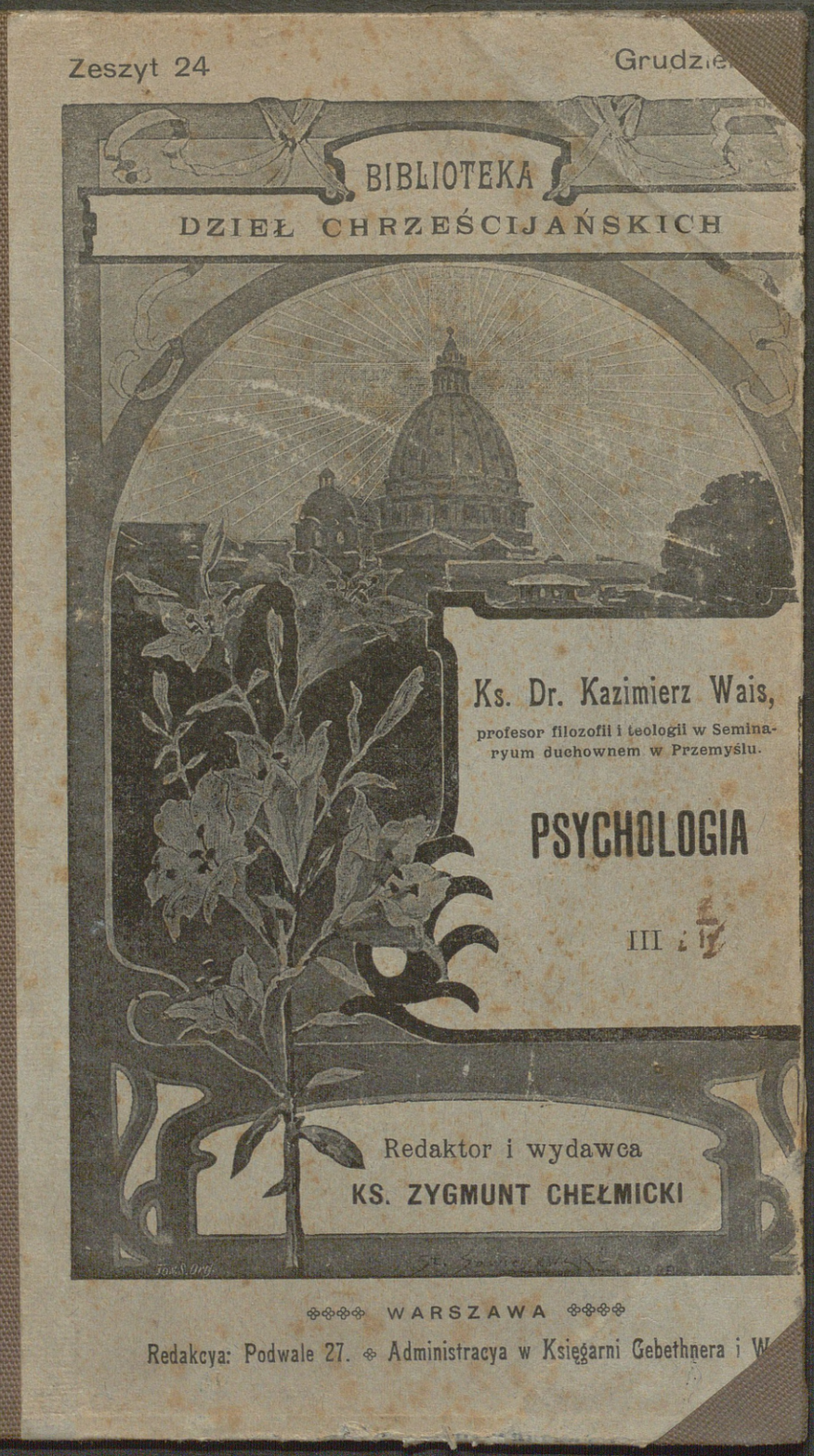
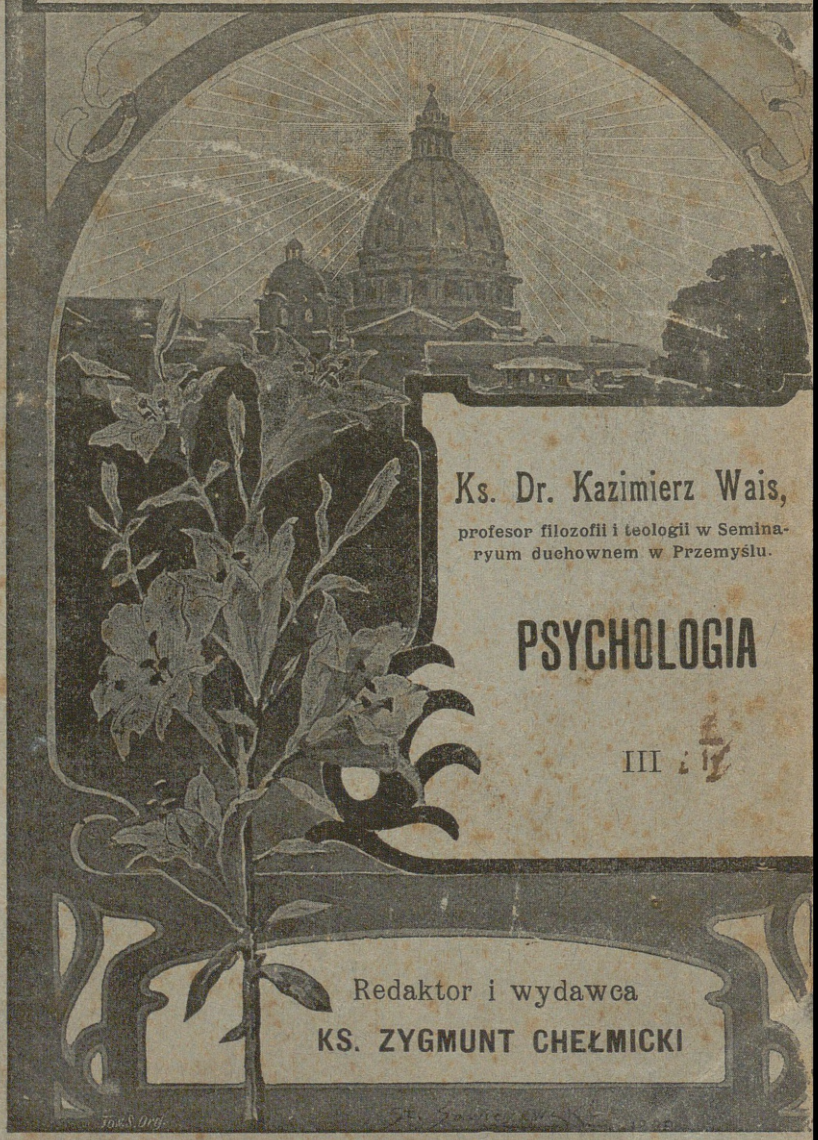

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19


Zeszyt 24
Grudzień
BIBLIOTEKA
DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH
Ks. Dr. Kazimierz Wais,
profesor filozofii i teologii w Seminaryum duchownem w Przemyślu.
PSYCHOLOGIA
III
Redaktor i wydawca
KS. ZYGMUNT CHEŁMICKI
WARSZAWA
Redakcya: Podwale 27. Administracya w Księgarni Gebethnera i W


Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres
DANES-PICTA.COM

Zeszyt 24 Grudzie

BIBLIOTEKA
DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH



Ks. Dr. Kazimierz Wais,
profesor filozofii i teologii w Seminaryum duchownem w Przemyślu.

PSYCHOLOGIA

III

Redaktor i wydawca
KS. ZYGMUNT CHEŁMICKI

WARSZAWA

Redakcya: Podwale 27. ✣ Administracya w Księgarni Gebethnera i W

PSYCHOLOGIA.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

X. Dr. Kazimierz Wais,

profesor filozofii i teologii w Seminaryum duchownem w Przemyślu.

PSYCHOLOGIA

TOM III

WARSZAWA

Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa

1903.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 6 Ноября 1902 года.

30896/2



Warszawa. Druk Piotra Laskauera i S-ki.

SPIS RZECZY.

Str.

ROZDZIAŁ II.

O Woli 1

Podział I.

O woli jako władzy pożądania rozumnego 3
§ 1. Wpływ różnych przyczyn na akty woli 4
§ 2. Konieczność w aktach woli 7
§ 3. Wolność woli 11
I. Rodzaje wolności oraz istota wolnej woli 12
II Dowody wolności woli 16
§ 4. Determinizm 30
I. Determinizm fizyczny. . . . . —
II. Determinizm psychiczny 42
§ 5. Dodatnie i ujemne strony woli. Charakter. Choroby woli 48
§ 6. Stosunek woli do innych władz 55
§ 7. Wpływ woli na nałogi 61

ROZDZIAŁ II.

O woli jako władzy uczuć 69
§ 1. Określenie i właściwości uczucia 69
§ 2. Błędne teorye o istocie uczuć 73
§ 3. Osobna władza uczucia jest zbyteczna 80
§ 4. Przyczyny przyjemności i przykrości 86
§ 5. Podział uczuć 94
I. Uczucia estetyczne 96
II. Uczucia duchowe 105
A. Uczucia intelektualne czyli logiczne 105
B. Uczucia moralne 108
C. Uczucia egoistyczne 110
D. Uczucia społeczne 112
E. Uczucia religijne 116
§ 6. Afekty 119

Str.

KSIĘGA II.

O naturze ludzkiej 124

CZĘŚĆ I.

Natura duszy 125
§ 1. Substancyalność duszy 125
§ 2. Pojedynczość duszy 137
§ 3. Duchowość duszy 151
§ 4. Nieśmiertelność duszy 167
I. Dusza ludzka jest z natury swej nieśmiertelna . . 172
II. Dusza ludzka jest nieśmiertelna zewnętrznie . . . 179
III. Dusza ludzka jest nieśmiertelna na wieki 189

ROZDZIAŁ II.

O WOLI.

1. Drugą władzą umysłową jest wola. Zowie się ona, jak wiemy, także władzą pożądania rozumnego, dla odróżnienia od pożądania naturalnego i zmysłowego. Jakoż pożądanie naturalne stanowi skłonność, przysługującą bytom, pozbawionym wszelkiego poznania; zmysłowe jest następstwem poznania zmysłowego; natomiast wola idzie za poznaniem rozumu. Choć tedy przedmiotem wszelkiego poznania jest dobro (*bonum est id, quod omnia appetunt*), jednak inaczej występuje ono przy pożądaniu naturalnem, inaczej przy zmysłowem, a jeszcze inaczej przy umysłowem. Nadto dobro, stanowiące przedmiot pożądania zmysłowego, jest materyalnem i jednostkowem, bo zmysł tylko materyalne i jednostkowe rzeczy poznaje. Przeciwnie dobro woli jest dobrem rozumowem i ogólnem: rozumowem (*bonum rationale*), o ile je poznaje nie zmysł, ale rozum, wydający sąd praktyczny o wartości rzeczy; dobrem ogólnem (*bonum universale*), ponieważ przedmiotem rozumu jest ogół. Z tego powodu wola nie ogranicza się na to lub owo dobro, ale obejmuje wszystko, co jej jako dobro przedstawia rozum.

Możemy tedy powiedzieć, że wola jest władzą, przez którą pożądamy dobro rozumowe i ogólne, lub odwracamy się od takiego zła.

Sam akt woli zowie się chceniem *(velle)* albo żądzą w znaczeniu szerszem *(passio spiritualis)*. Jest zaś głównych chceń tyle, ile żądz zmysłowych, t. j. jedenaście; ile bowiem pożądań powoduje dobro zmysłowe, tyle także dobro rozumowe [1]). Są też w woli żądze złożone. Tak np. pycha jest mieszaniną wygórowanej miłości samego siebie, radości ze swych zalet i nienawiści, żywionej względem tych, którzy zalet nie chcą uznać.

2. Ale dobro może być rozmaite. Najpierw rozróżniamy dobro rzeczywiste i pozorne: tamto jest w istocie takiem, jakiem się przedstawia; to wydaje się być dobrem, ale niem nie jest. Ważniejszym jest podział dobra na dobro samo w sobie (*bonum in se*, *per se*, *propter se*) i dobro pożyteczne (*bonum utile*, *per aliud*, *propter aliud*): pierwsze stanowi cel i dlatego zowie się „*volitum principale et causa volendi*“ [2]); drugie jest środkiem do celu, a stąd *volitum secundarium*. Niektórzy uważają cel za formalny przedmiot woli, a środek za materyalny. Dobro samo w sobie dzieli się znowu na dobro przyjemne (*bonum delectabile*) i zacne (*b. honestum*). Dobro przyjemne jest to, którego pożądamy dla przyjemności, jaką nam sprawia; że zaś przyjemność tego rodzaju może mieć miejsce dopiero wówczas, gdy dobro posiadamy, przeto dobro rzeczone bierze się często za

[1]) Ale appetitus concupiscibilis nie różni się rzeczowo w woli (jak różni się w pożądaniu zmysłowem) od app. irascibilis. „Potentia — przytaczamy jasny dowód św. Tomasza—quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum c o m m u n e m rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum... Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis et alia concupiscibilis: sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.“ S. th., I, q. 82, a. 5.

[2]) De verit., q. 23, a. 1, ad 3.

samą przyjemność, wynikłą z jego posiadania. Natomiast dobro zacne jest dobro, pożądane nie dla przyjemności, lecz samo dla siebie; niekiedy nazwa ta odnosi się do tego wszystkiego, co się zgadza z regułą moralności.

3. Widać też z tego, że wola różni się od rozumu. Przeczy temu niesłusznie z Herbartem nasz Kremer [1]). Jakoż władze rozróżniają się przez czynności, a czynności przez przedmioty formalne. Lecz poznanie rzeczy różni się od jej pożądania, bo w pierwszym razie czynność jest dośrodkową, a w drugim odśrodkową. Z drugiej strony, choć rozum i wola zgadzają się co do przedmiotu materyalnego (byt wogóle), to jednak różnią się przedmiotem formalnym: myślenie odnosi się do bytu, o ile jest prawdziwym; chcenie do bytu, o ile mieści się w nim dobro.

4. Akty woli mogą być uważane dwojako: albo o ile są *simpliciter* skłonnościami do dobra poznanego przez rozum, albo o ile łączą się z pewnym przyjemnym lub nieprzyjemnym nastrojem; w ostatnim razie przybierają nazwę uczuć. I dlatego rozdział ten rozpada się na dwa poddziały: przedmiotem pierwszego będzie wola, o ile jest władzą pożądania umysłowego, drugiego zaś ta sama wola, o ile jest źródłem uczuć.

PODDZIAŁ I.

O woli jako władzy pożądania rozumnego.

Aby poznać lepiej istotę woli, zastanowimy się najpierw nad przyczynami, wpływającemi na jej działanie; następnie wykażemy, że jedne jej akty są konieczne, inne niekonieczne czyli raczej wolne, oraz damy zasłużoną od-

---

[1]) „Poznanie i wola są jedynie dwie różne, a odwrotne strony rozumu naszego. Dlatego też nauka o poznaniu zwykła słusznie się nazywać nauką teoretycznego rozumu, a rozwinięcie umiejętne woli zwykle nazywamy nauką o rozumie praktycznym w znaczeniu umiejętnem.“ (Dz. Przyt. t. II, str. 502).

odprawę zarzutom, stawianym przeciw wolności woli przez różnych deterministów; potem powiemy o jej dodatnich i ujemnych stronach, o jej wpływie na charakter, jej chorobach, jej stosunku do innych władz, a na końcu o powstających z jej rozkazu nałogach.

§. I. Wpływ różnych przyczyn na akty woli.

Wiemy wszyscy z doświadczenia wewnętrznego, że nasza wola nie działa, tj. nie chce ustawicznie, że nawet wówczas, kiedy chce, nie chce zawsze tej samej rzeczy, ale raz tę, drugi raz inną. Fakt ten, nie podlegający żadnej dyskusyi, nasunął filozofom pytanie, czy wola *motu proprio* przechodzi od potencyi chcenia do aktu, od chcenia tego przedmiotu do chcenia przedmiotu innego, czy przeciwnie przejście to odbywa się pod wpływem innych, a więc różnych od woli przyczyn, czy wreszcie zachodzi tutaj jeden i drugi wypadek. Nie potrzeba długiego namysłu na odpowiedź. Obok samej woli są niezawodnie pewne przyczyny, pewne, jak się obrazowo wyrażają scholastycy, motory, pobudzające wolę: jedne, aby zaczęła chcieć, a drugie, aby chciała raczej to, aniżeli co innego. Tym motorom przypatrzymy się bliżej, bo w ten sposób utorujemy sobie drogę do łatwiejszego rozwiązania kwestyj następnych. Zaczynając od rzeczy ogólniejszych, zastanowimy się nad przyczynami, skłaniającemi wolę najpierw do wykonania aktu (*exercitium actus*), a potem do jego specyfikacyi czyli do spełnienia tego lub innego aktu (*specificatio actus*).

1. Do pierwszych przyczyn należą głównie przedmiot, sama wola i Bóg.

a) Przedmiot, o ile przedstawia się jako dobro, pobudza wolę do działania. Wola bowiem, jak uczy doświadczenie, przechodzi z potencyi do aktu przez to, że ulega wpływowi swego przedmiotu, że przedmiot jest dla niej jako dla władzy biernej *causa movens*. Żaden jednak przedmiot nie pobudza woli do spełnienia aktu koniecznie; innemi słowy: wola może się wstrzymać od aktu wobec każdego dobra.

b) Powtóre wola porusza siebie samą do aktu. Atoli to poruszenie odbywa się tylko wówczas, gdy chodzi o dobra cząstkowe czyli o środki do celu ostatecznego. Zobaczym bowiem, że wola jest panią swoich czynności, o ile jej przedmiotem są dobra wspomniane, że natomiast musi pożądać dobra ogólnego, ile razy chce wobec niego akt spełnić. W ten sposób zostaje w całości zachowana zasada: „*Quidquid movetur, ab alio movetur.*“

c) Trzecią przyczyną, wpływającą na powstanie aktu woli, jest Bóg. Jest zaś nią nie tylko, o ile stanowi jej przedmiot, lecz także dlatego, że daje człowiekowi władzę woli, że wlewa w nią naturalne pragnienie dobra wogóle, że razem z nią współdziała. Ta ostatnia prawda, choć wątpią o niej niektórzy, jest najpewniejszą w świecie. Jeżeli Stwórca, jak poucza teodycea, musi brać udział w każdej czynności stworzenia, to *a pari* i w czynności woli. Zaczem akt woli należy równocześnie i do Boga i do człowieka: Bóg jest bezpośrednią jego przyczyną w jednym porządku, a człowiek także bezpośrednią w drugim. Nie wynika jednak z tego, żeby to działanie Boga pociągało za sobą konieczną determinacyę w akcie woli: porusza On bowiem rzeczy stworzone, zgodnie z ich naturą; zatem niezależnie od Jego poruszenia, z przyczyn koniecznych wypływają skutki konieczne, a z wolnych wolne, wyjąwszy przy przyczynach wolnych wypadek, w którym chodzi o dobro wogóle [1]).

2. Przypatrzmy się przyczynom, od których zależy specyfikacya aktu woli; liczymy ich także trzy: przedmiot rozum i pożądanie zmysłowe.

a) Jak przedmiot czyli dobro jest przyczyną tego, że wola chce *simpliciter*, tak też i tego, że chce tej lub owej

[1]) „Ad providentiam divinam non pertinent naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum earum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens, et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur“. S. th., I—II, q. 10, a. 4.

rzeczy. Bo specyfikacya aktów zależy zawsze od przedmiotów; za różnicą tedy przedmiotów, pożądanych przez wolę, idzie także specyfiacya jej czynności. Chociaż atoli żaden, jak się rzekło, przedmiot nie wymusza na woli *exercitium actus*, przecież *specifiacatio actus* łączy się niekiedy z koniecznością. Bo albo przedstawia się woli przedmiot pod każdym względem doskonały, albo doskonały tylko pod pewnym: w pierwszym razie wola, jeśli chce akt spełnić, pożąda przedmiotu koniecznie, w drugim niekoniecznie. W pierwszym koniecznie, właśnie dlatego, że rzecz pod każdym względem jest doskonałą, a tem samem pożądaną; w drugim niekoniecznie, ponieważ w rzeczy są braki, dla których wola może ją odrzucić. Głęboką tę prawdę objaśnia św. Tomasz następującem porównaniem: Jeżeli oku naszemu przedstawi się przedmiot zabarwiony z wszystkich stron, musimy go widzieć, chyba że zamkniemy oko lub zwrócimy je gdzie indziej. Przeciwnie, przypuściwszy, że tylko jedna strona przedmiotu jest zabarwiona, nie zobaczymy wcale przedmiotu, gdy będziemy patrzyli na strony bezbarwne [1]).

b) Drugim motorem specyfikującym akt woli jest rozum, który jej przedstawia przedmiot: *nil volitum*, *nisi praecognitum*. Pozostaje wszakże i rozum pod wpływem woli. Różnica wzajemnego działania polega na tem, że rozum porusza wolę *quoad specificationem*, a wola porusza rozum *quoad exercitium*.

c) Wreszcie nie możemy pominąć pożądania zmysłowego, gdyż jest pewnem, że i ono wpływa na specyfikacyę aktu woli. Jeżeli np. ulegamy żądzy gniewu, to nieraz wydaje nam się dobrą rzecz, która w chwili spokoju i równowagi duszy wydałaby nam się złą, i dlatego wola pragnie tej rzeczy. Słusznie jednak zaznacza Doktor Anielski, że w wypadkach podobnych „pożądanie zmysłowe nie oddziaływa na wolę wprost, lecz tylko ze strony przedmiotu“ [2]). Pod wpływem mianowicie pożądania niższego rozum wy-

[1]) S. th., I—II, q. 10, a. 2.
[2]) De verit., a. 9, ad 6.

daje odpowiedni sąd o rzeczy, zaczem idzie odpowiednie chcenie woli.

§. 2. Konieczność w aktach woli.

Wspomnieliśmy, że wola nie może nie pragnąć dobra wogóle, czyli przedmiotu doskonałego pod każdym względem. Tej konieczności należy się przypatrzeć tem lepiej, że stanowi ona podstawę wolności woli. Są wszakże obok niej inne jeszcze rodzaje konieczności, które także trzeba poznać, jeżeli się chce należycie zrozumieć naturę woli. Zanim tedy wytłumaczymy konieczność niektórych pośrednich i bezpośrednich aktów pożądania rozumnego, powiemy wpierw, jak się dzieli konieczność, tudzież co rozumiemy przez akty woli bezpośrednie i pośrednie.

Koniecznem jest to, co nie może nie być, czyli co musi być. Stosując to ogólne określenie do woli, należy powiedzieć, że koniecznem nazywamy to, czego musi wola pożądać. Lecz wszelka konieczność wypływa z pewnych przyczyn; że zaś przyczyny dają się sprowadzić do czterech materyalnej, formalnej, celowej i sprawczej, przeto też mamy cztery rodzaje konieczności. Dwa pierwsze, pochodzące z przyczyn wewnętrznych (materyalnej i formalnej), stanowią konieczność naturalną czyli absolutną; tak np. koło absolutnie musi być okrągłe. Jeżeli konieczność powstaje z przyczyny celowej, zowie się koniecznością warunkową czyli przypuszczenia albo celu (*necessitas hypothetica, suppositionis, finis);* kto np. chce wieść żywot cnotliwy, musi zwalczać pokusy, bo walka z pokusami jest środkiem do cnoty. Wreszcie konieczność nosi nazwę konieczności z przymusu czyli gwałtu *(necessitas coactionis)*, gdy pochodzi od przyczyny sprawczej; takiej konieczności ulega moja ręka, gdy ją ktoś wbrew mej woli porusza. Przymus, o jakim tu mówimy, należy oczywiście odróżnić od owego wpływu moralnego, gdzie ktoś spełnia pewien czyn, którego bez rzeczonego wpływu nie byłby spełnił.

Powtóre chcemy zaznaczyć różnicę między bezpośred-

nimi i pośrednimi aktami woli. Aktem bezpośrednim (*actus elicitus*) woli jest akt, który spełnia sama wola, jak np. chcieć, wybierać, kochać, nienawidzić i t. p. Przeciwnie, akty pośrednie, zwane jeszcze nakazanymi lub narzuconymi *(actus imperati)*, pochodzą formalnie od innych władz, ale odbywają się z rozkazu woli; tak np. pisanie jest bezpośrednim aktem ręki, względnie władzy ruchu, a pośrednim woli, która ręce pisać nakazuje. Podobnie może wola rozkazywać innym władzom, a mianowicie zmysłom i rozumowi.

Po tych dwóch uwagach, stawiamy tezę, że niektóre akty woli ulegają konieczności absolutnej lub warunkowej, oraz że konieczność z przymusu może się znajdować w aktach woli pośrednich, ale nie zgodzi się z bezpośrednimi.

1. Niektóre akty woli są absolutnie konieczne.

Faktu tego nikt nie zaprzeczy. Świadomość bowiem nam mówi, że wszyscy bez wyjątku pragniemy dobra wogóle, czyli dobra uniwersalnego, a więc doskonałego pod każdym względem, jeżeli oczywiście o niem myślimy i chcemy odnośnie do niego spełnić akt woli. Innemi słowy, wszyscy pragniemy być prawdziwie szczęśliwymi, bo szczęście prawdziwe jest doskonałem posiadaniem wszelkiego dobra. „*Beatitudo* — powiada Boecyusz — *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*.“ Że zaś szczęście takie stanowi dla człowieka dobro, wobec którego wszystkie inne dobra są tylko bliższymi lub dalszymi środkami, mającymi go doprowadzić do dobra powszechnego, przeto dobro to nazywa się słusznie ostatecznym celem ludzkiej woli, a względnie człowieka.

Atoli to szczęście doskonałe, ten cel ostateczny, do którego każdy z nas dąży, mogą być wzięte dwojako: *in abstracto* albo *in concreto*. W drugim wypadku Bóg sam, jako dobro nieskończone i przyczyna wszystkich innych dóbr, stanowi doskonałe szczęście i cel ostateczny człowieka. Czyż jednak każdy człowiek widzi swe szczęście i swój cel w Bogu? — Nie. Jakkolwiek wszyscy dążą do tego samego szczęścia i tego samego celu *in abstracto*, to jednak, gdy chodzi o szczęście i cel *in concreto*, różne obierają drogi. Jedni upatrują je wprawdzie w Bogu, ale drudzy w sławie,

trzeci w bogactwach, inni w rozkoszach, inni jeszcze w czem innem, gdyż, jak powiada Suarez [1]), chociaż Bóg sam w sobie jest dobrem powszechnem, może być uważany na podobieństwo dobra cząstkowego; owszem, może ktoś upatrywać w Nim zło, przynajmniej pod pewnym względem. Gdyby jednak ludzie poznawali Boga już w tem życiu intuicyjnie, jak poznają Go błogosławieni w niebie, zniknęłyby te różnice zapatrywań: wszyscy widzieliby w Nim swoje szczęście i kochaliby Go koniecznie.

Nie koniec na tem. Doktor Anielski zauważa [2]), że nie tylko cel ostateczny porusza koniecznie wolę, ale to samo czynią także te dobra cząstkowe, bez których ów cel nie może być osiągnięty, jak istnienie, życie, myślenie i t. p. Tak jest; ponieważ rzeczy tego rodzaju stanowią fundament szczęścia, nie podobna zaprzeczyć, że konieczność, jakiej ulega wola w pożądaniu szczęścia, rozciąga się także i na pożądanie jego nieodzownych warunków. Jest jednak różnica między koniecznością pierwszą a drugą. Choć bowiem w obu wypadkach determinacya wypływa z natury, to jednak w pierwszym wypadku nie może ona być nigdy usuniętą, gdy przeciwnie w drugim może wola wyjątkowo wzgardzić istnieniem, życiem i t. p. I tem się tłumaczą zdarzenia, że człowiek przecina pasmo własnego żywota. Ale któż nie widzi, że czyni to jedynie dlatego, ponieważ w śmierci, a względnie w nicości widzi konieczny środek do szczęścia?

Bądź co bądź, istnieją przedmioty, których chcemy z naturalną koniecznością. I nie może być inaczej. Każda bowiem rzecz stworzona posiada naturalną skłonność do odpowiadającego jej dobra; nie dziwna tedy, że i wola dąży koniecznie do swego przedmiotu. Co więcej, gdyby nie było w pożądaniu umysłowem tej absolutnej konieczności, nie mogłoby być mowy o wolności woli. Wolność bowiem woli polega na wyborze; lecz wybór jest możliwy tylko wówczas, gdy istnieje racya wyboru. Racya zaś wyboru tkwi w tem, że pożądamy dobra wogóle. Ile tedy razy działaniu woli towarzyszy wolność, zawsze działanie to wyprzedza

[1]) Metaphys., disp. 19, sect. 8, n. 16.
[2]) S. th., I—II, q. 10, a. 2, ad 2 et. 3.

inny akt woli, tj. konieczne pragnienie szczęścia czyli celu ostatecznego. Widać z tego, że czynności woli są pod tym względem podobne do czynności rozumu, którego wola jest towarzyszką. Aby rozum mógł dojść do jakich wniosków, musi uznać koniecznie pierwsze zasady: jeżeli je odrzuci, poznanie nowych prawd stanie się rzeczą niemożliwą.

2. Niektóre akty woli są warunkowo konieczne.

Prawda ta nie wymaga dłuższego objaśnienia. Są bowiem cele (poza celem ostatecznym), dające się osiągnąć tylko zapomocą pewnych środków; stąd wola nie może nie chcieć tych środków, w przypuszczeniu, że chce prawdziwie celu: inaczej, chciałaby celu i równocześnie nie chciała. *Qui vult finem* — powiada znany aksyomat — *vult media ad finem*. Kto np. chce się uwolnić od głodu, musi brać pokarm; kto chce przyjść do wielkiej nauki, musi koniecznie wiele się uczyć, czytać, rozważać.

3. Co do konieczności z przymusu, należy rozróżnić między pośrednimi i bezpośrednimi aktami woli: w tamtych przymus jest możliwy, w tych wykluczony.

Że pośrednie akty woli mogą ulegać konieczności z przymusu, wynika to z ich natury. Są one bowiem aktami nakazanymi przez wolę, a wykonanymi przez inną władzę. Lecz między aktami tego rodzaju znajdują się takie, które zewnętrzny przymus może wbrew woli albo wywoływać, albo przeciwnie krępować i udaremniać. Tak np. może mnie ktoś zmusić do poruszenia ręką, choć tego uczynić nie chcę, i odwrotnie do trzymania jej, wbrew mej woli, w danej pozycyi i danem miejscu. Nawet w aktach umysłu jest pewnego rodzaju przymus możliwy, albowiem zdarza się, iż wola poleca rozumowi wydać sąd, który się jej podoba, lecz rozum, ulegając sile argumentów, przechyla się do zdania przeciwnego. Czasem wszakże przymus jest bezsilny wobec aktu przez wolę nakazanego. Któż np. potrafi zadać gwałt mej myśli, lub memu zmysłowemu pożądaniu, które się odbywają pod wpływem rozumnej woli?

Jeżeli znowu mowa o bezpośrednich aktach woli, to wykluczają one absolutnie wszelką konieczność z przymusu. Akt bowiem woli pochodzi od wewnętrznego pierwiastka,

gdy przeciwnie konieczność z przymusu jest skutkiem działania przyczyny zewnętrznej. Byłaby zaś sprzeczność, gdyby ten sam akt pochodził równocześnie od zewnętrznej i wewnętrznej przyczyny. Więc akt woli nie może być aktem gwałtownie wymuszonym. Do tej samej konkluzyi prowadzą nas także następujące przesłanki: Bezpośredni akt woli wypływa z jej skłoności, natomiast akt, wykonany przy użyciu gwałtu, sprzeciwia się skłonności woli; ale ten sam akt nie może równocześnie wypływać ze skłonności woli i tejże skłonności się sprzeciwiać. Łatwo z tego zrozumieć, że nawet Bóg nie może zmusić ludzkiej woli: nieskończona Jego wszechmoc jest bezsilną wobec tego, co mieści w sobie sprzeczność [1]). Z drugiej strony tezę naszą stwierdza świadomość: nikt nas nie może zmusić, abyśmy czegoś chcieli, jeżeli nie chcemy, lub przeciwnie nie chcieli tego, czego chcemy. Wprawdzie czasem wywierany z zewnątrz nacisk może sprawić, że ktoś, ulegając mu, zmienia postanowienie swej woli; atoli i wówczas wola jego nie doznaje gwałtu, lubo niezawodnie działa z mniejszą wolnością.

§. 3. Wolność woli [2]).

Czem kwestya początku pojęć w traktacie o rozumie, tem jest kwestya wolności woli w nauce o pożądaniu umysłowem. I tamta i ta mają znaczenie pierwszorzędne i daleko sięgające; jak tedy gruntownie zajęliśmy się pierwszą, tak też dokładnie zastanowimy się nad drugą. W tym celu, określiwszy wolność woli i wskazawszy jej istotę, udowodnimy jej istnienie, zbijając zarazem zarzuty, jakie przeciw naszym argumentom podniesiono ze strony przeciwnej; rzekomym dowodom deterministów, t. j. tych, którzy utrzymują, że wola jest do każdej swej czynności przez jakiś

[1]) Zob. S. th., I—II, q. 6, a 4, ad 1.

[2]) X. Morawski, Podstawy etyki i prawa, zesz. 1, Kraków 1891, str. 1 — 66; X. Narajewski, Moralność chrześcijańska, a etyka najnowsza, Lwów 1901, str. 125—166; Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1893.

wpływ zdeterminowaną czyli zniewoloną, poświęcimy krytykę w osobnym paragrafie. Czy jednak problem wolnej woli należy do psychologii?—Niezawodnie, choć wielu psychologów wyznacza mu wyłączne miejsce w etyce; jeżeli bowiem psychologia zajmuje się różnymi objawami woli, to należy także do niej kwestya jej wolności.

I. Rodzaje wolności oraz istota wolnej woli.

1. Wolnem wogóle zowiemy to, co nie jest skrępowane; dlatego scholastycy określili wolność jako *immunitas a vinculo*. Że zaś to *vinculum* może być przedewszystkiem fizycznem lub moralnem, przeto rozróżniamy także fizyczną lub moralną wolność. Tak np. wolnym fizycznie jest bieg rzeki, jeśli go nic nie tamuje. Najczęściej wszakże wolność fizyczna oznacza stan, który wyklucza skrępowanie ruchów naszego ciała; więzień np. lub paralityk nie są fizycznie wolni. Przeciwnie wolność moralna sprzeciwia się owemu moralnemu skrępowaniu, jakie pociąga za sobą prawo. Do niej zaliczają głównie wolność obywatelską czyli cywilną, wolność polityczną, wolność sumienia i kultu: pierwsza polega na tem, że ktoś może korzystać z przysługujących mu praw państwowych, więc np. z prawa sprzedaży własnego majątku; druga daje prawo uczestnictwa w ustawodawstwie; trzecia usuwa wywieranie nacisku na sumienie; ostatnia przyznaje równe prawa wszystkim religiom.

Mówiąc o wolności woli, filozofowie wyliczają najczęściej wolność od przymusu *(libertas a coactione)* i wolność od konieczności *(libertas a necessitate)*. Pierwsza, wykluczająca wszelkie skrępowanie zewnętrzne (fizyczne czy moralne), może przysługiwać nie tylko człowiekowi, lecz także zwierzętom, a nawet roślinom i rzeczom martwym: ptak latający swobodnie w powietrzu, drzewo rosnące na przestronem miejscu, lub kamień spadający bez przeszkody są wolne. Wolność we właściwem słowa znaczeniu, czyli wolność od konieczności, zwana także wolnością psychologiczną [1]), uchyla wszelką z natury pochodzącą determina-

[1]) Niektórzy dają jej jeszcze nazwę moralnej.

cyę do czegoś jednego. Pies, uwiązany na łańcuchu, nie posiada wolności od przymusu; spuszczony nabywa ją, ale brakuje mu zawsze wolności od determinacyi wewnętrznej i dlatego zawsze działa koniecznie. Przeciwnie człowiek, nawet w kajdany skuty, jest wolnym od konieczności, o ile kieruje swem własnem chceniem, decyduje się sam i wybiera między różnemi rzeczami podług upodobania. Z tego powodu wolność od konieczności zowie się także wolnością obojętności (*libertas indifferentiae*) [1]), siłą lub wolnością wyboru (*vis electionis, libertas elec.*), panowaniem nad własnymi aktami (*dominium sui actus*). Tę przedewszystkiem wolność mamy na myśli, broniąc wolności woli. Scholastycy nazywają ją zwyczajnie *libertas arbitrii* lub *liberum arbitrium*, ile że wola może wybierać między rzeczami, które wyrok (*arbitrium*) rozumu uznaje za dobre lub złe.

Według rozmaitych objawów właściwej wolności woli czyli wolności od konieczności, rozróżniamy wolność wykonania (*lib. exercitii*), czyli sprzeczności (*lib. contradictionis*), wolność przeciwieństwa (*lib. contrarietatis*), oraz wolność specyfikacyi (*lib. specificationis*). Pierwsza ma miejsce wówczas, gdy wybieramy między dwiema sprzecznościami: między wykonaniem i niewykonaniem aktu, chceniem i niechceniem, a w szczególności między chodzeniem np. i niechodzeniem, pisaniem i niepisaniem; spełniając akt drugiej, wybieramy między dwiema rzeczami przeciwnemi, więc np. między moralnie dobrem i moralnie złem, między miłością i nienawiścią; wreszcie w trzeciej wolności wybieramy między dwiema rzeczami gatunkowo różnemi, więc np. między pisaniem a czytaniem, czytaniem a przechadzaniem się

[1]) Obojętność ta jest jednak czynną; polega tedy na tem, że podmiot może sam przez się wyjść z obojętności i zdeterminować się do tego raczej, aniżeli do czego innego. Przeciwieństwem obojętności czynnej jest bierna; jestestwo, któremu ona przysługuje, zostaje zdeterminowane *ab alio*. Taka obojętność istnieje także w pożądaniu zmysłowem, które koniecznie idzie za tem, co zmysł poznaje i przedstawia jako dobre. Nie wolno też mieszać libertas indifferentiae scholastyków z przesadną libertas indifferentiae Reid'a, który sądzi, że żadna siła, żaden motyw zewnętrzny na wolę działać nie może.

i t. p. Nie trudno zauważyć, że dwie ostatnie wolności są gatunkami pierwszej jako rodzaju. Że zaś niema gatunków bez rodzaju, przeto wolność przeciwieństwa i specyfikacyi nie może istnieć bez wolności sprzeczności. Natomiast może być wolność sprzeczności,która nie jest wolnością ani przeciwieństwa, ani specyfikacyi, albowiem często mamy wolny wybór tylko między działaniem i niedziałaniem. Niektórzy dodają jeszcze wolność grzeszenia (*lib. defectibilitatis*), polegającą na tem, że wola nasza może się sprzeciwić woli Bożej.

2. Czy jednak wszystkie te objawy wolności należą do istoty wolnej woli? — Nie; wystarczy wolność wykonania, czyli sprzeczności. Wolność bowiem woli polega według ogólnej zgody na czynnej obojętności woli, na tem, że, jak powiada Arystoteles, jesteśmy panami naszych czynów: τῶν πράξεων κύριοί ἐσμεν. Lecz jeżeli wola wybiera między swem działaniem a niedziałaniem, czyli między chceniem a niechceniem, już jest panią swoich aktów, już jest obojętną. Choćby tedy wola nie mogła czynić czegoś przeciwnego, lub czegoś specyficznie innego, byłaby wolną, byleby potrafiła wybierać między chceniem i niechceniem. „*Hoc est essentiale libero arbitrio*, pisze św. Tomasz [1]), *ut possit facere vel non facere.*“

W szczególności do istoty wolności woli nie należy wolność grzeszenia. Człowiek byłby panem swoich czynności i wtedy, gdyby nie mógł grzeszyć, bo choćby nie wybierał między dobrem i złem moralnem, wybierałby między różnemi dobrami. Owszem, możność grzeszenia jest dowodem ułomności woli, a nie jej zaletą, podobnie jak możność popełnienia błędu przy szukaniu prawdy świadczy tylko o słabości ludzkiego umysłu. Jakoż wola, podobnie jak wszystkie inne nasze władze, jest z prawa natury obowiązana dążyć do swego ostatecznego celu, od którego ją zło moralne odwraca; inaczej, wybierając zło, nigdy nie mogłaby być pociągnięta do odpowiedzialności. Stąd też Bóg, lubo jest wolnym w znaczeniu najpełniejszem, nie może zgrzeszyć; podobnie błogosławieni w niebie nie są

[1]) In lib. II. Sent., dist. 23, q. 1, a. 1.

zdolni do upadku. Z drugiej wszakże strony przyznać należy z Doktorem Anielskim [1]), że, acz możność grzeszenia do wolności nie należy, jednak w obecnym naszym stanie jest jej pewnego rodzaju objawem i znakiem.

To, cośmy dotąd o wolnej woli powiedzieli, upoważnia nas do dania jej definicyi. Sądzimy mianowicie, że wolność woli jest takim jej przymiotem, na podstawie którego może ona nawet wówczas, gdy wszystkie warunki działania są spełnione, działać, albo nie działać.

Nazywamy wolność woli przymiotem, aby zaznaczyć, że ona nie jest ani władzą oddzielną od woli, ani aktem (inaczej, w chwili, gdy wola nie działa, nie bylibyśmy wolnymi), ani nałogiem naturalnym, bo nałóg taki, jak np. nałóg pierwszych zasad, determinuje koniecznie do czegoś jednego, ani nałogiem nabytym, do którego dochodzimy tylko przez ćwiczenie.

Powtóre uważamy wolność za przymiot woli, a nie innej władzy, np. rozumu. Jak bowiem właściwym aktem woli jest chcieć, tak wolności wybierać; lecz chcieć i wybierać należy do tej samej władzy, ponieważ wybierać dobro, znaczy to samo, co je chcieć. Ale nie trzeba też zapoznawać wpływu, jaki rozum wywiera na wolność: gdyby rozum nie przedstawił woli przedmiotu jako dobra, wola nie mogłaby go wybrać. Słusznie tedy powiedziano, że chociaż wolność, formalnie wzięta, jest przymiotem woli, to przecież korzenia jej, jak korzenia woli, należy szukać w rozumie. Nadto rozum sprawia, że wola, mimo swej wolności, nie działa kapryśnie i na chybił trafił, że przeciwnie jest źródłem porządku i pewnej jednostajności.

Twierdzimy dalej w definicyi, że wola jest wolną nawet wówczas, gdy wszystkie warunki jej działania są zachowane. Zjawisko, zdeterminowane naturą, odbywa się z fatalną koniecznością, ile razy spełnią się jego warunki; tak np., jeżeli na jedną szalę wagi rzucę odpowiedni ciężar, szala przechyla się natychmiast, byle waga znajdowała się w należytym stanie. Inaczej ma się rzecz z wolą, która,

[1]) De verit., q. 22, a. 6.

choćby wszystko było przygotowane do pewnego chcenia, choćby mianowicie rozum przedstawił jej dobro, a Bóg był gotów razem z nią współdziałać, może nie chcieć, może nie wybierać. Zaczem wolność woli jest przymiotem dodatnim, jest doskonałością.

Ostatnie wyrazy definicyi (działać, albo nie działać) odnoszą się do wolności wykonania, stanowiącej, jak rzekliśmy, istotę woli. Niektórzy autorowie dodają do nich jeszcze następujące słowa: „działać tak, albo przeciwnie, działać tak, albo inaczej," wyrażając w ten sposób dwa inne objawy wolności, t. j. wolność przeciwieństwa i specyfikacyi, które rzeczywiście człowiekowi przysługują.

II. Dowody wolności woli.

Nie twierdzimy, żeby wszystkie akty naszego pożądania rozumnego były wolnymi. Wykazaliśmi sami, że niektóre z nich, lubo wypływają z woli bezpośrednio, noszą na sobie piętno konieczności, bądź naturalnej, bądź hipotetycznej. Nadto według ogólnego przekonania, człowiek nie jest wolnym w czynnościach, spełnianych bez kontroli rozumu, albowiem poznanie umysłowe jest warunkiem działania woli. Z tego powodu odmawiamy wolnej woli dzieciom, które nie mają używania rozumu, osobom śpiącym, pijanym i obłąkanym. Podobnie znoszą na chwilę lub zmniejszają wolność woli gwałtownie wybuchające żądze, czyli afekty, w szczególności zaś wielka bojaźń; niema też wolności w poruszeniach pożądania umysłowego, zwanych przez moralistów *motus primo—primi*. Owszem, przyznajemy, że wielką część naszych dziennych czynności spełniamy mimowolnie. Teza tedy nasza o wolności woli opiewa: Niektóre akty naszej woli są wolne. Aby zaś udowodnić tę prawdę, przytoczymy za przykładem innych jej zwolenników, których zowią indeterministami lub libertystami następujące argumenta:

1. Wolność woli jest następstwem owej naturalnej konieczności, jaka się objawia w jej niektórych aktach.

Wola nie może nie chcieć dobra doskonałego, czyli szczęścia, oraz tego wszystkiego, co jej rozum przedstawia

jako bezwzględnie z temże szczęściem związane, ponieważ z jednej strony dobro wogóle wypełnia całą jej pojemność, a z drugiej, jeśli wola chce szczęścia, to musi także chcieć prowadzących do niego środków. Gdy wszakże rozum przedstawi woli dobra niedoskonałe, t. j. takie, które albo wcale nie stanowią nieodzownych środków do szczęścia, albo, choć stanowią, nie są za takie uznane, wówczas wola nie pożąda ich koniecznie. Może ona równie łatwo dóbr tego rodzaju pragnąć, jak je odepchnąć od siebie: może pożądać, bo są dobrami; może odepchnąć, bo, jako ograniczone i niedoskonałe, nie są nieodzownym środkiem do osiągnięcia szczęścia. Więc rzeczywiście z konieczności niektórych aktów woli wypływa wolność innych.

2. Dowód psychologiczny, oparty na doświadczeniu wewnętrznem, czyli na świadomości.

Wartość świadectwa naszej świadomości tak jest oczywistą, że uznaje ją nawet większość sceptyków. Lecz świadomość przemawia z całą stanowczością za istnieniem wolnej woli. Najpierw wiadomo, że często się namyślamy, czy spełnić pewną czynność, lub jej zaniechać. Oto właśnie otrzymałem list, w którym przyjaciel zaprasza mnie do siebie. Zaczynam się zastanawiać, co zrobić: jechać, czy nie jechać. Rozważam racye, przemawiające tak za wyjazdem, jak i przeciw niemu, poczem decyduję się na jedno lub drugie Podobnie czuję się wolnym wówczas, gdy już rozpocząłem jakąś czynność. Wykładam np. w tej chwili o wolności woli. Ale świadomość mi mówi, że mogłem zacząć mówić o innym przedmiocie, np. o nieśmiertelności duszy, że na dowód wolności woli mógłbym przerwać rozpoczętą przed chwilą lekcyę i pójść do domu, że mógłbym ją rozpoczynać i przerywać raz po razu przez całą godzinę. Wreszcie świadectwo świadomości odnosi się do faktu spełnionego. Jeżeli bez powodu opuściłem wykłady, doznaję wyrzutów sumienia, ganię samego siebie i postanawiam wystrzegać się podobnego niedbalstwa w przyszłości, bo wiem, że w mej mocy leżało spełnić obowiązek. Gdybym z konieczności czynił dobrze, lub źle, mógłbym co najwięcej cieszyć się z tego czy smucić, ale byłoby nierozsądkiem chlu-

bić się czynem dobrym, a ganić się i żałować za zły. Jeżeli np. ukradł mi ktoś pieniądze, mogę nad tem boleć, ale żałować tego nie mogę, bo niema w tem żadnej mojej winy.

W niektórych razach przemawia świadomość na korzyść wolnej woli jeszcze wyraźniej; dzieje się to mianowicie wówczas, gdy wybieramy między równemi dobrami, gdy z dwóch dóbr wybieramy mniejsze, lub wybieramy wprost zło.

Możemy wybierać między dwoma równemi dobrami. „Przyniesiono mi, pisze Piat[1]) rachunek. Aby go zapłacić, mam dwa bilety po 100 franków, jeden po prawej stronie, drugi po lewej, w równej odległości ode mnie. W wypadku tym mam racyę do decyzyi: trzeba płacić. Ale nie mam żadnej, by wyciągnąć rękę raczej na prawo, aniżeli na lewo. Skąd tedy pochodzi, że nie stoję unieruchomiony, jak osioł Burydana?[2]). Skąd pochodzi, że jestem mocen wybierać? Mówią mi, że to się dzieje wskutek nieświadomej zmiany w organizmie... Lecz przeciw temu niczem nieuzasadnionemu tłumaczeniu protestuje moja świadomość w imię prawdy, bezpośrednio poznanej. Decyzya nie jest mi wcale narzuconą, ale pochodzi ode mnie. Wobec motywów psychologicznie równych ja sam rozstrzygam.“

W drugim wypadku poznajemy doskonale, że z dwóch dóbr jedno jest większe, drugie mniejsze, a jednak wybieramy mniejsze. I dlatego po zapadłej decyzyi woli, żałujemy często, że wybierając, nie poszliśmy za motywami,

---

[1]) La liberté (dzieło nagrodzone przez Akademię francuską), Paryż 1895, t. II, str. 91. Zobacz tegoż autora artykuł w „Annales de philosophie chrétienne“, t. 34, str. 457 i n.

[2]) Burydan, scholastyk XIV w., miał przypuścić (pisma jego o tem milczą), że osioł, postawiony w samym środku między dwiema równemi wiązkami siana, musiałby zginąć z głodu; z jednej bowiem strony obie wiązki działałyby na niego z jednakową energią, a z drugiej on sam, pozbawiony wolnej woli, nie mógłby się zwrócić do żadnej. Wypadek jednak podobny jest możliwy tylko w teoryi; w praktyce przechyli się osioł na stronę tej wiązki, która prędzej lub silniej podziałała na jego oko, a wskutek tego więcej zajęła jego uwagę.

które nam rozum przedstawiał jako silniejsze; dlatego cały świat uznaje trafność cytowanych już słów poety: *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Bo też postępowanie podobne będzie najczęściej nieroztropne i lekkomyślne, jak np. wówczas, gdy wyrzekając się cnoty, wybieramy przyjemność, łączącą się z grzechem. Ale nie będzie takiem zawsze: mogę wybierać mniejsze dobro, aby np. spełnić akt umartwienia, lub udowodnić wolność woli.

Co więcej, świadomość nam mówi, że możemy wybierać nawet to, co nie tylko samo w sobie jest złem, ale co my sami za złe uważamy. Stracić np. wzrok jest fizycznem złem, a pozbawić się go dobrowolnie, złem moralnem; kto jednak zobaczy w tem niemożliwość, abym mimo to wszystko oślepił samego siebie? Uczyniłbym to niezawodnie nie dla samego tylko zła, bo zło jako takie nie może być pożądane, ale dlatego, że oślepiając się, widziałbym w tem inne jakieś dobro, np. jakąś brawurę, wsławiającą rzekomo moje imię.

Słusznie tedy napisał Descartes: „*Nous sommes tellement sasurés de notre liberté morale, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement.*“

Niestety, potężny głos świadomości chce przygłuszyć dzisiejsza krytyka, podnosząc przeciw niemu najrozmaitsze zarzuty.

a) I tak najpierw według Stuarta Milla wolność woli ani nie jest, ani nie może być przedmiotem doświadczenia wewnętrznego. To bowiem doświadczenie „nie jest proroczem“, t. j. nie odnosi się do tego, co będzie, lub co może być, ale do tego, co się obecnie w mej duszy dzieje. Lecz w wolności woli mieści się wybór tego, czego jeszcze niema, co jest tylko możliwe.

Odpowiadamy na to krótko, że świadomość wolnej woli nie jest wcale świadomością możliwości, lub przyszłości, o których rzeczywiście doświadczenie wewnętrzne nic nam powiedzieć nie może, ale świadomością konkretnego stanu teraźniejszego, a mianowicie odpowiedniej dążności woli do działania. Ta zaś dążność jest początkiem aktu, czyli rozpoczętym aktem woli i dlatego może być przedmiotem naszej świadomości. Stąd błąd St. Milla polega na tem, że

miesza z sobą dwie rzeczy całkiem różne: możliwość aktu z aktem rzeczywistym, choć niekompletnym [1]).

b) Türkheim [2]) znowu, powołując się na Wundta, zaprzecza, jakoby świadomość przemawiała za wolnością woli. Gdyby bowiem tak było, nie możnaby zrozumieć, dlaczego tylu ludzi nie chce jej uznać.

W każdym razie uznaje ją ogół, bo determiniści, podobnie jak sceptycy, należą do wyjątków. Jeżeli zaś wolność woli jest faktem świadomym u ogółu, musi nim być także u deterministów wszystkich, a więc i u tych, którzy utrzymują, iż świadomość nic im nie mówi o wolności w wyborze; inaczej, nie byliby ludźmi. Ale co innego być świadomym, że się jest wolnym, a co innego przyznać się do tej świadomości. Upór człowieka może się posunąć do zaprzeczenia słowami prawd najoczywistszych, do odrzucenia zasady sprzeczności, do wątpienia o własnem istnieniu. „*Nihil* — powiada Cycero [3]) — *tam absurde dici potest, quod non dicitur ab aliquo philosophorum.*“ W kwestyi wszakże, o której mówimy, zaprzeczenie faktu świadomości posiada inne jeszcze przyczyny, na których czele stoją najczęściej ateizm i życie niemoralne. Kto się wyrzekł wiary w Boga i dał folgę swoim chuciom, ten, chcąc przytłumić głos świadomości, który mu mówi, że działa z wyborem i odpowiada za swe czyny, odwraca umyślnie od niego swą uwagę, a chwyta się wygodnych sofizmatów. Jeżeli stan taki trwa dłużej, człowiek zaczyna wierzyć w sofizmat, podobnie jak niektórzy kłamcy wierzą na końcu w prawdziwość własnego kłamstwa, jeżeli je powtarzali wiele razy.

c) Trzeci zarzut powiada, że świadomość wolnej woli należy uważać za skutek naszej ignorancyi. Tak uczą Hobbes, Spinoza, Bayle, Leibnitz, a za dni naszych obok wielu innych Alfred Fouillée. Jeżeliby fryga, oto słowa pierwszego z nich, którą puszczają dzieci, miała świadomość o swym ruchu, myślałaby z pewnością, że ruch zależy od

[1]) Zob. Morawski, dz. przyt., str. 51 i n.
[2]) Zur Psychologie des Willens, Würzburg 1900, str. 129.
[3]) De divin., II, 58.

jej woli. Dajcie świadomość, woła Spinoza, kamieniowi, a spadając z pewnej wysokości na ziemię, będzie przekonany, że jego własna wola jest przyczyną tego ruchu. Igła magnetyczna, powtarza za Baylem Leibnitz, zwraca się zawsze ku północy; gdyby o tym ruchu wiedziała, a z drugiej strony nie znała wcale jego przyczyny, uważałaby się za wolną. Abyśmy — tak znowu rozumuje Fouillée — głos świadomości, który nam mówi o wolnej woli, mogli uważać za nieomylny, musielibyśmy znać na wylot całą naszą istotę z wszystkimi jej fizycznymi i moralnymi przymiotami, nawyknieniami, temperamentami, z wszystkiemi, słowem, przyczynami jej działania; lecz takie poznanie przechodzi nasze siły.

Atoli zarzut ten, w jakąkolwiek przystraja się formę, zbyt jest słaby, aby potrafił przygłuszyć świadectwo naszego doświadczenia wewnętrznego. Wszak świadomość mi mówi, że nie tylko chcę i wybieram, lecz także, że w mem chceniu i wyborze nie ulegam determinacyi żadnych przyczyn wewnętrznych; prawda, iż przyczyny takie istnieją i skłaniają mię raz na tę, drugi raz na inną stronę, ale nie zniewalają. Powtóre, jeżeli świadomość wolnej woli mogłaby mieć tylko wówczas znaczenie, gdybyśmy znali doskonale to wszystko, co się w nas dzieje, wówczas należałoby to samo zastosować do świadomości, o ile nam mówi o innych naszych stanach czynnych, czy biernych, a nawet o naszem własnem istnieniu. Ponieważ zupełna znajomość mej istoty przewyższa moje siły, przeto nigdy nie mogę dać wiary wewnętrznemu doświadczeniu, które mi mówi, że jestem, że widzę, ból cierpię, że chcę, myślę i t. p. Nadto, gdyby przekonanie o czynnej obojętności woli było tylko następstwem nieznajomości działających na wolę przyczyn, wynikałoby z tego, że im większą jest znajomość rzeczonych przyczyn, tem słabiej przemawia za wolnością świadomość. Tymczasem nic łatwiejszego, jak zauważyć, że świadomość o wolnej woli stoi właśnie w prostym stosunku do znajomości motywów. I tak, jeżeli dobrze poznaję racye, przemawiające za jedną i drugą stroną, między któremi mam wybierać, jeżeli wiem, które z nich i dlaczego są sil-

niejsze od innych: wówczas, dokonywując wyboru, jestem świadom mej wolnej decyzyi w całej pełni; przeciwnie, świadomość nasza jest stosunkowo słabą, jeżeli nie zdajemy sobie należytej sprawy z przyczyn naszego działania. I nie może być inaczej, skoro poznanie rozumu stanowi podstawę i warunek wolności. Wreszcie wprost od rzeczy jest przykład o frydze, igle magnetycznej i t. d.; gdyby bowiem te rzeczy mogły myśleć, poznawałyby także, iż wykonywane przez nie ruchy nie są wolne, ale konieczne, podobnie jak nam przedstawiają się koniecznymi niektóre akty, akty np. zmysłów lub rozumu.

d) Czwarty zarzut przeciw naszemu dowodowi wiąże się ściśle z poprzednim. Świadomość o wolności woli, woła wielu z Edwardem Hartmann'em, Du Bois-Reymond'em (zaliczającym wolność woli do siedmiu zagadek świata) i Ribot'em, jest czystem złudzeniem. Wszak i we śnie, powiadają oni, uważamy się za wolnych, a przecież obrazy naszego mózgu działają z mechaniczną koniecznością. Również małe dzieci, osoby pijane, lub będące w gorączce ulegają złudzeniu, iż są w działaniu wolne. Podobne zjawisko zdarza się w hypnozie. Hypnotyk, któremu podczas snu sztucznego rozkazano spełnić jakąś czynność po upływie pewnego czasu, spełnia ją, nie przeczuwając wcale narzuconej mu we śnie suggestyi, owszem, żywiąc najsilniejsze przekonanie, że działa z własnej inicyatywy.

Atoli i ten zarzut nie trudno odeprzeć. Bo któż nie widzi, jak jego twórcy pełnymi żaglami płyną na morze ogólnego sceptycyzmu! Jeśli świadomość o wolności woli, choć występuje z taką siłą, jest illuzyą, cóż stoi na przeszkodzie, by odrzucić jej każde inne świadectwo i powiedzieć, że złudzeniem są: nasz ból, nasze widzenie lub słyszenie, chcenie i myślenie, nasze własne istnienie? Ale przypuśćmy na chwilę, że wolność woli jest illuzyą. Któż wówczas potrafi wytłumaczyć, dlaczego jedne akty woli przedstawiają się naszej świadomości jako wolne, a drugie jako konieczne? Jeśli zawsze działamy poniewolnie, skąd powstaje ta różnica? Dlaczego nie wydają nam się koniecznymi wszystkie, lub przeciwnie wszystkie wolnymi?

Chybiają też całkiem użyte w zarzucie podobieństwa. I tak w marzeniu sennem wolność woli w rzeczywistości ustaje, bo sen odbiera używanie rozumu, jakiego potrzeba do wyboru; stąd świadomość, która donosi tylko o tem, co się w istocie w nas dzieje, nie może mówić i nie mówi śpiącemu, że działa z wolną wolą. Jeżeli zaś śpiący uważa się mimo to za wolnego, pochodzi to stąd, iż wydaje fałszywy sąd o swoim stanie. Ponieważ na jawie był świadom swej wolności, przeto, pamiętając o tem, a nie rozróżniając między snem i jawem, sądzi błędnie, że jest nim także we śnie. Uwaga podobna stosuje się do osób pijanych lub gorączkujących. Natomiast twierdzenie, że małe dzieci mają świadomość wolności woli, jest wprost bezpodstawnem.

Co do hypnozy, to należy najpierw zauważyć, że hypnotyk nie spełnia zawsze otrzymanego w niej zlecenia; nie spełnia go mianowicie wówczas, gdy ono sprzeciwia się jego charakterowi, lub zasadom: tak np. człowiek uczciwy odpycha z reguły suggestyę kradzieży. Z drugiej strony czynności, dokonane po pewnym czasie wskutek suggestyi, odbywają się najczęściej w nowym, acz słabszym stanie hypnotycznym; jeśli tedy hypnotyk, spełniając je, uważa się za wolnego, czyni to, podobnie jak śpiący, na podstawie fałszywego sądu. Kiedy indziej znowu wykonuje on suggestyę wolnie albo poniewolnie: w pierwszym wypadku, zapytany o powód jej spełnienia, przyznaje, że uczynił to z własnej woli; natomiast w drugim oświadcza wyraźnie, że nie działał z wolnością, że go coś parło, że musiał działać, choć nie wiedział, dlaczego i t. p. [1]). W każdym razie niekonsekwentnie postępują przeciwnicy, jeśli wierzą hypnotykom, mówiącym, iż w pewnym wypadku musieli słuchać hypnotyzera, a odrzucają ich świadectwo wówczas, gdy twierdzą, że działali według swej woli.

e) Wreszcie inne zarzuty zwracają się przeciw poszczególnym częściom naszego argumentu. Specyalny dowód wolności widzieliśmy wyżej w tem, że, jak świadczy świadomość, wybieramy między dwoma równemi dobrami, a na-

[1]) Zob. Dziwy hipnot., str. 151—154 i 449—450.

wet z dwóch dóbr wybieramy mniejsze. Owóż przeciwko jednemu i drugiemu protestuje energicznie, obok paru dawniejszych scholastyków, Leibnitz, a za nim Wolff, utrzymują, że jeżeli dwa równe, a przeciwne dobra, czyli pobudki działając na wolę, decyzya jej staje się niemożliwą, tudzież, że z dwóch nierównych dóbr wola wybiera koniecznie większe.

Ale myli się Leibnitz, bo *contra factum non datur argumentum*. Prawda, że mając w drugim razie wybrać między dobrem większem i mniejszem, wybieramy najczęściej pierwsze, ale i to prawda, że bywają wypadki, w których dzieje się przeciwnie. I już *a priori* wybór pomiędzy dwoma równemi dobrami, lub wybór mniejszego dobra jest usprawiedliwiony. Tak najpierw może wola z dwóch równych dóbr wybrać łatwo którekolwiek. Skoro bowiem jej przedmiotem jest dobro wogóle, przeto może ona pożądać tego wszystkiego, co jej rozum jako dobro przedstawi; lecz każde z dwóch równych dóbr może się wydać dobrem dla woli: więc każde może być także przez nią pożądanem, a tem samem i wybranem. Z podobnego powodu może wola wybrać dobro mniejsze, a zostawić większe. Dobro większe, nie będąc dobrem absolutnem, lecz ograniczonem, posiada pewne braki, które mogą się przedstawić woli jako zło i dla których może je wola odrzucić; przeciwnie, dobro mniejsze zawsze jest dobrem i dlatego może do siebie wolę pociągnąć.

Jednak i Leibnitz nie stawia swej tezy bez argumentu, ale opiera ją na zasadzie wystarczającego powodu. *Nihil sine ratione sufficienti* — powiada wielki myśliciel. Lecz ktoby z dwóch równych dóbr wybierał jedno lub z dwóch nierównych wybierał mniejsze, ten działałby bez wystarczającej racyi. Stąd jedno i drugie jest niemożliwe. — Dowód wszakże powyższy należy do chybionych, gdyż mniejsza jego przesłanka rozmija się z prawdą. Nie wolno upatrywać wyłącznej przyczyny wyboru w przedmiotach, ale należy jeszcze przyznać woli czynną rolę w wyborze. Choć zatem w obu wymienionych wypadkach niema racyi wystarczającej do wyboru w samych rzeczach, jednak jest ona

w tychże rzeczach oraz w woli; innemi słowy, powód wyboru jest dwojaki: przedmiotowy i podmiotowy.

3. Dowód z ogólnej zgody całego rodzaju ludzkiego. Wszyscy ludzie mają najsilniejsze przekonanie o istnieniu wolności woli [1]). Znakiem zaś najpewniejszym tego przekonania jest najpierw to, że u wszystkich, nawet najdzikszych plemion spotykamy pojęcia dobra i zła moralnego, cnoty i występku, zasługi i winy, odpowiedzialności i sankcyi doczesnej oraz pozagrobowej, prawa i obowiązku. Podobnie cała ludzkość posługuje się ustawami; wszędzie też na świecie chwalą dobre czyny, a ganią złe; wszędzie spotykamy nagrody i kary, obietnice i groźby, rady i zachęty, prośby i upomnienia. Wprawdzie prośby i upomnienia, rady i t. p. mogłyby mieć miejsce i wówczas, gdyby wola działała koniecznie, lecz faktem jest, iż opierają się one na przekonaniu o wolności. Wszyscy też uznają różnicę między czynnościami człowieka, a czynnościami zwierzęcia, między przekroczeniami małego dziecka lub obłąkanego, a przewinieniami osoby dorosłej i zdrowej na umyśle, między występkami, popełnionymi po dojrzałym namyśle, a innymi, dokonanymi nagle, bez rozwagi, w stanie gniewu, po pijanemu i t. p. Nie koniec na tem; ludzie rozróżniają wyraźnie między wolnymi a koniecznymi aktami: musieliśmy (mówią) tak zrobić; zrobiliśmy tak, bo tak nam się podobało.

I czyżby to ogólne i stałe świadectwo ludzkości, dotyczące rzeczy tak blizko obchodzącej wszystkich, miało być fałszywe? Nie. Zmysł powszechny, odnoszący się do prawd oczywistych, jak wykłada kryteryologia, nie kłamie.

Inaczej jednak sądzą o powyższem świadectwie determiniści.

a) Powszechne przekonanie o wolności woli — powiadają niektórzy z nich — powstało stąd, że ludzie chcą się

---

[1]) Wolność tę—jak pięknie zauważa św. Augustyn (De duab. anim., c. 11)—„cantant et in montibus pastores, et in theatris poëtae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacris locis, et in orbe terrarum genus humanum.»

uważać za panów swoich czynów, że wolność schlebia ich próżności.—Lecz jakżeż, przyjąwszy powyższą hipotezę, wytłumaczyć fakt, że nawet najpokorniejsi uważają swą wolę za wolną? Co więcej, gdyby o istnieniu wolnej woli rozstrzygała próżność, to doprowadziłaby ona raczej do jej całkowitego zaprzeczenia. Nic bowiem nie upokarza i nie dręczy tak ludzi, jak poczucie popełnionej winy; aby go się pozbyć, a tem samem odzyskać spokój sumienia, wyrzekliby się najchętniej wolnej woli. Jeżeli zaś tego nie czynią i mimo wysiłków uczynić nie mogą, jest to dowodem, że świadectwo ludzkości o wolnej woli jest głosem natury, którego żadna siła zagłuszyć nie potrafi.

b) Drudzy, jak Fouillée, sądzą, że pojęcie wolnej woli, któremu w rzeczywistości nic nie odpowiada, wytworzyło się wśród ludzi przez syntezę pojęć pierwotnych: pojęcia władzy, obojętności i t. p., podobnie jak z pojęć pierwotnych powstało pojęcie rzeki mlecznej lub góry złotej.—Lecz pojęcie wolnej woli nie odnosi się do rzeczy czysto możliwej, jak dwa przytoczone pojęcia; ono przedstawia to, co według ogólnego przekonania aktualnie przysługuje człowiekowi. Kto zaś utrzymuje, że takie pojęcie powstało u wszystkich ludzi jedynie przez d o w o l n e zlanie się pojęć pierwotnych, niech udowodni swe twierdzenie; jak długo tego nie uczynił, możemy na nie odpowiedzieć prostem przeczeniem. *Quod gratis asseritur, gratis negatur.*

c) Inny zarzut posuwa się nierównie dalej, bo odrzuca sam fakt, na którym się opiera nasz argument. Ogólna zgoda ludzkości—powiadają niektórzy przeciwnicy— co do istnienia wolnej woli jest czystem urojeniem; bo z jednej strony niezmierna większość ludzi nie ma należytego pojęcia o wolności i nigdy ani o determinizmie ani o indeterminiznie nie słyszała, a z drugiej wielu występuje dziś wprost z tezą przeciwną.—Na to dwie damy odpowiedzi. Prawda, że gmin nie zdaje sobie sprawy z zajmującego nas obecnie zagadnienia, co z resztą należy powiedzieć i o przeważnej większości klasy wykształconej; czyż jednak z tego wynika, że ogół nie uznaje wolnej woli? Jeżeli tak, to trzeba przypuścić, że ludzie nie przyjmują np. istnienia świata, bo mało

jest między nimi takich, którzy myślą o tej kwestyi i wiedzą, jakie racye można w niej postawić *pro* i *contra*. Co do deterministów, powiedzieliśmy, że należą bezsprzecznie do wyjątków. Zresztą i oni dalecy są od tego, by mieli swą teoryę stosować do praktyki. Wszak chwalą cnotę, ganią występek, wyrzucają sobie i żałują, gdy coś uczynili inaczej, jak uczynić byli winni. A któż nie wie, jak się gniewają i oburzają, jeżeli ktoś okaże się wobec nich niewdzięcznym, jeżeli ich oszuka, okradnie, zelży, spotwarzy, lub inną jaką wyrządzi im krzywdę? Czyż konsekwentny determinista nie powinienby zachować się wobec tego wszystkiego obojętnie, czy nie powinien się zadowolić odpowiedzią: Nie trzeba się gniewać na potwarcę, złodzieja, niewdzięcznika i t. p., bo on musiał tak uczynić, jak uczynił. W szczególności nie wolno deterministom brać nam za złe, acz czynią to pewnie ogólnie, że z całem przekonaniem bronimy wolnej woli: my podług ich teoryi musimy to czynić [1]). Jest tedy widoczna sprzeczność w determinizmie. Objawia się ona nawet u najznakomitszych deterministów i w teoryi. Spinoza np., choć należy do najzacieklejszych przeciwników wolnej woli, przypuszcza, że duch ludzki posiada zdolność uwolnienia się od afektów. Kant jest przeciwnikiem wolnej woli w imię zasady przyczynowości, a obrońcą jej w imię etyki, względnie w imię „imperatywu kategorycznego“ [2]). Stuart Mill uważa wszystkie akty woli za konieczne, wyjąwszy życzenia. Inni, jak Schelling i Kuno Fischer, sądzą, że wszelkie nasze czynności są koniecznymi skutkami charakteru, ale kształcenie samego charakteru zależy od wolnej woli. Fouillée powiada, że choć determinizm nie ulega wątpliwości, możemy wierzyć w wol-

[1]) Nie dziwmy się tedy Szkotowi, gdy przeciw tym, którzy przeczą wolnej woli, radzi używać nie argumentów, ale cielesnej kary. Tak ich zaś długo, powiada, należy chłostać, póki nie wyznają, że jest w naszej mocy zaprzestać bicia; gdyby się skarżyli, że im się krzywdę wyrządza, trzeba odpowiedzieć: Dlaczego się skarżycie? Wszak sami wyznajecie, iż musimy was chłostać.

[2]) Warto też przypomnieć następujące jego słowa: „Es ist auch der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit hinwegzuvernünfteln“ (Kritik der prakt. Vern., IV, 84).

ność woli i działać w praktyce tak, jak gdyby ona rzeczywiście istniała.

4. Dowód uboczny z istnienia porządku moralnego.

Fakt, który stanowi tutaj dla nas punkt wyjścia, jużeśmy skonstatowali: wszystkie narody, wszystkie pokolenia ludzkie mają poczucie dobra i zła, cnoty i występku, zasługi i winy, odpowiedzialności i sankcyi, prawa i obowiązku, słowem, poczucie moralnego porządku. Lecz cały ten porządek musi runąć, gdy się odrzuci wolność woli. Jeśli tedy istnieje moralność, musi także istnieć wolność woli. Rzeczywiście, niema dobra i zła moralnego bez wolnej woli, bo konieczność nie może się pogodzić z moralnością: nikt spadania kamienia, ani wzrostu rośliny, ani czynności, którą spełnia zwierzę, nie nazwie moralnemi. Bez wolności niema cnoty i występku, bo cnota jest nałogiem moralnie dobrym, a występek moralnie złym; niema ani zasługi i winy, ani odpowiedzialności, o której mówi sumienie, bo jakżeż przypisywać komu pierwszą lub drugą, jeżeli nie mógł działać inaczej, jakżeż czynić kogoś odpowiedzialnym za to, co nastąpiło siłą fatalnej konieczności [1]). Bez wolności niema sankcyi, t. j. niema ani nagrody, ani kary dla tych, którzy się do prawa stosują lub je gwałcą, bo nagroda należy się tylko zasłudze, a kara tylko winie. Bez wolności niema wreszcie prawa i obowiązku, bo wówczas jedynie możliwe jest prawo (*ius*) jednego, gdy na drugim ciąży odpowiadający temuż prawu obowiązek: lecz w hypotezie determinizmu obowiązek ten może oczywiście być bezkarnie niespełnionym. Stąd entymemat: Powinieneś, więc możesz.

Wobec tego nie potrzeba chyba osobno zbijać tych, którzy, jak Fechner, nie wahają się utrzymywać, że działanie konieczne przewyższa pod względem moralności działanie wolne. Jeżeli bowiem bez wolnej woli niema żadnej

---

[1]) Nie rozumiem tedy, jak mógł Wundt (Ethik, wyd. II, str. 410) napisać następujące zdanie: „In Wahrheit beseitigt also nicht die innere Determination, wohl aber das sogen: liberum arbitrium des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit.“

moralności, jakżeż może być mowa o moralności doskonajszej?

Ale determiniści, chcąc obalić cały nasz argument, utrzymują, że porządek moralny nie stoi wcale w sprzeczności z determinizmem. Pojęcie bowiem porządku moralnego, czyli, jak się częściej wyrażają, pojęcie obowiązku jest przyczyną lub siłą, która koniecznie przechyla wolę na stronę moralnego dobra. Niezawodnie, odpowiadamy, rzeczone pojęcie wpływa na naszą wolę, jak wpływa każde dobro; przesadą wszakże jest mówić tutaj o przymusie w ścisłem słowa znaczeniu: idea obowiązku nie zniewala woli, tylko ją podnieca, sollicytuje, żeby obcego użyć wyrazu.

Jeden wszakże punkt naszego dowodu moralnego potrzebuje osobnej obrony. Rzekliśmy, że, jeżeli nasza wola nie jest wolną, należy znieść wszelkie kary. Owszem, odpiera Leibnitz, a z nim determiniści, społeczeństwo może karać, przestępców, aby w ten sposób zasłonić się przed ich gwałtem, poprawić ich, oraz odstraszyć od złego ich i świadków ich przestępstwa na przyszłość; karzemy przecież zwierzęta i małe dzieci, chociaż wolnej woli nie posiadają. — Nie przeczymy, że i w razie determinizmu woli, kara byłaby użyteczną i miałaby racyę bytu, ale kto nazwie ją wówczas zasłużoną, sprawiedliwą? Wszak sprawiedliwość ludzka, zanim wymierzy karę, bada poczytalność winowajcy. Kara znowu zwierząt (to samo dotyczy kary małych dzieci) ma wcale inny charakter niż kara, jaką wymierzamy ludziom dorosłym i umysłowo zdrowym. Karzemy pierwsze tylko dlatego, aby je odstraszyć od wyrządzenia nam szkody obecnie i zabezpieczyć się przed nią na przyszłość; karząc zaś ludzi, używających rozumu, chcemy prócz tego pomścić się za popełnioną dobrowolnie winę. Stąd kara, jaką wymierzamy zwierzętom (dzieciom), jest karą w znaczeniu szerszem, niewłaściwą; właściwie nie karzemy ich, tylko bijemy.

U w a g a. O wolności woli poucza nas na wielu miejscach Pismo św. Wystarczy przytoczyć słowa Ekklezyastyka (31, 10): „Kto jest w tem doświadczony, a jest doskonały,

będzie miał chwałę wieczną: który mógł zgrzeszyć, a nie zgrzeszył, źle czynić, a nie czynił". Stąd Kościół zawsze potępiał przeciwne zapatrywanie, a na Soborze trydenckim orzekł przeciw Lutrowi i Kalwinowi: „*Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum; anathema sit.*"

§ 4. Determinizm.

Przytoczone wyżej dowody na korzyść wolnej woli przedstawią się jeszcze silniej, gdy wykażemy nicość argumentów, jakimi się posługuje determinizm. Że zaś wolność woli polega na niezawisłości tak od zewnętrznego przymusu, jak i od konieczności wewnętrznej, przeto słusznie mówi się o dwojakim determinizmie, fizycznym i psychicznym. Tamten odmawia człowiekowi wolności tak od przymusu, jak i od konieczności, ten tylko od drugiej. Formom, tudzież dowodom jednego i drugiego determinizmu należy przypatrzyć się bliżej.

I. Determinizm fizyczny.

1. Konieczność, którą widzimy w całym wszechświecie czysto fizycznym, czyli materyalnym, rozciąga się według tego determinizmu i na wszystkie czynności człowieka. Jak mianowicie przyczyny fizyczne powodują koniecznie właściwe im skutki, tak też zostająca pod pewnym wpływem zewnętrznym natura nasza. Jeżeli zaś spełniamy raz ten, drugi raz inny akt, pochodzi to stąd, że raz ta, drugi raz druga przyczyna zewnętrzna bierze w nas górę nad innemi. Zresztą rozróżniamy następujące rodzaje determinizmu fizycznego: determinizm fatalistyczny, panteistyczny i materyalistyczny.

a) Pierwszy, t. j. fatalistyczny wyraża przekonanie, że istnieje jakaś tajemnicza i ślepa siła (μοῖρα, ἀνάγκη, *fatum*), która kieruje samowładnie wszystkiem, więc i losem ludzkim, a wobec której człowiek zachowuje się całkiem bier-

nie. „*Omnia fiunt fato*“, twierdzili obok innych przedewszystkiem stoicy. Z podobnem zapatrywaniem odzywali się starożytni (chaldejscy, egipscy, rzymscy) i średniowieczni astrologowie, ucząc, że gwiazdy rozstrzygają o losach ludzi i narodów. Tutaj też należy wiara w fatum u Mahometan (*fatum mahometanum*). Wszystko jest z góry napisane; co jest napisane, musi się stać: cokolwiek tedy czynilibyśmy, zawsze stanie się to, co się stać musiało. Nawet w łonie chrześcijaństwa spotykamy podobny fatalizm u niektórych sekciarzy. Jest to t. zw. fatalizm teologiczny. Po Gottschalku i Wiklefie, Luter twierdzi, „że Bóg działa w nas dobre i złe, że my tylko bierną koniecznością jesteśmy poddani Bogu działającemu“; Zwingli uczy, że człowiek dopuszcza się zdrady lub morderstwa, albowiem Bóg go do tego popycha; Kalwin głosi, że odwiecznym wyrokiem Stwórcy jedni są z góry przeznaczeni na zbawienie, a drudzy na potępienie. Tutaj wreszcie jest miejsce dla tych wszystkich, którzy, nie umiejąc pogodzić wolności woli z nieskończoną wiedzą Boga, odrzucają pierwszą. Bóg — powiadają oni — wie wszystko i przewiduje wszystko, tak w porządku fizycznym, jak moralnym; lecz akty wolne nie dadzą się przewidzieć: więc niema takich aktów. Z drugiej strony wiedza Boża zgadza się z rzeczywistością: jeśli tedy Bóg przewidział, iż coś uczynię, muszę to uczynić [1]).

b) Determinizm panteistyczny jest koniecznem następstwem głównej zasady panteizmu. Skoro istnieje tylko Absolut, skoro natura ludzka, jak zresztą każdy inny byt, jest tylko cząstką rozwijającej się według praw absolutnie koniecznych substancyi Bożej, przeto każda czynność człowieka, równie jak każda czynność Boga, musi być konieczną. To też Spinoza, ojciec nowożytnych panteistów, wy-

[1]) Pomijamy tutaj zapatrywanie wielu neotomistów, przyjmujących „predeterminacyę fizyczną,“ t. j. szczególną pomoc Bożą, wskutek której wola musi spełnić akt z koniecznością metafizyczną, a pomijamy dlatego, ponieważ zwolennicy tej teoryi bronią razem z nami wolnej woli. Sądzimy wszakże, że praedeterminatio physica nie da się pogodzić z indeterminizmem.

raźnie powiada, że „wola nie może się nazywać przyczyną wolną, tylko konieczną.“ Nie innem jest zapatrywanie Hegla, Schellinga, a w nowszych czasach Paulsena. Ostatni, acz niekiedy dość przychylny dla poglądów chrześcijańskich, a nawet katolickich, zowie wolność woli „*ein Hirngespinst*“, „*eine Grille einiger scholastischen Metaphysiker.*“

c) Nierównie groźniejszym od poprzednich jest determinizm materyalistyczny, czyli mechaniczny lub mechaniczno-fizyczny. Zowią go także kosmologicznym, albo nauwym? Jak w świecie sprowadza się wszystko do materyi i ruchu, tak i w człowieku wszelkie działanie należy uważać za konieczne następstwo ułożenia, lub przemiany, którym podlegają molekuły czy atomy jego ciała; niema żadnych zjawisk, przewyższających siły materyi. „Temu samemu prawu — powiada Büchner — któremu są poddane rośliny i zwierzęta, jest też poddany każdy człowiek“. „Wolna wola — pisze Vogt — nie istnieje wcale. Organizm nie panuje nad sobą samym; nad nim panuje prawo jego materyalnego złożenia.“ „Wola — dodaje Moleschott — jest wyrazem stanu mózgowego, wywołanego wpływami zewnętrznymi... Człowiek jest rezultatem swoich przodków, swojej niańki, miejsca, chwili, powietrza, czasu, dźwięku, światła, swego sposobu życia i ubrania. Jego wola jest następstwem tych wszystkich przyczyn.“ „Człowiek — woła wreszcie Ludwik Feuerbach — jest tem, co je.“

Warto też rozważyć najważniejsze dowody, jakimi posługują się determiniści, przedewszystkiem materyalistyczni.

a) Najpierw zasada przyczynowości — wołają za Kantem Giżycki, Kuno Fischer, Höffding, Herzen, Du Bois-Reymond i wielu innych — ma zastosowanie bezwzględne. Wszystko, co się staje czy zewnątrz nas, czy w naszem ciele, czy w naszym rozumie lub woli, zależy koniecznie od pewnej przyczyny. Lecz, jeżeli akty woli nie są zdeterminowane przez przedmiot i motywa, wówczas mamy skutek bez przyczyny, czyli decyzyę woli, wyłaniającą się z nicości, czystą kreacyę *ex nihilo*, wówczas akt wolny jest

causa sui. Kto tedy nie chce robić wyłomu w ogólnych prawach natury i obalać nauki, winien przyjąć determinizm.

β) Drugi argument opiera się na ogólnie przyjętem, a głównie przez Mayer'a, który odkrył równoważnik ciepła, o sformułowanem i wytłumaczonem prawie zachowania energii, czyli prawie niezmienności ilości siły. Opiewa ono: W systemie sił całkowicie odosobnionych, a więc działających tylko wzajem na siebie, suma energii rzeczywistej czyli aktualnej, oraz możliwej czyli potencyalnej jest zawsze ta sama, jakkolwiek energia potencyalna może się zamieniać w aktualną, a aktualna w potencyalną, tudzież jakkolwiek jedna postać energii może przechodzić w drugą, np. siła mechaniczna lub chemiczna w ciepło i t. p. Lecz wszystkie siły, argumentują determiniści, istniejące w świecie materyalnym, tworzą rzeczywiście izolowany system. Więc prawo zachowania energii stosuje się do świata, t. j. całkowita suma energii pozostaje w świecie zawsze tą samą. Że zaś z prawem tem nie da się pogodzić wolność woli (gdyby bowiem wola była wolną, wówczas, powodując, czy wstrzymując ruchy ciała ludzkiego, albo ciał innych, wywoływałoby zmianę w sumie sił fizycznych, o ile stwarzałaby nowe lub unicestwiała dawne), przeto prawo zachowania energii dowodzi najpewniej determinizmu.

γ) Z większą jeszcze wrzawą powołują się determiniści (w pierwszej linii znany pozytywista i historyk angielski, Buckle, a po nim Bain, Ad. Wagner, Drobisch i inni) na dowód, wysnuty z faktów, dostarczonych przez statystykę moralności, której twórcami są Quetelet, Querry, von Öttingen, Engel i Morselli. W zakresie społecznym — powiadają — i etycznym, podobnie jak w każdym innym, panuje matematyczna stałość. Liczba np. ślubów, dzieci nieprawego łoża, prostytutek, zabójców, samobójców, złodziei, podpalaczy i t. p., pozostaje na tem samem terrytoryum jednakową, jeżeli się nie zmienia ilość mieszkańców tegoż terrytoryum; wzrasta zaś ze wzrostem rzeczywistej liczby mieszkańców tak proporcyonalnie, iż naprzód można przepowiedzieć, ile na danem terrytoryum będzie w przyszłości ślubów, ile się urodzi dzieci nieprawego łoża, jaka będzie

liczba prostytutek i t. d. Lecz gdzie są prawa, gdzie widać matematyczną dokładność, tam wszystko odbywa się koniecznie, tam niema wolności woli. Więc statystyka wykazuje najwymowniej prawdziwość tezy deterministycznej.

δ) Podobnej broni używa hipoteza lombrosowska, która we wszystkich zbrodniach widzi konieczność, spowodowaną anormalnym stanem mózgu, chorobą i atawizmem.

2. Wszystkie te formy determinizmu fizycznego poddamy wraz z jego dowodami krótkiej krytyce.

a) Najpierw nie potrzeba długo dowodzić, jak fałszywym jest determinizm fatalistyczny. Opatrzność Boża wytknęła cel każdemu stworzeniu—Ona kieruje i rządzi wszystkiem. Ale inaczej kieruje jestestwami nierozumnemi, a inaczej rozumnemi, mianowicie ludźmi. Pierwsze nie mogą zboczyć z wyznaczonej im drogi i dlatego osiągają swój cel koniecznie. Natomiast człowiek, obdarzony wolną wolą, może uczynić coś takiego, co się jego celowi sprzeciwia, czyli może przekroczyć wolę Bożą. Jednak Stwórca umie wyzyskać i owe przekroczenia ludzkie: On je najdokładniej przewidział od wieków i wciągnął do swoich najmędrszych planów. Ostatecznie tedy osiąga Bóg zawsze to, co chce. Tak pojęty wpływ Istoty najwyższej na wszechświat zgadza się z rozumem; natomiast fatalizm sprzeciwia się zdrowemu rozsądkowi, tudzież prowadzi logicznie do absolutnej apatyi i bezczynności. Słusznie tedy mówi głos powszechny, że „*unusquisque est faber suae fortunae.*“ Wszczególności niema żadnej kontradykcyi między wszechwiedzą Boga, a wolnością naszej woli. Bóg nie przewiduje przyszłości na sposób ludzki, jak przypuszczają niektórzy przeciwnicy, bo u Niego niema przyszłości, jak niema przeszłości, tylko wieczna teraźniejszość. Nadto nie dlatego spełniam ten lub ów akt, że Bóg go od wieków widzi, ale przeciwnie dlatego Bóg go widzi, że ja go spełniam. Czyżby jednak ta okoliczność, że Bóg jest świadkiem mego aktu, miała mu nadawać charakter konieczności? Choćbyśmy zresztą nie umieli pogodzić wolnej woli ani z absolutnem panowaniem Stwórcy, ani z Jego nieskończoną wiedzą, jeszcze nie bylibyśmy uprawnieni do zaprzeczenia pierwszej;

jak bowiem najpewniejsze dowody przemawiają za tem, że Bóg kieruje wszystkiem i o wszystkiem wie, tak też i za tem, że nasza wola jest wolna. Absolutne panowanie Boga i jego wszechwiedza z jednej strony, a wolność woli z drugiej byłyby wówczas, według wyrażenia Bossuet'a, jakby ogniwami łańcucha, na które patrzymy, które trzymamy w rękach, których jednak połączenie jest przed nami zakryte.

b) Nad determinizmem panteistycznym przechodzimy odrazu do porządku; fałszywość jego podstawowego dogmatu, według którego Bóg jest wszystkiem, a wszystko Bogiem, wykazuje się gdzie indziej.

c) Natomiast dłużej zajmiemy się oceną dowodów, na jakie się powołuje determinizm materyalistyczny.

a) Otóż chybiony jest dowód pierwszy.

Prawda, że zasada przyczynowości, mówiąca, że wszystko, co się staje, ma swą przyczynę, posiada znaczenie absolutne i nie zna żadnych wyjątków. Nawet działanie Boże musi mieć jakąś przyczynę. Tem bardziej stosuje się powyższe pryncypium do woli ludzkiej; więc każdy akt wolny wypływa z jakiejś przyczyny jako jej skutek.

Ale błądzą nasi przeciwnicy w tem, że stosując zasadę przyczynowości do pożądania rozumnego, albo podsuwają jej znaczenie, według którego każdy skutek musi mieć konieczną przyczynę, albo uważają przedmiot i motywa, wpływające na wolę, za jedyną przyczynę aktu woli. Jedno i drugie jest zupełnie fałszywe. Każda rzecz, zaczynająca istnieć, musi mieć koniecznie przyczynę, ale niekażda musi mieć przyczynę konieczną, czyli koniecznie działającą, bo właśnie wola jest podług nas przyczyną wolną, t. j. posiadającą w sobie inicyatywę, jakiej brakuje przyczynom materyalnym. Kto zasadę przyczynowości rozumie w znaczeniu drugiem, w tem, że każda przyczyna działa koniecznie, ten wypacza ją całkowicie, a używając jej, jak to czynią w swym dowodzie determiniści, za przesłankę, staje się winnym sofizmatu, zwanego *petitio principii*. Rzeczywiście, aby dowód ten miał jakąś wartość, należy wpierw uzasadnić, że każdy skutek wypływa z koniecznej przyczyny. Z drugiej strony

nie można uważać przedmiotu i motywów za wyłączną przyczynę decyzyi woli, bo właśnie oczywistą jest rzeczą, że i wola wpływa na tęż decyzyę; motywa są przyczyną moralną, wola jako władza fizyczną. Więc decyzya wolnej woli nie jest kreacyą *ex nihilo*, a akt wolny nie jest *causa sui*[1]).

Nadto warto w tem miejscu zwrócić uwagę na fakt charakterystyczny, że często ci sami uczeni, którzy zapomocą zasady przyczynowości chcieliby gwałtem obalić wolność woli, nie uznają powszechności tegoż pryncypium, a nawet odrzucają je bezwzględnie, ile razy chodzi o udowodnienie jakiejś tezy z ich mrzonkami niezgodnej, np. istnienia Boga z istnienia świata.

β) W drugim dowodzie powołują się determiniści na stałość ilości siły. Czy jednak owa stałość, o której dziś się słyszy aż do znudzenia, została udowodniona? — Zobaczymy.

Mechanika racyonalna, zajmująca się ciałami abstrakcyjnemi, idealnemi, uczy, że w systemie z jednej strony całkowicie (według przypuszczenia) izolowanym i zabezpieczonym przed wszelkim wpływem zewnętrznym, a z drugiej złożonym z elementów bezwładnych, ilość energii pozostaje zawsze ta sama: prawda ta wynika istotnie z bezwładności materyi. Któryż jednak mechanik wykaże, że cały świat materyalny jest zamkniętym w sobie systemem molekuł i że znajdujące się na nim ciała żywe są elementami bezwładnymi? Czy przeciwnie nie jest rzeczą możliwą, że *quantum* energii światowej, wskutek wyższego wpływu zewnętrznego, ulega zmianie? Czy pojęcie życia nie wyklucza raczej pojęcia bezwładności? Czy siły życiowe, zmysłowe i intellektualne nie mogą wpływać na materyę? Więc prawo za-

---

[1]) „Eine causa sui — dodaje słusznie Lehmen (dz. przyt., str. 442) — kann es überhaupt nicht geben; ein Ding, das sich selbst verursacht, ist eine pure Unmöglichkeit, ein Unding, das man wohl bei Fichte, aber nicht in der Scholastik finden kann. Selbst Gott ist nicht eine causa sui, sondern ein ens a se, d h. ein Wesen, welches den Grund seines Daseins in sich selbst hat oder nicht durch anderes hervorgebracht ist. Die freie Willensbestimmung aber ist weder causa sui, noch ein ens a se; der Grund, weshalb sie ist, sind die Motive und der Wille als Fähigkeit".

chowania energii nie jest prawdą konieczną. Tak przedstawia się kwestya *in abstracto*.

Jeśli chodzi o stosunek rzeczonego prawa do empiryi, do zjawisk konkretnych, to należy przyznać, że je sprawdzono, acz tylko w przybliżeniu, w zakresie elementów czysto materyalnych, fizycznych i chemicznych. Natomiast nie można ani jednego pewnego dowodu postawić, że odnosi się ono do wszystkich zjawisk świata fizycznego, a tem bardziej do fizyologii i psychologii, do sił organicznych, żywych i duchowych, „Żadna bowiem obserwacya—pisze słusznie Gardair [1]),— żadne doświadczenie ludzkie nie są w ścisłem i filozoficznem znaczeniu wszechstronnie dokładne. A to z dwóch powodów: najpierw, że wszystkie narzędzia, których używamy przy obserwacyi i doświadczeniu, są i muszą być niedoskonałe; powtóre dlatego, że my sami nie jesteśmy na tyle doskonali, by skonstatować rezultaty, jakie przynoszą rzeczone narzędzia. Przyrodnicy, fizycy, chemicy, astronomowie wiedzą doskonale, że ich rachunki są zawsze tylko przybliżone, że musi się brać liczby przeciętne, które nigdy nie są dokładne, bo obserwacye jednostkowe dają wyniki, różne od przeciętnych“. A jeżeli nikt nie udowodnił, że zasada zachowania energii obejmuje nie tylko siły materyalne, ale i żywe, umysłowe, jeżeli zasada ta, ogólnie wzięta, jest, jak przyznają uczeni, tylko hypotezą, to jakim prawem można na niej budować argument przeciw wolnej woli, którą ogół ludzi uważa za rzecz najpewniejszą w świecie?

Lecz przypuśćmy, że prawo zachowania energii stosuje się do organizmu każdego, a więc i ludzkiego; czy dla wolnej woli niema już wówczas w człowieku miejsca? Jest. Istnienie bowiem wolnej woli, wywierającej wpływ na ruchy ciała, jest nierównie pewniejsze od prawa zachowania energii, jeśli temuż prawu, o ile stosuje się do człowieka, przyznamy także pewność. Lecz jedna prawda nie może się sprzeciwiać drugiej. Z przypuszczonej tedy pewności zachowania energii nie wynika negacya wolnej woli,

[1]) Dz przyt., str., 353 i n.

lecz tylko trudność pogodzenia tych dwóch rzeczy, to jest trudność wytłumaczenia, w jaki sposób, mimo zachowania energii, wola może wpływać na nasz organizm, a przezeń na inne ciała. Trudność ta wszakże nie jest nierozwiązalna. Skoro bowiem niema żadnego dowodu na to, że wola wlewa w ciało jakąś nową siłę materyalną, że wykonuje sama przez się jakąś pracę mechaniczną, możemy przypuścić, iż będąc czynnikiem wyższego rzędu, czynnikiem duchowym, jedynie kieruje istniejącą już energią, więc skupia ją w pewnem miejscu lub rozdziela, stosuje do pewnego przedmiotu, przenosi z jednego ciała na inne, zamienia jeden jej rodzaj na drugi i t. p. Słowem, wola wpływa na zmianę nie ilości energii, zawartej w systemie materyalnym, tylko jej jakości. Jeżeli tedy wola każe mi podnieść rękę i zapomocą stosownego ruchu spowodować strzał armatni, suma energii w świecie jeszcze się przez to samo nie zmieniła; nie wytworzyłem żadnej nowej siły ani w ręce, ani w armacie, ani w środowisku. Wprawdzie mięśnie mej ręki wykonały pewien ruch, przyjęły inny kształt, zyskały nieco na cieple i t. p., ale wszystkie te zmiany są zmianami materyalnemi; w armacie wybuch prochu spowodował wyrzucenie kuli, wstrząśnięcie i rozgrzanie samej armaty, ale te skutki są tylko przemianą energii potencyalnej na kinetyczną. Mógłby kto zapytać, w jaki sposób wola, będąca siłą innego rzędu, aniżeli siły materyi, może działać fizycznie na ostatnie, w jaki sposób może je zaczepić. Mniemamy, że i na to pytanie znajdziemy zadawalniającą odpowiedź. Wola nie istnieje poza materyalnemi siłami organizmu, na podobieństwo np. maszynisty, kierującego maszyną; ona jest władzą duszy, przebywającej w ciele i tworzącej z niem jedną substancyę. Może tedy wola wpływać na siły materyalne, istniejące w ciele; może tem łatwiej, ponieważ i one (jak zobaczymy) pochodzą od tej samej duszy; gdy zaś wskutek tego wpływu rozpoczęła się akcya jednej siły, łatwo zrozumieć, że potrafi ona pobudzić do działania drugą, trzecią, dziesiątą i t. d. [1]).

---

[1]) Por. Couailhac, La liberté et la conservation de l'energie, Paryż

γ) Trzeci dowód opiera się na statystyce czynów, uważanych przez nas za wolne. Niektórzy indeterminiści, chcąc go obalić, powołują się na dane samej statystyki: liczby przez nią podane, acz wogóle zbliżają się do siebie, wskazują tak wielkie różnice, że o determinacyi nie może być mowy. Tak np. w r. 1879 było w Galicyi samobójstw 563; w r. 1880, 591; w r. 1881, 537; w r. 1882, 600; w r. 1883, 603; w r. 1884, 651; w r. 1885, 646; w r. 1886, 579; w r. 1887, 644; w r. 1888, 567; w r. 1889, 522 [1]). Sądzimy wszakże, że taka odpowiedź nie wystarcza. Doświadczenie bowiem uczy, że nawet wówczas, gdy działają przyczyny konieczne, jak np. w wypadkach śmierci naturalnej, daty statystyczne są chwiejne. Zdarza się nawet, że w czynach wolnych jest więcej stałości, aniżeli w koniecznych; tak np. liczba kobiet, które się dobrowolnie z mężami rozwiodły, jest stalsza, aniżeli liczba wdów, osieroconych wskutek naturalnej śmierci mężów.

Gdzie indziej tedy należy szukać słabej strony postawionego argumentu. Błąd deterministów polega na tem, iż mieszają te dwa pojęcia: konieczność i prawidłowość, czyli jednostajność. Czy prawidłowość istnieje w decyzyach wolnej woli? Najpewniej. Jak każda siła wogóle, jak każda władza w człowieku, tak i wola posiada swą logikę, swe prawa. Najpierw nie działa na ślepo, ale trzyma się światła rozumu i dlatego skłania się do tego, co jej rozum jako dobro przedstawi. Stąd decyzya woli zależy zawsze od motywów; ile razy mamy wybierać między dwiema rzeczami, tyle razy uwzględniamy pobudki, przemawiające za jedną i za drugą stroną. Potem, jakkolwiek możemy wybrać dobro mniejsze, jednak zwyczajnie, jak rzekliśmy wyżej, wybieramy większe, a więc silniej na nas działające, korzystniejsze, łatwiejsze do osiągnięcia, przyjemniejsze. Trudno też zaprzeczyć, że ogromny wpływ wywiera na

---

1897; zob. X. Rawski, Zasada zachowania energii i jej zastosowanie w psychologii (Przegląd powsz., t. 37); zob. także E. Naville, O fizyce nowożytnej (tłum. z franc. K. S.), Kraków 1885, str. 178—206.

[1]) Rutowski, Rocznik statystyki Galicyi, Rok V, Lwów 1898, str. 58.

wolę charakter; że zaś charakter jest czemś stałem, przeto objawia się także pewna stałość w naszem postępowaniu. Wreszcie oddziaływują na wolę ludzką stosunki zewnętrzne, a przedewszystkiem towarzystwo. Skoro bowiem człowiek jest jestestwem społecznem, a wrażliwem na to wszystko, co go otacza, nic dziwnego, że wpływają nań zapatrywania innych ludzi, tudzież ich przykłady: między dobrymi staje się zwyczajnie dobrym, między złymi złym [1]).

Czyż jednak ta prawidłowość woli jest konieczna? Czy jej prawa są prawami fizycznemi? — Świadomość bezwzględnie temu przeczy. „Kto choć trochę — pisze pięknie Gutberlet [2]) — uważa na swe moralne postępowanie, a jeszcze więcej kto regularnie rachuje się z sumieniem, ten wie, że każdego wieczora, w każdym razie na końcu każdego tygodnia, tem bardziej każdego miesiąca, żałuje zawsze za te same przewinienia; że tylko ze zmianą stosunków, np. towarzystwa, zatrudnienia, następuje poprawa lub cofanie się wstecz. A przecież wiemy o tem bardzo dobrze i żałujemy za to, że z całą wolnością dopuszczamy się regularnie tych błędów.“ To samo mówi głos świadomości innym ludziom. Choć w tym samym kraju, przy tych samych warunkach ilość pożarów, kradzieży, rozwodów i t. d. pozostaje w różnych latach mniej więcej ta sama, jednak każdy podpalacz, każdy złodziej każda rozwódka posiada to silne przekonanie, że dobrowolnie się rozwodzi, kradnie, podpala i t. p.

---

[1]) Powiemy nawet więcej, że prawidłowość, jaką widzimy w aktach woli, stanowi fundament i warunek wszelkiego wychowania. Jest to tak oczywiste, iż niektórzy determiniści (np. Hartmann) upatrują w możliwości wychowania nowy dowód przeciw wolnej woli. Odrzuciwszy ten błąd, należy wyznać, że istotnie nie mogłoby być mowy o wychowaniu, gdyby wola wychowanka była nieobliczalna: nauki, przedstawienia, prośby i groźby pedagoga chybiałyby wówczas zupełnie celu. Gdyby wola nie oglądała się na motywa, nie wybierała tego, co rozum przedstawia jako dobre, nie unikała tego, w czem on widzi złe, napróżno wychowawca przedstawiałby dziecku wartość np. cnoty, jej piękność i pożyteczność, lub przeciwnie podłość, obrzydliwość i szkodę, z któremi łączy się występek.

[2]) Der Kampf um die Seele, Moguncya 1899, str. 497.

Lecz warto zastanowić się nad tem, skąd się bierze ta jednostajność w czynnościach, zależnych od wolnej woli. Owóż przyczyna jednostajności nie leży w determinizmie, jakby się na pozór wydawało, ale w t. zw. prawie wielkich liczb, któremi się posługuje rachunek prawdopodobieństwa. Liczby te wprowadzają do statystyki jednostajność, bez względu na to, czy dotyczą zjawisk koniecznych czy wolnych. Choć bowiem tak w pierwszym, jak i w drugim razie, ilość wypadków, zaszłych w krótkim stosunkowo czasie, lub na małej przestrzeni, jest bardzo chwiejna, t. j. raz mniejsza, drugi raz znacznie większa, jednak w wielkiej liczbie faktów różnice wyrównywują się i znoszą niemal całkowicie. Że zaś przy wielkich liczbach różnice prawie znikają, pochodzi to z ogólnej tożsamości, albo raczej z ogólnego podobieństwa warunków, wśród których odbywają się dane fakta. Zaczem liczby, powtarzające się z pewną regularnością w statystyce, nie świadczą ani o determinizmie, ani o wolności. Tak np. w jednej rodzinie więcej jest mężczyzn, w drugiej kobiet. Jeżeli jednak porównamy wzajem liczby mężczyzn i kobiet całego kraju, przekonamy się, że różnica jest bardzo mała; w Galicyi np. wypadało w roku 1893 na 3,260,433 mężczyzn, a 3,347,383 kobiet [1]). Podobnie dzieje się z faktami, zależnymi od wolnej woli. Są rodziny, w których niema wcale dzieci nieślubnych; są inne, w których jest jedno, dwoje, kilkoro. Ale obserwując pod tym względem wszystkie galicyjskie powiaty, widzi się, że procent rzeczonych dzieci zmienia się każdego roku bardzo mało. Od r. np. 1884—1893 przypadało w całym kraju na 100 dzieci urodzonych 14.05 nieślubnych; w r. 1893 12.77 [2]).

Jeżeli tedy statystyka wykazuje, że ze wzrostem oświaty powiększa się liczba samobójców, dzieci nieślubnych, prostytutek, oszustów i krzywoprzysięzców; że w krajach południowych nieczystość i zabójstwa są częstsze, niż na północy, że natomiast ludy północne okazują więk-

[1]) Rutowski, dz. przyt., str. 12.
[2]) Tamże, str. 28.

szą skłonność do kradzieży i pijaństwa od południowych; że między mężczyznami przeszło pięć razy więcej znajduje się zbrodniarzy i przestępców, aniżeli między kobietami; że pewne występki są częstsze w zimie, a inne w lecie; że liczba małżeństw, zawartych w ciągu roku, tem jest większa, im tańsze jest zboże i t. d., i t. d.: to fakta takie i tym podobne nie dowodzą wcale determinizmu, ale są następstwem wielkich liczb, oraz wpływu rozmaitych wewnętrznych i zewnętrznych stosunków, które albo pozostają te same, albo się odpowiednio zmieniają [1]).

δ) Pozostaje jeszcze dowód, stawiany przeciw wolnej woli przez antropologiczną szkołę włoską, na czele której stoi Lombroso. Pomijamy go wszakże zupełnie, bo na innem miejscu wykażemy, że hypoteza lombrosowska należy do złudnych płodów fantazyi.

Tymczasem przypatrzmy się pokrótce drugiemu rodzajowi determinizmu.

II. Determinizm psychiczny.

1. Determinizm psychiczny albo psychologiczny (zwany przez niektórych determinizmem *simpliciter*, dla odróżnienia od determinizmu fizycznego czyli fatalizmu) wyklucza jako taki wszelki zewnętrzny przymus woli, ale poddaje ją konieczności, spowodowanej przez wewnętrzne stany duszy. Do najgłówniejszych jego form zaliczamy trzy następujące: determinizm intellektualny czyli logiczny, mechaniczny, oraz determinizm, wynikający z charakteru.

a) Pierwszy uczy, że wolę determinuje rozum, przedstawiając jej przedmioty i pobudki. Zdanie to spotykamy już u Sokratesa. Nikt podług niego nie jest dobrowolnie złym, tylko z niewiadomości. Jak bowiem człowiek poznaje, tak też chce: kto dobro poznaje, ten chce dobra; przeciwnie kto dobra nie chce, to tylko dlatego, że o niem nie wie. Więc wola nigdy się nie sprzeciwia rozumowi, ale słucha

---

[1]) Gutberlet, Die Willensfreiheit, III. Kapitel: Die Moralstatistik; zob. tamże str. 251—255. Zob. także X. Morawskiego: Wolna wola i opatrzność w historyi, a teorya Bukla. Przegląd powszechny, 1884, t. I, str. 165—169.

ślepo jego głosu, wybierając z koniecznością to, co on uważa za lepsze. Podobnie myślał Platon, ucząc, że wina nie pochodzi z ludzkiej woli, ale wyłącznie ze złego wychowania i złej dyspozycyi ciała. Nawet Arystoteles, w niektórych przynajmniej miejscach, zdaje się podzielać zbliżone do tego zapatrywanie. W nowszej psychologii wystąpili z determinizmem logicznym Leibnitz i Wolff. Akt wolnej woli — rozumują oni — nie spełnia się hazardowo, ale, jak każda wogóle rzecz, musi mieć racyę bytu. Owoż tą racyą jest myśl o spełnieniu oraz użyteczności wspomnianego aktu czyli, innemi słowy, motyw, wywołujący w woli odpowiednią skłonność; lecz ten motyw narzuca się woli z koniecznością: więc i następujący wskutek jego działania akt woli jest konieczny [1]).

b) Obok determinizmu intellektualnego należy postawić zbliżony do niego determinizm mechaniczny, jakiego trzyma się Herbart. Według niego całe życie duszy polega na przyciągających się lub odpychających wyobrażeniach; w szczególności wola jest tylko pewną modyfikacyą rozumu, a czynności jej powstają przez mechaniczne, dające się z matematyczną dokładnością obliczyć zatamowanie wyobrażeń. Człowiek jest wolnym o tyle, że jego chcenia nie pochodzą z zewnątrz od jakiejś obcej siły, ale odbywają się w nim i przezeń. Za Herbartem idą jego uczniowie, a mianowicie Drobisch, Volkmann, Drbal, Lindner i wielu innych. Akt wolnej woli — pisze np. ostatni [2]) — „jest skutkiem poprzedzających przyczyn, mianowicie pobudek, któremi się czło-

[1]) Mimo to Leibnitz nie odrzuca wolności woli. Aby akt był wolnym, potrzeba według niego spełnienia trzech warunków: akt ma się opierać na poznaniu rozumowem, ma być spontaniczny, t. j. wolny od wszelkiego przymusu zewnętrznego, a wreszcie niekonieczny. Lecz właśnie ten trzeci warunek stoi w rażącej sprzeczności z powyższem rozumowaniem Leibnitza. Bo nie chodzi tutaj o niekonieczność logiczną i czysto przedmiotową, na mocy której coś może absolutnie być lub nie być (taka nieskonieczność przysługuje wszystkim bytom stworzonym), ale o niekonieczność aktualną i podmiotową, która polega na tem, że wola może akt spełnić, lub nie spełnić. Jeżeli tedy motyw determinuje wolę, jakżeż jej akt może być niekonieczny, czyli wolny?

[2]) Lindner-Kulczyński, dz. przyt., str. 184.

wiek w chęciach swoich kieruje. Te zaś pobudki tkwią w całem jego życiu umysłowem. Należą tu wszystkie wyobrażenia, które współdziałają, ażeby pewne wyobrażenie zmienić w pożądanie i zapewnić mu zwycięstwo nad przeciwnemi dążeniami."

c) Na trzeciem miejscu położymy ten odłam determinizmu psychologicznego, który widzi w decyzyach woli konieczne skutki popędów, skłonności, żądz, namiętności, albo, wogóle mówiąc, temperamentu, charakteru. Zwolennikami tego kierunku są między innymi Beneke i Wundt. Ostatni, wyraziwszy przekonanie, że przyczynowość mechaniczna nie jest jedyną przyczynowością, widzi w wyborze woli skutek przyczynowości umysłowej czyli wewnętrznej, tkwiącej przedewszystkiem w charakterze [1]). „Im charakter stalszy — pisze profesor lipski — im dokładniej go znamy, tem śmielej podejmujemy się przepowiedzieć, jaki wybór uczyni człowiek, na którego wpływają pewne motywa działania" [2]).

2. Cóż sądzić o tych formach determinizmu psychicznego? — I one mijają się z prawdą.

a) Mija się z prawdą determinizm intellektualny, dający się streścić w słowach: ponieważ wola idzie koniecznie za motywem, wskazanym przez rozum, przeto rozum determinuje wolę. Rzeczywiście, determinacya tego rodzaju pochodziłaby albo od motywu czyli przedmiotu, przedstawionego przez rozum woli, albo od samego rozumu. Lecz jedno i drugie jest niemożliwe. Nie może przedmiot zmuszać woli, bo jest dobrem tylko cząstkowem; nie może zmuszać rozum, bo jego wpływ na wolę nie jest fizyczny, ale moralny: po-

---

[1]) So nehmen wir Alle in unserer Beurtheilung des Willens den deterministischen Standpukt ein, freilich nicht im Sinne jener falschen Uebertragung des naturalistischen Causalbegriffs auf den Willen, dass wir uns anheischig machen, die Willenshandlung aus ihren Bedingungen vorauszubestimmen, wohl aber im Sinne des überall giltigen Charakters geistiger Causalität, wonach wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ohne diesen psychologischen Determinismus ist keine Psychologie und kei ne Geisteswissenschaft überhaupt möglich." Ethik, str. 409 i n.

[2]) Grundz. der phys. Psych., t. II, str. 576.

lega on na tem, że umysł przedstawia woli dobro, które ona może wybrać.

Dowód ten zyska na gruntowności i jasności, jeżeli się zastanowimy bliżej nad stosunkiem, zachodzącym pomiędzy rozumem a wolną wolą.

Owoż najpierw nie można nie przyznać, że akt wolnej woli idzie zawsze za aktem rozumu, za sądem przynajmniej wirtualnym, za poznanem dobrem: *nihil eligitur nisi sub specie boni*. Wprawdzie nie brak filozofów (np. arcybiskup dubliński King, Hoock), którzy, wyznając indeterminizm bezwzględny, prawią o zupełnej niezależności woli od myśli, atoli ogół trzyma się zdania wprost przeciwnego. I słusznie. Inaczej, wola przestałaby być wolą ludzką, rozumną, a zamieniłaby się w skłonność mechaniczną, lub co najwięcej, w pożądanie zwierzęce. Nadto indeterminizm absolutny wchodzi w konflikt z moralnością, ponieważ uniemożliwia nagrodę i karę, oraz—co najważniejsze—stawia wcale konsekwentnie zasadę, że przedmiot nie jest dobrym lub złym sam w sobie, ale staje się takim przez akt woli: jeżeli go wola wybiera, jest dobrym, jeżeli odrzuca, złym.

Natomiast nierównie trudniejsza jest kwestya, jakim winien być ów sąd, do którego stosuje się wola. Jedni, z Suarezem [1]) na czele, mniemają, że wystarczy sąd spekulatywny czyli raczej spekulatywno—praktyczny, choć najczęściej jest nim *de facto* praktyczny; natomiast inni, do których należą przedewszystkiem Bellarmin [2]), i de Valencia, domagają się zawsze sądu praktycznego. Różnica zaś pomiędzy sądem spekulatywno—praktycznym, a praktycznym polega na tem, że pierwszy mówi, iż przedmiot jest dla poznającego dobrym, korzystnym *hic et nunc* i dlatego godnym pożądania (*bonum est appetibile*), drugi zaś, iż dla swej dobroci *hic et nunc* musi być pożądany (*bonum est appetendum*); sąd tedy praktyczny mieści w sobie rozkaz [3]). Przychylamy

---

[1]) Metaphys., disp. 19, sect. 6; disp. 23, sect. 7, n. 11; De voluntario et involuntario, disp. 6, sect. 5, n. 5.

[2]) De gratia et libero arbitrio, l. 3, c. 8—9.

[3]) Niektórzy zowią sąd spekulatywno-praktyczny po prostu praktycznym, a sąd praktyczny rozkazem rozumu, dictamen rationis.

się do zapatrywania Suareza. Z doświadczenia wewnętrznego wiemy, że wola stosuje się do sądu nie tylko praktycznego, ale i spekulatywno—praktycznego. Lubo bowiem jej obojętność, co przyznają wszyscy, nie może być usuniętą przez sąd czysto spekulatywny, t. j. nie pobudzający wcale do działania, ale poprzestający na samem stwierdzeniu dobra, bez uwzględnienia jego stosunku do poznającego, to przecież może ona łatwo przejść z potencyi do aktu pod wpływem rozumu, który przedstawia jej dobro jako rzecz *hic et nunc* korzystną i zasługującą na pożądanie.

I tutaj właśnie nasuwa się zagadnienie, o którego rozwiązanie przedewszystkiem nam chodzi. Czy sąd—pytamy—determinuje wolę, czy zmusza ją, czy narzuca jej konieczność wyboru? Chodzi zaś nie o sąd spekulatywno — praktyczny, który przedstawia woli przedmiot jako dobro, mogące być słusznie pożądanem, ale o sąd praktyczny, który rozkazuje kategorycznie: To czyń, to wybieraj! Jak w kwestyi poprzedniej, tak i w tej mamy dwa przeciwne zapatrywania: Suarez i jego zwolennicy wykluczają wszelką determinacyę, natomiast Bellarmin, za którym idzie wielu Tomistów, utrzymuje, że wola koniecznie to wybiera, co jej ostatni sąd praktyczny jako dobro przedstawi; inaczej, działałaby bez motywu i przestałaby być władzą rozumną. Powiesz, że ta druga teorya zdaje się wykluczać wolność woli, a raczej wyklucza ją na pewne. Przeciwnie, odpowiadają jej obrońcy, wola jest wolną, bo chociaż ją sąd praktyczny determinuje, jednak sam sąd nie odbywa się koniecznie, ale wolnie. Jakoż wola może skłonić rozum, aby uwzględnił motywa jednej strony, a nie uwzględniał drugiej; co więcej, nawet wtedy, gdy jeden sąd praktyczny został już wydany, może ona wpływać jeszcze na rozum, aby, rozważywszy racye strony przeciwnej, wydał sąd inny.

Mniemamy wszakże, że zapatrywanie Bellarmina nie oprze się krytyce. Sąd bowiem jako akt rozumu nie jest sam w sobie wolny; inaczej, wolność przysługiwałaby formalnie rozumowi, co się sprzeciwia nie tylko naszej nauce, ale i przeciwników. Sąd może być wolny zewnętrznie, *de-*

nominative, t. j. o tyle, o ile powstaje pod wpływem woli, o ile mianowicie wolny akt woli skłania rozum do zajęcia się raczej tem dobrem, aniżeli innem, do rozważenia tego motywu, a nie innego. Lecz przed tym aktem woli idzie inny sąd praktyczny, który znowu będzie albo konieczny, albo wolny: w pierwszym razie o wolności woli niema mowy, w drugim trudność powraca na nowo. Że zaś zawsze akt rozumu musi wyprzedzać akt woli, bo *nil volitum, quin praecognitum*, przeto łatwo zrozumieć, że w hypotezie, którą wykluczamy, otrzymamy nieskończony szereg sądów, wskutek czego wybór woli nie nastąpi nigdy [1]).

Nie pozostaje tedy nic innego, jak powiedzieć z Suarezem, że sąd praktyczny, acz sam w sobie jest konieczny, nie zniewala woli wcale. Zresztą zdanie to ma za sobą inną jeszcze racyę. Rozum wpływa na wolę tylko za pośrednictwem przedstawionego jej przedmiotu. Lecz przedmiot może zmusić wolę do aktu jedynie wówczas, gdy, jak wiemy, jest dobrem koniecznem, albo absolutnie, albo warunkowo (t. j. koniecznem, jako środek do celu, który innym aktem woli postanowiliśmy osiągnąć). A więc rozum nie determinuje i nie może determinować woli, jeśli chodzi o pożądanie przedmiotu niekoniecznego, o jakiem w tem miejscu mówimy; wola determinuje samą siebie.

Słowem, sąd jest *conditio sine qua non* aktu woli, ale nie musi być jego konieczną przyczyną.

b) Jeżeli nie może się utrzymać determinizm intellektualny, to tem mniej herbartowski, oparty na nieudowodnionych przypuszczeniach i dlatego odrzucony przez ogół filozofów. Trudno zgodzić się na to, żeby wola była w istocie to samo, co rozum, a już wprost jest niedorzecznością utrzymywać, iż akty woli powstają przez zatamowanie wyobrażeń i dadzą się najdokładniej obliczyć. A jeżeli wola nasza ulega determinacyi wyobrażeń, jak mniemają wogóle Herbarcyanie, jakież znaczenie posiada zastanawianie się nad tem, co mamy czynić?

c) Nie potrzeba też zbijać długo deterministów, we-

[1]) Zob. Urráburu, Psychologiae pars sec., str. 133.

dług których temperament i charakter zmuszają wolę. Żaden indeterminista nie przeczy, że popędy. żądze, afekty, t. j. nader silne żądze, lub uczucia przyćmiewają rozum, a tem samem zmniejszają wolność; bywają nawet wypadki, w których afekt wybucha z taką gwałtownością, że wskutek całkowitego zawieszenia samowiedzy wola przestaje być wolną, że człowiek nie odpowiada wcale za swe czyny. Ale nie wynika z tego, żeby popęd, żądza, czy namiętność, jako takie znosiły wolną wolę, żeby wpływ temperamentu, czy charakteru wprowadzał do woli każdego człowieka stały mechanizm, żeby rzeczywiście, jak mniema za Kantem Stuart Mill, znając dokładnie charakter osoby, można było zawsze przewidzieć jej zachowanie się w danej chwili z taką samą pewnością, z jaką astronom oznacza z góry zaćmienia słońca lub księżyca. Wszak doświadczenie uczy, że nad popędem, żądzą i namiętnością można zapanować, że przepowiednie, oparte na znajomości charakteru innych osób, są tylko prawdopodobne, że zawodzą nieraz. Znamy ludzi, którzy wbrew wszelkim oczekiwaniom pozbyli się od razu swych nałogów i zmienili się do niepoznania.

§ 5. Dodatnie i ujemne strony woli. Charakter. Choroby woli.

1. Jak każda władza, tak i wola nie jest u wszystkich ludzi jednakowa: u jednych (lecz takich mało) występuje ona w formie doskonałej, u drugich (tych najwięcej) posiada pewne wady, u innych (są to wyjątki) nosi na sobie piętno wprost chorobliwe. Doskonałą jest wola wówczas, gdy szczerze chcemy tego, co stanowi nasze prawdziwe dobro, nasze prawdziwe szczęście, nasz ostateczny cel. Ponieważ zaś celem naszym jest Bóg, przeto woli przysługuje doskonałość, jeśli dąży do Niego. Powinno jednak to dążenie być stanowcze, roztropne i wytrwałe; stanowcze, t. j. należy użyć wszystkich potrzebnych środków do osiągnięcia celu; roztropne, t. j. trzeba posługiwać się środkami według miary, wskazanej przez rozum; wytrwałe, t. j. nigdy nie wolno przerywać owego dążenia.

Wady znowu w woli mogą być różne; należą do nich mianowicie słabość, chwiejność i niestałość. Nazywamy wolę słabą, jeżeli ustępuje przed lada trudnością, jeżeli się cofa przed małą nawet przeszkodą. Chwiejna jest znowu wola, gdy się nie może w swej decyzyi przechylić na żadną stronę: w rozumie odpowiada temu stanowi niepewność czyli wątpliwość. Jak zaś wątpliwość jest dwojaka, ujemna i dodatnia, tak i chwiejność. Jest ujemna, jeżeli wola nie decyduje się dlatego, ponieważ ani na jedną, ani na drugą stronę nie pociąga jej żaden przedmiot; jest dodatnia, jeżeli ją pociągają różne przedmioty, ale z równą siłą. Nareszcie niestałość woli widzimy w tem, że wola zmienia co chwilę swe postanowienia: teraz wybiera to, a za chwilę co innego; przyczyną niestałości jest często brak należytego namysłu.

2. Wola doskonała tworzy to, co w najlepszem słowa znaczeniu zowiemy charakterem [1]) człowieka.

Wyraz „charakter“ jest pochodzenia greckiego (χαρακτήρ, χαράσσω = piętnować) i znaczy to samo, co odcisk, piętno, znamię. Że zaś znamię wyraża przymiot, wyróżniający rzecz i przysługujący jej stale, przeto podobne pojęcie łączyczymy także ze słowem: charakter. W tem ogólnem znaczeniu przysługuje on niemal każdej rzeczy: mówimy np. o charakterze pisma, okolicy lub szkoły malarskiej. Jeśli chodzi o człowieka, to charakter, pojęty w sposób powyższy, obejmuje sumę tych wszystkich przymiotów, które nas stawiają wyżej i odróżniają od zwierząt. Natomiast w znaczeniu moralnem, które tutaj mamy wyłącznie na myśli, charakter oznacza stały sposób moralnego postępowania pewnej osoby. Możemy go tedy określić, jako indywidualne usposobienie człowieka, wskutek którego postępuje on zawsze podług wyrobionych zasad moralnych. Jest tedy charakter jakby naszą moralną fizyognomią. Z definicyi powyższej widać, że niema charakteru bez pewnej jednostajności i wytrwałości w działaniu, że człowiek, posiadający charakter, jest sam z sobą zgodny, trzyma się konsekwentnie raz

[1]) X. Adamski, O charakterze, Lwów 1900.

obranej drogi i dąży energicznie do celu, nie zważając na żadne przeszkody wewnętrzne czy zewnętrzne. Taką też myśl chcemy wyrazić, gdy mówimy: ten człowiek posiada charakter; w niektórych językach używa się nawet zwrotu: ten człowiek jest charakterem, *der ist ein Charakter*, *c'est un caractère*. Przeciwnie, kto swoje zasady i swój sposób działania zmienia stosownie do okoliczności, jak wiatr chorągiewkę, ten nosi nazwę człowieka bez charakteru. Dlatego tylko *sensu improprio* przypisuje się komuś charakter nieniestały, zmienny, chwiejny, kapryśny, lekkomyślny.

Lecz w jakim stosunku pozostaje charakter do woli? Czy w całości od niej zależy? — Oczywiście nie. Podstawą jego są popędy, skłonności, dyspozycye ciała i władz duszy, temperament (mianowicie melancholiczny i flegmatyczny), płeć (więcej męska, niż żeńska), dziedziczność, zdrowie, klimat, wychowanie, religia, przyzwyczajenie, różne wypadki i t. p. Ale to wszystko nie stanowi jeszcze charakteru, tylko jego podkład, *die Charakteranlage*, jak powiada Niemiec, bo choć może wprowadzić w nasze życie pewną jednostajność działania, to jednak nie przynosi koniecznie zasad i nie pociąga za sobą stosowania się do nich, mimo przeszkód. Życie podług zasad jest owocem silnej woli. Dlatego nie przypisuje się charakteru dzieciom, dlatego ogólne jest przekonanie, że charakter tem jest doskonalszy, im wola jest energiczniejsza, że urabiamy go przez zadawanie pewnego rodzaju gwałtu swej naturze, przez zapieranie siebie samych, przez mozolną pracę nad sobą. I dlatego określają niektórzy charakter jako n a b y t ą d o w o l n i e stałość myślenia i działania.

Choć jednak każdy charakter wypływa z woli, to jednak niekażdy jest dziełem woli doskonałej. Rozróżniają charakter moralny *simpliciter* i niemoralny, czyli dobry i zły, piękny i brzydki. Tak jeden, jak drugi przyjmuje inne jeszcze nazwy specyficzne. Chciwcowi np., który chce dojść do majątku drogą zakazaną, przypisujemy charakter brudny; człowiekowi, zdradzającemu nasze zaufanie i naszą przyjaźń, charakter podły; człowiekowi, usiłującemu, przez umyślne wprowadzenie w błąd innych, ukryć podstępnie

swe plany, charakter skryty; podobnie mówimy, że ktoś jest charakteru gwałtownego, niezgodnego, złośliwego, zazdrosnego, pysznego, upartego i t. p., jeżeli albo łatwo wpada w pasyę gniewu, albo wywołuje wszędzie kłótnie, albo dokucza każdemu, albo smuci się ze szczęścia innych, albo szuka we wszystkiem tylko swego własnego wyniesienia, albo obstaje przy tem, co raz postanowił, choć nie tylko niema powodu do takiego postępowania, ale przeciwnie są inne do zmiany zapadłej decyzyi.

Atoli charakter *par excellence*, to charakter moralnie dobry. Świadczy o tem nawet powszechny zwyczaj mówienia, na podstawie którego ludzi, posiadających charakter zły, brudny, podły, skryty i t. d., zowiemy wprost bez charakteru. I słusznie, bo tylko cnota opiera się na zasadach moralnych w pełnem słowa znaczeniu, t. j. zasadach, zgodnych z rozumem czyli prawdziwych; przy niej praca woli występuje w całej pełni, przy niej odbywa się prawdziwe kształcenie i urabianie charakteru, polegające na tem, że wola zachowuje to, co dobre, a usuwa złe, że prostuje swe popędy, że wprowadza ład między władze naszej duszy [1]). Przeciwnie, kto uchybia regułom moralności, kto jest

[1]) Piękny przykład gorliwej pracy nad ukształceniem charakteru mamy na Franklinie, który tak pisze o sobie w pamiętniku: „W tym czasie (w trzeciej dziesiątce życia) uczyniłem śmiałe, a stanowcze postanowienie dążyć do moralnej doskonałości. Życzyłem sobie, bym mógł tak żyć, aby w żadnym czasie nie popełnić żadnego błędu; chciałem wszystko pokonać, do czegoby mnie popychały naturalna skłonność, przyzwyczajenie lub towarzystwo... Przekonałem się jednak niebawem, że nałożyłem sobie zadanie znacznie trudniejsze, aniżeli myślałem. Kiedy wszystkiemi siłami starałem się ustrzedz jednego błędu, wpadałem często w drugi; przyzwyczajenie wzięło górę nad bacznością, a popęd był nieraz silniejszy od rozumu... Tak tedy trzynastu nazwami cnót objąłem to wszystko, co mi się w owym czasie, jako konieczne, lub pożądane wydawało i dołączyłem do każdej z nich krótkie zdanie, które streszczało znaczenie, jakie jej nadawałem. Imiona cnót razem ze zdaniami (które an próbę dodano tylko przy dwóch pierwszych liczbach) były: (1 Mierność—Nie jedz aż do przesytu i nie pij aż do oszołomienia. — 2. Milczenie — Mów tylko to, co innym lub tobie może pomódz; unikaj niekorzystnej rozrywki. — 3)Porządek...—4) Stateczność... — 5) Przestawanie na małem... — 6) Pilność...— 7) Szczerość... — 8) Sprawiedliwość...— 9) Umiarkowanie...— 10) Czystość (Reinlichkeit)...—

np. gwałtowny, lub niezgodny, ten staje się takim dlatego, że się wskazanej przez umysł zasady nie trzyma, że się nie rządzi wolą rozumną, że hołduje własnym popędom i namiętnościom. Z tego względu można powiedzieć: charakter to cnota. To samo wyraża Smiles [1]), gdy mówi, że „w swym najpiękniejszym kształcie charakter jest wolą, której energiczne wysilenia podporządkowane są wpływom religii, moralności i rozsądku.“

Charakter dobry zowie się często zacnym, prawym, nieposzlakowanym, kryształowym: zacnym, bo hołduje cnocie; prawym, bo droga cnoty nie zbacza na lewo, t. j. na manowce; nieposzlakowanym, bo nie widać w nim żadnych szlaków występku; kryształowym, bo nie mając na sobie żadnej plamy, jest czysty i przejrzysty, jak kryształ. Z gatunków takiego charakteru wymienimy najważniejsze: charakter szlachetny, wspaniałomyślny, słodki, uprzejmy, otwarty, spokojny i t. d. Słowem, jak złych charakterów jest tyle, ile panujących namiętności, tak przeciwnie ile jest cnót, tyle charakterów moralnie dobrych.

Czyż jednak człowiek może posiadać charaktery cnót wszystkich? — Nie; jak niema na ziemi uniwersalnych geniuszów, tak niema uniwersalnych charakterów. Jeden Chrystus, Bóg i człowiek zarazem, jest ideałem wszechstronnego charakteru. On jako człowiek mieści w sobie wszelką cnotę i wszelką doskonałość, do jakiej natura ludzka wznieść się jest zdolna, i dlatego stoi przed nami

11) Spokój umysłu...—12) Czystość (Keuschheit)...—13) Pokora...—Ponieważ zamiarem moim było nawyknąć do tych wszystkich cnót, przeto uważałem za rzecz poradną, nie rozstrzelać mej uwagi przez równoczesne kuszenie się o wszystkie, ale zwracałem ją zawsze na jedną z nich w pewnym czasie... Zrobiłem małą książkę, gdzie wyznaczyłem każdej cnocie jedną stronicę, na każdy dzień tygodnia jedno pole... Na końcu, po pewnej liczbie prób, byłem tak szczęśliwy, że przy codziennem badaniu samego siebie przez trzynaście tygpodni. patrzyłem na czystą książkę... Będzie to może zbawienną rzeczą, jeżeli moi potomkowie dowiedzą się, że ich przodek stał szczęście swego życia aż do 79 roku, w którym te słowa napisał, zawdzięcza, po błogosławieństwie Bożem, temu małemu fortelowi.“ Według Höfler a, Grundlehren der Psychologie, Praga, Wiedeń i Lipsk, str. 166i n.

[1]) O charakterze (tłóm. Przyborowskiego), Warszawa 1879, str. 12.

jako wzór, z którym wprawdzie, mimo największych wysiłków, nie zrównamy się nigdy, do którego wszakże winniśmy podług możności zbliżać się przez całe życie. Do tego zaś potrzeba woli nie jakiejkolwiek, ale doskonałej, jak ją określiliśmy wyżej. Z takiej tylko woli rodzi się charakter w najlepszem słowa znaczeniu. Człowiek staje się wówczas prawdziwem, jak powiada poeta, „arcydziełem nieugiętej woli“.

3. Czasem znowu wola zamienia ludzi w karykatury, bo przybiera stany najwyraźniej patologiczne. Stąd słyszymy dziś często o chorobach woli [1]). Do najbardziej typowych chorób tego rodzaju należą: abulia i obłęd moralny; są one objawami wprost przeciwnymi: abulia grzeszy brakiem, obłęd przesadą.

Abulia (α *privativum*; βουλή=wola), bezwola, jest chorobą, w której wola nie może się zdecydować na żadne działanie. Pacyent myśli wówczas najczęściej należycie, bo wydaje trafne sądy i wysnuwa wnioski; wytyka sobie z całą świadomością cel, do którego ma dążyć; poznaje środki do niego wiodące, porusza członkami ciała, a jednak nie może chcieć, nie może rozpocząć działania: wola jego jest jakby sparaliżowana.

Abulia jest nieraz skutkiem nadmiernego używania opium, lub alkoholu; spotyka się ją także u niektórych osób umysłowo chorych, jak u melancholików, histeryków i t. p. „Morfinista — pisze T. de Quincey na podstawie własnego doświadczenia — nie traci zmysłu moralnego, nie porzuca swych dążności: on życzy sobie i pragnie tak żywo, jak nigdy, wykonać to, co uważa za możliwe, co nakazuje mu obowiązek, ale niemoc jego umysłu — przewyższa nieskończenie zdolność nie tylko wykonywania, lecz nawet spróbowania“ [2]). Billod pisze, że jakiś jegomość zamierzył wziąć udział w koronacyi Piusa IX: gdy nadeszła chwila uroczystości, ogolił się, ubrał, wdział rękawiczki, ale nie mógł wyjść z pokoju [3]).

---

[1]) Ribot, Les maladies de la volonté, wyd. 7, Paryż 1891. Dziełko to przetłumaczył na nasz język J. K. Potocki p. n.: Choroby woli, Warszawa 1885. [2]) Ribot, dz. przyt. (tłum. pol.), str. 42. [3]) Tamże, str. 46.

Łatwo się domyśleć, że abulia nie występuje zawsze w równym stopniu. Piotr Janet [1]) zauważył u osób histerycznych trzy jej gatunki: abulię systematyczną, zlokalizowaną i ogólną. Pierwsza jest skrępowaniem woli odnoszącem się nie do wszystkich czynności, lecz tylko do jednej lub do pewnego jej systemu; jakaś histeryczka np. nie może się zdecydować na to, by, jak bywało dawniej, mówić pewnej osobie: „Dzień dobry,“ choć wszystkie inne wita dalej w ten sposób. Abulia zowie się zlokalizowaną, jeśli występuje np. chwilowo lub peryodycznie. Ogólną znowu jest wówczas, gdy się rozciąga równocześnie na wszystkie czynności i na wszystkie myśli; stąd objawia się głównie pod dwoma względami: jako abulia ruchowa i intellektualna, t. j. jako brak ruchów i skupienia uwagi.

Kontrastem abulii jest obłąd moralny *(moralischer Wahnsinn, moralisches Irrensein — folie morale)*. Obłęd ten jest „stanem impulsów niepokonalnych,“ polegającym na tem, że pacyent nie może się oprzeć nasuwającej się myśli. Dzieje się to znowu w różny sposób. Raz osoba wykonuje impuls nieświadomie. Dr. Luys widział chorych, którzy kilka razy targnęli się na swe życie, ale nic o tem później nie wiedzieli [2]); należą tutaj przedewszystkiem epileptycy i histerycy. Kiedy indziej pacyent zdaje sobie sprawę z wszystkiego: wie doskonale, że idea, która go pcha do czynu, jest niestosowną, niemoralną i zbrodniczą, i stąd stawia jej nawet z początku opór; jednak po pewnym czasie ulega jej niewolniczo. Czasem indywidua tego rodzaju przewidują z góry, że mogą się łatwo dopuścić zbrodni, i dlatego proszą, aby je strzeżono. Pewna pani, czując w sobie gwałtowną pokusę do popełnienia zabójstwa, kazała się krępować zapomocą kaftanu, a gdy niebezpieczeństwo minęło, sama uwiadamiała o tem obecnych; byli też tacy, którzy, prześladowani myślą zabicia drogiej osoby, skazywali się na dobrowolne wygnanie, lub prosili, aby ich zamknięto w więzieniu [3]).

[1]) État mental des hystériques, Les stigmates mentaux, Paryż 1892, str. 122—126. [2]) Ribot, tamże, str. 71. [3]) Tamże, str. 74 i n.

Osobnem odcieniem obłędu moralnego jest choroba, nazwana przez Prichard'a *moral insanity*. Polega ona na tem, że pacyent ma używanie rozumu i zna dobrze zasady moralne, ale posiada wolę tak przewrotną, że się nie wzdryga przed żadnym występkiem, że się faktycznie dopuszcza najwstrętniejszych (kłamstwo, kradzież, nieczystość, podpalenie, morderstwo i t. p.).

Dodajmy, że we wszystkich tych chorobach można zauważyć zawsze jakieś zboczenie umysłowe [1]), tudzież że ich przyczyną, podobnie jak przyczyną obłąkania, jest anormalny stan mózgu.

§. 6. Stosunek woli do innych władz.

Zakres i granica działania woli przedstawią nam się jeszcze wyraźniej, gdy rozważymy jej stosunki do innych władz duszy. Wprawdzie dotknęliśmy tej kwestyi kilka razy mimochodem, przynajmniej w części, ale w tem miejscu zajmiemy się nią systematycznie. W tym celu uwzględnimy najpierw wpływ, jaki inne władze wywierają na wolę, a potem, jaki ona wywiera na nie.

1. Wszystkie władze duszy, z wyjątkiem jednej, t. j. ruchu, oddziaływują na wolę, a więc i rozum i zmysły, tak zewnętrzne jak wewnętrzne, i władza pożądania zmysłowego i władze wegetatywne.

a) O wpływie r o z u m u mówiliśmy dosyć: on specyfikuje akt woli, tudzież wydaje sąd spekulatywno — praktyczny lub praktyczny, za którym ona idzie.

b) Z m y s ł y z e w n ę t r z n e i w e w n ę t r z n e działają na wolę ubocznie, t. j. za pośrednictwem rozumu. Skoro bowiem poznanie intellektualne opiera się na zmysłowem, przeto jasnem jest, że to, co poznają zmysły, może poru-

[1]) „Die genauere Untersuchung wird aber hier immer feststellen lassen, das der krankhaften Umwandlung der natürlichen Gefühle, Affecte, Neigungen u. s. w. eine krankhafte Störung im Denken zu Grunde liegt.“ Zob. Eulenburg, Real-Encyclopädie der gesammten Heilkunde, t. XIII, Wiedeń i Lipsk 1888, na słowo: Moral insanity.

szać i wolę. Tak podnieca ją np. widok pięknego przedmiotu lub jego wspomnienie, a nawet obraz, który, niezależnie od rzeczywistości, składa twórcza wyobraźnia.

c) Wpływ, który wywiera na wolę pożądanie zmysłowe, odbywa się wielorako. Najpierw ono tamuje jej działanie bezpośrednio. Ponieważ wszystkie władze wypływają z tej samej duszy, przeto jest rzeczą naturalną, że w chwili, kiedy jedna z nich działa z większą energią, drugie działają słabiej, a czasem nawet przestają działać. Stosując tę ogólną zasadę do naszej kwestyi, należy powiedzieć, że „gdy w pożądaniu zmysłowem powstaje poruszenie jakiejś żądzy, musi się zmniejszyć albo i całkowicie ustać poruszenie, należące do pożądania rozumnego“ [1]). Powtóre silniejsza żądza powoduje nieporządek w organizmie i w zależnem od organizmu życiu zmysłowem, zaczem znowu idzie rozstrój w funkcyach rozumu, a przez rozum w funkcyach woli. Czasem znowu wpływa władza pożądania zmysłowego na wolę przez to, że nasuwająca się co chwilę żądza utrwala w duszy pewne obrazy zmysłowe, a wyklucza inne, co musi znowu oddziaływać na sądy rozumu. Namiętna nienawiść np. każe nam często myśleć o wrogu i wyszukiwać tylko ujemne jego strony, wskutek czego nienawidzimy go jeszcze więcej nie tylko pożądaniem zmysłowem, ale i wolą [2]).

d) Nakoniec wpływają na wolę władze wegetatywne. Wpływ zaś ten odbywa się dopiero za pośrednictwem władz zwierzęcych, t. j. władz poznania i pożądania zmysłowego. Tak sposób naszego odżywiania się, oraz fizyologiczny rozwój naszego ciała oddziaływują na kierunek naszych czuć, wyobrażeń i żądz, a następnie naszych myśli i chceń woli. Na tym fakcie opiera się przynajmniej w części etyczne znaczenie postu.

2. Lecz z drugiej strony wola jest królową w królestwie duszy, jak powiada pięknie św. Anzelm. Króluje ona nad rozumem, zmysłami, pożądaniem zmysłowem, ruchami ciała, a w pewnej mierze i nad funkcyami wegetatywne-

---

[1]) S. th., I—II, q. 77, a. 1.
[2]) Zob. § 1, 2, c.

mi [1]). W ten sposób powstają znane *actus imperati*, t. j. akty, pochodzące pod wpływem woli od władz innych.

a) Wpływ woli na rozum jest dwojaki. Najpierw polega on na tem, że wola każe rozumowi ciągnąć dalej lub przerwać myśl (pierwsza myśl o rzeczy nie może od niej zależeć), że każe mu wyszukiwać dodatnie lub ujemne strony przedmiotu, że w szeregu sądów spekulatywno-praktycznych lub praktycznych jeden z nich staje się *de facto* ostatnim. Wpływ ten posuwa się tak daleko, że wówczas, gdy przedmiot nie przedstawia nam się jasno, gdy konkluzya nie wypływa koniecznie z przesłanek, wola przechyla według upodobania szalę rozumu na jedną lub drugą stronę, byle za wybraną stroną przemawiała jakaś, choćby pozorna racya; nawet w razie oczywistości prawdy, może nieraz wola skłaniać rozum, aby starał się ją obalić, albo przynajmniej osłabić zapomocą różnego rodzaju zarzutów. Powtóre, wszelkie polecenia, które wola wydaje innym władzom duszy, odbywają się przy równoczesnem współdziałaniu rozumu; każdy bowiem rozkaz musi w sobie mieścić jakąś myśl i musi zdążać do zrealizowania jakiegoś celu [2]). Stąd niektórzy scholastycy mówią wprost o *imperium rationis* [3]).

Lecz może ktoś widzieć sprzeczność w tem, że wola, ulegająca wpływowi rozumu, działa odwrotnie na rozum. W istocie wszakże sprzeczności niema, bo obie władze wpływają, jak wspomnieliśmy [4]), na siebie pod różnymi względami. Najpierw niekażdy akt rozumu zależy od woli:

---

[1]) Ale tego wpływu woli nie należy rozumieć ekskluzywnie, w tem mianowicie znaczeniu, żeby inne władze nie mogły działać bez jej rozkazu.

[2]) „In imperio duo concurrunt; quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinat ad faciendum, quod voluntatis est, ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinat, cui imperat, ad exsequendum illud, quod imperatur, et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare". Św. Tom., Quodlib., 9, art. 12.

[3]) „Imperare est essentialiter actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus" (I—II, q. 17, a. 1). Natomiast według św. Augustyna, Szkotystów, Suareza i wielu innych rozkaz jest formalnie aktem woli.

[4]) § 1, 2, b.

myśl jest wcześniejszą od chcenia, ona wywołuje chcenie. Skoro wszakże rozum rozpoczął już raz działać, t. j. myśleć o pewnym przedmiocie, wówczas wola może go pobudzać, by dalej wykonywał swój akt (*quoad exercitium*). Przeciwnie rozum może poruszać wolę do nowej specyfikacyi aktu (*quoad specificationem*), która zależy od przedstawionego przez rozum przedmiotu [1]).

Nasuwa się też pytanie, w jaki sposób wola potrafi rozkazywać rozumowi, skoro rozkaz należy równocześnie i do woli i do rozumu? Czyżby rozum rozkazywał sam sobie? — Może się to na pierwszy rzut oka wydać dziwnem, ale wyda się naturalnem, jeżeli zważymy, że rozum jako władza duchowa wchodzi sam w siebie. „*Quia ratio* — argumentuje św. Tomasz [2]) — *supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu: unde etiam actus ipsius potest esse imperatus*“ [3]).

[1]) Przy tej sposobności poruszano niejednokrotnie pytanie, która władza umysłowa jest wyższa, rozum czy wola. Odpowiedzi były różne. Gdy Tomiści np. stali po stronie pierwszego, Szkotyści przemawiali na korzyść drugiej. I tamci i ci mają swe racye. Tak Tomiści powołują się między innemi na następujące: Ta władza jest doskonalszą, która posiada doskonalszy przedmiot, bo od niego zależy rozgatunkowanie władz; o doskonałości zaś przedmiotu rozstrzyga jego pojedynczość, abstrakcya i niezależność. Lecz przedmiot rozumu bardziej jest pojedynczy, bardziej oderwany i absolutny, aniżeli przedmiot woli. Gdy bowiem wola odnosi się do dobra, to rozum poznaje samą racyę czyli samą istotę tegoż dobra. Oto jeden dowód. Drugi widzą Tomiści w tem, że rozum przyjmuje w siebie podobieństwo rzeczy poznanej, gdy przeciwnie wola zwraca się do przedmiotu i w nim szuka swego udoskonalenia; lecz lepiej jest mieć w sobie jakąś rzecz, aniżeli wychodzić z siebie i szukać jej dopiero poza sobą. Powołują się też rzeczeni filozofowie na to, że rozum wyprzedza co do czasu wolę w swem działaniu, że on jest podstawą woli i jej wolności i t. p. — Przeciwnie Szkotyści, lub ich pod tym względem zwolennicy, kładą główny nacisk na to, że wola jest motorem wszystkich sił duszy, nie wyjmując rozumu; że może sama siebie determinować, czyli posiada skutkiem wolności inicyatywę działania; że od niej zależy moralna wartość człowieka, bo nie nauka czyni go dobrym lub złym, ale cnota lub przestępstwo.

Co do nas, sądzimy, że tak rozumowi, jak woli przysługuje pewne pierwszeństwo względne; zresztą uważamy tę kwestyę za podrzędną.

[2]) I—II, q. 17, a. 6. [3]) Z tego samego powodu wola może (przy pomocy oczywiście rozumu) rozkazywać sobie samej.

b) Powtóre wola działa na zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. Chociaż, mimo największego wysiłku woli, nie mogę spostrzedz rzeczy, której niema, choć skierowawszy organ zmysłowy na odpowiedni przedmiot, koniecznie doznaję wrażenia, przecież według upodobania otwieram np. lub zamykam me oczy, zwracam je na pewien przedmiot, a po chwili przenoszę na drugi. Podobnie gdy chcę, odtwarzam sobie dokładnie postać przyjaciela i wystawiam przy różnej kombinacyi wyobrażeń wodospad Niagary. Ale z drugiej strony funkcye zmysłowe zależą nie tylko od duszy, ale i od organów; że zaś wola nie może często żadnego wpływu wywrzeć na dyspozycye ciała, przeto jej panowanie nad zmysłami, przedewszystkiem wewnętrznymi, jest pod wielu względami ograniczone. Ileż np. razy nasuwają mi się pewne wyobrażenia wbrew mej woli! Ileż razy, mimo największych wysiłków, nie mogę sobie przypomnieć pewnej rzeczy! Ograniczenie zaś to staje się jeszcze większe przez to, że i zmysły, jak słyszeliśmy, wpływają na wolę.

c) Zależność rozumu i zmysłów (głównie wewnętrznych) od woli jest podstawą pośredniego wpływu ostatniej na pożądanie zmysłowe. Z jednej bowiem strony wszelki rozkaz woli, a więc i rozkaz, skierowany do pożądania zmysłowego, ogłasza rozum, a z drugiej akty pożądania zmysłowego zależą bezpośrednio od aktów takiegoż poznania. W ten sposób, t. j. przez rozum, względnie przez zmysły, wola może wywołać żądzę zmysłową, nadawać jej kierunek, przyśpieszyć ją, spotęgować, osłabić, lub nawet zatamować. Zresztą i bez pozytywnego rozkazu woli, odpowiednie żądze zmysłowe towarzyszą jej aktom: silny akt woli odbija się głośnem echem we władzy pożądania zmysłowego, bo jak woli towarzyszy rozum, tak myśli towarzyszy obraz zmysłowy; za wyobrażeniem zaś idzie pożądanie zmysłowe. Ale i ten wpływ woli jest, wskutek zależności żądz od dyspozycyi ciała, ścieśniony. Żądze działają nieraz na własną rękę, a nawet zrywają się do otwartego buntu przeciw rozumowi i woli; co więcej, ponieważ same wpływają na wolę, przeto mogą ją nieraz, jeżeli im oporu sta-

wić nie zechce, zwyciężyć. Powstaje wówczas w królestwie duszy stan anormalny, niezgodny z rozumem i etyką; to, co niższe panuje nad tem, co wyższe i bez porównania szlachetniejsze.

d) Równie pośrednie jest działanie woli na spontaniczny ruch ciała: odbywa się ono nie wprost, jakby się na pozór wydawało, ale dopiero przy pomocy pożądania zmysłowego, którego władza ruchu jest dopełnieniem. Że tak jest rzeczywiście, pokazuje się stąd, iż ile razy nie możemy zapanować całkowicie nad pożądaniem niższem, tyle razy członki naszego ciała poruszają się mimo woli. Z drugiej atoli strony nie da się zaprzeczyć, że wpływ woli na władzę ruchu jest wogóle (przy zdrowym oczywiście stanie ciała) znacznie większy od jej wpływu na zmysły wewnętrzne, oraz pożądanie zmysłowe. Trzeba tedy przyznać słuszność Stagirycie, gdy pierwszy wpływ zowie rządem absolutnym — δεσποτικὴ ἀρχή, a drugi politycznym — πολιτικὴ, t. j. podobnym do tego, jakiego słuchają wolni obywatele państwa.

e) Co do władz wegetatywnych, wiemy wszyscy, że nie jest w naszej mocy zmieniać według upodobania krążenie np. krwi, bicie serca lub wzrost ciała. Powód tego faktu leży w tem, że funkcye, o których mówimy, są niezależne od wszelkiego aktu poznawczego i odbywają się wyłącznie wskutek pożądania naturalnego. Wpływ tedy woli jest tutaj bardzo uboczny. Z jej rozkazu rozum rozpoczyna jakąś pracę, albo ją porzuca, zmysł zajmuje się odpowiednim przedmiotem, żądze powstają lub giną, ciało wykonywuje pewne ruchy, przyjmując pewne pokarmy i t. p. Lecz od tych wszystkich czynności zależy najwidoczniej życie wegetatywne.

Uwagi: 1. Choć wszyscy przyznają, że wola porusza inne władze, różne są zdania, gdy chodzi o wytłumaczenie tego faktu. Najczęściej powołują się autorowie na sympatyę czyli harmonię władz, polegającą na tem, że władze, tkwiące w tej samej duszy, łączą się z sobą naturalnie i że jedne są podporządkowane drugim[1]).

[1]) Zob. Urráburu, Psych. pars. sec., str. 205 i n.

2. Po tem, cośmy dotąd o woli rzekli, moglibyśmy łatwo wykazać, że władza ta, równie jak rozum, jest nieorganiczna czyli duchowa. Uczynimy to jednak w księdze drugiej, mówiąc o duchowości duszy.

§ 7. Wpływ woli na nałogi.

Wpływ woli na inne władze powoduje niektóre nałogi. Biegły np. fortepianista czyta nuty bez namysłu i uderza wszystkimi palcami w odpowiednie klawisze. Oto nałóg. Aby go nabyć, potrzeba do tego długiej i żmudnej pracy, która znowu jest niemożliwa bez energicznej woli. Czy jednak wszystkie nałogi zależą *in fieri* od woli, czy przeciwnie są pewne, na których powstanie ona wcale nie wpływa? Czy później, gdy się już rozwinęły, wola może je zmieniać? Aby odpowiedzieć na te pytania, wypada wpierw dać definicyę nałogu, wskazać jego następstwa, przedstawić główny podział, tudzież oznaczyć władze, w których nałóg może powstać.

1. Nałóg (*habitus* od *habere*, ἕξις od ἔχειν), o ile przysługuje władzy, która jest jego najbliższym podmiotem, oznacza trwałą jakość, pobudzającą władze do działania w pewnym kierunku i ułatwiającą działanie. Jest on najwpierw jakością, albowiem to, co pomaga władzy w działaniu, jeżeli stanowi jej wewnętrzną odmianę, może być tylko jakością. Jest jakością trwałą (*qualitas difficile mobilis*), zaczem różni się nie tylko od aktu, który w całem swojem *fieri* zależy od aktualnego wpływu władzy, lecz także od dyspozycyi (*dispositio*, διάθεσις), t. j. od takiej jakości, którą łatwo można usunąć. Wreszcie nałóg jest jakością, pobudzającą do działania w jednym kierunku, tudzież ułatwiającą takowe. Stąd znowu nie wolno mieszać nałogu ani z naturalnym popędem, który posiada każda władza, ani z samą władzą. Gdy bowiem popęd podnieca władzę do odpowiedniego działania wogóle, to nałóg podnieca ją do działania w pewnym kierunku. Podobnie władza stanowi dopiero pierwszą zdolność do spełnienia aktu, gdy nałóg, udoskonalając władzę, sprawia, że ona

działa z większą łatwością: *habitus non dat posse, sed faciłe posse*. Można tedy powiedzieć, że nałóg stoi w pośrodku między władzą a jej aktem [1]).

2. Z danego określenia widać już dwa skutki, jakie nałóg wywołuje: jednostajność działania w pewnym kierunku i łatwość takowego działania. Z powodu jednostajności zowie się często nałóg drugą naturą, nabytą naturą, lub nabytym instynktem; jak bowiem czynności natury odbywają się według stałych praw, tak akty, wypływające z nałogu, choć nie są konieczne, spełniają się mniej lub więcej jednakowo. Nałóg wprowadza do nich pewien mechanizm, a przez to zmniejsza wolną wolę, jeżeli one od niej zależą; bywa nawet, że świadomość i wola wpływają niekorzystnie na czynności, spełniane nałogowo. Z jednostajności wypływa łatwość. Bo im więcej podobnych aktów wyprzedza jakiś akt, im one silniejsze i dłuższe, im więcej zbliżone do siebie co do czasu, tem łatwiej znikają trudności, stojące na przeszkodzie jego spełnieniu. Ileż przez to zaoszczędzamy sobie wysiłków, ile zyskujemy na czasie! Jakżeż nędzne byłoby nasze życie, gdybyśmy dzisiaj chodzili lub czytali z taką trudnością, jak wówczas, kiedy stawialiśmy pierwsze kroki, kiedy rozpoczynaliśmy składać z liter pierwsze wyrazy! Czyż możnaby w takich warunkach mówić o wychowaniu, o postępie?

Do tych dwóch skutków nałogu, o których mówi wyraźnie jego definicya, dodamy jeszcze dwa inne, t. j. doskonałość i przyjemność. Któż nie wie, jak liczne są braki i wady w naszych pierwszych czynnościach umysłowych? Ileż razy musimy je z tego powodu rozpoczynać na nowo! A jednak wskutek ciągłego ćwiczenia nabywamy w nich z czasem takiej wprawy, że je spełniamy bez błędu. Przyjemność znowu, którą zwyczajnie sprowadza nałóg, tłuma-

1) Jest jednak nałóg aktem w tem samem znaczeniu, jak każda władza, mianowicie actus primus, a nie secundus, który oznacza czynność, spełnioną przez władzę. „Habitus est actus quidam, in quantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis, sed est in potentia per respectum ad operationem.“ I—II, q. 49, a. 3, ad 1.

czy się tem, iż wynikające z niego czynności stają się jakby naturalnemi; czynność zaś, odbywająca się według wymogów natury, łączy się z przyjemnością. Sprawdza się to nawet na takich aktach, które z początku są bardzo przykre, jak np. palenie tytoniu lub picie niektórych napojów.

3. Przykłady powyższe wskazują, że ograniczamy się tutaj na nałogach naturalnych; teologowie mówią jeszcze o nadprzyrodzonych czyli wlanych (*habitus infusi*), do których np. należy nałóg wiary, nadziei, miłości.

Nałogi naturalne dzielą się na nałogi w szerszem i ściślejszem znaczeniu. Pierwsze są wrodzone i polegają na skłonności do nałogów; święty Tomasz zowie je „*inchoationes naturales*“. Do nich należy nałóg pierwszych zasad (*habitus principiorum*), zwany także nałogiem gatunku (*h. speciei*), a polegający na tem, że każdy człowiek posiada już z natury pewną łatwość tworzenia pryncypiów. Tutaj też trzeba zaliczyć przyrodzone nałogi indywidualne (*h. individui*), wskutek których poszczególni ludzie mają naturalną skłonność do pewnej umiejętności (np. do matematyki), do pewnej sztuki (np. do malarstwa), do pewnego rzemiosła, do pewnej cnoty lub pewnego występku. Nazywamy zaś nałogi tego rodzaju nałogami w szerszem czyli przenośnem znaczeniu dlatego, ponieważ są zupełnie podobne do popędów instynktowych, jakie spotykamy u zwierząt: z taką samą stosunkowo łatwością dziecko, zaczynające używać rozumu, wydaje sąd, że całość jest większa od części, z jaką młoda jaskółka buduje swe sztuczne gniazdo.

Nie potrzeba mówić, że na powstanie takich nałogów wola nie wpływa. Są one owocem natury gatunkowej, albo indywidualnej, albo jednej i drugiej. Tak np. *habitus principiorum* pochodzi od natury ludzkiej jako takiej, ale stopień jego doskonałości zależy od osobnika, mianowicie od rozwoju jego narządów zmysłowych. Często też odgrywa tutaj wielką rolę dziedziczność, skoro liczne przykłady wskazują, że i nałogi nabyte, o których zaraz powiemy, przechodzą często na synów, wnuków i t. d.

Nałogi w ściślejszem słowa znaczeniu, zwane nałogami nabytymi lub przyzwyczajeniami, nawyknieniami, nawy-

kami, powstają przez to, że władza powtarza tę samą czynność; zaczem nałóg tego rodzaju może się wytworzyć nawet wtenczas, gdy władza nie posiada z natury żadnego nałogu wrodzonego. Jeśli chodzi o początek nawyku, należy powiedzieć, że zjawia on się już po pierwszym akcie: gdyby bowiem pierwszy akt żadnego po sobie nie zostawił śladu, to drugi znalazłby się w podobnem położeniu, co pierwszy, a trzeci w podobnem, co pierwszy i drugi, i tak bez końca, wskutek czego geneza nałogu byłaby niemożliwa. Można tedy powiedzieć, że już jeden, jedyny akt jest nałogiem rozpoczętym. Niekiedy nawet, jak słusznie uczy św Tomasz [1]), jeden (natężony lub trwający przez czas dłuższy) akt wytwarza nawyk doskonały. Wypadek ten zachodzi mianowicie przy nałogu wiedzy (*habitus scientiae*): kto raz przy pomocy oczywistego dowodu przekonał się o pewnej prawdzie, ten uznaje ją zawsze.

4. Czy jednak we wszystkich władzach może powstać nawyk? — Nie, ale tylko w tych, które są obojętne pod względem aktu, t. j. które mogą dowolnie działać w tym lub owym kierunku. Jeżeli bowiem władza jakaś jest już z natury do jednej czynności i do jednego sposobu spełniania tejże czynności zdeterminowana, wówczas działa z koniecznością fizyczną i nie potrzebuje żadnej stałej dyspozycyi czyli żadnego nałogu, któryby ją skłaniał raczej do tego, aniżeli innego aktu, oraz ułatwiał jego spełnienie.

Stąd niema właściwie nawyku ani w siłach fizycznych, ani we władzach życia wegetatywnego i zmysłowego.

Siły ciał martwych, jak np. ciężkość, elektryczność i magnetyzm, działają zawsze w ten sam sposób i nie nabywają żadnej łatwości przez to, że działają częściej; kamień, zauważa Stagiryta, nie spada na ziemię z większą chyżością dlatego, że spadał już przed tem sto razy. Więc niewłaściwie wyrażają się ci, którzy przypisują nawyk (owszem w stopniu najwyższym) także materyi martwej, powołując się np. na to, że używany klucz obraca się w zamku z większą łatwością, że wygrane skrzypce wydają

[1]) De virtut., q. 1. a. 9, ad. 11.

dźwięki bardziej harmonijne od nowych, „że ubranie po pewnem użyciu lepiej przylega do kształtów naszego ciała, niż przylegało wtedy, kiedyśmy je kładli po raz pierwszy“ [1]). Prawda, że takie stałe dyspozycye można nazwać nałogami *sensu latissimo*, ale każdy widzi, że różnią się one zasadniczo od tych, o których mówimy w tem miejscu. Oznaczają bowiem stan czysto bierny, wynikający z bezwładności materyi, gdy przeciwnie nawyki w naszem pojęciu są czemś czynnem, są dążeniem do powtórzenia odbytego już aktu.

To samo w zasadzie należy powiedzieć o wegetatywnych siłach u roślin, a zmysłowych u zwierząt, bo tak jedne, jak drugie są z natury zdeterminowane do działania w jednym kierunku. Drzewo np., które kwitło i rodziło owoce kilka razy, nie kwitnie i nie rodzi wskutek tego łatwiej i szybciej; pająk, który po raz pierwszy snuje pajęczynę, jest tak biegłym w swej sztuce, jak ten, który to czynił wiele razy. Z drugiej wszakże strony trzeba przyznać, że wskutek różnego rodzaju przyczyn zewnętrznych, na powstanie których wpływa najczęściej wola ludzka, siły wegetatywne i zmysłowe dochodzą wyjątkowo do pewnego rodzaju nałogów. Rośliny np. przekształcają się przez zadomowienie w różne odmiany, a przeniesione z cieplejszych krajów do zimniejszych, aklimatyzują się; zwierzęta dają się nadto zapomocą tresury nauczyć, nieraz na przekor swej naturze, trudnych sztuczek, spełnianych z podziwienia godną zręcznością [2]). Są to jednak nałogi w szerszem znaczeniu.

Podmiot właściwego nawyku stanowią władze specyficznie ludzkie, t. j. rozum i wola. Wola przewyższa

[1]) W. James, Nałóg (tłóm. Radziwiłłowicza), Warszawa 1901, str. 4 i następ.

[2]) „Si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes; sunt tamen aliquae dispositiones— in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodam modo poni possunt.“ I — II, q. 50, a. 3, ad 2.

nawet rozum pod tym względem. Powstanie bowiem nawyku zależy, jak słyszeliśmy, od pewnej obojętności; lecz obojętność przysługuje pierwszorzędnie wolnej woli, a drugorzędnie dopiero i przez wolę rozumowi, skoro formalny akt rozumu jest konieczny. Z drugiej strony obie te władze potrzebują nawyku, jeżeli działanie ich ma być szybkie i doskonałe; inaczej, każdy akt umysłowy musiałby być wyprzedzony przez długie zastanowienie, czy taki sąd należy wydać, czy inny, czy trzeba się zdecydować na tę stronę, czy na inną, „podobnie jak dzieje się u tego, który chce się zastanawiać nad czemś głębiej, a nie ma jeszcze nawyku wiedzy, albo u tego, który chce działać cnotliwie, a nie przyzwyczaił się do cnoty“ [1]).

Dodać wszakże winniśmy, że jeżeli woli przypisujemy nawyk, to nie pod tym względem, o ile ona dąży do celu ostatecznego, ale o ile pożąda dóbr cząstkowych. Podobnie jeżeli mówimy o nawyku rozumu, mamy na myśli nie *intellectus agens*, który koniecznem prawem natury tworzy umysłowe obrazy, lecz rozum właściwy, *intellectus possibilis*, przedewszystkiem o ile sądzi i wnioskuje.

Cóż powiedzieć o innych władzach w człowieku? — Choć pierwszorzędnie przysługuje nałóg tylko rozumowi i woli, drugorzędnie przyznajemy go także władzom życia zmysłowego, na które wola wpływa [2]). Inaczej ma się rzecz z władzami wegetatywnemi; ponieważ nie są poddane woli, przeto niema w nich właściwych nawyków.

5. Słusznie tedy mówimy, że główną przyczyną nawyków, powstających we władzach duszy, jest wola.

Doświadczenie poucza o tem najwymowniej. Wywo-

---

[1]) De verit., q. 1, a. 1.

[2]) „Dicendum, quod vires sensitivae dupliciter possunt conisiderari: uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae, alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus.“ S. th., I—II, q. 50, a. 3.

łuje ona najpierw nawyki w sobie samej; są to nawyki moralne, dające się sprowadzić do dwóch: cnoty i występku. W rozumie powstają pod wpływem woli nawyki różne; ogólnie zowiemy je intellektualnymi. Choć z natury posiadamy *habitus principiorum*, przecież faktem jest, że nasz rozum doskonali się ustawicznie: z początku myślimy pomału, później coraz prędzej i łatwiej, bo nabieramy biegłości w abstrakcyi, refleksyi i układaniu całego szeregu syllogizmów. Widać to przedewszystkiem wówczas, gdy się kształcimy w pewnym kierunku, gdy się zajmujemy jakąś specyalną gałęzią wiedzy. Trudności, które spotykamy u jej progu, odstraszają niejednego, ale z czasem, po miesiącach czy latach wytężonej pracy umysłowej, stajemy się panami przedmiotu. Niekiedy nabyty nałóg wiedzy zakorzenia się w duszy tak szeroko, że sprowadza widoczną jednostronność; znamy np. matematyków lub fizyków, dla których poza liczbami i prawami natury horyzont wiedzy się kończy: to tylko u nich pewne, co się da objąć rachunkiem lub podpada pod zmysły. Do intellektualnych nawyków należy także, przynajmniej w części, nawyk sztuki, więc np. muzyki, malarstwa. Powiadam „w części,“ bo więcej, niż w nawykach naukowych (gdzie myśl zależy od zmysłów), działają w nim władze niższe, a mianowicie władza ruchu. Do ostatniej władzy należą bezpośrednio nawyki, które wytwarza śpiew, pisanie, bieganie, jeżdżenie na kole, tańczenie, pływanie, szermierka, oraz różne rodzaje rzemiosła. Przykłady powyższe pouczają, że prawie wszystkie nawyki obejmują cały kompleks rozmaitych aktów, z których jedne należą do sfery zmysłowej, inne do umysłowej. Zanim nawyk powstanie, każdy akt odbywa się z rozkazu woli. Przez częste jednak powtarzanie akty tak się łączą z sobą na podstawie prawa asocyacyi, że jeden z nich wywołuje już bezwiednie drugi, trzeci i t. d.

6. Nie koniec na tem. Jak wola wpływa na powstanie nawyku, tak może go niekiedy powiększyć, zmniejszyć, a nawet zupełnie usunąć.

Że nawyki się p o w i ę k s z a j ą, oczywiście do pewnej granicy, wiemy o tem wszyscy, bo doświadczenie wykazuje,

że łatwość spełniania pewnych czynności, nabyta przez ich powtarzanie, rośnie jeszcze więcej przez dalsze ćwiczenie. Wzrost zaś ten może się odbywać dwojako, albo ekstensywnie, o ile nałóg rozciąga się na inne przedmioty podobne, albo intensywnie, o ile udoskonala się w sobie ze względu na ten sam przedmiot, albo pod jednym i drugim względem. Tak np. intellektualny nałóg wiedzy i sam w sobie potęguje się przez pracę naukową i rozszerza się na coraz większy zakres rzeczy. Dalej wiemy z doświadczenia, że nawyki zmniejszają się lub znikają. Dzieje się to *per se* lub *per accidens*.

Per se zmniejszają się i znikają nałogi przez czynności przeciwne: nałóg występku maleje lub ustępuje całkowicie wskutek aktów cnoty.

Per accidens znowu ginie nałóg, gdy się psuje jego podmiot. Tak giną nawyki władz organicznych; natomiast nie można tego powiedzieć o władzach duchowych, to jest o rozumie i woli. Półwtóre zmniejsza się lub ustępuje nałóg *per accidens*, gdy zaprzestajemy spełniania nawykowych czynności. Jakoż zaprzestanie działania jako negacya nie może *per se* wpływać na nałóg; gdyby zresztą tak było, nałóg malałby lub znikał, ile razy odpowiedni akt się skończył. Jeżeli tedy po zawieszeniu czynności zmiana w nałogu następuje, pochodzi to stąd, że rozpoczynają się akty przeciwne, które nałóg *per se* uchylają.

Uwaga. Naturę nałogu chcą wytłumaczyć różne hypotezy. Descartes np. widzi w nim zastosowanie prawa bezwładności, na podstawie którego każda modyfikacya, którą rzecz otrzymała z zewnątrz, pozostaje w takowej stale. Lecz bezwładność jest chyba przeciwieństwem jakości nałogowej, pobudzającej czynnie władzę do działania. Według Wundta można wytłumaczyć nawyk w ten sposób, że wskutek powtarzania czynności zajmują komórki nerwowe stałe położenie, co ułatwia czynności przyszłe. Atoli i to zapatrywanie nie tłumaczy wszytkiego, bo choć władze zmysłowe są ściśle złączone z komórkami mózgu, to rozum i wola, właściwe podmioty nawyku, od ciała wewnętrznie nie zależą. Według scholastyków nałogi władz

poznania polegają albo na przechowanych formach poznawczych (*species intentionales*) albo (i to zdanie liczy więcej zwolenników) na pewnych jakościach od tychże form różnych; nałogi zaś władz pożądania, albo na formach, które pozostawiają po sobie we władzach poznawczych poznane akty pożądania, albo znowu na osobnych jakościach woli [1]). W każdym razie, nawyk jest pewnego rodzaju spotęgowaniem i udoskonaleniem odpowiednich sił duszy, spowodowanem przez ćwiczenie.

PODDZIAŁ II.

O woli jako władzy uczuć.

Wola jest źródłem nie tylko pożądania, ale i uczucia: chcę jakiegoś przedmiotu ukochanego, a to chcenie, ta miłość łączy się z przyjemnością, z rozkoszą.

Lecz takie objaśnienie nie mówi nam jeszcze dokładnie, na czem polega uczucie; aby poznać należycie jego istotę, potrzeba użyć odpowiedniej analizy, tem bardziej, że pod tym względem panuje wielki chaos w zapatrywaniach pośród tych wszystkich, którzy się kwestyą uczuć zajmują, więc nie tylko pośród psychologów, lecz także pedagogów i estetyków.

Zaczniemy tedy od pytania: Co to jest uczucie? Potem wykażemy, że błędnie lub przynajmniej jednostronnie zapatruje się na nie przeważna liczba dzisiejszych psychologów, że nie należy ono do żadnej nowej władzy, ale jest aktem pożądania, oraz że jego przyjemność lub przykrość wypływa z pewnych przyczyn. Pod koniec uwzględnimy niektóre gatunki uczuć.

§ I. Określenie i właściwości uczucia.

1. Wyraz: „uczucie“ (*Gefühl*) posiada kilka znaczeń.

[1]) Zob. Urráburu, Psychologiae pars sec., str. 497—516.

U niektórych uczucie jest to samo, co sąd, jaki skutkiem nieświadomego wnioskowania wydajemy bez namysłu, bez poznania racyi o pewnych rzeczach; w tym sensie mówi się, że ktoś np. posiada uczucie prawdy, uczucie honoru i t. p. Chce się przez to powiedzieć, że owa osoba orzeka z niezwykłą łatwością i trafnością, jakby wskutek instynktu, czy coś jest prawdziwe, czy odpowiada pojęciom o honorze. Najczęściej jednak używamy w podobnych razach wyrazu: „poczucie“; w tem znaczeniu mówimy także o poczuciu obowiązku, prawa, sprawiedliwości i t. p.

Powtóre przypominamy, że przez uczucie rozumiemy często wrażenia, które należą do piątego zmysłu, to jest do dotyku wogóle, a w których przeważa strona bierna, podmiotowa; tak mówimy o uczuciach np. nacisku, ciepła i zimna.

Nadto te ostatnie uczucia łączą się najwidoczniej z rozkoszą i bólem, czyli z przyjemnością i przykrością; wielkie np. zimno sprawia boleść, a odpowiednie głaskanie pewną rozkosz. Nawet czucia innych zmysłów, szczególnie smaku i zapachu, sprawiają cielesną przyjemność lub przykrość.

Właściwe wszakże uczucia różnią się od tych uczuć w znaczeniu przenośnem, zwanych cielesnemi. One nie tylko łączą się z wrażeniami, lecz także są następstwem odpowiednich wyobrażeń i pojęć; trwają nieraz jeszcze wówczas, gdy już minęły uczucia cielesne; nie odbywają się w pewnych dających się oznaczyć organach ciała, jak uczucia cielesne, ale są wolne od lokalizacyi.

Uczucia (właściwe, któremi się tutaj zajmujemy) są funkcyami władzy pożądania i dlatego nie różnią się co do rzeczy od żądz zmysłowych, czy umysłowych. Jak tedy mówimy o żądzy miłości, nienawiści, pragnienia, wstrętu i t. d., tak mówimy o uczuciu wstrętu, pragnienia nienawiści, miłości i t. p. A jak zwyczajnie obie formy pożądania występują w człowieku równocześnie, tak też kojarzą się wzajem obydwa uczucia, zmysłowe i umysłowe. Skojarzenie to jest tak ścisłe, iż świadomość mówi nam najczęściej tylko o jednem uczuciu. Z tego powodu niektórzy

autorowie nie zowią żądz czysto zmysłowych uczuciami, lecz zostawiają tę nazwę albo żądzom zmysłowym, powstałym wskutek odpowiedniego poznania umysłowego, albo żądzom zmysłowym i umysłowym, działającym równocześnie, albo samym tylko poruszeniom rozumnej woli. Hagemann sądzi nawet, że jak człowiek dorosły nie posiada władzy pożądania zmysłowego, tak też nie ma uczuć zmysłowych, bo zastępują je całkowicie uczucia czysto duchowe.

W rzeczywistości jednak doznajemy wszyscy uczuć zmysłowych i umysłowych. Najwymowniejszym dowodem tego jest fakt, iż niekiedy jedne występują oddzielnie od drugich. Tak spotykamy uczucia zmysłowe bez umysłowych u małych dzieci; analogiczny rozdział zachodzi czasem u osób dorosłych: widok np. owocu może wywołać we mnie tylko zmysłowe uczucie przyjemności. Lecz bywa także uczucie umysłowe bez zmysłowego. Widok wspomnionego owocu może spowodować u mnie uczucie estetyczne, wolne od wszelkiej niemal przymieszki zmysłowej. Jeszcze wyraźniej dzieje się tak wówczas, gdy uczucie dotyczy rzeczy niemateryalnych, których żadna władza zmysłowa dosięgnąć nie potrafi, do Boga np., do cnoty, występku i t. p. Czyż nasza miłość i wdzięczność względem Boga, nasza miłość cnoty, nasza nienawiść występku nie są uczuciami czysto duchowemi?

Z drugiej atoli strony przyznać należy, że nazwa uczuć przysługuje w wyższym stopniu żądzom umysłowym, aniżeli zmysłowym. Bo tem doskonalsze uczucie, im doskonalsza przyjemność; lecz przyjemność zmysłowa jest niższa od umysłowej. Przyczyny zaś tego należy szukać w tem, że poznanie intellektualne jest doskonalsze od zmysłowego, tak ze względu na władzę, jak i ze względu na przedmioty [1]). I tem się tłumaczy, że rzadko mówimy o uczuciach zwierząt, a już nigdy nie zowiemy ich uczu-

[1]) Wielu wszakże przenosi przyjemność zmysłową nad umysłową co św. Tomasz tłómaczy dwojaką przedewszystkiem przyczyną. „Primo, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum

ciowemi; z tego też powodu zajmujemy się uczuciami w tej części psychologii, która uczy woli.

Czemże tedy jest uczucie? Nie chodzi nam oczywiście o definicyę w ścisłem znaczeniu, bo uczucie jest tak samo stanem pierwotnym, jak poznanie i pożądanie. Zresztą najlepsza definicya nie przydałaby się na nic, gdybyśmy nie znali uczucia z własnego doświadczenia. Chcemy tedy określić uczucie jedynie opisowo. Określenie zaś takie jest tem potrzebniejsze, że uczucie utożsamia się co do rzeczy z żądzą zmysłową i umysłową. Czy jednak niema żadnej różnicy między żądzą, a uczuciem? Jest, ale tylko względna. O ile mianowicie akt pożądania zmysłowego lub umysłowego jest poruszeniem *simpliciter*, o tyle zowie się żądzą w znaczeniu ścisłem lub szerszem: o ile znowu żądza łączy się z pewnym wewnętrznym nastrojem, który raz się objawia jako przyjemność lub radość, drugi raz jako przykrość lub boleść, o tyle nosi nazwę uczucia; miłość np. jest uczuciem przyjemnem, rozpacz bolesnem. Wynika z tego, że pojęcie żądzy uwzględnia akt pożądania, o ile przedewszystkiem dotyczy dobra lub zła, istniejącego w przedmiocie, gdy przeciwnie pojęcie uczucia liczy się głównie z podmiotowym stanem pożądającego.

2. Przechodzimy do własności uczucia; należą do nich przedewszystkiem jakość i ilość.

Jakość czyli ton, lub charakter uczucia, stanowi z jednej strony jego przyjemność, z drugiej przykrość. Gdy przyjemność i przykrość następują szybko po sobie, nastrój, w którym się wówczas znajdujemy, nosi nazwę uczucia mieszanego. W jakiem tedy znaczeniu przyjmujemy żądze mieszane, w takim też i uczucia. Mieszanem uczuciem jest np. uczucie dziecka, słuchającego opowiadania niańki o rozbójnikach: na przemian lęka się i doznaje przyjemności.

Ilość uczucia może być uważana dwojako: co do mocy, czyli natężenia i co do trwania w czasie.

---

aliqua transmutatione corporali: quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem.“ S. th., I—II, q. 31, a. 5.

Natężenie mieści w sobie niezliczoną ilość stopni, począwszy od wzruszeń najsłabszych, a skończywszy na najgwałtowniejszych, zwanych afektami. Zależy zaś stopień uczucia głównie od dwóch rzeczy, od chwilowego usposobienia a względnie od zainteresowania się duszy, oraz od wielkości dobra lub zła, działającego na władzę pożądania; im większe dobro lub zło, tem większa *ceteris paribus* przyjemność lub przykrość uczucia.

Z drugiej strony uczucie trwa w czasie i dochodzi do pewnego *maximum*, poczem opada. *Maximum* to osiągają znacznie wcześniej uczucia zmysłowe, aniżeli umysłowe, i dlatego pierwsze uchodzą słusznie za więcej przemijające od drugich. Przyjemność, jakiej doznaję przy jedzeniu smacznego owocu, nie powiększa się proporcyonalnie do czasu jedzenia; natomiast im dłużej zastanawiam się nad prawdziwem dziełem sztuki, tem bardziej rośnie moja rozkosz. Podobnie prędzej zwyczajnie przechodzą uczucia budzące się nagle, aniżeli te, które rozwijają się zwolna i niepostrzeżenie. Że zaś po upływie pewnego czasu uczucie tępieje, tłumaczą to przyczyny fizyologiczne i psychiczne, t. j. znużenie nerwów i nasunięcie się nowych aktów poznania, zwracających gdzie indziej uwagę osobnika. Czas może nawet wpłynąć na zmianę jakości uczucia; wprawdzie uczucie przykre nigdy nie może przez to samo tylko, iż trwa długo, zamienić się w przyjemne, ale odwrotnie najprzyjemniejsze nawet staje się wskutek znużenia przykrem. Natomiast na wszystkich uczuciach sprawdza się znana zasada: *Ab assuetis non fit passio*, t. j. uczucie przyjemne lub przykre znika, jeżeli trwa przez czas dłuższy.

§ 2. Błędne teorye o istocie uczuć.

W dzisiejszej powodzi pism, poświęconych uczuciom, dwa przedewszystkiem dają się spostrzedz przeciwne prądy: intellektualny i fizyologiczny.

1. Ojcem pierwszego jest Spinoza, który miesza uczucia z aktami rozumu: pragnienie, radość oraz wszystkie

inne uczuciowe stany duszy są podług niego *modi cogitandi*. Tutaj też zaliczają Locke'a, uważającego uczucie za ideę pierwotną o stanach duszy, przedewszystkiem zaś Leibnitza, który widzi w uczuciu niewyraźną czyli niezupełnie świadomą percepcyę wzorowej lub nadwerężonej harmonii w funkcyach organicznych, i Wolffa, według którego uczucie jest to samo, co *intuitiva cognitio perfectionis*. Z nowszych sprzyjają temu kierunkowi Beneke, James Mill, Herbert Spencer, Bain i ci wszyscy, co określają uczucie jako „bezpośrednie poznanie" (*unmittelbare Warnehmung*) lub bezpośrednią świadomość (*unmittelbares Erfahren und Innewerden*) naszych stanów duszy.

Do obozu intellektualistów należy także poniekąd Herbart, którego teorya uczuć posiada jeszcze dziś wielkie wzięcie u wielu pedagogów. Podług niego uczucia nie są wprawdzie samymi aktami poznania czyli wyobrażeniami, lecz powstają wskutek ich odpowiedniego stosunku: jeżeli wyobrażenia harmonizują z sobą i wspierają się, wówczas mamy uczucie przyjemne; jeżeli przeciwnie jedne tamują drugie, doznajemy uczucia przykrego. Przypuścimy np. że dwa wyobrażenia *a* i *b* są wzajem skojarzone. Jeżeli się zjawi wyobrażenie *a'*, które stoi w pewnym stosunku do *a*, dwa pierwsze wyobrażenia odnawiają się. Gdy w chwili tej reprodukcyi wysunie się na pole świadomości wyobrażenie *b'*, niezgodne z wyobrażeniem *b*, wówczas ostatnie (*b*) staje się przedmiotem walki, bo skojarzone z niem wyobrażenie *a* ciągnie je na pole świadomości, a wyobrażenie *b'* chce je z tego pola zepchnąć. Owóż walka wyobrażeń *a* i *b'* stanowi uczucie przykre [1]).

2. Przeciwieństwem kierunku intellektualnego jest kierunek somatyczny, fizyologiczny, zwany także (i słusznie) materyalistycznym, w którym uczucia uchodzą za skutki funkcyj czysto fizyologicznych, za fizyologiczne stany organów. Pierwszymi i głównymi dzisiaj przedstawicielami tego poglądu, którego wyraźne ślady spotykamy w pismach

[1]) Zob. Kosiba, O uczuciach ze stanowiska psychologii, Kołomyja 1878, str. 8 i n.

d'Holbach'a i La Mettrie'go, są Karol Lange [1]), profesor anatomii w Kopenhadze, i znany amerykański filozof, James.

Lange mniema, że uczucia są zmianami, powstającemi bez wpływu woli w obwodowej sferze ciała, w mięśniach i naczyniach krwionośnych, a względnie wrażeniami tychże zmian. „Matka, powiada lekarz duński, smutna z powodu śmierci swego dziecka, czuje tylko znużenie i osłabienie w mięśniach, zimno w anemicznej głowie, brak jasnych i szybkich myśli w mózgu. Uczucia czysto duchowe są zbyteczną hipotezą. Jeżeli u osoby przestraszonej usunie się opadnięcie sił, jeżeli się każe jej pulsom bić regularnie, wzrokowi uspokoić się, jeżeli da się jej cerę zdrową, ruchy szybkie a pewne, myśli jasne: cóż wówczas pozostanie z jej strachu?“ I przeciwnie, pewnem jest, że niektóre substancye, działające na funkcye fizyologiczne, wywołują uczucia. „Wino czyni wesołym, odważnym, ponieważ alkohol działa podniecająco, podrażniająco na obieg krwi, przyspiesza bicie serca, wzmacnia innerwacyę. Bromkali uspokaja uczucie, łagodzi smutek. Lulek (*Bilsenkraut*) i muchomór sprawiają gwałtowne napady szaleństwa, przy chorobach sercowych powstaje trwoga“ [2]).

Podobnym językiem przemawia James: uczucie jest wrażeniem obwodowych zmian ciała, połączonem z *visceral sensations*, t. j. z wrażeniami funkcyi płuc, serca, żołądka i t. d. — „Nasz powszechny sposób myślenia — pisze [3]) profesor psychologii w Harvard — o zwyczajnych uczuciach jest ten, że poznanie jakiegoś faktu wywołuje w duszy wzruszenie, zwane uczuciem, i że ten ostatni stan daje znowu początek zmianom ciała. Przeciwnie, według mojej teoryi zmiany cielesne następują bezpośrednio po percepcyi nasuwającego się faktu, a czucie (*feeling*) zachodzących zmian jest uczuciem (*emotion*). Ogólne przekona-

[1]) Über Gemütsbewegungen (przetłum. na niem. Kurella), Lipsk 1887.

[2]) Cyt. według Müllera: System der Philosophie, Moguncya 1898, str. 235 i n.

[3]) Dz. przyt., t. II, str. 449 i n.

nie mówi: tracimy majątek i dlatego jesteśmy smutni i płaczemy; spotykamy niedźwiedzia i dlatego jesteśmy w strachu i uciekamy; znieważa nas przeciwnik i dlatego gniewamy się i bijemy go. Tymczasem hypoteza, której bronimy, powiada, że ten porządek następstwa jest błędny, że jeden stan duszy nie jest bezpośrednio spowodowany przez drugi, że pomiędzy te stany należy wstawić objawy cielesne, że więcej uzasadnione jest zdanie, iż jesteśmy smutni, ponieważ płaczemy, jesteśmy rozgniewani, ponieważ bijemy, przestraszeni, ponieważ drżymy... Bez cielesnych stanów, następujących po percepcyi, ostatnia miałaby formę czysto poznawczą, byłaby blada, bezbarwna, pozbawiona ciepła uczuciowego. Moglibyśmy wówczas widzieć i uważać ucieczkę za rzecz wskazaną, moglibyśmy być obrażonymi i uważać uderzenie za słuszne, ale w istocie nie uczuwalibyśmy ani strachu, ani gniewu."

W ślady Lange'go i James'a wstąpili Lloyd Morgan, Münsterberg, Sergi, Ribot i G. Dumas, wprowadzając wszakże do hypotezy pewne zmiany w szczegółach. Według Münsterberga np., nie tylko uczucia, ale i wszystkie wogóle akty psychiczne, nawet sądy, powstają wskutek natężenia mięśni. Sergi mniema, że *dolore e piacere* (boleść i rozkosz) są zjawiskami narządów odżywczych, których zamieszanie przybiera charakter psychiczny i objawia się jako uczucie; siedzibą zaś uczuć jest podług niego rdzeń przedłużony [1]). Podobnie Ribot uważa uczucie za bezpośredni wyraz życia wegetatywnego [2]). Wreszcie Dumas oświadcza, że uczucie jest tylko psychicznym refleksem wazomotorycznych, oraz innych organicznych zmian ciała.

3. Tak przedstawiają się w ogólnym zarysie dwie skrajne teorye uczuć: intellektualna i materyalistyczna; są one wszakże zbyt jednostronne, by mogły odpowiadać rzeczywistemu stanowi rzeczy.

---

[1]) Zob. Faggi, Dz. przyt., t. II, 71—96.

[2]) Nie utrzymuje on jednak, by między uczuciem a stanem organicznym zachodził stosunek przyczynowości; pierwsze i drugi są tylko dwiema stronami tego samego zjawiska: stan organiczny stroną główną, a uczucie drugorzędną.

Wykażemy to najpierw na pierwszej. Wprawdzie widzieliśmy przed chwilą, że niektóre uczucia nie oznaczają nic innego, tylko zmysłowe wrażenia lub sądy rozumu, atoli uczucia właściwe różnią się zasadniczo od jakichkolwiek aktów poznania.

a) Rzeczywiście, świadomość oddziela z całą stanowczością uczucie od poznania. Gdy bowiem drugie posiada charakter przeważnie przedmiotowy, to pierwsze jest wyłącznie podmiotowem. Nawet poznanie wewnętrznych stanów duszy odgranicza się wyraźnie od uczucia: co innego doznawać przyjemności albo przykrości, a co innego wiedzieć, że te uczucia istnieją w naszej duszy.

b) W razie tożsamości uczucia z poznaniem, doskonałość pierwszego byłaby proporcyonalną do doskonałości drugiego. Tymczasem często dzieje się wprost przeciwnie: kobiety np. są więcej uczuciowe od mężczyzn, lubo mężczyźni przewyższają je intelligencyą; u dzieci uczucie jest stosunkowo bardziej rozwinięte, aniżeli rozum; również w późniejszem życiu człowieka uczuciowość nie postępuje zawsze równym krokiem z rozwojem umysłowem. Owszem, i w poszczególnych wypadkach sprawdza się często zasada, że gdzie mniej poznania, tam więcej uczucia.

c) W wielu razach, mimo tożsamości poznania, uczucie się obniża, a nawet schodzi do zera. Dozorca drezdeńskiej galeryi obrazów przechodzi obojętnie obok sławnej Madonny Rafaela; widok trupa nie wywiera żadnego wrażenia na grabarzu; w niektórych chorobach psychicznych uczucie ulega widocznemu zboczeniu, choć w poznaniu nie zaszła żadna zmiana.

d) Trudno też zaprzeczyć, iż są akty poznania tak obojętne pod względem treści, iż żadnego nie budzą uczucia.

e) Wreszcie z podobnych racyj nie może się ostać teorya Herbarta. Nie przeczymy, że stosunek wyobrażeń, ich wzajemne wspieranie się lub tamowanie może być przyczyną uczuć przyjemnych lub przykrych. Jakżeż wielkiej np. doznajemy przyjemności, gdy nasze myśli snują się z łatwością i uzupełniają wzajem! Ale daleko stąd jeszcze do wniosku, że wspieranie się, lub tamowanie wyobrażeń sta-

nowi uczucie. Bo czyż nie jest rzeczą oczywistą, że uczucia zależą przedewszystkiem od treści wyobrażeń? Czyż przedmiot nie jest wystarczającą przyczyną najrozmaitszych żądz, a więc i uczuć? Czyż jedno wyobrażenie nie może wywołać przyjemnego lub przykrego uczucia?

To wszakże w teoryi intellektualnej jest prawdą, że uczucie nie daje się nigdy oddzielić od wyprzedzającego je poznania. Owo poznanie jest nieraz bardzo słabe i mgliste, ale obejść się bez niego nie podobna, bo dusza potrafi uczuwać tylko to, co w niej jest, co stanowi jej przedmiot; lecz przedmiotem może być tylko rzecz przez nią poznana.

4. Jak hypoteza intellektualna uważa stan psychiczny, poprzedzający uczucie, za samo uczucie, tak somatyczna widzi w uczuciu skutek zmian cielesnych, których przyczynę upatruje cały świat właśnie w uczuciach. I na tem też polega jej błąd kardynalny. Że zaś słuszność jest po stronie ogólnego przekonania ludzi, a nie po stronie teoryi materyalistycznej, wykazują następujące uwagi:

a) Już zwyczajna świadomość mówi nam, że najpierw wskutek odpowiedniego poznania zjawia się uczucie, a potem dopiero następuje jakaś zmiana w organizmie; najpierw np. uczucie wstydu, a potem rumieniec na twarzy. Do tego samego wniosku prowadzą doświadczenia, dokonane zapomocą pletysmografu i sfygmografu przez Mentz'a i A. Lehmanna [1]), oraz eksperyment dwóch Francuzów, Binet'a i Courtier'a. Ostatni wywołują u osoby (przy pomocy np. silnego zgrzytu) nieprzyjemne uczucie, polecając jej, aby, gdy uczucie zniknie, powiedziała „koniec"; czas dania tego znaku, jak i czas reakcyi, spowodowanej uczuciem w naczyniach krwionośnych, zapisuje odpowiedni przyrząd. Owóż osoba dawała umówiony znak nie po ukończeniu modyfikacyi somatycznej, jakby według teoryi być powinno, lecz albo wówczas, gdy się ona zmniejszyła, albo gdy doszła do punktu kulminacyjnego, albo gdy się do-

[1]) Die körperlichen Aeusserungen psychischer Zustände. (tłum. Bendixen'a), Lipsk 1899.

piero rozpoczynała, albo nawet (choć rzadko), zanim się rozpoczęła.

b) Gdyby teorya fizyologiczna była prawdziwa, natężenie uczucia szłoby zawsze równolegle ze zmianami organicznemi. Tymczasem najsilniejsze bezsprzecznie uczucia, jak estetyczne, religijne i moralne, mniej się odbijają na ciele, aniżeli wcale słabe uczucia zmysłowe. Wiadomo też, że niektórzy aktorzy potrafią wybornie naśladować prawie wszystkie zmiany, które wywołuje w organizmie odpowiednie uczucie, choć wewnątrz będą zimnemi i obojętnemi na wszystko. Owszem, z teoryi wynikałoby, że dolegliwości żołądka, głód, pragnienie, zimno, ciepło są uczuciami. Do tej konsekwencyi przyznaje się otwarcie Ribot: uczucie jest w gruncie rzeczy to samo, co czucie; cierpienie np. ciała nie różni się podług niego od cierpienia moralnego.

c) Doświadczenie uczy, że uczucia, nawet bardzo daleko od siebie stojące, objawiają się mniej więcej w ten sam sposób. Tak np. radości i gniewowi towarzyszy, co wyznaje sam Lange, niemal taka sama czynność mięśni i naczyń. Czyżby rzeczywiście uczucia te były identyczne, albo przynajmniej zbliżone do siebie?

5. Takie są nasze dowody przeciw teoryi intellektualnej i fizyologicznej. A cóż powiedzieć o argumentach przeciwników, o argumentach przedewszystkiem Lange'go i James'a? Czy środki fizyczne wywołują rzeczywiście uczucia, jak oni utrzymują? — Bezpośrednio wcale nie. I dlatego ten sam środek, np. alkohol, usposabia jednych do wesołości, innych do smutku, jednych do gadatliwości, innych do małomówności, jednych do objawów przyjaźni, drugich do kłótni. Wpływ rzeczonych środków polega raczej na tem, że one sprawiają w organizmie usposobienia, podobne do tych, jakie w nim powstają wskutek pewnych uczuć. Usposobienia te pociągają za sobą na podstawie asocyacyi wyobrażenia, poprzedzające owe uczucia, a w dalszem następstwie i same uczucia. Że tak należy zapatrywać się na ten wpływ, zdają się wskazywać pewne zjawiska hypnozy, mianowicie t. z. postawy harmonijne, których tłumaczenie nasuwa się z łatwością. Jeżeli np. złożę ręce hypnotyka do

modlitwy, zaraz oblicze jego przybiera minę poważną; jeżeli nadam jego twarzy wyraz pogardy, lub zachwytu, wnet ciało przybiera pozę, odpowiadającą tym uczuciom. Mniemamy nawet, że w naszym wypadku sprawa jest znacznie łatwiejsza, bo zmiany cielesne, spowodowane środkami fizycznymi, odbywają się wewnątrz organizmu.

Inny dowód na korzyść teoryi fizyologicznej ma leżeć w tem, że usunięcie somatycznych zmian nasuwa proporcyonalnie uczucie: anestezya np. pociąga za sobą apatyę. Ale zjawisko to można wytłumaczyć nierównie lepiej bez rzeczonej hypotezy. Anestezya sprowadza najpierw zastój w wyobrażeniach i pojęciach (pacyent oświadcza, że właściwie o niczem nie myśli), zaczem musi nastąpić obojętność [1]).

§ 3. Osobna władza uczucia jest zbyteczna.

Ogół psychologów odrzuca tak teoryę intellektualną, jak somatyczną. Mimo to jednak przeważna ich część nie chce się z nami zgodzić na to, że uczucia są w istocie aktami pożądania (*Begehren*, *Streben*), ale odnosi je do osobnej władzy, którą Niemcy zowią *Gefühl*, *Gefühlsvermögen* [2]).

Nie znali tej władzy ani Platon [3]), ani Arystoteles, nie dopatrzył się jej geniusz Tomasza i Szkota, którzy z taką bystrością analizowali zjawiska psychiczne, milczeli o niej późniejsi filozofowie takiej sławy, jak Descartes i Leibnitz,

[1]) Inne argumenty fizyologów przytacza i zbija Moisant w Annales de philosophie chrét., 1900, art.: Les sentiments, I, str. 276—285.

[2]) Od Gefühl różni się Gemüt; atoli drugi ten wyraz posiada wielorakie znaczenie. U jednych oznacza on pożądanie i uczucie razem wzięte; u drugich pożądanie zmysłowe i umysłowe, o ile działając wspólnie, mają za przedmiot dobro niemateryalne; u innych pożądanie zmysłowe, o ile jego akty wypływają pośrednio z poznania rozumu i odbywają się przy współuczestnictwie rozumnej woli; u innych jeszcze co innego.

[3]) Wprawdzie sądzą niektórzy, że Θυμός Platona znaczy to samo, co uczucie, ale twierdzenie to jest fałszywe. Zob. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums, Berlin 1894, str. 175.

odkrył ją dopiero, jak wspomnieliśmy na początku, przy końcu XVIII wieku niemiecki psycholog, Jan Tetens, ogłaszając (w dwutomowem dziele p. n. „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“, Lipsk 1776 - 7) tezę, że są „trzy zasadnicze władze duszy: *das Gefühl, der Verstand und die Thätigkeitskraft*, czyli wola. Do pierwszych zwolenników tego zapatrywania należał Mendelsohn, a przedewszystkiem Kant, który wskutek swej powagi przyczynił się niepomału do jego rozszerzenia, najpierw w Niemczech, a potem i w innych krajach; w Anglii poparł ją przedewszystkiem Hamilton. Myśl Tetensa znalazła niebawem adeptów także pośród uczonych katolickich. Mamy tu na myśli głównie Hermes'a i jego ucznia Essera, którego psychologia wywarła wielki wpływ na kierunek katolickiej pedagogiki. Ostatni mniema [1]), iż „należy to uważać za postęp nauki, gdy w drugiej połowie zeszłego stulecia zwrócono uwagę na władzę, różną od dwóch wymienionych (od władzy poznania i pożądania)“ [2]).

Mimo popularności, jaką cieszy się trychotomia władz u nowożytnych psychologów, ogół scholastyków nie opuścił stanowiska, mającego za sobą potężną powagę przeszłości, ale pozostał wierny starej tradycyi. Rzeczywiście, z wyjątkiem paru, których na palcach moglibyśmy policzyć, wszyscy scholastycy wypowiadają w kwestyi, o jakiej mówimy, jedno zdanie: niema żadnej osobnej władzy uczuć. I słusznie. Z jednej bowiem strony dowody, jakie stawiają przeciwnicy, chybiają celu, a z drugiej argumenta scholastyków każdego nieuprzedzonego przekonywują; będziemy się starali wykazać jedno i drugie.

1. Dajemy pierwszeństwo zwolennikom trychotomii, bo oni przedewszystkiem są obowiązani udowodnić swą tezę, na podstawie zasady: *Asserentis est probare, non negantis*. Najgłówniejsze zaś dowody ich są następujące:

[1]) Psychologie, Monaster 1854, str. 19.

[2]) Przypominamy, że nie wszyscy biorą tutaj wyraz „władza“ w znaczeniu właściwem, bo wielu indentyfikuje ją z samem zjawiskiem, którego ona jest źródłem.

a) „Jeżeli się duszy — argumentuje Hagemann [1]) — odmówi osobnej władzy czuciowej, to musi się źródło uczucia upatrywać albo w poznaniu, albo w pożądaniu (*Streben*). Uczucie nie da się sprowadzić do poznania... Podobnie nie można go wytłumaczyć przez pożądanie duszy. Natura pożądania nie polega na tem, że ono wywołuje w duszy przyjemny lub bolesny nastrój, ale jedynie i wyłącznie na tem, że skłania się do pewnego przedmiotu, aby go osiągnąć, albo uniknąć.“

Niezawodnie, — odpowiadamy — jeżeli ktoś pojmuje władzę pożądania w ten sposób, iż ona „*einzig und allein*“ dąży do przedmiotu, to uczucia, przynajmniej niektóre, nie dadzą się do niej sprowadzić. Powiadam: „przynajmniej niektóre,“ bo w innych, jak np. w uczuciu pragnienia, dążenie to jest namacalne. Atoli pożądanie oznacza dążenie do przedmiotu, i to do przedmiotu, który dla nas jest dobry lub zły, a przez to samo przyjemny lub nieprzyjemny.

Ale w takim wypadku — napiera dalej za Hamiltonem Hagemann [2]) — przyjmuje się we władzy pożądania podwójny akt: jeden, który pożąda przedmiotu nieobecnego, drugi, który obejmuje przedmiot już posiadany. Czyż jednak to rozdwojenie jednej władzy jest usprawiedliwione? Przeciwnie „w naturze pożądania nie tkwi nic ani mniej, ani więcej, jak tylko poruszenie się (*Sichhinbewegen*) do przedmiotu, którego pożądanie jeszcze nie posiada. Jeżeli potem dusza obejmuje osiągnięty przedmiot, to pożądanie ustaje, a budzące się wówczas uczucie przyjemności lub przykrości nie ma wcale charakteru pożądania jako poruszenia się do przedmiotu.“

Naszem zdaniem, pożądanie, o ile jest poruszeniem się do przedmiotu, trwa jeszcze i wtedy, gdy jesteśmy w posiadaniu rzeczy. Prawda, że przybiera ono wówczas inną formę czyli raczej inny kierunek, ale w istocie pozostaje tem, czem było przedtem. Zachodzi tu, możemy powtórzyć

[1]) Psychologie, Fryburg 1897, str. 138.
[2]) Tamże, str. 139.

za Jungmann'em [1]), analogiczne zjawisko, z jakiem się spotykamy w fizyce. Jeżeli magnes zbliżymy do kawałka żelaza, przyciąga on żelazo i trzyma je przy sobie. Czy to trzymanie jest niezależnem od przyciągania? Czy w chwili, w której się rozpoczęło trzymanie, ustało przyciąganie? — Nie. Magnes, trzymając żelazo, ustawicznie je do siebie przyciąga; co więcej, przyciąganie jest podstawą trzymania: magnes trzyma, ponieważ przyciąga. I dlatego nie było nigdy fizyka, któryby przypuścił, że magnes posiada dwie różne siły, jedną, którą przyciąga, a drugą, którą trzyma. Dlaczegoż tedy przyjmować osobną władzę uczucia, skoro zjawiska uczuciowe dają się wytłumaczyć pożądaniem? Czemu nie powiedzieć, że ta sama władza, która pożąda dobra i dąży do niego, obejmuje je także, cieszy się niem i doznaje rozkoszy? Wszak władza dlatego pożąda rzeczy, aby w niej znaleść zaspokojenie. Tak też zapatruje się na sprawę św. Tomasz. Władza pożądania — powiada [2]) — „chociaż nazywa się od pożądania, nie spełnia jednak tylko tego aktu, że pożąda, czego nie posiada; ona także kocha to, i cieszy się tem, co posiada".

b) „Akty poznania i żądze — tłumaczy znowu Esser [3]) — muszą być zaliczone do czynnych, natomiast uczucia do biernych stanów duszy." To samo powtarzają niemal wszyscy nowsi przeciwnicy.

Najpierw przeczymy, żeby poznanie i pożądanie należały do funkcyj wyłącznie czynnych. Przeciwnie władze poznania i pożądania są przedewszystkiem bierne, ponieważ działają dopiero wówczas, gdy je pobudzi do działania odpowiedni przedmiot. Z drugiej strony nie możemy się zgodzić na to, jakoby uczucia należały do czysto biernych stanów duszy. Czyż bowiem odbywają się u nas bez żadnego udziału z naszej strony? — Wcale nie. Kiedy się cieszę piękną muzyką lub doznaję rozkoszy, patrząc na wspaniały krajobraz natury, wówczas najpewniej reaguję na otrzymane z zewnątrz podniety, a więc, przyjąwszy odpowiednie podniety, dzia-

[1]) Das Gemüth, Innsbruck 1868, str. 26.
[2]) S. th., I, q. 19, a 1, ad 2.
[3]) Dz. przyt., str. 366.

łam. Nieraz działanie to przechodzi na moje ciało, objawia się w minie, gestach, okrzykach. Stąd pisze Stagiryta: Ὑποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς [1]). I nie może być inaczej, bo choć są w naszej duszy władze więcej lub mniej czynne, choć niektóre zowią się biernemi, to przecież niema ani jednej, którąby była wyłącznie bierna. Dusza nie jest substancyą martwą, ale żywą, a każda jej funkcya jest funkcyą życiową i dlatego nie może być stanem czysto biernym.

c) Uczucie nie może być aktem woli, ponieważ nie jest od niej zależne. „Nie mogę sobie postanowić — pisze Müller [2]) — że w czemś będę doznawał przyjemnego uczucia, że będę wesoły lub smutny."

Ależ nie możemy sobie także postanowić, że się wyrzeczemy dobra wogóle, że się wyrzeczemy szczęścia. Czyż wynika stąd, że inna jest władza, którą pożądamy, dobro wogóle, a inna, którą pożądamy to lub owo dobro cząstkowe?

d) Władze — wołają jeszcze inni — różnią się przez swe przedmioty formalne. Lecz jak przedmiotem poznania jest prawda, a pożądania dobro, tak przedmiot uczucia stanowi piękno. Więc władza uczuć jest władzą *sui generis*.

Bardzo to jednak niedołężny argument, bo przedmiotem uczucia nie jest wyłącznie piękno. Gdyby tak było, mielibyśmy tylko uczucia estetyczne; tymczasem sami przeciwnicy mówią o uczuciach zmysłowych, intellektualnych i religijnych.

2. Obalić argumenta trychotomistów, znaczy to samo, co obalić ich zapatrywanie, a obronić tezę dawną. Jeżeli pożądanie i uczucie nie pochodzi od dwóch władz, to pochodzi od jednej. Z jednej bowiem strony obie te funkcye od jakiejś władzy pochodzić muszą, a z drugiej byłoby niedorzecznością przypisywać je władzom trzem, lub więcej. Aby jednak dawną tezę jeszcze więcej ugruntować, dodajemy parę pozytywnych dowodów [3]).

[1]) Rhetor., I, 11.

[2]) Dz. przyt., str. 244.

[3]) Zob. Brentano, dz. przyt., str. 306—346, tudzież Kirschkamp,

a) Metoda naukowa nakazuje w tłumaczeniu danego zjawiska tyle tylko przyjmować przyczyn, ile ich koniecznie przyjąć potrzeba, aby zjawisko było zadawalniająco wytłumaczone. Lecz władza pożądania tłumaczy należycie nie tylko żądze, ale i uczucia. Więc osobna władza jest zbyteczną.

Prawdziwość mniejszej przesłanki (większa nie podlega najmniejszej dyskusyi) wykazują najpierw odpowiedzi, dane przez nas wyżej na zarzuty przeciwników, a potem ten niezaprzeczony fakt, że żądze, które należą najpewniej do aktów woli, bo wynikają z jej wielorakiego stosunku do dobra lub zła, są zarazem uczuciami.

b) Czynności, dające się sprowadzić do jednego najbliższego źródła, należą do tej samej władzy. Lecz takiemi są właśnie żądza i uczucie. Źródłem bowiem tak pierwszej jak drugiego jest *inclinatio ad aliquid*, skłonność do czegoś. Że skłonność (albo jej przeciwieństwo) stanowi podstawę każdej żądzy, na to zgadzają się wszyscy. Atoli spotykamy ją także na dnie każdego uczucia. Bo czyż przyjemność, na której polega uczucie wogóle, nie łączy się ze skłonnością do wywołującego uczucie przedmiotu? Czy uczucie, jakiego doznaję na widok pięknego obrazu, nie skłania mnie, nie pociąga do niego? Czy podobnej inklinacyi nie ulegam w uczuciach poszczególnych, np. miłości, pragnienia i t. p.?

Nie koniec na tem. Jak źródłem wszystkich żądz jest miłość (i nienawiść), tak też wszystkie uczucia z niej płyną. Bo miłość, — według określenia św. Tomasza, na które każdy się zgodzi — jest upodobaniem dobra — *complacentia boni*: kto kocha, ten ma upodobanie w przedmiocie swej miłości, tak iż niema miłości bez tego upodobania. Lecz czemże znowu jest uczucie, jeżeli nie upodobaniem dobra. Wszak tak pojmują uczucie także nasi przeciwnicy: Kant, Hamilton i Lotze. Kant np. powiada [1]), że „*das Vermögen*...

Der Geist der Katholicismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe, Paderborn 1895, str. 199 i n.

[1]) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natür-

das Gute zu empfinden, das Gefühl sei.“ Podobnie wyraża się znany monograf „Życia uczuciowego“, Nahlowsky, choć także oddziela uczucie od pożądania. Miłość — pisze on [1]) — „nie jest tylko samem uczuciem, ale łączy się koniecznie z pewnem pożądaniem“; „ona dąży (*strebt*)... do posiadania przedmiotu, do połączenia się z nim, do zajęcia się nim“.

Argument ten możemy przedstawić także w następującej formie: Charakterystyczną cechę wszelkiego pożądania, w czem trychotomiści zgadzają się z nami, stanowi to, że ono odnosi się do przedmiotu, o ile tenże jest dobry lub zły. Przyznają także przeciwnicy, że uczucie pozostaje na podstawie swej istoty w stosunku do dobroci lub złości przedmiotu. Przedmiotem tedy formalnym tak pożądania, jak uczucia jest według samych trychotomistów dobro. Lecz władze tam tylko różnią się specyficznie, gdzie są specyficznie różne przedmioty formalne.

c) Na korzyść naszej tezy świadczy wreszcie wymowny fakt, że nie podobna postawić wyraźnej granicy między żądzami i uczuciami.

§. 4. Przyczyny przyjemności i przykrości.

Nie dosyć wykazać, iż uczucia należą do władzy pożądania, trzeba wytłumaczyć, dlaczego jedne z nich są przyjemne, drugie przykre.

Trzy są najgłówniejsze pod tym względem teorye.

1. Jedni, jak Platon, Epikur, Cardanus (wiek XVI), i Kant, sądzą, że każdą przyjemność poprzedza boleść, że boleść jest pierwotnym stanem, który towarzyszy naszym czynnościom. Wszelka bowiem czynność odbywa się przy wysiłku, lecz każdy wysiłek jest przykry. I dlatego przyjemność jest faktem drugorzędnym, ujemnym, t. j. zupełną lub częściową negacyą bólu. To samo za przykładem

---

lichen Theologie und Moral, I, str. 109; cytata według Brentana, dz. przyt., str. 319.

[1]) Das Gefühlsleben, wyd. 2, Lipsk 1884, str. 166.

Schopenhauera i Hartmann'a powtarza wielu dzisiejszych pessymistów: żyć znaczy działać, wysilać się, a więc cierpieć (*Leben ist leiden*); cierpienie przerywa się tylko wyjątkowo i wtedy doznajemy przyjemności [1]).

Przeciwnie Leibnitz z innymi optymistami utrzymuje, że przyjemność należy do stanów zasadniczych i pozytywnych, a przykrość jest większym lub mniejszym brakiem przyjemności, albowiem żyć to działać, a działać to cieszyć się.

Ale nie można się zgodzić na żadną z tych dwóch hypotez. Gdy doznajemy uczucia przyjemnego, nie tylko jesteśmy wolni od przykrości, lecz także, jak mówi świadomość, pozytywnie się cieszymy; podobnie każda nasza przykrość jest czemś pozytywnem. Powtóre, gdyby przyjemność była tylko brakiem przykrości, wynikałoby z tego, że wszędzie, gdzie niema drugiej, istnieje pierwsza. I przeciwnie, przypuściwszy, iż przykrość jest brakiem przyjemności, należałoby powiedzieć, że jeżeli nie doznajemy przyjemności, odczuwamy przykrość. Otóż znowu pierwszemu i drugiemu sprzeciwia się świadomość. Potem nie każde działanie pociąga za sobą przykrość, gdyż z stanem tym spotykamy się dopiero tam, gdzie akt wymaga wielkiego wytężenia, gdzie odbywa się gwałtownie, zbyt długo. Nie każde też działanie łączy się z przyjemnością [2]).

---

[1]) „Alle Lust—powiada Türkheim (dz. przyt., str. 50)—mag sie als höchste Seligkeit oder nur als geringgradige, woltuende Veränderung des Gemütszustandes empfunden werden, ist nur aufhörende, verschwindende Unlust". Owszem, przykrość, boleść, jest według niego to samo, co wola, a wola to samo, co dusza!

[2]) Türkheim przytacza (dz. przyt., str. 51 i n.) na korzyść pesymizmu takie dowody:

1. Natężenie przyjemności stoi w prostym stosunku do natężenia i trwania poprzedzającej ją przykrości, a w odwrotnym do długości czasu, jakiego potrzeba, by boleść zniknęła: nagłe ustanie bólu sprawia większą przyjemność, aniżeli jego stopniowe ustępowanie.

Nie wiem doprawdy, w jaki sposób z faktów powyższych wynika konkluzya, że przyjemność „jest tylko znikającym bólem".

2. „Gdyby przyjemność była samodzielnym stanem duszy, mogącym powstać niezależnie od przykrości, wówczas wszelka rzecz, która spra-

2. Według trzeciej teoryi uczucie przyjemne lub przykre jest następstwem działania: doznajemy przyjemności wówczas, gdy funkcya życiowa spełnia się prawidłowo, t. j. według wymogów natury, gdy wychodzi na naszą korzyść; przeciwnie to, co stoi na przeszkodzie naszym aktom psychicznym, wywołuje przykrość.

Teorya ta powstała najpierw, pod wpływem filozofii Sokratesa, w głowie Stagiryty. Przyjemność — powiada on[1]) — nie jest wprawdzie samą czynnością, ale jej uzupełnieniem, czyli pewnego rodzaju ruchem, budzącym się w ἐπιθυμητικόν, ile razy jaki akt spełnia się w sposób należyty, umiarkowany. Gruntowniej rozwija tę naukę św. Tomasz. Przyjemność, należąca do władzy pożądania, opiera się według niego na poznaniu rzeczy, będącej przedmiotem odpowiedniej władzy duszy, lub też na poznaniu działania tejże władzy, byle rzecz czy działanie wychodziły na korzyść osobnika. Podobnie zapatruje się na rzeczoną kwe-

wia przyjemność, musiałaby posiadać wartość przedmiotową.“ Tymczasem z jednej strony ludzie widzą przyczynę swego szczęścia w różnych rzeczach, a z drugiej ta sama rzecz budzi u tego samego człowieka raz uczucie przyjemne, drugi raz przykre.

Każda rzecz ma i musi mieć pewną wartość przedmiotową, bo *omne ens bonum est*. Jeżeli tedy różni ludzie upatrują szczęście w różnych rzeczach, nie dowodzi to wcale, by rzeczy były pozbawione wartości rzeczywistej; fakt tłumaczy się tem, że każdy z nas, chcąc koniecznie być szczęśliwym, pożąda tego, co według jego zapatrywania może go do szczęścia prawdziwego doprowadzić: skoro zaś zapatrywania są różne, stąd jedni widzą środek do szczęścia w tej rzeczy, drudzy w innej. Podobnie należy się zapatrywać na fakt, że ten sam człowiek w rozmaitych rzeczach może kolejno upatrywać swoje szczęście.

3. Uczucie boleści może się powiększać bez ograniczenia; natomiast przyjemność znika rychło nawet wówczas, gdy warunki, wśród których powstaje, nie zmieniły się wcale. Lecz „tego nie można wytłumaczyć, jeżeli przyjemność, podobnie jak boleść, posiada byt samodzielny“.

Gdyby nawet przytoczone fakta były prawdziwe, jeszcze nie możnaby z nich wnioskować, że przyjemność jest negacyą boleści. Lecz pierwszy z nich jest zmyślony, ponieważ boleść nie może się powiększać bez końca; przeciwnie, doświadczenie uczy, że człowiek oswaja się z czasem tak samo z przykrością, jak z przyjemnością.

[1]) Ethic. Nicom., X, 4; tudzież Rhetor., I, 2.

styę w naszych czasach Hamilton, Spencer, Dallas, Murray [1]), Bouillier i wielu innych; pierwszy oświadcza wyraźnie, że jego nauka jest w głównych rysach tylko powtórzeniem arystotelesowskiej.

Wskażemy najważniejsze punkta tej teoryi według św. Tomasza [2]), uzasadnimy je, a w końcu odpowiemy na niektóre zarzuty.

a) Doktor Anielski zwraca najpierw uwagę na to (o czem często zapominają dzisiejsi psychologowie), że przed uczuciem przyjemności czy przykrości idzie poznanie zmysłowe, albo umysłowe. Poznajemy mianowicie, że pewien przedmiot, pewna jakość zmysłowa, pewna prawda, pewne dobro zgadza się lub nie zgadza z naturą, że pewien stan, czy akt duszy, o którym mówi świadomość, sprzyja lub nie sprzyja naszemu rozwojowi. Dopiero wskutek poznania powstaje w pożądaniu poruszenie przyjemne lub przykre.

Można tedy powiedzieć, że najbliższą przyczyną przyjemności i przykrości jest poznanie czyli świadomość aktu, zgadzającego się lub nie zgadzającego z naszą naturą. Za dalszą przyczynę należy uważać sam akt, samo działanie, o ile pozostaje w stosunku do wymogów natury. Mówimy tu o działaniu wszystkich władz duszy, na które rozciąga się świadomość, a więc o działaniu zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, pożądania zmysłowego, władzy ruchu, rozumu i woli: jeżeli one działają należycie, doznajemy uczucia przyjemnego; jeżeli źle, uczuwamy przykrość. Cała tedy kwestya polega na oznaczeniu warunków, jakich potrzeba, by władza działała tak, jak tego wymaga natura. Otóż do warunków tych należą głównie następujące:

a) Akt władzy ma się stosować do jej naturalnej skłonności, która polega na tem, że każda władza dąży do celu, do jakiego ją Stwórca przeznaczył. „*Operationes*— powiada Doktor Anielski [3]) — *sunt delectabiles, in quantum sunt proportionatae et connaturales operanti.*“

---

[1]) Dz. przyt., str. 329 i n.
[2]) Comm. in lib. Arist., Ethic., X, lect. 6.
[3]) S. th., I—II, q. 32, a. 1, ad 3.

β) Ponieważ działanie idzie za istnieniem (*operari sequitur esse*), przeto przedmiot władzy ma się stosować także do jej nałogowej dyspozycyi, która staje się drugą naturą, lub do aktualnego usposobienia osoby.

γ) Czynność winna się odbywać według pewnej miary, tak co do natężenia, jak i trwania. Nie może tedy ani być zanadto silna, ani przeciągać się poza pewien czas.

δ) Ponieważ władz jest wiele, a wszystkie mają się przyczyniać do dobra osobnika, przeto każda z nich powinna tak działać, aby nie naruszyć działania innych.

Gdy powyższe warunki zostaną spełnione, zjawia się przyjemność w pożądaniu zmysłowem lub umysłowem natomiast ich brak sprowadza przykrość.

Oto w paru słowach teorya przyjemności i przykrości.

b) Że ona jest prawdziwa, wskazują fakta.

α) Rzeczywiście, czynność sprawia nam przyjemność, jeżeli odbywa się stosownie do skłonności, jaką władza posiada z natury. Natomiast doznajemy przykrości, gdy zmuszamy władzę do tego, co się sprzeciwia jej naturze. Tak miło nam, gdy np. rozum odkryje jaką prawdę, a wola posiędzie dobro; przeciwnie, czujemy wstręt do fałszu, do zła. Podobnie bolesną jest rzeczą, gdy władze naszej duszy nie mogą osiągnąć swego celu, gdy wskutek braku odpowiedniego przedmiotu lub warunków działania, są skazane na bezczynność. Więc przykro nam, jeśli nasze oczy nie widzą przez czas dłuższy światła, a uszy nie słyszą dźwięków, jeśli mięśnie nasze nie mogą wykonywać ruchów, jeśli, odcięci od ludzi, musimy żyć w samotności. Tutaj też należą nudy, powstające w części przynajmniej dlatego, że nam brakuje materyału do myślenia, że nam brakuje podniet i wyobrażeń; Niemcy zowią je *Langeweile*, i słusznie, bo istotnie każda chwila wydaje się wówczas bardzo długą.

β) Doświadczenie uczy, że przyjemność i przykrość zależą od tego, czy przedmiot odpowiada lub nie odpowiada nabytemu usposobieniu osobnika lub obecnemu jego stanowi. Stąd zdarza się, że to, co zadowala jednego, nie wy-

starcza drugiemu [1]), że ta sama rzecz raz bawi pewną osobę, drugi raz nudzi, że rekonwalescent znajduje przyjemność w wypoczynku, a człowiek zdrowy w ruchu, że co cieszy nas w radości, sprawia nam boleść w chwili smutku.

γ) Wiadomo wszystkim z doświadczenia, że czynności należą do przyjemnych wówczas, gdy się odbywają w sposób umiarkowany, oraz, że najprzyjemniejsze uczucia ustępują miejsca przykrym, gdy przekraczają pewną miarę w czasie. Najwspanialszy np. widok i najpiękniejsza muzyka mogą po upływie pewnego czasu znudzić [2]); natomiast wszyscy zgadzają się na to, że zmiana zajęcia łączy się z przyjemnością, że „*varietas delectat*".

δ) Nakoniec trzeba przyznać, iż doznajemy przyjemnego uczucia wówczas, gdy nasze władze pracują harmonijnie; przeciwnie, ile razy jedna z nich narusza równowagę wewnętrzną, tyle razy budzi się w nas niezadowolenie. Dlatego przykro nam, gdy np. pożądanie niższe buntuje się przeciw rozumnej woli, lub gdy w razie konfliktu obowiązków, nie umiemy się zdecydować ani na jedną, ani na drugą stronę.

c) Nie brak jednak i zarzutów przeciw naszej teoryi. Oto faktem jest, że niektóre podniety przyjemne pociągają za sobą szkodliwe skutki. Miłego np. uczucia doznaje osoba zgrzana, gdy pije zimną wodę; lecz iluż takich, co tę przyjemność przypłacili zdrowiem, a nawet życiem? A czy niektóre trucizny nie smakują słodko?—Jeżeli twierdzimy, że czynność jest przyjemną wówczas, gdy wychodzi na korzyść osobnika, nie chcemy przez to powiedzieć, iż korzyść musi być zawsze ogólną i stałą. Przyznajemy, że

[1]) Zauważył Laplace, że właściciela stu talarów tyle ucieszy nabycie jednego nowego talara, ile właściciela 1,000 talarów nabycie dziesięciu.

[2]) Ta konieczność stosowania się władzy do pewnej miary w natężeniu i trwaniu tegoż natężenia krępuje oczywiście *per se* władze organiczne, a nie duchowe. Może być za wiele światła dla oka, za wiele tonu dla ucha, ale nigdy prawda nie sprawi przykrości rozumowi, dobro woli, piękno pierwszemu i drugiej. Ponieważ jednak władze umysłowe zależą od zmysłowych, przeto z tego względu i one muszą się stosować do powyższego prawa.

niekiedy ogranicza się ona na pewien czas i na pewną tylko władzę. Tak przyjemność, jakiej doznaje w piciu osoba zgrzana, łączy się nieraz tylko z korzyścią chwilową niektórych części organimnu. Podobnie słodka trucizna szkodzi wprawdzie całemu ciału, ale działa dodatnio na zmysł smaku; zwyczajnie wszakże trucizny odznaczają się także przykrym smakiem.

Zarzucają też, że nie działanie, ale przeciwnie brak działania wiąże się z przyjemnością. Wszak Włoch mówi o „*dolce far niente*," a wszyscy znamy próżniaków, którzy w tem widzą swą największą przyjemność, że nic nie robią. Któż zresztą nie czuje się szczęśliwym wówczas, gdy nie ma na głowie żadnego zajęcia? — Ależ próżniactwo nie na tem polega, że ktoś nic nie robi, ale że robi to, co go nic nie kosztuje, co mu dogadza. Całkowity brak zajęcia sprowadza nudy; natomiast próżniak może doznawać pewnej przyjemności, ponieważ władze jego duszy działają wprawdzie, ale powoli, bez wysiłku i zmęczenia.

Jeszcze jeden zarzut. Jeżeli znajdujemy przyjemność w tem, co jest korzystne dla naszej natury, skąd pochodzi nasza wrażliwość na dobro lub zło innych ludzi?—Lecz i na to odpowiedziano już dawno. „Czynności cudze—uczy św. Tomasz [1]) — jeżeli należą do dobrych, są uważane za własne dobro skutkiem miłości, która każe cenić przyjaciela jako samego siebie; z powodu zaś nienawiści, polecającej uważać dobro drugiego za rzecz wstrętną, staje się zła czynność nieprzyjaciela przyjemną." Rzeczywiście, cieszymy się dobrem (np. cnotą, nauką) tych, dla których mamy sympatyę, bo oni należą niejako do naszego „ja," bo dobro ich jest poniekąd dobrem naszem; cieszymy się znowu z występku czy nieszczęścia wrogów, bo ich zło wychodzi na naszą korzyść. I to nam też tłumaczy, przynajmniej w pewnej mierze, dlaczego przedstawienia teatralne sprawiają nam przyjemność nawet wówczas, gdy roztaczają przed nami sceny tragiczne. One budzą w nas sympatyę dla jednych osób, antypatyę dla drugich; płaczemy nad

[1]) S. th., I—II, q. 32, a. 5.

smutnym losem bohatera, ale ten płacz jest nam przyjemny, bo wypływa z miłości, rodzącej rozkosz [1]).

Uwagi: 1. Wyznajemy wszakże, że nie potrafimy uzasadnić, względnie obronić naszej teoryi we wszystkich szczegółach. Nie umiemy np., nawet przy pomocy nauki, wykazać, o ile niektóre przyjemne barwy, tony, zapachy wychodzą na naszą korzyść.

2. Jak akty władz są przyczyną przyjemności lub przykrości, tak też wpływają one na stopień tonu uczuciowego: im lepiej jakaś funkcya jest dostosowana do naszej natury, tem większą sprawia nam przyjemność. Lecz wpływ ten może jeszcze dotyczyć uczuć, które już istnieją skądinąd, które mianowicie powstały wskutek działania innych władz duszy, albo wskutek innego aktu tej samej władzy. Tak np. boleść matki, opłakującej śmierć swego dziecka, staje się jeszcze większą w chwili, gdy spostrzeże rzecz, której ono za życia używało. Podobnie spotęguje się jej boleść, jeżeli sobie przypomni, jak wdzięczne było dziecko; jeżeli sobie wyobrazi, jak piękną była jego twarzyczka; jeżeli pomyśli, jaką pociechę mogło jej dziecko przynieść w sędziwej starości.

Widać też z tego, że jedne uczucia mogą się stykać z innemi i oddziaływać na nie. Inaczej jednak oddziaływają na siebie uczucia pokrewne czyli podobne, a inaczej te, między któremi zachodzi pewien kontrast, lubo i kontrastu niema bez jakiegoś podobieństwa. W pierwszym wypadku, jak widzieliśmy na przykładzie owej matki, jedno uczucie zlewa się z drugiem, t. j. słabsze z mocniejszem, nadając mu pewnego rodzaju zabarwienie. W kontraście znowu przyjemność potęguje się, jeżeli stoi w przeciwieństwie do mniejszej przyjemności lub wprost do przykrości. Tak przyjemność, jakiej doznaję na widok pięknego obrazu, rośnie, gdy popatrzę na obraz brzydki. Podobnie uczucie przykre powiększa się, gdy stanie wobec odpowiedniego uczucia przyjemnego lub mniej przykrego: wstręt, jaki budzi we mnie niechlujnie przyrządzony pokarm, występuje jeszcze z wię-

[1]) Tamże, q. 35, a. 3, ad 2.

kszą siłą, gdy ten pokarm porównam z innym, przyrządzonym czysto. Mogą być jeszcze uczucia różnorodne, t. j. nie mające nic z sobą wspólnego. Jeżeli pierwsze z takich uczuć zapanowało nad duszą zupełnie, wówczas drugie albo wcale albo tylko bardzo słabo może się rozwinąć; jeżeli przeciwnie uczucie późniejsze wystąpiło w wysokim stopniu, to pierwsze usuwa się całkowicie lub w części: w jednym zaś i drugim razie może uczucie słabsze nadać silniejszemu odpowiednie zabarwienie. Gdy znowu obydwa uczucia różnorodne występują z jednakową siłą, powstaje uczucie mieszane, w którem przyjemność i przykrość nie znoszą się, ale zjawiają się na przemian na polu świadomości, i to w ten sposób, że *ceteris paribus* druga przewyższa pierwszą. U tego np., kto w tym samym czasie stracił ukochane dziecko i wygrał zawikłany proces, boleść i radość nie dają w rezultacie zera uczucia; jest on raz wesołym, drugi raz smutnym, choć smutek bierze górę nad radością.

§. 5. Podział uczuć.

Uczucia dają się podzielić na pewne grupy.

1. Najogólniejszy podział uczuć, oparty na ich tonie, jest nam już znany: mamy uczucia przyjemne, przykre [1]) i mieszane.

2. Powtóre dzielimy uczucia na nieokreślone, czyli ogólne i określone, czyli szczegółowe. Do piewszych należą te, z których nie zdajemy sobie dostatecznie sprawy; drugie łączą się z mniej lub więcej dokładnem poznaniem przyczyn przyjemności lub przykrości. Uczucie nieokreślone, zwane niekiedy usposobieniem (*Stimmung*, *Verstimmung*), albo humorem, (być w dobrem lub złem usposobieniu, w dobrym lub złym humorze) powstaje w rzeczywistości z róż-

[1]) Doświadczenia, czynione przy pomocy stygmografu, pneumatografu i pletysmografu pouczają, że uczucia przyjemne wywołują puls silniejszy, a oddech głębszy, oraz rozszerzają naczynia krwionośne na powierzchni ciała; przeciwnie uczuciom przykrym towarzyszy osłabienie pulsu, skomplikowana zmiana w głębokości oddechu i zmniejszenie objętości ciała, spowodowane zwężeniem naczyń krwionośnych. Zob. Lipps, Dz. przyt., str. 146.

nych powodów. Nieraz powód tkwi w organizmie; tak np. długo ciągnąca się słabość, rozdrażnienie nerwowe, niestrawność, liche odżywianie i t. p. pozbawiają niejednego dobrego usposobienia, humoru. Kiedy indziej przyczyną odpowiedniego usposobienia jest działanie aury: inaczej nastraja nas dzień słoneczny i ciepły, a inaczej zimny, wietrzny, dżdżysty. Czasem znowu przyczyny uczucia nieokreślonego należy szukać w zmienności spostrzeżeń, albo w łatwym biegu wyobrażeń czy pojęć; owszem, uczucie ogólne, przyjemne czy przykre, może towarzyszyć wszystkim naszym funkcyom.

3. Trzeci ogólny podział uczuć jest nam również znany. Rozróżniamy uczucia zmysłowe i umysłowe czyli duchowe: tamte opierają się na poznaniu zmysłowem i należą do władzy takiegoż pożądania, te na poznaniu rozumowem i są aktami woli. Gdy jedne złączą się z drugiemi, powstają uczucia zmysłowo — duchowe, do których należą przedewszystkiem estetyczne.

Uczucia zmysłowe i umysłowe dają się klasyfikować tak samo, jak żądze, wzięte w znaczeniu scisłem i szerszem: mamy tedy jedenaście głównych uczuć zmysłowych i umysłowych. Dzisiejsi wszakże psychologowie, zapomniawszy o opartym na naturze rzeczy podziale scholastyków, prześcigają się w wyszukiwaniu coraz to nowszych. Dość wymienić obok znanych klasyfikacyj Kartezyusza i Spinozy klasyfikacye T. Brown'a, Spencer'a, W. Enoch'a. Żadna jednak z nich nie cieszy się szerszem uznaniem i dlatego zbędziemyje milczeniem. Natomiast zastanowimy się nad uczuciami estetycznemi, tudzież nad ogólniejszemi od naszych kategoryami uczuć duchowych, a mianowicie nad uczuciami intellektualnemi, moralnemi, egoistycznemi, społecznemi i religijnemi. Wprawdzie klasyfikacya ta nie jest bez zarzutu, o ile uchybia prawom podziału logicznego, jednak poświęcimy jej słów parę, ponieważ przyjęła się powszechnie. Uczucia zmysłowe pomijamy; stosuje się do nich to wszystko, co rzekliśmy o tonie czyli barwie wrażenia [1]).

[1]) Herbarcyanie lubią mówić o uczuciach formalnych i kwalitatywnych. Pierwsze zależą „od formy wyobrażeń czyli od stosunku, w jakim

I. Uczucia estetyczne.

Uczucia estetyczne budzą się w nas skutkiem poznania piękności i brzydoty, oraz ich odmian, t. j. z jednej strony wzniosłości, tragiczności, komiczności i wdzięku, z drugiej podłości i niżkości. Uczucia piękna i form drugorzędnych są przyjemne, uczucia brzydkości i jej modyfikacyj należą do przykrych; wszystkie zaś odznaczają się bezinteresownością. Nie potrzeba dowodzić, że pośród uczuć estetycznych na pierwszem miejscu stoi uczucie piękna (stąd estetyka zowie się nauką o pięknie), że po uczuciu piękna następuje jako jego przeciwieństwo uczucie brzydkości; niżej wykażemy, w jaki sposób piękność i brzydkość przechodzą w wyliczone wyżej odmiany.

1. Skoro zasadniczą podstawą uczuć estetycznych jest piękno, przeto nie można o nich mówić, nie określiwszy wpierw jego istoty. Czemże tedy jest piękno?—Według jednych (pomijamy zdania zbyt skrajne i widocznie fałszywe) polega ono na proporcyi części, według drugich na jedności w rozmatości, według trzecich na jasności prawdy (*splendor veri*), według innych na jasności dobra, według innych na jasności doskonałości. Atoli mniemamy, że powyższe określenia nie wskazują tego wszystkiego, co do istoty piękna należy, i dlatego utrzymujemy za św. Augustynem [1]), że piękno jest jasnością czyli blaskiem harmonii, porządku—*splendor ordinis*. Że zaś porządek jest należytem ułożeniem wielu rzeczy do celu (*apta dispositio plurium ad finem*), przeto niema porządku doskonałego bez rozmaitości czyli mnogości, bez całości czyli zupełności, bez proporcyi i jedności. Zaczem mnogość, całość, proporcya i jedność stanowią istotne składniki piękna. Dodajemy jeszcze do nich jasność, by zaznaczyć, że porządek winien się w pełności przedstawić władzy poznawczej, bez czego nie

---

zostają do siebie wyobrażenia“ (np. uczucie oczekiwania, niecierpliwości, obawy, wątpliwości); drugie są „zależne od treści (qualitas) wyobrażeń“ (uczucia sympatyczne, intellektualne, estetyczne, moralne i religijne). Zob. Kosiba, dz. przyt., str. 34 i n.

[1]) De verit. rel., c. 4, n. 77.

mógłby się podobać woli; stąd stara definicya piękna: *Pulchra sunt, quae visa (cognita) placent.* Ponieważ zaś proporcya jest niemożliwa bez mnogości i jedności, przeto, redukując liczbę wyliczonych elementów, twierdzi słusznie św. Tomasz [1]), że „do piękności potrzeba trzech rzeczy. Najpierw mianowicie całości czyli doskonałości, albowiem przedmioty uszkodzone są tem samem brzydkie. I należytej proporcyi czyli zgodności i znowu jasności. Dlatego rzeczy, mające barwę jasną, nazywają się pięknemi."

Takiem jest piękno wogóle. Jeżeli chodzi o piękno *quoad nos*, to ów *splendor ordinis* winien należeć do dwojakiej sfery: zmysłowej i umysłowej. Rzecz piękna musi się niewątpliwie przedstawić rozumowi, bo tylko on potrafi poznać porządek czyli harmonię, istniejącą w przedmiocie: pozbawione rozumu zwierzęta, nie umiejąc ocenić porządku, nic nie wiedzą o pięknie. Lecz z drugiej strony proporcyonalnym przedmiotem naszego rozumu jest *intelligibile in materiali*, bo poznanie nasze rozpoczyna się od zmysłów, a wszelkiej myśli towarzyszy odpowiednie wyobrażenie. Z tego powodu jasność porządku musi koniecznie przybrać szatę, działającą na zmysły. Że zaś porządek jako celowe dzieło rozumu wyraża pewną myśl, pewną ideę, przeto mówi się powszechnie, że piękno polega na jasnem przedstawieniu idei w formie zmysłowej; idea jest jakby duszą, forma ciałem. Piękno — powiada Lemcke — jest ideą w zjawisku. Tak należy pojmować piękno, o ile poznaje je człowiek.

Ocena piękna, której dokonuje rozum, opiera się tedy na poznaniu zmysłów. Czy jednak wszystkich? — Nie. Wszak nikt nie mówi o pięknym smaku, zapachu, pięknej gładkości i t. p. Dwa są tylko właściwie zmysły estetyczne, t. j. wzrok i słuch [2]). Ile razy tym zmysłom narzuca się z całą

[1]) S. th. I, q. 39, a. 8.

[2]) Niektórzy przypisują pewien charakter estetyczny zapachom Pochodzi to stąd, że zapach łączy się niekiedy z innemi wrażeniami we właściwem słowa znaczeniu estetycznemi; tak np. piękność okolicy potęguje się przez woń, jaką wydają jej łąki i lasy. Mogą też zapachy wywoływać uczucia estetyczne na podstawie asocyacyi.

jasnością porządek, więc rozmaitość, całość, proporcya i jedność w barwach i tonach, tyle razy wydajemy sąd o piękności tychże przedmiotów, oraz doznajemy przyjemnego uczucia. I dlatego podoba nam się akord, łączący wzajem kilka różnorodnych tonów; podoba ustęp muzyczny, którego części wiążą się w całość przez jeden główny dźwięk, zwany toniką; podobają się rytm, rym i aliteracya w poezyi, gdzie regularnie pewne zgłoski posiadają tę samą długość, ten sam akcent i to samo zakończenie, gdzie jednym wierszom odpowiadają symetrycznie inne. Wszędzie tutaj spotykamy się z jednością w wielości, z całością i proporcyą.—To samo należy powiedzieć o pięknie, poznanem za pośrednictwem wzroku. Piękna jest symetrya, którą stanowi jedność, złożona z dwóch naprzeciw siebie leżących połów. Spotykamy ją już w poziomej linii prostej, podzielonej na dwie równe części; spotykamy jeszcze wyraźniej w kole, w kwadracie, prostokącie, wieloboku umiarowym. Piękna jest proporcya właściwa, która polega na tem, że w dwóch lub więcej liniach, płaszczyznach, ciałach widać jedną wspólną miarę. Że zaś wspólna miara najlepiej się uwydatnia w tak zwanym dziale czyli cięciu złotem, gdzie całość stoi w takim samym stosunku do części większej, w jakim część większa do mniejszej, przeto między niezliczonemi proporcyami najpiękniejsza jest proporcya złotego cięcia [1]). Widać to najlepiej na ludzkiem ciele, uchodzącem słusznie za najpiękniejsze z wszystkich. Nie tylko jedna jego połowa odpowiada drugiej, ręce nogom, a piersiom brzuch, ale wszystkie niemal zasadnicze punkta stosują się do prawa złotego działu; słowem, wszędzie w rozmaitości jedność, całość, proporcya. Usuńmy je, usuńmy nawet jedną z nich,

[1]) Fechner prosił różne osoby, by z dziesięciu rozmaitych prostokątów, jakie im pokazywał, wybrały ten, który im się najwięcej podobał. W prostokątach stosunek boków przedstawiały następujące wartości: 1; 0,83; 0,80; 0,75; 0,69; 0,67; 0,62; 0,57; 0,50; 0,40. Z 347 mężczyzn i kobiet największa stosunkowo liczba (35%) wybrała prostokąt 0,62, którego boki stoją do siebie w stosunku 21:34, a więc są częściami linii, podzielonej według złotego cięcia (21:34 = 34:55).

a rzecz przestanie być piękną i zamieni się w brzydką, jeśli nie w całości, to w części.

Głównie jednak w tem miejscu interesuje nas kwestya, dlaczego rzeczy piękne sprawiają w nas uczucie miłe, a brzydkie przykre. Odpowiedź na to pytanie będzie zastosowaniem znanego nam prawa celowego, według którego uczucie przyjemne powstaje wówczas, gdy poprzedzająca je czynność jest przystosowana do natury, gdy wychodzi na naszą korzyść. Owóż przy poznaniu piękna działa równocześnie wiele władz; działają zmysły zewnętrzne, wyobraźnia i rozum. Aby tedy poznanie przyniosło zadowolenie całkowite, musi przedmiot poznania działać korzystnie na wszystkie wymienione władze. Nastąpi to właśnie wówczas, gdy przedmiot odznacza się jasnością porządku. Wtedy bowiem z jednej strony stanie on przed każdą władzą w całej pełni i blasku, a z drugiej żadna władza nie będzie działała ze szkodą innych; owszem, funkcye ich będą wzajem harmonizowały, jak harmonizują tony dobrze nastrojonego instrumentu. Słowem, uczucie piękności rodzi się w duszy wówczas, gdy porządkowi przedmiotowemu odpowizda pod każdym względem podmiotowy, gdy rzecz odpowiada całkowicie naszej naturze i jej poznawczym władzom. Jak tedy *bonum ex integra causa*, tak też i *pulchrum*.

Ale jak wytłómaczyć zmienność tego uczucia? Wszak jedni są więcej wrażliwi na piękno, niż drudzy; różne epoki i różne narody mają różne style. Starożytni, apoteozując ciało ludzkie, prawie zapomnieli o piękności natury; to, co na wsi uważają za piękne, w mieście mogą nazwać brzydkiem, i odwrotnie; jedna moda wypycha co parę lat drugą. Zmienia się nawet, rozwija lub psuje gust estetyczny tej samej osoby: rzecz, która nam się z początku nie podobała, zaczyna się po pewnym czasie podobać; przeciwnie, to, cośmy zrazu mieli za piękne, nazywamy potem brzydkiem.—Przyczyny tego zjawiska należy oczywiście szukać nie w przedmiocie, ale w podmiocie. Uczucie piękna, jak słyszeliśmy przed chwilą, opiera się na zgodności przedmiotu z podmiotem, na przystosowaniu się rzeczy do naszej natury, do natury naszych władz poznawczych. Lecz natura ta, choć

niezmienna w rzeczach istotnych, może pod wpływem płci, temperamentu, wieku, wychowania, towarzystwa, nauki, mody i t. p. ulegać rozmaitym modyfikacyom. Chociaż tedy wogóle wszyscy ludzie przyznają piękność niektórym rzeczom [1]), to przecież różnice w ich zapatrywaniach i odpowiednich uczuciach będą pod tym względem znaczne, jeżeli chodzi o wiele innych poszczególnych przedmiotów; co bowiem zgodzi się ze stanem duszy jednych, to nie zgodzi się z wyobrażeniami i pojęciami drugich.

2. Z uczuć piękna łatwo przejść logicznie do uczuć brzydoty, stanowiącej jego przeciwieństwo. Nie jest ona prostą negacyą, ale brakiem piękności, która w rzeczy powinna być, której wszakże niema, czyli raczej brakiem jakiegoś elementu piękna. Jeśli tedy *malum ex quocunque defectu*, to i *deforme*.

Gdy zatem przedmiot narusza w jakikolwiek sposób naturalną równowagę władz poznawczych, gdy wchodzi w konflikt choćby z jedną pośród nich, już nie może się podobać bez zastrzeżeń. Z tego powodu budzą w nas wstręt rzeczy, wyrażające objektywnie jakąś ideę w sposób zresztą właściwy. Tak np. małpę uważamy za brzydką, bo widzimy w niej karykaturę najpiękniejszego stworzenia widzialnego, człowieka. Jeśli znowu może nam się podobać malowany Tersytes, nie pochodzi to stąd, żeby on sam w sobie był piękny, ale że piękny jest sposób, w jaki go artysta przedstawia.

3. Przejdźmy do uczuć wzniosłości, tragiczności, komiczności i wdzięku.

a) Wzniosłem zowiemy piękno, które z powodu materyalnej lub duchowej wielkości nie daje się objąć i zmie-

---

[1]) Tutaj należą np. arcydzieła sztuki. Podobają się one wszystkim nie tylko przy pierwszem poznaniu, ale podobają się tem więcej, im lepiej je poznajemy. „Die reine, unverfälschte Schönheit — powiada Nahlowsky (dz. przyt., str. 125)—hat nämlich das Eigentümliche, dass sie gleich beim ersten Eindruck überwältigt, aber zugleich bei näherer Zergliederung nur um so dauernder fesselt. Selbst das, was daran bei dem ersten Eindrucke befremdete, vielleicht sogar störte und als ein Mangel erschien, ordnet sich bei eingehender Beurteilung als ein harmonisches Glied dem Ganzen ein.“

rzyć. Im potężniejszą piękność, im mniejszymi my wobec niej, tem potężniejszem uczucie wzniosłości. Więc strop niebieski, wody oceanu, góry niebotyczne, szalejąca burza, ziejący ogniem wulkan, wodospad Niagary, piramidy, kolosseum, tum koloński, Sąd ostateczny Michała Anioła, olimpijski Jowisz Fidyasza budzą w nas uczucie wzniosłości. To samo należy powiedzieć o geniuszu, o potędze charakteru i cnoty, o wieczności, o wszechmocy i nieskończoności Boga i t. p. Cóż np. wznioślejszego nad następujące słowa Dawida?: „Dokąd pójdę -- śpiewa psalmista (ps. 138)—od ducha Twego? a kędy uciekę od oblicza Twego? Jeżeli wstąpię do nieba, tameś Ty jest: jeżeli zstąpię do piekła, tameś jest. Jeżeli wezmę skrzydła moje rano, a będę mieszkał na końcu morza: i tam mię doprowadzi ręka Twoja i trzymać mię będzie prawica Twoja. I rzekłem: Owa podobno ciemności zakryją mię: i noc oświecenie moje w rozkoszach moich. Albowiem ciemność nie zaciemnia Tobie, a noc jako dzień będzie oświecona.“

Dlaczego jednak wzniosłość się podoba? Wszak powiedzieliśmy wyżej, że uczucie piękna rodzi się w woli wobec przedmiotu, zastosowanego do natury ludzkiej, działającego korzystnie na wszystkie władze poznawcze. Lecz czyż wzniosłość, która mieści w sobie nie dający się zmierzyć element, nie przewyższa naszych sił poznawczych, czyż między nią a niemi niema widocznej dysharmonii? Czy tedy nie powinna się raczej nie podobać? — Nasza teorya piękna da się pogodzić z faktem, że i wzniosłe jest piękne. Jak przedmiot wydaje się pięknym dlatego, że jest dostosowany do natury odpowiednich władz, tak z drugiej strony natura nasza, stworzona dla Boga, nie zadowala się przedmiotami skończonymi, ale tęskni za tem, co nie daje się zmierzyć, co jest nieskończone. Nic tedy dziwnego, że ile razy człowiek znajdzie się wobec przedmiotu wzniosłego, który dla swej wielkości przypomina mu byt nieskończony, doznaje pociechy, choć tegoż bytu objąć nie potrafi.

b) Uczucie tragiczności powstaje w nas wówczas, gdy widzimy, jak przeciw piękności lub wzniosłości moralnej występuje do walki jakaś nieprzyjazna im potęga i odnosi

nad niemi, przynajmniej na pozór, zwycięstwo. Im większa ta piękność i wzniosłość, im mniej przewidziane ich sponiewieranie, tem silniejsze nasze wzruszenie. Budzić sztucznie podobne wzruszenia jest zadaniem tragedyi, gdzie nieubłagane przeznaczenie, los lub inna zewnętrzna siła, każą ginąć niewinnemu bohaterowi. Niezawsze jednak bohater odznacza się potęgą duchową w całej pełni; nieraz upada on z własnej winy, z słabości, namiętności.

c) Tragiczności sprzeciwia się komiczność czyli śmieszność. Polega ona na kontraście niespodziewanym i nieszkodliwym. Im większe przeciwieństwo między rzeczami, im bardziej nieprzewidziane ich połączenie, im mniejsza znowu możliwość wynikającej z owego połączenia szkody, tem większa komiczność. Najpierw tedy niema komiczności bez pewnego kontrastu. Kontrast jest ojcem śmiechu, mówili starzy. Widząc np. osoby, tańczące w sposób zwykły w pokoju, nie mamy żadnego powodu do śmiechu; lecz śmialibyśmy się, gdybyśmy ni stąd ni zowąd zobaczyli je w tańcu na ulicy, bo ulica nie nadaje się do podobnej zabawy. Uczucie komiczności spotęgowałoby się jeszcze więcej, gdyby osoby tańczące należały do bardzo poważnych, ponieważ wówczas sprzeczność między tańcem, a ulicą byłaby jeszcze widoczniejsza. Podobnie komicznie wygląda gruby jegomość obok chudego dandysa — hołysz, odgrywający rolę wielkiego pana — zataczający się na nogach, lub rozmawiający z sobą pijak. Powtóre, aby rzecz jakaś była śmieszną, musi kontrast zajść niespodzianie, nagle. Śmiejemy się z żartu, bośmy go wcale nie przewidzieli; przeciwnie, najśmieszniejsza dla innych anegdota nie bawi nas, gdyśmy ją słyszeli wiele razy. Nakoniec komiczne nie może być szkodliwe, przynajmniej dla tej osoby, która się śmieje. Śmieją się ludzie, gdy kroczący poważnie obywatel potyka się na ulicy i upada jak długi na ziemię, ale litują się nad nim, gdy wskutek upadku łamie nogę. Tylko człowiek złośliwy śmieje się ze szkody i z nieszczęścia cudzego.

Zauważono już dawno, że prostacy lub głupcy są stosunkowo najskłonniejsi do śmiechu. Pochodzi to stąd, że znajdują oni sprzeczności i niedorzeczności nawet tam,

gdzie człowiek zdrowy na umyśle lub wykształcony wcale ich nie widzi. Osoby zaś myślące powoli, nie pojmują zazwyczaj od razu delikatniejszej komiczności i dlatego zaczynają się śmiać dopiero wówczas, gdy inni śmiać się przestali. Ociężali pedanci nie śmieją się prawie nigdy: do ich umysłu ma dostęp tylko to, co się stosuje do ścisłych praw logiki.

W obręb komiczności wchodzą jeszcze: karykatura, trawestacya, parodya, dowcip i żart. Karykatura polega na podobnem, ale przesadnem przedstawieniu części lub właściwości pewnego przedmiotu. Jeżeli np. na małym korpusie wyobrazimy sobie wielką głowę, albo jeżeli na wielkiej głowie wyobrazimy sobie mały nos, mamy karykaturę. W trawestacyi nadaje się poważnej treści znanego dzieła poetycznego formę lekką, komiczną; w ten sposób Scarron we Francyi, a Blumauer w Niemczech przerobili Enejdę. Parodya jest odwróceniem trawestacyi: pod poważną formę poematu podkłada się treść zwyczajną, codzienną. W dowcipie (przedmiotowo wziętym)[1]) wyszukuje się podobieństwa między całkiem różnemi rzeczami. Wreszcie żart jest dowcipem, mającym za przedmiot innych ludzi; jeżeli sprawia boleść, zowie się ironią, sarkazmem, szyderstwem, satyrą. Jak śmieszność, tak też karykatura, trawestacya, parodya, dowcip i żart są skutkami pewnego kontrastu.

Uczucie, spowodowane przyzwoitą komicznością, należy do najsilniejszych i najprzyjemniejszych: ono usuwa z naszej świadomości różnego rodzaju troski, orzeźwia nas po trudach, przynosi upragnioną swobodę, budzi głębokie zadowolenie w naszej duszy, sprowadza „złoty humor“. Ale dlaczego? — Zawsze ta sama odpowiedź: komiczność wychodzi na korzyść naszej natury. Rzecz śmieszna sprawia nam rozkosz, gdyż poznanie kontrastu przyczynia się do tem doskonalszego poznania prawdy: im więcej się ośmiesza wyrażona kontrastem niedorzeczność; tem więcej rośnie w cenie naturalny przedmiot naszego rozumu, t. j. prawda. Dodajmy, że komiczność okazuje naszą wyższość nad tymi,

[1]) Por. t. II, str. 200.

którzy okrywają się śmiesznością, że często wychodzi na szkodę tych, ku którym żywimy niechęć.

d) Osobnym rodzajem piękności jest wdzięk czyli powab, który, będąc przeciwieństwem piękna wzniosłego i majestatycznego, wyraża miłą harmonię, słodycz, tkliwość, dobroć i miłość, a tem samem skłania do wzajemnej miłości. Miłą harmonią odznaczają się często ruchy i gesty przedewszystkiem dzieci, a nieraz i młodych zwierząt (np. kocięta, źrebięta). Słodycz, tkliwość, dobroć i miłość znajdują znowu często swój wyraz w układzie ust, w uśmiechu, w oczach, w całej twarzy niektórych osób. Powstaje wówczas wdzięk, który się dziwnie podoba i pociąga ku sobie, o którym powiedziano, iż jest piękniejszy od samej piękności. Jest zaś takim, gdyż daje się łatwiej objąć, aniżeli piękno, wyraża pewną życzliwość dla patrzącego i stosuje się nieraz do jego ułomności.

4. Pozostają jeszcze uczucia, oparte na dwóch odmianach brzydoty, na płaskości i pospolitości. Obydwa te pojęcia, do których można dodać pojęcie gminności i rubaszności, stoją bardzo blizko siebie. Co jest płaskie i pospolite, budzi tylko interes zmysłowy i dlatego nie podoba się ludziom, wolnym od grubej zmysłowości. Stąd przykrego doznajemy uczucia, będąc świadkami jakiejś karczemnej sceny, słysząc jakieś dwuznaczne słowo lub nieprzyzwoity dowcip.

U w a g a. Poruszano już nieraz kwestyę, do jakiej władzy odnosi się piękno; wielu przyjęło osobną siłę, nazwaną zmysłem estetycznym. Między scholastykami niema pod tym względem dwóch zdań, skoro *pulchra sunt, quae visa placent.* Na „władzę estetyczną“ składają się i siły poznawcze i siły pożądania: do pierwszych należy *visio*, do drugich *complacentia.* Najpierw przedmiot działa na zmysły, potem na rozum, który wydaje t. zw. sąd estetyczny; za sądem idzie uczucie w woli, udzielające się także władzy pożądania zmysłowego [1]).

[1]) „Pulchrum, uczy Doktor Anielski (S. th., I — II, q. 27, a. 1, ad 3), est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit, quod omnia

II. Uczucia duchowe.

Ogólnie przyjęty podział uczuć duchowych czyli umysłowych przypomina znany nam podział popędów. Niema jednak między jednym a drugim analogii zupełnej, bo podział popędów obejmuje porządek zmysłowy i umysłowy, gdy podział uczuć duchowych stosuje się tylko do sfery duchowej. Z tem wszystkiem jak liczyliśmy popędy indywidualne, społeczne i religijne, tak między uczuciami duchowemi rozróżniamy: intellektualne, moralne, egoistyczne, społeczne i religijne. Ponieważ wypływają one z popędów, przeto zrozumiałą jest rzeczą, że od zaspokojenia odpowiednich popędów zależy przyjemność lub przykrość duchowych uczuć.

A. Uczucia intellektualne czyli logiczne.

1. Któż nie wie, iż zaspokojenie popędu do wiedzy, objawiającego się z natury w naszym rozumie, sprawia przyjemność? Doznaje jej dziecko, ile razy usłyszy jaką nową prawdę, doznaje człowiek ciekawy, ile razy dowie się o nieznanym mu wypadku; stąd bywają osoby, trawiące całe życie na szukaniu nowinek. O ileż większą radość sprawia poznanie prawdy tym, którzy jej szukają w naukach, którzy umieją ją uzasadnić, t. j. wskazać jej przyczyny. Jeżeli prawda narzuca się od razu, a przewyższa nasze oczekiwanie, doznajemy uczucia podziwu, zdumienia. Nieraz zdobywa się ją po wielu ciężkich trudach, po wielu dniach daremnego badania, lecz wówczas tem lepiej uznaje się trafność słów Cycerona, że *nihil est menti veritatis luce dulcius*“. Jakżeż wielka jest rozkosz np. matematyka, gdy po długich a nieudałych próbach, rozwiąże

appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus... Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet.“

wreszcie trudne zagadnienie matematyczne? Jakżeż szczęśliwym musiał się czuć Archimedes, kiedyś odkrywszy w kąpieli sławne prawo hydrostatyczne, wołał głośno po ulicy: εὕρηκα, εὕρηκα! Pitagoras, udowodniwszy twierdzenie, noszące do dnia dzisiejszego jego nazwę, złożył z radości sto wołów bogom w ofierze. Bywali mędrcy, skazani na ustawiczne cierpienia ciała, na kalectwo różnego rodzaju, nawet na ślepotę, którym jednak praca naukowa potrafiła zastąpić wszystkie inne przyjemności życia. Sokrates, mimo widma czekającej nań śmierci, nie stracił ani na chwilę pogody umysłu, bo już naprzód cieszył się nadzieją, że w podziemiu będzie rozprawiał z filozofami [1]).

A jak nabycie prawdy jest przyjemne, tak też lepsze jej poznanie: więc uzupełnienie i udoskonalenie pojęć, wyrównanie pozornych między niemi sprzeczności, uporządkowanie zasad, sprawiedliwa ocena wartości rozmaitych rzeczy, należyte porównanie jednego przedmiotu z innymi, systematyczne powiązanie całego materyału wiedzy w pewną organiczną całość.

I nie tylko prawda sprawia nam przyjemność, lecz także prawdopodobieństwo. Atoli wypadek ten zachodzi tylko wówczas, gdy prawda wydaje nam się tak trudną, iż jej nikt pojąć nie potrafi; nie mogąc dojść do tego, co doskonałe, do pewności, zadowalamy się wtedy, przynajmniej tymczasowo, prawdopodobieństwem, które bądź co bądź jest czemś lepszem, aniżeli niewiadomość lub wątpliwość.

Nawet ścisłość rozumowania, uważana niezależnie od prawdy, może być przyjemna. Choćby bowiem w takim razie brakło prawdy w treści, widać ją w formie, stosującej się najdokładniej do wszystkich praw syllogizmu. Co wię-

[1]) Nawet samo szukanie prawdy, byle było dostosowane do umysłowych zdolności, nie jest pozbawione uroku. Plutarch pisze, że ktoś, nie chcąc utracić przyjemności, jakiej doznawał, ilekroć myślał nad rozwiązaniem pewnej kwestyi, nigdy nie pozwalał, aby mu ją od razu wyjaśniono. Ale absurdem jest zdanie, które za Dumont'em powtarza Dygasiński (dz. przyt., str. 346), „że bezwarunkowe posiadanie prawdy stanowiłoby straszliwą męczarnię dla ludzi, źródło nieuleczonych nudów, któreby doprowadziły do obrzydzenia sobie życia.“

cej, podoba nam się nieraz zgrabnie ułożony sofizmat, ponieważ podaje fałsz, przysłonięty płaszczykiem prawdy.

2. Z drugiej strony stoją przykre uczucia logiczne. Kochając prawdę, z przykrością dowiadujemy się o fałszu. Niemiłego też uczucia doznajemy wówczas, gdy nie możemy zrozumieć jakiejś prawdy, gdy nie umiemy sobie zdać sprawy z rzeczy, która powinna nam być znana, albo gdy jesteśmy w wątpliwości, t. j. gdy rozum nasz, chwiejąc się na obie strony, nie wie, które z dwóch zdań sprzecznych czy przeciwnych, winien uznać za prawdziwe. Jeżeli wątpliwość trwa długo, a dotyczy pytania żywotnego, może się stać prawdziwą męczarnią. Podobnie przykrą jest dla nas rzeczą, gdy musimy się długo namyślać przed wydaniem sądu, albo gdy wypowiadamy zdanie z obawą, że przeciwne twierdzenie może być prawdziwe. To samo uczucie opanowuje nas, gdy słyszymy wiele słów, w których mało treści, gdy spotykamy się z zapatrywaniem wręcz odmiennem od naszego, gdy to, cośmy uważali za niezbitą prawdę, okaże się błędem, gdy musimy zmieniać nasze zapatrywania i zasady.

3. Przypominamy wszakże, że uczucie intellektualne różni się od poczucia prawdy, które niektórzy zowią także uczuciem [1]). Poczucie bowiem tego rodzaju jest prawdziwym sądem, jaki ktoś wydaje (zazwyczaj trafnie) o pewnej rzeczy, chociaż nie zna dobrze motywów, skłaniających go do wydania tegoż sądu. Tak np. wielu jest przekonanych o istnieniu Boga, nieśmiertelności duszy, wolności woli, lubo na poparcie tych prawd nie mogą przytoczyć ani jednego dowodu; tak odrzucamy często sofizmat, mimo wszelkich pozorów prawdy. Poczuciem prawdy odznaczają się często osoby niewykształcone i kobiety; sądzą one nieraz instynktowo trafniej, aniżeli ludzie rozumni, którzy, zanim sąd wydadzą, oglądają się za racyami. Stąd znane słowa Schillera (*Die Worte des Glaubens*):

Was der Verstand der Verständingen nicht sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.

---

[1]) Zob. poddz. II, § 1, 1.

B. Uczucia moralne.

Uczucia wiążą się z czynnościami moralnie dobremi i złemi.

1. Człowiek posiada — jak wiemy — naturalny popęd do moralności: cnota pociąga go do siebie, występek odpycha. Dlatego wszyscy rozróżniamy między dobrem i złem etycznem i wiemy, że pierwsze należy czynić, a drugiego się wystrzegać. Tak np. wszystkie ludy, nie wyłączając barbarzyńskich, zgadzają się na to, że trzeba czcić Boga, a szanować rodziców, że nie wolno zdradzać lub zabijać przyjaciela. Nawet małe dzieci mają pewne zasadnicze pojęcia moralne. Wytłumaczyć to łatwo. Jak rozum teoretyczny posiada z natury zdolność do tworzenia pierwszych zasad spekulatywnych, tak praktyczny stawia bez trudności pierwsze pryncypia etyczne. Ta zdolność rozumu praktycznego, nosząca u scholastyków znaną nazwę *synderesis*, potęguje się proporcyonalnie do umysłowego rozwoju dziecka: im lepiej poznaje ono swój cel, swój stosunek do Boga i bliźnich, tem więcej nabywa prawd moralnych, tem łatwiej wysnuwa z nich nowe wnioski. W każdym razie rozum praktyczny wydaje co chwilę w duszy ludzkiej sąd praktyczny, t. j. sąd orzekający, że w poszczególnym wypadku trzeba coś spełnić jako dobre, albo czegoś zaniechać jako zła; sąd ten zowie się także głosem sumienia, albo po prostu sumieniem. Ale sumienie nie jest u wszystkich jednakowe, bo choć istnieje zgodność pomiędzy ludźmi co do pierwszych zasad moralnych i najbliższych ich konkluzyj, to niema jej wcale, jeśli chodzi o wnioski, dające się wysnuć z tychże zasad dopiero przy pomocy dłuższego rozumowania. Na takie wnioski wywiera niezaprzeczony wpływ, obok wieku i indywidualnej zdolności, wychowanie domowe i religijne, lektura, towarzystwo, refleksya i t. p. Stąd często się zdarza, iż inny sąd wydaje o czynnościach etycznych człowiek wykształcony, a inny człowiek prosty, inny duchowny, a inny świecki, chrześcijanin a żyd, katolik a protestant, wierzący a niedowiarek: co u jednego moralnie dobre,

u drugiego może być moralnie złe, i przeciwnie. Lecz każdy z nich ocenia moralną wartość czynu według tego prawidła idealnego, które w jego rozumie istnieje, i dlatego chwali go, jeżeli przystaje do niego, a gani, jeżeli się z niem nie zgadza.

2. Otóż uczucia moralne, zwane również uczuciami obowiązku, są następstwem takich sądów praktycznych; za pochwałą czynu spełnionego idzie uczucie przyjemne, za naganą przykre.

Najsilniej odzywają się w nas uczucia etyczne wówczas, gdy osądzony czyn jest naszym. Jeżeli sumienie nam mówi, że on się zgadza z modłą moralności, czujemy spokój, zadowolenie, radość, szczęście; jeżeli natomiast zapadnie wyrok dla niego i dla nas niekorzystny, doznajemy wyrzutów, smutku i żalu, które, gdy przewinienie jest bardzo wielkie, dochodzą nieraz do rozpaczy. „Złe sumienie — powiada Szekspir w Otello — odezwie się nawet wówczas, gdyby wszystke języki wymarły.“ W każdym razie uczucia moralne są już na tym świecie nieocenioną nagrodą za cnotę lub dotkliwą karą za winę: pierwsza jest źródłem niewypowiedzianej pociechy, mimo największych cierpień fizycznych; druga kielichem zatrutej goryczy wśród najwyszukańszych zabaw. I w tem też tkwi wartość teleologiczna uczuć moralnych: one nas zachęcają do spełnienia dobrych uczynków, a unikania złych.

Uczucia moralne budzą się w nas także, choć zwyczajnie słabiej i z innym odcieniem, wobec dobrych lub złych uczynków cudzych. Jak chwalimy lub potępiamy siebie, tak chwalimy lub potępiamy innych; jak doznajemy przyjemności lub przykrości, gdy spełnimy sami jakiś czyn moralny lub niemoralny, tak też, gdy spełniają go inni. Jeżeli w ostatnim razie uczynek zły jest wielkiej wagi, uczucie objawia się jako oburzenie. Więc oburzamy się np., gdy słyszymy, że wyrodny syn dopuścił się haniebnego morderstwa na własnym ojcu, że podły obywatel zdradził wobec nieprzyjaciół swą ojczyznę, że wiodący hulaszcze życie urzędnik sprzeniewierzył wielką sumę pieniędzy i zrujnował materyalnie tysiące rodzin.

Nie należy wszakże sądzić, żeby uczucia etyczne zjawiały się jedynie po spełnionej czynności. Ponieważ sąd praktyczny sumienia albo wyprzedza czyn (*conscientia antecedens*), albo następuje po nim (*consc. consequens*), przeto doznajemy także uczuć moralnych, zanim czyn zostanie spełniony, a nawet choćby wcale nie był spełniony; sama myśl o nim budzi w nas odpowiednie uczucie.

C. Uczucia egoistyczne.

1. Oddzielną grupę stanowią uczucia egoistyczne, płynące — co wskazuje ich nazwa — z upodobania, które mamy w naszej jaźni, czyli z miłości własnej. Uczucia te opierają się na przekonaniu, że, odznaczając się pewnemi zaletami (np. cnotą, nauką, pięknością, siłą), posiadamy znaczenie; z tego powodu zowią je niektórzy uczuciami własnej wartości lub godności. Jeszcze inni dają im ogólniejszą nazwę samopoczucia (*Selbst — Eigengefühl*).

I nie tylko sami cenimy się wysoko, lecz chcemy także, aby to samo czynili inni, bo przez to sąd nasz o własnej wartości nabiera jeszcze większego znaczenia. Dlatego miło nam, gdy słyszymy, że ktoś nas chwali; przeciwnie jesteśmy niezadowoleni, czyli raczej doznajemy przykrego uczucia wstydu [1]), skoro nas spotka nagana. Nierównie silniejszemi są nasze uczucia sławy i czci czyli honoru, wywoływane sądem, wydanym o nas już nie przez jedną osobę, ale przez wiele. Sława (*fama, Ruf*) — to mniemanie, jakie inni ludzie mają o naszej wartości; jeżeli ono jest dobre, t. j. jeżeli ludzie uznają w nas pewne przyrodzone lub nabyte zalety, przedewszystkiem moralne, sława nasza jest dobra; przeciwnie, jeżeli sądzą o nas źle, sława zowie się złą. Zamiast wyrazu: sława kładziemy nieraz wyraz „opinia,“ bo opinia oznacza właśnie ogólne mniemanie; mieć

[1]) Uczucie wstydu zjawia się w ogóle wtedy, gdy sądzimy, że nie wydajemy się ludziom takimi, jakimibyśmy chcieli się wydawać. Siła wstydu zależy przedewszystkiem od stopnia samopoczucia i od wartości, jaką się przywiązuje do cudzego sądu.

tedy dobrą lub złą opinię, jest to samo, co mieć dobrą lub złą sławę. W podobnem znaczeniu mówimy także o złem lub dobrem imieniu. Ale najczęściej sława bierze się w znaczeniu tylko wybitnie dodatniem, a wtedy wyraża powszechne dla kogoś uznanie i pochwałę, wywołane zaletą, wyszczególniającą go pośród ludzi. Pojętą w ten sposób sławę oznacza język łaciński terminem: *gloria* [1]), a niemiecki: *Ruhm*. Taką sławę posiada wielki np. filozof, wielki poeta, wielki malarz. Cześć albo honor różnią się od sławy. Dodają one do dobrego mniemania, jakie ludzie o kimś mają, zewnętrzne tegoż mniemania wyrażenie zapomocą słów lub czynów. Mówiąc o kimś dobrze lub kłaniając się komuś na ulicy, czczę go. Z porównania powyższych pojęć widać, że można mieć dobrą opinię, czy dobre imię, a nie mieć sławy (*Ruhm*), że dobra sława jest fundamentem honoru, że honor więcej mówi, aniżeli sława. Zaczem i uczucie czci czyli honoru jest silniejsze od uczucia dobrej sławy, a strata lub nadwerężenie pierwszego więcej zwyczajnie boli i zawstydza, niż strata czy nadwerężenie drugiej.

2. Uczucia egoistyczne wogóle, a sławy i honoru w szczególności nie są w zasadzie zdrożne. Skoro Stwórca dał nam popęd do czci i sławy, przeto wolno ich pragnąć, jak wolno kochać samego siebie, byle to pragnienie stosowało się do warunków, wskazanych przez etykę, a mianowicie zachowało należną miarę. Natomiast zdrożne jest z jednej strony uczucie pychy, ambicyi, zarozumiałości, próżności i dumy, a z drugiej małoduszności i bezczelności, czyli bezwstydu. Pycha polega na tem, że ktoś ceni się ponad swoją wartość, że pragnie wyższości, do jakiej nie ma prawa. Ambicya, zarozumiałość, próżność i duma są odmianami pychy. Pierwsza, wzięta w znaczeniu ścisłem, jest nienależytem pożądaniem czci i godności, oraz usilnem ubieganiem się o takowe. Druga objawia się zbytecznem rozumieniem o sobie z powodu jakiejś cennej zalety rze-

[1]) „Gloria — pisze św. Tomasz (S. th., I—II, q. 2, a. 3) nihil aliud est, quam clara notitia cum laude.“ Podobnie wyraża się Cyceron (Invent., II, 55): „Gloria est frequens de aliquo fama cum laude.“

czywistej, np. talentu, majątku. Próżność znowu poznajemy po tem, że hołdująca jej osoba chełpi się z rzeczy, posiadających stosunkowo małą wartość, jak np. z ubrania, fryzury, pięknych oczu. Wreszcie dumny jest ten, który tak wysoko się ceni, iż wcale nie dba o uznanie ludzi. Przeciwieństwem tych uczuć są, jak słyszeliśmy, małoduszność i bezczelność. Małodusznemu brakuje zaufania do samego siebie i dlatego ustępuje, bez uzasadnionych powodów, przed trudnościami, z któremi się łączy spełnienienie dobrego uczynku. Człowiek znowu bezczelny spełnia bez rumieńca czyn najwstrętniejszy, bo lekceważy dobrą sławę i honor; ludzie mówią o nim, że jest miedzianego lub wytartego czoła.

D. Uczucia społeczne.

Uczucia społeczne są następstwem popędów społecznych, których podstawę stanowi miłość innych ludzi czyli sympatya. Przyjemność i przykrość objawia się tutaj w sposób najrozmaitszy.

1. Możemy rozpocząć od współczucia (*Mitgefühl*), polegającego na tem, iż uczestniczymy w uczuciach innych ludzi; w wyższym stopniu zowie się ono tkliwością. Coś podobnego spotykamy u niektórych zwierząt [1]), ale właściwe współczucie przysługuje tylko człowiekowi. Wprawdzie nie widzimy uczuć obcych wprost, ale poznajemy je za pośrednictwem odpowiednich, a łatwo zrozumiałych znaków, więc głosu, mowy, gestów i t. p. Znaki te na podstawie asocyacyi przypominają nam uczucia, jakich w całości lub w części doznaliśmy niegdyś sami, a tem samem dają nam poznać uczucia cudze. Ale to poznanie nie stanowi jeszcze

[1]) „Tak stare małpy ujmują się za młodemi; widziano też, że kiedy małpę postrzelono, przybiegła większa i uniosła z sobą ranną. Niektóre ptaki, np. czajki, przychodzą sobie wzajem w pomoc, jeżeli je napadną większe ptaki; zauważono nieraz, że konie obchodzą się ostrożnie i oględnie z pijanymi jeźdźcami; jeżeli się zastrzeli dziką kozę, to inne zajmują się wychowaniem jej młodych;... pies obwąchuje łóżko chorego pana, a wyje i skomli na jego grobie“. Esser, dz. przyt., str. 492.

jak sądzą niektórzy, samego współczucia: mogę rozumieć np. czyjąś boleść, a jednak zachować się wobec niej zupełnie obojętnie. Do współczucia potrzeba koniecznie współudziału w uczuciu obcem. Współudział zaś taki ma miejsce wówczas, gdy z inną osobą łączy mię sympatya, gdy w niej widzę coś własnego, gdy ją uważam za dalszy niejako ciąg swej własnej jaźni. Wtedy bowiem nie tylko wiem o jej uczuciu, ale doznaję sam uczucia podobnego, które potem przenoszę czyli raczej rozciągam na nią, na jej stany, uważając je wskutek sympatyi pod pewnym względem za własne [1]). Jak tedy dźwięk struny jednej wywołuje taki sam dźwięk drugiej, byle obie były jednakowo nastrojone, tak uczucie jednej osoby odzywa się echem w drugiej, ilekroć je łączy szczera sympatya. Analogia daje się posunąć jeszcze dalej: jak dźwięk struny pierwszej przeważa nad dźwiękiem drugiej, tak współczucie jest zwyczajnie słabsze od uczucia. Główna tego przyczyna tkwi w tem, że miłość samego siebie przewyższa co do natężenia miłość bliźniego. Możnaby wskazać inną jeszcze racyę faktu rzeczonego, tę, że uczucie powstaje wskutek bezpośredniego, a więc dokładniejszego poznania własnych stanów, gdy współczucie opiera się na poznaniu stanów cudzych, o których dowiadujemy się dopiero zapomocą zmysłowych znaków.

Zresztą natężenie współczucia zależy od wielu okoliczności, z których jedne dotyczą osoby współczującej — drugie osoby, będącej przedmiotem współczucia — inne stosunku, zachodzącego między obiema osobami. Niektórzy posiadają już z natury silniejszy popęd do współczucia, w czem znowu ważną rolę odgrywa wyobraźnia: im ona żywsza (jak np. u kobiet), im lepiej maluje położenie osoby, do której się odnosi współczucie, tem większe jest ostatnie. Wiele dalej znaczy wiek, stopień oświaty, doskonałość religii, tudzież własnego życia koleje. Dlatego dzieci mniej mają współczucia od starszych, ludzie prości od wykształconych, poganie od chrześcijan, ci, którzy nie znają pewnego nie-

[1]) Całkowite identyfikowanie stanów cudzych z własnymi zamieniłoby współczucie w uczucie osobiste.

szczęścia z własnego doświadczenia od tych, co go doświadczyli sami. W ostatnim wszakże wypadku współczucie gaśnie u ludzi nieszczęśliwych w wysokim stopniu i całkowicie zajętych własnem nieszczęściem. Są także zawody, zresztą najpotrzebniejsze, które się mogą przyczynić do stępienia współczucia; wystarczy wymienić rzeźnictwo. Z drugiej strony współczucie rośnie proporcyonalnie do zalet ciała i duszy, do godności, a względnie niemocy i niewinności osoby, z którą współczujemy. Wreszcie, jak się rzekło, zależy ono od stosunku, wiążącego nas z daną osobą: im ściślejsze łączą nas z nią węzły, tem większe nasze współczucie. Tak np. jest ono stosunkowo silniejsze względem rodziców, rodzeństwa, krewnych, przyjaciół, dobrodziejów, przełożonych, kolegów, rodaków, współwyznawców, znajomych, aniżeli względem innych osób.

Nieraz przedmiotem naszego uczucia sympatycznego bywają nawet zwierzęta (np. jeździec sympatyzuje z swym koniem, myśliwy z psem), owszem rośliny i martwe przedmioty, które nie są zdolne do uczuć. Więc skaleczona lub uwiędła roślina, więc zgliszcza spalonego a drogiego nam domu mogą w naszej duszy obudzić żywe współczucie. Wydaje nam się wówczas, że one cierpią, że gdyby mogły mówić, opowiedziałyby swą boleść. „Komu cię przyrównam — woła np. smutny Jeremiasz [1]) na ruinach świętego miasta — albo komu cię przypodobam córko jerozolimska? z kim cię porównam i pocieszę cię, panno, córko Syonu? Bo wielkie jest jako morze skruszenie twoje; któż cię zleczy?“ Wiele podobnych miejsc można znaleźć u mówców i poetów.

Łatwo zrozumieć, że w współczuciu może być przesada. Są też rzeczywiście osoby, zwyczajnie kobiety, okazujące się tkliwemi nawet wówczas, kiedy do tego niema wcale powodu; taką zbyteczną łatwość współczucia zowiemy czułostkowością.

Podane wyżej przykłady pouczają, iż współczucie objawia się jako współradość (*Mitfreude*) lub współboleść

[1]) Treny, r. 2, w. 13.

(*Mitleid*). Zauważono wszakże, że pierwsza jest rzadsza od drugiej: więcej stosunkowo znajdziemy ludzi, litujących się nad człowiekiem, który stracił w jednej chwili cały majątek, aniżeli cieszących się z innym, który znalazł skarb wielki. Pochodzi to stąd, że współradości sprzeciwia się zazdrość, a współboleści radość z cudzego nieszczęścia; lecz zazdrość jest częstsza od radości z cudzego nieszczęścia, bo ta może powstać tylko w sercu zepsutem i przewrotnem. Dobrze zatem powiedziano, że współboleść należy do ludzi, a współradość do aniołów [1]).

Tak tedy naprzeciw uczucia współradości i współboleści stoją z jednej strony zazdrość, z drugiej radość z cudzego nieszczęścia. Zazdrość, uczucie przykre, jest smutkiem z dobra drugiej osoby. Nie wszystkim jednak zazdrościmy. Przedmiotem tego uczucia są tylko ci, którzy nam dorównują, którzy zajmują podobne do naszego stanowisko, których możemy łatwo z sobą porównać. Z tej przyczyny nikt z przeciętnych śmiertelników nie zazdrości monarsze, podczas gdy jeden żebrak może zazdrościć drugiemu. Radość znowu z cudzego nieszczęścia posuwa się u niektórych osobników tak daleko, iż potrafią się cieszyć z śmierci, którą ktoś, lub oni sami zadają swym ofiarom. Tak złośliwy chłopiec przygląda się z przyjemnością owadowi, pozbawionemu nóg i skrzydeł lub wbitemu żywcem na szpilkę; tak stary Rzymianin klaskał z radości w ręce, gdy śmiertelnie zraniony gladyator upadł na ziemię. Nie brakło nawet ludzi — potworów, którzy mordowali innych dlatego tylko, aby (jak sami wyznawali) rozkoszować się widokiem ich skonu.

Jak wreszcie jest przesadna czułostkowość uczucia, tak też jest samolubna obojętność uczucia; ludzie z takiem usposobieniem są zupełnie zimni na radość i boleść cudzą.

2. Są jednak jeszcze inne uczucia społeczne, mianowicie różne objawy miłości. Wprawdzie miłość jest pod-

[1]) Niektórzy rozróżniają współboleść bierną i czynną: tamta ogranicza się na samo uczucie, ta szuka środków, mogących zmniejszyć cudze nieszczęście.

stawą wszystkich żądz, a więc i uczuć, atoli w tem miejscu bierzemy ją w znaczeniu więcej ograniczonem, t. j. o ile jej przedmiotem są różne kategorye ludzi. Co innego kochać Boga lub stworzenie, niższe od człowieka, a co innego kochać człowieka. A ileż znowu w tej miłości ludzkiej najrozmaitszych postaci! Wszak rozróżniamy miłość płciową, małżeńską, rodzicielską, synowską, braterską, rodzinną, przyjacielską, koleżeńską czyli korporacyjną, szczepową, narodową. O niektórych z nich mówiliśmy już przy popędach społecznych; istotę innych tłumaczą dostatecznie same nazwy.

Natomiast mimo woli przychodzi na myśl uczucie nienawiści bliźniego, mogące łatwo powstać wskutek doznanej krzywdy lub obrazy, zawiedzionej miłości lub przyjaźni, przeciwieństwa lub tożsamości celów, przesądów i t. p. Jak miłość, tak i nienawiść może się rozciągać nie tylko na jednostki, lecz także na większą ilość osób; w ostatnim wypadku objawia się ona szczególnie jako nienawiść rodowa, klasowa, narodowa, rasowa, religijna i t. p. Wyjątkowo tylko spotykamy mizantropów, t. j. takich, którzy nienawidzą wszystkich.

3. Pod koniec godzi się napomknąć o sympatyi i antypatyi κατ' ἐξοχήν. Któż nie wie z własnego doświadczenia, że są osoby, które już przy pierwszem spotkaniu pociągają nas do siebie; że przeciwnie są inne, do których czujemy odrazę. W jednym i drugim razie mamy niezawodnie uczucia społeczne, ale zagadkowe i ciemne, ponieważ nie poznajemy należycie ich przyczyny. W wielu wypadkach można sympatyę i antypatyę wytłumaczyć tem, że widok osoby budzi w nas wyobrażenia przedmiotów, którym towarzyszyły niegdyś przyjemne lub przykre uczucia; czasem znowu opierają się sympatya i antypatya na idyosynkrazyi.

E. Uczucia religijne.

1. Jak uczucia społeczne opierają się na naszym stosunku do ludzi, tak podstawą religijnych, płynących z takiegoż popędu, jest nasz stosunek do Boga. Lecz najpierw

należy poznać ten stosunek, bo poznanie stanowi podstawę każdego uczucia. Gdzie tedy niema prawd religijnych, które o owym stosunku mówią, tam niema także odpowiadających im uczuć; gdzie są, tam wartość ich zależy od wartości religii: fałszywa religia rodzi fałszywe wogóle uczucia, prawdziwa prawdziwe. Że znowu jedna tylko może być prawdziwa religia, jak jedna jest prawda, że religią tą jest chrześcijańska, a mianowicie katolicka, przeto w istocie tylko uczucia katolika, znającego należycie swą religię, będą prawdziwemi w całej rozciągłości. Rzeczywiście, religia Chrystusowa przedstawia nam najlepiej stosunek, zachodzący między nami a Bóstwem. Ona nam mówi, że Bóg najpewniej jest, bo nie tylko się objawił, ale daje się poznać przez swe dzieła, przez świat, który sam z siebie powstać nie mógł, przez cudowny porządek, istniejący w naturze, przez głos sumienia, odzywający się w naszej duszy. Ona nas poucza o naturze i doskonałościach Boga, o Jego nieskończonej potędze, mądrości, świętości, sprawiedliwości, dobroci i miłosierdziu, o Jego wszechobecności i wszechwiedzy. Od niej się dowiadujemy, że On początkiem i końcem wszystkiego, że On w szczególności naszym Stwórcą i Panem absolutnym, że od Niego wzięliśmy duszę i ciało i wszystko, co posiadamy, że od Niego zależymy każdej chwili i pod każdym względem, że On nas przeznaczył do szczęścia nadprzyrodzonego, tudzież przybrał za swe dzieci i swoich przyjaciół, że litując się nad nami, zesłał nam na ratunek swego Syna, że On w przyszłości będzie naszym Sędzią i, jeżeli sobie na to zasłużymy, nagrodą, przechodzącą nasze pojęcie.

2. I czyż może się komu wydać dziwnem, że wskutek rozważania podobnych prawd, które z natury rzeczy najwięcej z wszystkich obchodzą człowieka, powstają w duszy naszej wstrząsające całą naszą istotą uczucia religijne: czci i uwielbienia, miłości, pokory, wdzięczności, ufności, bojaźni, tęsknoty, żalu, błogiego spokoju i t. p.? Bóg jest istotą nieskończenie doskonałą i źródłem wszelkiej doskonałości, istniejącej w stworzeniu, stąd cześć dla Niego i uwielbienie; On dobro i piękno nieskończone, wobec którego ni-

kną wszystkie dobra i piękności stworzone — stąd miłość; On dawcą tego wszystkiego, co posiadamy, a my sami z siebie nicością — stąd pokora; On ojcem i dobrodziejem naszym najłaskawszym, bo obdarzył nas nie tylko tem, czego wymaga nasza natura, ale podniósł nas do nadprzyrodzonego porządku —stąd wdzięczność; On jeden może w przyszłości zaopatrzyć wszystkie nasze potrzeby i wyrwać nas z każdego nieszczęścia — stąd ufność; On najwyższy sędzia wszystkich naszych czynów — stąd bojaźń; On jedynym skarbem, który potrafi zaspokoić w całości wszystkie pragnienia naszego serca — stąd tęsknota. Jeżeliśmy przestąpili Jego wolę, czujemy żal, żeśmy Go obrazili; jeżeli przeciwnie sumienie nam mówi, że pozostajemy z Nim w przyjaźni, wówczas doznajemy błogiego uczucia spokoju.

Takie i tym podobne uczucia odzywają się w duszy ludzkiej często. Są atoli czasy, nastrajające nas do nich w sposób niezwykły. Tutaj należą wybitne chwile w naszem osobistem życiu duchownem lub wspaniałe nabożeństwa kościelne, w których uczestniczą tysiące wiernych. Jakież rzewne uczucia budzą się np. w sercu dziecka, kiedy przystępuje po raz pierwszy do Komunii św., albo w sercu sługi Bożego, przyjmującego święcenia kapłańskie lub składającego na ołtarzu pierwszą Ofiarę! A któż może być zimny, gdy słyszy wspaniałą pieśń: „Święty Boże,“ gdy z wiarą bierze udział w Pasterce, w Rezurekcyi, w procesyi Bożego Ciała lub innej podobnej uroczystości? Czyż wtenczas nie grają wszystkie struny naszych najszlachetniejszych uczuć dla Pana nad Pany? Inne znowu uczucia, choć także religijne, wstrząsają gwałtownie całą duszą człowieka w chwili, kiedy mu grozi jakieś wielkie nieszczęście, a w szczególności niebezpieczeństwo śmierci. Takich uczuć doznaje np. żeglarz w czasie strasznej burzy morskiej lub żołnierz, gdy mu wódz zapowiada nadchodzącą bitwę. Czują oni wówczas swą całą bezsilność wobec zbliżającego się widma śmierci i dlatego, błagając Boga o przebaczenie win, polecają się z ufnością dziecka Jego wszechmocnej opiece. Widziano ludzi na wskroś zepsutych, nawet niedowiarków, na których w podobnych chwilach

spełniało się przysłowie: Jak trwoga, to do Boga; padali na kolana, bili się w piersi i zalewali łzami, chcąc oczyścić swe sumienie i pojednać się z Tym, którego przedtem zapierali się całem życiem.

3. Dodajmy jeszcze, że i uczucia religijne zależą od płci i wieku. Więcej ich u kobiet, niż u mężczyzn, więcej u dzieci, niż u ludzi dojrzałych, mniej w burzliwej młodości, niż starości. Kobiety są religijniejsze, ponieważ w ogóle są wrażliwsze od mężczyzn; zresztą, odczuwając swą słabość i zawisłość, chętniej szukają pomocy w Bogu. Dzieci są religijne wskutek popędu naturalnego, któremu sprzyja niewinność i prostoduszność. Osoby starsze przekonały się i z własnego doświadczenia i z cudzych przykładów o konieczności wiary. Młodość znowu mniej jest religijna, bo z jednej strony nie posiada prostoty dziecięcej, a z drugiej rozumu osób starszych: młody nie chce wierzyć, jak wierzy dziecko, bo czuje się samodzielniejszym od niego; nie wierzy z taką siłą, jak starzec, bo jeszcze nie przeszedł przez ciężką szkołę życia.

4. Bylibyśmy jednak zupełnie fałszywie zrozumiani, gdyby kto z ostatnich słów naszych wnosił, że uczucie religijne jest to samo, co religia. Odrzucamy stanowczo to zapatrywanie, które za Jacobi'm i Schleiermacher'em powtarza bardzo wielu. Religia nie jest rzeczą samego tylko serca. Ona obowiązuje całego człowieka, a więc polega na tem, że wszystkie jego władze (każda oczywiście na swój sposób), przedewszystkiem zaś rozum i wola, mają się zwracać do Boga jako do swego ostatecznego celu i hołd Mu składać.

§. 6. Afekty.

1. Za dopełnienie nauki o uczuciach uważa ogół psychologów dzisiejszych, szczególnie niemieckich, rzecz o afektach. Scholastycy, jeśli używają tej nazwy, oznaczają nią zwyczajnie poruszenia pożądania umysłowego [1]). Nowsi ro-

[1]) „Si a passione—pisze np. Pesch (dz. przyt., t. III, str. 431) —abstrahas transmutationem corporis, id, quod voce passionis significatur, etiam

zumieją przez afekt uczucie, wybuchujące od razu z taką gwałtownością, iż dusza wychodzi na chwilę z równowagi, a ciało ulega silnemu wstrząśnieniu. I dlatego określają go niektórzy jako uczucie wezbrane albo jako wzburzenie umysłu. W każdym razie afekt różni się od uczucia, bo nie każde uczucie jest afektem. Afekt powstaje nagle i niespodziewanie, t. j. wskutek nagłego i niespodziewanego spostrzeżenia lub wyobrażenia czy pojęcia, a trwa krótko. Ale właściwą istotę afektu stanowi bardzo silne wzruszenie duszy i ciała. Wzruszenie duszy polega na tem, że, jak rzekliśmy wyżej, wychodzi ona z równowagi. Tok myśli wówczas się mąci, wyobrażenia snują się w nieładzie (stąd oniemienie), człowiek przestaje panować nad sobą i zdawać sobie sprawę z czynności, którą spełnia, albo ze stanu, w jakim się znajduje — zapomina się. Musi to oczywiście wywrzeć silny wpływ na ciało. Toż widać na niem znaczne zmiany, objawiające się szczególnie w ruchach mięśni i naczyń krwionośnych; niekiedy następuje w jednej chwili śmierć.

2. Oto w paru słowach ogólnie dziś przyjęte określenie afektu [1]). Można się na nie zgodzić, byle się nie uważało afektów za zjawiska psychiczne jakościowo od uczuć różne. Lecz właśnie wielu błądzi pod tym względem. „Gdyby afekty — powiada za Herbartem Kosiba [2]) — jedynie stopniem czyli ilością różniły się od uczuć, natenczas musiałoby być tyle afektów, ile jest uczuć, a miara uczucia musiałaby być miarą afektu. Jednak tak nie jest. Każdemu afektowi towarzyszy wprawdzie uczucie, ale nie każde uczucie jest i może być afektem. Afekty różnią się więc od uczuć nie samą tylko ilością, lecz także i jakością czyli rodzajem, a tę różnicę stanowi owa nieprzytomność umysłu,

in voluntate esse potest; atque hic affectio vel affectus dici solet". W języku naszym słowo: afekt oznacza najczęściej uczucie miłości i przyjaźni.

[1]) Inaczej pojmuje afekty Wundt. Według niego (Grundr. der Psych., str. 206) „der wesentliche Unterschied des Affects von dem Gefühl ist vielmehr der psychologische, dass jener einen zu einem einheitlichen Ganzen verbundenen Verlauf von Gefühlen darstellt".

[2]) O afektach, ich stosunku do uczuć i namiętności oraz ich wpływie na organizm człowieka, Jasło 1880, str. 18.

jaką sprowadza wybuch afektu“ [1]). Otóż przyjąwszy nawet, że nie wszystkie uczucia mogą przejść w afekty (zwolennicy tego zapatrywania powołują się np. na uczucie nadziei, pokory i t. p.), nie sądzimy wcale, żeby afekt różnił się od uczucia specyficznie. Argumentacya zaś Kosiby, który tej różnicy broni, wydaje nam się podobną do następującej: Gdyby olbrzymi różnili się od ludzi tylko stopniem, wówczas liczba olbrzymów musiałaby się równać liczbie ludzi; lecz nie każdy człowiek jest olbrzymem: więc olbrzymi różnią się od ludzi nie tylko stopniem, lecz i rodzajem. Któż się zgodzi na taką konkluzyę? Kosiba powołuje się wprawdzie na zasadę, zapożyczoną u Hegla, który uczy, „że zjawiska, doszedłszy do najwyższego stopnia siły i mocy, nie są już tem samem, czem były przedtem w stopniu niższym, lecz stają się czemś zupełnie nowem, czyli że jakość wskutek zmiany swej ilości staje się zupełnie inną jakością“ [2]). Jest to jednak paradoks. Jakiekolwiek bralibyśmy okazy, zawsze stwierdzą one prawdziwość starej zasady, że „*plus vel minus non mutant speciem.*“ Gdy zaś rzeczony autor rodzajową różnicę między uczuciem a afektem widzi w tem, że w ostatnim brakuje przytomności umysłu, to wyrażenie to potrzebuje objaśnienia. Albo tu mowa o całkowitej nieprzytomności, albo o pewnym rozstroju w duszy. Lecz w pierwszym wypadku afekt jest niemożliwy, tak samo, jak niemożliwy jest w chwili omdlenia. Słowem, afekt jest tylko bardzo silnem uczuciem (względnie bardzo silną żądzą) i dlatego między tymi dwoma stanami niema wyraźnego rozgraniczenia.

3. W ten sposób przygotowaliśmy sobie drogę do kwestyi podziału afektów. Skoro afekt jest w istocie to samo, co uczucie, a uczucie nie różni się od żądzy, przeto klasyfikacya żądz stosuje się także i do afektów.

Nowsi różne podają podziały, opierając się na różnej podstawie. Oto najważniejsze:

[1]) Zob. Nahlowsky, dz. przyt., str. 179; tudzież Türkheim, dz. przyt., str. 107.

[2]) Dz. przyt., tamże.

Jedni dzielą afekty tak samo, jak uczucia. A więc rozróżniają najpierw ze względu na ton afekty przyjemne i przykre, albo przyjemne, przykre i mieszane; potem mówią o afektach indywidualnych, społecznych i religijnych.

Kant, wziąwszy za podstawę fakt, iż jedne afekty, jak np. miła niespodzianka, radość, zachwyt i t. p., potęgują, a inne, np. zatrwożenie, przestrach, rozpacz i t. p., przytłumiają siłę życiową, dzieli je w swej Antropologii na wzmacniające (steniczne od σθένος = siła) i osłabiające (asteniczne). Niektórzy zowią afekty wzmacniające pobudzającymi, a osłabiające ubezwładniającymi, biorąc na wzgląd przyspieszenie lub zatamowanie funkcyj organicznych.

Drobisch, Herbarcyanin, przyjmuje także dwie klasy afektów, lecz daje im nazwę przepełniających i wypróżniających: pierwsze łączą się ze zbyt wielką liczbą wyobrażeń, drugie usuwają wyobrażenia z zakresu świadomości

Nahlowsky znowu rozróżnia afekty czynne czyli dodatnie od biernych czyli ujemnych [1]).

W gruncie wszakże rzeczy dwa ostatnie podziały, jak wyznają ich zwolennicy, przystają do kantowskiego, ponieważ afekty wzmacniające mają przepełniać wyobraźnię, objawiać się czynnie i wpływać dodatnio, afekty znowu osła-

[1]) Afekty czynne (dodatnie): Miła niespodzianka. Nagła radość. Wesołość. Rozpasanie. Szał radośny. Zachwyt. Odwaga. Gniew. Złość (Groll, Ärger, Ingrimm). Podziw. Zapał. Entuzyazm.

Afekty bierne (ujemne): Zdumienie. Zakłopotanie (Verlegenheit, Verblüffung, plötzliche Verstimmung). Bolesna niespodzianka. Napad smutku. Tęsknota. Przygnębienie. Małoduszność. Wstyd. Bojaźń, trwoga. Przestrach. Wstręt (Grauen). Zgroza. Skrucha. Rozpacz.

(Zob. dz. przyt., str. 188).

biające wypróżniają wyobraźnię, stanowią stan bierny i oddziaływują ujemnie.

Nie wdajemy się w bliższą ocenę powyższych klasyfikacyj. Wyłączywszy pierwszą, powiemy tylko, że nie opierają się one na istocie rzeczy, na stosunku władzy, w której powstaje afekt, do przedmiotu, ale raczej na skutkach, jakie afekt wywołuje w duszy lub w ciele.

KSIĘGA II.

O naturze ludzkiej.

Poznanie objawów życia wegetatywnego, zmysłowego i umysłowego, tudzież wskazanie ich najbliższych przyczyn, któreśmy nazwali władzami, stanowi główny cel pierwszej księgi psychologii. Obecnie nasuwa się pytanie, czy poza tymi objawami kryje się jakie dalsze ich źródło, jakiś, żeby użyć innego porównania scholastyków, ich korzeń, oraz jaką jest jego natura i jego własności. Każdy zrozumie, że chodzi o poznanie samej duszy. Ponieważ jednak objawy życiowe zależą od ciała, jedne, t. j. wegetatywne i zmysłowe bezpośrednio, drugie, t. j. umysłowe pośrednio, przeto obowiązkiem naszym jest, oznaczyć także stosunek, zachodzący między duszą a ciałem. Poznanie zaś duszy samej w sobie, tudzież jej stosunku do ciała jest poznaniem całej natury człowieka, poznaniem, stanowiącem właściwy cel psychologa jako filozofa, jako metafizyka. Cel ten chcemy osiągnąć w dwóch następujących częściach, tem bardziej, że zwolennicy skrajnej szkoły doświadczalnej wykluczają go umyślnie.

CZĘŚĆ I.

Natura duszy.

Bierzemy w tem miejscu duszę, jako ostateczną podstawę władz życiowych, oraz ich funkcyj. Jak władze są najbliższemi przyczynami czynności, tak duszę uważamy za podmiot samych władz, za pierwszy pierwiastek, przez który, jak powiada Arystoteles, żyjemy, czujemy i myślimy. Że istnieje taki pierwiastek życia, czucia, myślenia, chcenia i t. p., na to zgadzają się ostatecznie wszyscy, nawet materyaliści; zdania zaczynają się rozstrzelać dopiero wówczas, gdy chodzi o naturę rzeczonego pierwiastka. Otóż zamierzamy właśnie wykazać, że dusza nasza jest substancyą pojedynczą, duchową i nieśmiertelną; będzie to zarazem naukowem uzasadnieniem jej istnienia, o którem bezpośrednio mówi nam świadomość. Pod koniec zajmiemy się początkiem duszy.

§ 1. Substancyalność duszy [1]).

1. Dusza jest substancyą, a więc nie akcydensem (przypadłością).

Oto nasza teza. Aby ją zrozumieć, potrzeba mieć mieć należyte pojęcie o substancyi i akcydensie. Ponieważ zajmuje się niemi w szczególności ontologia, dlatego poprzestaniemy w tem miejscu na kilku słowach. Substancya jest bytem, który istnieje sam w sobie (*in se*) czyli który nie posiada żadnego podmiotu. Natomiast akcydens ist-

[1]) Zob. Gutberlet, Der Kampf u. d. Seele, II. Vortrag: Ist die Seele Thätigkeit oder Substanz? — tudzież III. Vort.: Das „Ich". Zob. także jego artykuł w „Philos. Jahrb." (1901, str. 353) p. n.: Eine neue actualistische Seelentheorie.

nieje w innym bycie (*in alio*), jak np. siła, ruch, kształt. Substancyę dzielimy na kompletną i niekompletną: pierwsza, np. czysty duch, spełnia wszystkie przysługujące jej naturze czynności, gdy druga nie zdoła spełnić sama przez się wszystkich i dlatego przeznaczona jest z natury do połączenia się z inną w jedną substancyalną całość. Substancya niekompletna jest znowu dwojaka. Bo albo żadnej czynności sama przez się spełnić nie zdoła, jak dusza zwierzęca, a wtedy zowie się niekompletną i co do gatunku i co do substancyalności — albo zdoła spełnić tylko niektóre, ponieważ może istnieć bez owej substancyi, z którą tworzy substancyalną całość, a wówczas nosi nazwę substancyi niekompletnej tylko pod względem gatunku.

W tem ostatniem znaczeniu uważamy za substancyę duszę ludzką. Niekiedy zamiast wyrazu: substancya używamy w tem miejscu słów: „ja“ lub „jaźń“; ale i one, o ile odnoszą się do samej duszy, oznaczają tylko substancyę niezupełną, bo „ja“ czy „jaźń“, wzięte w znaczeniu właściwem, obejmuje, jak powiemy niżej, całego człowieka, to jest duszę z ciałem.

2. Wielu psychologów nie chce ani słyszeć o substancyalności duszy; niektórzy odrzucają pojęcie substancyi wogóle. Dusza jest według nich tylko objawem życiowym, a mianowicie czynnością. Najnowsi materyaliści widzą w niej zbiór sił fizycznych lub chemicznych, siłę wypadkową wszystkich sił organizmu, zmiany, ruchy lub funkcye systemu nerwowego, a mianowicie mózgu. Locke, stosując sławną definicyę substancyi („substancya jest zbiorem własności, spostrzeganych zmysłem, a istniejących w sposób nieznany“) do duszy, sądzi, że duszę należy pojmować jako zbiór objawów, zmieniających się w nieznanym czyli raczej fikcyjnym podmiocie. Podobnie mówi Hume. Według Condillac'a dusza czyli „ja“ składa się z sensacyj, doznanych obecnie albo w czasie przeszłym. Kant uważa ją za objektywny fenomen, a jej substancyalność jedynie za postulat rozumu; Hegel za stawanie się (*Werden*); Schopenhauer za wolę, będącą objawem wiecznego świata; Hartman za sumę różnych funkcyj woli,

które absolutny duch spełnia w pewnym organizmie. Podobną naukę głosi dziś Wundt, który pojęcie substancyi chce zastąpić pojęciem aktualności (*Actualität*), czynu, bo substancya jest tylko drugorzędnym tworem myślenia. Podług niego „ja“ jest chceniem, które w swej pierwotnej postaci występuje jako apercepcya (czyli podniesienie czucia lub wyobrażenia do stanu świadomości) i towarzyszy wszystkim stanom psychicznym. To jednak chcenie, ta wola nie jest w nas jedna, ale składa się z wielu drugorzędnych, działających niezależnie od siebie, podobnie jak działają różne wole różnych ludzi. Skądże tedy biorą się czynności psychiczne, jeżeli dusza nie jest ich substancyalnem pryncypium? — Każdy akt, brzmi odpowiedź Wundta powstaje z innego aktu równogatunkowego, który go bezpośrednio wyprzedza. Ziehen pojmuje duszę jako szereg następujących po sobie czynności psychicznych, które łączą się wzajem zapomocą asocyacyi. Ebbinghaus [1]) sądzi, że podmiot nie różni się wcale od tego, co się w nim mieści, że tedy dusza jest niezwykle bogatym systemem wszystkich wrażeń, myśli i życzeń, wszystkich związanych razem funkcyj świadomych. Podobnie uczą Rehmke, Jodl, Lipps, Münsterberg, Taine, Ribot, Spencer, James [2]), a u nas Złotnicki [3]). Musimy się przyzwyczaić — woła znowu panteista Paulsen — pojmować czynności psychiczne bez podmiotu, jak wyobrażamy sobie ciała niebieskie, unoszące się swobodnie w przestrzeni. Bóg jest jedną substancyą świata; poza Nim niema żadnej substancyi. Słowem, jak wszędzie, tak i tutaj noumenon chcą dzisiejsiejsi myśliciele zastąpić fenomenem.

3. A przecież nic łatwiejszego, jak wykazać substancyalność duszy.

a) Wszyscy uznają istnienie objawów psychicznych. Lecz jeżeli są objawy, musi także być ich podmiot. Bo któż uwierzy, żeby np. myśl była możliwa bez myślącego lub chcenie bez chcącego? Byłoby to to samo, co przyjmować, że

[1]) Dz. przyt., str. 15 i n.
[2]) Dz. przyt., t. I, str. 342 i n.
[3]) Człowiek, jego istota i przyszłość. Warszawa 1898, str. 60 i n.

jest ruch, a niema tego, co się porusza, że jest działanie, a niema tego, co działa. Wprawdzie najbliższą przyczynę objawów stanowią podług nas władze, ale władze nie istnieją same w sobie; podobnie jak czynności, są one akcydensami, należą do podmiotu. Więc istnienie objawów psychicznych domaga się koniecznie istnienia substancyi. Substancyę tę zowiemy właśnie duszą.

Dowód powyższy nic nie traci na wartości nawet w przypuszczeniu, że niema władz różnych od duszy, albo że czynności psychiczne dają się sprowadzić do funkcyj mózgu.

b) Jeżeli czynności psychiczne nie należą do substancyi, tedy same są substancyami. Albowiem wszystko, co jest, albo istnieje *in alio*, albo *in se*: w pierwszym razie jest akcydensem, w drugim substancyą — środka niema. Lecz czynnościom, co przyznają sami przeciwnicy, nie przysługuje wcale substancyalność. Więc należą one jako akcydensa do substancyi. Jeżeli substancyę tę nazwiemy duszą, dowód jest skończony.

c) Do tego samego wniosku dochodzimy zapomocą świadomości.

α) Przez nią poznajemy najdokładniej nasze stany i akty, nasze np. czucie, naszą myśl. Lecz nie moglibyśmy ich uważać za nasze, gdybyśmy równocześnie nie poznawali siebie jako ich podmiotu i przyczyny. Więc poznajemy naszą własną jaźń, naszą substancyę, względnie duszę.

β) Substancya jest stałym podmiotem zmiennych stanów. Otóż głos świadomości mówi nam, że choć się zmieniają nasze czynności, nasze „ja“ pozostaje zawsze to samo. Jedne czynności następują po drugich, jedne różnią się od drugich tak jakością, jako też natężeniem, jedne są np. myślą, inne chceniem, jedne są słabsze, inne silniejsze. Przeciwnie „ja“ nie zmienia się nigdy; choć towarzyszy wszystkim stanom i wiąże je w całość, pozostaje zawsze tem, czem było, bez jakości i natężenia: moje dzisiejsze „ja“ istniało wczoraj, przed rokiem, przed trzydziestu laty. Nie jest ono tedy czynnością, ale jej stałym podmiotem, jest substancyą [1]).

[1]) Dowody nasze różnią się całkowicie od tego, który podsuwa Kant

Atoli przeciwnicy nasi nie przyznają żadnej wartości temu dowodowi. Jaźń nasza — powiadają — zmienia się ustawicznie. Wykazuje to *ex professo* Ribot [1]). „Poczucie tożsamości naszej osobowej — pisze za Taine'm [2]) Złotnicki [3]) — jest złudzeniem, złudzenie to jednak korzy-

obrońcom substancyalności duszy. Według filozofa królewieckiego argument, którym się posługuje w tem miejscu psychologia racyonalna, należy do paralogizmów czystego rozumu. Tak bowiem ona rozumuje: „Co nie może być pomyślane inaczej, tylko jako podmiot, to istnieje także nie inaczej, tylko jako podmiot i dlatego jest substancyą. Lecz istota myśląca, uważana jedynie jako taka, nie może być pomyślana inaczej, tylko jako podmiot. Więc istnieje ona także tylko jako taka, t. j. jako substancya." Otóż syllogizm ten, dodaje Kant, jest sofizmatem „figurae dictionis" (Krit. der r. V., Elementarleh., II Th., II Abth., 2 Buch, 1 Heft). Być może, odpowiadamy na to, że Kant znalazł gdzieś podobny argument, jednak ogół psychologów dowodzi substancyalności duszy zupełnie inaczej. Powtóre syllogizm powyższy chybia celu tylko o tyle, że nie dowodzi rzeczywistego istnienia istoty myślącej jako substancyi. Przesłanka bowiem większa może mieć jedynie takie znaczenie:Co nie może być pomyślane inaczej, tylko jako podmiot, to, jeżeli istnieje, istnieje także nie inaczej, tylko jako podmiot, i dlatego jest substancyą. Stąd właściwa konkluzya jest następująca: Więc jeżeli istota myśląca istnieje, to istnieje tylko jako substancya.

[1]) Les maladies de la personalité, wyd. 3, Paryż 1889. Dziełko to wyszło także w przekładzie polskim J. K. Potockiego p. t.: „Choroby osobowości", Warszawa 1885.

[2]) Sławne jest jego porównanie jaźni psychologicznej z deską. Przypuśćmy—powiada Taine (dz. przyt., t. I, str. 344 i n.)— że ktoś, chcąc poznać dokładnie długą deskę, podzieli ją kredą na trójkąty, czworoboki i kwadraty. Jeżeli potem będzie przesuwał w rozmaity sposób tę deskę zobaczy po kolei różne jej podziały, choć deska zostaje zawsze ta sama. Nic tedy łatwiejszego nad illuzyę, że deska różni się od podziałów, że sama w sobie jest substancyą, a trójkąty, czworoboki i kwadraty są tylko jej kolejnymi stanami. Otóż wskutek podobnego złudzenia uważamy „ja" za substancyę, za podmiot zachodzących w nas zmian. Jak jednak w gruncie rzeczy deska jest tylko szeregiem stykających się figur czyli podziałów, tak też „ja" jest niczem innem, jedno całością, złożoną z różnych czynów jako części. — Ale porównanie powyższe jest zupełnie chybione, bo jaźń nasza i deska Taine'a nic nie mają wspólnego: kawałki deski są istotnie częściami całej deski, gdy tymczasem nasze akty i stany nie tworzą wcale naszej jaźni, ale należą do jej zmian, do jej skutków.

[3]) Dz. przyt., str. 62.

stne jest i niezbędne dla istnienia jednostki, stanowi zasadniczy warunek psychiczny naszego bytu."

Na takie twierdzenie możnaby odpowiedzieć uśmiechem politowania. Bo czyż może być pewniejszy dowód nad ten, którego nam dostarcza świadomość? Lecz ona przemawia z taką siłą za tożsamością jaźni, iż nieuprzedzonemu człowiekowi nie podobna nie uznać jej świadectwa. I dlatego cały świat przyjmuje tę prawdę jako bezpośrednio oczywistą: nikomu nawet na myśl nie przychodzi, by się zastanowić nad tem, czy jego „ja" nie przedzierzgnęło się w inne, albo pytać drugich ludzi, np. starców, czy oni są tymi, którymi byli w młodości i dzieciństwie; tylko niektóry pseudofilozofowie odrzucają ten pewnik dlatego jedynie, że on stoi w sprzeczności z ich mrzonkami. I jakżeż się potem dziwić, że ludzie mający zdrowy rozsądek, słysząc o takich niedorzecznościach, o zaprzeczeniu prawd najoczywistszych, patrzą z lekceważeniem na filozofię!

Nie poprzestaniemy na tej odpowiedzi, ale wykażemy, do jakich absurdów prowadzi zaprzeczenie tożsamości jaźni. Jeżeli niema stałego „ja," natenczas przypomnienie, sąd, wniosek, postęp wiedzy, wychowanie, odpowiedzialność są niemożliwe. Najpierw przypomnienie, polegające na rozpoznaniu, t. j. poznaniu, że stan obecny istniał już przedtem. W jaki sposób mogłoby nastąpić takie poznanie, gdyby „ja," które poznawało stan dawny, było inne od „ja," poznającego ten sam stan teraz? To samo należy powiedzieć o sądzie. Aby wydać sąd, potrzeba porównać podmiot i orzeczenie, potrzeba wiedzieć o ich wzajemnej zgodności lub niezgodności, a potem jedną czy drugą stwierdzić. Lecz z powodu ograniczenia naszej świadomości, nie możemy w tym samym czasie pojąć dokładnie podmiotu i orzeczenia, więc powstanie sądu jest rzeczywiście, bez trwania jaźni przez pewną chwilę, absolutnie niemożliwe. Tem bardziej stosuje się to do wniosku: przynajmniej tak długo nie może się zmienić nasze „ja," póki z przesłanek nie wysnujemy konkluzyi. Ale nie tylko tworzymy oddzielne sądy i wnioski: wiążemy je także w całość, wznosząc mi-

sterny gmach wiedzy i rozszerzając go coraz więcej. Czy nie musielibyśmy rozpoczynać ustawicznie tej budowy od fundamentów, gdyby się nasza jaźń zmieniała każdej chwili, gdyby w nas nie było czegoś niewzruszonego? A którzy rodzice potrafiliby wychować dziecko, nauczyć je czegoś i do czegoś przyzwyczaić, gdyby co chwila mieli do czynienia z innem dzieckiem? I czy byłaby w tej hipotezie rozumną i sprawiedliwą nagroda albo kara? Za cóż nagradzać lub chwalić kogoś, skoro w chwili nagrody lub kary przestał już być tym, który na nagrodę czy karę zasłużył? Teoryi się nie poprawi, choćby kto przypuścił z Wundtem, że dwie np. następujące po sobie jaźnie, o ile powstają przez czynności jednogatunkowe, z których jedna stanowi przyczynę drugiej, są spokrewnione. Bo gdyby nawet jedna czynność mogła w ten sposób wypływać z drugiej, zawsze obie jaźnie będą stanowiły oddzielne osobniki. Wiedza ojca nie stanie się własnością syna, a za czyny pierwszego nie może odpowiadać drugi. Choć tedy zachodzą w nas pewne zmiany, nie dotyczą one samej jaźni, ale są zmianami przypadłości, które bez niej byłyby niemożliwe. Więc nasza osobowa tożsamość nie jest złudzeniem, lecz rzeczywistością.

Ale przeciwnicy nie dają za wygraną: powołują się na fakta, o których donoszą między innymi Bernheim, Liégeois, Richet, P. Janet, Azam, Dufay, Bourru i Burot, a w których widać wyraźną zmianę osobowości, jej rozdwojenie czyli zdwojenie i t. zi depersonalizacyę, wywłaszczenie osobowośc. (*Entfremdung der Persönlichkeit*)[1]). Oto niektórzy pacyenci (np. somnambulowie, hypnotycy, hysterycy, waryaci) mówią, że nie są już tą osobą, którą byli dawniej, i zmieniają się np. w sławnych ludzi, przybierając przytem ich nazwiska. Drudzy widzą w sobie równocześnie jaźń podwójną, a nawet potrójną, które pozostają do siebie zupełnie w takim samym stosunku, jak dwoje lub troje ludzi. Inni wreszcie, popadłszy w jakąś dziwną apatyę, uważają swe funkcye, głównie zmysłowe (lubo one wyrażają wówczas dokładniej,

[1]) Ribot, Choroby osobowości, str. 158 i n.

niż kiedy indziej, każdą podnietę), za zdarzenia albo za akty cudze. Pacyenci wiedzą niekiedy, że sądząc w ten sposób, ulegają illuzyi, ale nie mogą jej stawić skutecznego oporu; czasem rzeczywiste spostrzeżenia uważają za hallucynacye, wskutek czego stan ów nazwano (Dugas) snem odwróconym (*rêve renversé*). Zresztą analogiczne wypadki zachodzą także w śnie zwyczajnym, gdy np. własne myśli każemy wyrażać osobom innym.

Gdybyśmy nawet z tych faktów, nie zawsze należycie sprawdzonych i przedstawionych, nie umieli sobie zdać sprawy, jeszcze nie byłoby nam wolno odrzucać świadectwa świadomości, które u człowieka, na ciele i duszy zdrowego, tak silnie i wyraźnie przemawia za tożsamością jaźni. Zjawiska bowiem przytoczone należą do wyjątkowych, anormalnych, chorobliwych, a tem samem za kryteryum uchodzić nie mogą. Pięknie wyglądałaby psychologia, gdybyśmy, przedstawiwszy w niej objawy psychiczne w tej formie, w jakiej widzimy je u obłąkanych lub śpiących, wnioskowali, że każdy człowiek jest śpiącym lub obłąkanym. W istocie wszakże fakty powyższe dają się wytłumaczyć łatwo. Nie stałość naszego „ja," jak sądzą przeciwnicy, ale właśnie jego zmienność, rozdwojenie i zanik są złudzeniem. Osoby, o których mowa, pozostają w gruncie rzeczy temi samemi. Świadomość przedstawia im prawdziwy stan podmiotowy: donosi im tedy nie o przemianie jaźni w inną albo o istnieniu jaźni dwojakiej, względnie obcej, ale o illuzyi, że ta przemiana, rozdwojenie czy wywłaszczenie nastąpiły — i pod tym względem nie kłamie. Atoli co innego illuzya, a co innego rzeczywistość. Czyż przy rzeczywistem podstawieniu, rzeczywistem rozdwojeniu, rzeczywistej depersonalizacyi mogłaby świadomość jednej jaźni donosić o jaźni innej, poprzedniej lub współczesnej? Przecież świadomość nie wychodzi i nie może wyjść poza obręb podmiotu, do którego należy. Że przede mną istnieli inni ludzie, że obok mego „ja" istnieją obecnie „ja" inne, dowiadujemy się o tem nie zapomocą świadomości, ale przez zmysły i rozum, o ile ich poznanie zwraca się do rzeczy

poza mną istniejących. Nawet wówczas, kiedy jedna jaźń zdaje się nic nie wiedzieć o drugiej [1]), rzeczywiste rozdzielenie osobowości jest wykluczone. Jeżeli bowiem powracająca świadomość pierwotna rozpoznaje siebie samą, jest to dowodem, że musiało coś z niej pozostać w duszy w sposób wirtualny; inaczej, trzebaby powiedzieć, iż powstaje *ex nihilo*.

Lecz skądże taka illuzya? — Przyczyny jej należy szukać niezawodnie w anormalnym stanie organizmu, w rozstroju układu nerwowego, a w szczególności ośrodków mózgowych. Pośród ostatnich następuje, jak się zdaje, pewien dział, zaczem w wyobraźni powstają szeregi wyobrażeń mniej lub więcej niezależne od siebie. Jeżeli jeden z tych szeregów, wskutek szybkiego następstwa po sobie wyobrażeń, braku uwagi lub innej przyczyny, nie dochodzi do świadomości, wówczas wydaje się osobie, iż jej jaźń przestała być tem, czem była; można nawet przypuścić, że w razie stałej illuzyi przemiany osobowej, jedna grupa ośrodków została sparaliżowana. Jeżeli znowu oddzielne szeregi wyobrażeń stają się na przemian świadomymi lub automatycznymi, wówczas powstaje złudzenie właściwego podwojenia, potrojenia osobowości. W podobny sposób tłumaczymy illuzyę depersonalizacyi. Ponieważ chory spełnia pewne czynności zmysłowe bez uwagi, mechanicznie, automatycznie, a więc nie wie o tem, że jest ich podmiotem, przeto uważa je za obce. Bo też nie są one płodami jego woli, jego „ja“ świadomego. Czasem wpra-

[1]) Tutaj należy np. wypadek, opisany (Philosophy of sleep, Glascow 1890) przez Roberta Mac-Nish'a. Pewna Amerykanka, obudziwszy się z bardzo długiego snu, zapomniała wszystkiego, co wiedziała, tak dalece, że musiano ją na nowo uczyć mówić, czytać, pisać i rachować. Po kilku miesiącach, wpadłszy w sen podobny, wróciła do tego stanu, w którym się znajdowała przed snem pierwszym czyli do stanu dawnego, a nic nie wiedziała o tem, co się z nią działo w stanie nowym. Stany te zmieniały się u niej na przemian przez cztery przeszło lata. Ile razy wracała do stanu dawnego, pisała pięknie, podczas gdy w nowym pismo jej było krzywe, podobne do pisma zaczynającego pisać dziecka. W stanie dawnym umiała wszystko, czego się nauczyła w wieku młodym, w nowym przechowywała tylko te wiadomości, które w nim nabyła.

wdzie osoba zaczyna, wskutek budzącej się refleksyi, poznawać, że ona sama widzi, słyszy i t. p.; ponieważ jednak refleksya jest bardzo słaba, przeto znowu illuzya bierze górę. Ten brak refleksyi należy także uważać za przyczynę nadmiernej czułości zmysłów czyli hyperestezyi: gdy władze umysłowe działają słabo, zmysłowe rozwijają akcyę swobodniejszą, a więc silniejszą. Że zaś pacyent uważa rzeczywiste spostrzeżenia za hallucynacye, jest także objawem pewnej illuzyi. Jak we śnie, w hypnozie lub niektórych psychozach nasuwające się z wielką siłą wyobrażenia przybierają z braku refleksyi charakter rzeczywistości, tak przeciwnie rzeczywistość może z tego samego powodu wydać się w pewnych warunkach złudzeniem [1]).

Uwaga. Skoro dusza jest substancyą, przeto istota jej nie polega ani na myśli, jak chce Kartezyusz, ani na sile myślenia, jak utrzymują Leibnitz, Maine de Biran i wielu z tych, którzy duszy od władz nie odróżniają. Descartes widzi istotę ciał w rozciągłości, a duszy w myśleniu. „Myśl i rozciągłość — powiada [2]) — mogą być uważane jako rzeczy, stanowiące naturę substancyi myślącej i cielesnej, a wtedy nie można ich pojmować inaczej, jedno jako samą substancyę myślącą i rozciągłą, t. j. jako duszę i ciało.“ Według Leibnitza znowu dusza czyli siła myślenia jest monadą, przedstawiającą wszechświat; Maine de Biran widzi w owej sile pewną spontaniczność, wyróżniającą się od bezwładności materyi. Że oba powyższe twierdzenia są fałszywe, wynika to, jak się rzekło, z naszej tezy. Jeżeli bowiem dusza jest substancyą, nie może być przypadłością; myślenie zaś i siła myślenia są przypadłościami: pierwsze działaniem, druga jakością. Możemy jednak zapomocą innych dowodów wykazać fałszywość jednego i drugiego zapatrywania. Myśl także w tem szerszem znaczeniu, w jakiem ją bierze Descartes, to jest jako wszelki akt psychiczny (świadomy), jest płodem, a więc skutkiem duszy; gdyby tedy istota duszy polegała na myśli, dusza by-

[1]) Por. C. Piat, La personne humaine, Paryż 1897, str. 70—132.
[2]) Les princ. de la philos., p. I, art. 63.

łaby przyczyną swej własnej istoty, co jest najoczywistszym absurdem. Dalej myśli są różne i zmienne, a istota każdej rzeczy jest niezmienna i jedna. Możemy jeszcze powołać się na niezaprzeczony fakt, iż niezawsze myślimy; z hypotezy zatem wynikałoby, że niezawsze posiadamy duszę. — Równie łatwo zbić twierdzenie Leibnitza i Maine'a de Biran. Opiera się ono na fałszywej zasadzie, że substancya znaczy to samo, co siła. Powtóre istota jest podstawą wszystkich własności danej rzeczy; lecz siła myślenia nie może być taką podstawą dla wszystkich przypadłości duszy, bo od duszy pochodzi wiele zjawisk, które się do myślenia sprowadzić nie dadzą.

Zarzuty: 1) Między życiem psychicznem czyli jaźnią — powiada Wundt[1]) — a substancyą duszy zachodzi sprzeczność. Jaźń daje się poznać zapomocą świadomości bezpośrednio, gdy substancya nie może być bezpośrednio poznana; nadto jaźń jest ciągłem stawaniem się, a substancya trwa ustawicznie.

Wolno w pewnem znaczeniu utożsamiać życie psychiczne z jaźnią. Scholastycy np. rozróżniają życie *in actu primo*, oraz *in actu secundo*: pierwsze znaczy to samo, co substancya żyjąca czyli to samo, co podmiot razem z czynnością życiową; drugie to samo, co czynność życiowa. Lecz Wundt, nie uznając substancyalności duszy, utożsamia życie psychiczne, wzięte jako czynność, z jaźnią, co pierwszym jest błędem. Powtóre twierdzimy stanowczo, że zapomocą świadomości poznajemy bezpośrednio nie tylko nasze stany psychiczne, ale także to, co stanowi ich podstawę, to, z czego one wypływają, t. j. substancyę duszy, chociaż do dokładnego pojęcia substancyalności dochodzimy drogą rozumowania. Wreszcie, jak wykazaliśmy wyżej, nie jaźń się zmienia, ale tylko jej akty i stany. Jakiemże tedy prawem można tu mówić o sprzeczności między pojęciem jaźni, a pojęciem substancyi? Wszak sprzeczność zachodzi wówczas, gdy to samo zatwierdza się i zaprzecza o tej samej rzeczy i pod tym samym względem.

[1]) System der Philosophie, Lipsk 1889, str. 291 i 428.

2) Teorya substancyalności — zarzuca dalej profesor lipski — jest bezpłodna, gdyż nie tłumaczy żadnego zjawiska życiowego.

Tłumaczy nam niezawodnie możliwość ich istnienia, bo jeżeli niema podmiotu zjawisk, to niema także ich samych: na malowanym gwoździu nikt nie zawiesi rzeczywistego łańcucha. Już to samo usprawiedliwiałoby dostatecznie pojmowanie duszy jako substancyi, a tem samem wystarczyłoby do odrzucenia teoryi aktualności. Ale poznamy niebawem, że dusza nie tylko jest substancyą, ale także substancyą pojedynczą i duchową. Pojęcie takiej substancyi przyczynia się z jednej strony do głębszego zrozumienia tych psychicznych czynności, o których wiemy z wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia, a z drugiej umożliwia nam poznanie takich, o których ani świadomość, ani obserwacya, ani doświadczenie nic nam nie mówią.

3) „Może mógłbym wiedzieć — pyta znowu Paulsen [1]) — na czem polega treść tej substancyalności (duszy)? Na niematerya lności (*Immaterialität*) i pojedynczości (*Einfachheit*)? Ale toby były czyste przeczenia, które coś odrzucają, ale nic nie dodają; z negacyj przecież nie można nic rzeczywistego zrobić.“

Wprost śmieszny wydaje się ten zarzut w ustach filozofa, którego prace cieszą się w Niemczech wielką popularnością. Najpierw każdy widzi, że co do wyrazu tylko niematerya lność jest przeczeniem a nie pojedynczość; zresztą zamiast słowa: niematerya lność możemy położyć: duchowość. Uwzględniając zaś kryjące się za wyrazami pojęcia, łatwo zrozumieć, że niematerya lność jest czysto dodatnia, gdyż oznacza pewną doskonałość; pojedynczość znowu należy do pojęć przecząco - dodatnich, ponieważ z jednej strony wyklucza pewną niedoskonałość (podzielność), a z drugiej przez to samo oznacza doskonałość (niepodzielność). Pod koniec, co do rzeczy i niematerya lność i pojedynczość są doskonałościami, a więc bytami rzeczywistymi. Nie wynika jednak z tego, żeby one stano-

[1]) Einetilung in die Philosophie, wyd. 7, Berlin 1901, str. 144.

wiły, jak nam podsuwa Paulsen, całą substancyalną treść duszy; substancyę stanowi ich podmiot, który tak samo, a raczej bardziej, aniżeli pojedyncze i niematerialność, musi być czemś realnem.

4) Pojęcie substancyi — zarzuca jeszcze ten sam autor — zostało przeniesione ze świata materyalnego, z atomów na życie psychiczne, na duszę; stało się to jednak niesłusznie, bo atomy są absolutnie niezmienne tak pod względem ilości, jak i jakości, gdy zmienność stanowi właściwie cechę charakterystyczną duszy.

Naszem zdaniem należy raczej odwrócić pierwsze zdanie, t. j. powiedzieć, że pojęcie substancyi zostało przeniesione z jaźni na przedmioty materyalne. Pierwej bowiem poznaje człowiek, że jego „ja“ się nie zmienia, a potem dopiero, że otaczające go rzeczy, mimo zmienności akcydensów, pozostają substancyalnie temi samemi. Lecz substancyalność duszy nie zależy wcale od rozstrzygnięcia tej kwestyi. Czy nasze zapatrywanie jest słuszne, czy Paulsena, czy pierwej poznajemy substancyalność w nas, czy poza nami, istnienie zjawisk psychicznych bez substancyi jest rzeczą tak samo absolutnie niemożliwą, jak istnienie zjawisk materyalnych. Podobnie od rzeczy jest porównanie duszy z atomem. Może sobie atom być zupełnie niezmienny (tego dotąd nikt nie udowodnił) — dusza jako substancya pojedyncza i niematerialna jest z pewnością niezmienniejszą od niego.

Lecz pojedynczość i niematerialność duszy uważaliśmy dotąd jako tymczasowe przypuszczenie; obecnie zajmiemy się niemi szczegółowo.

§ 2. Pojedynczość duszy.

Dusza jest nie tylko substancyą, ale substancyą fizycznie niezłożoną, niepodzielną, pojedynczą.

Pojedynczem (*simplex*) wogóle nazywamy to, co nie jest złożone. Że zaś rzecz może być w różny sposób złożona, przeto różne są także rodzaje pojedynczości. I tak pojedynczość bezwzględna wyklucza różnicę rzeczową

między istotą a istnieniem bytu; pojedynczość zaś względna przysługuje bytom, które nie składają się ani z części ilościowych czyli całkujących (*partes quantitativae*, *integrantes*), ani istotnych, substancyalnych (*partes essentiales*, *constitutivae*). W pierwszym wypadku zwie się pojedynczość względna ilościową, w drugim istotną.

Dusza nasza nie jest bezwzględnie pojedynczą. Jak każdy byt stworzony, składa się ona z istoty i istnienia jako potencyi i aktu, ponieważ niema bezwzględnej konieczności, aby istota jej istniała; tylko w Bogu, najczystszym akcie, istnienie jest to samo, co istota. Jeżeli tedy przypisujemy duszy pojedynczość, chcemy przez to powiedzieć, że dusza nie jest złożona ani z części ilościowych, ani istotnych. Nie posiada tedy rozciągłości, jak materya, a tem samem nie zajmuje miejsca w przestrzeni, tak, żeby można w niej rozróżniać, choćby tylko w myśli (jak to możemy uczynić przy atomie), część jedną od drugiej, prawą np. od lewej, górną od dolnej. Podobnie istota duszy nie składa się z owych pierwiastków substancyalnych, które według nauki scholastyków tworzą każdą substancyę cielesną, a które zowią się materyą pierwszą i formą substancyalną. Słowem, pojedynczość duszy jest względna. Z drugiej strony nie wolno pojedynczości duszy mieszać z pojedynczością nicości lub punktu matematycznego. Wprawdzie i one ani nie mają rozciągłości, ani nie są złożone z materyi i formy; ponieważ jednak nie należą do bytów rzeczywistych, przeto pojedynczość ich jest czysto przeczącą. Natomiast pojedynczość duszy oznacza dodatnią doskonałość i to doskonałość większą, aniżeli rozciągłość lub substancyalne złożenie, bo doskonalszym jest byt niepodzielny od podzielnego, niezłożony od złożonego, choć niezawodnie dokładniej znamy drugi, aniżeli pierwszy.

Dwie tedy rzeczy mamy udowodnić: pojedynczość duszy ilościową i istotną. Nie potrzebujemy jednak w dowodzeniu oddzielać ich od siebie: kto wykaże pierwszą, wykaże tem samem drugą, albowiem rzecz, złożona z materyi i formy, musi posiadać rozciągłość.

Atoli tezie naszej sprzeciwiają się materyaliści. Starzy

uważali duszę albo za ciało subtelne, złożone z cząstek wody, ognia, powietrza i ziemi (Empedokles), albo za ogień (stoicy) albo za harmonię ciała (Arystoxenus). Późniejsi utrzymywali i utrzymują, że objawy psychiczne pochodzą od organizmu, a w szczególności od nerwów i mózgu; nawet myśl (przypominamy znane frazesy) jest fosforescencyą lub wydzieliną substancyi mózgowej, podobnie jak uryna wydziela się z nerek, a żółć z wątroby. Najnowsi, dodawszy do organizmu siły, bez których materya istnieć nie może, twierdzą, że dusza jest kompleksem funkcyj, wywołanych nie tylko przez organizm, ale także przez siły fizyczne. Tak (że wymienimy tylko imiona najgłośniejsze) Moleschott, Wagner i Vogt w Niemczech; Comte, Littré i Taine we Francyi; Stuart Mill, Tyndall i Spencer w Anglii.

Że jednak nasze twierdzenie jest prawdziwe, przekonywują o tem następujące d o w o d y:

1. Gdyby dusza ludzka była złożoną z części ilościowych, większych lub mniejszych, np. atomów czy monad, natenczas czynność psychiczna, jak czucie, myślenie, chcenie i t. p., albo byłaby rozłożona na wszystkie jej części w ten sposób, iż każda część duszy spełniałaby część czynności, albo pochodziłaby cała od każdej części, albo należałaby cała do jednej tylko części. Lecz żadne z tych trzech następstw nie może się utrzymać. Więc dusza nie jest rozciągła.

Ponieważ większa przesłanka tego syllogizmu wynika w sposób oczywisty z przypuszczenia, przeto w y k a z u j e m y tylko p r a w d z i w o ś ć m n i e j s z e j.

a) Fałszywe jest najpierw pierwsze następstwo: zjawiska psychiczne są w ten sposób rozłożone na części duszy, iż każda część tylko w części jest ich podmiotem i przyczyną.

a) Wspólne działanie części, tworzących pewną całość, można sobie wyobrazić tylko w ten sposób, że części działają albo wzajem na siebie albo na przedmiot, znajdujący się poza niemi. W obu wypadkach mamy czynności przechodnie; wprawdzie w pierwszym jednostkowe działania części nie wychodzą poza całość, ale czynność jednej części

przenosi się na część drugą. Natomiast czynności psychiczne są, jako czynności życiowe, w całem znaczeniu immanentne czyli wnętrzne. Moje czucie, myślenie, chcenie i t. p. nie przechodzi na zewnętrzny przedmiot, ale pozostaje zawsze we mnie. Czynności tedy psychiczne nie mogą należeć do wielu części duszy.

β) Do tego samego wniosku dojdziemy, gdy uwzględnimy nasze poznanie. Spostrzegam np. kwadrat, wyobrażam go sobie, myślę o nim. Wszystko to byłoby niemożliwe, gdyby dusza składała się z części, z których każda spełnia tylko część aktu psychicznego, więc w naszym wypadku poznaje tylko część kwadratu, ponieważ właśnie brakowałoby podmiotu, poznającego kwadrat cały. I nicby nie pomogło połączenie wszystkich części duszy, bo jak każda z nich poznawałaby część kwadratu, tak też każda miałaby świadomość tylko o tem cząstkowem poznaniu. Możnaby wprawdzie przypuścić jeszcze taki rozdział poznania między różne części duszy, że każda z nich spostrzega, wyobraża sobie lub pojmuje cały kwadrat, ale niedokładnie i słabo, że dopiero wskutek połączenia tych niewyraźnych aktów powstaje poznanie doskonałe. Jednakowoż trudność pozostaje ciągle ta sama, bo i w tym razie niema podmiotu, w którym akty słabe zlewałyby się w akt doskonały. Jeżeli się zaś przypuści taki podmiot, przypuszcza się tem samem pojedynczą duszę.

Powyższym wywodom nie sprzeciwia się fakt, że czucia jednostkowe zlewają się w jedną całość. Jeżeli np. położę palec na stole, powstaje jedno czucie, choć na powierzchni palca znajduje się niezliczona ilość ciałek dotykowych; podobnie ton muzyczny składa się z wielu tonów, które, łącząc się razem, dają jedną barwę. Zjawiska podobne potwierdzają nasze dowody: dlatego cząstkowe wrażenia skupiają się razem, ponieważ należą do jednego pojedynczego pryncypium.

b) Nie można utrzymywać, żeby każda część duszy spełniała całą czynność psychiczną. W takim bowiem razie mielibyśmy równocześnie tyle aktów, ile jest części, co się najwidoczniej sprzeciwia świadomości: ona mi donosi tylko

o jednem np. spostrzeżeniu, o jednej żądzy, o jednem uczuciu.

c) Przypuściwszy wreszcie trzeci wypadek, w którym cała czynność psychiczna pochodzi od jednej tylko części, nie możemy oczywiście uważać innych części za ilościowe części duszy, ponieważ nie biorą one żadnego udziału w akcie. Zatem część działająca będzie w rzeczywistości całym podmiotem czynności czyli całą duszą. Jeżeli powiesz, że i ta część jest złożoną z części mniejszych, kwestya rozpoczyna się znowo *ab ovo*. I nic nie wskórasz twierdzeniem, że reszta części spełnia resztę funkcyj psychicznych, bo znowu świadomość protestuje przeciw temu. Ten sam podmiot i czuje i wyobraża sobie i myśli i pożąda i t. p. I na tej właśnie podstawie możemy w tej samej chwili czuć np. ciepło w ręce, a zimno w nodze, możemy porównywać różne czynności duszy, czucie np. z myślą, myśl z uczuciem.

2. Podmiot, spełniający czynności pojedyncze, musi także sam być pojedynczym; myśl i chcenie rozumne są aktami pojedynczymi: więc i dusza, będąca ich podmiotem, jest pojedyncza.

Przesłanka większa jest oczywistą, bo każda rzecz tak działa, jak jest; udowadniamy tylko mniejszą:

a) Myślimy o rzeczach pojedynczych, gdyż mamy pojęcia punktu matematycznego, ducha, Boga oraz pojęcia oderwane, jak np. samej pojedynczości, tożsamości, równości, moralności, piękności. Natura zaś aktu poznaje się po naturze przedmiotu, do którego akt się odnosi. Jeżeli tedy przedmiotem pojęcia są rzeczy pojedyncze, to i pojęcie jest pojedyncze. Co więcej, pojedynczość przysługuje także konkretnym pojęciom rzeczy materyalnych. Pojęcia bowiem takie przedstawiają niematerialną istotę rzeczy, abstrahując od istnienia, miejsca, rozciągłości, kształtu i innych cech indywidualnych. I dlatego pojęcie np. rośliny odnosi się do wszystkich gatunków roślin i do wszystkich osobników każdego gatunku. Jeśli natomiast przypuścimy, że to pojęcie jest rozciągłe, przestanie być ogólnem, t. j. przestanie obejmować wszystkie gatunki i wszystkie indywidua roślinne. Wskutek rozciągłości bowiem może ono, podobnie jak wy-

obrażenie, przedstawić tylko te rośliny, które będą posiadały podobną wielkość i kształt podobny. To samo należy powiedzieć o sądzie i syllogizmie: i one są czynnościami absolutnie niepodzielnemi. Sąd przypuszcza porównanie dwóch pojęć, podmiotu i orzeczenia, a formalnie powstaje przez afirmacyę lub negacyę, która je łączy lub rozdziela. A czyż porównanie, twierdzenie lub przeczenie nie jest aktem nierozciągłym, pojedynczym? Syllogizm znowu polega na związku między przesłankami czyli na konsekwencyi, wskutek której wysnuwamy z nich konkluzyę; lecz czyż konsekwencya daje się dzielić? Nie koniec na tem. Najdłuższy szereg myśli, najdłuższe rozumowanie nic nie ma w sobie rozciągłego, nic przestrzennego, nic materyalnego [1]).

Zarzucają wszakże materyaliści, że i ciała posiadają pewne własności niepodzielne, np. ciężkość, że tedy z pojedynczości myśli nie można wnosić o pojedynczości jej podmiotu. Własności tego rodzaju, jak ciężkość, świadczą tylko o tem, iż w każdem ciele obok pierwiastku materyalnego, będącego źródłem rozciągłości i innych opartych na niej przymiotów, istnieje jeszcze element formalny, a pojedynczy, od którego pochodzi wszelka siła. Ciężkość tedy, przysługująca ciałom, jest istotnie czemś pojedynczem. Wielka jednak zachodzi różnica między jej pojedynczością, a pojedynczością myśli. Ostatnia nie daje się w żaden sposób dzielić czyli jest niepodzielną tak sama w sobie, jak i w podmiocie, od którego pochodzi. Siła ciężkości, choć sama w sobie pojedyncza, dzieli się skutkiem podziału podmiotu: dzieląc ciało, dzielę także ciężkość.

b) Powtóre pojedynczy jest akt woli. Przedmiotem bowiem woli jest dobro wogóle, niemateryalne, oderwane, pojedyncze: kochamy Boga, wiarę, cnotę, naukę. Z drugiej strony wskutek wolności woli wybieramy między różnemi

---

[1]) „In animi cogitatione—mówił Cycero (Quaest. Tusc., l. I) — dubitare non possumus, nisi in physicis plane plumbei simus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex; quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest...“

rzeczami, nieraz wprost przeciwnemi. A któż znowu dopatrzy się rozciągłości w wyborze?

3. Substancya rozciągła nie może wejść sama w siebie, ani zwrócić się cała do siebie całej; co najwięcej, jedna jej część potrafi wejść w drugą lub zgiąć się na drugą, jak np. jedna połowa linii lub jedna część kartki papieru daje się zgiąć na drugą. Natomiast dusza wchodzi sama w siebie całkowicie, albowiem poznaje samą siebie i swoje akty. *Est illud quidem* — powiada Cycero [1]) — *vel maximum, animo ipso animum videre.* Więc nie jest rozciągła.

4. Pojedynczość duszy ludzkiej wykazują także wszystkie dowody, które przytoczymy na udowodnienie jej niemateryalności czyli duchowości. Co bowiem jest duchowe, *a fortiori* jest pojedyncze.

Uwagi: 1) Przytoczone dowody uczą, że dusza nie tylko nie jest materyą czyli ciałem wogóle, lecz że różni się także od tego ciała, w którem się znajduje. To drugie twierdzenie, któremu obok materyalistów przeczą zwolennicy t. zw. paralelizmu psychofizycznego (ucząc, że zjawiska cielesne i psychiczne są dwiema stronami tej samej rzeczy), można jeszcze poprzeć innymi argumentami.

a) Nikt z nas nie wątpi, że żyje; ale ciało nie może być przyczyną życia: więc musi być w nas prócz ciała osobny pierwiastek życiowy czyli dusza. Rzeczywiście, gdyby życie pochodziło od ciała, pochodziłoby od niego, albo dlatego, że jest materyą, albo dlatego, że (jak chcą niektórzy) jest materyą zorganizowaną. Atoli i pierwsze i drugie przypuszczenie jest fałszywe. Ciało nie może być pierwiastkiem życiowym, o ile jest ciałem, ponieważ w takim razie, jak słusznie wnioskuje Doktor Anielski [2]), w każdem ciele byłoby życie. Że z drugiej strony ciało nie daje życia, o ile jest materyą zorganizowaną, pokazuje się stąd, iż organizacya ciała nie stanowi przyczyny życia, ale jego skutek. Organa, czego świadkiem nowożytna fizyologia, po-

[1]) Tusc. disp., l. I, c. 22.
[2]) S. th., I., q., 75, a. 13.

wstają dopiero pod wpływem funkcyj pierwiastku życiowego, który je rozwija, zachowuje, odmładza, a nawet, w niektórych przynajmniej organizmach odradza.

b) Ta sama rzecz nie może bez obalenia zasady tożsamości pozostawać tą samą i zmieniać się. Lecz dusza pozostaje zawsze tą samą, gdy przeciwnie ciało zmienia się ustawicznie. Pierwsze wykazaliśmy wyżej [1]), o drugiem mówią wszyscy fizyologowie. Nawet tkanki kości zmieniają się w krótkim stosunkowo czasie [2]); jeżeli np. kość młodego gołębia otoczy się pierścieniem platynowym, pierścień zaczyna się okrywać nowemi warstewkami kostnemi, a pierwotna kość znika z czasem w tem miejscu całkowicie.

c) Poruszamy się; są tedy w nas dwie części: jedna, która porusza i druga, która bywa poruszana. Ciało nie może być częścią pierwszą, tylko drugą, bo pozbawione duszy nie porusza się, chyba że samo zostanie poruszone. Jeżeli tedy poruszamy się, to tylko dlatego, że istnieje w nas pierwiastek poruszający, różny od ciała, t. j. dusza. Dowód ten staje się jeszcze silniejszym, skoro zważymy, że dusza porusza ciało według praw całkiem innych od tych, do których się stosuje ruch mechaniczny. Ruch ostatni zostaje zawsze w prostym stosunku do wywołującej go siły. Natomiast słabe np. spostrzeżenie grożącego niebezpieczeństwa może sprowadzić ruch ciała, przewyższający bez porównania wibracye powietrza, organu i mózgu, na które działa materyalnie zewnętrzny bodziec.

2) Z tezy naszej wynika także, że materya nie może myśleć. Sprzeciwia się temu słynna hypoteza Locke'a [3]), który, choć odróżnia duszę od ciała i przyjmuje jej pojedynczość, sądzi, iż nie można w żaden sposób wykazać sprzeczności między materyą a myślą. Nie znamy, powiada filozof angielski, wszystkich własności ma-

[1]) Zob. str. 127 i n.

[2]) Dawniej utrzymywano, że na odnowienie całego organizmu zwierzęcego potrzeba 7 lat; według dzisiejszych danych wystarcza znacznie krótszy przeciąg czasu, nawet jeden miesiąc (Moleschott).

[3]) Essay conc. hum. understand, ks. IV, r. 3. § 6.

teryi: kto tedy wie, czy nie istnieje między niemi i ta, że materya może myśleć, jeżeli nie z natury, to przynajmniej wskutek wszechmocy Bożej; niema w tem żadnej sprzeczności, tem bardziej, iż nie pojmujemy także istoty myśli [1]). Teoryi powyższej przyklaskuje Voltaire [2]), zarzucając obłudnie bezbożność tym, co odmawiają bóstwu mocy stworzenia materyi myślącej.

Choć przypuszczenie Locke'a i jego zwolenników, między którymi z nowszych zasługuje na wzmiankę Büchner [3]), upada już wobec oczywistych dowodów naszej tezy, sądzimy, iż nie będzie od rzeczy, jeżeli opierając się w części na tem, cośmy w tezie rzekli, wykażemy wprost fałszywość rzeczonej teoryi. Zauważmy tedy, że nikt nie broni gorzej wszechmocy Stwórcy, jak właśnie ci, którzy jej przyznają zdolność czynienia tego, co mieści w sobie sprzeczność; jak rozum najwyższy wyklucza wszelką sprzeczność, tak i wszechmoc. Lecz sprzeczność między materyą a myślą jest rzeczą najpewniejszą w świecie. Prawda, że nie możemy przeniknąć na wylot ani jednej, ani drugiej; w każdym atoli razie znamy doskonale niektóre ich własności. Otóż jeśli znajdują się między niemi choćby tylko dwie takie, które się wzajem wykluczają, jedna w materyi, a druga ga w myśli, twierdzenie nasze o sprzeczności materyi z myślą jest już dostatecznie usprawiedliwione. Czyż

[1]) Na tę hipotezę mógł łatwo naprowadzić Locke'a Descartes, który powiada, że istota każdej rzeczy zależy wyłącznie od woli Bożej; jeżeli tedy trzy kąty w trójkącie równają się 2 R, to nie dlatego, że inaczej być nie może, ale że Bóg chciał, aby tak było. Na tej samej zasadzie oparł się Locke: materya nie myśli, bo Bóg tak chciał; myślałaby jednak, gdyby się Bogu podobało inaczej.

[2]) Eléments de la philosophie de Newton, cz. I, r. 6.

[3]) „Welcher ersichtliche Grund kann dafür geltend gemacht werden, dass, wie die Spiritualisten behaupten, die Materie nicht denken könne? Keiner—ausser jenem falschen, durch die Eindrücke unserer spiritualistischen Erziehung uns gewissermassen zur zweiten Natur gewordenen Begriff. Vielmehr ist eine offenkundige und klar vor Augen liegende Thatsache, dass die Materie denkt". Kraft und Stoff, 15 wyd., Lipsk 1883, str. 323 i n.

na to, pytamy za kardynałem — poetą de Polignac [1]), aby pojąć, że koło nie może być kwadratem, potrzeba znać wszystkie własności obu tych figur? — Nie; wystarczy stwierdzić, że koło jest okrągłe, a kwadrat nie posiada tej własności. Podobnie wolno nam argumentować w naszej kwestyi. Myśli przysługuje pojedynczość i niepodzielność, gdy materya składa się z części i daje się dzielić: więc materya nie może myśleć; inaczej, przestałaby być materyą, bo musiałaby być pozbawiona wszelkiej rozciągłości.

Nie jest to jednak dowód jedyny. Materya czyli ciało nie potrafi wejść sama w siebie, a żaden jej atom nie potrafi zająć miejsca, zajętego przez atom drugi, gdy myśl, myśląc o sobie, wchodzi w siebie, a dwa myślące rozumy przenikają się wzajemnie, o ile jeden myśli o drugim. Materya posiada kształt, a przez to ograniczenie — myśl nie ma żadnej figury, obejmuje osobniki, które co do liczby są potencyalnie nieskończone, obejmuje nieskończoność aktualną. Materya jest bezwładna i dlatego potrzebuje do ruchu zewnętrznej podniety — myśl jest czynnością życiową, wnętrzną, samodzielną. Materya wyklucza z siebie rzeczy przeciwne, np. równoczesne ciepło i zimno — myśl w tym samym czasie łączy w sobie pojęcia jednego i drugiego. Więc twierdzić, że materya może myśleć, jest absurdem [2]).

Powie kto, że Bóg może odebrać ciału własności, nie dające się pogodzić z myślą, względnie stworzyć materyę bez rzeczonych własności, lub stworzyć jakąś siłę myślącą i połączyć ją z materyą. W pierwszym razie albo brakuje rzeczonych własności jedynie aktualnie, tak że w materyi pozostaje zawsze naturalna do nich skłonność (*exigentia*, jak się wyrażają scholastycy), albo brakuje ich bezwzględnie, całkowicie. Jeżeli się przypuści, że materya nie ma

---

[1]) „...Quadrare rotundum
Nemo potest, at quadratum differre rotundo
Id norunt omnes, quidquid ex utroque sequatur.
Sic a materia mentem seiungimus, etsi
Non omnes liquido vires utriusque patescant."
Anti-Lucretius, l. V.

[2]) Por. Summa c. gent., l. II, c. 49.

aktualnie przynależnych jej z natury własności, ale domaga się ich, sprzeczność materyi myślącej trwa dalej, bo to domaganie się należy do istoty materyi i dlatego nie może się pogodzić z myśleniem. Gdyby znowu ciało było pozbawione nawet tego domagania się przysługujących mu z natury przymiotów, wówczas przestałoby być ciałem, co jest nową sprzecznością. Wprawdzie mógłby ostatecznie Bóg zniszczyć materyę, a na jej miejsce stworzyć byt myślący, ale zamiana ciała w substancyę myślącą w ten sposób, żeby ciało nie przestało być ciałem, jest bezwzględnem niepodobieństwem. W drugim znowu wypadku, t. j. w przypuszczeniu, że Bóg stwarza siłę myślącą i łączy ją z materyą, należy siłę takową uważać za substancyę, ponieważ tylko substancya może być stworzona. Jakoż byt, który powstaje przez akt stwórczy, posiada własną naturę i własne istnienie czyli istnieje sam w sobie, a więc jest substancyą. Lecz w takim razie substancya, o której mowa, złączy się z materyą, jak dusza łączy się z ciałem; nie materya tedy będzie myślała, lecz owa substancya: udzieli ona materyi jedynie przymiotów, mogących przysługiwać ciału, ale nie przeleje na nią zdolności do myślenia, przewyższającej wszelkie siły materyi.

Zarzuty materyalistów, względnie paralelistów, przeciw pojedynczości duszy są przedewszystkiem następujące:

1) Pojedynczość duszy jest rzeczą dla ludzkiego rozumu niepojętą. „*Wir halten* — powiada Hartsen [1]) — *die Ausdehnungslosigkeit der Seele für unwahrscheinlich, zuerst weil wir etwas ohne Ausdehnung überhaupt für ungereimt halten.*“

Rozum poznaje pojedynczość, wprawdzie nie doskonale, nie intuicyjnie i bezpośrednio (bo żadnej istoty nie poznajemy w ten sposób), ale w każdym razie o tyle, że tworzy sobie o niej wystarczające mu pojęcie; inaczej, przeciwnicy nie rozumieliby, co my przez pojedynczość chcemy wyrazić, i nie zwalczaliby naszej tezy. Ale co innego pojęcie, a co innego wyobrażenie. Niekażdą rzecz można sobie wyobrazić, bo wyobrażamy sobie we właściwem znaczeniu

[1]) Grundzüge der Psychologie, Berlin 1874, str. 135.

tylko to, co działa na zmysły, co jest cielesne. Że tedy dusza jest pojedynczą, pojmujemy to tylko rozumem, ale nie przedstawiamy sobie tego w wyobraźni.

2) Substancya pojedyncza nie może zajmować ciała rozciągłego; dusza przebywa w ciele rozciągłem: więc nie jest pojedynczą.

Niezawodnie, substancya pojedyncza nie może przebywać w ciele rozciągłem tak, jak istnieje w pewnem miejscu ciało, którego różne części odpowiadają różnym częściom miejsca; może jednak być w ciele, o ile na nie działa. Tak też dusza istnieje w naszem ciele: ożywia je, porusza i t. p.

3) Jeżeli dusza porusza ciało, dotyka się go; zaczem musi być rozciągłą, bo tylko rozciągła substancya może się dotykać rozciągłego ciała.

Dusza nie dotyka się ciała tak, jak jedno ciało dotyka się drugiego; jej „dotknięcie“ polega na tem, że stosuje do organizmu swą siłę, że cała działa na cały organizm i cała na każdą jego część. Słusznie tedy rozróżniają scholastycy dwojakie dotknięcie: ilości i siły czyli działania (*contactus quantitatis* i *c. virtutis*); pierwsze przysługuje ciałom, które dotykają się wzajem granicami swych ilości czyli rozciągłości, drugie substancyom pojedynczym [1]). Gdyby zresztą zarzut ten był słuszny, należałoby powiedzieć, że i Bóg musi posiadać ciało, aby mógł poruszać materyę.

4) Energia poruszającej ciało duszy ulega nieraz przemocy siły zewnętrznej, oporowi np. innego większego ciała. Fakt ten nie daje się wytłumaczyć, jeżeli dusza jest pojedynczą.

Zapominają materyaliści, że dusza nasza nie działa na inne ciało bezpośrednio, ale zapomocą ciała, w którem przebywa, czyli, dokładniej mówiąc, zapomocą władzy ruchu, tkwiącej w odpowiednich częściach organizmu, zwłaszcza w nerwach ruchowych. Że zaś energia rzeczonej władzy zależy od rozwoju i doskonałości owych części, przeto często się zdarza, iż opór, stawiany przez obce ciało, może zwyciężyć siłę ruchową. Zresztą choćby dusza działała na ciała

[1]) S. c. gent., l. II, c. 56.

bezpośrednio, jak działa duch, jeszcze nie wynikałoby z tego, że jej energia potrafi pokonać opór każdego nawet większego ciała; siła bowiem duszy jest, jak sama dusza, ograniczona.

5) Dusza podlega tym samym losom, co ciało, jest np. żywą w młodości, a ociężałą lub wprost niedołężną na starość (*dementia senilis*): jeżeli tedy nie jest samym organizmem, jest przynajmniej inną substancyą materyalną. Więc słusznie śpiewał Lukrecyusz: „*Praeterea gigni pariter cum corpore et una crescere sentimus, pariterque senescere mentem*“ [1]).

Na to odpowiadamy, że właśnie inne koleje przechodzi ciało, a inne dusza. Druga nie starzeje się wcale, jak pierwsze. Jeżeli zaś władze umysłowe nie działają z taką energią u starców, jak u osób młodych lub będących w sile wieku, pochodzi to stąd, że zależą od zmysłów, a mianowicie od wyobraźni, która dostarcza im materyi, a którą przytępia starość. Przyczyną znowu tego przytępienia jest odpowiednie nadwerężenie ciała, t. j. organów zmysłowych, a nie duszy. Daj starcowi, powiada Stagiryta, oczy młodzieńca, a będzie widział, jak młodzieniec widzi. I dlatego starcy, posiadający zdrowe zmysły zewnętrzne i wewnętrzne, zachowują, mimo osłabienia funkcyj wegetatywnych, w całej świeżości i blasku władze umysłowe. Świetnymi przykładami mogą być pod tym względem Sofokles, Platon, Goethe, Alexander i Wilhelm Humboldtowie, Cuvier, Leon XIII. Zresztą wogóle starcy odznaczają się mądrością i roztropnością. Widać też z tego, w jakiem znaczeniu prawdziwym jest znany aksyomat: „*Mens sana in corpore sano.*“

6) Na duszę działają zewnętrzne przedmioty zmysłowe, więc dusza musi być rozciągłą.

Trudność tę rozwiązuje św. Tomasz [2]) w paru słowach, oświadczając, że dusza podlega działaniu przedmiotów nie sama przez się, ale wskutek połączenia z ciałem; połączenie

[1]) De rerum natura, l. III, v. 446 et seq.

[2]) De anima, a. 6, ad 14.

to sprawia, iż czucie należy tak do niej, jak do ożywionego przez nią organu. Podobnie brzmi odpowiedź scholastyków na zarzut, oparty na fakcie, że wrażenie jest rozciągłe. Z rozciągłości wrażenia wynika tylko rozciągłość narządu, w którym mieści się odpowiednia władza zmysłowa, ale nie rozciągłość pierwszego i pośredniego pierwiastku czucia czyli duszy.

7) Jeżeli chirurg przyszyje zawczasu odcięty członek, np. palec, do ciała, członek zrasta się z ciałem i spełnia przynajmniej wegetatywne funkcye. Otóż zjawisko to daje się wytłumaczyć tylko w przypuszczeniu, że cząstka duszy pozostała w odciętym palcu. Więc dusza składa się z części.

Fakt powyższy tłumaczy się zadowalniająco tem, że odcięta część ciała zachowuje przez pewien czas odpowiednią dyspozycyę, na podstawie której może ją ożywić dusza, skoro tylko rzeczona część połączy się z ciałem.

8) Nawet niektórzy Ojcowie Kościoła — wołają materyaliści — np. Justyn, Ireneusz, Laktancyusz, Hilary, Grzegorz z Nissy, oświadczają się za duszą rozciągłą, cielesną.

Zarzut, przedstawiony w formie powyższej, jest potwarzą: Ojcowie uczą jednogłośnie, że dusza ludzka należy do substancyj pojedynczych. Prawdą tylko jest to, iż niektórzy z nich zowią ją ciałem. Ale wyraz ten posiada wówczas pod ich piórem znaczenie niewłaściwe, przenośne. Jedni np. nazywają duszę ciałem dlatego, że jest czemś rzeczywistem, a nie nicością; w tym sensie według Tertuliana nawet Bóg jest ciałem. Inni znowu rozciągają nazwę ciała na duszę, chcąc w ten sposób zaznaczyć jej zmienność co do przypadłości i odgraniczyć ją od substancyi Bożej. „Jeżeli się komuś podoba — pisze św. Augustyn [1] — nazwać bezcielesną tę tylko istotę, która w najwyższy sposób jest niezmienną i wszędzie istnieje cała, dusza, nie będąc taką, jest ciałem“ [2].

---

[1] Ep. 166, n. 4.

[2] Zob. Sanseverino, Institutiones philosophiae christianae, Neapol 1885, t. III, cz. I, n. 360, gdzie autor gruntownie rozprawia się z powyższym zarzutem.

§ 3. Duchowość duszy.

Duchowości czyli niemateryalności duszy nie wolno mieszać z pojedynczością. Błąd ten popełnił Descartes i jego uczniowie. Podzieliwszy, jak wiadomo, wszystkie byty rzeczywiste na substancye materyalne i duchowe, oraz położywszy istotę ciała w rozciągłości, a ducha w myśleniu, Kartezyanie powiedzieli, że jak rozciągłość utożsamia się z ciałem, tak myślenie z duchem; że zaś myślenie jest pojedyncze, przeto pojedynczość i duchowość znaczą to samo. W rzeczywistości wszakże oba te przymioty różnią się miedzy sobą, bo drugi z nich mówi więcej, aniżeli pierwszy. Pojedynczość wyklucza części składowe, istotne i ilościowe, natomiast duchowość (*spiritualitas*) oznacza prócz tego wewnętrzną niezależność od materyi. Wszystko, co jest duchowe, jest pojedyncze, bo pojedynczość stanowi warunek duchowości, ale nie wszystko pojedyncze musi być duchowem. Sile np. ciężkości lub pierwiastkowi życiowemu w zwierzęciu przysługuje pojedynczość, atoli nie można ich nazwać duchowymi, gdyż siła materyalna działa tylko w ciele i przez ciało, a w zwierzęciu niema ani jednej czynności życiowej, która byłaby niezawisła od materyi czyli od narządów. Z tego też powodu i w tem znaczeniu zowią scholastycy duszę zwierzęcą, podobnie jak niższe formy substancyalne w roślinach i ciałach nieorganicznych, materyalną, podczas gdy niemateryalność, duchowość zastrzegają duchom i duszy ludzkiej. Nie wynika jednak z tego, żeby niemateryalność duszy naszej była taka sama, jak niemateryalność ducha: u ducha wszystkie akty są wolne od materyi — w duszy tylko niektóre.

Choćby wszakże tylko jedna czynność duszy naszej była wewnętrznie niezawisła od organów ciała, t. j. nie pochodziła od materyi jako współprzyczyny, jużbyśmy mogli śmiało wnosić, że dusza jest substancyą niemateryalną. Istotę bowiem czyli naturę każdej rzeczy poznaje się z jej objawów, z jej aktów. Lecz żaden akt nie może swą do-

skonałością przewyższać natury, będącej pierwszym pierwiastkiem działania; inaczej, skutek byłby większy od przyczyny. Jeżeli tedy jakakolwiek funkcya duszy odbywa się bez podmiotowego współudziału organu, nie ulega wątpliwości, że dusza nie zależy w swem istnieniu od materyi, że istnieje sama przez się (*ens per se subsistens*), że jest duchową. Główne zatem zadanie w kwestyi, o której mowa, polega na wykazaniu, iż taka czynność, względnie czynności duszy przysługują. Że tak jest rzeczywiście, świadczą najwymowniej akty umysłowe, t. j. rozumu i woli. Więc inaczej przedstawia się argumentacya przy pojedynczości duszy, a inaczej przy duchowości: tam opieraliśmy się na danych, wziętych z życia zmysłowego i umysłowego, tutaj możemy się powołać tylko na ostatnie. Wystarczy jednak zmienić i rozszerzyć odpowiednie dowody tezy poprzedniej, a nie materyalność duszy będzie już dostatecznie wykazana.

Umysłowe czynności duszy, czyli myślenie i chcenie nie zależą wewnętrznie od organu ciała, t. j. od mózgu.

1. Myśl jest niezawisła od organu.

a) Poznajemy rzeczy materyalne w sposób niemateryalny, pojmując ich istotę, oderwaną od wszelkich cech indywidualnych, a więc ogólną, która jako taka nie istnieje i istnieć nie może; poznajemy je nadto w różnych stosunkach i pod różnymi względami, np. jako rodzaje i gatunki, jako przyczyny i skutki, cele i środki, jako teraźniejsze, przeszłe lub przyszłe. Lecz jedno i drugie byłoby niemożliwe, gdyby myśl była funkcyą organiczną. Najpierw organ musiałby przyjąć w siebie formę rzeczy, bo wszelkie poznanie powstaje przez to, że podmiot poznający tworzy w sobie podobieństwo przedmiotu. Skoro zaś — jak mówi znany pewnik — „*quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*“, przeto oczywistą jest rzeczą, że w narządzie materyalnym może istnieć tylko materyalne, tem samem jednostkowe, a nie ogólne podobieństwo. Powtóre żaden stosunek i żaden wzgląd ja-

ko taki, t. j. jako niemateryalny i idealny, nie może być przedmiotem władzy organicznej.

b) Poznajemy substancye duchowe, np. czyste duchy, wykluczając z nich pozytywnie wszelką materyalność; poznajemy inne rzeczy niemateryalne: prawo, obowiązek, cnotę, sprawiedliwość, honor, konieczność, zależność i t. p. Lecz władza musi być zastosowana do przedmiotu; inaczej, nie dosięgnie go nigdy. Z drugiej strony to, co jest niemateryalne, nie może działać na władzę organiczną, Poznanie tedy bytów niemateryalnych należy koniecznie do władzy duchowej.

c) Poznajemy byt rzeczywiście nieskończony, t. j. Boga, czego znowu nie można przypisać władzy organicznej, która wskutek swego ograniczenia przez materyę poznaje tylko przedmioty skończone.

Mógłby jednak ktoś zarzucić, że jeżeli dusza skończona poznaje nieskończoność, to potrafi, *a fortiori*, mimo swej materyalności, poznać rzeczy niemateryalne (czemu przeczy dowód *b*), gdyż większa jest przepaść między skończonem a nieskończonem, aniżeli między materyalnem a duchowem. Odpowiadamy, że w dowodzie wymienionym nie powołujemy się na różnicę, zachodzącą między organem a przedmiotem niemateryalnym, ale na brak proporcyi między nimi. Natomiast istnieje proporcya między duszą rozumną a nieskończonością, bo jednej i drugiej przysługuje niemateryalność.

d) Poznajemy byty czysto możliwe, tudzież nicość, i rozmaitego rodzaju braki. Lecz to, co w rzeczywistości nie istnieje, a tem bardziej to, co jest nicością, nie może ani działać na organa, ani być poznane przez władzę cielesną.

e) Poznajemy zapomocą samowiedzy, która w gruncie rzeczy nie różni się od rozumu, siebie samych, a mianowicie poznajemy nie tylko nasze czynności i stany, co przysługuje również zwierzętom, lecz także nasze „ja“, jako ich podmiot. Działamy tedy przez refleksyę immanentnie na siebie, bo czynimy siebie samych przedmiotem własnego myślenia; stwierdzamy, że to, co w nas myśli, jest

zupełnie identyczne z tem, o czem się myśli. Ale taka doskonała refleksya byłaby niemożliwa, gdyby myśl stanowiła czynność, przywiązaną do materyi, do mózgu. Wtedy bowiem organ lub jego część musiałyby działać same na siebie. W rzeczywistości wszakże każda czynność materyalna przypuszcza koniecznie dwa ciała lub dwie części ciała, z których jedna działa, a druga odbiera działanie. Atom może działać na atom, ale jest absolutnem niepodobieństwem, aby jeden atom był w stosunku do siebie czynny i bierny [1]).

2. Akty woli są niezawisłe od ciała.

a) Wola dąży do dobra nie tylko tego lub owego, ale do dobra wogóle. Zakres jej aspiracyj jest nieograniczony: pożąda dóbr niemateryalnych, jak prawdy, cnoty, nauki, sławy; pragnie dobra nieskończonego, chce dobra przyszłego, możliwego. Tak samo doznajemy uczuć intellektualnych, moralnych, religijnych, które odnoszą się do prawdy, cnoty, bóstwa. Słowem, przedmiot woli jest niemateryalny, więc i czynności jej i ona sama muszą być takiemi.

b) Wola sprzecza się nieraz z pożądaniem niższem, zmysłowem. Lecz gdyby jej akty należały do organicznych, nie różniłaby się od władzy pożądania zmysłowego, a tem samem sprzeczność, o której mowa, byłaby niemożliwa, bo żadna władza nie zostaje sama z sobą w sprzeczności.

c) Wola posiada wolność wyboru pośród dóbr skończonych i to tak wielką, że z dwóch rzeczy może wybrać tę, która jest dobrem mniejszem. O wyborze zaś nie mogłoby być mowy, gdyby chcenie było zależne od organu, bo czynność organiczna stosuje się ściśle do działającej na narząd podniety czyli następuje koniecznie. Co więcej, wolna wola potrafi się oprzeć wszelkiej potędze ze-

[1]) „Nullius corporis actio reflectitur super agentem; nullum enim corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet, quod una pars eius sit movens, et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum". S. c. gent., l. II. c. 49.

wnętrznej i wybrać to, co chce: żadna siła nie może jej zmusić do chcenia lub zniszczyć jej chcenie. Natomiast władza, zależna od ciała, musi ustąpić przed większą od niej siłą, gdyż działanie na narząd udziela się koniecznie także tkwiącej w nim władzy. Zresztą wolność polega na tem, że wola skłania sama siebie do działania, czego związana z organem władza dokonać nie potrafi: ciało, jak słyszeliśmy wyżej, może działać tylko na drugie ciało, albo jedna jego część na część drugą.

Wniosek. Ponieważ czynności rozumu i woli nie są bezpośrednio zależne od ciała, przeto obie te władze zowią się słusznie nieorganicznemi, niemateryalnemi lub duchowemi.

Zarzuty. Przeciw spirytualistom, t. j. filozofom, którzy uznają duchowość duszy ludzkiej, a do których należą Platonicy, perypatetycy, scholastycy, szkoła Kartezyusza i Leibnitza i t. p., występuje zwarta falanga materyalistów i pozytywistów[1]), powołując się na liczne argumenta, zaczerpnięte z psychologii, fizyki, anatomii, fizyologii, psychofizyki, patologii i t. d. Ale nie takie one straszne, jak się na pierwszy rzut oka wydaje. Uwzględnimy najważniejsze, wykazując pokrótce całą ich niemoc.

1) Ile razy myślimy (względnie chcemy), tyle razy posługujemy się wyobrażeniami zmysłowemi. Więc myśl zależy od ciała czyli bez ciała nie możemy myśleć.

Żaden umiarkowany spirytualista nie utrzymuje, by akty umysłowe nie zależały wcale od zmysłów. Ale zależność tego rodzaju może być pojmowaną dwojako: albo chodzi o zależność wewnętrzną, podmiotową, zwaną także bezpośrednią, albo o zewnętrzną, przedmiotową czyli pośrednią. Pierwsza polega na tem, że organ jest przyczyną funkcyi umysłowej; druga, że akt zmysłowy towarzyszy umysłowemu lub stanowi jego warunek. Tamtą odrzucamy; tę nie

[1]) Materyalizm i pozytywizm różnią się tem, że pierwszy przypuszcza tylko materyę i materyalne zjawiska, a wyklucza stanowczo istnienie wszelkiego duchowego jestestwa, podczas gdy drugi przyjmuje za pewne jedynie to, co daje się poznać za pomocą zmysłów, byty zaś niemateryalne uważa za niepoznawalne.

tylko przyjmujemy, lecz także uważamy za naturalną, skoro dusza, jak zobaczymy, tworzy z ciałem jedną zupełną substancyę.

„Do czynności rozumu, odpowiada krótko na zarzut Doktor Anielski [1]), potrzeba ciała, nie jako narządu, któryby spełniał taką czynność, ale ze względu na przedmiot (*ratione obiecti*); obraz bowiem zmysłowy stoi w takim stosunku do rozumu, w jakim barwa do wzroku.“ Inni porównywują zależność rozumu od ciała z zależnością koła młyńskiego od wody, z zależnością grającego na organach od tego, który waży miechy i t. p.

2) Niema siły bez materyi (*Keine Kraft ohne Stoff*); siła, którąby górowała ponad materyą, byłaby czczem pojęciem: więc i myśl należy do materyi, do organu.

W jaki sposób, pytamy, przyszli materyaliści do tej ogólnej zasady, iż każda siła musi być w materyi, a żadna nie może istnieć bez niej? Czy *a priori*, zapomocą dedukcyi? Lecz tą drogą to tylko jest oczywistem, że niema siły bez podmiotu, bez substancyi; żadne atoli rozumowanie nie prowadzi do wniosku, iż ta substancya musi być materyą. Owszem, rozum uznaje z góry możliwość dwojakiego rodzaju substancyj: duchowych i materyalnych, bo nie widzi najmniejszej sprzeczności w istnieniu tak jednych, jak drugich. Więc twierdzenie: Niema siły bez materyi, okazuje się *a priori* nieuzasadnionem. Pozostaje jedynie droga *a posteriori* czyli indukcyjna. Ale i ta droga nie usprawiedliwia powyższej zasady materyalistycznej, tak samo, jak jej nie usprawiedliwia czyste rozumowanie. Indukcya posiada naukową wartość tylko wówczas, jeżeli uwzględnia wszystkie dane, jakie uwzględnić powinna. Śmialibyśmy się np. z fizyka, który, widząc ciała stałe i płynne, wnioskowałby, iż dwa są tylko stany, w jakich ciało może się znajdować. Lecz podobnie postępują materyaliści. Zajęci wyłącznie siłami mechanicznemi, fizycznemi, chemicznemi, słowem, materyalnemi, wołają, że każda siła tkwi w materyi, choć ani Moleschott, ani Vogt, ani Büchner, ani żaden inny nie do-

[1]) S. th., I, q. 75, a. 2, ad 3.

starczył nato najmniejszego dowodu. Przeciwnie, fakta wykazują, że ta zasadnicza teza materyalizmu jest fałszywa, że człowiek spełnia czynności, których ciało nie może być podmiotem, że obok sił materyalnych istnieją jeszcze siły duchowe. Prawdziwa więc indukcya każe na miejscu rzekomego prawa materyalistów postawić inne, a najpewniejsze w świecie: Prócz sił materyalnych są siły, należące do substancyi duchowej.

3) Według innego prawa fizycznego, prawa zachowania energii, jak żadna siła nie ginie w wszechświecie, tak też żadna nie powstaje z nicości, ale każda posiada w naturze odpowiedni równoważnik chemiczny, termiczny lub mechaniczny. Stąd i w człowieku wszelkie czynności, nawet te, które spirytualiści zowią duchowemi, są jedynie przemianą energii, istniejącej np. w pokarmach.

Z zarzutem tym, zmienionym tylko w zastosowaniu, rozprawiliśmy się gdzie indziej. Przypuściwszy prawdziwość prawa zachowania energii, o ile ono dotyczy sił fizycznych, chemicznych i mechanicznych, twierdzimy stanowczo, że absolutnie nie można go stosować do objawów duchowych.

4) Owszem, powiadają materyaliści, prawo zachowania energii dotyczy także funkcyj umysłowych. Wystawmy sobie człowieka—oto przykład Herzena [1])—którego ktoś uderzył kamieniem. Czuje on ból, postanawia się zemścić, chwyta za kamień i rzuca go na przeciwnika. Całe to zjawisko przechodzi dwie fazy: człowiek otrzymuje uderzenie, potem je oddaje. W pierwszej fazie można rozróżnić trzy części, t. j. ruch kamienia w powietrzu, ruch nerwów czuciowych w miejscu uderzenia, oraz ruch ośrodka mózgowego, czuciowego, który odczuwa ból, wywołany uderzeniem. Druga znowu faza rozpada się na pięć czynników: na ruch ośrodka mózgowego ruchowego, w którym powstaje reakcya; na ruch nerwu ruchowego; na wewnętrzny ruch odpowiedniego mięśnia; na ruch ręki, która chwyta i rzuca kamień; na ruch samego kamienia. Jest rzeczą oczywistą, prawi profe-

[1]) Le cerveau et l'activité cérébrale au point de vue psycho-physiologique, Paryż 1887, str. 68.

sor lozański, że każda faza tworzy szereg samych ruchów mechanicznych. Jedyna trudność tkwi w tem, jak związać razem te dwa szeregi, jak wytłumaczyć przejście podniety z ośrodka czuciowego na ośrodek ruchowy, przejście, stanowiące akt psychiczny czyli akt myśli i woli, dotyczy zemsty na przeciwniku. Atoli i ten akt jest w istocie ruchem mechanicznym, bo inaczej ruch, przychodzący do ośrodka czuciowego, byłby unicestwiony, a ruch, wychodzący z ośrodka ruchowego, nie miałby przyczyny. Ponieważ ani jedno ani drugie nie da się pogodzić z pewnikami fizyki, przeto należy powiedzieć, że ruch dośrodkowy nie znika, lecz zamienia się w nowy, odśrodkowy.

Niejedna niedorzeczność cięży na powyższym przykładzie.

Najpierw nie można darować Herzenowi tego, że obie fazy uważa za szeregi ruchów czysto mechanicznych; czucie bólu i poruszenie ręką (przypominamy rzeczy gdzie indziej udowodnione) nie są aktami samego ciała, ale ciała i duszy.

Potem (punkt ten zajmuje nas tutaj przedewszystkiem) nie wolno uważać ruchów szeregu drugiego za przemianę ruchów szeregu pierwszego. Prawa mechaniczne domagają się równości między akcyą a reakcyą: ruch oddany nie może być ani większy, ani mniejszy od otrzymanego. Czyż jednak rzut kamienia, wykonany przez osobę drugą nie jest często silniejszy lub przeciwnie słabszy od podobnego rzutu osoby pierwszej, zaczepiającej? Ileż znowu razy się zdarza, że osoba uderzona nie reaguje na uderzenie, ale znosi je w milczeniu?

Wreszcie spirytualizm nie zmusza do twierdzenia, że ruch dośrodkowy ginie, a odśrodkowy powstaje bez przyczyny. Z jednej bowiem strony każdy bodziec, działający na narząd zmysłowy, wywołuje w nerwach czuciowych odpowiednie połączenie chemiczne, a wskutek tego podwyższenie temperatury, dwa zjawiska fizyczne, proporcyonalne do natężenia podniety; więc i w naszym wypadku ruch dośrodkowy zostaje zastąpiony równoważnikiem zmian cząsteczkowych i cieplnych. Z drugiej znowu strony ruch od-

środkowy powstaje pod wpływem rozumu i woli, działających na władzę ruchu.

5) Myśl jest przemianą ciepła, tworzącego się w mózgu wskutek połączeń chemicznych: więc dusza nie jest niemateryalna.

Odrzucamy bez wszelkiego odróżnienia poprzednik tego entymematu, opierając się li tylko na danych fizyologicznych. Gdyby myśl była przemienionem ciepłem substancyi mózgowej, ilość tego ciepła musiałaby ubywać w stosunku do natężenia pracy umysłowej. Tymczasem myśl nie tylko nie obniża ciepłoty mózgu, ale przeciwnie proporcyonalnie ją powiększa. Zamiast tedy uważać myśl za przemianę ciepłoty mózgowej, należy raczej powiedzieć, że ciepłota jest skutkiem myśli. Jest zaś nim dlatego, ponieważ myśl, biorąc materyał od zmysłów, a mianowicie od wyobraźni, przyśpiesza działalność mózgu, a tem samem i obieg krwi, która przez utlenienie odżywiając jego tkanki, sprawia ciepło.

6) Rozwój mózgu ludzkiego, jego objętość, ciężar absolutny lub względny stoi w prostym stosunku do funkcyj umysłowych. *Grosse Köpfe, grosse Geister*, powiada Vogt. Co więcej, podobne prawo, jak uczy anatomia porównawcza, obejmuje wszystkie zwierzęta: te, które mają zaledwie ślady systemu nerwowego, a nie posiadają ani mózgu, ani rdzenia, są obdarzone tylko zmysłem dotyku i słabym instynktem; inne, wyposażone w lepiej rozwinięty system nerwowy, mają stopniowo, obok dotyku i instynktu, inne jeszcze zmysły; wreszcie u tych, których mózg jest należycie wykształcony i zbliżony do ludzkiego, zjawia się intelligencya, podobna do naszej. Więc rozum czyli dusza jest to samo, co mózg.

Przyznajemy, że mózg jest nieodzownym warunkiem (nie przyczyną) myślenia; przyznajemy również, iż w ogólności doskonałość władz psychicznych zależy od rozwoju organizmu, a zwłaszcza mózgu, ale nie możemy się zgodzić na to, żeby ta zależność była bezwzględna, żeby nie miała licznych wyjątków. Wszak niektóre owady (np. pszczoły i mrówki), choć im brakuje właściwego mózgu, spełniają doskonalsze funkcye życiowe, aniżeli ryby, posia-

dające wcale rozwinięty układ nerwowy. Tem mniej możemy się pisać na zdanie, że między doskonałością mózgu, a doskonałością rozumu istnieje równość: fakta przeczą temu stanowczo.

I tak niema proporcyi między objętością czyli masą mózgu, a funkcyami umysłowemi. Mierzono tę objętość albo wprost, albo pośrednio, t. j. zapomocą wewnętrznej pojemności czaszki; drugi sposób okazał się nierównie dogodniejszym i korzystniejszym, bo dawał badaniom szerszą podstawę, o ile go można było użyć także tam, gdzie z ciała ludzkiego pozostał tylko szkielet. Owoż rezultat tej metody był zupełnie inny, aniżeli się spodziewali materyaliści. Okazało się bowiem, że ludy dawne, barbarzyńskie, zdziczałe mają czaszki równie wielkie, a nawet większe od narodów nowożytnych i cywilizowanych, że rasa żółta przewyższa pod tym względem białą, że Eskimosi stoją na równi z Włochami, lub mieszkańcami Paryża i t. p. Nadto przeciw hipotezie świadczy fakt, że niektórzy wielcy ludzie (np. Rafael, Descartes, Kant, Napoleon) mieli bardzo małe głowy [1]).

Niema proporcyi między bezwzględnym ciężarem mózgu a rozumem, jak świadczy porównanie rozmaitych mózgów zwierzęcych, którym materyaliści przypisują intelligencyę, oraz różnych mózgów ludzkich. Mózg np. psi (80 gr.) nie jest wcale cięższy od baraniego, małpi (400—600) równa się co do wagi mózgowi wołu (1,500), mózg słonia (przeszło 3,000) waży blizko trzy razy tyle, co człowieka (1300 — 1,400). Lecz któż powie, że baran jest równie mądry jak pies, wół jak małpa, że słoń przewyższa co do intelligencyi niemal trzy razy człowieka? Podobnie mózg kobiety mniej wogóle waży od mózgu mężczyzny, a przecież nieraz pierwsze są zdolniejsze od drugich. Czasem mózg ludzki nie dosięga nawet przeciętnej wagi, choć należał do tęgiej głowy; mózg Gambetty np.

[1]) Trudno tedy zgodzić się na twierdzenie Büchnera (dz. przyt., str. 293), że ludzie, których głowa nie ma 16 cali w obwodzie, są „unter allen Umständen imbecill oder schwachsinnig.“

ważył zaledwie 1160 gr., a więc tyle, ile waży mózg siedmioletniego dziecka. Jeszcze namacalniej widać fałszywość hypotezy materyalistycznej, jeżeli się zważy stosunek rozumu do mózgu u tej samej osoby. W pierwszych latach życia ludzkiego powiększa się mózg tak szybko, że po upływie sześciu miesięcy od urodzenia, ciężar jego podwaja się, a po dwóch latach potraja; do maksymum dochodzi między 14 a 20 rokiem, poczem niedługo zaczyna zwolna zmniejszać się aż do końca starości. Czy rozum rozwija się równolegle? Wszak dziecko dwuletnie nie posiada jeszcze pełnego używania rozumu, a nikt z nas nie powie, że był mędrszy wówczas, gdy miał lat 18, aniżeli dzisiaj; można się tylko zgodzić na to, że nasze władze organiczne dochodzą w tym czasie do kulminacyjnego punktu.

Niema proporcyi między względnym ciężarem mózgu a intelligencyą. Przez względny ciężar rozumie się tutaj ciężar, uważany w stosunku do ciężaru całego ciała tego samego osobnika. Wedle hypotezy niektórych materyalistów ten osobnik byłby mędrszy, który posiada cięższy mózg w stosunku do ciężaru swego własnego ciała. Lecz i to przypuszczenie nie daje się pogodzić z faktami. Względny ciężar mózgu osła (1 : 254) jest większy od względnego ciężaru mózgu konia (1 : 400); to samo należy powiedzieć o mózgu małego dziecka (1 : 10) w stosunku do mózgu osoby dorosłej (1 : 47) lub o mózgu wróbla (1 : 25) w stosunku do mózgu człowieka[1]). Czyż jednak osioł jest mędrszy od konia, dziecko od dorosłego, wróbel od człowieka?

Widzą te niedorzeczności niektórzy materyaliści i dlatego powiadają, że należy porównywać mózg nie z całem cia-

[1]) Bredzi Büchner (dz. przyt., str. 279), gdy pisze, że człowiek „absolut wie relativ das grösste Gehirn unter allen lebenden Geschöpfen besitzt". W pierwszym razie przewyższa go słoń, delfin (1800) i wieloryb (1500), w drugim zaś niektóre małe ptaki. Wie o tem Büchner, ale pomijając tłumaczenie drugiego faktu sądzi, że wspomniana wyższość słonia, delfina i wieloryba nad człowiekiem jest tylko pozorna: w mózgach tych zwierząt przeważają części, służące nie do myślenia, lecz do ruchu, czucia i nieświadomych czynności nerwowych!

łem, ale z móżdżkiem lub rdzeniem pacierzowym. Kryteryum jednak tego rodzaju prowadzi do nowej niedorzeczności, do twierdzenia, że człowiek tyle ma intelligencyi, co np. wół, a mniej, aniżeli pewne małpy amerykańskie.

Wreszcie inni materyaliści, cofając się coraz więcej, każą ważyć cały układ nerwowy, więc nie tylko mózg, ale i móżdżek i rdzeń, nerwy czuciowe i ruchowe. Niech szukają takiego anatoma!

Lecz przypuśćmy nawet, że rzeczywiście między rozumem ludzkim, a masą mózgu lub całego systemu nerwowego, jego ciężarem absolutnym czy względnym zachodzi najdoskonalszy paralelizm: czy z tego koniecznie wynika materyalność duszy? — Wcale nie. Rzeczony paralelizm można wytłumaczyć dwojako: albo czynności umysłowe pochodzą od mózgu, jak chcą materyaliści, albo zależą od niego tylko zewnętrznie, jak my uczymy ze spirytualistami. Skoro pierwsze przypuszczenie upada wobec dowodów naszej tezy, pozostaje tylko drugi człon dylemmatu. Nie koniec na tem. Moglibyśmy nawet (ciągle *dato*, *non concesso*, że fakta, na które się powołują materyaliści, są pewne) wytłumaczyć, dlaczego między mózgiem, a myślą istnieje doskonała harmonia. Wszak z jednej strony musi ona być między narządami, a tkwiącemi w nich władzami organicznemi, z drugiej znowu rozum i wola opierają się na danych zmysłowych. Cóżby tedy było dziwnego, gdyby władze umysłowe, jakkolwiek same w sobie przewyższają wszelką materyę i nie zależą od niej bezpośrednio, stały w prostym stosunku do organów, gdyby doskonałość myślenia wzrastała proporcyonalnie do wielkości lub ciężaru mózgu?

7) Intelligencya — wołają niektórzy materyaliści, dopełniając lub zmieniając zarzut poprzedni — zależy od jakości mózgu, t. j. od zawartego w nim tłuszczu i fosforu, tudzież od jego foremności, ilości zwojów, głębokości fałdów i t. p. Więc mózg myśli. Tak jest. Im sprytniejsze zwierzę, tem bogatszy jego mózg w tłuszcz i fosfor. Małe dzieci posiadają ich mało, natomiast osoby dorosłe wiele. Gdy ilość rzeczonych substancyj dochodzi do najko-

rzystniejszego *maximum*, mamy geniuszów; gdy przekracza tę miarę, powstają waryaci; gdy jest zbyt mała, zjawiają się idyoci. Feuerbach powiada, że dlatego w świecie ducha tak ciemno, ponieważ w ludzkich mózgach mało fosforu, mało zaś fosforu dlatego, ponieważ jemy wiele ziemniaków; zaczem radzi karmić się grochem, zawierającym dużo fosforu [1]). Z drugiej strony im symetryczniejszy mózg, im więcej na nim fałdów, im głębsze w nim bruzdy, tem potężniejsza intelligencya. Stąd mózg małp wyższych (np. gorylów lub orangutanów) jest podobny do mózgu ludzkiego, stąd mózgi idyotów mają mało zwojów, a bruzdy płytkie — przeciwnie fałdy np. mózgu Bethovena były dwa razy tak liczne i głębokie, jak u przeciętnych ludzi [2]).

Jednakże i w tym zarzucie wiele się mieści przesady, złudzeń i fałszów.

Najpierw nie jest prawdą, żeby intelligencya wzrastała zawsze ze wzrostem fosforu i tłuszczu w mózgu. Owce np., gęsi i ryby mają stosunkowo wiele fosforu, a przecież ich głupota weszła nawet w przysłowie. Frémy wykazał zapomocą analizy chemicznej, że waryaci nie posiadają w mózgach więcej fosforu, aniżeli zdrowe umysłowo osoby.

Powtóre fakta przeczą temu, żeby mózg asymetryczny był przyczyną niedołęstwa umysłowego. Sławny fizyolog francuski, Bichat, który hołdował temu zdaniu, miał, jak się pokazało później, jedną półkulę mózgową znacznie mniejszą od drugiej. Podobnie nie można stawiać ogólnej zasady, że intelligencya zależy od zwojów i bruzd mózgowych. Niektóre gatunki małp małych (np. lemury), choć co do bystrości nie ustępują wcale małpom większym, mają powierzchnię mózgu prawie zupełnie gładką. Podobnie baran i osioł posiadają w mózgu znacznie więcej fałdów, aniżeli pies, a niektóre słonie więcej, aniżeli człowiek. Wreszcie Waitz zaręcza, że mózgi niektórych obłąkanych były jakościowo doskonalsze od mózgów kilku wielkich matematyków, a dr.

[1]) Büchner, dz. przyt., str. 288.
[2]) Tamże, str. 283.

Neumann znalazł w mózgu szlachcica, który umarł jako idyota, tak liczne zwoje i tak głębokie bruzdy, jakich nigdzie nie widział.

Zresztą nie możemy i tutaj wstrzymać się od uwagi, podobnej do tej, jaką zamknęliśmy odpowiedź na zarzut poprzedni. Choćby wszystkie fakta przemawiały za tem, że jakość mózgu wpływa na intelligencyę, jeszczeby materyaliści nie dowiedli wewnętrznej zależności myśli od materyi, a względnie materyalności duszy ludzkiej. Dowodzenie ich jest całkiem podobne do następującego: Gra zależy od jakości instrumentu, więc pochodzi od niego samego; im lepsze skrzypce, tem lepsza gra, więc skrzypce grają bez skrzypka.

8) Jak stany ciała odbijają się na duszy, tak czynności duchowe objawiają się odpowiedniemi zmianami w organizmie. Pochodzi to stąd, że mózg przyjmuje nerwami dośrodkowymi wszystkie podniety zewnętrzne i odwrotnie zapomocą nerwów odśrodkowych działa na inne części organizmu. Dusza przeto jest funkcyą mózgu.

Wzajemnemu wpływowi ciała na duszę i duszy na ciało nie przeczymy. Atoli wpływ ten, jak zobaczymy poniżej, dowodzi tylko tego, że dusza i ciało łączą się wewnętrznie, substancyalnie, ale nie dowodzi wcale, żeby dusza była funkcyą materyalną. Bo dlaczegoż w tych samych warunkach wpływ rzeczony nie odbywa się zawsze w ten sam sposób? Dlaczego człowiek potrafi nieraz ukryć najsilniejsze uczucie lub udawać je zewnętrznie, choć wewnątrz nie doznaje go wcale? Poco zresztą mówić o wzajemnym wpływie duszy i ciała, jeżeli w istocie pierwsza nie różni się od drugiego?

9) Od pokarmów zależy usposobienie i zdolność umysłu. Jarzyny np. sprawiają charakter łagodny, mięso tłuste i potrawy mączne gniewliwy; musztarda potęguje pamięć, a kawa i herbata rodzą mądre myśli. Więc myśl jest płodem pokarmu.

I w tej bajce jest krzta prawdy, choć konkluzya w całości wzięta z powietrza. Trudno odmówić pokarmom wpływu na usposobienie i myślenie. W rzeczywistości

wszakże wpływ ów polega na tem, że pokarm niezdrowy lub ilościowo niedostateczny rozstraja organizm i podkopuje siły fizyczne, zaczem idzie przygnębienie umysłowe i niezdolność do pracy intellektualnej. Podobne skutki wywołuje mimo wielkiej ilości pokarm, zawierający mało stosunkowo części pożywnych, np. ziemniaki, jeżeli się go używa wyłącznie lub prawie wyłącznie. Natomiast przykłady, podawane przez materyalistów, wyglądają co najmniej na żart. Doświadczenie uczy, że osoby karmiące się temi samemi potrawami, siedzące od wielu lat przy tym samym stole, żyjące w tych samych warunkach, posiadają najrozmaitsze, nieraz wprost przeciwne temperamenty. Można też pić wiele kawy i herbaty, a być bardzo ograniczonym — można być genialnym, a nie używać ich nigdy.

10) Funkcye duszy lokalizują się w mózgu; wycinając różne części mózgu zwierzęcego, wycina się po kawałku duszę, bo usuwa się rozmaite funkcye psychiczne. Zatem dusza jest mózgiem.

Lokalizacye mózgowe, o których mówiliśmy [1]), dotyczą jedynie władz organicznych i dlatego duchowości duszy nie obalają. Obalałyby ją dopiero wówczas, gdyby materyaliści udowodnili, że nie tylko funkcye zmysłowe, ale i umysłowe, więc pojęcia, sądy, wnioski, wybór woli odbywają się w pewnych miejscach mózgu. Ale przeprowadzenie takiego dowodu jest wręcz niemożliwe. Ktoby chciał wykazać, że władze umysłowe są równie umiejscowione, jak zmysłowe, musiałby wpierw przypuścić, iż można je oddzielić od zmysłowych, bo to przypuszczenie stanowi oczywisty warunek wszelkiej lokalizacyi. Jakżeż mógłbym szukać w mózgu osobnych np. ośrodków wzrokowych, gdybym przedtem nie przyjął, że widzenie da się oddzielić od słyszenia, smakowania i t. p.? Czyż jednak można odłączyć akty rozumu i woli od danych zmysłowych? — W żaden sposób. I dlatego nikt nie słyszał, żeby ktoś miał w porządku wszystkie zmysły, a był dotknięty chorobą czysto umysłową.

[1]) Tom II, str. 91 i n.

11) Czynności psychiczne odbywają się w czasie. Znane bowiem doświadczenia psychofizyczne wskazują, że aby ktoś rozróżnił np. między dwoma bodźcami, potrzebuje na to pewnego ułamka sekundy. Lecz to, co się odbywa w czasie, jest ruchem. Mamy tedy — powiada Herzen [1]) — dowód wprost (*preuve directe*), że czynność psychiczna jest formą ruchu.

Czynność może się odbywać w czasie trojako: jeżeli jest złożoną z kilku kolejnych aktów, wtedy jeden akt następuje po drugim; jeżeli jest jedną, potrzebuje czasu, by albo trwała dłużej albo zaczęła istnieć. Czynności zmysłowe mogą się odbywać w czasie tymi wszystkimi sposobami. Wszechstronne np. oglądanie przedmiotu wymaga pewnego czasu; podobnie mogę dłuższy lub krótszy czas patrzyć na przedmiot z jednej strony; nakoniec potrzeba czasu na samo powstanie widzenia. Gdy chodzi o akty umysłowe, nie ulega wątpliwości, że i one odbywają się w czasie pierwszym i drugim sposobem: wnioskowanie np. trwa jakąś chwilę, a myśl o pewnej rzeczy mogę łatwo przeciągnąć. Czy jednak i *fieri* myśli lub aktu woli odbywa się w czasie? — Niektórzy przeczą temu, powołując się na to, że funkcya umysłowa jako pojedyncza musi się odbywać *in instanti*. Naszem zdaniem, trudno dać pewną odpowiedź na to pytanie; tylko to jest oczywiste, że w najczystszym Akcie, w Bogu, niema i być nie może żadnego *fieri*, żadnego przejścia z możności do aktu. Czy tedy funkcye rozumu i woli są ruchem? — Są, jeżeli ten wyraz bierzemy w znaczeniu przenośnem, jak go za Arystotelesem [2]) biorą scholastycy; nie są, jeżeli przez ruch rozumie się wyłącznie ruch lokalny, cząsteczkowy, jak to czynią dzisiejsi. W ostatniem rozumieniu myśl i chcenie nie mogą być ruchem: one są nierozciągłe i niemateryalne, on rozciągły i materyalny.

12) Obłąkanie łączy się zawsze z chorobliwemi zmianami szarej substancyi mózgowej. Przypadkowe nadwerę-

[1]) Dz. przyt., str. 94, 105.

[2]) Τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις εἶναι. De anima l., I, c. 4 (408 b, 5—6).

żenie mózgu pociąga niekiedy za sobą dziwne zjawiska psychiczne. Dr. np. Solger, który spadłszy z konia, uszkodził sobie mózg, zapomniał od tej chwili języka angielskiego i francuskiego, a mówił tylko po niemiecku. Więc i patologia dowodzi, że mózg myśli [1]).

Nie przeczymy, że najbliższym powodem obłąkania jest pewne uszkodzenie mózgu, lubo w wielu wypadkach nie można się go wcale dopatrzyć. Ale nie wynika z tego, żeby obłęd był wyłącznym rozstrojem organu centralnego. Nadwerężenie mózgu wywołuje także pośród władz duszy rozstrój, polegający na tem, że władze zmysłowe działają z anormalnem natężeniem (hallucynacye, illuzye) lub przeciwnie — co zdarza się wszakże rzadziej — bardzo słabo (idyotyzm i kretynizm), zaczem w jednym i drugim wypadku idzie brak używania rozumu i woli jako władz od zmysłów zawisłych. Stąd obłąkanie dotyczy bezpośrednio władz zmysłowych, a ubocznie tylko umysłowych.

§. 4. Nieśmiertelność duszy [2]).

Posuwając się krok za krokiem naprzód, stajemy przed kwestyą, która po istnieniu Boga [3]) jest dla nas najciekawszą i najważniejszą [4]). *Omnibus curae sunt* — pisze Cycero [5]) — *maximae quidem, quae post mortem futura sint.* Od rozstrzygnięcia tej kwestyi zależy ostatecznie cel człowieka jego szczęście, jego pogląd na świat i jego ideały. Słusznie

[1]) Büchner, dz. przyt., str. 301 i n.

[2]) G. Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet, Fryburg 1892; Knabenbauer, Das Zeugniss des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele, Fryburg 1878; M. Dębicki, Nieśmiertelność człowieka, Warszawa 1889; X. dr. Gabryl, Nieśmiertelność duszy ludzkiej, Kraków 1895.

[3]) Nieśmiertelność duszy opiera się na istnieniu bóstwa; niektóre jednak dowody, przemawiające za pierwszą z tych prawd, przemawiają także za drugą.

[4]) Stąd Sobór Lateraneński V poleca wszystkim profesorom filozofii, aby prawdę tę starali się słuchaczom jak najgruntowniej udowodnić, a trudności, stawiane przez przeciwników, należycie rozwiązać.

[5]) Tusc. disp., l. I, c. 14.

tedy napisał Pascal [1]): „Nieśmiertelność duszy jest rzeczą, obchodzącą nas tak mocno i dotykającą tak blizko, iż trzeba stracić wszelki zmysł, żeby być wobec niej obojętnym.“

1. Lecz cóż to jest nieśmiertelność wogóle?—Nieśmiertelność polega na wykluczeniu śmierci, bo to jedynie może umierać, co nie tylko istnieje, ale także żyje; być tedy nieśmiertelnym, znaczy to samo, co być zdolnym do ciągłego życia. Stąd niektórzy nazywają nieśmiertelność niezniszczalnością bytu żyjącego.

Scholastycy mówią o trojakiej nieśmiertelności: bezwzględnej czyli metafizycznej albo istotnej— naturalnej, czyli fizycznej—wreszcie nadprzyrodzonej. Pierwsza polega na tem, że byt, któremu przysługuje, musi zawsze t. j. bez początku i końca istnieć i żyć, że nieistnienie, początek i koniec życia sprzeciwiają się bezwzględnie jego istocie, albowiem istota, istnienie i życie są w nim tą samą rzeczą. Taką konieczną nieśmiertelność posiada tylko byt najdoskonalszy, t. j. Bóg, i dlatego uczy Apostoł, iż On „sam posiada nieśmiertelność“ (L. I. do Tymot.). Natomiast byty stworzone nie są bytami koniecznie istniejącymi i żyjącymi, bo niema w tem żadnej sprzeczności, żeby nie istniały i nie żyły lub żeby przestały istnieć i żyć; one otrzymują istnienie i życie od przyczyny zewnętrznej. Nieśmiertelność naturalna należy do bytu, który, choć absolutnie może być unicestwiony przez Boga, jednak nie posiada w swej naturze żadnej podmiotowej czyli wewnętrznej podstawy do tego, by mógł przestać istnieć i żyć, skoro raz powstał; przeciwnie byt tego rodzaju może skutkiem swej natury zawsze istnieć i żyć czyli jako jestestwo żyjące działać. W tem znaczeniu są nieśmiertelnemi wszystkie stworzone substancye duchowe. Nakoniec nadprzyrodzoną czyli z łaski nieśmiertelność posiada to jestestwo, które z natury może wprawdzie przestać istnieć i żyć, ponieważ natura jego nie domaga się istnienia i życia bez końca, ale istnieje i żyje wiecznie z łaski Bożej. Taką nieśmiertelnością może Bóg udarować niższe od substancyi

[1]) Pensées, cz. II, art. 2.

duchowych jestestwa żyjące; taką, jak nas uczy objawienie, posiadali co do ciała, póki nie upadli, pierwsi ludzie.

Broniąc w tem miejscu nieśmiertelności duszy ludzkiej, mamy na myśli nieśmiertelność naturalną; polega ona tedy na tem, że dusza, po rozłączeniu z ciałem, może na podstawie swej natury, a nie jedynie z łaski Bożej, istnieć i spełniać właściwe jej funkcye życiowe. Lecz utrzymywać, że dusza nasza jest w ten sposób nieśmiertelna, znaczy to samo, co twierdzić, że ona po rozłączeniu się z ciałem nie tylko nie przestaje nigdy istnieć i żyć, lecz także (czemu np. przeczył Cieszkowski, przyjmując wyłącznie nieśmiertelność ogólnego ducha ludzkiego) zachowuje zawsze swą indywidualność, świadomość samej siebie i pamięć swych stanów przeszłych; inaczej, nie byłoby ciągłości życiowej, jakiej się domaga pojęcie nieśmiertelności, ale raczej następstwo jednej formy życiowej po drugiej. Słowem, nieśmiertelność właściwa, doskonała, jest nieśmiertelnością osobistą. W tem też znaczeniu zamierzamy udowodnić naszą tezę. Udowodnimy ją zaś wówczas, jeżeli wykażemy, że z jednej strony dusza ludzka jest nieśmiertelną z natury czyli wewnętrznie, że z drugiej nie unicestwi jej żadna siła zewnętrzna, nawet Boża. Jakoż dwie tylko przyczyny mogą położyć kres istnieniu i życiu duszy: albo wewnętrzna albo zewnętrzna. Wreszcie wykażemy, że dusza jest nieśmiertelna na wieki.

2. Zanim przystąpimy do argumentów, przypatrzymy się pokrótce, jakie są zapatrywania filozofów na naszą kwestyę. Otóż najznakomitsi z nich, idąc za ogólnem przekonaniem całego rodzaju ludzkiego, nie tylko wierzyli w nieśmiertelność duszy, ale starali się ją także uzasadnić. Z filozofów greckich należą tutaj przedewszystkiem Pitagoras, Sokrates i Platon. Wystarczy przytoczyć Fedona, by przypomnieć, jak mocno dwaj ostatni myśliciele byli przekonani o rzeczywistości życia pozagrobowego. Co do Arystotelesa, niektórzy Ojcowie Kościoła (np. św. Grzegorz z Nazyanzu), oraz liczni autorowie dawni i dzisiejsi posądzają go pod tym względem o materyalizm; natomiast wszyscy niemal scholastycy, a mianowicie Albert W. i św.

Tomasz utrzymują, że Stagiryta nie wątpił ani na chwilę o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Naszem zdaniem, słuszność jest po stronie tego drugiego zapatrywania, jak świadczą liczne a jasne miejsca, wyjęte z dzieła Περὶ ψυχῆς [1]). Podobnie bronią nieśmiertelności Plutarch, Seneka i Cycero. Z rozszerzeniem się chrześcijaństwa pojęcie nieśmiertelności stało się jeszcze jaśniejsze, wyraźniejsze i głębsze. Ojcowie Kościoła, a za nimi nieprzejrzany zastęp scholastyków wykazują, że nieśmiertelność duszy jest nie tylko przedmiotem wiary, ale także koniecznym wnioskiem rozumu. Doktor Anielski rozprawia o niej na wielu miejscach, szczególnie zaś w „Summie przeciw poganom," gdzie udowadnia ją 22 argumentami, posiadającymi do dnia dzisiejszego siłę niespożytą [2]). W błędzie jest tedy Arnald, gdy mówi, że pewność życia pozagrobowego zawdzięczamy dopiero Kartezyuszowi; filozof francuski, pomieszawszy duchowość z pojedynczością, sprowadził chyba zagmatwanie tego zagadnienia. W każdym jednak razie, i on sam i jego liczna szkoła przyjmują, że z śmiercią człowieka nie umiera dusza. To samo głoszą dwaj inni koryfeusze filozofii nowożytnej, Leibnitz i Kant, który przyjmuje nieśmiertelność duszy jako postulat sumienia. Nawet J. J. Rousseau wyznaje: „Za wiele cierpiałem w tem życiu, bym nie oczekiwał innego. Żadne subtelności metafizyki nie zmuszą mnie do wątpienia choćby na chwilę o nieśmiertelności duszy."

[1]) Cytujemy z nich niektóre. Ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ" (l. II, 2, 413 b, 25—7). „Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι" (l. I, 4, 408, b, 18—19).

[2]) L. II, c. 55 i 79. Zob. nadto S. th., I, q. 75, a. 6 i q. 104, a. 3, 4; De anima, a. 14; De pot., q. 5. a. 3, 4; De verit., q. 19. a. 1. Tylko Szkot, do którego się przyłączyło kilku (Henryk z Gandawy, Gabryel Biel, W. Okkam), poddawszy surowej krytyce dowody św. Tomasza, mniema (IV. Sent., dist. 43. q. 11), że one wykazują tylko prawdopodobieństwo nieśmiertelności duszy, że na pewno poucza nas o tej prawdzie tylko Objawienie. Od tego poglądu różni się całkowicie twierdzenie Piotra Pomponacyusza, który powiedział, że dusza jest śmiertelną według filozofii, a nieśmiertelną według Objawienia. Natomiast ze zdaniem Szkota schodzi się zapatrywanie wielu teologów protestanckich; niektórzy z nich wykluczają nawet możliwość jakiegokolwiek dowodu za nieśmiertelnością duszy.

Równolegle z tym prądem biegnie od wieków inny, nierównie wprawdzie słabszy od poprzedniego, ale bądź co bądź widoczny. Przedstawiają go materyaliści i panteiści. Już Demokryt uczył, że jak przez śmierć rozkłada się ciało, tak też dusza znika. W jego ślady wstąpili obok innych Epikur, Lukrecyusz i Pliniusz starszy: pierwszy powiada wyraźnie, że głupstwem jest bać się śmierci, „bo kiedy żyjemy, niema śmierci, a kiedy śmierć przyszła, nas niema“; drugi poświęca w trzeciej księdze znanego poematu „De rerum natura“ przeszło 400 wierszy na udowodnienie śmiertelności duszy; ostatni twierdzi, że „Bóg nie może ani śmiertelnika obdarzyć wiecznością, ani odwołać umarłych“. Podobne zasady głosi materyalizm nowożytny, który w tem chyba znaczeniu zowie człowieka nieśmiertelnym, że atomy, z jakich się składa ciało, uważa za niezniszczalne. *Nicht Ueberlegung* — pisze Büchner [1]) — *sondernnur eigensinnige Willkür, nicht die Wissenschaft, sondern nur der Glaube könne die Idee einer persönlichen Fortdauer stützen.* Wszystkim zaś materyalistom wtórują pod tym względem panteiści, ucząc, że istnieje tylko jedno życie nieśmiertelne, boże, że dusza ludzka, stanowiąc objaw tegoż życia, zlewa się z niem po śmierci ciała i traci w niem swą indywidualność. Należą tutaj przedewszystkiem stoicy, niektóry Neoplatończycy, Spinoza, tudzież uczniowie Schellinga i Hegla; ostatni przyjęli palingenezę, t. j. odrodzenie duszy czyli raczej zlanie się jej z absolutem. Takie jest także zapatrywanie dzisiejszych epigonów Spinozy — paralelistów [2]).

[1]) Dz. przyt., str. 424.

[2]) „Für denjenigen—pisze np. Jodl (dz. przyt., str. 164)—welcher gelernt hat, das Leben der organischen Wesen als eine Totalität aufzufassen, innerhalb deren somatische uud psychische Vorgänge zwar in Gedanken, aber niemals in Wirklichkeit getrennt werden können, bedarf es einer Widerlegung dieser scholastischen Beweise für die Unsterblichkeit des Individuums ebensowenig, wie es für denjenigen, welcher auf dem Boden der heutigen Naturwissenschaft und ihrer Erkenntniss steht, einer Widerlegung des Wunder—und Dämonenglaubens früherer Jahrhunderte bedarf“.

I. Dusza ludzka jest z natury swej nieśmiertelna.

Dusza nasza jest z natury czyli wewnętrznie nieśmiertelna, jeżeli po rozłączeniu z ciałem, posiada z natury zdolność do dalszego istnienia i życiowego działania. Dodajemy: „i życiowego działania“, bo gdyby dusza, oddzieliwszy się od ciała, mogła tylko istnieć, a nie mogła spełniać żadnej funkcyi życiowej, musiałby ją Bóg, jako pozbawioną celu istnienia, zniszczyć. Lecz dusza posiada jedną i drugą zdolność. Jest więc z natury nieśmiertelna.

Tylko mniejsza przesłanka tego metafizycznego dowodu potrzebuje uzasadnienia; ją też udowodnimy co do obu części.

a) Dusza po rozłączeniu się z ciałem może istnieć dalej. Gdyby przestała istnieć, pochodziłoby to tylko stąd, żeby uległa zepsuciu. Atoli dusza, jak powiadają scholastycy, jest *incorruptibilis* — niezepsowalną. Wszystko, co się psuje, psuje się albo *per se*, albo *per accidens*. Skoro bowiem rzecz traci przez psucie się swe istnienie, przeto tak się psuje, jak istnieje. Więc *per se* psuje się to, co *per se* posiada istnienie czyli co posiada istnienie własne; tak psują się substancye cielesne, to jest złożone z materyi i formy substancyalnej, gdy miejsce jednej formy zajmuje druga, gdy np. drzewo staje się przez palenie węglem, a wino octem. *Per accidens* znowu ulega rozkładowi to, co zostaje zniszczone pośrednio, t. j. wskutek zniszczenia innej rzeczy, od której zależy jego istnienie. W ten sposób psują się wszystkie formy, nie posiadające własnego istnienia, ale zawisłe w istnieniu od materyi czyli formy substancyalne, zwane materyalnemi, tudzież przypadłości substancyj złożonych. Więc *per accidens* ginie np. pierwiastek życiowy w roślinie, gdy ona żyć przestaje, lub kształt drzewa, które ogień zamienia w węgiel. Jeżeliby tedy dusza ludzka podlegała rozkładowi, podlegałaby albo *per se* albo *per accidens*. Atoli jedno i drugie jest stanowczo wykluczone. Nie może dusza zepsuć się *per se*, bo jako substancya pojedyncza nie składa się ani z materyi i formy, ani z części ilo-

ściowych, któreby się dały od siebie oddzielić. Nie może się zepsuć *per accidens*, jak się psuje dusza roślinna i zwierzęca, ponieważ posiada istnienie, niezawisłe wewnętrznie od materyi, czyli jest substancyą duchową[1]).

Musimy jednak w tem miejscu uchylić pewną wątpliwość. Według Kanta[2]) błądzi ten, kto z pojedynczości duszy wnosi, iż ona nie może *per se* uledz rozkładowi. Chociaż bowiem — oto jego dowód — dusza nie ma rozciągłości materyalnej na podobieństwo ciała, posiada jednak pewną ilość energii, złożoną z wielu stopni; możliwą tedy jest rzeczą, że będzie z owej ilości traciła stopień po stopniu, aż w końcu rozpłynie się zupełnie. — Próżna to obawa! Wprawdzie energia duszy może być większa lub mniejsza o tyle, iż dusza czyli raczej jej władze mogą posiadać z natury większe lub mniejsze uzdolnienie do czynności odpowiednich, ale rozpłynięcie się duszy jest absolutnie wykluczone. Stopnie bowiem w doskonałości władzy różnią się między sobą nie rzeczowo, ale tylko logicznie: ponieważ u jednych ludzi władze działają doskonalej, u drugich mniej doskonale, przeto wolno rozumowi rozróżniać rozmaite stopnie w tej samej władzy. Lecz gdyby nawet różnica, zachodząca między wspomnianymi stopniami, była rzeczowa, jeszcze nie wynikałoby z tego, że dusza może się ulotnić, bo ona nie jest zebraniem różnych energij i ich stopni, ale stanowi substancyę jedną i niepodzielną. Nie mogą też ulatniać się same władze, gdyż wypływają przez konieczną emanacyę z istoty duszy; jak tedy dusza się nie zmienia, tak nie zmieniają się, względnie nie maleją jej siły.

[1]) „Gerade die moderne Naturwissenschaft — powiada dobrze Fell (dz, przyt., str. 37) — hat am wenigsten ein Recht, an diesem Beweise zu rütteln. Rühmt sie sich denn nicht, die „Unsterblichkeit des Stoffes“ erfunden und durch Beobachtung nachgewiesen zu haben? Ein Atom (Uratom), so lautet der Grundsatz ihrer Hauptvertreter, theilt sich niemals, ist einfach, kann sich daher nie auflösen oder verwandeln“. — Z argumentacyi powyższej zrozumie każdy, dlaczego z samej pojedynczości duszy nie można udowadniać jej nieśmiertelności, jak to czynią Kartezyanie. To, co jest pojedynczem, nie może się wprawdzie nigdy zepsuć „per se,“ ale psuje się niekiedy „per accidens“.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, wyd. 3, str. 413 i n.

b) Dusza po rozłączeniu się z ciałem może spełniać czynności życiowe. Wprawdzie wskutek braku ciała, akty, zawisłe od organów, stają się wówczas niemożliwe, ale nie giną funkcye umysłowe. Rzeczywiście, gdyby dusza, oddzielona od ciała, nie mogła myśleć i chcieć, pochodziłoby to stąd, że albo nie posiadałaby rozumu i woli, albo brakowałoby dla tych władz odpowiedniego przedmiotu, albo byłoby niemożliwe ich połączenie z przedmiotem. Wszystkie te przypuszczenia są wykluczone. Mimo rozłączenia z ciałem, dusza zachowuje rozum i wolę, gdyż władze te nie zależą wewnętrznie ani w swem działaniu, ani w swem istnieniu od organów ciała. Powtóre nie braknie dla wymienionych władz przedmiotów odpowiednich, bo dusza poznaje sama siebie i swe czynności, oraz zachowuje zapomocą pamięci umysłowej cały skarb wiedzy, jaki nabyła podczas swego życia na ziemi; może się też dowiadywać o wielu nowych rzeczach bądź przez wnioskowanie, bądź przez gotowe pojęcia, które jej Stwórca, podobnie jak innym duchom, wlewa, a które są pewnemi podobieństwami bezwzględnej prawdy, t. j. istoty Bożej [1]). Należy nawet powiedzieć, że dusza, uwolniona od ciała, wykonuje czynności umysłowe jeszcze doskonalej, niż przedtem, gdyż ani nie ulega złudzeniom wyobraźni, ani nie doznaje przeszkody skutkiem znużenia mózgu; już w tem życiu, jak wiemy z doświadczenia, myśl nasza rozwija się tem potężniej, im lepiej zapominamy o naszem ciele i tem wszystkiem, co na nie oddziaływa [2]). Wreszcie niema żadnej racyi do przy-

[1]) Obok tych dwóch naturalnych źródeł poznania w przyszłym życiu, przyjmują myśliciele chrześcijańscy jeszcze jedno: komunikacyę duszy z innemi duszami, tudzież duchami czystemi, komunikacyę nierównie łatwiejszą od tej, jaka obecnie istnieje między ludźmi, bo bezpośrednią, t. j. bez słów, intuicyjną. „Anima post mortem, twierdzi Doktor Anielski (De verit., q. 19, a. 1), tribus modis intelligit: uno modo per species, quas recepit a rebus, dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sua seperatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subiacet eius arbitrio, sed magis arbitrio substantiae separatae, quae suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo".

[2]) Podobnie wyraża się Cycero (Qu. Tusc., l. I, c. 19): „Atque ea

puszczenia, żeby połączenie między władzami umysłowemi a ich przedmiotami było niemożliwe.

Zarzucisz, że w przyszłem życiu rozum, nie mogąc się oprzeć na poznaniu zmysłowem nie potrafi myśleć; inaczej, musiałaby się zmienić natura duszy ludzkiej.

„Aby rozwiązać tę trudność — odpowiada św. Tomasz [1])—należy zauważyć, że ponieważ każda rzecz działa tylko o tyle, o ile jest, przeto sposób jej działania stosuje się do sposobu jej istnienia. Inny zaś ma dusza sposób istnienia, gdy łączy się z ciałem, a inny, gdy się od niego oddzieli, choć jej natura pozostaje tą samą... Stosownie zatem do owego sposobu istnienia, w którym łączy się z ciałem, przysługuje duszy sposób myślenia przez zwracanie się do obrazów cielesnych, tkwiących w materyalnych narządach; skoro się zaś oddzieli od ciała, przysługuje jej sposób myślenia przez zwracanie się do tego, co wprost jest przystępne rozumowi (*intelligibile simpliciter*), podobnie jak innym substancyom, wolnym od ciała.“ Do tej uwagi Doktora Anielskiego możemy dodać, że jak istota duszy, tak też istota poznania umysłowego pozostaje w tem i przyszłem życiu tą samą, ponieważ mózg, względnie obrazy zmysłowe, bez których w obecnym stanie niema myśli, są tylko jej warunkiem, a więc do jej istoty nie należą. Zaczem dwa sposoby myślenia, przysługujące duszy w dwóch odmiennych stanach — raz złączonej z ciałem, drugi raz od

---

profecto tum multo puriora et dilucidiora cernuntur; cum, quo natura fert, liber animus pervenerit. Nam nunc quidem, quamquam foramina illa, quae patent ad animum a corpore, callidissimo artificio natura fabricata est, tamen terrenis concretisque corporibus sunt intersepta quodammodo. Cum autem nihil erit praeter animum, nulla res obiecta impediet, quominus percipiat quale quidque sit“. Zob. także: De senect., c. 22. To samo powtarza nieśmiertelny Dante (Purgatorio, XXV):

„E quando Lachesis non ha più lino,
Solvesi dalla carne, ed in virtute
Seco ne porta e l'umano e'l divino:
L'altre potenzie tutte quante mute;
Memoria, intelligenzia e volontade
In atto, molto più che prima, acute.“

[1]) S. th., I, q. 89, a. 1.

niego oddzielonej — różnią się jedynie zewnętrznie, a nie istotnie. Obydwa zaś są przyrodzonymi, bo jak z prawa natury łączy się dusza z ciałem, tak też tem samem prawem oddziela się po pewnym czasie od niego.

Przejdźmy do zarzutów, wymierzonych wprost przeciw tezie.

Zarzuty: 1) Człowiek lęka się śmierci. Lęk ten byłby nieuzasadniony, gdyby dusza była nieśmiertelna z natury. Więc jest raczej naturalnie śmiertelną.

Obawa przed śmiercią nie świadczy o psuciu się duszy razem z ciałem, ale pochodzi stąd, że dusza łączy się z ciałem naturalnie czyli że jest z natury formą substancyalną ciała, jak wykażemy na swojem miejscu. Co więcej, bojaźń śmierci przemawia raczej na korzyść wewnętrznej nieśmiertelności duszy. Bo nie dlatego ludzie lękają się śmierci, że z nią kończy się życie, ale że się rozpoczyna nowe; lęka się człowiek zły na myśl o karze, jaka go może spotkać poza grobem—lęka się, choć rzadziej, i dobry, gdyż nie ma absolutnej pewności, że jest godny miłości Bożej, że go czeka wieczna nagroda.

2) Dusza, według ogólnej nauki scholastyków, jest substancyalną formą ciała czyli materyi; lecz forma stanowi z materyą jeden byt: gdy tedy ginie ciało, musi także ginąć dusza.

Dusza jest formą ciała i tworzy z niem jeden byt, jedną całkowitą substancyę czyli człowieka; atoli z drugiej strony różni się od niższych form substancyalnych tem, że nie zależy wewnętrznie ani w działaniu, ani w istnieniu od materyi czyli, żeby użyć pięknej przenośni scholastyków, nie zanurza się w niej całkowicie, ale wznosi się w części ponad nią, bo tylko część swego istnienia i swoich sił wlewa w ciało. Przekonaliśmy się o tem, wykazując duchowość duszy.

3) Połączenie duszy z ciałem jest przyrodzone: zatem dusza nie może istnieć bez ciała, bo znajdowałyby się wówczas w stanie, przeciwnym jej naturze.

Przyznaliśmy przed chwilą, że dusza łączy się z ciałem z natury i dlatego, wskutek pożądania naturalnego,

chce być z niem zawsze. Jeżeli zaś oddziela się od niego, pochodzi to nie z jej natury, ale z natury ciała, ulegającego prędzej czy później koniecznemu rozkładowi. Atoli istnienie duszy bez ciała nie jest we właściwem znaczeniu stanem nienaturalnym lub gwałtownym, albowiem dusza ludzka stanowi formę ciała, która posiada własne istnienie, która zatem z natury swej może osobno od ciała istnieć. Objaśnimy to przykładami. Doświadczenie uczy, że ta sama rzecz może się znajdować w kilku stanach naturalnych: tak materya raz jest martwa, drugi raz żywa; woda raz występuje w stanie płynnym, drugi raz w stałym, a trzeci w lotnym; to samo jestestwo żyjące przybiera postać jużto gąsienicy, jużto poczwarki, jużto motyla; ten sam człowiek najpierw nie ma używania rozumu, a potem staje się głębokim myślicielem. Podobnie tedy i dusza posiada dwa stany naturalne. Ponieważ jednak wówczas, gdy jest oddzielona od ciała, nie może spełnić wszystkich czynności życiowych, do których jest zdolna, przeto Doktor Anielski [1]) powiada, że dusza, znajdująca się w tym stanie, istnieje „*praeter rationem suae naturae*“ czyli „*praeter naturam*,“ istnieje w stanie mniej naturalnym i doskonałym. Z tego powodu przyszłe zmartwychwstanie ciał, chociażbyśmy nic o niem nie wiedzieli z Objawienia, jest, jeżeli nie konieczne, to niezawodnie prawdopodobne.

Zresztą do zarzutu powyższego nie mają żadnego prawa materyaliści, przyznający wszystkim bytom nieograniczoną zdolność przystosowywania się do wszelkich stanów i warunków.

4) Cel duszy polega na tem, że ma być formą ciała: więc, gdy się ciało zepsuje, ustanie cel, dla którego dusza istniała.

Różne są cele duszy. Pierwszorzędnie ma ona poznawać i miłować Boga czyli chwalić Go; drugorzędnie jest stworzona do szczęścia, wynikającego z tychże czynności. Dopiero dalszy cel duszy polega na tem, aby była pierwiastkiem życiodajnym dla ciała. Dusza tedy, która przestała

[1]) S. th., I, q. 84, a. 1.

być formą organizmu, spełniła swe zadanie tylko w mniejszej części; winna ona jeszcze spełnić cel pierwszorzędny i drugorzędny, wobec których cel dalszy jest raczej środkiem, aniżeli celem. Nadto „informacya“ ciała nie może być jedynym celem duszy dlatego także, iż w takim razie dusza, istniejąc tylko dla ciała, byłaby podporządkowana ciału; lecz zdrowy rozsądek każe rzeczy niższe podporządkować wyższym, a nie odwrotnie.

5) Dusza, powiada Lukrecyusz, powstaje razem z ciałem, więc także razem z niem ginie.

Zarzut miałby jakiś pozór słuszności, gdyby dusza powstawała w ten sam sposób, jak ciało; tymczasem, jak zobaczymy, pierwszą stwarza Bóg, a drugie pochodzi od rodziców. Jedynie dusza roślinna i zwierzęca, jak powstaje z ciałem, tak też razem z niem przestaje istnieć.

6) Dusza powstaje z nicości, więc obróci się w nicość.

Zarzut opiera się widocznie na zasadzie, którą wyraźnie stawia z Büchnerem [1]) protestancki teolog, Biedermann, że wszystko, co ma początek, musi mieć także koniec, czyli że wszystko, co z czasem powstaje, kończy się z czasem [2]). Ale zasada ta, choć sprawdza się często, jest, jeżeli się ją bierze ogólnie, fałszywa. Bo *a priori* niema w tem żadnej sprzeczności, aby jakaś rzecz, stworzona w czasie, istniała bez końca, *a posteriori* zaś wieczne trwanie duszy ludzkiej wynika w sposób oczywisty z dowodu, w którym wykazaliśmy, że ona nie może się zepsuć, ani *per se*, ani *per accidens*.

7) Dusza, jako byt niekonieczny, ma naturalną skłonność do nicości, a więc musi kiedyś zniknąć.

W odpowiedzi na ten zarzut możemy za przykładem scholastyków rozróżnić między skłonnością do nicości negatywną i pozytywną: pierwsza polega na tem, że byt nie-

[1]) „Was aber einmal nicht war, kann auch wieder untergehen, vernichtet werden. Ja, es liegt in der Natur alles Entstehenden mit Nothwendigkeit, dass es wieder zu Grunde gehe“. Dz. przyt., str. 426.

[2]) Podobnie utrzymuje Lutosławski (Seelenmacht, str. 123), gdy mówi, że „początek powadzi zawsze do końca“. Opierając się na tej zasadzie, chce on udowodnić niemożliwość stwarzania: Stwórca musiałby być zarazem burzycielem świata.

konieczny nie może powstać i trwać sam z siebie, ale potrzebuje nieodzownie zachowania ze strony bytu koniecznego czyli Boga; druga, t. j. dodatnia czyli właściwa, zachodziłaby wówczas, gdyby jakiś byt dążył wprost do nicości. Dusza, jak wszelkie stworzenie, posiada skłonność do nicości tylko w znaczeniu pierwszem, co wcale nie sprzeciwia się jej wewnętrznej nieśmiertelności. Natomiast daleka jest od skłonności dodatniej, skoro przeciwnie pragnie istnieć bez końca. Wprawdzie Büchner zaręcza [1]), że „*der Gedanke an ein ewiges Leben... (...) unendlich abschreckender ist und das menschliche Gefuhl weit mehr beleidigt oder abstösst, als derjenige an eine ewige Vernichtung*“, ale sam z pewnością nie wierzy słowom swoim. Niema na świecie rzeczy, któraby w ten drugi sposób dążyła do nicości, bo nicość jako taka nie istnieje wcale.

II. Dusza ludzka jest nieśmiertelna zewnętrznie.

Dusza ludzka, substancya pojedyncza i duchowa, nie może się w żaden sposób rozłożyć na części czyli nie ma w sobie — jak się lubią wyrażać scholastycy — żadnej podmiotowej możności *ad non esse*; pragnie nawet pozytywnie istnieć i żyć w szczęściu doskonałem na wieki: jest tedy z natury nieśmiertelna. Ale czy też jej naturze nie zada kto gwałtu? Wprawdzie żadna siła zewnętrzna nie może duszy zepsuć, rozerwać, rozłożyć na części, jak rozkłada ciało na atomy, bo tych w niej niema, czy jednak żadna nie potrafi jej zniszczyć całkowicie, t. j. obrócić w nicość? Oto pytanie, od którego ostatecznie zależy kwestya nieśmiertelności duszy. Chcąc otrzymać na nie odpowiedź twierdzącą, musimy udowodnić, że ani żadne stworzenie, ani sam Stwórca nie może unicestwić duszy.

A. Że duszy ludzkiej nie potrafi unicestwić żadne stworzenie, żadna siła natury, nie potrzeba tego długo dowodzić. Gdyby stworzenie unicestwiało duszę, unicestwiało by ją albo przez jakąś czynność właściwą, której skutkiem byłoby całkowite zniknięcie duszy, albo przez zaniechanie czynności, podtrzymującej jej istnienie. Lecz ani jednego,

[1]) Dz. przyt., str. 432.

ani drugiego nie może dokazać żadna siła stworzona. Nie może unicestwić duszy zapomocą czynności właściwej, bo czynność, której skutkiem byłaby nicość, jest widocznem niepodobieństwem (czynność rzeczywista musi mieć skutek pozytywny). Nie może unicestwić przez zaprzestanie czynności, zachowującej istnienie duszy, bo tylko ta istota może zachowywać istnienie jakiejś rzeczy, która ją z nicości powołała do istnienia, co przysługuje wyłącznie Bogu. On zachowuje rzecz czynem swej woli: jeżeli chce, aby była, jest; jeżeli nie chce, rzecz przestaje istnieć. Zaczem przyczyny drugie czyli stworzone mogą tylko działać na istniejącą już rzecz, mogą jej nadawać różne formy substancyalne czy akcydentalne, ale samego podmiotu tychże form ani stworzyć, ani unicestwić nie potrafią.

Taki sam wniosek otrzymamy, gdy zauważymy, że unicestwienie jest przeciwieństwem aktu stwórczego, że między rzeczywistością a nicością, stanowiącą kres unicestwienia, istnieje taki sam przedział, jak między nicością a rzeczywistością, do której się dochodzi przez stwarzanie. Jak tedy tylko Bóg może rzecz stworzyć (nieskończony przedział między nicością a bytem potrafi wypełnić jedynie nieskończona potęga Najwyższej Istoty), tak też On tylko może ją w nicość obrócić.

Powiesz, że siła stworzona nie potrzebuje koniecznie unicestwiać duszy: jeśli ją pozbawi życia, już dusza przestanie być nieśmiertelną; że zaś do życia umysłowego potrzeba koniecznie trzech rzeczy razem, t. j. rozumu i woli, odpowiadającego im przedmiotu, tudzież połączenia przedmiotu z dotyczącą władzą, przeto wystarczy usunąć którykolwiek z tych trzech czynników.

Właśnie żadna siła stworzona nie potrafi usunąć żadnego z owych czynników. Gdziekolwiek jest dusza ludzka, tam muszą być jej władze, nie tylko duchowe, ale wszystkie, bo choć władze są przypadłościami, jednak wypływają koniecznie z jej substancyi. Stąd nie tylko żadne stworzenie, ale nawet Bóg sam nie może stworzyć duszy ludzkiej bez władz umysłowych albo zniszczyć je później; inaczej, dusza ludzka nie byłaby ludzką, bo z jednej strony musiałaby,

jak żąda jej natura, być rozumną i wolną, a z drugiej byłaby pozbawiona rozumu i woli. Niepodobieństwo zniszczenia władz duszy przez siłę stworzoną jest jeszcze widoczniejsze w teoryi, która odrzuca rzeczową różnicę między duszą a władzami: owa siła, niszcząc władze, niszczyłaby tem samem czyli unicestwiałaby duszę. Powtóre żadne stworzenie nie potrafi zniszczyć przedmiotu rozumu i woli, t. j. prawdy i dobra wogóle: skoro bowiem *omne ens est verum et bonum*, musiałoby unicestwić wszelkie jestestwo. Nakoniec stosunek władz rozumnych do ich przedmiotu uchyla się z pod wszelkiego wpływu siły stworzonej, ponieważ jest stosunkiem istotnym, o ile każda władza pożąda z natury odpowiadającego jej przedmiotu.

B. Ale czy Bóg nie może unicestwić duszy ludzkiej? — Już z powyższego punktu wynika, że Jego potęga bezwzględna (*potentia absoluta*), t. j. uważana sama w sobie, mogłaby to uczynić. Tą bowiem potęgą czyli wszechmocą potrafi Bóg zdziałać wszystko, co nie zawiera w sobie wewnętrznej sprzeczności; niema zaś sprzeczności w tem, żeby dusza, wywołana przez Stwórcę z nicości, została przez Niego napowrót pogrążona w nicość. Z tem wszystkiem jednak jest rzeczą najpewniejszą, że Bóg *de facto* nie unicestwia duszy ludzkiej, gdyż sprzeciwia się to Jego potędze względnej (*potentia relativa*, *ordinata*, *ordinaria*), t. j. Jego wszechmocy, połączonej z innymi przymiotami, sprzeciwia się mianowicie nieskończonej mądrości i dobroci, oraz sprawiedliwości i świętości Bożej. Innemi słowy, Bóg ze względu na swoją mądrość i dobroć, sprawiedliwość i świętość zachowa z pewnością duszę ludzką.

1. Ze względu na swoją mądrość i dobroć.

a) Mądrość i dobroć Boża — oto słowa św. Tomasza [1]) — wymagają, aby Bóg, Stwórca przyrodzenia, nie odbierał rzeczom tego, co stanowi właściwość ich natury; lecz dusza ludzka jest, jak wykazaliśmy, z natury nieśmiertelną: więc jej unicestwienie nie daje się pogodzić z Boską mądrością i dobrocią. Naturalna tedy nieśmiertelność du-

[1]) S. c. gent., l. II, c. 30.

szy daje nam naturalną pewność, że Bóg jej nie niszczy. Nasuwa się jednak zarzut, że Stwórca, jak świadczą cuda, nie stosuje się zawsze do natury rzeczy; ogień np. z natury pali, ale Bóg może powstrzymać jego siłę. W odpowiedzi na to słusznie zauważa Doktor Anielski [1]), że Stwórca zmienia zwyczajny porządek natury tylko dla wyższych celów, mianowicie dla swej większej chwały; chwała zaś Boża okazuje się lepiej przez zachowanie, aniżeli przez unicestwienie rzeczy.

b) Mądrość i dobroć Boża nie może pozwolić na to, aby wrodzone popędy były daremne. Dusza ludzka posiada popędy do szczęścia, do doskonałości intellektualnej i moralnej, które w tem życiu nie dają się zaspokoić. Jeżeli zatem naturalnym popędom duszy ma się stać zadość, to musi być dla niej po tem życiu życie inne.

Rozwińmy i uzasadnijmy przesłanki tego argumentu, zwanego przez niektórych teleologicznym.

Prawdziwość pierwszej z nich musi uznać każdy, jeżeli zważy, że naturalne skłonności rzeczy pochodzą od Tego, który jest Stwórcą ich natury, że Bóg, jako Istota nieskończenie mądra, sam sobie sprzeciwiać się nie może; sprzeciwiałby się zaś, gdyby z jednej strony zaszczepił w jakąś naturę skłonność do pewnego celu, a z drugiej nie pozwolił jej takowego osiągnąć. I dlatego nie tylko *a priori*, lecz także *a posteriori* okazuje się prawdziwa zasada, że natura nic nie czyni nadarmo: nie znamy ani jednego żyjątka, któreby posiadało jakąś skłonność przyrodzoną, a nie mogło jej zaspokoić. Jeżeli zaś ta zasada ma zastosowanie w świecie zwierzęcym, roślinnym i nieorganicznym, to tem bardziej spełnia się na najdoskonalszem stworzeniu widzialnem — na człowieku. Dodajmy, że jeżeli chodzi o jestestwo rozumne, Bóg byłby okrutny, gdyby je dręczył ustawicznem pragnieniem pewnego dobra, a nie pozwolił zaspokoić tego pragnienia.

Przejdźmy do drugiej przesłanki.

Twierdzimy najpierw, że w duszy naszej tkwi po-

[1]) S. th., I, q. 104, a. 4.

wszechny, konieczny i nieprzeparty, a więc naturalny popęd do szczęścia, stanowiący podstawę naszych innych popędów i pragnień. Jest to fakt, o którym mówiliśmy gdzie indziej, fakt dawny, jak ludzkość, i uznany przez wszystkich. Ale naprzeciw tego faktu stoi inny, równie niewątpliwy, że w tem życiu niema szczęśliwości prawdziwej, zupełnej, doskonałej: choć wszyscy z jednakową siłą pragną szczęścia, jednak rozdział dóbr, przynoszących je w cząstce, jest rozmaity. Dla wielu choroba, zmartwienie, ubóstwo i nędza są nieodstępni towarzysze; mogłoby się wydawać, iż po to chyba żyją, aby cierpieli. A nawet ci, których nazywamy szczęśliwymi, są nimi tylko pozornie, bo żadne dobro i piękno ziemskie nie potrafi nasycić ich pragnień, skierowanych ku wszelkiemu dobru i pięknu; zresztą i oni muszą znosić różne przykrości, a choćby wszystkie uciechy, jakie człowiek na ziemi mieć może, stały się ich udziałem, jeszcze grozi im niebezpieczeństwo nudów i przesytu, tudzież niepokoi ich myśl, że w jednej chwili mogą stracić wszystko, że prędzej czy później będą musieli opuścić to, co ukochali na ziemi. I stąd odwieczne utyskiwania na nędzę tego żywota, utyskiwania, wyradzające się nierzadko w pesymizm, znany wszystkim czasom i pokoleniom, a głoszący, że życie jest męczarnią, że stokroć lepiej nie żyć wcale!

Powtóre nie ulega wątpliwości istnienie drugiej skłonności wrodzonej, a płynącej z pierwszej, t. j. istnienie popędu do ciągłego rozwoju, do doskonałości. Zwierzęta, jak całkowicie zadowalają się tem, co schlebia zmysłom, tak też nie postępują: każde ich pokolenie żyje i działa na sposób dawniejszych; nawet wprawa, do jakiej dochodzą niektóre ich osobniki przez tresurę, nie zachęca do naśladownictwa innych. Inaczej u człowieka. On ciągle posuwa się naprzód, a przynajmniej chce się posuwać, chce postępować, chce być lepszy, chce się rozwijać umysłowo i moralnie, chce się wznieść ponad czas i miejsce, w których żyje, chce poznać wszelką prawdę, bez przymieszki błędu [1]), posiąść wszelką cnotę, chce dojść do doskonałości

[1]) Quid enim fortius — pyta św. Augustyn — desiderat anima quam veritatem?

możliwie najwyższej, bo czuje się do tego i powołanym i obowiązanym. Atoli, jakkolwiek długieby było życie nasze, jakkolwiek wielkie wysiłki, nigdy wśród ziemskiej pielgrzymki nie stajemy na szczeblu rozwoju, na którymbyśmy stanąć pragnęli. Największy mędrzec, strawiwszy długie życie na badaniu prawdy, wyznaje przed śmiercią, że posiadł ją tylko w małym ułamku, że nie zna dobrze tego, co mu najbliższe — samego siebie, że to, co wogóle wie, w porównaniu z tem, czego nie wie, a coby chciał wiedzieć, jest jako kropla wody wobec oceanu [1]); największy Święty czuje, że jest grzesznikiem, że mu daleko jeszcze do ideału, do którego dążyć i który osiągnąć powinien.

Konkluzya narzuca się sama. Ponieważ pragnienie szczęśliwości i doskonałości jest przyrodzone, ponieważ sam Bóg włożył je w ludzkie serce, nie może ono być czczem, ale musi być prędzej czy później całkowicie zaspokojone. Że zaś nie następuje to w tem życiu, przeto nastąpi najpewniej w przyszłem. Tam posiądziemy to, co człowieka uszczęśliwia całkowicie; ujrzymy w całej jasności wszystkie prawdy, bez poznania których niema szczęścia zupełnego; tam będziemy świętymi bez możliwości upadku. Więc Bóg nie może unicestwić duszy ludzkiej; inaczej sprzeciwiałby się sam sobie i byłby okrutny dla człowieka. Nadto człowiek znajdowałby się w położeniu gorszem od zwierzęcia, które, postawione w korzystnych warunkach, łatwo swe naturalne potrzeby zaspokoić może i rzeczywiście zaspakaja, niczego więcej nie pragnąc. Stąd dobrze mówi św. Augustyn [2]): „*Si pecora essemus* (możnaby dodać: i gdyby z naszą śmiercią kończyło się dla nas wszystko), *carnalem vitam, et quod secundum sensum eius est, amaremus; idque esset sufficiens bonum nostrum.*“

Rozumie się samo przez się, że niekażda dusza będzie w przyszłem życiu szczęśliwa, choć każda nią być mo-

[1]) „Nie wiem, mówił umierający Newton, co powie świat o moich pracach; mnie się zdaje, że byłem jak dziecko, które, bawiąc się nad brzegami morza, znajduje raz jakiś gładszy kamyk, drugi raz jakąś piękniejszą muszlę; olbrzymi ocean prawdy rozciągał się bez końca przede mną“.

[2]) De civit. Dei, l. XI, c. 28.

że. Szczęśliwość pozagrobowa jest owocem spełnionych warunków, owocem zasługi. Mądrość bowiem i sprawiedliwość Boża żądają, aby ten tylko zaspokoił w przyszłości pragnienie szczęścia doskonałego, kto na ziemi uczynił zadość innemu przyrodzonemu popędowi, to jest popędowi do cnoty.

Zarzucono wszakże, że człowiek pragnie także majątku i uciech zmysłowych, a przecież wielu nie dochodzi do nich za życia na ziemi, nikt zaś nie ma do nich pretensyi po śmierci. Zresztą i zwierzęta chcą zawsze istnieć i być szczęśliwemi. Któż tedy zaręczy, że pożądanie szczęścia nie jest złudne, że ono będzie kiedyś zaspokojone? — Różnica między pragnieniem szczęścia wogóle, a pragnieniem uciech zmysłowych, bogactwa lub jakichkolwiek innych dóbr doczesnych jest zasadnicza: pierwsze wypływa z istoty ludzkiej duszy, względnie z istoty woli, i stąd niema człowieka, któryby się go wyrzekał; natomiast nikt nie pragnie koniecznie tego lub owego dobra cząstkowego, bo są inne środki do osiągnięcia szczęścia, i dlatego spotykamy ludzi, gardzących grubemi uciechami lub bogactwami. Innemi słowy, pragnienia dóbr poszczególnych są, jak powiada św. Tomasz [1]), tylko następstwem pragnienia szczęśliwości wogóle: do tej zmierza człowiek koniecznie i ciągle, tamte wybiera jako różne drogi do celu. Gdy cel osiągnie, pragnienie dóbr poszczególnych ustanie, bo szczęście doskonałe, nieograniczone, zastąpi mu całkowicie dobra cząstkowe. Co do zwierząt znowu, wprawdzie zawsze chcą one istnieć, ale nigdy nie chcą istnieć zawsze, bo poznają istnienie tylko *hic et nunc*, a nie poznają istnienia bez końca, które może być przedmiotem jedynie rozumu.

Choćby—gotów kto powiedzieć — nie było przyszłego życia, naturalne pragnienie szczęśliwości nie jest daremne: ono popycha człowieka do działania; bez niego człowiek byłby obojętny na dobro i zło i dlatego żyłby w gnuśnej apatyi.—Ależ pobudzać człowieka do działania nie jest celem przyrodzonego popędu do szczęścia, lecz raczej jego skut-

[1]) S. th., I, q. 60, a. 2.

kiem, bo dlatego człowiek działa, że szuka różnych sposobów, by zaspokoił swe pragnienie szczęśliwości. Istotnym tedy przedmiotem tegoż pragnienia jest samo szczęście, *in concreto* dobro nieskończone czyli Bóg, a stąd popęd do szczęśliwości jest daremny, jeżeli człowiek do tej szczęśliwości nie dochodzi. Osiągnięcie zaś szczęścia jest tem konieczniejsze, iż odpowiadający mu popęd naturalny nie daje się podporządkować pod żaden inny, że przeciwnie stanowi korzeń wszystkich innych skłonności.

Powiada też wielu, że argument nasz, o ile opiera się na popędzie do doskonałości intellektualnej i moralnej, niczego nie dowodzi, bo rozwój i doskonałość nie muszą być udziałem jednostek, a ludzkość kroczy istotnie naprzód i stanie się z czasem doskonałą. — Jak żadna z jednostek, które żyły do tego czasu, nie doszła na ziemi do pożądanej doskonałości, tak z pewnością nie dojdzie do niej ani jedna. Skoro zaś ludzkość jest niczem innem, jedno zbiorem osobników, przeto nie można utrzymywać, że stanie się kiedyś doskonałą na ziemi. A choćby się stała, jeszcze jej doskonałość nie byłaby spełnieniem naszych naturalnych popędów, gdyż każdy pragnie nie udoskonalenia ludzkości wogóle, ale swego własnego.

Inni nakoniec sądzą, że popęd do doskonałości może być w człowieku tak samo daremny, jak są daremne rozmaite popędy w naturze. Któż nie wie, woła D. Strauss, ile np. niedojrzałych jabłek i gruszek opada z drzew owocowych, ile w rzekach, jeziorach i morzach ginie jaj rybich! — Strauss, odpowiada na to Fell [1]), przeoczył jedną ważną różnicę, zachodzącą między duszami ludzkiemi z jednej strony, a zarodkami owoców i ryb z drugiej. Choć olbrzymia liczba owych zarodków ginie, olbrzymia także dochodzi do należytego rozwoju, według wymogów natury; natomiast niema ani jednego człowieka, ani jednej duszy, którąby doszła do zupełnego rozwoju swoich duchowych skłonności na tym świecie.

[1]) Dz. przyt., str. 70.

2. Sprawiedliwość Boża domaga się zachowania duszy ludzkiej.

Bóg nie byłby sprawiedliwy, gdyby dobrych nie wynagrodził, a złych nie ukarał. Jego bowiem sprawiedliwość polega na tem, że wynagradza za cnotę, a karze za występek. Ale na tym świecie sprawiedliwość Boża nie jest całkowita. Na dobrych spadają nieraz wszystkie nieszczęścia: i choroba i nędza i poniżenie i pogarda ludzka — gdy źli cieszą się wybornem zdrowiem, opływają w dostatki, posiadają najlepszą sławę. Wiem, że niektórzy chcą sprawiedliwość Boską zastąpić sprawiedliwością ludzką, lecz komuż tajno, jak ta druga sprawiedliwość, nawet mimo najlepszej woli, jest niedołężna i bezradna, jak często stronniczymi i przekupnymi wyrokami swoimi zadaje kłam własnej nazwie? Wszak wszystkie cnoty i występki wewnętrzne, razem z wielką częścią zewnętrznych, są zakryte przed okiem trybunału ziemskiego; wszak sądy ludzkie patrzą nieraz przez palce na wołające o pomstę do nieba zbrodnie możnych, a karzą maluczkich za to, że działali według sumienia. Jeżeli tedy Bóg jest sprawiedliwy, a jest nim z pewnością, bo inaczej nie byłby Bogiem, musi być także życie inne, w którem wszelki dobry uczynek będzie nagrodzony, a wszelki zły ukarany, w którem każdy otrzyma zapłatę, zastosowaną najściślej do uczynków [1]).

Czy jednak nie możnaby powiedzieć, że sprawiedliwości Bożej staje się dostatecznie zadość przez to, iż człowiek dobry, spełniwszy swój obowiązek, doznaje słodkiego nad wyraz uczucia, a zły bywa dręczony wyrzutami sumie-

[1]) „Respice—pisze pięknie św. Cyryl Jerozolimski — ad ipsam iustitiae rationem, atque in teipsum reflecte. Diversos habes famulos, quorum alii boni sunt, alii pravi. Bonos sane in pretio habes, et laedis malos. Quod si etiam iudex fueris, bonos laudas et improbos punis. An vero apud te mortalem hominem aequi ratio custoditur, apud Deum vero Regem omnium, cui a nullo succeditur, non erit rependens unicuique iustitiae modus? Atqui impium sit hoc inficiari; respice enim, quid dicam. Multi homicidae in lecto impuniti decessere. Ubinam ergo Dei iustitia? Plerumque homicida quinquaginta homicidiorum reus semel abscisso capite poenas luit. Ubinam ergo quadraginta novem caedium poenas daturus est? Nisi post hanc vitam fuerit iudicium et retributio, iniustitiae Deum arguis.“ Catechesis 18, De carnis resurr.

nia?—To samo nie wystarczy. Najpierw nie w każdej czystej duszy mieszka błogi spokój; niektóre osoby mają sumienie tak skrupulatne, iż mimo wielkiej cnoty nie tylko nie są z siebie zadowolone, lecz także czują w swem wnętrzu gwałtowny, a nieraz wcale niezrozumiały rozstrój. Potem niema często proporcyi między zadowoleniem wewnętrznem a ofiarą, którą trzeba nieraz ponieść, jeżeli się chce spełnić obowiązek. Zadowolenie, jakiego doznaje np. prawy katolik, gdy odrzucił pojedynek, może być i jest nieraz stosunkowo mniejsze, aniżeli upokorzenia, jakich doznaje od ludzi, mających skrzywione pojęcie o honorze, lub kara władzy, ogłaszającej go za człowieka bez czci, tudzież pozbawiającej go chleba i godności. A jakąż pociechę może mieć ginący w bitwie żołnierz lub męczennik, nad którym pastwi się ręka kata, jeżeli z tem życiem kończy się wszystko?

Podobnie jedyną karą za grzech nie mogą być wyrzuty sumienia. One przypuszczają karę inną, bo winowajca niepokoi się tylko dlatego, iż przewiduje swą karę w przyszłości. Dalej znaną jest rzeczą, że zbrodnia, jeżeli się powtarza często, zagłusza nieraz sumienie całkowicie, a w każdym razie osłabia je niepomiernie. Czyż jednak zdrowy rozsądek może się zgodzić na to, żeby ostateczna kara była tem mniejsza, im liczniejsze są występki, a niekiedy, mimo ogromu zbrodni, ustawała zupełnie? Pocóż zresztą karzemy już na tym świecie złych, jeżeli robak sumienia jest dla nich karą dostateczną? Dodajmy, iż cały powyższy zarzut wyrasta z zasady stoickiej, że cnota stanowi ostateczny cel siebie samej. Jednak nic fałszywszego nad tę zasadę, bo Bóg jest najwyższym końcem wszystkiego, a więc i cnoty.

Inni znowu uczą, że sprawiedliwość Boża okaże się najlepiej wówczas, gdy Bóg unicestwi dusze złych, że tedy przynajmniej te dusze są śmiertelne. Ale i temu zarzutowi nie możemy przyznać słuszności. Wszystkie dusze bez wyjątku są z natury swej nieśmiertelne i dlatego Bóg, unicestwiając je, postępowałby wbrew ich naturze czyli działałby cuda, które nie miałyby celu. Mądrość tedy i dobroć Boża domagają się zachowania dusz wszystkich; lecz oby-

dwa te przymioty nie mogą być w niezgodzie ze sprawiedliwością. Co więcej, i sprawiedliwość objawia się lepiej wtedy, gdy Bóg zachowuje złą duszę na karę, aniżeli gdy ją niszczy.

3. Unicestwienie duszy ludzkiej sprzeciwia się świętości Stwórcy. Dowód następujący, podobnie jak poprzedni, zwie się moralnym.

Świętość ta żąda, aby człowiek zachował porządek moralny, t. j. czynił dobrze, a unikał złego. Lecz zachowanie rzeczonego porządku byłoby niemożliwe, gdyby dusza miała być w przyszłości unicestwiona. Więc Bóg dla Swojej świętości nie unicestwi duszy. Prawdziwość przesłanki mniejszej pokazuje się stąd, że do zachowania porządku moralnego potrzeba koniecznie człowiekowi z jednej strony hamulca, któryby go potrafił odciągnąć od wszelkiego zła, a z drugiej bodźca, któryby go potrafił popchnąć do spełnienia każdego obowiązku. Takiego hamulca, takiego bodźca niema, jeżeli dusza jest śmiertelna, jeżeli ją Stwórca unicestwi po śmierci ciała.

III. Dusza ludzka jest nieśmiertelna na wieki.

Dusza nasza nie tylko będzie żyła po śmierci ciała, ale będzie żyła zawsze, wiecznie.

1. W życiu przyszłem czeka człowieka, jeśli sobie na to zasłuży, szczęście doskonałe, jak widać z odpowiedniego popędu. Czyż jednak to szczęście byłoby doskonałe, gdyby nie trwało na wieki? — Nie. W takim bowiem razie dusza szczęśliwa albo wiedziałaby o tem, że jej życie się skończy, albo byłaby pod tym względem w niepewności, albo znajdowałaby się w błędnem przekonaniu, iż będzie żyła bez końca. Otóż we wszystkich tych wypadkach brakowałoby jej szczęścia doskonałego. Najpierw w pierwszym, skoro już w tem życiu myśl o śmierci należy do najbardziej przykrych; potem w drugim, bo sama niepewność byłaby już wielkiem udręczeniem ducha, który nie może być obojętny na sprawę tak wielkiej wagi; wreszcie w ostatnim, gdyż szczęście doskonałe wyklucza wszelkie zło, a więc i wszelki błąd, będący złem dla rozumu.

Powiesz może, że dusza nie będzie wcale o tem myślała, czy jej szczęście skończy się kiedy. Jest to wszakże czyste niepodobieństwo, bo pytanie, dotyczące ostatecznego przeznaczenia naszego, zbyt blizko nas obchodzi, by rozum zachował się wobec niego obojętnie.

Podobny argument znajdujemy nie tylko u pisarzy chrześcijańskich, ale także u Cycerona „*Si amitti* — powiada [1]) ostatni — *vita beata potest, beata esse non potest. Quis enim confidit sibi semper illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? Qui autem diffidit perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est, ne aliquando, amissis illis, sit miser. Beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo potest.*“

Nie potrzebujemy dodawać, że z dowodu naszego wypływa jedynie wieczna nieśmiertelność dusz sprawiedliwych; chcąc wykazać prawdziwość tezy w całości, musimy poszukać innych argumentów.

2. Ponieważ dusza ludzka jest z natury nieśmiertelna, mogłaby przestać istnieć jedynie przez to, żeby ją Bóg unicestwił. Ale nie można wskazać żadnego powodu, dla któregoby Stwórca unicestwiał kiedykolwiek i jakąkolwiek, nawet grzeszną duszę. Przeciwnie, wszystkie bez wyjątku dusze mają racyę wiecznego istnienia, ponieważ wszystkie mogą na wieki spełniać swój pierwszy i ostateczny cel, którym jest chwała Boża. Czyż jednak dusze potępionych mogą chwalić Boga? — Mogą i przedmiotowo i formalnie: przedmiotowo, o ile z jednej strony okazują przez swą naturalną doskonałość dobroć Stwórcy, a z drugiej przez swą karę Jego sprawiedliwość; formalnie, o ile muszą uznać Jego nieskończoną wyższość i świętość, a swoją zależność i przewrotność.

W szczególności domaga się mądrość Boża, aby kara dusz grzesznych była wieczna. Bóg bowiem, jako najmędrszy prawodawca, musi dać swemu prawu sankcyę dostateczną, t. j. wystarczającą we wszystkich okolicznościach i warunkach życia ludzkiego. Lecz wobec naszego niedokładnego pojęcia o przyszłej i zakrytej przed naszymi zmysłami

[1]) De finibus, l. II, c, 27.

nagrodzie, wobec obowiązku spełnienia woli Bożej, z całkowitem zaparciem własnej woli, z poświęceniem w razie potrzeby wszelkich dóbr ziemskich, a więc i własnego życia, wobec pokus wielu i wielkich — o sankcyi takiej nie mogłoby być mowy, gdyby Stwórca unicestwił kiedyś, choćby po długiej karze, duszę. Owszem, nadzieja przyszłego obrócenia się w nicość mogłaby być dla wielu bodźcem do grzechu [1]).

3. „Wszelka istota — twierdzi Doktor Anielski [2]) — obdarzona rozumem, pragnie z natury być zawsze. Naturalne zaś pragnienie nie może być czczem.“ Więc dusza ludzka, która pragnienie owo posiada, musi trwać na wieki. Dowód ten nie potrzebuje komentarza. Fakt, który mu służy za podstawę, jest najpewniejszy w świecie: każdy człowiek nie tylko chce istnieć po śmierci, ale istnieć bez końca czyli nosi w sercu pragnienie nieśmiertelności wiecznej.

4. Wreszcie, za wieczną nieśmiertelnością duszy przemawia ogólne (oczywiście ogólne moralnie) świadectwo wszystkich narodów i wszystkich ludzi od najdawniejszych czasów. Nawet najdziksze ludy wierzą, że z śmiercią człowieka nie kończy się wszystko, lecz że po życiu doczesnem następuje drugie, wieczne. *Uti deos esse* — pisał już Tulliusz [3]) — *natura opinamur, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium*,“ a dzisiejsze badania etnograficzne stwierdzają w całej pełni owe słowa. To zaś stałe i ogólne przekonanie rodzaju ludzkiego posiada własności, jakich domaga się kryteryologia od sądów, należących do nieomylnych prawd zdrowego rozsądku. Nie przeczy bowiem żadnej zasadzie, lecz wypływa z rozumnej natury człowieka; nie daje się wytłumaczyć zapomocą złudzenia lub oszustwa; nie należy do przesądów, nabytych wychowaniem; nie pochodzi z ignorancyi; nie pochlebia, ale raczej sprzeciwia się namiętnościom, o ile nakazuje pełnić cnotę,

[1]) Por. Cathrein, Moralphilosophie, t. I, Fryburg 1893, str. 330 i n.
[2]) S. th., I. q. 75, a. 6.
[3]) Tusc. disp., l. I, c. 16.

a strzedz się złego. Słusznie tedy wiarę w wieczną nieśmiertelność duszy uważamy za prawdziwą.

Dowód ten nie podoba się jednak niektórym dlatego, że nieśmiertelność duszy należy do zagadnień, które dla swej trudności przewyższają zdolność ogółu. Przyznajemy, że niewszyscy ludzie potrafią wskazać dowody niemiertelności duszy, jak je wskazuje filozof lub teolog; wszyscy jednak mniemają, że dusza nie umiera z ciałem, ale żyje bez końca.

U w a g a. Nieśmiertelność duszy nie tylko daje się udowodnić rozumowo, lecz należy także do prawd objawionych, jak widać z bardzo wielu miejsc Starego i Nowego Testamentu. Wystarczy przytoczyć niektóre. Kiedy znajomi i krewni naśmiewali się z ślepego Tobiasza, „mówiąc: Gdzież jest nadzieja twoja, dla którejś jałmużny i pogrzeby czynił?“, odparł mąż Boży: „Nie mówcie tak, bo jesteśmy synowie Świętych i żywota onego czekamy, który Bóg da tym, którzy wiary swej nigdy nie odmieniają od Niego“ (Tob. II, 15 — 18). „I wróci się proch — czytamy w Eklezyastesie (XII, 7) — do ziemi swej, z której był, a duch wróci się do Boga, który go dał.“ „Wiem bowiem — woła Job (XIX, 25—26) — iż Odkupiciel mój żyje, a w dzień ostateczny powstanę z ziemi: i zaś obleczon będę w skórę moją i w ciele mojem oglądam Boga mego.“ „Nie bójcie się tych — uczy Chrystus Pan — którzy zabijają ciało, a duszy zabić nie mogą, ale raczej bójcie się tego, który i duszę i ciało może zatracić do piekła“ (Mat. X, 28). „I pójdą ci (źli) na mękę wieczną: a sprawiedliwi do żywota wiecznego“ (tamże XXV, 46). Stąd Sobór Lateraneński V wydał następujący dekret: „*Cum diebus nostris nonnulli ausi sunt dicere de natura animae rationalis, quod mortalis sit, et aliqui temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum esse asseverent: sacro approbante concilio, damnamus ac reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse.*“

KONIEC TOMU TRZECIEGO.

PSYCHOLOGIA.

Warszawa. Druk Piotra Laskauera i S-ki.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

X. Dr. Kazimierz Wais,

profesor filozofii i teologii w Seminaryum duchownem w Przemyślu.

PSYCHOLOGIA

TOM IV

WARSZAWA

Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa

1903.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 31 Декабря 1902 года.

SPIS RZECZY.

Str.

§ 5. Początek duszy 1
I. Fałszywe hypotezy o początku duszy 1
II. Kreacyanizm 10

CZĘŚĆ I.

Stosunek duszy do ciała. 15
§ 1. Połączenie duszy z ciałem 16
§ 2. Sposób połączenia duszy z ciałem 23
I. Hypotezy 23
II. Dusza jest formą substancyalną ciała 30
III. Krytyka hypotez fałszywych 38
A. Krytyka hypotezy Henryka z Gandawy i Szkota 38
B. Krytyka hypotez Tongiorgego i Palmierego . . 40
C. Krytyka hypotezy Malebranche'a 41
D. Krytyka hypotezy Leibnitza 43
E. Krytyka hypotezy wpływu fizycznego 44
F. Krytyka hypotezy pośrednika plastycznego . . 46
G. Krytyka hypotezy zmysłu fundamentalnego . . 47
IV. Paralelizm psychofizyczny 47
§ 3. Niektóre objawy wzajemnego wpływu duszy i ciała . . 52
I. Fizyognomia 52
II. Temperament 57
III. Obłęd 65
§ 4. Jedność duszy w ciele 71
I. Hypotezy 71
II. Dusza rozumna nie różni się w człowieku od zmysłowej 74
III. Dusza zmysłowo rozumna nie różni się w nas od wegetatywnej. 77
§ 5. Indywidualność duszy 86

Str.

I. Każdy człowiek ma swą własną duszę 88
II. Metempsychoza jest niedorzecznością 90
§ 6. Czas połączenia duszy z ciałem 92
I. Preegzystencyanizm jest hypotezą fałszywą . . . 95
II. Dusza łączy się z ciałem w chwili poczęcia . . . 96
§ 7. Siedziba duszy w ciele 98
I. Dusza może być i jest rzeczywiście w pewnem miejscu, a mianowicie w ciele 100
II. Dusza nie przebywa w jednym nierozciągłym punkcie mózgu. 101
III. Dusza jest w całem ciele. 103
IV. Dusza jest cała w każdej części organizmu . . . 105

DODATEK I.

O początku rodu ludzkiego 108
§ 1. Pochodzenie człowieka 108
I. Człowiek nie może pochodzić od zwierzęcia . . . 112
II. Dowody transformizmu i krytyka tychże 123
§ 2. Pierwotny stan ludzkości 128
§ 3. Jedność gatunkowa rodzaju ludzkiego. 138
§ 4. Jedność pochodzenia rodzaju ludzkiego 144
§ 5. Dawność rodzaju ludzkiego 148

DODATEK II.

O Spirytyzmie. 156

DODATEK III.

Krytykowi M. 162

§ 5. Początek duszy.

Od końca duszy ludzkiej, od jej nieśmiertelności przechodzimy do jej początku. Skąd się bierze dusza ludzka? Nie pytamy w tem miejscu o początek duszy pierwszego człowieka, ale o początek dusz ludzi, którzy się po nim urodzili lub rodzą. Nadmieniliśmy już wyżej, że Bóg stwarza dusze ludzkie. Nie możemy wszakże na tej wzmiance poprzestać, ale musimy udowodnić, iż tak jest rzeczywiście. Obowiązek zaś ten cięży na nas tem bardziej, iż napotykamy na teorye wcale różne od naszej. Rozpoczynamy od hypotez błędnych, poczem wyłożymy i uzasadnimy odnośną naukę scholastyków, znaną pod nazwą kreacyanizmu.

I. Fałszywe hypotezy o początku duszy.

Cztery są główne błędy w tej kwestyi: jedni sądzą, że dusza ludzka, nie będąc stworzona, nie ma początku; drudzy, że się wylania z substancyi Bożej; inni, że pochodzi od rodziców; jeszcze inni, że powstaje wtenczas, gdy zaczyna spełniać czynności świadome.

Pierwsze zdanie, o ile dotyczy duszy rozumnej, przypisują niektórzy Arystotelesowi; najpewniej trzymał się go Averroes [1]).

[1]) S. c. gent., l. II, c. 83.

Z drugiem zapatrywaniem, zwanem emanatyzmem, występują za Pitagorasem stoicy, Neoplatończycy, niektórzy sekciarze chrześcijańscy, tudzież wszyscy panteiści nowożytni. Według Pitagorasa Bóg jest ogniem, przepełniającym cały świat i ożywiającym wszystko. Stoicy uczą, że dusze nasze są częściami Bożej substancyi, że wypływają z niej jakby z życiodajnego źródła. Neoplatończycy, a mianowicie Plotyn, utrzymują, że Bóg rozwija się i objawia samego siebie, że dusza nie różni się od Niego, ale jest Jego stopniem; podobnem było zapatrywanie Cycerona i Seneki. Nie inaczej, jak świadczy św. Augustyn, głosili gnostycy, Manichejczycy i Pryscylianiści. Wreszcie panteiści nowocześni uważają duszę za szczególny objaw bóstwa, które, jak powiada Hegel, dochodzi w niej do świadomości samego siebie.

Trzecia hypoteza przypisuje, jak się rzekło, początek duszy rodzicom: Bóg, stworzywszy pierwszego człowieka, dał mu zdolność powoływania do bytu innych ludzi, tak co do ciała, jak i co do duszy. W szczegółach przybiera wszakże to przypuszczenie różne formy. Jedni, nie odróżniając duszy ludzkiej od zwierzęcej, uczą, że pierwsza, podobnie jak druga, powstaje z cielesnego nasienia rodziców; tak sądzili Apollinaryści i Lucyferyanie, a prawdopodobnie także Tertulian. Jak ziarno zboża jest podmiotem i przyczyną sprawczą rośliny, tak nasienie rodziców jest podmiotem i przyczyną sprawczą duszy. Zapatrywanie to, na które mogą się chętnie zgodzić wszyscy materyaliści, zowie się traducyanizmem (od *traducere*=przeprowadzić; *tradux*=latorośl, wypuszczająca w ziemi korzenie) cielesnym (*traducianismus corporeus*) Należy go odróżnić od traducyanizmu duchowego (*trad. spiritualis*). Jakoż za czasów św. Augustyna [1]) wielu uczonych katolickich na Zachodzie upatrywało w nasieniu cielesnem tylko narzędzie, przez które dusza rodziców wlewa duszę w dziecko; dusza tedy dziecka pochodzi od duszy

[1]) Nawet on sam waha się między traducyanizmem duchowym, a kreacyanizmem. To samo należy powiedzieć o innych Ojcach, jak Fulgencyuszu, uczniu Augustyna, Eucheryuszu z Lugdunu, Kasyodorze, Grzegorzu W. Izydor Hispalensis, doktor Kościoła, kładzie między przepisami wiary i ten, że początek duszy jest niepewnym.

rodziców *per traducem*, przyczem jednak druga nic nie traci, podobnie jak świeca, od której zapalamy inną, nie ponosi przez to sama żadnego uszczerbku. Niektórzy zwolennicy traducyanizmu duchowego przypuszczali nadto jakieś nasienie duchowe, przenoszące się w chwili poczęcia czyli raczej zapłodnienia z ojca na matkę. Wszyscy zaś chwytali się tej hipotezy dlatego, ponieważ bez niej nie mogli zrozumieć, w jaki sposób grzech pierwszych rodziców przeszedł na cały rodzaj ludzki. W nowszych czasach wskrzesili traducyanizm duchowy protestanci: Doederlin, Bretschneider, de Wette i inni; z katolików trzymają się tegoż traducyanizmu Hermes i Oischinger, a Klee uważa go za kwestyę sporną. Na trzeciem miejscu postawimy hypotezę Rosminiego, której bronił Pestalozza. Rosmini, odgrzywając stary błąd, o którym wspomina św. Tomasz [1]), mniema, że człowiek powstaje wskutek równoczesnej akcyi dwóch przyczyn sprawczych: z jednej strony działają rodzice, z drugiej Stwórca; rodzice, dając dziecku duszę zmysłową, rodzą zwierzę, Stwórca zaś zamienia w tej samej chwili duszę zwierzęcą w rozumną, olśniewając ją swym blaskiem czyli objawiając jej pojęcie bytu. Wreszcie tutaj zaliczamy hypotezę d-ra Frohschammera, który w dziełku p. t.: „*Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generatianismus*“ (to samo po łacinie: *De origine animarum humanarum, seu defensio generatianismi*) dowodzi, że rodzice stwarzają duszę dziecka „*per creationem secundariam*,“ do czego uzdolnił Bóg cały rodzaj ludzki [2]); co więcej, każda istota żyjąca, więc i zwierzę i roślina, stwarza pierwiastek życiowy w swem potomstwie. Atoli i ta teorya nie jest no-

[1]) Powiada Doktor Anielski (S. th., I, q. 118, a. 2, ad 2), że według niektórych zmysłowa dusza ludzka pochodzi od rodziców, a zamienia się w rozumną „non quidem per virtutem seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei, de foris illustrantis“.

[2]) Coś podobnego, jeśli się nie mylę, utrzymywał Libelt (dz. przyt., t. IV), jak widać z następujących zdań: „Akt stworzenia ducha nieśmiertelnego czyli jednego Bożego pomysłu odbywa się aktem materyalnego zapładzania... Przez nie (czucie i wyobraźnię) dzieje się poczęcie ducha nieśmiertelnego, tchnieniem pomysłu Bożego...“ (str. 178). „Ani nam wnosić

wą, jak widać z pism Doktora Anielskiego [1]). Obie odmiany traducyanizmu, tudzież zapatrywanie Rosminiego i Frohschammera zowią się ogólnie generacyanizmem.

Do czwartej teoryi, przyznaje się obok Lotze'go angielski psycholog, Ladd. Ponieważ ostatniemu nie podoba się ani traducyanizm, ani kreacyanizm, przeto szuka innego sposobu do rozwiązania kwestyi: duszy niema przed stanami świadomymi—istnieje ona dopiero od chwili, w której rozpoczynają się czynności świadome.

Tak wyglądają wszystkie fałszywe teorye o początku duszy. Że rzeczywiście są fałszywemi, wykażemy po kolei.

A. Dusza nie może nie mieć początku. Twierdzenie przeciwne uzna za błędne od razu każdy, skoro tylko zważy, że w takim razie dusza miałaby racyę swego istnienia w sobie samej, że byłaby bytem z siebie—*ens a se*, że tem samem byłaby bóstwem. Ta jedna uwaga wystarczy w tem miejscu całkowicie.

B. Dusza nie może być wypływem substancyi Bożej. Sprzeciwia się temu i natura Boga i natura duszy. Sprzeciwia się natura Boża, bo Bóg jest istotą jedną i pojedynczą, tudzież niezmienną. Jedność zaś i pojedynczość wyklucza wszelki podział bóstwa na części, co właśnie miałoby miejsce w teoryi emanacyjnej, uważającej dusze za części substancyi Bożej. Dlatego pisze św. Tomasz [2]): „*Cum substantia divina sit omnimo impartibilis, non potest aliquid substantiae eius esse anima, nisi sit tota substantia eius. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam.*“ Podobnie niezmienność Boża wymaga, aby Bóg pozostał zawsze tym samym. Gdyby jednak z substancyi Bożej wyłoniła się w jakikolwiek sposób choćby jedna dusza ludzka, jużby się ta substancya zmieniła. Z drugiej strony emanatyzm nie da się pogodzić z naturą duszy ludzkiej: dusza jest by-

---

wypada, aby w osobni duch rodził ducha i w osobni ciało rodziło ciało, lecz że człowiek, jako jedność tworu i ducha, poczyna człowieka w takiej samej jedności, będąc w tym akcie naczyniem wcielającego się pomysłu Boga“ (str. 182).

[1]) Quodlib,, 12, a. 10.

[2]) S. c. gent., l. II, c. 85.

tem niekoniecznym, zmiennym, ograniczonym, podpadającym różnym niedoskonałościom. Gdyby była cząstką bóstwa, byłaby bytem koniecznym, niezmiennym, nieskończonym i najdoskonalszym, słowem, posiadałaby wszystkie przymioty, które przysługują Bogu. Podobnym dowodem walczył św. Augustyn przeciw Manichejczykom. „*Non est pars Dei anima... Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in seipsa vel inciperet habere, quod non habebat, vel desineret habere, quod habebat, quantum ad eius ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinsecus testimonio; quisquis seipsum advertit, agnoscit*“ [1]).

Niektórzy emanatyści powoływali się w obronie swego zdania na słowa Genezy (r. II, w. 7), według których Stwórca tchnął w pierwszego człowieka „dech żywota“ — ale niesłusznie. Ponieważ Bóg nie ma ciała, przeto słowa te należy brać w znaczeniu przenośnem; wyrażają one tylko łatwość, z jaką Bóg stwarza duszę. Owszem, przenośnia rzeczona świadczy według św. Tomasza [2]) wprost przeciw emanatyzmowi: kto tchnie w twarz drugiej osoby, ten tchnie w nią tylko powietrze, a nie cząstkę swej własnej substancyi.

Naciągali też emanatyści na swą stronę słowa św. Pawła, który powiada [3]), że jesteśmy rodzajem Bożym. Atoli słowa te świadczą tylko o tem, że dusza nasza jest stworzona na obraz i podobieństwo Boże.

C. Nie podobna też zgodzić się na żadną formę generacyanizmu.

1. Dusza nie może powstać *per traducem corporeum* t. j. z materyalnego nasienia rodziców.

Powstanie to bowiem można sobie wyobrazić w dwojaki sposób: albo przez rozdzielenie nasienia rodziców, albo — co zdaje się lepiej odpowiadać teoryi — przez jego odpowiednie działanie. Ale jedno i drugie jest wykluczone.

---

[1]) Epist. 166, c. 2, n. 3.
[2]) S. c. gent., l. II, c. 85.
[3]) Dz. Ap., r. 17, w. 28.

W pierwszym razie dusza byłaby ciałem, gdyż przez rozdzielenie ciała tylko ciało powstać może; w drugim skutek będzie doskonalszy od przyczyny, bo działanie materyalne daje istnienie pierwiastkowi duchowemu [1]).

2. Dusza nie może się rodzić *per traducem spiritualem* czyli z duszy rodziców.

Dusze rodziców nie mogą ani się rozdzielić, a potem złożyć na jedną duszę dziecka, ani czynnością swoją powołać jej do bytu. Z jednej bowiem strony każda dusza jest pojedyncza, a zatem nie daje się ani rozkawałkować na części, ani z nich utworzyć. Z drugiej dusza dziecka powstawałaby zależnie od materyi, bo akt płodzenia jest organiczny; lecz jakie *fieri*, takie *esse*: zatem dusza zależałaby w swem istnieniu od ciała, a tem samem nie byłaby duchowa. Tej oczywistej sprzeczności nie usunie ani dodatkowa hypoteza nasienia duchowego, przypuszczająca podzielność duszy, ani porównanie, jakiem się posługuje traducyanizm duchowy, że mianowicie dusza dziecka powstaje z duszy rodziców w sposób podobny, jak jedno światło zapala się od drugiego: sprzeczność zostanie zawsze sprzecznością. Zresztą porównanie jest chybione. W rzeczywistości bowiem siła światła, od którego zapala się drugie, zmniejsza się przez zapalenie; jeżeli zaś to zmniejszenie nie daje się spostrzedz, przyczyny tego należy szukać w tem, że płomień jest podsycany coraz to innemi częściami materyału palnego.

Nie możemy tu jednak pominąć kilku zarzutów.

Dusza ludzka — powiadają traducyaniści — należy do tego rodzaju, co zwierzęca, bo i człowiek i zwierzę są jestestwami zmysłowemi. Jeżeli zaś dusza zwierzęca rodzi się z rodziców, jeżeli wogóle w naturze z jednego organizmu powstaje drugi, dlaczegoż człowiek nie miałby rodzić całego człowieka? — Prawda, że dusza ludzka zgadza się ze zwierzęcą w rodzaju, ale i to prawda, że różni się od niej gatunkowo: jest bowiem nie tylko zmysłowa, lecz także, i to przedewszystkiem, rozumna, a tem samem tak w dzia-

[1]) S. th., I, q. 118, a. 2.

łaniu, jak w istnieniu od ciała niezależna, słowem, jest duchem. I dlatego właśnie nie może pochodzić od rodziców. Przeciwnie, pierwiastek życia w zwierzęciu jest formalnie tylko zmysłowy, organiczny, a więc od materyi zawisły; zaczem, podobnie jak pierwiastek życiowy w roślinie, i powstaje razem z ciałem i razem z niem ginie. Powstaje zaś, jak uczy św. Tomasz [1]), przez siłę, tkwiącą w nasieniu, a pochodzącą od duszy rodzącego zwierzęcia, co scholastycy zowią ogólnie wyprowadzeniem formy substancyalnej z możności materyi. Więc niema podobieństwa *in fieri* między duszą ludzką a niższymi pierwiastkami życiowymi; natomiast ponieważ dusza ludzka jest duchem, należy go raczej szukać pomiędzy nią a duchami szczerymi.

Powtóre traducyaniści sądzą, że tylko w ich systemie daje się należycie wytłumaczyć fakt podobieństwa, zachodzącego bardzo często między rodzicami i dziećmi nie tylko co do ciała, lecz także co do duszy, jak np. co do zdolności, charakteru, temperamentu i t. p. — Atoli przyczyny tego faktu, który zresztą przypuszcza liczne wyjątki, należy szukać w zależności strony psychicznej od cielesnej. Dlatego umysłowe przymioty dzieci bywają podobne do przymiotów rodziców, ponieważ organizm pierwszych, od którego zależą pośrednio czynności umysłowe, jest podobny do organizmu drugich. Zresztą, właściwości psychiczne przechodzą często z rodziców na dzieci skutkiem wychowania, naśladownictwa lub tożsamości warunków; wszak dziecko jest pod względem usposobienia, temperamentu nieraz podobne do piastunki lub mamki.

Często także słyszymy następujący zarzut: Rodzice rodzą dziecko i dlatego nazywają się jego rodzicami. Skoro zaś dziecko składa się z duszy i z ciała, przeto rodzice rodzą nie tylko ciało, ale i duszę. — Choć rodzice nie dają dziecku duszy, słusznie jednak nazywają się rodzicami, ponieważ, płodząc uzdolnione do przyjęcia duszy ciało, przygotowują ich naturalne i konieczne połączenie, przez które właśnie powstaje człowiek. Rodzice, innemi słowy, kierują

---

[1]) Tam że, q. 90, a. 1, ad. 3.

całą genezą nowego człowieka tak dalece, iż nawet stworzenie duszy i połączenie jej z ciałem zależy poniekąd od ich woli i od ich czynności. Zaczem nie tylko Bóg, ale i oni są w pewnej mierze przyczynami tak duszy, jako też jej połączenia z ciałem, przyczynami mianowicie moralnemi, o ile odwiecznem prawem natury spłodzenie ciała wymaga stworzenia duszy, tudzież substancyalnego połączenia ciała z duszą.

Powyższa odpowiedź ułatwia rozwiązanie innego zarzutu. Jeżeli dusza ludzka — powiadają przeciwnicy — nie pochodzi od rodziców, to rodzenie ludzkie jest mniej doskonałe od zwierzęcego, w którem rodzice nie tylko przygotowują ciało, lecz także powołują do bytu samą duszę.— Rodzenie ludzkie wyżej stoi pod względem doskonałości od zwierzęcego, bo z jednej strony tworzy ciało doskonalsze, a z drugiej jest przyczyną stworzenia duszy niematerynalnej i nieśmiertelnej, tudzież jej połączenia z ciałem.

Wreszcie traducyaniści powołują się na fakt, że dusza rozwija się i dojrzewa równym krokiem z ciałem; z tego wnoszą, że jak ciało rodzi się z ciała, tak dusza z duszy. W rzeczywistości wszakże zjawisko to dowodzi tylko, iż wszelkie życie duszy zależy w pewien sposób od organizmu: niższe jego stopnie wewnętrznie i bezpośrednio, wyższe zewnętrznie i ubocznie.

3. Dusza rozumna nie może powstać przez to, że Bóg oświeca duszę zmysłową, zrodzoną przez rodziców.

Albo dusza ludzka, o ile jest zmysłowa, różni się rzeczowo od duszy rozumnej albo się nie różni. W pierwszym razie dusza rozumna czyli dusza, przez którą człowiek jest człowiekiem, nie pochodzi od rodziców; zaczem kwestya o początku duszy ludziej pozostaje nierozwiązana. Jeżeli znowu spłodzona przez rodziców dusza zmysłowa nie różni się od rozumnej, wówczas rodzice rodzą duszę rozumną: mamy tedy najoczywistszy traducyanizm, który odrzuciliśmy przed chwilą. Powtóre dusza zmysłowa nie może się stać rozumną i duchową przez to, że Bóg wlewa w nią pojęcie bytu, ponieważ pojęcie to, najogólniejsze ze wszystkich, jest nieprzystępne dla duszy zmysłowej. A gdyby

nawet dusza zwierzęca była zdolna do podobnej intuicyi, jeszcze nie stałaby się przez to rozumną. Owa bowiem intuicya pojęcia bytu stanowiłaby niezawodnie pewien akt poznania. Lecz któż słyszał, aby akt poznawczy dokonał kiedy podobnej substancyalnej przemiany?

4. Dusza ludzka nie może być stworzona z niczego przez rodziców.

Siła stwórcza jest bezwzględna i nieskończona: bezwzględna, bo niezawisła ani od innej przyczyny, ani od jakiegokolwiek warunku; nieskończona, bo nieskończony jest przedział między nicością a bytem. Lecz siła absolutna i nieskończona może istnieć tylko w absolutnej i w nieskończonem jestestwie czyli w Bogu. Z tego wynika, że Bóg nie może żadnemu stworzeniu odstąpić władzy stwarzania, gdyż w przeciwnym razie stworzenie to, mając w sobie siłę bezwzględną i nieskończoną, przestałoby być stworzeniem, a zamieniłoby się w byt bezwzględny i nieskończony.

Naprożno też bronią się przeciwnicy ustępstwem, że rodzice nie stwarzają sami duszy, tylko są narzędziem (*causa instrumentalis*), przez które ją Bóg stwarza. Taka poprawka sprzeczności nie usunie. Każde narzędzie przyjmuje w siebie siłę głównej przyczyny; lecz stworzenie w żaden sposób nie jest zdolne do przyjęcia siły nieskończonej i absolutnej. Pocóż zresztą przyjmować narzędzie, skoro stwórczy akt Boży, bez którego powstanie duszy ludzkiej nie daje się wytłumaczyć, całkowicie wystarcza?

D. W żaden wreszcie sposób nie da się utrzymać zapatrywanie Ladd'a.

Nic nie przemawia za niem, a wiele przeciw niemu. Wystarczy zauważyć, że nie odpowiada ono wcale na pytanie, skąd się bierze dusza, ale raczej oznacza chwilę jej powstania. Powtóre Ladd zdaje się twierdzić, że akty świadome są wcześniejsze od duszy, co jest odwróceniem rzeczywistego porządku i grubą niedorzecznością. Nadto teorya powyższa prowadzi prostą drogą do najfałszywszego wniosku. Jeżeli dusza zaczyna istnieć wówczas, gdy zaczyna spełniać czynności świadome, to oczywiście nie istnieje wcale lub przestaje istnieć, skoro nie spełnia jeszcze aktów

świadomych lub skoro nastąpi przerwa w jej świadomości.

Uwaga. Wszystkie formy generacyanizmu zostały odrzucone przez Kościół. I tak traducyanizm cielesny jest według ogólnego zdania teologów herezyą [1]).—Traducyanizm duchowy, acz wolny od herezyi, sprzeciwia się powszechnie przyjętej w Kościele nauce i dlatego uchodzi za błąd. Z tego powodu Benedykt XII. (w. XIV.) kazał biskupom armeńskim, chcącym się pojednać z Kościołem, wyrzec się między innymi błędu, „że jak ciało człowieka z ciała, tak dusza rodzi się z duszy.“ Gdy zaś przed kilkudziesięciu laty doszło do wiadomości Stolicy Apostolskiej, że Kazimierz Ubaghs, profesor uniwersytetu lowańskiego, uważa w Antropologii swej (1848 r.) traducyanizm duchowy za hypotezę, opierającą się na racyach prawdopodobnych, kardynał Patrizzi napisał (2-go marca 1866 r.), wskutek polecenia Piusa IX., list do arcybiskupa mechlińskiego z rozkazem, aby w rzeczonej książce poprawiono to, co się w niej czyta o traducyanizmie.—Dzieło Frohschammera potępiła kongregacya Indeksu dekretem z dnia 5-go marca 1857 r.—Wreszcie 1888 r. odrzucono w 40 propozycyach system Rosminiego.

II. Kreacyanizm.

Kreacyanizm, co widać z nazwy, utrzymuje, że sam Bóg stwarza każdą duszę bezpośrednio. I słusznie.

1. Albo dusza istnieje jako byt niestworzony i odwieczny albo jest emanacyą substancyi Bożej, albo pochodzi *ex traduce* czy przez akt stwórczy od rodziców, albo powstaje przez przemianę duszy zmysłowej. Hypotezy te okazały się jednak fałszywemi. Pozostaje zatem jedynie teorya scholastyków, kreacyanizm: Bóg stwarza każdą ludzką duszę z nicości. Bo nikt nie powie, że jakaś siła natury lub duch stworzony (jak chciał Avicenna i inni filozofowie arabscy) powołuje

[1]) „Haereticum est dicere — twierdzi św. Tomasz (S. th., I, q. 118, a. 2)—quod anima intellectiva traducatur cum semine“.

ją do bytu. Ani taka siła, ani taki duch nie mogą nic zrobić bez materyi czyli stworzyć. Nie wolno też utrzymywać, żeby dusza ludzka rodziła się z ducha lub powstawała z niego przez emanacyę, bo duch jest substancyą pojedynczą, a więc niepodzielną.

2. Każda rzecz tak powstaje, jak istnieje, gdyż powstawanie jest drogą do istnienia, a istnienie następstwem powstawania. Dusza zaś ludzka istnieje niezawiśle od podmiotu materyalnego, istnieje *per se* czyli jest *ens subsistens*; posiada bowiem niezależne od niego działanie. A więc powstaje także *per se*, t. j. niezależnie od materyalnego podmiotu. Lecz tworzenie substancyi bez materyalnego podmiotu jest tworzeniem z nicości czyli aktem stwórczym. Dusza tedy ludzka powstaje przez stwarzanie w ścisłem słowa znaczeniu [1]).

3. Wreszcie za kreacyanizmem zdaje się przemawiać cel duszy. *Qualis finis, tale oportet esse principium.* Lecz dusza ludzka posiada swój cel ostateczny w Bogu, t. j. w poznaniu i miłowaniu Jego istoty. Przeto w Bogu należy także szukać jej początku.

U w a g a. Powyższą naukę o początku duszy stwierdza także wiara. I dlatego już w pierwszych wiekach Kościoła kreacyanizm był systemem ogólnie panującym, jak widać z pism Klemensa Alexandryjskiego, Atanazego, Grzegorza Naz., Chryzostoma, Cyryla Alexandryjskiego, Laktancyusza, Hilarego, Ambrożego, a przedewszystkiem Hieronima. Dopiero w V. stuleciu, po powstaniu herezyi Pelagiusza, zaczęli niektórzy Ojcowie wątpić o prawdziwości tego systemu i przechylać się na stronę traducyanizmu duchowego, co trwało przez kilka wieków; większość wszakże trzymała się zawsze kreacyanizmu. Z czasem pojawiły się orzeczenia papieskie. Już Leon W. zdaje się oświadczać w piśmie do Torribiusa dość wyraźnie za kreacyanizmem. Najcenniejszym wszakże dokumentem dawniejszych czasów jest list dogmatyczny Leona IX. (w. XI.), napisany do biskupa Piotra, a zawierający następujące wyznanie wiary: „*Animam hu-*

[1]) S. c. gent., l. II, c. 87.

manam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam, et absque baptismate originali peccato obnoxiam credo et praedico. Hanc fidem s. Romana et Apostolica Sedes corde credit ad iustitiam et ore confitetur ad salutem.“ Ponieważ jednak Kościół nie wydał żadnej formalnej definicyi pod tym względem, przeto kreacyanizm nie należy do dogmatów, ale jest tylko *doctrina catholica.*

Zarzuty: 1) Człowiek stanowi jeden byt, jedną substancyalną istotę. Jeżeli jednak Bóg stwarza bezpośrednio duszę, będzie w nas byt podwójny: jeden, pochodzący od stwórczego aktu Boga, drugi od rozrodczej czynności rodziców. Dwie bowiem różne przyczyny, względnie dwie różne czynności, nie mogą sprawić jednego skutku.

Choć człowiek pochodzi i od Boga i od rodziców, posiada jednak byt jednolity, ponieważ ciało nie ma osobnego istnienia, lecz bierze je od duszy. Mimo tedy dwóch działających przyczyn, ostateczny skutek jest jeden. Dwie bowiem przyczyny nie mogą wywołać jednego skutku wtenczas, gdy działają samoistnie, gdy żadna nie jest podporządkowaną drugiej; natomiast skutek działania jest jeden, jeżeli obie przyczyny działają razem, albo jeżeli jedna jest narzędziem drugiej, albo wreszcie jeżeli jedna daje początek skutkowi, a druga go doprowadza do końca. Tak właśnie dzieje się w naszym wypadku. Rodzice dają odpowiednią dyspozycyę ciału (czy przez samo połączenie nasienia w poczęciu, jak chcą jedni, czy przez odpowiednie uorganizowanie płodu, jak chcą drudzy), które wskutek niej nie tylko staje się zdolnem do przyjęcia duszy, lecz nawet domaga się jej z prawa natury. Gdy ten przygotowawczy warunek jest spełniony, Bóg stwarza w płodzie duszę, dokończając w ten sposób dzieła, rozpoczętego przez rodziców: płód staje się człowiekiem.

2) Jeżeli Bóg stwarza dusze ludzkie, mamy w naturze nieprzerwany szereg cudów; lecz cuda są rzadkością. Z drugiej strony nie przystoi Bogu, by był na usługi rodziców i stosował swój akt stwórczy do ich woli i do odpowiedniej czynnosci rozrodczej.

Stwarzanie dusz nie należy wcale do cudów. Cud jest

zjawiskiem, odbywającem się wbrew naturalnemu porządkowi rzeczy. Tymczasem stwarzając dusze, Bóg nie robi żadnego wyjątku w prawie natury, lecz stosuje się do niego najdoskonalej. Od wieków bowiem wydał prawo, że ile razy rodzice przygotują ciało, zdolne do przyjęcia duszy, tyle razy On, wykończając rozpoczęte przez nich dzieło, stworzy duszę i połączy ją z ciałem; podobnie, jak odwieczne prawo natury żąda, aby materyał palny zapalił się, gdy się spełnią wszystkie potrzebne do tego warunki.— Nie ubliża też wcale Stwórcy, że czyni to jakby na zawołanie rodziców. Wszak On, jak uczy teodycea, współdziała w najmniejszym akcie każdego, nawet najlichszego stworzenia, stosując się do jego natury i sił, oraz warunków, wśród których ono działa. Jeżeli zaś to współdziałanie nie tylko nie przynosi mu ujmy, ale przeciwnie świadczy o Jego potędze, a niemocy stworzenia: dlaczegoż miałoby być rzeczą Boga niegodną przyczyniać się do powstania człowieka i stwarzać duszę, która z widzialnych jestestw jest najdoskonalszem i najbardziej do Niego podobnem?

3) Z kreacyanizmu wynika, że Bóg pomaga nieraz do grzechu, np. cudzołostwa.

Żaden akt rodzenia, sam w sobie czyli fizycznie uważany, nie jest zły. Co więcej jest dobry, bo naturalny, i dlatego Bóg zawsze do niego dopomaga; złym staje się dopiero wówczas, gdy się sprzeciwia prawu moralnemu, gdy jest skutkiem buntującej się przeciw prawu Bożemu wolnej woli człowieka. Słusznie tedy pisze św. Tomasz [1]), że „*in actione adulterorum illud, quod est naturae, bonum est; et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.*“ Podobnie rozwiązał tę trudność przy pomocy analogii św. Hieronim, mówiąc, że ziemia daje wzrost zbożu, bez względu na to, czy kto posiał pszenicę własną lub skradzioną, czy ręką czystą lub brudną — a przecież nikt jej z tego nie czyni zarzutu.

4) Bóg, stworzywszy świat, zaprzestał stwarzać, jak świadczą następujące słowa Genezy (r. 2, w. 2): „I dokonał

[1]) S. th., I, q. 118, a. 2.

Bóg w dzień siódmy dzieła swego, które uczynił: i odpoczywał w dzień siódmy od wszelkiego dzieła, które sprawił.“

Miejsce to — jak już zauważyli niektórzy Ojcowie mówi tylko, że Bóg ukończył pierwsze stworzenie świata, że w siódmym dniu nie stwarza żadnych nowych gatunków. Ktoby zaś wnosił z niego, że przestał także stwarzać dusze ludzkie, ten szedłby za daleko, bo wysnuwałby z powyższych słów to, co się w nich wcale nie mieści. Rzeczywiście, jeżeli podobna konkluzya jest usprawiedliwiona, to usprawiedliwiona także będzie inna, ta, że Stwórca ani nie współdziała ze stworzeniem, ani go nie zachowuje w dniu siódmym, ale „odpoczywa.“

CZĘŚĆ II.

Stosunek duszy do ciała.

Część poprzedzająca pouczyła nas, że w człowieku istnieje dusza czyli pierwiastek życiowy, substancyalny, pojedynczy, niemateryalny, nieśmiertelny i przez samego Boga stworzony. Z drugiej strony, tak ogólne przekonanie, jak całe dotychczasowe studyum świadczy, że dusza zależy w swoich czynnościach bądź wewnętrznie, bądź zewnętrznie od ciała, że człowiek powstaje przez pewnego rodzaju połączenie pierwszej z drugiem. Jest w nim dusza, podobna do duchów czystych, wyposażona w rozum i wolną wolę; jest ciało, złożone z tych samych pierwiastków, z których się składają inne ciała, ciało żywe i obdarzone czuciem, a więc podobne do organizmów roślinnych i zwierzęcych. To połączenie duszy i ciała należy zbadać dokładnie Nasuwają się mianowicie najpierw zagadnienia, jakiem ono jest i w jaki sposób daje się wytłumaczyć. Ponieważ znowu człowiek jest w pewnem znaczeniu i minerałem i rośliną i zwierzęciem, przeto zachodzi dalsze pytanie, czy w nim tkwi tylko jeden pierwiastek życiowy, czy też więcej, tudzież czy ciało jako takie posiada osobną formę substancyalną, oddzielną od duszy. Jak jednak wolno pytać, ile jest dusz w człowieku, tak możliwa jest kwestya, czy jedna dusza nie należy do wszystkich lub wielu ciał; stąd

dalsze pytanie dotyczy indywidualności naszej duszy. Na końcu zastanowimy się nad czasem połączenia duszy z ciałem, oraz nad siedzibą duszy w ciele.

§ I. Połączenie duszy z ciałem.

Że dusza łączy się z naszem ciałem, jest faktem, na który musi się zgodzić każdy, kto uznaje ich istnienie. Więc odrzuci go chyba materyalista, utożsamiający duszę z ciałem, względnie z mózgiem, monista spirytualistyczny czyli idealista w rodzaju Berkeley'a, uważający wszelkie, a więc swe własne ciało za wyobrażenie duszy. Rdzeń jednak kwestyi tkwi w tem, jakie jest to połączenie, rzeczywiste, czy idealne—substancyalne, czy akcydentalne albo przypadkowe. Aby odpowiedzieć na te pytania, należy wpierw dokładnie określić powyższe pojęcia.

Połączenie wogóle jest zespoleniem dwóch przynajmniej rzeczy w pewną jedność czyli całość. Zowie się rzeczywistem, jeżeli kilka jestestw łączy się w całość fizyczną; zowie się idealnem, gdy łączymy jestestwa w jednem pojęciu, np. rodzaju, gatunku, celu, miejsca, czasu. Połączenie rzeczywiste jest albo substancyalne albo akcydentalne: w pierwszym razie jednoczą się rzeczy, mianowicie substancye niezupełnie w jedną zupełną substancyę, którą scholastycy nazywają *unum per se*; w drugim zespalają się substancye zupełne w pewną całość, ale tak, że nie tworzą jednej nowej substancyi, że tedy każda z nich, choć wpływa na inne, zachowuje swoje własne istnienie i działanie. Akcydentalnie łączy się np. nasze ciało z ubraniem, które na sobie nosimy lub wchodzące w skład zegaru kółka. Z połączenia substancyalnego powstaje zawsze jedność natury, a niekiedy i osoby. Wprawdzie pojęcie substancyi różni się od pojęcia natury, atoli w bycie, który jest substancyą, substancya i natura utożsamiają się co do rzeczy, a różnią tylko względem; substancya przybiera miano natury, o ile stanowi pierwszą podstawę działania. Jedność zaś osoby wyłania się z połączenia substancyalnego wów-

czas, gdy utworzona przez połączenie kompletna substancya stanowi jeden osobnik (*suppositum*, ὑπόστασις), posiadający rozum; osoba bowiem, według ogólnie przyjętej definicyi Boecyusza, jest indywidualną substancyą natury rozumnej — *substantia individua rationalis naturae*. Osobnik, względnie osoba jest podstawą i łącznią wszystkich objawów, pochodzących od pewnego indywidualnego jestestwa; stąd znana zasada: „*Actiones sunt suppositorum*“.

Po tem objaśnieniu wracamy do pytania: Jakiem jest połączenie duszy z ciałem?

Skrajni spirytualiści czyli skrajni dualiści uważają je za przypadkowe, a niektórzy z nich nawet za idealne. Człowiek jest tylko duszą; ciało służy jej za mieszkanie lub narzędzie, ale do istoty naszej nie należy. Najwymowniejszym rzecznikiem tego zdania był po Pitagorasie i Empedoklesie Platon, za którym poszli Descartes, Locke, Kant, Rosmini, Lutosławski i wielu innych.

Platon, jak wiemy, utrzymywał, iż dusze nasze istniały od wieków razem z bogami i dla grzesznych zachcianek zostały za karę wtrącone do ciał ludzkich jakby do więzień, z których pragną się czem prędzej uwolnić, by wrócić do pierwotnego, doskonałego stanu. To też człowiek — powiada Sokrates w Alcybiadesie — nie jest ani ciałem, ani spółką duszy z ciałem, ale tem, co używa ciała (τὸ τῷ σώματι χρώμενον), czyli duszą. Dusza, to motor, artysta, muzyk, pan, żeglarz — ciało to rzecz poruszana, narzędzie, lira, sługa, okręt; ciało, niepotrzebny, a nawet szkodliwy obecnie dodatek do duszy, jest także samodzielną substancyą, istniejącą przed połączeniem się z duszą.

Descartes nazywa wprawdzie połączenie duszy z ciałem substancyalnem, ale w rzeczywistości najpewniej je odrzuca. Naprzeciw duszy, *substantia cogitans*, stoi według niego ciało, *substantia extensa*; między jedną i drugą istnieje nie dający się niczem wypełnić przedział. Myśl, obejmująca wszystkie świadome czynności psychiczne, jak stanowi istotę duszy, tak też istotę człowieka, bo człowiek jest dlatego człowiekiem, że myśli. „Moja istota — powiada Kartezyusz [1]) — po-

[1]) Meditationes de pr. phil. (VI. medit.).

lega tylko na tem, że jestem substancyą, której całą naturą czyli istotą jest jedynie myśl.“

Locke pojmuje osobę jako byt rozumny, o ile posiada świadomość, że pozostaje tą samą w różnych miejscach i czasach; Kant jako świadomość naszych czynności [1]); Rosmini jako duszę, o ile jest świadomą siebie.

Według Lutosławskiego [2]) „całe ciało nie jest niczem innem, tylko narzędziem na czas ziemskiego życia ściśle z duszą połączonem:“ nogi i ręce stoją w takim samym stosunku do duszy, jak pióro, którem piszemy.

Zupełnie inaczej zapatruje się na ten problemat Arystoteles, a z nim ogół myślicieli chrześcijańskich. Najdawniejsi Ojcowie i pisarze Kościoła (Justyn, Atenagoras, Ireneusz, Tertulian, Grzegorz z Nazyanzu, Ambroży, Augustyn), broniąc przeciw kacerzom dogmatu wcielenia, utrzymują, że Słowo, przyjąwszy człowieczeństwo, nie przyjęło ani samej duszy ludzkiej, ani samego ciała, ale pierwszą i drugie, ponieważ człowiek składa się istotnie z ciała i z duszy. Tak samo uczą scholastycy; za wszystkich niech starczy św. Tomasz, który mówi, że „z duszy i z ciała powstaje w każdym z nas dwojaka jedność, natury i osoby“ [3]).

Przyłączając się do tego zdania, zwanego słusznie dualizmem umiarkowanym, twierdzimy i udowadniamy, że połączenie duszy z ciałem nie jest ani przypadkowe, ani idealne, ale substancyalne, czyli że z duszy i ciała powstaje przez połączenie jedna zupełna substancya i natura, oraz jedna osoba.

1. Przez połączenie duszy z ciałem powstaje jedna

---

[1]) Skoro natura duszy (jak i ciało) jest podług Kanta nieznana, przeto nie wypadało upatrywać jaźni w duszy jako w podmiocie funkcyj psychicznych, ale raczej w świadomości. Ponieważ jednak świadomość jest dwojaka, czysta i empiryczna, zatem dwojakie jest także „ja“: numeniczne, polegające na świadomości czystej, i zjawiskowe, które powstaje przez świadomość empiryczną.

[2]) Zob. jego art. p. t.: Istnienie duszy w „Tygodniku Illustrowanym“ z r. 1899 (str. 685, 687, 688).

[3]) S. th., III, q. 2, a. 1, ad 2.

substancya i natura. Ponieważ, jak rzekliśmy, w bycie, który jest substancyą, substancya i natura są co do rzeczy to samo, przeto wystarczy udowodnić jedność natury, by udowodnić także jedność substancyi. Że zaś człowiek jest jedną naturą, wykazują następujące argumenta:

a) Natura jest pierwszą i ostateczną podstawą wszelkiego działania w bycie. Z tego wynika, iż byty, mające oddzielne natury, mają także oddzielne czynności; przeciwnie, w rzeczach, posiadających jedną wspólną naturę, są również czynności wspólne, t. j. pochodzące od rzeczy, łączących się *per modum unius*, a tem samem różne od ich czynności samodzielnych. Otóż dusza i ciało spełniają w człowieku wiele aktów w ten sposób, że owe akty pochodzą od nich jako od jednego pierwiastku, a różnią się gatunkowo od czynności samej duszy i samego ciała. Więc dusza i ciało łączą się w nas w jedną naturę.

Uzasadnienie mniejszej przesłaki nie nasuwa żadnych trudności. W człowieku spotykamy akty, należące i do ciała i do duszy; są to, jak wiemy, czynności życia wegetatywnego i zmysłowego. Pochodzą one najpierw od duszy i ciała jako od jednej podstawy czyli *per modum unius*, ponieważ są wewnętrzne: żadna czynność immanentna nie może należeć do dwóch osobnych natur, gdyż przeciwnym razie nie byłaby immanentną. Powtóre, czynności wegetatywne i zmysłowe są zupełnie inne od czynności, które spełnia samo ciało, i od czysto umysłowych czynności duszy. Podobnie poruszamy się dowolnie; lecz ciało samo nie może się dowolnie poruszać, sama zaś dusza nie może się poruszać tak, jak porusza się nasze ciało, t. j. w sposób cielesny.

Podobnym dowodem posługuje się w tym samym celu Doktor Anielski. „Jest niemożliwą — czytamy u niego [1]) — żeby działanie rzeczy, różniących się istnieniem, było jedno. Mówię zaś o działaniu jednem nie ze strony tego, na czem się kończy działanie, ale o ile pochodzi od działacza, bo gdy wielu ciągnie okręt, wykonywują oni jedną czynność

[1]) S. c. gent., l. II, c. 57.

co do skutku, który jest jeden; lecz ze strony ciągnących jest czynności wiele, o ile są różne impulsy do ciągnienia. Skoro bowiem czynność idzie za formą i siłą, przeto rzeczy, mające różne formy i siły, muszą spełniać różne czynności. Lubo zaś dusza posiada pewien akt własny, są jednak niektóre akty, wspólne jej i ciału, jak bać się i gniewać i czuć i t. p... Z duszy tedy i z ciała powstaje koniecznie jedna rzecz."

b) Dusza i ciało zależą od siebie i wpływają wzajem na siebie. Wszelki niemal stan ciała, jego np. zdrowie lub choroba, odbija się na duszy, na jej myślach i uczuciach; każda funkcya duszy sprowadza mniej lub więcej wyraźną zmianę w ciele: natężona praca umysłowa, uczucie radosne czy bolesne zwalniają, przyśpieszają lub tamują pracę organizmu. Fakta tego rodzaju nie dadzą się wytłumaczyć w przypuszczeniu, że między duszą a ciałem istnieje połączenie tylko akcydentalne, że dusza i ciało posiadają osobne istnienie i osobną naturę. Bo któż słyszał, żeby stan motora oddziaływał na stan rzeczy poruszanej lub odwrotnie? Więc wzajemny wpływ duszy i ciała świadczy także o jedności natury ludzkiej.

c) Natura zupełna spełnia wszystkie czynności, przysługujące pewnemu gatunkowi. Otóż dusza i ciało, oddzielnie wzięte, nie potrafią wykonać wszystkich czynności, które przypisujemy człowiekowi; natomiast wykonują je, jeżeli działają razem. Połączenie tedy duszy z ciałem stanowi całą ludzką naturę.

d) Jeżeli dusza i ciało nie łączą się w jedną naturę, wtedy albo samo ciało albo sama dusza jest człowiekiem. Ale jedno i drugie twierdzenie sprzeciwia się najoczywiściej naszej świadomości, tudzież ogólnemu przekonaniu wszystkich ludzi.

2. Przez połączenie duszy z ciałem powstaje jedna osoba czyli jedna jaźń.

a) Osoba jest substancyą zupełną, indywidualną, obdarzoną rozumem. Dusza i ciało składają się w człowieku na jedną substancyę zupełną, jak wykazaliśmy przed chwilą; każdy też przyzna, iż substancya ta jest indywidu-

alną czyli — żeby użyć wyrażenia scholastyków — *sui iuris*, a więc samodzielną, tudzież obdarzoną zdolnością myślenia. Więc słusznie mówimy, że z duszy i z ciała powstaje jeden osobnik i jedna osoba.

b) Osoba jest podstawą i ogniskiem wszystkich aktów bytu; jeżeli bowiem „*actiones sunt suppositorum*“ — osobników, to i osób. Lecz świadomość nam mówi, że wszystkie spełniane przez nas czynności, tak cielesne jak duchowe, opierają się w nas na jednym fundamencie i należą do jednego ogniska. „Ja,“ które je, chodzi, widzi, słyszy jest tem samem, które wybiera, myśli; i dlatego każdy z nas mówi: „ja“ sądzę, kocham, cierpię, rosnę, upadam na ziemię i t. p. Jedna przeto jest w nas osoba.

U w a g i: 1) Chociaż połączenie duszy z ciałem tworzy jedną hypostazę czyli jeden osobnik, nie nazywa się jednak hypostatycznem. Nazwę tę bowiem stosują teologowie tylko do połączenia drugiej Osoby boskiej z naturą ludzką, które polega na tem, że dwie całkowite istoty czyli natury, boska i ludzka, istnieją w jednej niezmiennej hypostazie czyli osobie Słowa.

2) Według listu, który z polecenia Piusa IX. napisał (1877 r.) kardynał Czacki do rektora uniwersytetu w Lille, X. Hautcoeur, substancyalna jedność ludzkiej natury, składającej się z dwóch substancyj częściowych, t. j. z duszy i z ciała, „*spectat ad doctrinam theologicam.*

W n i o s k i: 1) Ponieważ osoba ludzka składa się istotnie z ciała i z duszy, przeto dusza, oddzielona przez śmierć od ciała, nie jest właściwie ani osobą, ani człowiekiem. I dlatego św. Tomasz powiada, że samą duszę można nazwać człowiekiem tylko o tyle, o ile stanowi jego część szlachetniejszą. „*Illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso, sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine dicitur homo*“ [1]).

2) Jak myli się Platon, a za nim inni, którzy uważają połączenie duszy z ciałem za przypadkowe, nawet za ide-

[1]) S. th., I, q. 75, a. 4, ad. 1.

alne, istotę zaś i osobę człowieka widzą wyłącznie w duszy, tak jeszcze w większym błędzie są ci, według których osobowość polega na świadomości o sobie (Locke, Jacobi, Günther) lub, jak chcą empiryści, na prostej współrzędności jużto samych stanów świadomych, jużto świadomych i nieświadomych. Jeżeli ktoś twierdzi, że osobowość polega na świadomości, ma na myśli albo świadomość aktualną albo habitualną albo wirtualną, która jest zdolnością czyli władzą. Myli się wszakże we wszystkich trzech wypadkach. Myli się w pierwszym, bo nikt chyba nie zgodzi się na to, by małe dzieci, obłąkani, pijani lub śpiący, którzy nie posiadają aktualnej świadomości o sobie, nie byli osobami. Myli się również w drugim i w trzecim, gdyż świadomość habitualna i wirtualna przypuszczają już osobę, będącą ich podmiotem. Z podobnych względów odrzucamy zdanie empirystów: akty, których współrzędność ma według nich stanowić osobowość, są późniejszymi od osobnika.

Z a r z u t y: 1) Ciało nazywamy często narzędziem duszy: więc tylko dusza stanowi ludzką naturę i osobę.

Zowiemy ciało narzędziem duszy, ponieważ stoi w pewnym względzie na jej usługi, ponieważ dusza spełnia przez nie wiele czynności. Nie jest ono jednak zwyczajnem narzędziem, ale narzędziem *sui generis*, bo substancyalnie z duszą złączonem. „*Non omne*—pisze Doktor Anielski [1])—*quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio; nihil tamen prohibet, illud, quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra eius.*“ Toż nie trudno zauważyć różnicę, zachodzącą między zwykłem narzędziem i posługującą się niem osobą z jednej strony, a ciałem i duszą z drugiej. Żadne w ścisłem słowa znaczeniu narzędzie nie jest zawisłe w swem istnieniu od artysty czy rzemieślnika.

Nadto stan artysty nie wpływa na stan narzędzia, ani stan narzędzia na stan artysty: artysta może być zdrów, a narzędzie może się zepsuć; narzędzie jest całe, gdy arty-

[1]) S. th., III, q. 2, a. 6, ad. 4.

sta choruje. Natomiast ciało, jak zobaczymy niżej, zależy co do istnienia od duszy, ponieważ samo przez się nie istnieje; stany ciała odbijają się na duszy, i odwrotnie.

2) Osoba jest czemś stałem, niezmiennem; lecz materya, stanowiąca ciało, zmienia się ustawicznie: więc ciało nie może być częścią istotną osoby.

Choć materya ciała zmienia się zawsze, mimo to ciało zostaje bez przerwy substancyalnie złączone z duszą, bo dusza, jak długo człowiek żyje, nie przestaje być formą substancyalną ciała.

§ 2. Sposób połączenia duszy z ciałem.

Wykazawszy, że połączenie duszy z ciałem jest substancyalne, możemy przystąpić do pytania, w jaki sposób daje się ono wytłumaczyć. Nader trudne to pytanie załączył nawet geniusz św. Augustyna do tych, na które człowiek nie może dać gruntownej odpowiedzi. „*Modus* — powiada on [1]) — *quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest; et hoc ipse homo est.*“ Mimo to rozum ludzki, chcący zbadać wszystko, nie cofnął się i przed tą kwestyą, ale starał się ją rozwiązać przy pomocy różnych hypotez. Wyłożywszy najważniejsze z nich, uzasadnimy scholastyczną, a poddamy krytyce inne.

I. Hypotezy.

A. Zaczniemy od filozofów, którzy, chcąc wytłumaczyć sposób połączenia duszy z ciałem, przyjmują między niemi połączenie substancyalne. Należy tutaj przedewszystkiem Arystoteles, stosujący i do człowieka sławną teoryę hilomorfizmu czyli materyi i formy. Słyszeliśmy, że według Stagiryty dusza jest εἶδος lub ἐντελέχεια τοῦ σώματος; nie inaczej uczy ogół dawnych i dzisiejszych perypatetyków. Jak w każdej substancyi złożonej istnieje podwójny pierwiastek sub-

[1]) De civit. Dei, l. 21, c. 10.

stancyalny, t. j. materya i forma, tak też w człowieku; zatem ciało pozostaje w takim stosunku do duszy, w jakim materya do formy, czyli dusza jest formą substancyalną ciała. Aby to należycie zrozumieć, potrzeba pokrótce przypomnieć to, czego uczy kosmologia o materyi i formie.

Wyraz „materya“ oznacza zwyczajnie to samo, co ciało, a więc podpadającą pod zmysły substancyę, razem z jej wszystkimi siłami i przymiotami, między którymi pierwsze miejsce zajmuje rozciągłość. By wytłumaczyć istotę tej substancyi, scholastycy przyjmują w niej z Arystotelesem dwojaki pierwiastek substancyalny, a mianowicie materyę pierwszą i formę substancyalną. Materya pierwsza jest ową częścią ciała, która, mimo przemiany jednej substancyi w drugą, pozostaje ciągle tą samą. Drzewo np. zamienia się przez palenie w węgiel; rozkładający się węgiel stanowi pożywienie dla rośliny i tworzy jej substancyę; z rośliny powstaje organizm karmiącego się nią zwierzęcia; mięso zwierzęce przechodzi podobną drogą w ciało ludzkie i t. d. Choć tedy jedna substancya cielesna przemienia się w drugą, druga w trzecią, trzecia w czwartą i tak bez końca, choć substancye te różnią się między sobą gatunkowo, jednak tkwi w nich pierwiastek, przechodzący zawsze z jednej do drugiej, a więc sam w sobie niezmienny — pierwiastek, będący podmiotem odbywających się ustawicznie zmian substancyalnych — pierwiastek bierny, mogący stać się jakiemkolwiek ciałem, a więc obojętny na to, czy będzie tem albo innem — pierwiastek sam w sobie nie oznaczony i potencyalny. Nie podpada on jako taki pod zmysły, ale stanowi niewątpliwy postulat rozumu. Jego dopełnieniem jest drugi czynnik substancyalny czyli forma. Forma, wchodząca do materyi jako do swego podmiotu, znosi jej obojętność, daje rzeczy pierwsze czyli substancyalne istnienie i umożliwia jej działanie; ona sprawia, że materya staje się drzewem, węglem, rośliną, zwierzęciem. Obie razem, materya i forma, łącząc się bezpośrednio, tworzą byt jednolity, tworzą jedną substancyę materyalną.

Łatwo z tego zrozumieć, w jakiem znaczeniu dusza jest formą substancyalną ciała. Przez duszę materya pierw-

sza staje się ciałem ludzkiem, a człowiek człowiekiem; w połączeniu z ciałem stanowi ona jedną zupełną substancyę, jedną naturę i jedną osobę ludzką. Należy wszakże nadmienić, że dusza nasza przewyższa swą doskonałością niższe formy substancyalne. Rozróżniają bowiem scholastycy dwa rodzaje takich form: *subsistentes* i *non subsistentes*. Pierwsze mogą istnieć i działać także niezależnie od materyi, gdy drugie zależą od niej istotnie i w istnieniu i w działaniu. Dusza ludzka zalicza się do pierwszych; natomiast pierwiastek życia w zwierzęciu lub roślinie, tudzież substancyalna forma ciał nieorganicznych należy do drugich.

Tak przedstawia swą teoryę ogół scholastyków. Niektórzy wszakże z nich, jak Henryk z Gandawy, przedewszystkiem zaś Szkot i jego szkoła, a za nimi Frédault i wielu innych, chcą ją uzupełnić o tyle, że przypisują ciału jako takiemu osobną formę substancyalną, którą zowią „*forma corporeitatis*[1]). Tak tedy w człowieku, a nawet w każdem jestestwie żyjącem, byłaby podwójna forma: *forma corporeitatis* i dusza; tamta sprawia, że materya pierwsza jest ciałem, przez tę ciało staje się ciałem żywem. Również podwójne byłoby w nas istnienie: istnienie ciała ludzkiego jako ciała, tudzież istnienie duszy, przysługujące także ciału, o ile jest żywe. Przyczyną zaś przyjęcia owej formy cielesności był znany wszystkim fakt, że choć przez śmierć dusza rozłącza się z ciałem, przecież ciało nie przestaje być ciałem. „*Forma animae* -- pisze Szkot[2])—*non manente, corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum. Per istam formam corpus est in actu partiali, et est proximum receptivum animae intellectivae, licet non sit per illam in genere corporis, ut corpus est genus.*“

[1]) Szkot zowie ją także „forma mixti“ czyli „mixtionis“ albo „forma organica“: „mixtionis (mixti)“, ponieważ powstaje przez połączenie, pomieszanie pierwiastków; „organica“, ponieważ, przygotowując materyę do przyjęcia duszy, tworzy w ciele narządy.

[2]) Super IV. Sent., dist. 2, q. 3, schol. 54.

Nierównie radykalniej zmienili teoryę scholastyczną za naszych czasów dwaj profesorowie Uniwersytetu Gregoryańskiego w Rzymie, Tongiorgi [1]) i Palmieri [2]). Nazywają oni duszę formą ciała o tyle, o ile sprawia jedność ludzkiej natury. Ciało, jako takie, jest substancyą kompletną czyli raczej zbiorowiskiem substancyj. Jedność zaś natury powstaje według pierwszego przez to, iż dusza przenika ciało i miesza swe siły z jego siłami; drugi natomiast widzi przyczynę owej jedności w tem, iż dusza daje ciału życie, nie żeby je formalnie ożywiała, ale że wywołuje w niem pewną przemianę, przez którą ono żyje. Nadto różnią się obaj filozofowie w tłumaczeniu istoty ciała, bo Tongiorgi jest atomistą, a Palmieri dynamistą.

B. Przejdźmy do hypotez, przypuszczających tylko akcydentalne lub idealne połączenie duszy z ciałem. Należą tu głównie, obok wspomnianego wyżej systemu Platona, hypotezy: okazyonalizmu, harmonii naprzód ułożonej, fizycznego wpływu, pośrednika plastycznego i zmysłu fundamentalnego.

1. Twórcą okazyonalizmu był Malebranche [3]). Z zasady Kartezyusza, że jedynie przez akt stwórczy, a więc jedynie przez nieskończoną siłę może powstać to, co aktualnie nie istnieje, doszedł on logicznie do wniosku, iż rzeczywiste działanie przysługuje wyłącznie Stwórcy, a substancye stworzone, duchowe czy materyalne, są tylko okazyą działania Bożego. Tę ogólną formułę okazyonalizmu zastosował Malebranche także do duszy i ciała w człowieku. Ani ciało nie wpływa na duszę, ani dusza na ciało; jeżeli zaś funkcye obojga dziwnie się razem zgadzają, jeżeli mianowicie przy pewnych czynnościach duszy następują odpowiednie ruchy ciała, jeżeli przy ruchach ciała zachodzą stosowne czynności w duszy, należy to wszystko przypisać Bogu. On sam wywołuje w duszy rzeczone czyn-

[1]) Psychologia, n. 183, str. 91.

[2]) Dz. przyt., t. II, str. 381 in.

[3]) De la recherche de la verité, l. 6, p. 2, ch. 3; Entretiens sur la métaph. (VI centr.).

ności, poczem porusza odpowiednio ciało, bo czynności w duszy są dla Boga okazyą do poruszeń ciała; On sam wywołuje ruchy w ciele, a potem, z analogicznego powodu, budzi w duszy myśli i uczucia [1]). Hypoteza ta, którą przyjęli Geulincx, Cordemoy, de la Forge, Poiret i wielu innych, zowie się także asystencyą, ponieważ Bóg towarzyszy ustawicznie duszy i ciału, aby w danym razie wykonać w nich jakąś czynność lub poruszenie; nazywają ją jeszcze systemem kartezyańskim, o ile jest wysnutą z zasad Descartes'a.

2. Hypoteza harmonii naprzód ustanowionej *(harmonia praestabilita)* pochodzi od Leibnitza [2]), za którym poszedł Wolff. Wielki myśliciel niemiecki widział całą niedorzeczność okazyonalizmu Malebranche'a i jego zwolenników. „Dziwiłem się często—pisze [3])—że tak wykształceni ludzie mogli przyjąć zdania tak mało filozoficzne i tak przeciwne pierwszym zasadom rozumu." Istniał za czasów Leibnitza

[1]) „Je nie que ma volonté soit la cause du mouvement de mon bras; car je ne vois aucun rapport entre des choses si differentes. Je vois même très clairement, qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras et entre l'agitation de quelques petits corps, dont je ne sais ni le mouvement ni la figure; lesquels vont choisir certains canaux de nerfs entre un milion d'autres, que je ne connais pas; afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvements que je ne souhaite point. Je remue mon bras, dira-t-on, à cause de l'union que Dieu a mise entre mon esprit et mon corps. Faculté, union, ce sont termes de logique; ce sont des mots vagues et indéterminés. Il n'y a point d'être en particulier, ni de manière d'être qui soit une faculté ou une union: on doit expliquer ces termes. Si l'ont dit que l'union de mon esprit avec mon corps consiste en ce que Dieu veut que lorsque je voudrai que mon bras soit mû, les esprits animaux se répandant dans les muscles dont il est composé, pour le remuer en la manière que je souhaite, j'entends clairement cette explication et je la reçois. Mais c'est dire justement ce que je soutiens; car ma volonté déterminant celle de Dieu, il est évident que mon bras sera mû, non par ma volonté qui est impuissante en elle—même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir son effet". De la rech. de la ver., l. 6, p. 2, ch. 3, n. 6.

[2]) Système nouveau de la nat., § 14; Théod., p. I, § 62—67; p. II, § 188; p. III, § 291.

[3]) Théod., p. II, § 340.

inny jeszcze system, system wpływu fizycznego, o którym zaraz powiemy, który jednak, mimo szerokiego rozgłosu, nie przemawiał mu do przekonania. Postawił tedy hypotezę nową, a bardzo ciekawą. Leibnitz zgadza się z Malebranche'm w tem, że ani ciało na duszę, ani dusza na ciało nie działa, ale inną wskazuje przyczynę tego faktu. Według Malebranche'a żadna substancya stworzona nie działa, według Leibnitza rzeczy mogą działać tylko wnętrznie. Cały bowiem świat składa się z monad, które jako jestestwa, wyposażone jedynie w poznanie i pożądanie, są w sobie zamknięte. Toż nic dziwnego, że dusza, monada wyższego rzędu, i ciało, zbiór monad niższych [1]), działają niezależnie i nie wpływają na siebie. Jak jednak wytłumaczyć fakt, że między niemi istnieje cudowna zgodność? Czy przypisać ją ustawicznemu działaniu Stwórcy, jak chce Malebranche? Nie, odpowiada filozof niemiecki, bo to uwłacza najwyższej Istocie. Tę harmonię ustanowił Bóg z góry. W każdej monadzie świata jest każda czynność koniecznem następstwem jej poprzedniego stanu. Jeżeli zaś czynności rozmaitych monad zgadzają się, pochodzi to stąd, że Bóg połączył razem takie monady, których czynności iszczą się równolegle obok siebie. Stosuje się to także do ciała i duszy, wchodzących w skład człowieka. Wszystkie czynności duszy wiążą się w szereg, w którym każda poprzednia koniecznie pociąga za sobą następną, a każda następna jest koniecznym skutkiem poprzedniej. Podobny łańcuch stanowią wszystkie ruchy ciała. Innemi słowy, jak wszędzie, tak i tutaj *praesens*, według wyrażenia Leibnitza, *est gravidum futuro*. Lecz Bóg najmędrszy wiedział, które dusze, i które ciała z nieskończonej ilości dusz i ciał możliwych spełnią czynności i ruchy zgodne, i dlatego takie tylko dusze i takie ciała połączył razem. Dusza zatem i ciało są w każdym człowieku podobne do dwóch zegarów, wskazujących zawsze

[1]) Por. Lutosławski: Seelenmacht, str. 76 i n. I według niego dusza ludzka jest w nas główną duszą czyli główną monadą: obok niej są t. zw. dusze pomocnicze, t. j. monady niższe, które wszakże nie wszystkie są równe, ale tworzą całą hierarchię.

jednakową godzinę dlatego, że tak dokładnie są zrobione, iż raz nakręcone, chodzą jednakowo, jak długo istnieją.

Zwolennikami tej teoryi byli obok Wolffa Hansch, Bilfinger i w. i. [1]).

3. Kolebką systemu, znanego pod nazwą wpływu fizycznego (*influxus physicus*) lub wzajemnej przyczynowości albo także przyczyn sprawczych, była Anglia, gdzie rozwinęli go głównie przeciwnicy Leibnitza, Newton i Clarke, (1675—1729 r.), Kartezyanin Le Grand, tudzież wielu zwolenników Locke'a, do których przyłączyli się także niektórzy Jezuici (np. Make i Storchenau). I dziś jeszcze system ten ma obrońców przedewszystkiem między fizyologami. Treść zaś jego jest następująca: Połączenie duszy z ciałem polega na tem, że one wpływają wzajem na siebie jako przyczyny sprawcze: ruchy ciała wywołują odpowiednie czynności w duszy i na odwrót czynności duszy sprawiają pewne ruchy w ciele. Tak np. ruch, wywołany działaniem bodźca na organ, przenosi się po nerwach aż do mózgu, wskutek czego dusza dowiaduje się o wpływającym na ciało przedmiocie; akt znowu woli, chcącej poruszyć pewną część ciała, oddziaływa na mózg i nerwy, które rzeczywiście wprawiają w ruch ową część zapomocą mięśni.

4. Początki systemu pośrednika plastycznego znajdujemy w nauce Rudolfa Cudworth'a (1617—1688 r.), który utrzymywał, że wszystkie zjawiska w naturze pochodzą od pewnego czynnika, od pewnej natury twórczej, pośredniczącej między Bogiem a materyą; szczegółowo wszakże rozwinął i zastosował do człowieka tę hypotezę żyjący w tym samym czasie Jan Leclerc (*Clericus*). Przypuszcza on między duszą i ciałem jakąś substancyę pośrednią, podobną i do duszy i do ciała, a pozbawioną wszelkiego poznania; ona uwiadamia duszę o tem, co się dzieje w ciele, tudzież wykonywa w niem to, co jej poleca dusza. Za istnieniem zaś takiego pośrednika przemawiają według Leclerc'a

[1]) Natomiast zwalczali Leibnitz'a Newton, Clarke, Lamy, Foucher, Bayle, a przedewszystkiem O. Fortunat a Brixia O. M.

przedewszystkiem dwa fakta. Najpierw między duszą a ciałem istnieje za wielki przedział, by się mogły bezpośrednio łączyć, a potem spotykamy w człowieku czynności (np. oddychanie, bicie serca), które nie mogą pochodzić ani od ciała, ponieważ nie są mechanicznemi, ani od duszy, ponieważ różnią się od właściwej czynności psychicznej, t. j. od myślenia, tudzież ponieważ dusza nie wie, w jaki sposób odbywają się w ciele. Do podobnego zapatrywania przyznają się Fichte młodszy i wielu innych [1]).

5. Hypotezę zmysłu fundamentalnego (*sensus fundamentalis*) wymyślił Rosmini [2]), niezadowolony żadnym z systemów poprzednich. Dusza jest równocześnie zmysłową i rozumną i dlatego w dwojaki sposób łączy się z ciałem. O ile jest zmysłową, łączy się zapomocą zmysłu fundamentalnego czyli zwierzęcego (*s. animalis*), którym czuje bez przerwy swe ciało; o ile jest rozumną, łączy się z ciałem przez to, iż poznaje rozumem ów zmysł w sposób absolutny, t. j. jako pewne jestestwo. Wiernym tłumaczem tej nauki był Pestalozza.

C. Od wszystkich wymienionych teoryj różni się zasadniczo teorya paralelizmu psychofizycznego tem, iż przeczy istnieniu duszy jako substancyi, a tem samem wyklucza jej rzeczywisty stosunek do ciała. Więcej powiemy o tej hypotezie niżej.

II. Dusza jest formą substancyalną ciała.

Taką, jak widzieliśmy wyżej, jest teza scholastyków. Wyłożyliśmy już jej znaczenie i wskazali przekształcenia. Uchylając zapatrywanie z jednej strony Henryka z Gan-

---

[1]) Podzielał je także Zygmunt Krasiński, jak widać z jego listu, pisanego niedługo przed śmiercią do X. Kajsiewicza. Między ciałem — pisze on — a duszą musi być coś trzeciego, mającego przymioty i duszy i ciała, musi być jakaś klamra. „Tę klamrę, tę spójnię, ten płyn nazywam X, a jeśli trzeba, magnetycznością, co zupełnie na jedno wypadnie". Zob. listy Krasińskiego, ogłoszone po raz pierwszy przez O. Smolikowskiego w majowym zeszycie „Przeglądu Katolickiego" 1897 r.

[2]) Psicologia, I, l. 2. c. 1 i 2; Libro dell'uomo, I, c. 7, prol. 8.

dawy i Szkotystów, z drugiej Tongiorgiego i Palmierego, przystępujemy wprost do dowodów.

1. Dusza i ciało łączą się, jak wykazaliśmy w paragrafie poprzednim, tak, iż tworzą jedną zupełną substancyę, jedną naturę i osobę. Otóż ta jedność daje się wytłumaczyć tylko w przypuszczeniu, że dusza stoi w takim samym stosunku do ciała, w jakim forma substancyalna do materyi pierwszej. Dwie bowiem rzeczy wtenczas tylko mogą się złożyć na jedną substancyę, gdy jedna z nich, nie posiadając aktualnego istnienia w sobie, otrzymuje je od drugiej; jeśli natomiast obie mają swe własne istnienie, połączenie ich może być tylko akcydentalne, a nie substancyalne. Skoro tedy dusza i ciało tworzą w człowieku jedną substancyę, musi jedno z nich przyjmować istnienie od drugiego: albo dusza od ciała, albo ciało od duszy. Atoli dusza nie może otrzymać istnienia od ciała. Jeśli nie zależy od niego (wewnętrznie) w niektórych swoich czynnościach, to nie zależy także w istnieniu; innemi słowy, dusza ma swe własne istnienie. Więc ciało przyjmuje istnienie od duszy. Lecz z tego właśnie wynika, że dusza jest formą substancyalną, a ciało materyą. Materyą bowiem nazywamy tę część substancyi, która nie ma w sobie istnienia, ale otrzymuje je od drugiej rzeczy; to zaś, co łącząc się z drugą rzeczą, daje jej istnienie i działanie, nosi nazwę formy.

2. Przez formę substancyalną należy rzecz do pewnego gatunku. Innemi słowy, rzeczy różnią się gatunkowo nie materyą, ale formą, gdyż materya jest sama przez się obojętna na gatunek; że tedy jedna rzecz jest tą, a druga inną, jedna np. kamieniem, a druga rośliną, zależy to od formy. Lecz przez duszę ludzką ciało staje się ciałem człowieka: przez nią człowiek różni się specyficznie od ciała martwego, od rośliny i zwierzęcia. Więc dusza jest formą substancyalną ciała.

3. Forma substancyalna jest w bycie podstawą wszelkiego działania. Wszelkie działanie ciała ludzkiego pochodzi od duszy. Zatem dusza jest formą ciała.

Pierwsza przesłanka opiera się na samem pojęciu for-

my substancyalnej; udowadniamy zatem tylko drugą w następujący sposób:

Trojakie działanie przysługuje naszemu ciału: zmysłowe, wegetatywne i fizyczne czyli fizyczno-chemiczne. Otóż wszystkie te trzy objawy działania mają swe źródło w duszy.

Najpierw zmysłowe, gdyż akty zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, pożądanie zmysłowe, oraz ruch nie pochodzą od samego ciała, lecz także, i to przedewszystkiem, od duszy; mówiliśmy o tem na różnych miejscach.

Powtóre nie może ulegać wątpliwości, że dusza jest podstawą funkcyj wegetatywnych; inaczej, każda materya, każde ciało żyłoby, t. j. odżywiałoby się, rosło, rozmnażało.

Po trzecie od duszy pochodzą czynności czysto materyalne, fizyczne i chemiczne. Najpierw mogą pochodzić, ponieważ dusza, choć różni się od form niższych, mieści w sobie jako forma doskonalsza ich siły *eminenter*, podobnie jak liczba większa mieści w sobie niższe. „*Perfectior forma*—powiada św. Tomasz [1])—*facit per unum omnia, quae inferiores formae faciunt per diversa, et adhuc amplius. Puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit et hoc et insuper vivere. Anima vero sensitiva et hoc et insuper sensibile esse. Anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse.*“ Że zaś rzeczone czynności pochodzą istotnie od duszy, wypływa to z substancyalnej jedności człowieka. Gdyby działanie fizyczne i chemiczne miało swe źródło poza duszą, wówczas w człowieku byłoby więcej pierwszych pierwiastków działania, a tem samem więcej natur.

Uwagi: 1) Znakomite potwierdzenie naszej tezy stanowią niektóre orzeczenia Kościoła.

Pierwszy dokument, który wydała władza kościelna o stosunku duszy do ciała, pochodzi z początku XIV wieku. Okazyą do tego był Franciszkanin, Piotr Jan Oliwa, zwolennik Averroesa. Uczył on między innemi, że dusza stanowi formę ciała ludzkiego tylko o tyle, o ile jest zmysłową.

[1]) De spiritualibus creaturis, a. 3.

Zapatrywanie to potępił Klemens V. na powszechnym soborze w Vienne (1311 r.): „*Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam, sacro approbante Concilio, reprobamus; definientes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisque deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.*“

Kiedy na początku XV. wieku Averroiści na nowo podnieśli głowę, wówczas Leon X, przypomniał i zatwierdził powyższą definicyę na Soborze Lateraneńskim V. (1515 roku): „*Hoc sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere, per se et essentialiter humani corporis forma existat... verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine, singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit.*“

Nakoniec Pius IX, potępiając (1857 r.) w liście do arcybiskupa kolońskiego, Geissela, naukę Günthera, który podwójną duszę w człowieku przypuszczał, te napisał słowa: „*Noscimus iisdem libris laedi et catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit vera, per se atque immediata corporis forma.*“

Powyższe orzeczenia Kościoła dają się streścić w trzech punktach: 1) Człowiek składa się z ciała i duszy rozumnej. 2) Dusza jest prawdziwie, przez się, istotnie i bezpośrednio formą ciała. Prawdziwie (*vere*), więc nie w znaczeniu przenośnem, ale w takiem, w jakiem ten wyraz biorą wszyscy scholastycy; przez się (*per se*), t. j. z natury, a nie przypadkowo (*per accidens*); istotnie (*essentialiter*) czyli przez swą własną istotę; bezpośrednio (*immediate*), zatem nie za

pośrednictwem innej jakiejś duszy, władzy, czynności i t. p. 3) Dusza jest formą ciała (co nas w tem miejscu obchodzi przedewszystkiem) substancyalną. Wprawdzie żaden z powyższych dekretów nie mówi wyraźnie o formie substancyalnej, jednak wszelką pod tym względem wątpliwość usuwa fakt, iż wszyscy teologowie i filozofowie katoliccy o takiej tylko formie w tem miejscu mówili. Orzeczenia zaś Kościoła nie mogą wyrazom powszechnie przyjętym nadawać odmiennego znaczenia od tego, jakie one ogólnie posiadają; inaczej, nie dołączając żadnej uwagi, że wyraz, przez wszystkich w pewnem znaczeniu używany, bierze się w znaczeniu innem, wprowadzałyby wiernych w błąd, zamiast uczyć ich prawdy. Z drugiej strony sobór wienneński powiada wyraźnie, iż substancya duszy jest formą ciała. Ze słowa tego najwidoczniej wypływa, że dusza jest formą substancyalną, albowiem forma akcydentalna nie jest substancyą, lecz akcydensem.

2) Choć dusza jest formą ciała, ożywia jednak czyli, jak się wyrażają scholastycy, informuje (*informat*) tylko te części, w których widać jakąś organizacyę, jakieś objawy życia. Wszyscy tedy utrzymują, że informuje np. mięśnie i nerwy, a nie informuje potu, łez, śliny, soku żołądkowego, uryny i t. p. Natomiast rozstrzelone są najpierw zdania co do kości (więc i zębów), paznokci i włosów. Wielu, idąc za fizyologami, którzy przyznają wymienionym częściom ciała pewną organizacyę, przypisuje im życie, pochodzące od duszy ludzkiej [1]); inni przeczą temu, tłumacząc wzrost kości, paznokci i włosów odpowiedniem dodaniem nowych cząstek do dawnych. Jeszcze większy jest spór, jeżeli chodzi o to, czy krew pozostaje pod ożywczym wpływem duszy ludzkiej. Obie odpowiedzi, twierdząca i przecząca, mają swoich obrońców. Dzisiejsza fizyologia zdaje się przemawiać za tem, że ciałka krwi, przynajmniej białe,

---

[1]) Św. Bonawentura, Durand i inni utrzymują, że paznokcie i włosy żyją, ale na wzór pasożytów, a więc przez osobne dusze roślinne. Trudno wszakże wskazać, skąd się biorą owe dusze.

są komórkami żyjącemi; atoli ich życie jest indywidualne i niezależne od duszy ludzkiej [1]).

Wnioski: 1) Sposób połączenia duszy z ciałem daje nam jeszcze dokładniej poznać jej istotę. W pierwszej części niniejszej księgi przekonaliśmy się, iż dusza jest substancyą pojedynczą, duchową i nieśmiertelną. W tej dowiedliśmy nadto, że jej substancyalność nie jest zupełna: choć dusza posiada istnienie samoistne, nie stanowi sama natury i osoby ludzkiej, ale staje się nią dopiero razem z ciałem, do którego w takim pozostaje stosunku, jak forma substancyalna do materyi pierwszej. W ten sposób dochodzimy pod koniec naszych badań do sprawdzenia definicyi, która była dla nas punktem wyjścia. Widzimy mianowicie, że istotnie dusza, jak powiedział Stagiryta, jest εἶδος czyli ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Że zaś różni się od innych form życiowych, że przewyższa zwierzęce rozumem i wolą, przeto stwierdzamy słuszność innej, także nam znanej definicyi Arystotelesa: dusza jest τοῦτο, ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, a więc taką formą substancyalną, przez którą żyjemy, czujemy, myślimy. Wobec tego za dokładną definicyę duszy ludzkiej możemy uważać następującą: Dusza jest substancyą pojedynczą, duchową i samoistną, lecz niezupełną, bo naturalnie i substancyalnie złączoną z ciałem jako jego forma.

2) Z tezy scholastyków wynika także, jak powinniśmy definiować człowieka. Powszechnie przyjęło się metafizyczne określenie św. Augustyna. „*Est ergo homo* — powiada on [2]) — *animal rationis capax; verum ut melius et citius dicam, animal rationale*“ — zwierzęciem rozumnem, czyli raczej jestestwem zmysłowem i rozumnem. I słusznie. Wyraz: jestestwo zmysłowe (*animal*) jest rodzajem najbliższym, a więc obejmuje także byty, stojące najbliżej człowieka, oraz zaznacza, że dusza i ciało łączą się w nim jako forma

[1]) Zob. Cybulski, dz. przyt., str. 41 i n. Obszernie rozprawia o tej kwestyi Urráburu (dz. przyt., t. II, str. 799—825).

[2]) Serm., 43, c. 2.

i materya w jedną substancyalną całość; wyraz: rozumny wskazuje różnicę gatunkową czyli oddziela człowieka jako jestestwo, obdarzone formą doskonalszą, od zwierzęcia (*brutum*).

Natomiast nie można się zgodzić ani na znaną definicyę Platona, według którego człowiek jest używającą ciała duszą, ani de Bonalda, który go zowie „*une intelligence servie par des organes*“. Określenia podobne nie tylko nie wskazują rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej, lecz znoszą także substancyalną jedność człowieka; są tedy logicznie niepoprawne, a psychologicznie fałszywe. Również niepoprawne są definicye Le Grand'a i Rosminiego: według pierwszego człowiek — to „*res composita ex mente finita et corpore organico*“; według drugiego: „*subiectum animale, intellectivum, volitivum*“. Wprawdzie można człowieka określić jako substancyę, złożoną z ciała i duszy rozumnej (definicya taka wskazuje fizyczną naturę ludzką), ale niedokładnie wyraża się Le Grand, gdy zowie go „*res*“, bo i przypadłość jest rzeczą, tudzież gdy zamiast wyrazu „*anima*“ używa „*mens*“, który najczęściej oznacza rozum; nadto zbyteczne jest w jego definicyi słowo „*finita*“, gdyż duch nieskończony nie może złączyć się z ciałem. W określeniu wreszcie Rosminiego niepotrzebny jest wyraz: *volitivum*“, bo wola wypływa koniecznie z natury jestestwa, obdarzonego rozumem.

Zarzuty: 1) Dusza jest substancyą duchową; lecz substancya taka nie może być formą ciała, ponieważ wówczas zmateryalizowałaby się sama.

Liczymy trzy rodzaje form substancyalnych. Jedne nie tylko są substancyami duchowemi, lecz stanowią także całkowity gatunek *(species completa)*, ponieważ spełniają same przez się wszystkie przysługujące ich naturze czynności, i dlatego nie mogą informować materyi; takiemi formami są t. z. „*formae separatae*“, czyli czyste duchy. Drugie formy zależą we wszystkich swych czynnościach od materyi, a tem samem posiadają zawisłe od niej istnienie; są to formy, zwane materyalnemi, do których należą dusze zwierzęce, tudzież wszystkie niższe formy substancyj złożo-

nych. Wreszcie ostatnie formy zajmują pośrednie miejsce między pierwszemi a drugiemi: spełniając pewne funkcye niezależnie od ciała, są one z jednej strony substancyami duchowemi; że zaś nie stanowią zupełnego gatunku, mają z drugiej łączyć się substancyalnie z materyą. Do takich form należy dusza ludzka. Choć atoli łączy się ona z ciałem jako jego forma, przecież się nie materyalizuje. Spełniając także czynności, wewnętrznie od materyi niezawisłe, „zanurza się“ w niej tylko o tyle, o ile jako forma wyższa mieści w sobie doskonałości czyli siły form niższych; o ile natomiast je przewyższa, „wystaje“ ponad materyę, a stąd nie należy wcale do form materyalnych czy zmateryalizowanych. Innemi słowy, dusza nasza stanowi formę ciała, nie o ile spełnia czynności umysłowe, ale o ile posiada siłę niższych form substancyalnych czyli, jak powiada św. Tomasz [1]), „*in quantum attingitur a materia et esse suum communicat illi.*“ Zarzucisz może, że według tego tłómaczenia przynajmniej część duszy musi się zmateryalizować. Ale należy rozróżnić między istotą duszy, a jej władzami. Pierwsza, będąc pojedynczą, nie posiada żadnych części; jeżeli zatem dusza jest nie materyalną, to jest nią bez podziału czyli cała. Inna rzecz z władzami, pośród których organiczne możemy w pewnem znaczeniu nazwać zmateryalizowanemi.

2) Materya i forma należą do tego samego rodzaju, albowiem pierwsza jest potencyą, druga aktem: potencya zaś i akt, jak powiada jedna z zasad metafizycznych, *sunt eiusdem generis*. Gdyby tedy dusza była formą ciała, należałaby do tego samego rodzaju, co ciało.

Materya i forma nie są formalnie dwoma gatunkami tego samego rodzaju, lecz dają się do niego sprowadzić jako substancyalne pierwiastki jednego gatunku, który do owego rodzaju należy. W tem znaczeniu wzięta zasada, postawiona w zarzucie, stosuje się wybornie do ciała i duszy w człowieku. Wprawdzie duch, będący substancyą kompletną, oraz ciało fizyczne różnią się rodzajowo, atoli dusza

[1]) De spirit. creat., a. 2.

ludzka i materya ciała dają się, jako pierwiastki substancyalne, sprowadzić do gatunku człowieka, a potem do rodzaju jestestwa zmysłowego (*animal*).

3) Jeżeli dusza jest formą ciała, to jest nią z istoty (*per essentiam*), a w takim razie nie może istnieć bez ciała.

Należy rozróżnić znaczenie wyrazu „z istoty.“ Dusza jest niezawodnie formą z istoty, o ile jej istota jest formą ciała. Czy jednak jest formą z istoty w tym sensie, iż należy do jej istoty, aby nią była zawsze? Scholastycy, odpowiadając na to pytanie, używają słusznie rozróżnienia. Do istoty mianowicie duszy nie należy, aby była zawsze formą ciała aktualnie, gdyż inaczej nie mogłaby rzeczywiście — jak chce zarzut—bez niego istnieć; atoli istotnem dla duszy jest to, że nawet wówczas, gdy się odłączy od ciała, zachowuje naturalną skłonność do połączenia się z niem w charakterze formy.

III. Krytyka hypotez fałszywych.

Udowodnienie teoryi, przyjętej ogólnie przez scholastyków, jest zarazem wykluczeniem innych, wyżej wyliczonych hipotez. Mimo to zajmiemy się niemi osobno, bo krytyka ich rzuci jeszcze więcej światła na naszą tezę, a zarazem będzie nowym argumentem, że tylko ona jest możliwą.

A. Krytyka hypotezy Henryka z Gandawy i Szkota.

1. Dusza—co przyznają obaj przeciwnicy—jest formą substancyalną ciała. Lecz forma tego rodzaju, jak widzieliśmy wyżej, daje rzeczy istnienie substancyalne, tudzież sprawia, iż rzecz należy do tego lub owego gatunku. Gdyby tedy prócz duszy była w człowieku jeszcze inna forma substancyalna, forma cielesności, przez którą ciało jest ciałem, byłoby w nim także podwójne istnienie substancyalne, a więc podwójna substancya, oraz podwójne jestestwo gatunkowe. Z czego wynikałoby znowu, że połączenie duszy z ciałem nie jest substancyalne, ale przypadkowe. Kto

zatem nie chce się zgodzić na ten fałszywy wniosek, musi przyznać, że istnieje w nas tylko jedna forma, t. j. dusza, przez którą, jak powiada św. Tomasz [1]), „człowiek nie tylko jest człowiekiem, lecz także istotą zmysłową i żyjącą i ciałem i substancyą i bytem.“

2. Wprawdzie Szkot chce się bronić przypuszczeniem, że owa *forma corporeitatis* nadaje materyi tylko pewien byt częściowy, że przez nią ciało nie jest jeszcze ani substancyą, ani osobnikiem. Atoli twierdzenie takie stoi w rażącej sprzeczności z pojęciem formy substancyalnej. Skoro bowiem forma tego rodzaju przynosi materyi istnienie pierwsze czyli substancyalne, przeto ciało, powstałe z materyi i formy, mając swe własne istnienie, musi być i substancyą i osobnikiem.

3. Jak jednak odpowiemy na argument Szkota, że ciało, choć wyjdzie z niego dusza, nie tylko nie przestaje być ciałem, ale zachowuje przez pewien czas podobieństwo ciała żywego? Czyż zgodzimy się na osławioną formę trupią *(forma cadaverica)*, t. j. formę niedoskonałą, gatunkowo niezupełną, pośrednią między duszą i formami cocaz niedoskonalszemi, a w końcu formami pierwiastków, na które rozkłada się ciało? — Nie potrzebujemy koniecznie przyjmować formy trupiej (choć ją uważamy za możliwą) w tem znaczeniu, jak ją z św. Tomaszem [2]) przyjmowali starzy i przyjmują jeszcze niektórzy dzisiejsi scholastycy. Sądzimy raczej z najwybitniejszymi neoscholastykami, że po ustąpieniu duszy, materya ciała nabywa równo-

---

[1]) Tamże, a. 3.

[2]) „Manifestum est in generatione compositorum, puta animalis, quod inter primum principium generationis, quod est in semine et ultimam formam animalis completam sunt multae generationes mediae, quae necessario terminantur ad aliquas formas, quarum nulla facit ens completum secundum speciem, sed est ens incompletum, quod est via ad speciem aliquam. Similiter autem ex parte corruptionis sunt multae formae mediae, quae sunt formae incompletae; non enim, separata anima corpus animalis statim resolvitur in elementa, sed hoc fit per multas corruptiones, succedentibus sibi in materia multis formis imperfectis, sicut est forma corporis mortui et postea putrefacti“. De gener. et cor., l. 1, lect. 8.

cześnie nie jedną formę, ale tyle, ile jest w ciele komórek, a może nawet, jak chcą niektórzy, tyle, ile jest molekuł lub atomów. Innemi słowy, trup jest zbiorowiskiem wielu substancyj, wielu ciał. To zaś zapatrywanie zgadza się najzupełniej z zasadami tomizmu. Doktor Anielski uczy wyraźnie, że formy pierwiastków pozostają w ciele złożonem potencyalnie, wirtualnie. Choć tedy w żywem ciele jedna istnieje aktualnie forma, t. j. dusza, jednak potencyalnie jest w niem form wiele. Skoro zaś *corruptio unius est generatio alterius*, przeto po ustąpieniu duszy zjawiają się w ciele aktualnie owe formy, które przedtem były w niem tylko potencyalnie. Jeśli spytasz, co jest przyczyną ich powstania, odpowiem, że ta sama przyczyna wewnętrzna czy zewnętrzna, bezpośrednia czy pośrednia, która sprawia rozdział duszy z ciałem; gdy bowiem materya pierwsza nie może istnieć bez formy, rozkład jednej substancyi pociąga za sobą koniecznie powstanie innej, względnie innych. Przyczyna tedy, która, zmieniając jakość ciała, sprowadza śmierć, powołuje także do bytu aktualne formy jego składników.

Jakżeż jednak wytłumaczyć fakt, że ciało martwe jest przez pewien czas podobne pod względem struktury do żywego? — Podobieństwo wypływa z dyspozycyj, które dusza w ciągu życia nadała materyi ciała; nic zaś dziwnego, że dyspozycye tego rodzaju nie giną od razu, ale ustępują pomału i stopniowo.

B. Krytyka hypotez Tongiorgego i Palmierego.

Pomijając fałszywe zdania, jakie obaj filozofowie mają o istocie ciał jako takich, oceniamy w tem miejscu ich poglądy, dotyczące sposobu połączenia duszy z ciałem. Otóż jeden i drugi myli się pod tym względem.

1. Gdyby dusza i ciało były zupełnemi substancyami, wówczas nie mogłoby być mowy o ich połączeniu substancyalnem, a człowiek nie stanowiłby bytu jednolitego, lecz składałby się z wielu bytów, tem bardziej, że według przypuszczenia przeciwników, ciało jest nie tylko substancyą kompletną, ale zbiorowiskiem substancyj.

2. Nie wolno też twierdzić, że dusza, łącząc się jako forma z ciałem, daje mu jedność ludzkiej natury, a nie daje jedności substancyi. W jestestwie bowiem substancyalnem, jak już rzekliśmy gdzie indziej, natura nie różni się rzeczowo od istoty czyli substancyi rzeczy, ale jest istotą czy substancyą, o ile je uważamy jako pierwsze i ostateczne pryncypium działania. Albo tedy dusza przynosi ciału jedność i natury i substancyi, albo nie przynosi żadnej.

3. Jedność ludzkiej natury nie da się wcale wytłumaczyć przez to, że dusza — jak sądzi Tongiorgi — przenika ciało i miesza swe siły z jego siłami. I duch czysty może to wszystko uczynić, a przecież nie utworzy z przybranem ciałem jednej fizycznej całości, jednej natury.

4. Palmieremu odpowiadamy osobno, że materya nie może żyć wskutek samej tylko modyfikacyi, otrzymanej od formy. Wprawdzie wpływ zewnętrzny, któremu podlega ciało, potrafi w niem wywołać pewien ruch, ale ruch taki nie będzie nigdy ruchem wnętrznym, życiowym. Czyż rękawiczka, którą wdzialiśmy na rękę, żyje przez to, że porusza się za poruszeniem dłoni?

C. Krytyka hypotezy Malebranche'a.

1. Teorya asystencyi opiera się na błędnej zasadzie, że żadna substancya stworzona nie działa. Jeżeli zaś zasada ta, jak wykazuje ontologia, nie wytrzymuje krytyki wogóle, to już najoczywiściej okazuje się fałszywą w zastosowaniu do nas samych. Przy żadnem zjawisku nie umiemy tak namacalnie wykazać związku między skutkiem a przyczyną, jak właśnie tutaj, bo żadne zjawiska nie są tak częste, żadnych nie spostrzegamy tak bezpośrednio, żadnych nie możemy zmieniać tak dowolnie i wywoływać w tak rozmaitych warunkach, jak te, które się odbywają w nas samych. Otóż świadomość nam mówi, że one od nas pochodzą, że nie Bóg widzi, słyszy, myśli i chce w nas, ale my sami to czynimy, że nie Bóg przenosi z miejsca na miejsce nasze ciało, ale my je poruszamy. Dodajmy do tego, że nigdzie w przyrodzie nie spotykamy narządów tak

sztucznie zbudowanych i tak widocznie do działania przeznaczonych, jak u człowieka.

2. Powyższa hypoteza nie jest wcale umiejętna, filozoficzna. Wprawdzie Bóg jest ostateczną przyczyną wszystkich zjawisk natury, atoli zadanie nauki, a tem bardziej filozofii polega na tem, by wskazać przedewszystkiem ich przyczyny bliższe. Z drugiej strony do przyczyny pierwszej wolno przy tłumaczeniu zjawisk uciekać się wyłącznie dopiero wówczas, gdy ich nie można odnieść do żadnej przyczyny przyrodzonej. Tymczasem Malebranche, chcąc wskazać sposób, w jaki dusza łączy się z ciałem, zamiast szukać przyczyny w nich samych, powołuje się od razu i wyłącznie na Istotę najwyższą. Słusznie tedy zarzuca mu Leibnitz, że naśladuje starych komików i tragików, którzy dla rozwiązania spraw zawikłanych ściągali na scenę *deum ex machina*.

3. Znosi rzeczywiste, tak substancyalne jak akcydentalne połączenie duszy z ciałem. Niema substancyalnego połączenia między rzeczami, posiadającemi osobne istnienie i działanie; lecz według Malebranche'a dusza i ciało istnieją i działają (czyli raczej Bóg w nich działa) oddzielnie. Aby znowu dwie rzeczy łączyły się akcydentalnie, musi przynajmniej jedna z nich działać na drugą. Gdy tedy filozof francuski wyklucza wzajemny wpływ duszy i ciała, jasnem jest, że, choć stawia je w tem samem miejscu, odrzuca nawet ich akcydentalne połączenie. Zatem dusza i ciało są jakby dwiema maszynami, pracującemi w jednakowy sposób dlatego, że je porusza ten sam motor, jakby dwoma zgadzającymi się zegarami, z których jeden reguluje zegarmistrz według drugiego. Czyż takie maszyny, albo zegary łączą się rzeczywiście? — Tylko idealnie, to jest w myśli maszynisty lub zegarmistrza.

4. Prowadzi do najfałszywszych wniosków, a mianowicie do zaprzeczenia wolnej woli, zasługi i winy, różnicy między dobrem a złem. Jeżeli Bóg działa w nas wszystko, tedy żadna czynność nie wypływa z naszej woli, tedy za żaden akt nie należy nam się nagroda, względnie kara, tedy każdy, nawet zbrodniczy czyn jest moralnie dobry.

D. Krytyka hypotezy Leibnitza.

1. Hypoteza harmonii naprzód ustanowionej wznosi się na fałszywym fundamencie, t. j. na systemie monadyzmu. Że świat nie składa się z monad, wyposażonych w różny stopień poznania i pożądania, że obok czynności immanentnych istnieją także przechodnie, wykazują kosmologia i ontologia.

2. Sprzeciwia się świadomości. Ona poucza, że dusza i ciało wpływają na siebie, że w szczególności niema często koniecznego związku między naszemi czynnościami, że niezawsze poprzedzający stan duszy lub ruch ciała jest wystarczającą racyą naszych późniejszych aktów. Ktoż nie doświadczył, jak rozmaitego rodzaju wpływy zewnętrzne oddziaływują na nasze myśli, pragnienia i ruchy?

3. Usuwa substancyalną jedność człowieka. Wprawdzie Leibnitz powiada, że dusza i ciało stanowią jeden osobnik czyli jedną osobę, atoli teorya jego stoi w rażącej sprzeczności z powyższem oświadczeniem. Bo jakżeż z duszy i ciała może powstać jedna osoba, jeżeli obie te rzeczy działają na własną rękę, jeżeli nie wywierają na siebie żadnego wpływu? Z hypotezy wynika nawet, że dusza i ciało nie potrzebują znajdować się na tem samem miejscu, że pierwsza może być w Krakowie, a drugie w Warszawie; będą one zawsze stanowiły jednego człowieka, byle był zachowany warunek jedyny, t. j. byle między ich czynnościami panowała harmonia. Czy jednak zechce kto zgodzić się na taki wniosek?

4. Obala wolną wolę. Widać to najwyraźniej z tego, że czynności duszy i ciała stanowią dwa oddzielne szeregi, w których każdy akt następny wypływa koniecznie z poprzedniego; mamy więc w całem słowa znaczeniu determinizm, za który wierny uczeń Leibnitza, Wolff, odpokutował nawet wygnaniem z granic państwa pruskiego.

5. Prowadzi do idealizmu. Skoro dusza spełnia swe czynności niezależnie od ciała, skoro otaczające nas przedmioty na nas nie działają i działać nie mogą, przeto nie

mamy żadnego dowodu na to, iż naszym spostrzeżeniom odpowiada świat rzeczywisty. Wcale tedy logicznie doszedł Wolff do twierdzenia, że „choćby świata widzialnego nie było, dusza przedstawiałaby go sobie w ten sam sposób, jak to czyni obecnie.“

E. Krytyka hypotezy wpływu fizycznego.

1. System wpływu fizycznego przyznaje tylko akcydentalne, a nie substancyalne połączenie duszy z ciałem. Ciało i dusza są według niego substancyami zupełnemi, albowiem posiadają swe własne istnienie i czynności, a łączą się jedynie przez to, że wzajem na siebie działają. Ze wzajemnego atoli działania dwóch oddzielnych substancyj może powstać tylko akcydentalna połączenie, gdyż działanie jest przypadłością.

2. Odnawia błąd Platona, według którego dusza łączy się z ciałem, jak motor z rzeczą poruszaną, jak jeździec z koniem lub żeglarz z okrętem. Bo czyż we wszystkich tych i tym podobnych połączeniach niema wzajemnego wpływu fizycznego między łączącemi się jestestwami? Jak jeździec i żeglarz kierują koniem i okrętem, tak koń i okręt wiozą jeźdzca i żeglarza. Powiesz, że teorya wpływu fizycznego różni się zasadniczo od systemu platońskiego, ponieważ według niej dusza jest z natury przeznaczona do działania w ciele, czego o motorze, jeźdzcu i żeglarzu powiedzieć nie można. Jednak ten dodatek nie ratuje hypotezy wpływu fizycznego, gdyż nie rozwiązuje pytania, o które przedewszystkiem chodzi, w jaki sposób łączy się dusza z ciałem.

3. Wyklucza wspólne czynności duszy i ciała. Skoro bowiem dusza i ciało działają oddzielnie, żaden akt nie pochodzi od nich *per modum unius.*

4. Sprzyja materyalizmowi. Choć duch jako substancya doskonalsza może *per contactum virtutis* działać na ciało, to naodwrót ciało, stanowiące zupełną substancyę, w żaden sposób na duszę czy ducha wpływać nie potrafi. Ciało bowiem może działać poza siebie tylko *per contactum quan-*

titatis, t. j. tylko przez pośrednie lub bezpośrednie dotknięcie we właściwem słowa znaczeniu. Lecz o dotknięciu duszy, która jest substancyą pojedynczą, a więc pozbawioną wszelkiej rozciągłości niema mowy. „*Tangere*... — śpiewa słusznie tym razem Lukrecyusz [1] — *et tangi nisi corpus nulla potest res.*“ Kto tedy twierdzi, że ciało działa na duszę, ten przypuszcza razem z materyalistami, że ona jest substancyą cielesną.

Czyż jednak scholastycy nie utrzymują, że jak dusza działa na ciało, tak ciało na duszę? Czyż nie podnosiliśmy sami z naciskiem, że między duszą i ciałem istnieje wpływ wzajemny? — Tak, ale to twierdzenie nasze różni się pod dwojakim względem od twierdzenia zwolenników „wpływu fizycznego.“ Najpierw scholastycy uważają wzajemny wpływ duszy i ciała za skutek ich substancyalnego połączenia. „*Propter colligationem* — słowa św. Tomasza [2] — *virium animae in una essentia, et animae et corporis in unò esse compositi, vires superiores et inferiores et etiam corpus et anima invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat*“ [3]. Tymczasem przeciwnicy widzą we wzajemnym wpływie duszy i ciała przyczynę ich połączenia. Powtóre, jeżeli mówimy o wzajemnym wpływie ciała i duszy, nie twierdzimy, jak to czynią obrońcy wpływu fizycznego, że dusza i ciało działają na siebie wprost, bezpośrednio, jako dwie oddzielne substancye. Przeciwnie, obie te części człowieka stanowią podług nas jedną substancyalną istotę. Wzajemne tedy ich działanie należy rozumieć w ten sposób, że zmiany ożywionego duszą ciała, a w szczególności narządu centralnego oddziaływują także na samą duszę, która na swój sposób na nie reaguje; że jeżeli znowu dusza wywołuje pewne zmiany, np. ruchy, w ciele, to nie działa na rzecz sobie obcą, ale na ciało, które do niej należy, z którem ona

---

[1]) De rerum nat., I, v. 305.

[2]) De verit., q. 26, a. 10.

[3]) „Influxus... exercitus in genere causae formalis per unionem substantialem et influxus etiam efficiens, qui tamen praesupponat unionem substantialem, ex eaque tanquam naturale corollarium fluat, omnino scholasticus est.“ Urráburu, dz. przyt., t. II., str. 843.

tworzy fizyczną całość, czyli działa właściwie sama na siebie, porusza sama siebie w swem ciele, w swoich członkach.

F. Krytyka hypotezy pośrednika plastycznego.

1. Teorya nie dowodzi konieczności owego pośrednika. Dwa są, jak słyszeliśmy, główne względy, dla których niektórzy przypuszczają substancyę, pośredniczącą w połączeniu duszy z ciałem: niezmierny między niemi przedział, tudzież pewne zjawiska, które nie mogą pochodzić ani od duszy, ani od ciała. Wszakże powody te nie przemawiają za hypotezą. Pierwszy jest co najmniej przesadzony. Bo co innego uważać duszę i ciało absolutnie, o ile są same w sobie, a co innego, o ile łączą się razem. W pierwszym wypadku stoją one rzeczywiście dosyć daleko od siebie; lecz to samo należy powtórzyć o każdej formie substancyalnej, o ile ją uważamy w przeciwieństwie do materyi pierwszej: tamta jest aktem, ta potencyą. W drugim wszakże razie niema przedziału między duszą i ciałem, gdyż wiąże je wspólne istnienie, którem dusza dzieli się z ciałem; co więcej, dusza odłączona nawet od ciała, zachowuje naturalną skłonność do ponownego połączenia się z niem. Drugi zaś powód jest fałszywy bez zastrzeżeń. Funkcye takie, jak oddychanie, bicie serca i t. p., nie pochodzą wprawdzie ani od samej duszy, ani od samego ciała, ale należą najpewniej do pierwszej i drugiego równocześnie. Mogą zaś pochodzić od duszy, lubo różnią się od myśli, ponieważ każda forma wyższa potrafi obok czynności sobie właściwych spełnić także te, które należą do form niższych. Że zaś dusza nie wie, w jaki sposób odbywają się w organizmie niektóre czynności, tłómaczy się to tem, iż czynności te są funkcyami naturalnemi [1]).

2. Chybia celu i nasuwa nowe trudności. Pośrednik plastyczny jest substancyą albo materyalną albo duchową gdyż nie może być równocześnie pierwszą i drugą. W pierwszem przypuszczeniu kwestya pozostaje nadal nierozwiązana,

[1]) Zob. niżej §. 4, III, zarzut 1.

albowiem znowu wraca pytanie, w jaki sposób substancya taka, choćby najsubtelniejsza, łączy się z duchem. Gdy znowu powiesz, że pośrednik jest niematerialnym, natenczas masz dwie nowe trudności: jedną, jak on łączy się z ciałem, a drugą, jak łączy się z duszą.

3. Znosi substancyalne połączenie duszy z ciałem, ponieważ przypuszcza, że dusza i ciało są dwiema zupełnemi substancyami.

G. Krytyka hypotezy zmysłu fundamentalnego.

1. Hypoteza Rosminiego mieści w sobie niedorzeczności. Wykazuje ich wiele, obok innych błędów, Liberatore w swej książce „*Del composto umano*“ (r. 7, a. 8.); my, stosując się do streszczenia systemu, jakie umieściliśmy wyżej, zaznaczymy najpierw tę: według Rosminiego dusza czuje jeszcze przed połączeniem z ciałem, bo właśnie łączy się z niem przez wewnętrzne czucie zmysłu fundamentalnego.

2. Hypoteza znosi substancyalne połączenie duszy i ciała. Dusza, o ile jest zmysłowa, łączy się według teoryi z ciałem czucie fundamentalne; o ile rozumna, przez umysłowe poznanie, mające za przedmiot zmysł fundamentalny. Lecz tak czucie, jak i owo poznanie rozumu są akcydensami. Więc system Rosminiego odrzuca substancyalne połączenie duszy i ciała. Co więcej, wyklucza wszelkie wogóle połączenie rzeczywiste, a przyjmuje tylko idealne, intencyonalne, t. j. takie, jakie istnieje między podmiotem poznającym, a przedmiotem poznanym. Wszak dusza łączy się z ciałem, o ile je poznaje.

IV. Paralelizm psychofizyczny.

Liczba fałszywych hypotez, silących się na wytłumaczenie stosunku duszy do ciała, nie jest jeszcze wyczerpaną. Pozostaje jedna, nierównie ważniejsza od wyliczonych, bo aktualna, hypoteza współrzędności czyli równoległości psychofizycznej. Zajmiemy się nią osobno, ponieważ, jak wspomnieliśmy wyżej, różni się zasadniczo od wszystkich innych,

zwanych w przeciwieństwie do niej teoryami przyczynowości (*Causalitäts — Theorien*). Zwolennicy teoryj wyżej wymienionych uznają różnicę między duszą a ciałem, oraz wzajemny ich wpływ, gdy paraleliści przeczą jednemu i drugiemu stanowczo. Dusza i ciało nie są według nich dwoma różnymi bytami, lecz tylko dwoma objawami, dwiema stronami [1]) lub fazami tej samej rzeczy. „Współbytność“ tedy duszy i ciała polega na tem, że czynności cielesne i fizyologiczne, tudzież różniące się od nich psychiczne odbywają się w nas równolegle (stąd nazwa paralelizmu): pewnym funkcyom psychicznym, zwanym także wewnętrznemi lub podmiotowemi, odpowiadają w tym samym czasie ściśle oznaczone funkcye fizyczne, zewnętrzne, przedmiotowe, i naodwrót. Atoli funkcye te wcale na siebie nie wpływają i wpływać nie mogą, gdyż jedne z nich stosują się wyłącznie do praw fizycznych, mechanicznych, mianowicie do prawa bezwładności i zachowania energii, a drugie do psychicznych; działanie tedy duszy na ciało, a ciała na duszę, byłoby prawdziwym cudem. Zato tak w szeregu fizycznym, jak psychicznym każda następna czynność ma swą przyczynę w poprzedniej. Lecz skądże się bierze owa przedziwna współrzędność objawów cielesnych i psychicznych, skoro one od siebie przyczynowo nie zależą? Powodem jej — odpowiadają niektórzy paraleliści — jest nierozdzielne zjednoczenie cielesności i duchowości w absolutnej substancyi świata, substancyi, posiadającej dwa konieczne przymioty: myśl i rozciągłość.

Z objaśnień powyższych łatwo zrozumieć, dlaczego paralelizm zowie się także hypotezą identyczności, podwójnego sposobu widzenia (*double — aspect theory*) albo monizmem. Nosi on jeszcze nazwę neospinozyzmu. I słusznie, ponieważ główna zasada paralelistów pochodzi od Spinozy. *Mens et corpus* — powiada on [2]) — *unum idemque sunt et in-*

---

[1]) «Dieser Ausdruck (zwei Seiten) ist geradezu zum Schlagworte für die augenblicklich am meisten verbreitete Form der Identitätstheorie geworden.» Höfler, Psychologie, str. 44.

[2]) Ethica. p. II, prop. 21.

dividuum, quod iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur;“ co w świecie materyalnym przedstawia się jako *modus extensionis*, to w świecie świadomości jest *modus cogitationis*.

Paralelizm dzisiejszy, zwany często dla odróżnienia od dawnego, metafizycznego paralelizmu Spinozy, empirycznym, jest przedewszystkiem w Anglii, a potem w Niemczech, teoryą równie modną, jak determinizm. Do najwybitniejszych jego rzeczników należą: Clifford, Bain, Hodgson, Spencer, Huxley, Fechner, Hering, Fr. A. Lange, Wundt [1]), Paulsen [2]), Jodl [3]), Münsterberg, Taine [4]) i Höffding [5]).

Wiele jest jednak powodów, dla których system ten zasługuje na bezwzględne odrzucenie.

1. Paralelizm jest zakapturzonym materyalizmem. Oddziela on wprawdzie zjawiska psychiczne od fizycznych i fizyologicznych, a nawet mówi o duszy, ale w gruncie rzeczy odrzuca ją, bo nie uznaje ani jej substancyalności, ani duchowości. Niedorzeczność zaś materyalizmu wykazaliśmy wyżej.

2. Obala zasadę przyczynowości. Jakżeż mogą istnieć zjawiska duchowe, różne według wyznania paralelistów od

---

[1]) „Ueber psychische Causalität und das Prinzip des psychischen Parallelismus“ w X tomie (r. 1894), I zeszycie wydawanych przezeń «Philosophische Studien». Zob. także Grundz. der phys. Psych., t. II, str 644 i n. «Die durchgängige Wechselbeziehung —powiada tam (str. 648) autor— zwischen Physischem und Psychischem führt zu der Annahme, dass was wir Seele nennen das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen.»

[2]) Dz. przyt., str. 92 i n.

[3]) Dz. przyt., str. 57 i n.; czyt. cały rozdz. II: «Leib und Seele».

[4]) De L'intelligence, t. I, str. 329.

[5]) U nas pisał w tym duchu Trentowski. «Ciało — jego są słowa (Panteon wiedzy ludzkiej, t. I, Poznań 1873, str. 453 i 491) — to dusza na zewnątrz odsłonion. i widoma, a dusza ciało w gruncie istoty swej utajone i niewidome.. Oboje są na dnie rzeczy jedno i toż samo... Ciało jest duszą widomą, a dusza ciałem niewidomem, w myśl rozwiązanem.» Obecnie przemawia za paralelizmem E. Abramowski; zob. jego art.: «Dusza i ciało» w Przeglądzie filoz., 1901, zesz. II. Także Raciborski (dz. przyt. str. 17) zdaje się być zwolennikiem tej teoryi.

cielesnych, jeżeli niema żadnego ducha, żadnej substancyalnej duszy? Czyżby ich podmiotem miała być materya? Lecz twierdzenie takie jest nowem zaprzeczeniem wspomnianej zasady (skutek nie tylko musi mieć przyczynę, ale musi mieć przyczynę proporcyonalną) i nowym dowodem, że paralelizm nie różni się w istocie od materyalizmu.

Paraleliści, odpowiadając na powyższy argument, zasłaniają się tem, że zjawiska psychiczne i cielesne są tylko dwiema z różnych punktów widzenia oglądanemi stronami tej samej rzeczy. Psychiczna strona człowieka — mówi np. Fechner — stoi w takim stosunku do cielesnej, jak wewnętrzna a wklęsła strona koła do jego strony zewnętrznej i wypukłej. Jak tedy to samo koło wydaje się z zewnątrz wypukłe, a z wewnątrz wklęsłe, tak to samo zjawisko życiowe z zewnątrz jest materyalne, a z wewnątrz duchowe. „Ale właśnie ten przykład — odpowiada Gutberlet [1]) — wskazuje jasno i wyraźnie, że sposób uważania nie może zrodzić istotnej różnicy, zachodzącej między myśleniem, a procesem nerwowym. Albowiem krzywa zostaje zawsze krzywą rozciągłością linii, czy mi się przedstawi jako wypukła, czy jako wklęsła. Mózg, uważany z zewnątrz, jest wypukły, uważany z wewnątrz, wklęsły: ale zawsze mózgiem. Podobnie też ruch mózgu jest i pozostaje procesem fizyologicznym, czy go kto obserwuje z zewnątrz, czy w mózgu i pośród samego procesu siedząc. Zresztą trzeba się także zapytać, któż to jest owym obserwatorem, który tak w środku fizyologicznego procesu siedzi i uważa, jak z zewnątrz stoi i przypatruje się procesowi? Według monistów jest nim sam proces, który się raz z wewnątrz, drugi raz z zewnątrz obserwuje, oraz w pierwszym wypadku poznaje, a w drugim materyalnie się porusza. Jakież to niedorzeczności i puste frazesy, obliczone tylko na to, by jasny stan rzeczy zaciemnić!“

3. Sprzeciwia się najoczywistszym faktom. Utrzymuje bowiem, że działanie duszy na ciało i ciała na duszę jest

[1]) Der Kampf um die Seele, IV. Vortr.: Der psychologische Parallelismus, str. 156.

niemożliwe. Atoli świadomość i doświadczenie zewnętrzne zadaje kłam temu twierdzeniu. Świat zewnętrzny, a tem samem ciało, przez które wchodzimy z nim w styczność, wpływają na uczucia, wyobrażenia, myśli i chcenia; przeciwnie, wyliczone zjawiska psychiczne są przyczynami pewnych zjawisk w ciele. Najwyraźniej występuje ta przyczynowość przy wpływie woli na ruchy organów: możemy tutaj doświadczenia powtarzać i zmieniać bez końca, a każde stwierdzi najwymowniej ogólne przekonanie ludzi, że ruchy człowieka są, przy normalnym stanie ciała, skutkami działania woli. Powiesz, że ten wpływ jest złudzeniem, ale wówczas takiem samem prawem należy uważać za złudzenie także wzajemny wpływ między ciałami.

Jeżeli zaś paraleliści twierdzą, że różnica, zachodząca między prawami świata materyalnego a duchowego, wyklucza możliwość wzajemnego wpływu duszy i ciała, to twierdzenie podobne jest tylko ich *pium desiderium*. Różnicy rzeczonej nie przeczymy, owszem uwydatniamy ją z pewnością lepiej od paralelistów; ale udowodnić dopiero potrzeba, że złączone substancyalnie z duszą ciało nie może na nią oddziaływać, że jedynie zewnętrzna przyczyna materyalna potrafi usunąć bezwładność materyi, że prawo zachowania energii jest z jednej strony bezwzględnie konieczne, a z drugiej nie da się w żaden sposób pogodzić z działaniem duszy na ciało.

4. Albo nie wskazuje żadnej albo, co gorsza, wskazuje fałszywą przyczynę równoległości zjawisk cielesnych i psychicznych. Jak np. Höffding wyznaje wprost, że początek dwojakiej formy objawów „leży poza sferą naszego poznania“, tak inni, np. Paulsen, widzą go w absolucie, którego przymiotami są myśl i rozciągłość. Ale z ostatniego twierdzenia, wziętego żywcem od Spinozy, przeziera czysty panteizm. Czyż substancya Boża może być równocześnie myślącą i rozciągłą w całości, skoro te przymioty wykluczają się wzajem? Skąd zresztą biorą się wówczas ciała, w których niema wcale zjawisk psychicznych? Powiesz, że absolut jest w części duchowy, a w części ciele-

sny, ale i to stoi w sprzeczności z jego bezwzględną pojedynczością [1]).

§ 3. Niektóre objawy wzajemnego wpływu duszy i ciała.

Że dusza i ciało oddziaływują w pewnem znaczeniu na siebie, że oddziaływanie to jest skutkiem ich substancyalnego połączenia, mówiliśmy wyżej. Tutaj zajmiemy się niektórymi objawami owego wpływu, a mianowicie tymi, które spotykamy przy fizyognomii, temperamencie i obłędzie.

I. Fizyognomia.

Fizyognomia, przez którą rozumiemy rysy ludzkiej twarzy, kształtuje się pod wpływem duszy.

1. Fakt ten zauważono od wieków. Inaczej wyglądają u Homera ciała wielkich bohaterów, np. nieustraszonego Achillesa lub pełnego poświęcenia Agamemnona, aniżeli podłego Tersytesa. Empedokles, Platon, Arystoteles, Hippokrates, Galenus, Cycero mówią wiele o poznaniu duszy z kształtu ciała wogóle, a z wyrazu twarzy, oczu, czoła, nosa, warg, brody w szczególności. Historycy starożytni, jak Sallustyusz, Plutarch, Tacyt i Swetoniusz, chcąc należycie odsłonić czytelnikowi charakter osób, o których piszą, opowiadają nie tylko o ich czynach, lecz także, i to nieraz bardzo szczegółowo, o ich zewnętrznym wyglądzie. Systematyczniej wszakże zajęli się zależnością fizyognomii od duszy nowsi badacze. Pod koniec XVI wieku wydał przyrodnik włoski, Jan Chrzciciel Porta, pierwszą książkę, poświęconą wyłącznie tej ciekawej kwestyi p. t.: „De humana physiognomia“. W kilkadziesiąt lat później wyszła z druku „Cefalogia fisionomica“ innego Włocha, Korneliusza Ghirardellego. Obu jednak przyćmił swą sławą pastor protestancki, Lavater (1741—1801), uważany powszechnie za

[1]) Por. Maher, dz. przyt., str. 505 i n.

dów towarzyskich, krępujących bądź co bądź ludzi. Stosuje się to przedewszystkiem do kobiet, które lepiej od mężczyzn umieją kryć swe ujemne strony, a uwydatniać dobre, oraz chcą się podobać.

3. Narzuca się łatwo pytanie: Jaka jest wewnętrzna wartość temperamentów, który z nich najlepszy, który najgorszy? — Ogólnie lichiej zażywają sławy temperament sangwiniczny i flegmatyczny: w tamtym widzi się powszechnie tylko lekkomyślność, w tym, nazwanym przez Hallera temperamentem chłopskim, tylko niedołęstwo i lenistwo. Nie o wiele lepszą opinią cieszy się temperament choleryczny, bo sam ten wyraz nasuwa nam zwyczajnie na myśl gwałtownego i budzącego powszechny postrach pasyonata. Najlepsze stosunkowo wyobrażenie mamy o melancholiku; przedstawiamy go sobie jako człowieka poważnego, cichego, pracowitego, a smutnego. Do tego zdania przechyla się także Arystoteles, może dlatego, że wspomniany temperament sprzyja wybornie pracy naukowej, a w szczególności filozofii, że każdy, kto chce zostać uczonym, musi w wielu rzeczach naśladować melancholika, tj. unikać szerokich stosunków światowych i zamknąć się, ile możności, w swem pomieszkaniu.

W rzeczywistości wszakże każdy temperament, o ile stanowi daną z natury skłonność do spełnienia czynności silniej lub słabiej, prędzej lub powolniej, jest dobrym; każdego jednak może człowiek nadużyć, bo posiada wolną wolę. Jakoż nie lekkomyślność stanowi istotę sangwiników, ale wielka wrażliwość na podnietę z jednej strony, a z drugiej słaba, powierzchowna reakcya. To samo, *mutatis mutandis*, należy powiedzieć o innych temperamentach. Co więcej, różnica temperamentów przyczynia się do doskonałości społeczeństwa ludzkiego. Nie byłoby dobrze, gdyby wszyscy byli np. melancholikami, ale dobrze jest, gdy obok nich żyją także sangwinicy: zbyteczny pośpiech drugich hamuje rozwaga pierwszych, ociężałą rozwagę pierwszych popycha naprzód pośpiech drugich. Jak więc akord staje się pięknym przez to, że składa się z różnych, wyższych i niższych, silniejszych i słabszych tonów muzycznych, tak

czyny ludzkie zlewają się w harmonię przez rozmaitość temperamentów. „*Wo das Strenge mit dem Zarten, Wo Starkes sich und Mildes paarten, Da gibt es einen guten Klang*“ (Schiller, Lied von der Glocke).

4. Pozostaje jeszcze jedna kwestya: Skąd się bierze różnica temperamentów? — Już starożytni szukali ich źródła. Galen, wstępując w ślady Hippokratesa, utrzymuje, że jak świat składa się z czterech elementów (powietrza, wody, ognia i ziemi), tak i w ciele ludzkiem są cztery główne soki (*humores cardinales*), a mianowicie krew (αἷμα), śluz (φλέγμα), żółć żółta (χολή) i czarna (μέλαινα χολή) [1]). Krew odpowiada powietrzu (ciepłemu i wilgotnemu), śluz wodzie (zimnej i wilgotnej), żółć żółta ogniowi (ciepłemu i suchemu), czarna zaś ziemi (zimnej i suchej). Jeżeli w organizmie przeważa krew, mamy temperament sangwiniczny, jeżeli śluz, flegmatyczny; kto znowu ma w ciele najwięcej stosunkowo żółci, ten jest cholerykiem, kto najwięcej żółci czarnej, ten melancholikiem. Nie potrzebujemy mówić, że tłumaczenie to stoi w zbyt rażącej sprzeczności z dzisiejszym stanem nauki. Jak rzeczy nie składają się z pierwiastków, które przyjmowali starzy, tak też z pewnością stosunek czterech głównych soków nie jest przyczyną różnych temperamentów; stąd z teoryi Galena, która panowała powszechnie aż do XVIII. wieku, pozostały do dnia dzisiejszego tylko nazwy. Tak samo należy osądzić powstałą za naszych czasów, a dość podobną do galenowskiej, hypotezę Heinroth'a, upatrującego przyczynę temperamentów w systemie limfatycznym, tętniczym, żylnym i nerwowym. Przewaga pierwszego sprawia według niego temperament flegmatyczny, przewaga drugiego sangwiniczny, trzeciego melancholiczny, czwartego choleryczny. Od czasów wszakże Hallera i Stahla (w. XVIII.) rozszerzyła się inna teorya: różnice temperamentów tłumaczą się różnicą wrażliwości nerwów i siły mięśni. Niektórzy przywiązują nadto wielką wagę do zewnętrznego wyglądu osób. Sangwinik — powiadają — wyszczególnia się wysmukłą budową ciała, rumianą cerą, okrągłem

[1]) Nie wiemy jednak, co Grecy nazywali żółcią czarną.

czołem, żywym i na wszystkie strony strzelającym wzrokiem, długą szyją i zwinnym chodem. Choleryk jest nizki i krępy; muszkuły ma rozwinięte, twarz pełną wyrazu, oczy ogniste, czarne, chód pewny. U melancholika budowa ciała wysoka a wątła, głowa pochylona, cera blada, wzrok przymglony, piersi płaskie, chód powolny. Flegmatyk jest zwyczajnie otyły; oczy posiada bez wyrazu, chodzi pomału.

Pomijając zewnętrzne cechy, które często, jak uczy doświadczenie, zawodzą, przyznajemy, że ostatnia hypoteza najwięcej zbliża się do prawdy. Źródłem temperamentów są istotnie właściwości mięśni, a jeszcze więcej nerwów, bo od nich przedewszystkiem zależy szybkość lub powolność, siła lub słabość naszej reakcyi na bodźce; krew wchodzi tu w rachubę o tyle, o ile odżywia nerwy i mięśnie.

Uwagi: 1) Wszystkie cztery temperamenty spotykamy u obu płci, atoli z pewną różnicą. Choleryczny i flegmatyczny temperament silniej się objawia u mężczyzn, sangwiniczny i melancholiczny u kobiet. Na sto kobiet można liczyć około 20 czystych sangwiniczek, 10 melancholiczek, 3 choleryczki i 2 flegmatyczki. Nadto każdy z temperamentów posiada u kobiety inne zabarwienie, aniżeli u mężczyzny; tak np. kobieta o temperamencie cholerycznym zbliża się więcej do mężczyzny—sangwinika, niż choleryka. Ta zaś różnica temperamentów u mężczyzn i kobiet wskazuje ich różne powołanie: mężczyzna, śmielszy, rozważniejszy, fizycznie i umysłowo silniejszy, stalszych zasad i charakteru, jest przeznaczony z natury do działania publicznego; kobieta, wrażliwsza, pełniejsza miłości, chętniejsza do ofiar i poświęcenia, religijniejsza i moralniejsza, kierująca się więcej intuicyą i uczuciem, niż rozumem, jest powołaną przedewszystkiem do pracy przy ognisku domowem.

2) Podobnie wiek oddziaływa na temperament. Może ktoś być np. cholerykiem całe życie, ale inaczej objawia się jego choleryzm w wieku dziecięcym, inaczej w młodzieńczym, inaczej w męskim, a inaczej wreszcie w starości. Każdy mianowicie temperament posiada w wieku dziecięcym (do 12-go lub 14-go roku) zabarwienie sangwiniczne, w wieku młodzieńczym (do 25-go r.) sangwiniczno-chole-

ryczne, w męskim (do 55-go r.) choleryczne, w późnym (od 55-go r.) melancholiczno-flegmatyczne. Dziecko jest wrażliwe na podniety, ale wnet z jednego stanu przechodzi w drugi; stąd obok zmienności lekkomyślność, wesołość, swoboda, ciekawość. Młodzieniec lub dziewica zaczynają już więcej myśleć o przyszłości, szukają ideałów i rwą się do nich, pragną czemś zostać i coś znaczyć na świecie, spełnić w nim, choćby za wielką cenę, jakieś wyższe posłannictwo w interesie prawdy, piękna lub sprawiedliwości. Wiek dojrzały jest dla obu płci już nie czasem marzeń, ale czynów; miejsce niedoścignych ideałów zajmują plany trzeźwe i dobrze obmyślane, które wykonać się dają, a wykonane, są rzeczywiście tak dla pojedynczych rodzin, jak dla ludzkości prawdziwem dobrodziejstwem. Starość przynosi z sobą powagę; umysł mało interesuje się światem zewnętrznym, lecz wchodzi więcej w siebie, a uczucia religijne i moralne wysuwają się naprzód. Do czynów starzec się nie zapala, przedsiębiorczość i energia zanikają u niego, bo z jednej strony z upadkiem sił fizycznych osłabiły się także władze zmysłowe i umysłowe, a z drugiej brakuje mu nadziei, że dożyje końca rozpoczętego dzieła.

3) Mówi się wreszcie często o temperamentach narodowych. Występują one istotnie u niektórych narodów bardzo wyraźnie. Ludy południowe, żyjące w klimacie suchym i ciepłym, mają temperament więcej sangwiniczny i choleryczny; północne więcej melancholiczny i flegmatyczny. W szczególności uchodzą za sangwiników przedewszystkiem Francuzi: żywi, zwinni i obrotni, szukają oni zawsze nowości i tego wszystkiego, co błyszczy; stąd są mistrzami w lekkim a wykwitnym sposobie wyrażania się, w tańcu, teatrze modzie. Z temperamentu cholerycznego słyną Włosi. Anglików uważają powszechnie za melancholików. Anglik nie lubi wiele mówić i śmiać się, nie śpiewa i nie gestykuluje rękami, jak Francuz; zato myśli dużo, a praktycznie. Holenderczyk znowu jest flegmatykiem, więc powolnym i ociążałym [1]), ale zapobiegliwym i oszczędnym.

[1]) Znaną jest anegdota o Holenderczyku, który, widząc w wagonie

Ten sam temperament przypisują pierwotnym mieszkańcom Ameryki.

III. Obłęd [1]).

1. Nigdzie wpływ ciała na duszę nie jest tak namacalny, jak przy obłędzie, zwanym także zboczeniem umysłowem, chorobą umysłową lub psychozą. Dusza bowiem jako jestestwo niemateryalne nie może chorować, nie może być ani sama w swej istocie, ani w swych władzach duchowych nadwerężona. Przyczyną tedy obłędu jest stan anormalny organizmu, a mianowicie mózgu. Stan ten wywołuje nieporządek, t. j. niezwykłe spotęgowanie lub osłabienie funkcyj organicznych, zmysłowych (stąd obłęd zowie się słusznie pomieszaniem zmysłów), a przez nie czyli pośrednio i umysłowych. Jeśli znowu chodzi o przyczyny anormalnego stanu mózgu, to mogą one być cielesne albo psychiczne; często jedne działają razem z drugiemi. Do pierwszych należą przedewszystkiem ciężkie uszkodzenie czaszki, zapalenie mózgu (*encephalitis*, *meningitis*) lub jego rozmiękczenie, choroby nerwowe (np. hysterya, padaczka, wyschnięcie mlecza pacierzowego), choroby gorączkowe (np. tyfus), choroby syfilistyczne, anemia lub hyperemia, t. j. brak krwi lub jej nadmiar, nadużycia płciowe (np. samogwałt) i t. p. Do drugich znowu czyli psychicznych zaliczamy silne afekty lub namiętności, np. nagłą radość, przestrach, gniew, zmartwienie, tęskotę, zawiedzioną miłość, nieokiełznane żądze nieczyste, fanatyzm polityczny i religijny. Przyczyny psychiczne wpływają niekorzystnie na mózg albo wprost albo ubocznie, t. j. wywołują bezpośrednio inne szkodliwe zmiany w organizmie, w funkcyach wegetatywnych (w trawieniu, obiegu krwi, oddychaniu), a przez nie dopiero w centralnym systemie nerwowym. Nie potrzeba dodawać, że przyczyny psychiczne działają jeszcze łatwiej, jeżeli mózg posiada już pewną skłon-

tlące się ubranie śpiącego towarzysza podróży, obudził go pomału i wpierw zapytał, jak się zowie, a potem dopiero zwrócił jego uwagę na ogień.

[1]) Meynert, Klinische Vorlesungen über Psychiatrie, Wiedeń 1900.

ność do choroby. W każdym razie wpływy cielesne czy psychiczne sprawiają pewną zmianę w mózgu, która jest najbliższą przyczyną obłąkania. Zmiana zaś owa zależy oczywiście od wywołujących ją przyczyn; najczęściej polega ona na nadwerężeniu tkanek mózgowych, stwardnieniu delikatnej błony mózgowej (*Hirnhäute*), atrofii zwojów, anemii lub hyperemii mózgu i t. p. [1]).

Zboczenie tedy umysłowe można określić jako stan mniej lub więcej stały, w którym czynności psychiczne, zmysłowe, a za niemi i duchowe, odbywają się nieprawidłowo, wskutek pewnego uszkodzenia mózgu.

Nie trudno wobec tego odpowiedzieć na pytanie, czy obłęd jest chorobą duszy czy ciała. Jest on chorobą człowieka, który się składa z obu tych części substancyalnych, a stąd nie można go nazwać ani chorobą czysto psychiczną, jak to czynią psychiatrzy, zwani spirytualistami, ani czysto cielesną, jak chcą somatycy, ale raczej chorobą psychiczno-somatyczną. Polega ona na nadwerężeniu ciała nie jakiegokolwiek, ale żywego; ciało zaś żyje przez duszę.

2. I jakżeż się objawia obłęd? — Zapowiadają go często pewne znaki, jak bezsenność, bladość twarzy lub kongestya krwi, ból i zawrót głowy, kurcze, nieprawidłowość chodu, zacinanie się w mowie, osłabienie pamięci, nadzwyczajna wrażliwość i drażliwość, tudzież widoczna zmiana w usposobieniu. Później zjawia się zwykle illuzya i hallucynacya, — urojenie czyli idea błędna (*idée fixe*), polegająca na tem, że pewne wyobrażenia, względnie pojęcia wypierają inne, — lub przeciwnie t. zw. gonitwa myśli (*Ideenflucht*), w której myśli zbyt szybko, a bez ładu następują po sobie, — niezwykła słabość woli i zmienność uczuć. Zresztą u każdego obłąkanego spotykamy objawy, wyróżniające go od innych. Jeżeli obłęd rozwija się zwolna, wówczas rozpoczyna się często melancholią, poczem przechodzi w manię. Obok nich wylicza Meynert następujące

---

[1]) Lutosławski tłumaczy obłęd tem, że jedna z dusz pomocniczych, których niezliczona ilość żyje w człowieku obok głównej duszy, usunąwszy tę ostatnią, sama zajmuje jej miejsce. Zob. jego Seelenmacht, str. 18 i n.

stany: waryacyę, pomieszanie pierwotne, porażenie postępowe i głupotę [1]). Różne te formy psychozy nie łączą się koniecznie, gdyż mogą występować także samoistnie. Stosuje się to przedewszystkiem do głupoty, która, stanowiąc zwyczajnie ostatnie stadyum choroby umysłowej, zjawia się nieraz od urodzenia, jako idyotyzm i kretynizm.

Jak się przedstawiają wyliczone typy obłędu?

a) Melancholia jest stanem głębokiej zadumy, przygnębienia, smutku, niepokoju, bezsilności. Posiada ona kilka stopni. Pierwszy zowie się *melancholia simplex*, drugi *melancholia activa*. W tamtym widać obojętność na rzeczy zewnętrzne, czasem całkowitą apatyę: wyobrażenia nasuwają się pomału, mowa staje się powolną; chory bredzi wśród westchnień o swej niegodności i swych grzechach, życzy sobie śmierci, albo nawet okazuje skłonność do pozbawienia się życia i dlatego nie chce często przyjmować żadnych pokarmów. W drugim stopniu trwoga przybiera charakter gwałtowniejszy: pacyent nie może sobie znaleść miejsca, lęka się ustawicznie jakiegoś wielkiego nieszczęścia, więzienia, choroby, śmierci i t. p., oraz okazuje chęć do ucieczki. W trzecim, zwanym *raptus melancholicus* (*melancholia furibunda*), wpada obłąkany skutkiem trwogi w rodzaj wściekłości, rzuca się na wszystkie strony, niszczy wszystko, co mu wpadnie w ręce, kaleczy lub zabija siebie czy innych. Niekiedy, choć rzadko, zjawia się *melancholia attonita*, w której melancholik traci, z powodu ciągłego przygnębienia i strachu, siły tak dalece, iż się wcale nie może poruszać.

b) Mania, przeciwieństwo melancholii, objawia się nadzwyczajną wesołością, żywością wyobraźni, gadatliwością, dowcipem, ruchliwością, towarzyskością. Maniak nie posiedzi długo na jednem miejscu, a w opowiadaniu, które co chwila pobudza do śmiechu słuchającego, przeskakuje z przedmiotu na przedmiot. Nierzadko łamie sobie głowę nad rozwiązaniem takich pytań, jak np. następujące: coby

---

[1]) Niema jednak zgodności między psychiatrami co do klasyfikacyi chorób umysłowych.

to było, gdyby świat nie istniał, lub dlaczego człowiek ma u jednej ręki lub nogi pięć, a nie mniej i nie więcej palców? Francuzi nazwali to *la folie raisonante* — obłędem rozumującym. Podrażniony, wybucha maniak gniewem gwałtownym i odsuwa się od obrażającej go osoby, aby znowu za chwilę do niej wrócić. Często występuje u niego silny popęd do odżywiania się i kradzieży (kleptomania), tudzież popęd płciowy (*satyriasis* lub *nymphomania*).

Niekiedy melancholia i mania, oddzielone od siebie stanami normalnymi występują regularnie na przemiany.

c) Objawy waryacyi (*amentia*) są więcej skomplikowane i zmienne. Chory okazuje się lękliwym lub przeciwnie zuchwałym, upartym. Czasem w mowie jego niema sensu, bo przerywa zdania i słowa; czasem nic nie mówi, bo mu się zdaje, że jest niemy, czasem zamiast słów używa jednostajnej mimiki. Nadto towarzyszą waryacyi zawrót głowy, drganie członków, konwulsye i t. p.

d) W pomieszaniu pierwotnem (*paranoia*) jakaś *idée fixe* lub cała ich grupa zajmuje wyobraźnię i rozum chorego, który niekiedy poznaje z początku ich bezpodstawność, ale później wierzy w nie święcie (*monomania*). Natomiast o rzeczach, leżących poza sferą idei błędnych, mówi często obłąkany wcale rozumnie. Pomiędzy ideami odznaczają się dwie: jedna wywołuje t. zw. manię prześladowczą, druga manię wielkości czyli megalomanię; często występują obie równocześnie. W pierwszej mniema chory, że pewne osoby, stowarzyszenia, wszyscy wogóle ludzie lub istoty nadziemskie (np. szatani) prześladują go, czyhają na jego życie, cześć, cnotę, majątek, wolność, zbawienie. Wszystko, co widzi i słyszy, zwraca się rzekomo przeciw niemu. Nieraz zdaje mu się, że do jego uszu dolatuje jakiś głos nieznany; wówczas wsłuchuje się pilnie i zaczyna rozmawiać coraz głośniej z urojoną osobą, która go woła, sprzecza się z nim, miota przeciw niemu przekleństwa, grozi mu, a nawet rzuca się na niego. Bywa, iż obłąkany utrzymuje, jakoby owe wrogie mu głosy wychodziły z jego własnego ciała. Megaloman twierdzi znowu nieraz, że pochodzi ze znakomitego rodu, że wskutek intryg oddano

go na wychowanie tym, którzy wobec świata uchodzą za jego rodziców, że ci przybrani rodzice, choć pobierają wielkie sumy na rzecz swego wychowanka, nie zaopatrują najpierwszych jego potrzeb, ale każą mu żyć w nędzy. Często odgrywa on rolę wielkiego człowieka, uroiwszy sobie, że jest sławnym literatem, poetą, generałem, ministrem, królem lub cesarzem; stąd pełno u niego najdziwaczniejszych planów. Niektórzy wspinają się jeszcze wyżej, mienią się być Matką Boską, Chrystusem, Bogiem. W wypadkach podobnych traci nieraz pacyent świadomość swej osobowości i mówi o sobie jakby o kimś trzecim.

e) Porażenie postępowe (*paralysis progressiva*) objawia się wychudnięciem ciała, zanikiem pamięci, całkowitą obojętnością na los najbliższych osób, bełkotaniem przy wymawianiu wyrazów, przedewszystkiem zaś tem, że pacyent nie odczuwa swego osłabienia i choroby. W późniejszych stadyach porażenia chełpi się paralityk swą nadzwyczajną siłą, choć w istocie tak jest słaby, że nie może poruszać swych członków, wziąć ręką pokarmu i t. p.

f) Najskrajniejszym stopniem obłędu jest ogłupienie lub głupota (*stupiditas, imbecillitas*), nacechowana prawie całkowitym zanikiem władz umysłowych. Chory poprzestaje na tem, że od czasu do czasu powie coś do siebie czy do innych i uśmiechnie się naiwnie. Posadzony na pewnem miejscu, siedzi na niem całemi godzinami lub wykonywa jednostajne ruchy, jak automat. Jeżeli podobne ogłupienie zjawia się u starców, wówczas zowie się *dementia senilis*.

Pozostają jeszcze dwie samoistne postaci głupoty: idyotyzm i kretynizm.

Idyotyzmem zwiemy nieuleczalne zboczenie umysłowe, zjawiające się już u dziecka. Przyczyną jego jest albo dziedziczność (np. pijaństwo rodziców, małżeństwo między osobami blizko spokrewnionemi), albo późniejsze okoliczności, wpływające niekorzystnie na rozwój mózgu (np. wstrząśnienie, choroba mózgowa). Twarz idyoty jest bez wyrazu, usta na pół otwarte, wzrok błędny. Nie brak wszakże między idyotami i takich, którzy okazują jednostronne zdolności, np. do pewnego rzemiosła, rysunków, muzyki. Zadziwiającą

jest również pamięć niektórych idyotów, ale znowu w pewnym tylko kierunku. Ribot opowiada o matołku, pamiętającym doskonale daty wszystkich pogrzebów, które od 35 lat odbyły się w jednej parafii, i podającego na żądanie wiek każdego nieboszczyka. Sander donosi o dwóch idyotach, z których jeden pamiętał wszystkie domy w Berlinie, a drugi wszystkich panujących pruskich i niemieckich, oznaczając najdokładniej lata ich rządów.

Kretyni stanowią osobny rodzaj idyotów. Odznaczają się niezwykle nizkim wzrostem, nieproporcyonalnie wielką lub małą, a silnie spłaszczoną na skroniach głową, oczyma czerwonemi, nosem szerokim, ustami zaślinionemi, szyją krótką i oszpeconą wolem. Spotykamy ich w górzystych, a wilgotnych okolicach Sabaudyi, Szwajcaryi (kantony: Valais, Uri i Waadt), Tyrolu, Styryi, Salzburga i t. d. Niektórzy z kretynów są tak intellektualnie upośledzeni, że interesują się tylko tem, co im sprawia przyjemność zmysłową, że mimo usilnej pracy nie można ich nauczyć żadnego języka; wszyscy są skłonni do zazdrości, skąpstwa, nienawiści i zemsty.

3. Warto wreszcie wspomnieć o leczeniu chorób umysłowych. Nie mówimy tu oczywiście o idyotyzmie, kretynizmie lub ogłupieniu wogóle, bo na nie lekarstwa niema, ale o słabszych stopniach obłędu. Terapia polega tutaj w pierwszym rzędzie na usunięciu choroby ciała, bo ona jest powodem psychozy. Obok środków fizycznych zaleca w tym celu psychiatrya także psychiczne, a mianowicie odwracanie wyobraźni pacyenta odtego wszystkiego, co sprzyja obłędowi, a zwracanie jej do innych przedmiotów. Zadaniem środków psychicznych jest sprowadzić na chwilę normalną funkcyę umysłową, a przez nią także odpowiadającą jej czynność zmysłową, względnie nerwową; gdy się wzmocni i uspokoi układ nerwowy, wówczas czynności zmysłowe, za niemi zaś i duchowe, odbywają się prawidłowo, nawet wówczas, kiedy się psychiczne środki lecznicze zarzuci.

§. 4. Jedność duszy w ciele.

Już z substancyalnego połączenia duszy z ciałem wynika, że w jednym człowieku jedna jest tylko dusza; ponieważ wszakże nie brak filozofów, którzy przyjmują dusz więcej, przeto, wyłożywszy najważniejsze w tej kwestyi hypotezy, osobno udowodnimy, że dusza rozumna nie różni się ani od zmysłowej, ani od wegetatywnej.

I. Hypotezy.

1. Są najpierw filozofowie, przypisujący człowiekowi trzy dusze (trydynamizm). Do nich należy przedewszystkiem Platon, który (w Timeusie, Fedrusie i Rzeczypospolitej) rozróżnia νοῦς, θυμός i ἐπιθυμία: νοῦς (λογος) mieszka w głowie, θυμός w piersiach, w sercu, ἐπιθυμία w wątrobie [1]). Podobnego zdania miał być Plutarch, Galen i kilku innych. W XI wieku żyd hiszpański, Ibn Gebirol, zwany przez scholastyków Awicebronem, przyjął duszę wegetatywną, zmysłową i rozumną; pierwsza jest materyą drugiej, druga trzeciej. U nas bronił trydynamizmu Trentowski [2]). Według niego istnieje w człowieku dusza rzeczowa (przyrodzona), zmysłowa (czująca) i myśląca (rzeczywista, ludzka). Pierwsza przysługuje ciałom martwym, druga roślinom i zwierzętom, trzecia, obok dwóch pierwszych, człowiekowi. Dziś można uważać trydynamizm za wygasły [3]).

---

[1]) „Plato — pisze Cycero (Qq. Tusc., l. I, c. 10) —, triplicem finxit animam, cuius principatum i. e. rationem in capite sicut in arce posuit et duas partes parere voluit, iram et cupiditatem, quas locis disclusit; iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit.“ Wielu wszakże sądzi, że Platon mówi nie o trzech duszach, ale o trzech władzach.

[2]) Dz. przyt., str. 488 i n.

[3]) Nie brakowało wszakże i polidynamistów. Van Helmont np., lekarz belgijski (1577 — 1644), przyjmował prócz duszy rozumnej (nieśmiertelnej) i zmysłowej (śmiertelnej) mnóstwo dusz wegetatywnych (*archei, archées*), które, należycie uporządkowane, kierują życiem wegetatywnem. Za tą hypotezą poszli nawet niektórzy scholastycy z czasów dekadencyi. Według Leibnitza każda monada w każdem jestestwie żyjącem posiada duszę, choć nad całem ciałem panuje dusza jedna. Podobnie uczy Lutosławski.

2. Inni powiedzieli, że są dwie dusze w ludzkiem ciele. Tak Manichejczycy przyjmowali dwie dusze rozumne, dobrą i złą, z których pierwsza pochodzi od Boga dobrego, druga od złego. Apollinaryści znowu, chcąc zastąpić w Chrystusie, którego nie uważali za człowieka doskonałego, duszę rozumną przez Λόγος oddzielili duszę zmysłową, niższą (Ψυχή) od wyższej, rozumnej czyli od νοῦς. Podobnie uczył później Okkam: dwie są w nas dusze, rozumna i zmysłowa, spełniająca prócz funkcyj zwierzęcych także wegetatywne. Do zwolenników tego poglądu należeli również Bakon z Werulamu, Piotr Gassendi i znany przyrodnik francuski, Buffon, a udowadniali je przedewszystkiem tem, że w człowieku istnieje walka między rozumem a zmysłem. Buffon mówi nawet o podwójnym człowieku (*duplex homo*). Jak jednak ci uczeni rozróżniają duszę rozumną i zmysłową, tak inni przyjmują obok duszy rozumnej, do której należą także funkcye zmysłowe, samoistną duszę wegetatywną. Tej hypotezy trzymał się np. Storchenau. Tutaj też należy wielu witalistów, jak Barthez (um. 1806 r.), za którym poszła nie tylko głośna szkoła z Montpellier, lecz także kilku filozofów, np. Maine de Biran i Jouffroy. Witaliści twierdzą, że krom duszy rozumnej i ciała, istnieje w człowieku osobny pierwiastek życiowy, od którego pochodzi życie wegetatywne. Jako dowód zaś przytaczają głównie fakt, że jest wiele czynności życiowych, niezależnych od rozumu i woli: muszą one tedy pochodzić od pierwiastka, różnego od duszy rozumnej.

W naszych czasach odnowił błąd Apollinarystów i Okkama z pewnemi zmianami Günther: każdy człowiek ma dwie dusze, t. j. πνεῦμα i Ψυχή. Druga jest częścią natury (φύσις), która, stanowiąc jedną substancyę, obejmuje cały świat materyalny i dochodzi przez rozwój najpierw do życia wegetatywnego, a potem do zmysłowego. Gdy ten rozwój w ludzkiem ciele nastąpi, wówczas Ψυχή staje się zdolną do tworzenia pojęć. Aby jednak mogła mieć świadomość o sobie samej i poznawać przyczyny zjawisk, musi się połączyć z πνεῦμα, z duchem, powstającym przez akt stwórczy Boga. Tak tedy człowiek jest syntezą duszy wegeta-

tywno-zmysłowej i duszy rozumnej czyli ducha. Naukę tę zmodyfikował profesor i kanonik wrocławski, Baltzer, twierdząc, podobnie jak witaliści, że od duszy rozumnej pochodzi także zmysłowość, a tylko życie wegetatywne ma swe źródło w naturze.

Tu też należą zapatrywania Schellinga, według którego dusza jest jestestwem pośredniem między duchem i ciałem; Ennemosera, upatrującego w człowieku ducha, materyę i duszę jako osobistą jedność, i t. p.

Wszystkie wyliczone w drugim punkcie hypotezy noszą ogólną nazwę trychotomizmu lub duodynamizmu (dydynamizmu): trychotomizmu, bo przypuszczają, że człowiek tkłada się z trzech rzeczy, t. j. z ciała i dwóch dusz [1]); duodynamizmu, o ile przyjmują dwie siły życiowie czyli dwie dusze.

3. Do trzeciej kategoryi zaliczamy tych, którzy mówią tylko o jednej duszy. System ten nosi nazwę monodynamizmu lub dychotomizmu (dwie części: dusza i ciało). Są wszakże i w nim różne odcienie.

Perypatetycy, Ojcowie Kościoła (św. Atanazy, Grzegorz z Nissy, Bazyli, Hieronim, Ambroży, Augustyn, Jan Chryzostom), scholastycy, tudzież niektórzy przyrodnicy i fizyologowie uczą, że owa jedna dusza jest źródłem czynności umysłowych, zmysłowych i wegetatywnych: myślenie odbywa się bez wewnętrznego współdziałania organów, ale życie zmysłowe i wegetatywne należy także do ciała; owszem, dusza nie jest podstawą funkcyj wegetatywnych, o ile jest rozumna lub zmysłowa, i dlatego żadne poznanie, ani umysłowe ani zmysłowe, nie towarzyszy tymże funkcyom. Do tego zdania zbliża się wspomniany przed chwilą Stahl, choć przypuszcza, że dusza stanowi przez rozum i wolę podstawę życia zmysłowego i wegetatywnego, że poznaje (niezawsze jasno czyli świadomie) wszystkie czynności, które

---

[1]) Trychotomizm oznacza u niektórych autorów system, przyjmujący trzy dusze. Od trychotomizmu różni się trychotomia: oznacza ona, jak wiemy, podział zjawisk psychicznych na trzy grupy.

wykonywa w ciele, a nawet poszczególne jego organa i wzajemny ich stosunek. Obie te teorye zowią się animizmem.

Jedną duszę przyjmują także niektórzy dawniejsi i dzisiejsi organicyści umiarkowani, t. j. tacy, którzy są także spirytualistami (koncesyoniści). Dusza, powiadają oni, jest pierwiastkiem życia umysłowego i zmysłowego; natomiast czynności wegetatywne pochodzą z kombinacyi sił albo mechanicznych (organicyzm mechaniczny), albo chemicznych (org. chemiczny), albo równocześnie od jednych i drugich, albo wreszcie od sił, które nie dają się sprowadzić do sił materyi martwej, lecz stanowią odpowiedni stan organów (org. właściwy). Ojcem ostatniego zdania był Descartes. Jeszcze inni (np. Haller, Bichat, Broussais) przyjmują, oprócz owego stanu organów, wrażliwość (*irritabilité*), ściągliwość (*contractibilité*) i t. p.

II. Dusza rozumna nie różni się w człowieku od zmysłowej.

Prawdziwość tej tezy, skierowanej przeciw Platonowi, Okkamowi i Güntherowi, wykażą następujące argumenta:

1. Świadomość nam mówi o tożsamości podmiotu, spełniającego czynności życia umysłowego i zmysłowego, t. j. o tem, że „ja“, które myśli, wnioskuje i chce, jest tem samem, które widzi, słyszy, wyobraża sobie, pożąda zmysłowo, porusza się. Atoli świadomość tej tożsamości byłaby niemożliwa, gdyby w nas istniały dwa oddzielne pierwiastki: jeden życia umysłowego, a drugi zmysłowego, czyli dwie różne dusze, rozumna i zmysłowa, ponieważ w takim razie ani pierwsza nie mogłaby nic wiedzieć o tem, co się dzieje w drugiej, ani druga nie wiedziałaby o tem, co się dzieje w pierwszej. Że tak jest rzeczywiście, pokazuje się stąd, iż czynności obu dusz, będąc jako czynności życiowe immanentnemi, pozostają koniecznie w tych podmiotach, od których pochodzą. Przypuśćmy nawet, że akty jednego pierwiastka przenoszą się na pierwiastek drugi; czyż pierwiastek duchowy może przyjąć w siebie akty zmysłowego, a zmysłowy akty duchowego?—W żaden sposób. Bo przypuśćmy najpierw,

że pierwiastek duchowy przyjmuje czynności zmysłowe pierwiastka zmysłowego: albo przyjmuje je duchowo albo zmysłowo. Jeśli duchowo, wówczas czynności zmysłowe, których jesteśmy świadomi, znikną jako takie całkowicie, a tem samem nie mogą być przedmiotem poznania duszy rozumnej; zmysłowe znowu przyjęcie nie daje się pogodzić z jej duchową naturą, gdyż każda rzecz działa, jak istnieje. Przypuśćmy znowu, że dusza zmysłowa przyjmuje w siebie czynności rozumnej. Poprzedni dylemat wraca: czyni to albo duchowo albo zmysłowo. Lecz pierwsze przypuszczenie sprzeciwia się znowu istocie duszy zmysłowej, a drugie znosi czynności duchowe.

Mógłby kto jednak wystąpić z takim zarzutem. Świadomość mówi, że ten sam podmiot jest rozciągły i myślący, a przecież rozciągłość i myśl należą do dwóch różnych składników, pierwsza do ciała, druga do duszy. Choć tedy świadomość odnosi do tego samego podmiotu czynności zmysłowe i umysłowe, nie wynika z tego, że ta sama dusza spełnia jedne i drugie. Na to odpowiemy, że człowiek poznaje rozciągłość swego ciała przez rozciągłość swego czucia, które należy nie tylko do ciała, ale i do złączonej z niem substancyalnie duszy. Słusznie tedy, opierając się na świadomości, mówi: jestem rozciągły i myślę.

2. Porównywujemy czynności i stany umysłowe ze zmysłowemi jako takiemi, myśl np. lub chcenie woli z bólem lub pożądaniem zmysłowem. Lecz porównanie tego rodzaju byłoby niemożliwe, gdyby wszystkie wymienione zjawiska nie pochodziły od tej samej duszy czyli gdyby dusza rozumna nie była równocześnie zmysłową.

3. W człowieku odbywa się często wewnętrzna walka między pożądaniem zmysłowem a wolą: tamto pociąga go np. do grzechu, z którym łączy się dobro zmysłowe; ta odwraca go od niego, a skłania do dobra duchowego, do cnoty. Przypuśćmy na chwilę, że te dwie przeciwne skłonności pochodzą od dwóch oddzielnych pierwiastków. Ponieważ skłonności są aktami wnętrznymi, przeto jeden pierwiastek nic nie będzie wiedział o skłonności drugiego,

a stąd walka stanie się niemożliwą: człowiek nie będzie czuł w sobie żadnego rozdwojenia.

Przeciwnicy chcą atoli zwrócić ten dowód przeciw naszej tezie. Gdzie walka — powiadają — tam muszą być przynajmniej dwa jestestwa walczące, bo żadna rzecz sama z sobą nie walczy. — Ale walka jest różna; w ścisłem znaczeniu oznacza to słowo zewnętrzną walkę dwóch osobników, dwóch np. żołnierzy; w szerszem i przenośnem odnosi się także do władz, względnie do skłonności, które są czynnościami wnętrznemi. W pierwszym razie potrzeba koniecznie do walki dwóch substancyj, natomiast w drugim jest ona możliwa tylko w jednym podmiocie, bo polega na tem, że skłonność jednej władzy pociąga go do działania w jednym kierunku, a przeciwnie skłonność drugiej, w drugim.

Zarzuty: 1) Dusza zmysłowa (jak widać u zwierząt) jest śmiertelna, rozumna jest nieśmiertelna; śmiertelne różni się rzeczowo od nieśmiertelnego: więc nie można utożsamiać w człowieku duszy zmysłowej z rozumną.

Rzeczywiście, duszy, która jest tylko zmysłowa czyli zwierzęca, nie przysługuje nieśmiertelność; jeżeli jednak dusza nie tylko jest zmysłowa, ale i rozumna, wówczas nie umiera nigdy. Wprawdzie zmysłowość nie sprawia nieśmiertelności, ale jej także nie usuwa: nieśmiertelność wypływa z tego, że dusza jest rozumna, że w myśleniu nie zależy wewnętrznie od ciała.

2) Gdzie jest czynność duszy, tam musi być dusza; w człowieku są czynności duszy zmysłowej: musi tedy być w nim także oddzielna dusza zmysłowa.

Tylko w zwierzęciu funkcye życia zmysłowego świadczą o istnieniu osobnej duszy zmysłowej; w człowieku dusza rozumna jako forma doskonalsza zastępuje duszę zmysłową czyli zwierzęcą. Zaczem dusza ludzka jest formalnie rozumna, a wirtualnie zmysłowa.

III. Dusza zmysłowo-rozumna nie różni się w nas od wegetatywnej.

Przeciwnikami tego twierdzenia są przedewszystkiem Storchenau i, mniej lub więcej wyraźnie, witaliści.

Czy jednak życie wegetatywne domaga się koniecznie substancyalnego pierwiastka życiowego czyli duszy?—Wyczerpująca odpowiedź na to pytanie należy właściwie do kosmologii, która zajmuje się między innemi istotą życia roślinnego; nie wolno nam jednak pominąć jej tutaj całkowicie, gdyż bez niej nie miałaby racyi bytu nasza teza: nie można oczywiście mówić, że dusza rozumna jest w nas identyczna z wegetatywną, jeżeli ostatnia wcale nie istnieje. A tak właśnie uczą, jak słyszeliśmy, obok materyalistów, którzy w żadnem jestestwie żyjącem nie chcą uznać różnej od ciała duszy, organicyści. Według nich życie wegetatywne w roślinie, zwierzęciu czy człowieku nie pochodzi od żadnego pierwiastka życiowego, wyższego od materyi; jest ono wynikiem sił mechanicznych i chemicznych albo wynikiem siły organicznej, różnej wprawdzie od sił tamtych, ale identycznych z materyą zorganizowaną, czyli, jak się wyrażają niektórzy z pośród nich, jest skutkiem organizacyi. Otóż zapatrywanie to uważamy za fałszywe. Nie przeczymy, że w objawach życia wegetatywnego biorą udział siły fizyko-chemiczne, że tam, gdzie ono jest, materya musi się organizować, lecz twierdzimy, że żadna kombinacya tych sił nie potrafi wytłumaczyć objawów życiowych, jeżeli się nie przyjmie osobnego pierwiastka życiowego czyli duszy wegetatywnej.

Rzeczywiście, ciała martwe różnią się zasadniczo od żywych. Żywe powstają tylko z żywych (*omne vivum ex ovo*), a od początku do końca swego istnienia spełniają ściśle oznaczony szereg funkcyj, jakich napróżno szukalibyśmy u pierwszych. Organizm powstaje z jednej pierwotnej komórki. Komórka ta przyjmuje w siebie pożywne cząstki otaczającej ją materyi i przemienia je we własną substancyę. Powiększywszy przez wzrost swą objętość, rozdziela

się na dwie nowe, ale złączone komórki, które różniczkują się coraz dalej i dalej. Z czasem, skutkiem ciągłego przybywania nowych komórek, powstają rozmaite części organizmu, a kształt jego uwydatnia się coraz bardziej. Słusznie zatem powiedziano, że pierwotna komórka buduje swój własny organizm. Jeżeli zaś organizm zostanie nadwerężony, wnet goją się jego rany. Musi tedy być w ciele jakaś energia, wyższa od sił materyi martwej, jakiś osobny pierwiastek życiowy, który porządkuje siły materyi i nadaje im jeden stały kierunek. Ten pierwiastek czynny, a substancyalny zowiemy właśnie pierwiastkiem życiowym czyli duszą. Jak tedy w każdym organizmie żyjącym, tak i w nas czynności życia wegetatywnego mogą pochodzić tylko od duszy. Co więcej, przyjęcie osobnego pierwiastka życiowego w człowieku staje się jeszcze konieczniejszem, aniżeli w organizmach niższych, np. roślinnych, skoro życie wegetatywne jest u niego nierównie więcej skomplikowane i doskonalsze.

Po tej odprawie (podobną dają organicystom i witaliści) łatwo zrozumieć znaczenie naszej tezy. Chcemy mianowicie w niej powiedzieć, że ów pierwiastek życiowy, stanowiący ostateczną podstawę wegetatywnych funkcyj w człowieku, nie różni się rzeczowo od duszy rozumnej, względnie zmysłowo-rozumnej, że dusza rozumna, jak jest w nas źródłem życia umysłowego i zmysłowego, tak też wegetatywnego. Oto dowody:

1. Metoda naukowa domaga się słusznie, aby w tłumaczeniu zjawisk ograniczać się ile możności na jak najmniejszej liczbie ich przyczyn, więc tam, gdzie np. wystarcza jedna, nie przyjmować dwóch, gdzie wystarczają dwie, nie przyjmować trzech i t. d. Na tej podstawie wówczas tylko należałoby przyznać człowiekowi oddzielny od duszy rozumnej pierwiastek wegetatywny, gdyby najniższe funkcye życiowe nie dały się w żaden sposób do niej odnieść. Lecz właśnie ma się rzecz inaczej: dusza rozumna może być także przyczyną wszystkich zjawisk wegetatywnych. Każda bowiem rzecz potrafi zdziałać to, co działają rzeczy od niej

niedoskonalsze, byle czynność, o którą chodzi, nie stała w sprzeczności z jej naturą. W naszym wypadku nikt się tej sprzeczności nie dopatrzy. Jeżeli dusza rozumna może się zniżyć do czynności zmysłowych, *a fortiori* może ze zmysłowych przejść do wegetatywnych, bo większy, pod pewnym względem, jest przedział między aktami umysłowymi a zmysłowymi, aniżeli między zmysłowymi a wegetatywnymi.

Powiesz, że akty wegetatywne różnią się istotnie od rozumnych. Czyż jednak niema takiej różnicy między funkcyami zmysłowemi i umysłowemi, a mimo to pierwsze i drugie pochodzą od jednej duszy? Jeżeliby gatunkowa różnica czynności miała świadczyć o liczbie dusz, musielibyśmy każdy np. zmysł przypisać innemu pierwiastkowi życiowemu.

2. Jak funkcye umysłowe zależą od zmysłowych, tak czynności duszy zmysłowo-rozumnej i wegetatywnej wpływają wzajem na siebie. Wpływ ten pokazuje się w początkowym rozwoju układu wegetatywnego w szczególności, tudzież w późniejszych czynnościach wegetatywnych i zmysłowo-duchowych.

Wiemy, że układ nerwowy, w całości wzięty, dzieli się na dwie części: na układ nerwowy główny czyli cerebro-spinalny, do którego należą ośrodki nerwowe oraz nerwy obwodowe, i na układ sympatyczny, współczulny. Pierwszy zowie się także zwierzęcym lub zmysłowym, bo stanowi podstawę życia zmysłowego, drugi wegetatywnym, gdyż podtrzymuje takież życie; obydwa, choć w różnych miejscach organizmu umieszczone, łączą się zapomocą delikatnych nerwów. Otóż fizyologia wykazuje, że rozwój systemu wegetatywnego zostaje w embryonie w ścisłym związku z systemem głównym i jemu zawdzięcza swój początek. System główny wyłania się razem z wszystkimi narządami zmysłowymi z tej części jajka zapłodnionego, która wytwarza pole zarodkowe czyli tarczę zarodkową, a mianowicie z blaszki zarodkowej zewnętrznej. Lecz z tej samej blaszki powstaje nieco później system sympatyczny. Więc rzeczywiście ruch życiowy objawia się najpierw w układzie zwie-

rzęcym, a potem dopiero, i to w zawisłości od niego, w wegetatywnym [1]).

Równie pewną jest wzajemna zależność życia wegetatywnego i zmysłowo-duchowego w naszych późniejszych czynnościach. Życie wegetatywne stanowi, jak wiemy, konieczny warunek życia zmysłowego, a pośrednio także umysłowego — życie zmysłowe i umysłowe warunek wegetatywnego. Z jednej bowiem strony przerwa funkcyj wegetatywnych wywołuje przerwę w funkcyach wyższych, z drugiej zaś do spełnienia niektórych wegetatywnych potrzeba poznania i pożądania zmysłowego, często ruchu z jednego miejsca na drugie, a niekiedy także działania rozumu. Przypominamy także, że silniejsze trawienie (np. po dobrym obiedzie) utrudnia pracę umysłową; że nader natężona praca umysłowa wstrzymuje proces trawienia; że pewne spostrzeżenia, wyobrażenia, żądze i uczucia oddziaływują na trawienie, obieg krwi, bicie serca i pulsu, oraz różnego rodzaje sekrecye; że niektóre akty wegetatywne, jak np. mieszanie śliny z pokarmem lub oddychanie, są w pewnej mierze poddane pożądaniu zmysłowemu i rozumnej woli.

Otóż podwójny ten wpływ, wpływ, który wywiera w zarodku system główny na powstanie sympatycznego, tudzież wzajemny wpływ późniejszy między życiem umysłowem i zmysłowem z jednej strony, a wegetatywnem z drugiej, świadczy o tożsamości duszy zmysłowo-rozumnej i wegetatywnej.

W pierwszym bowiem razie widocznem jest, iż ta sama dusza zmysłowo-rozumna, która ożywia system zwierzęcy, kształtuje także wegetatywny; świadczy o tem opisany powyżej proces. Co więcej, sam rozwój początkowego organizmu, będący skutkiem asymilacyi czyli właściwego odżywiania, tudzież wzrostu, mnożenia się komórek i t. d., choć

[1]) Zob. Landois, Lehrbuch der Physiologie des Menschen, Wiedeń i Lipsk 1891, str. 1061; Hertwig, Lehrbuch der Entwickelungsgeschichte des Menschen und der Wirbelthiere, Jena 1896, str. 401—441; tudzież Kollmann, Lehrbuch der Entwickelungsgeschichte des Menschen, tamże 1898, str. 493—560.

objawia się najpierw w układzie zwierzęcym, nie jest niczem innem, jak funkcyą życia wegetatywnego. Niewątpliwą tedy jest rzeczą, iż to życie pochodzi w płodzie od duszy zmysłowo-rozumnej czyli po prostu rozumnej. Czyżby się wyzwalało z pod jej wpływu później? Ależ późniejszy stan organizmu, lubo doskonalszy, jest tylko dalszym ciągiem stanu pierwotnego [1]).

Że tak jest rzeczywiście, wskazuje także późniejsza zależność obupólna życia zmysłowo-umysłowego i wegetatywnego.. Przypuściwszy w człowieku dwie dusze, rozumną i wegetatywną, nie można jej wcale wytłumaczyć. Każda bowiem dusza działa wnętrznie i posiada ściśle odgraniczone pole działania: rozumna, o ile jest rozumną, działa bez wewnętrznej zależności od organów, o ile jest zmysłową, działa razem z organami; dusza wegetatywna pracuje znowu w innych narządach. Jakżeż tedy czynności jednej mogą być zależne od drugiej, jak jedna może wpływać na drugą, pomagać jej lub przeszkadzać?

3. Człowiek jest jednem żyjącem jestestwem. Tak sądzą wszyscy ludzie, tak mówi świadomość; toż temu samemu „ja“ przypisujemy nie tylko stany czy czynności zmysłowe i umysłowe, ale także wegetatywne: ja myślę, ja czuję, ja żyję, rosnę. Lecz gdyby w człowieku obok duszy rozumnej była samoistna wegetatywna, wówczas każdy z nas składałby się z dwóch istot żyjących. Bo każda dusza jest z natury formą substancyalną, a każda forma nadaje rzeczy jedność, jak jej nadaje istnienie.

U w a g a. Teza nasza o jedności duszy w człowieku zgadza się najzupełniej z Objawieniem i nauką Kościoła. Sobór Konstantynopolitański IV (r. 870), potępiając naukę Apollinarystów, ogłosił następujące orzeczenie: „*Cum vetus novaque lex testamenti doceat, unicam homini ratione, intelligentiaque pollenti esse animam, eandemque sententiam Patrum omnium et Doctorum sanctorum Ecclesiae doctrina firmet; sunt tamen, qui dictitant, duas homini esse animas, et quibusdam vitiosis ratiocinatiunculis et epichrematibus sectam*

[1]) Zob. Gutberlet, Psychologie, str. 273.

stabiliunt. Sancta haec oecumenica Synodus huius impietatis conditores cum tota secta sua anathemate damnat.“ Pius zaś IX potępił w liście do biskupa wrocławskiego (30-go kwietnia 1860) naukę Baltzera temi słowy: „*Hanc sententiam, quae unum ponit in homine vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesiae esse communissimam atque Doctoribus plerisque, et probatissimis quidem, maxime cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.*“ Słowa „*vita omnis*“ odnoszą się najpewniej do życia wegetatywnego. Wyraz bowiem „życie“, położony bez dodatku, posiada na podstawie używania takie znaczenie; z drugiej strony wynika to z błędu Baltzera, który papież odrzuca.

Wniosek. Słusznie mówią animiści, że dusza nasza jest formalnie, rzeczowo, co do substancyi jedną, a wirtualnie trojaką. Dusza bowiem rozumna mieści w sobie doskonałości duszy zmysłowej i wegetatywnej. Choć jednak spełnia wszystkie funkcye zmysłowe i wegetatywne, nie spełnia ich jako taka, t. j. jako rozumna: rzeczone funkcye, o ile są uważane same w sobie, nie należą, jak błędnie utrzymywał Stahl, ani do rozumu, ani do woli.

Zarzuty: 1) Funkcye przeciwne — powiadają witaliści — nie mogą pochodzić od tej samej przyczyny. Do takich zaś należą z jednej strony funkcye umysłowe i zmysłowe, z drugiej wegetatywne, gdyż pierwsze są świadome, a drugie nieświadome. Więc dwojaka jest w nas dusza: rozumna, od której pochodzą akty świadome, i witalna, do której należą czynności nieświadome.

Najpierw przeciwieństwo skutków, choć świadczy o przeciwieństwie uzdolnienia, a czasem i władz, istniejących w substancyalnej przyczynie, nie domaga się koniecznie różnicy samych przyczyn. Naprawić np. i zepsuć są to bezsprzecznie czynności przeciwne, a przecież ten sam człowiek, który jakąś rzecz zepsuł, potrafi ją także naprawić. Niema tedy żadnej sprzeczności w tem, żeby akty świadome i nieświadome pochodziły od tej samej duszy. Powtóre

mylą się przeciwnicy, gdy twierdzą, że wszystkie czynności umysłowe i zmysłowe są świadomemi, że wszystkie znowu wegetatywne należą do nieświadomych. Wszak niezawsze wiemy, że myślimy, chcemy lub spostrzegamy, a czasem jesteśmy doskonale świadomymi np. oddychania. Jeżeli tedy witaliści chcą być konsekwentnymi, powinni powiedzieć, że oddychanie i obieg np. krwi lub wydzielanie żółci, przypisywane również pierwiastkowi wegetatywnemu, należą do dwóch różnych dusz witalnych, bo pierwsze jest, przynajmniej niekiedy, świadome, a w pewnej mierze nawet dowolne, podczas gdy o dwóch drugich świadomość w zwyczajnych warunkach milczy zupełnie.

Należałoby jeszcze wyjaśnić (witaliści domagają się tego), w jaki sposób dusza rozumna może spełniać funkcye wegetatywne, a jednak nic nie wiedzieć o przeważnej ich części, nawet wtenczas, kiedy wiedzieć pragnie. Trzeba wogóle rozróżnić czynności, które spełnia dusza *per modum principii cognoscitivi*, od innych, które wykonywa *per modum naturalem*. Pierwsze zależą od poznania i pożądania; drugie, zwane naturalnemi, odbywają się bez nich. Naturalne spotykamy we wszystkich sferach działania duszy. Tak np. nie jesteśmy świadomi procesów, jakie się w nas odbywają przy tworzeniu pojęć z danych zmysłowych lub przy genezie czucia; nie wiemy też wcale o tem, czy i w jaki sposób dusza ożywia centralny system nerwowy. Najwięcej wszakże widać takich naturalnych czynności w życiu wegetatywnem. Przyczyna zaś tego jest następująca: Funkcye wegetatywne nie pochodzą od samej duszy, ale także od ciała. Stąd wówczas tylko moglibyśmy mieć o nich świadomość, gdyby, jakto bywa przy czynnościach zmysłowych, dochodziły do organu świadomości zmysłowej, do mózgu. Tymczasem wiemy, że system sympatyczny stoi w luźnym związku z systemem środkowym, a własnego organu świadomości nie posiada. Naturalną tedy jest rzeczą, że przeważna część funkcyj wegetatywnych wymyka się z pod naszej świadomości, że o niektórych dowiadujemy się dopiero wówczas, gdy powstaje w nich zamieszanie lub gdy uszkodzenie ich narząd sprawia nam boleść.

2) Organa i funkcye życiowe są fizycznie oddzielone od organów i funkcyj zmysłowych. Jeżeli przekłujemy zwierzęciu w pewnem miejscu, w t. zw. *nodus vitalis* (którego średnica nie przekracza 3 mm.), rdzeń przedłużony, ginie ono w tej chwili; natomiast wyjęcie częściowe mózgu, choć usuwa świadomość zmysłową, nie przerywa wcale życia. Więc *nodus vitalis* jest siedzibą pierwiastka życiowego, różnego od duszy zmysłowej (i rozumnej).

Przytoczony na pierwszem miejscu szczegół nie świadczy wcale o tem, że w *nodus vitalis* mieszka wyłącznie dusza wegetatywna; przekłucie rdzenia przedłużonego, jak wykazują fizyologowie, sprowadza śmierć przez to, iż niszczy nerw ekscyto-motoryczny narządu oddechowego, zaczem zwierzę ginie wskutek przerwania oddechu. Z drugiej strony odgraniczenie organów wegetatywnych i zmysłowych, tudzież ich częściowa niezależność, o której mówi fakt drugi, dowodzą tylko różnicy odpowiednich władz, a nie substancyalnych pierwiastków życiowych; inaczej, trzebaby znowu powiedzieć, że widzenie i słyszenie są funkcyami dwóch dusz różnych. Bo inny jest narząd pierwszej czynności, a inny drugiej; mogę też stracić wzrok, a nie stracić słuchu, i naodwrót.

3) Przypisywanie duszy rozumnej funkcyj życiowych uchybia jej godności. Bo czyż można się zgodzić się na to, żeby ta sama dusza, która myśli, trawiła, wydzielała żółć, urynę i t. p.?

Witaliści przyznają, że dusza rozumna porusza części ciała. A czemże są funkcye życiowe, jeśli nie ruchem molekularnym różnych narządów wewnętrznych? Skoro tedy nie uwłaczają duszy ruchy ręki lub nogi, dlaczego mają jej uwłaczać ruchy płuc lub serca? Nadto wiadomo, iż żadne działanie stworzenia nie może się odbyć bez współdziałania Stwórcy; jeżeli zatem nie ubliża Bogu współdziałać w czynnościach życiowych, jakżeż może ubliżać duszy? Dodajmy, że na akty wegetatywne nie zwraca dusza swej uwagi, że one należą zwyczajnie do nieświadomych, że stanowią podstawę i warunek czynności wyższych [1]).

[1]) Zob. Fargis, La vie, Paryż 1892, str. 106.

4) Wiele czynności wegetatywnych widać przez pewien czas w trupie zupełnie tak samo, jak w ciele żywem. Trawienie np., bicie serca, utlenianie tkanek, różne wydzielania odbywają się nieraz po śmierci dalej; niektóre komórki się odżywiają, włosy i paznokcie rosną, a mięśnie odpowiadają na zewnętrzne podniety. Podobne zjawiska nie mogą pochodzić od duszy rozumnej, bo ta oddzieliła się od ciała, a więc pochodzą od osobnego pierwiastka życiowego, który w niem pozostał.

Dwie głównie odpowiedzi dają na ten zarzut animiści. Jedni utrzymują, że wyliczone fakty dają się wytłumaczyć zapomocą samych sił materyalnych. Jak długo dusza ożywia ciało, tak długo są one na jej usługi; po śmierci działają przez pewną chwilę na własną rękę, wywołując zjawiska do życiowych podobne, ale w istocie od nich różne. Ruch np. mięśni może powstać bez żadnego pierwiastka życiowego, przez samo działanie zewnętrznego bodźca; serce bije jakiś czas mechanicznie; trawienie jest w gruncie rzeczy procesem chemicznym, jaki można powtórzyć sztucznie w laboratoryum. Co do rośnięcia włosów i paznokci, uważają je niektórzy za pozorne: jedne i drugie wydłużają się po prostu wskutek ściągnięcia się skóry. — Inni animiści sądzą, że odpowiedź powyższa nie tłumaczy wszystkich zjawisk, spotykanych u trupów. W odciętej np. głowie pewnego zbrodniarza (Campi), która po upływie godziny i 20 minut od chwili wykonania wyroku śmierci, z pewnością żyć przestała, widać było wyraźne objawy życiowe, gdy dr. Laborde wlał zapomocą rurki w jedną jej arteryę krew, upuszczoną z arteryi silnego psa: nowa krew rozchodzi się po całej głowie, zsiniała twarz okrywa się rumieńcem i drga w różnych miejscach, usta się przymykają, źrenice zwężają, a najsłabszy prąd elektryczny, który przedtem nie wywoływał prawie żadnych skutków dostrzegalnych, sprawia gwałtowny skurcz mięśni twarzowych. Zjawiska tego rodzaju, jak i niektóre przynajmniej z poprzednich, świadczą, że po oddzieleniu się duszy rozumnej od ciała, komórki, wchodzące w skład organizmu, zaczynają na jakiś czas żyć własnem, indywi-

dualnem życiem, które im dotąd przysługiwało w stanie utajonym i wirtualnym, że się odżywiają i spełniają nawet zmysłowe, choć nieświadome, funkcye, naśladując w ten sposób życie dawniejsze [1]).

Co do nas, sądzimy, że w żadnem z wymienionych zjawisk, nawet w owem zdarzeniu, przytoczonem przez drugich animistów, niema pewnie sprawdzonych objawów życiowych; rozmaite ruchy głowy ściętego zbrodniarza dają się prawdopodobnie wytłumaczyć mechanicznie. Gdyby zaś jakieś funkcye życiowe odbywały się rzeczywiście w trupie, należałoby przypuścić, że pewne części organizmu (np. białe ciałka krwi), których dusza rozumna nie ożywia, żyją, po jej rozłączeniu się z ciałem, dalej, ponieważ zachowują samoistne pierwiastki życiowe. Nie znaczyłoby to jednak godzić się na tezę witalistów, przyjmujących, obok duszy zmysłowo-rozumnej, jedną duszę witalną, w skład człowieka wchodzącą.

§. 5. Indywidualność duszy.

W jednym człowieku jedna jest dusza. Czy atoli jedna dusza nie należy do wielu, do wszystkich ludzi? Pytanie to może się wydać śmiesznem, a przecież nie brakowało filozofów, którzy nie tylko je stawiali, lecz także dawali na nie odpowiedź twierdzącą.

1. Należą tu najpierw Arystotelicy arabscy, z Awerroesem na czele. Awerroiści, przekręcając naukę Stagiryty o νοῦς ποιητικός, mniemali, że ludzie, obok indywidualnej duszy zmysłowej, posiadają rozum czyli duszę rozumną, wspólną wszystkim czyli powszechną: ona oświeca wszystkich i tworzy w nich różne myśli, stosownie do różnych wyobrażeń, które powstają w osobnikach, podobnie jak to samo powietrze różne wywołuje tony w różnych strunach instrumentu muzycznego. Zapatrywanie to, zwane słusznie monopsychizmem, miało tak licznych zwolenników (np. Pompo-

[1]) Tamże, str. 289—300.

nacyusz) pod koniec XV i z początku XVI wieku, że Kościół widział się zmuszonym wystąpić przeciw niemu na Soborze Lateraneńskim V (1512—17) [1]).

2. W nowszych czasach wystąpili przeciw indywidualności duszy panteiści, przedewszystkiem niemieccy, jak Fichte, Schelling i Hegel, według których świadomości jednostek są jakby falami, powstającemi na oceanie ogólnej świadomości Absolutu. Do tego zapatrywania zbliża się hypoteza Cousin'a o rozumie nieosobistym, oraz niektórych ontologów, np. Rosmini'ego, uczących, że dusza zmysłowa staje się rozumną przez pojęcie bytu, które jest wspólne wszystkim.

3. Indywidualności duszy sprzeciwia się także metempsychoza (metensomatoza), t. j. przechodzenie duszy z jednego ciała w drugie, ludzkie lub nawet zwierzęce. Wiarę w taką wędrówkę dusz znajdujemy już w najdawniejszych czasach u Indów (wyznają ją jeszcze dzisiaj), od których przeszła prawdopodobnie do Egipcyan; z Egiptu, jak świadczy Herodot, przeszczepił ją Pitagoras [2]) do Grecyi: jak bramini indyjscy, nie chcąc jeść ciała ludzkiego, nie karmili się mięsem zwierzęcem, tak i Pitagorejczycy. Za ostatnimi poszedł Empedokles, rozciągając metempsychozę i na ciała roślin, przedewszystkiem zaś Platon. Dusze, oddzieliwszy się od ciała, odzyskują dawne szczęście w górnych regionach, jeżeli dobrze żyły na ziemi; jeżeli źle, przechodzą do innego ciała ludzkiego lub zwierzęcego tak długo, póki nie odpokutują swych grzechów. W najnowszych czasach bronili metempsychozy Piotr Leroux, Remy, Reynaud, Miche-

[1]) «Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes.» Sesya 8.

[2]) Owidyusz (Metamorph. l. 15) wkłada mu w usta następujące słowa:

„Morte carent animae semperque priore relicta
Sede, novis domibus habitant vivuntque receptae.
Ipse ego (nam memini) Troiani tempore belli
Panthoides Euphorbus eram, cui pectore quondam
Sedit in adverso gravis hasta minoris Atridae.»

let, Schopenhauer; ma też ona wielu zwolenników między spirytystami i kabalistami. Z naszych wyznawał ją razem z preegzystencyą dusz Towiański [1]), w części zaś, wówczas przynajmniej, gdy był uczniem pierwszego, Słowacki [2]); później Cieszkowski stosował ją do ducha ogólnego, a dziś przyznaje się do niej Lutosławski [3]).

Przeciw tym błędom stawiamy i udowadniamy krótko dwa następujące twierdzenia, z których jedno skierowane jest przeciw monopsychistom, a drugie przeciw wyznawcom metempsychozy.

I. Każdy człowiek ma swą własną duszę.

1. Świadomość mi mówi, że dusza, która mieszka

---

[1]) Obok przechodzenia dusz z dołu do góry, t. j. z ciał zwierzęcych np. niedźwiedzia do ludzkich i odwrotnie wierzył on także w istnienie duchów należycie już wyrobionych, które do ciał nie wracają, a przez które Bóg działa na ludzi. Zob. Semenenko, Biesiady filozoficzne w Przeglądzie Pozn. 1860, półr. II, posz. II i III, str. 190 i n.

[2]) «Od tej pory (gdy został Towiańszczykiem) — pisze Małecki (Juliusz Słowacki, Lwów, 1881, t. III, str. 99) — wyrobił sobie to przekonanie, że wszystko piękne i prawdziwe i wielkie, czego człowiek dokonywa, nie dzieje się jego własnym rozumem, ale się staje za sprawą należącego doń ducha. Duch ten — według niego — to istota najzupełniej odrębna, będąca w ciągłym prądzie działania w wytkniętym ściśle kierunku. Ciało i cała osobistość człowieka ze wszystkiemi nawet władzami umysłowemi — to tylko doczesny pobyt onego ducha, jakby naczynie, które on zapełnia, ażeby je po zużyciu odrzucić i zamieniać po kolei na coraz inne. Ponieważ duch, mieszkający w człowieku, nie może w ciągu jednego życia dopełnić całej misyi, dlatego po zgonie, albo się rodzi napowrót w nowem jakiem ciele i ciągnie dalej pracę poprzednich żywotów, albo też jako duch niewcielony i niewidzialny okrąża głowy ludzi, mających w sobie pokrewne duchy, i wpływa swoją potęgą na nich, ażeby im do ostatecznego spełnienia danego posłannictwa dopomódz.“

[3]) «Warunki przyjścia na świat w ludzkiej postaci zależą od naszej woli, są przez nas wybrane przed urodzeniem lub przynajmniej dobrowolnie przyjęte, choć o tym czynie rzadko kto w ciągu tego żywota pamięta. Każdy człowiek przebył już wiele żywotów na ziemi, wznosząc się powoli, nim doszedł do stopnia zdolności i potęgi duchowej, jakim obecnie rozporządza. Przypomnienie sobie tych ubiegłych istnień wymaga bardzo wysokiego stopnia rozwoju, ale czeka nas w przyszłości». Autoreferat Lutosławskiego o «Seelenmacht» w Przeglądzie filozoficznym, 1899, zesz. III, str. 91.

w mem ciele, do mnie tylko należy, że jej czynności i stany są moją wyłączną własnością. Mam swój własny rozum, oraz swą własną wolę, i dlatego moje myśli i pragnienia są często w niezgodzie z myślami i pragnieniami innych; nie wiem też o myślach i pragnieniach innych ludzi, póki mi ich nie objawią jakimś znakiem zewnętrznym, jak oni nie wiedzą o moich. Dowodu tego nie osłabi odpowiedź Awerroistów, że różnica czynności umysłowych pochodzi z różnicy wyobrażeń: zawsze bowiem wszyscy ludzie będą według ich przypuszczenia posiadali jeden rozum, a tem samem jedną myśl, gdyż myśl jest aktem nie wyobraźni, lecz rozumu; gdzie zaś jeden wspólny rozum, tam też myśl jedna i wspólna.

2. Dusza rozumna jest formą ciała. Atoli ta sama forma nie może należeć do wielu bytów. Forma bowiem przynosi rzeczy istnienie, jedno zaś istnienie należy tylko do jednego jestestwa. I dlatego nawet dwóch ludzi nie może posiadać jednej duszy.

3. Hypotezy przeciwne znoszą nieśmiertelność duszy. Według Awerroesa, a poniekąd i Rosminiego dusze, będące w różnych ludzkich ciałach, należą do zmysłowych; lecz dusze zmysłowe nie są duchowemi, a tem samem nie są wewnętrznie nieśmiertelnemi. Wprawdzie Awerroes powołuje się na połączenie duszy zmysłowej z rozumną, a Rosmini z pojęciem bytu, atoli to połączenie nie może zmienić jej natury i z śmiertelnej uczynić ją nieśmiertelną: owa dusza rozumna lub ów rozum, w którym tkwi pojęcie bytu, mogą być nieśmiertelne, ale nie zmysłowa dusza ludzka. Panteiści znowu znoszą nieśmiertelność osobistą, bo dusza ludzka rozpływa się, po rozłączeniu z ciałem, w Absolucie, którego jest tylko chwilowym objawem.

U w a g a. Spierają się filozofowie co do tego, czy dusze ludzkie różnią się między sobą jedynie akcydentalnie, t. j. samemi tylko przypadłościami, czy także (w zakresie oczywiście tego samego gatunku) doskonałością substancyalną. Innemi słowy, chodzi o to, czy dusze mężczyzn są doskonalsze od kobiecych, czy dalej między jednemi i drugiemi są dusze lepsze i gorsze.

Za równą doskonałością dusz oświadczała się niegdyś przedewszystkiem szkoła Szkota, a dzisiaj Urráburu [1]). Przeciwnego znowu zdania bronią przeważnie Tomiści [2]), do których przyłączają się obecnie Van der Aa i Boedder. Ten drugi obóz powołuje się głównie na różnicę, zachodzącą między ludźmi pod względem działania,—na wyższość, jaką mają mężczyźni nad kobietami,—tudzież na zasadę, że (jak świadczą rozmaite gatunki jestestw żyjących) im lepszą jest budowa ciała, tem lepsza łączy się z niem dusza. Atoli łatwo wykazać, iż te argumenta nie przekonywują. Rozmaita doskonałość jakichkolwiek czynności ludzkich daje się wytłumaczyć rozmaitą doskonałością organizmów, od których one bezpośrednio lub pośrednio zależą, tem bardziej, że (o czem mówi doświadczenie) ten sam człowiek spełnia różnie te same akty: gorzej np. w dzieciństwie lub niedołężnej starości, a lepiej w wieku dojrzałym; gorzej lub źle w chorobie, a dobrze, gdy mu służy zdrowie. Wyższość znowu mężczyzn nad kobietami nie jest tak powszechna, jak sądzą Tomiści: kobiety są nieraz zdolniejsze i roztropniejsze, aniżeli mężczyźni. Nakoniec zależność substancyalnej doskonałości duszy od ustroju ciała stosuje się na pewno tylko do dusz gatunkowo różnych. Inaczej, każda zmiana organizmu musiałaby w tym samym człowieku wywołać substancyalną zmianę duszy.

Słowem, Tomiści nie udowodnili apodyktycznie swego zdania; że zaś to samo należy powtórzyć o ich przeciwnikach, przeto uważamy kwestę powyższą za nierozstrzygniętą.

II. Metempsychoza jest niedorzecznością.

Metempsychozę można pojmować dwojako: dusza ludzka, wyszedłszy ciała, wchodzi w inne ciało albo ludzkie albo zwierzęce. Jedno i drugie jest najpierw niemożliwe, a potem niezgodne ze świadomością.

---

[1]) Dz. przyt., II, str. 681 i n.

[2]) Zdanie św. Tomasza jest pod tym względem chwiejne.

1. Niemożliwe jest przejście duszy ludzkiej do innego ciała ludzkiego.

a) Ponieważ dusza stanowi z natury formę ciała, przeto z natury pozostaje do niego w stosunku. Lecz to, co pochodzi z natury, jest równie niezmienne, jak sama natura czyli istota rzeczy. Stosunek tedy, w jakim zostaje dusza do własnego ciała, nie może być nigdy zerwany, z czego znowu bezpośrednio wynika, iż dusza nie może wejść w podobny stosunek z innem ciałem ludzkiem. Według św. Tomasza stosunek między duszą a należącem do niej ciałem jest tak silny, że rozstrzyga o jej indywidualności i wyróżnia ją, nawet po śmierci ciała, od innych dusz ludzkich.

b) Gdyby dusza nasza ożywiała kolejno różne ciała ludzkie, rodziłby się w nowem ciele ten sam człowiek, który już istniał dawniej. Twierdzenie jednak takie stoi w rażącej sprzeczności z pojęciem rodzenia się, albowiem ten tylko może się rodzić, kogo przedtem nie było.

2. Jeszcze większą niedorzeczność widzimy w wędrówce duszy rozumnej po ciałach zwierzęcych.

a) Dusza jest z natury formą substancyalną tylko ciała ludzkiego i dlatego nie może być formą ciała, które się gatunkowo od niego różni: ciało gatunkowo inne musi mieć także formę gatunkowo inną, bo jedynie przez nią należy do innego gatunku. Gdyby zatem dusza nasza ożywiała ciało zwierzęce, nie byłoby ono w rzeczywistości ciałem zwierzęcem, ale ludzkiem. Nie można też przypuścić, żeby ciało, urodzone ze zwierzęcia, stało się ludzkiem przez połączenie się z duszą ludzką, ponieważ ciało takie, nie mając odpowiedniej dyspozycyi, nie jest zdolne do przyjęcia duszy rozumnej.

b) Gdyby zwierzę miało duszę ludzką, miałoby rozum i wolną wolę; należałoby także obchodzić się z niem tak, jak się obchodzimy z ludźmi. Czy na podobne wnioski zgodzi się zdrowy rozsądek?

3. Obu formom metempsychozy sprzeciwia się świadomość, bo nic nie wiemy o tem, żeby nasze dusze ożywiały przedtem inne ciała ludzkie lub zwierzęce, i spełniały

w nich jakiekolwiek czynności. A powinniśmy o tem wiedzieć tem bardziej, że dusze, według niektórych przynajmniej zwolenników metempsychozy, podlegają karze i oczyszczają się z win dawniej popełnionych. Dobrze tedy powiedział Wolter: „*Pour que la metempsycose pût être admise, il faudrait que quelqu'un de bonne foi se ressouvint bien positivement qu'il a été un autre homme.*“

Uwagi: 1) Przecząc istnieniu metempsychozy, powoływaliśmy się na argumenta pozytywne. W gruncie rzeczy nie byliśmy do tego obowiązani. Ponieważ *asserentis est probare, non negantis*, przeciwnicy powinni uzasadnić swe twierdzenie; naszem zadaniem byłoby odpowiedzieć na ich dowody. Skoro tego nie uczynili, moglibyśmy całą odpowiedź zamknąć w innym aksyomacie: *Quod gratis asseritur, gratis negatur.*

2) Możnaby jeszcze metempsychozę pojmować w ten sposób, że niektóre dusze, odłączywszy się od ciała, przechodzą za złe życie do gorszych ciał ludzkich lub do ciał zwierzęcych, ale nie ożywiają ich wcale, t. j. nie stanowią ich form substancyalnych. Takie pojmowanie rzeczy nie mieści w sobie wewnętrznej sprzeczności, bo jeżeli czysty duch może w ten sposób połączyć się z ciałem, to i dusza ludzka, gdy się oddzieli od własnego ciała; jest ono jednak pozbawione wszelkich dowodów, a nadto nie da się pogodzić z nauką objawioną.

§ 6. Czas połączenia duszy z ciałem.

Metempsychoza jest czystą bajką. Czy jednak nie możnaby przypuścić, że dusze istnieją, zanim się połączą z ciałami? A jeśli nie istnieją, jeżeli Bóg stwarza je dopiero wówczas, gdy się łączą z ciałem, kiedy, w jakiej chwili następuje to połączenie? Na obydwa pytania chcemy odpowiedzieć w tem miejscu.

1. Pierwsze z nich dotyczy preegzystencyi czyli przedistnienia dusz. Słyszeliśmy przed chwilą, że oświadczyli się za nią niektórzy zwolennicy metempsychozy, jak Pitagoras i Platon. W ich ślady poszli Neoplatończycy, a miano-

wicie Plotyn, ucząc, że dusze opuściły niebo i połączyły się samowolnie z ciałami z miłości do materyi. Wyznawcami preegzystencyi dusz byli również Origeniści i Manichejczycy. Podobne według niektórych Kartezyan stworzył Bóg wszystkie dusze na początku. Do tego zdania przechylał się także Leibnitz [1]). Stwórca zamknął według niego dusze ludzkie w niewidzialnych ciałkach organicznych i umieścił je w Adamie; zapomocą nasienia przelał Adam owe dusze swoim potomkom. Gdy przez akt płodzenia ciałka zaczynają się rozwijać w organizmach ludzkich, budzą się i dochodzą do świadomości drzemiące do tego czasu dusze. Z nowszych psychologów oświadczają się za preegzystencyą Imm. Herm. Fichte i Lindemann, z których pierwszy powołuje się na rzekomą świadomość naszego pokrewieństwa z innymi duchami, a drugi na różnicę talentów. Ogół wszakże dzisiejszych filozofów odrzuca przedistnienie dusz tak samo, jak odrzuca ich wędrówkę.

2. Na drugie pytanie mamy kilka odpowiedzi. Według Pitagorasa i Platona dziecię otrzymuje duszę dopiero w chwili przyjścia na świat. Arystoteles twierdził, że dzieje się to znacznie wcześniej: u chłopców 40-go, u dziewcząt zaś 80-go dnia, licząc od chwili poczęcia [2]). Dawni scholastycy sądzili, że dusza rozumna łączy się z ciałem w łonie matki, ale dopiero wówczas, gdy organizm płodu jest już dostatecznie rozwinięty. Jakimże tedy sposobem żyje płód przedtem? — Z samego początku — uczy św. Tomasz [3]) — posiada on tylko duszę wegetatywną, ponieważ spełnia tylko czynności wegetatywne; gdy się lepiej rozwinie i nabędzie zdolności do życia zmysłowego, wchodzi weń dusza zwierzęca, wskutek czego ustępuje dusza pierwsza; gdy nakoniec dojdzie do względnej doskonałości, otrzymuje duszę rozumną, która potrafi zastąpić zmysłową. Dusza wegetatywna i zmysłowa, będąc w tym wypadku formami przejściowemi, powstają pod wpływem rozrodczej

[1]) Essais de théod., I, §. 91.

[2]) Tego zdania trzymają się jeszcze dotychczas niektórzy kanoniści.

[3]) S. c. gent., l. III, c. 22.

czynności rodziców, rozumna przez stwórczy akt samego Boga. Hypoteza ta posiada i dzisiaj zwolenników między scholastykami; należą do nich np. Cornoldi, Liberatore, de San, de Maria, de Mandato, Mercier, Farges, Barbedette, a powołują się na następujące racye:

a) W naturze nigdzie niema skoków, ale wszystko rozwija się pomału, stopniowo. Więc i powstanie człowieka odbywa się zwolna.

b) Jak każdy akt odpowiada swej potencyi, tak każda forma substancyalna odpowiada swej materyi; dusza ludzka jest formą najdoskonalszą: więc nie może się łączyć z jąkąkolwiek materyą, ale z tą tylko, która już posiada odpowiedni ustrój.

c) Wszystkie jestestwa żyjące, niższe od człowieka, rodzą duszę substancyalną. Skoro zaś człowiek nie może spłodzić duszy rozumnej, przeto płodzi przynajmniej dusze materyalne, wegetatywną i zmysłową.

d) Podobieństwo, zachodzące między rodzicami a dziećmi, daje się łatwiej wytłómaczyć w przypuszczeniu, że płód był jakiś czas ożywiony przez dusze, których twórcami są rodzice.

e) Trudno przypuścić, żeby Bóg stwarzał dusze rozumne i nieśmiertelne w tylu płodach, które giną, nie doszedłszy do należytego rozwoju.

Większość wszakże dzisiejszych filozofów (z polskich wymienię Libelta [1]), do których należą także niektórzy scholastycy (np. Palmieri, Tongiorgi, Mendive, Van der Aa, Lahousse, Gutberlet, Urráburu) utrzymuje, iż dusza rozumna łączy się z ciałem w chwili poczęcia czyli zapłodnienia [2]).

---

[1]) Dz. przyt., t. IV (System umnictwa, cz. II), str. 176. Myli się atoli nasz filozof, gdy powiada (tamże str. 175), że od chwili zapłodnienia rozpoczyna się także myślenie.

[2]) Tegoż zdania byli już niektórzy z Ojców Kościoła, jak Grzegorz Nyssenski i Bazyli. Właściwi wszakże jego obrońcy zjawiają się dopiero w wieku XVII. Po Tomaszu Fienusie, doktorze lowańskim, który twierdził, że duszę rozumną wlewa Bóg w ciało trzeciego dnia, sławny lekarz Innocentego X, Paweł Zacchias, postawił w swych «Quaestiones medico-le-

Inni wreszcie, jak Brin [1]), trzymają się hypotezy pośredniej, przypuszczając z początku w płodzie jedną duszę przejściową, wegetatywno-zmysłową, której miejsce zajmuje później dusza rozumna.

Jak my rozwiążemy obie na początku postawione kwestye?

I. Preegzystencyanizm jest hypotezą fałszywą.

Oto nasza odpowiedź na pierwsze pytanie; o jej prawdziwości świadczą dowody:

1. Dusza jest z natury formą substancyalną. Lecz prawda ta nie da się pogodzić z preegzystencyanizmem. Gdyby bowiem dusza istniała przed połączeniem się z ciałem, byłoby to dowodem, że z natury nie jest przeznaczona do tego połączenia, że jest obojętna na to, czy się z ciałem łączy lub nie łączy.

2. Połączenie duszy z ciałem jest substancyalne. Otóż i ten pewnik obalałaby hypoteza przedistnienia. Jeżeli dusza istnieje przed owem połączeniem, wówczas stanowi substancyę zupełną czyli należy do czystych duchów.

3. Z preegzystencyanizmu wynika także, że lepiej jest dla duszy istnieć bez ciała, aniżeli z niem się łączyć, gdyż zależność od materyi byłaby dla czystego ducha tylko przeszkodą w działaniu, a nadto widocznem poniżeniem. Tymczasem połączenie duszy z ciałem wychodzi wogóle na jej korzyść, bo dusza, będąc nie tylko rozumną, lecz także wegetatywną i zmysłową, wówczas działa najzgodniej ze swą naturą, gdy tworzy z materyą jedną substancyę. Co więcej, ponieważ według Platona i Origenesa dusza mieszka w ciele za karę, przeto jej połączenie z ciałem nie

---

gales» tezę: «Foetum humanum nulla anima ullo in tempore dotari, nisi rationali; eamque in ipso primo conceptionis momento a Deo creatam et infusam recipere.» Z teologów przyłączył się pierwszy do tego zapatrywania Hieronim Florentinius w piśmie p. n. «De hominibus dubiis sive de baptismo abortivo» (1658). Od czasu św. Alfonsa idą za tem zdaniem prawie wszyscy moraliści.

[1]) Philosophia scholastica, Paryż 1895, t. II, str. 248.

tylko nie będzie naturalne, lecz wprost gwałtowne, a człowiek, uważany przez wszystkich za najdoskonalsze stworzenie widzialne, stanie pośród natury jako pewnego rodzaju potwór. Jakżeż zresztą w hypotezie przedistnienia wytłumaczyć to ogólne zjawisko, że dusza nasza chce jak najdłużej utrzymać połączenie z ciałem, że nie tylko nie pragnie śmierci, ale czuje do niej wstręt naturalny?

4. Jeżeli dusza istniała przed ciałem, musiała niezawodnie spełniać czynności duchowe, więc myśleć i chcieć. Dlaczegóż dzisiaj nic o nich nie wiemy, dlaczego, mimo największego wysiłku, nie zdołamy ich sobie przypomnieć? Przecież połączenie duszy z ciałem nie może być, jak uczą Pitagoras i Platon, przyczyną owego zapomnienia, bo żadna stworzona siła nie potrafi działać bezpośrednio na rozum i wolę ducha. Argument nasz nabiera jeszcze większej siły, jeżeli przeciwnicy przypuszczają, że połączenie duszy z ciałem jest karą za popełnione winy: kto ponosi karę, winien wiedzieć, za co cierpi.

5. W szczególności hypoteza Leibnitza jest bajką, której dzisiaj zbijać nie potrzeba.

U w a g a. Preegzystencyanizm sprzeciwia się także Objawieniu i nauce Kościoła. Papież Leon IV. (440 – 461) pisze do biskupa asturyjskiego, Turrybiusza, że „*catholica fides constanter praedicat atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere.*“ Sobor zaś konstantynopolitański II. (553 r.) orzekł: „*Si quis fabulosam animarum praexistentiam et, quae ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, anathema sit.*“

II. Dusza łączy się z ciałem w chwili poczęcia.

Przyłączając się do większości dzisiejszych filozofów wogóle, a niektórych scholastyków w szczególności, dowodzimy powyższej tezy w sposób następujący:

1. Metoda naukowa, jak już zaznaczyliśmy kilkakrotnie, domaga się najprostszego, ile możności, tłumaczenia faktów. Lecz tłumaczenie, za którem się oświadczamy, jest bezsprzecznie prostsze od hypotezy dawniejszych schola-

styków lub Brin'a [1]). Toż wówczas tylko musielibyśmy odstąpić od naszej tezy, gdybyśmy nie umieli odpowiedzieć na przytoczone wyżej argumenta niektórych przeciwników (Brin nie daje żadnych). Tak jednak nie jest. Na pierwszy ich dowód odpowiadamy, że zdanie nasze nie znosi wcale zasady: *Natura non facit saltus.* Lubo dusza łączy się z ciałem w chwili poczęcia, rozwój człowieka odbywa się bez skoków, pomału, stopniowo. Zresztą i w teoryi form przejściowych stworzenie duszy rozumnej odbywa się w jednej chwili. — Według drugiego dowodu potrzeba proporcyi między materyą a formą. Niezawodnie, i dlatego dusza nie może się połączyć z jakimkolwiek płodem, np. zwierzęcym. Któż jednak wykaże, że płód ludzki nie jest w chwili poczęcia odpowiednią materyą dla duszy rozumnej? Wszak z komórki ludzkiej, utworzonej przez połączenie jajka żeńskiego z nasieniem męskiem, powstaje tylko człowiek. Wprawdzie komórka jest jeszcze niezdolną do funkcyj zmysłowych; może jednak spełniać wegetatywne, które w człowieku pochodzą od tej samej duszy rozumnej. — Argument trzeci opiera się tylko na analogii; kto, korzystając z niej, zechce rozwiązać kwestyę, ten będzie musiał powiedzieć, że jak zwierzęta tworzą dusze zwierzęce, tak ludzie — ludzkie. — Podobieństwo zaś między rodzicami a dziećmi daje się doskonale wytłumaczyć i w naszej teoryi, bo płód rozwija się z komórki, powstałej z organizmu ojca i matki. — Wreszcie najsłabszym jest dowód ostatni, gdyż tak samo możnaby powiedzieć, że trudno przypuścić, by Bóg stwarzał dusze nieśmiertelne w płodach, które wprawdzie doszły w łonie matki do należytej doskonałości, ale umarły przedtem, zanim oglądały światło dzienne.

2. Dusza rozumna posiada nie tylko władze duchowe, lecz także wegetatywne i zmysłowe; może tedy już w samym początku życia zarodka spełniać funkcye, do których tenże jest uzdolniony. Powiem więcej: bez niej nie

[1]) Twierdzenia Pitagorasa i Platona, tudzież Arystotelesa zbyt są nieuzasadnionemi, by potrzebowały osobnej krytyki.

potrafi płód rozwinąć się w organizm ludzki, ponieważ ludzkim staje się organizm właśnie przez duszę ludzką.

3. W embryonie, jak słyszeliśmy, system wegetatywny powstaje ze zwierzęcego. Fakt ten sprzeciwia się przynajmniej przypuszczeniu, że istnieją dwie formy przejściowe, najpierw wegetatywna, a potem zmysłowa.

§. 7. Siedziba duszy w ciele.

Nie tylko rzecznicy materyalizmu, który nie odróżnia duszy od ciała, lecz także wielu skrajnych spirytualistów uważa powyższą kwestyę za zbyteczną, za bezprzedmiotową. Duch, powiadają ostatni, nie pozostaje w żadnym stosunku do przestrzeni, więc nie może istnieć w żadnem miejscu [1]). Przed paru laty starał się uzasadnić to zapatrywanie znany nam profesor filozofii w Greifswaldzie, Rehmke. „*Wer Ernst macht* — oto jego słowa [2]) — *mit seinem Immaterialismus in der Psychologie, der muss zu dem Satze stehen: die Seele ist, aber sie ist nirgends... Gegen diese Ortslosigkeit braucht allerdings noch gar nicht gesündigt zu sein in dem Worte: ich denke jetzt, hier am Pulte; wenn das „ich“ eben auch das Zusammen von Seele und Leib bedeutet, dann heisst jenes Wort eben: dieser Mensch ist dem Leibe nach hier, und die Seele, welche mit diesem Leibe zusammen ist, denkt, nicht aber kann damit gesagt sein dürfen, dass das Denken der Seele hier am Pulte sei*“. Podobnie uczy Lutosławski: dusza nie jest nigdzie, gdyż wszelka przestrzeń w niej istnieje.

Inni, idąc za ogólnem przekonaniem ludzkości, mówią wprawdzie, że dusza jest gdzieś i to w ciele, które ożywia, ale w różny sposób tę jej obecność pojmują. Platon, jak wiemy, umieszczał duszę rozumną (νοῦς) w głowie,

[1]) „Die Seele ist kein Ding und daher sinnlichen Bestimmungen unzugänglich; das Auseinander des Raumes hat für sie keine Wahrheit.“ Hegel.

[2]) Dz. przyt., str. 128.

w mózgu, stoicy za Zenonem w sercu, Dyogenes w jamie sercowej, Empedokles we krwi, Parmenides w piersiach.

Arystoteles, uważając duszę za formę ciała, uczył, że ona mieszka cała w całem ciele i cała w każdej jego części; za tem też zdaniem poszli Ojcowie Kościoła (np. św. Augustyn) i prawie wszyscy scholastycy. „*Anima*, powiada św. Tomasz [1]), *in quocumque corpore et in toto est tota et in qualibet eius parte tota est.*“

Od czasu Kartezyusza zaczęto znowu wracać do dawnych błędów. On sam umieścił duszę w szyszce, która wisząc w środku mózgu na kształt serca od dzwonu, może się łatwo poruszać. Ponieważ wszystkie nerwy schodzą się w tym wyrostku, przeto działająca na nie podnieta budzi odpowiedni obraz w duszy [2]). Uczniowie Descarta, jak np. Le Grand, wierząc w zdanie mistrza, powoływali się także na następujący argument: Ponieważ w ciele jest tylko jedna dusza, więc wypada, aby mieszkała w tej części mózgu, która nie ma pary; lecz taką częścią jest właśnie szyszka [3]). Inni uważali za siedzibę duszy, jużto inne części mózgu (np. spoidło, *Pia mater*, ciało prążkowane) jużto móżdżek (mostek Warola), jużto, jak chciał Herbart, miejsce, położone między mózgiem a rdzeniem pacierzowym. Według Malebranche'a, oraz wielu dzisiejszych fizyologów (jeśli przyjmują duszę różną od ciała) należy cały mózg uważać za siedzibę duszy. Jeszcze inni mówili i mówią, że dusza, będąc substancyą pojedynczą, zajmuje w móz-

---

[1]) De Trinit., l. 7, c. 6.

[2]) W innem wszakże miejscu (De pass. an., p. 1, 30 i n.) przedstawia filozof francuski swe zapatrywanie nieco inaczej: «Scire oportet, animam esse revera iunctam toti corpori, nec posse proprie dici, eam esse in quadam parte eius exclusive ad alias... Licet anima sit iuncta toti corpori, in illo tamen est quaedam pars, in qua exercet suas functiones specialius, quam in caeteris omnibus. Et vulgo creditur, hanc partem esse cerebrum... neque etiam totum cerebrum, sed solummodo maxime intimam partem, eius, quae est glandula pinealis.»

[3]) Niektórzy nowsi Darwiniści widzą znowu w wyrostku szyszkowym zmarniały narząd centralny trzeciego oka, które z biegiem czasu zniknęło bez śladu.

gu tylko jeden punkt, i to nierozciągły czyli geometryczny. Są wszakże i obecnie, obok scholastyków, psychologowie i fizyologowie, którzy, choć uważają mózg za główne mieszkanie duszy, utrzymują, że przebywa ona w całem ciele.

Wszystkie tedy zapatrywania, dotyczące siedziby duszy, dają się sprowadzić do czterech: dusza nie jest i nie może być w ciele, jak wogóle nie może być w żadnem miejscu; dusza jest w jednym matematycznym punkcie mózgu; jest tylko w pewnej części mózgu lub w całym mózgu; jest w całem ciele i to tak, że w każdej jego części jest cała. Odrzucamy trzy pierwsze zdania, a przechylamy się do ostatniego.

1. Dusza może być i jest rzeczywiście w pewnem miejscu, a mianowicie w ciele.

1. Wszelki duch może być w pewnem miejscu, skoro może działać na jakieś ciało, istniejące w przestrzeni. Bo żadna rzecz nie działa tam, gdzie jej niema: jeżeli tedy duch działa na ciało, musi w pewien sposób, przynajmniej *per accidens*, t. j. za pośrednictwem tegoż ciała, być w miejscu, które ono zajmuje. Nawet o Bogu niezmierzonym mówimy, że On jest tutaj, i tam, na ziemi np. i w niebie. Tem bardziej należy to powiedzieć o ograniczonej duszy ludzkiej. Nie mogąc być wszędzie, musi być gdzieś, musi być w pewnem miejscu. Ponieważ zaś stanowi formę ciała, wyróżnia człowieka od trupa, wpływa rozmaicie na organizm, przyjmuje w nim i z nim bodźce zewnętrzne, pochodzące od otaczających go przedmiotów, spełnia w nas (nie poza nami) wszystkie funkcye wegetatywne, zmysłowe i duchowe: przeto musi mieć siedzibę w naszem ciele. I takie też jest zdanie zdrowego rozsądku całej ludzkości.

2. Przeciwnicy wychodzą z fałszywego założenia. Przyjmują mianowicie, że jeden jest tylko możliwy sposób obecności w miejscu, t. j. lokalny, „cyrkumskryptywny“ (*praesentia circumscriptiva*), w którym rzecz zajmuje pewną przestrzeń tak, iż cała jest w całej przestrzeni, a każda jej

część w odpowiedniej części przestrzeni. W ten sposób są w miejscu substancye, posiadające formalną rozciągłość, czyli wszystkie ciała. Lecz obok obecności tego rodzaju może być jeszcze inna, „definitywna“ (*praesentia definitiva*), polegająca na tem, że rzecz jest cała w całem miejscu i cała w każdej jego części, lubo poza obrębem tego miejsca nie istnieje wcale. W tym sposobie obecności, który scholastycy przypisują duchom stworzonym, a więc i duszom ludzkim, jako substancyom pojedynczym, niema oczywiście żadnej sprzeczności; należy go nawet przyjąć koniecznie, jeżeli się uznaje istnienie ducha czy duszy, oraz możliwość, względnie rzeczywistość, ich działania na ciało.

II. Dusza nie przebywa w jednym nierozciągłym punkcie mózgu.

1. Gdyby dusza mieszkała tylko w jednym geometrycznym punkcie mózgu, wówczas wszystkie nerwy czuciowe musiałyby zmierzać do jednego ogniska, a wszystkie ruchowe wychodzić z niego; inaczej, dusza nie mogłaby ani przyjmować bodźców, przychodzących od różnych narządów zmysłowych, ani poruszać różnych części ciała. Tymczasem anatomia wykazuje, że niema w mózgu takiego punktu, w którymby się łączyły wszystkie nerwy: one kończą się, a względnie rozpoczynają w różnych miejscach mózgu. Więc dusza ani nie mieszka w jednym punkcie matematycznym ani w jednym punkcie rozciągłym. A gdyby nawet wszystkie nerwy skupiały się w jednym ognisku, jeszcze nie mogłyby się zetknąć w punkcie matematycznym. W takim bowiem razie, musiałyby być liniami geometrycznemi lub przynajmniej kończyć się takimi punktami. W rzeczywistości jednak nerwy są ciałami, a ich zakończenia, choćby były nawet tak szpiczaste, jak koniec najostrzejszej szpilki, tworzą koniecznie powierzchnię. Więc zetknięcie się nerwów w jednym punkcie geometrycznym jest wykluczone [1]).

[1]) Zob. Urráburu. Psych. p. scc., str. 782.

2. Dusza doznaje wrażeń rozciągłych, ulega równocześnie podnietom, pochodzącym z różnych miejsc ciała, tudzież poznaje ich kierunek. To wszystko byłoby niemożliwe, gdyby zajmowała matematyczny punkt w mózgu. Tak jest. Czucie nasze, np. ból, nie mogłoby być wówczas rozciągłe, gdyż odbywałoby się tylko w owym punkcie, w którym nerw styka się z duszą. Powtóre dusza nie mogłaby równocześnie doznawać różnych wrażeń zmysłowych, bo dwie np. podniety, przysłane z różnych miejsc do jéj siedziby, zlewałyby się w jeden ruch wypadkowy, który, nie odpowiadając ani jednej, ani drugiej podniecie, wywoływałby tylko jedno czucie mieszane. Nakoniec dusza nicby nie wiedziała o kierunku bodźca nerwowego. Z jakiegokolwiek miejsca ciała przychodziłby ruch nerwowy, nie posiadałby on żadnego kierunku w punkcie matematycznym, bo punkt, dlatego właśnie, że jest punktem, wyklucza wszelki kierunek: kierunek przysługuje nie punktom, lecz liniom. Powiesz, że dusza przenosi się kolejno w różne punkty końców nerwowych; lecz w takim razie nie będzie mogła odbierać równocześnie różnych wrażeń, bo równoczesne a różne czucia domagają się koniecznie, aby dusza łączyła się w tym samym czasie z różnymi nerwami.

Z a r z u t: Dusza jest pojedyncza, a więc nie może zajmować rozciągłej przestrzeni.

Niema w tem żadnej sprzeczności, by dusza pojedyncza zajmowała przestrzeń w sposób wyżej określony. Sprzeczność zachodzi wówczas, jeżeli o tej samej rzeczy orzeka się i zaprzecza to samo pod tym samym względem. Tymczasem w naszym wypadku pojedynczość przypisujemy istocie duszy, a rozciągłość jej obecności. Gdyby zresztą zarzut był słuszny, wówczas nawet Bóg, Istota najbardziej pojedyncza, nie mógłby być wszędzie; co bowiem mieści w sobie sprzeczność, nie może przysługiwać ani stworzeniu, ani Stwórcy. Może więc dusza, mimo swej pojedynczości, zajmować rozciągłą przestrzeń. Że zaś zajmuje ją rzeczywiście, wykazują powyższe dowody, a wykażą jeszcze lepiej następne. Tyle tylko w zarzucie mieści się słuszności, że nie umiemy sobie w y o b r a z i ć, w jaki sposób du-

sza pojedyncza może być w przestrzeni. Ileż jednak mamy prawd, których rozum dowodzi aż do oczywistości, a które odrzuca wyobraźnia.

III. Dusza jest w całem ciele.

1. Dusza stanowi formę substancyalną ciała: ona czyni materyę ciałem ludzkiem i daje jej życie. Gdziekolwiek tedy jest ciało ludzkie lub jego część, gdziekolwiek w ludzkiem ciele widać życie, tam musi być dusza. Że zaś całe moje ciało jest ludzkie, że całe żyje, przeto w całem mieszka dusza.

2. Gdyby w pewnej części ciała nie było duszy, część ta byłaby ciałem przez formę substancyalną, różną od duszy. Lecz mnogość form pociąga za sobą mnogość substancyj. Jeżeli tedy dusza nie jest w całem ciele, człowiek nie jest jedną substancyą.

3. Możemy kolejno wykazać, że we wszystkich głównych częściach ciała jest dusza.

a) Dusza jest w całym mózgu. Że jest w mózgu, przyznają, z wyjątkiem niektórych skrajnych spirytualistów i paru innych filozofów, wszyscy; wynika to zresztą z tego, cośmy powiedzieli wyżej, wykazując, iż dusza nie może przebywać w jednym tylko punkcie mózgu. Że zaś mieszka w mózgu całym, dowodzą przedewszystkiem znane nam lokalizacye mózgowe: skoro różne czynności zmysłowe są rozłożone na różne części mózgu, oczywistą jest rzeczą, iż we wszystkich owych częściach musi być dusza. Do tej samej konkluzyi dojdziemy wszakże i wówczas, gdy przypuścimy z Flourens, że części mózgu nie różnią się między sobą. Albowiem według tej hypotezy, każda część mózgu bierze udział w każdej funkcyi zmysłowej. Każda atoli część może uczestniczyć w funkcyi tylko wówczas, jeśli ją ożywia dusza, gdyż materya, pozbawiona duszy, nie potrafi się zdobyć na żaden akt życiowy.

b) Dusza jest w rdzeniu pacierzowym. Pomijamy widoczną analogię anatomiczną między nim a mózgiem, bo ta dostarcza tylko prawdopodobieństwa, że dusza nie tylko

przebywa w mózgu, lecz i w pacierzu. Natomiast kładziemy nacisk na fakt, dający się łatwo zauważyć przy wiwisekcyi zwierząt. Przypominamy, że niektóre zwierzęta spełniają pewne czynności życia zmysłowego nawet wówczas, gdy je pozbawimy mózgu. Żaba np., której ten organ wyjęto, odwraca się, jeżeli ją położymy na grzbiecie — skacze, omija przeszkody, broni się przed bodźcami, sprawiającymi jej boleść. Więc musi mieć duszę przynajmniej w rdzeniu pacierzowym, z którego wychodzi znaczna część nerwów czuciowych i ruchowych. Możnaby wprawdzie zarzucić, iż w chwili wspomnianej operacyi przechodzi dusza z mózgu do rdzenia, lecz taka wędrówka jest czystem niepodobieństwem. Skoro bowiem dusza łączy się z ciałem i jego częściami w sposób wewnętrzny i substancyalny, stanowiąc z niemi rzecz jedną, przeto nie może zrywać stosunku z ciałem, które ożywia, a nawiązać go z innem, w którem jej wcale nie było.

c) Dusza jest w całym układzie sympatycznym. Od niego zależą wszystkie czynności wegetatywne, więc trawienie, asymilacya, obieg krwi, wzrost i t. d. Lecz funkcye te, jak wykazaliśmy wyżej, nie dadzą się wytłumaczyć samemi siłami mechanicznemi, fizycznemi i chemicznemi. Więc wszędzie, gdzie one się odbywają, musi być dusza; że zaś odbywają się we wszystkich częściach ciała, w nerwach, mięśniach, tętnicach i żyłach, gruczołach i t. d., przeto w całem ciele mieszka dusza.

Uwaga. Jak dusza nie jest formą substancyalną niektórych drugorzędnych części ciała, tak też niema w nich swej siedziby [1]).

Zarzuty: 1) Dusza mieszka tam, gdzie czuje, a czuje tylko w mózgu.

Wykazaliśmy gdzie indziej, że czucie nie odbywa się wyłącznie w mózgu, ale przedewszystkiem w zewnętrznych narządach.

2) Niepodzielne nie może istnieć w podzielnem, a więc

[1]) Zob. Gutberlet, Der Kampf um die Seele, V Vortrag: Ueber den Sitz der Seele.

dusza, będąc substancyą pojedynczą, nie przebywa w całem ciele.

Zarzut dosięga chyba tych, którzy pojmują duszę jako punkt matematyczny. Punkt, stanowiąc granicę linii, nie może się rzeczywiście znajdować w różnych jej częściach. Ależ dusza nie jest punktem.

3) Jeżeliby dusza była w całem ciele, rosłaby, gdy ciało rośnie, a zmniejszałaby się, gdy ono się zmniejsza lub gdy jego część zostanie odciętą. Któż jednak zgodzi się na takie konsekwencye?

Dusza nie rośnie ze wzrostem ciała, ale zaczyna ożywiać ciało większe, aniżeli ożywiała przedtem; jeżeli znowu objętość ciała się zmniejsza, wówczas ożywia organizm mniejszy. Innemi słowy: nie duszy przybywa lub ubywa, tylko jej obecności. Podobnie wskutek odcięcia np. ręki, nie maleje dusza, nie kurczy się, nie ucieka w inne miejsce, ale przestaje po prostu ją ożywiać, przestaje być jej formą. I dlatego scholastycy uczą, że dusza nie rośnie i nie zmniejsza się *per se* czyli sama w sobie, ale *per accidens*, t. j. ze względu na ciało, w którem działa.

IV. Dusza jest cała w każdej części organizmu.

Wynika to z jej istoty. Dusza jest substancyą pojedynczą. Substancya zaś taka musi być cała tam, gdzie jest; inaczej, nie byłaby pojedynczą, lecz składałaby się z części, z których jedna byłaby w jednem miejscu, druga w drugiem i t. d.

Choć wszakże istota duszy jest cała w każdym organie i w każdej jego żyjącej części, nie można tego powiedzieć o jej władzach. Władze duszy dzielą się na organiczne i nieorganiczne. Pierwsze są tylko w swoich narządach. Ponieważ zaś do najważniejszych organów funkcyj zmysłowych i wegetatywnych należą mózg i serce, przeto słusznie powiedziano, że władze organiczne w nich tkwią przedewszystkiem. Natomiast drugie władze, t. j. duchowe, będąc wewnętrznie niezależnemi od materyi, nie przebywają właściwie w żadnej części ciała albo raczej przebywają ra-

zem z duszą w każdej. Umiejscawiamy jednak rozum w mózgu o tyle, o ile mózg jest organem centralnym zmysłów, od których zależy poznanie umysłowe.

Zarzuty: 1) Nie podobna pojąć, by dusza, która jest cała w jednej części organizmu, była także cała w części innej.

Nie widzimy w tem żadnej sprzeczności: co innego powiedzieć, że dusza jest cała w pewnej części, a co innego, że jest całkowicie, t. j. wyłącznie. Tylko to, co jest wyłącznie w jednem miejscu, nie może być w drugiem. Dusza jest wprawdzie cała w każdej części organizmu, ale nie wyłącznie, bo żadna część nie wyczerpuje jej całej obecności. Że to możliwe, pokazuje się także stąd, że i Bóg jest cały na jednem miejscu, cały na drugiem, cały wszędzie. Lecz i tutaj trzeba przyznać, że nie umiemy sobie wyobrazić, w jaki sposób dusza może być całą w jednej części i całą w innej.

2) Jeżeliby w każdej części organizmu była cała dusza, wówczas jakakolwiek część, np. palec, byłaby człowiekiem, bo składałaby się z duszy rozumnej i ożywionego przez nią ciała.

Rzeczona część jest tylko częścią człowieka, a nie całym człowiekiem: człowiek składa się z duszy i z ciała o tyle przynajmniej całego, że może być materyą proporcyonalną do doskonałości duszy. Stąd dusza ożywia głównie całe ciało, a jego części dopiero drugorzędnie, t. j. o ile zostają w stosunku do całości. Zresztą możemy powyższy zarzut odwrócić przeciw stawiającym go Kartezyanom: wyrostek szyszkowy jest człowiekiem, bo w nim przebywa dusza!

3) Dusza stanowi podmiot władz. Jeżeli tedy jest cała we wszystkich częściach organizmu, muszą także w każdej z nich być wszystkie jej władze, bo władze nie mogą nie być tam, gdzie jest ich podmiot.

Dusza, o ile pozostaje w stosunku do władz, może być uważana dwojako: albo o ile jest ich źródłem, albo o ile jest ich podmiotem. Otóż wszystkie władze mają swe źródło w duszy, ale podmiotem jest ona tylko umysło-

wych; natomiast za podmiot władz organicznych, zmysłowych czy wegetatywnych, należy uważać duszę razem z ciałem. Ponieważ tedy dusza jest cała w każdej np. komórce nerwowej, przeto w każdej komórce są także wszystkie jej władze *secundum radicem*. Nie są jednak i nie mogą być wszystkie formalnie, bo organiczne mieszczą się tylko w odpowiednich narządach zmysłowych lub wegetatywnych.

DODATEK I.

O początku rodu ludzkiego.

Kwestyą powyższą zajmuje się dzisiaj obok teologii antropologia; poruszamy ją jednak w tem miejscu, ponieważ styka się w wielu punktach z psychologią i posiada, w naszych przedewszystkiem czasach, znaczenie aktualne. Można ją rozłożyć na następujące cztery pytania: W jaki sposób powstał pierwszy człowiek? Jaki był stan pierwotnego człowieka? Czy wszyscy ludzie stanowią jeden ród ludzki? Jak dawno ten ród istnieje?

§ 1. Pochodzenie człowieka.

Od wieków rozpowszechniło się u wszystkich ludów przekonanie, że człowiek, korona widzialnego stworzenia, jest, jak nas uczy objawienie, bezpośredniem dziełem Boga. Tylko wyjątkowo, sporadycznie odzywały się głosy za jego zwierzęcem pochodzeniem. Tak np. Anaxymander z Miletu uczył, że ludzie żyli najpierw pod postacią ryb w wodzie i później dopiero wyszli na ląd stały, zrzuciwszy z siebie pancerne łuski. Częściej jednak i silniej zaczęto akcentować nasze zwierzęce pochodzenie od drugiej połowy XIX wieku. Uczynili to najpierw, w tym samym niemal czasie,

przyrodnik angielski, Huxley, i genewski zoolog, Karol Vogt, twierdząc wyraźnie, że człowiek jest spokrewniony z małpą. Za nimi poszło wielu materyalistów, jak np. Büchner, Thomassen i Jäger, przedewszystkiem zaś profesor z Jeny, Haeckel, w znanych swoich dziełach: „Generelle Morphologie der Organismen“ (1866 r.), oraz „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ (1868 r.).

Haeckel uważa nasze pochodzenie od zwierzęcia za rzecz najpewniejszą w świecie i sili się nawet na przedstawienie dokładnego rodowodu ludzkiego. Według drzewa genealogicznego, które zawdzięczamy profesorowi jenajskiemu, powstał człowiek cały, z ciałem i z duszą, przez ewolucyę czysto mechaniczną. Najpierw drzemał jako martwa materya, potem został monerą, potem zwierzątkiem, podobnem do dzisiejszej ameby (protozoon) i t. d. Wystarczy powiedzieć, że całe drzewo genealogiczne liczy 22 miejsc. Siedemnaste zajmują Torbacze (*Marsupialia*), jak np. kangur; na 18-tem stoją Małpiatki (*Prosimiae*), zbliżone do dzisiejszych lemurów; na 19-tem Wązkonose ogoniaste (*Catarrhinae*); na 20-tem Ludomałpy (*Anthropoides*); na 21-em Małpoludy (*Pithecanthropi*) albo Ludzie-niemowy (*Homines alali*); na 22-em wreszcie Ludzie mówiący, (*Homines loquaces*) czyli prawdziwi. Małpoludzie są formą pośrednią między Ludomałpami a Ludźmi prawdziwymi. Powstali oni z Ludomałp przez całkowite przyzwyczajenie się do chodu na dwóch nogach, skutkiem czego kończyny przednie stały się wyłącznie narządami chwytnymi. Różnił się jednak małpoczłowiek od człowieka dzisiejszego tem, że nie tworzył jeszcze pojęć (pojęcia powstają przez spotęgowaną abstrakcyę wyobrażeń) i nieposiadał artykułowanej mowy [1]).

[1]) W jednej z ostatnich swych prac p. n.: O pochodzeniu człowieka ze stanowiska dzisiejszej wiedzy (tłumaczenie polskie „ze słowem wstępnem“ prof. d-ra B. Dybowskiego, Lwów 1901 i 1902) liczy Haeckel 30 najważniejszych stopni w rodowem drzewie człowieka. Stopnie tej *progonotaxis*, wydanej, jak zaręcza autor, «w ulepszonej formie», dzielą się na trzy główne grupy. Pięć pierwszych stopni należy do działu Pierwotniaków czyli jestestw jednokomórkowych; sześć dalszych do Tkankowców bezkręgowych; dziewiętnaście ostatnich do Kręgowców. Kręgowce tworzą znowu trzy mniejsze grupy: Jednonozdrzowe (*Monorrhina*), *Anamnia* albo Rybowate (*Ichtyo-*

Po dziełach Haeckla wyszła w r. 1871 książka przyrodnika i fizyologa angielskiego, Karola Darwina: „O po-

psida) i Ssawce *(Mammalia)*. Pośród ssawców siedem najwyższych stopni wypełnia rzęd Naczelnych *(Primates)*, do których należą: Małpiatki dawniejsze *(Lemuravida)*, Małpiatki nowsze *(Lemurogona)*, Małpy nowego świata (*Dysmopitheca)*, Pawianowate (Ogoniaste— *Cynopitheca*), Ludomałpy (Bezogonne — *Anthropoides)*, Małpoludy (*Pithecantropi)* i Ludzie mówiący (*Homines loquaces)*.

Jakkolwiek olimpijczyk jenajski, jak wielbiciele nazywają Haeckla, uważa (dz. przyt. str. 47) powyższe drzewo rodowe tylko za «heurystyczną hipotèzę, zdolną nieograniczonych (!) poprawek,» stawia wszakże cztery «nie dające się zbić», (str. 11) twierdzenia: 1) Naczelne, t. j. małpiatki i małpy wraz z człowiekiem pochodzą od jednej pierwotnej formy, od hipotetycznego (!) *Archiprimasa*; 2) z małpiatek rozwinęły się później prawdziwe małpy *(Simiae)*; 3) pośród małp tworzą małpy starego świata (*Catarrhinae*) jednorodową grupę, której «hipotetyczna (!) forma rodowa (*Archipithecus*) może być bezpośrednio lub pośrednio wyprowadzona z jednej gałęzi małpiatek;» 4) «człowiek pochodzi od szeregu wymarłych małp starego świata; młodsi przodkowie tego szeregu należeli do grupy bezogonnych ludomałp, z 5 kręgami krzyżowymi (*Anthropoides*); starsi do grupy ogoniastych małp pawianowatych, z 3 lub 4 kręgami krzyżowymi (*Cynopitheca*).»

Aby udowodnić te tezy, powołuje się Haeckel na anatomię i fizyologię porównawczą, które uczą, że «nigdzie niema głębszej różnicy między człowiekiem a małpą» (str. 11) — na ontogenię i patologię porównawczą, które razem z anatomią i fizyologią wykazują, że «dusza» ludzka rozwinęła się historycznie z «duszy» małpiej, oraz że tak morfologiczne, jak psychologiczne różnice między człowiekiem a małpami antropomorficznemi starego świata są mniejsze, niż odpowiednie różnice między małpami antropomorficznemi a najniższemi małpami (prawo pitekometryczne)—na lokalizacyę wyższych czynności duchowych w korze mózgu wielkiego, t. j. na cztery wielkie ogniska myśli, odkryte w r. 1894 przez Flechsiga — na powszechne prawo substancyi czyli prawo zachowania materyi i energii, nie dające się pogodzić ani z dziwacznym dogmatem o nieśmiertelności duszy ludzkiej, ani z wolnością woli, ani z istnieniem osobowego Boga — na skamieliny, o których mówi paleontologia, zwłaszcza na szczątki małpoczłowieka jawańskiego (*Pithecanthropus erectus*), tworzącego formę przejściową między człowiekiem a małpą, na sławne czaszki z Neanderthalu, ze Spy i t. p., świadczące o istnieniu ras ludzkich, zajmujących miejsce pośrednie między małpoczłowiekiem a dzisiejszemi rasami człowieka, wreszcie na leżące w formacyi trzeciorzędowej formy przejściowe między najstarszymi lemurami a człowiekiem. Niedorzeczność niektórych z tych rzekomych dowodów, np. dowodu, opartego na lokalizacyach mózgowych lub prawie zachowania energii, wynika z tego, cośmy o tych zagadnieniach w odpowiednich miejscach Psychologii powiedzieli; że równie niedorzeczne są inne dowody, zo-

chodzeniu człowieka". W dawniejszej pracy „O pochodzeniu gatunków" (1860 r.) nie rozciągnął Darwin wyraźnie swej hypotezy ewolucyjnej na rodzaj ludzki; uczynił to dopiero w dziesięć lat potem i dlatego, godząc się na wszystkie zapatrywania Haeckla, orzekł, że człowiek pochodzi od zwierzęcia, ponieważ pomiędzy nim a zwierzęciem zachodzi podobieństwo, różnice zaś ich są tylko ilościowe, a nie jakościowe. Zwierzęta posiadają nie tylko zmysły zewnętrzne, pamięć, wyobraźnię, instynkt, uczucia, lecz także, choć w niższym stopniu, rozum, wolną wolę, mowę, moralność, sumienie, religię. Małpy — pisze on [1]) — „dzielą prawie wszyscy przyrodnicy na dwie grupy: na wązkonose czyli małpy starego świata... i na szerokonose czyli małpy nowego świata... Nie ulega żadnej wątpliwości, że człowiek jest gałązką szczepu małp wązkonosych i że pod względem genealogicznym winien być zamieszczony w tej ostatniej grupie." Zanim stał się człowiekiem obecnym, był okryty sierścią, posiadał ogon i mieszkał prawdopodobnie na drzewach (*Anthropopithecus*). Hypotezę tę, która

---

baczymy niebawem. Inaczej oczywiście sądzi stary ateusz. «Możemy wypowiedzieć stanowczo — oto jego słowa (str. 37 i n.) — że pochodzenie człowieka od jednego z ogniw łańcucha form Naczelnych trzeciorzędowych nie jest już dzisiaj hipotezą wątpliwą, lecz natomiast faktem historycznym, sprawdzonym i dowiedzionym.» «Naturalnie — dodaje Haeckel bezpośrednio po tem, co wyrzekł przed chwilą — fakt ten nie da się, jak to mówią ściśle dowieść»... *Sapienti sat!*

Zatrzymałem się dłużej nad tą książką Haeckla, gdyż główny wódz dzisiejszych Darwinistów uważa ją za «krytyczne oświetlenie obecnego stanu wiadomości naszych o pochodzeniu człowieka» (str. 3). Główną jej część odczytał autor na czwartym międzynarodowym kongresie zoologów w Cambridge (26. sierpnia 1898 r.). Jeśli rzeczywiście wielu (sam Haeckel wyznaje, że nie wszyscy) najznakomitszych zoologów, anatomów i patologów przyjęło odczyt z wielkiem uznaniem, świadczy to tylko o sekciarskiem zaślepieniu Darwinistów, pozbawiającem ich wszelkiego zmysłu krytycznego. Mojem zdaniem, praca Haeckla nie zadowoli żadnego bezstronnego i rozsądnego czytelnika. Prócz czczych domysłów, nie znajdzie on w niej ani jednego dowodu, przemawiającego za małpiem pochodzeniem człowieka i dlatego, zamykając przeczytaną książkę, powtórzy słowa Pascal'a: *Les incrédules, les plus crédules de tous!*

[1]) Dz. przyt., str. 214.

znalazła w kołach przyrodników i filozofów [1]), życzliwe przyjęcie, nazwano darwinizmem.

Najpierw wykażemy jej fałszywość, a potem poddamy krytyce jej rzekome dowody.

I, Człowiek nie może pochodzić od zwierzęcia.

Szkielet naszej argumentacyi jest następujący: Jeżeli natura człowieka różni się nie tylko stopniowo, t. j. ilościowo, ale jakościowo czyli istotnie od natury zwierzęcia; jeżeli człowiek, uważany co do ciała, nie należy systematycznie do żadnej kategoryi zwierząt: niema mowy o zwierzęcem pochodzeniu człowieka. Lecz rzeczywiście natura ludzka różni się od zwierzęcej istotnie, a przynależność człowieka do jakiejkolwiek kategoryi zwierzęcej jest wykluczona. Więc zwierzęce pochodzenie człowieka jest niemożliwe.

Przesłankę pierwszą uznają sami transformiści. Oświadczają bowiem wyraźnie, że ewolucya tylko przekształca, t. j. udoskonala naturę istniejącą, ale nowej nie wytwarza. Właściwy tedy spór dotyczy przesłanki drugiej. Darwiniści twierdzą najpierw, że różnimy się od zwierząt jedynie stopniowo, więc np. tak, jak człowiek dojrzały różni się od dziecka lub cywilizowany od dzikiego; nadto utrzymują, że człowiek uważany pod względem cielesnym, należy do pewnej kategoryi zwierzęcej. Otóż jednemu i drugiemu przeczymy stanowczo.

1. Natura ludzka różni się od zwierzęcej istotnie [2]). Nie przeczymy, że człowiek posiada pewne cechy wspólne ze

---

[1]) Nie wszyscy Darwiniści twierdzą, że człowiek wprost pochodzi od pewnego rodzaju małp. Niektórzy oświadczają się tylko za pokrewieństwem w tem znaczeniu, że człowiek i małpa stanowią dwa rodzaje lub gatunki, które pochodzą z pnia wspólnego. Tego zdania trzyma się np. Vogt i Filippi. U nas Cieszkowski utrzymywał, że człowiek był najpierw rośliną i zwierzęciem; według J. K. Potockiego (Współzawodnictwo i współdziałanie, Lwów 1900, str. 323) „małpoludy były naszymi przodkami.“

[2]) Wł. Dębicki, O zasadniczych różnicach psychicznych pomiędzy

zwierzęciem. Jak życie wegetatywne łączy florę z fauną, tak zwierzęta stykają się przez władze zmysłowe z ludźmi. Mają tedy podobne do naszych zmysły; mają świadomość zmysłową, pamięć i wyobraźnię; mają instynkt, często doskonalszy od naszego; mają pożądanie zmysłowe i dlatego np. cieszą się lub gniewają; mają wreszcie władzę ruchu. Wiedziano o tem od wieków i z tego powodu w definicyi człowieka kładziono na pierwszem miejscu wyraz: *animal*, istota zmysłowa, zwierzę. Atoli człowiek nie jest tylko zwierzęciem, ale *animal rationale*, zwierzęciem rozumnem. I w tem właśnie tkwi różnica między nim a zwierzęciem w ścisłem słowa znaczeniu.

Że człowiek posiada obok zmysłów duchową władzę poznawczą czyli rozum, wykazaliśmy dostatecznie na swojem miejscu: tworzymy pojęcia ogólne i oderwane, poznajemy istotę rzeczy i byty niemateryalne, które na żadną władzę organiczną działać nie mogą, poznajemy Boga prawdę, dobro, piękno, cnotę, sprawiedliwość i t. p. Natomiast zwierzęta są pozbawione rozumu: więc nie mają pojęć ogólnych, nie wydają sądów, nie rozumują. Wykazuje to szczegółowo kosmologia. Tutaj wystarczy zwrócić uwagę na to, że u zwierząt nie znajdujemy zewnętrznych objawów rozumu, jakie spotykamy u ludzi. Należą do nich przedewszystkiem: mowa, religia, moralność i postęp. Jestestwa mówiące muszą być obdarzone rozumem, bo wszystkie wyrazy języka mają znaczenie ogólne. Podobnie religia jest skutkiem rozumu, bo tylko rozumne jestestwo może poznać swój stosunek do bóstwa. Niema też moralności bez rozumu, bo do zasadniczych pojęć moralnych dobra i zła, do poznania stosunku między prawidłem moralnem a czynem nie mogą dojść zmysły. Niema wreszcie postępu bez rozumu, bo tylko ten jest zdolny do postępu, kto się zastanawia nad swemi czynnościami, odkrywa w nich niedokładności w porównaniu z tem, co być powinno, i wy-

człowiekiem a zwierzęciem, Warszawa 1876. Praca ta, mimo niektórych niedokładności i usterek, może być jeszcze dzisiaj z pożytkiem czytana.

szukuje zapomocą rozumowania łatwo do celu wiodącą drogę.

Człowiek, nawet na najniższym szczeblu oświaty stojący, objawia swe myśli mową. *Homo alalus* należy do bajek. Mowa ludzka może być bardzo ubogą, ale jest i zmienia się, doskonali, względnie psuje ciągle [1]). — Przeciwnie, zwierzęta nie mówią nawet na migi; a jeżeli wydają pewne głosy lub wykonywują pewne gesta, jeżeli donoszą o swych wewnętrznych stanach (np. o bólu, strachu, radości), to ta „mowa“ ich, jak zauważyliśmy dawniej [2]), różni się istotnie od ludzkiej. „Człowiek — przypominamy znane nam słowa M. Müllera — mówi, zwierzę zaś nie wydało z siebie słowa“ [3]).

Powtóre, człowiek jest z natury religijny; dlatego znajdujemy religię u wszystkich ludów, podczas gdy ateusze należą zawsze i wszędzie do wyjątków. Wprawdzie wielu utrzymywało i utrzymuje jeszcze z Lubbockiem, że istnieją całe plemiona bez religii, lecz etnografia zatwierdza w całej rozciągłości znane słowa Cycerona: „*Sua quique societati religio est.*“ — Tymczasem u zwierząt nie widzimy najmniejszych śladów religijności. Bo nikt przecież nie uwierzy Darwinowi [4]), że pies warczący i szczekający na widok rozpiętego parasola, którym od czasu do czasu porusza lekki wietrzyk, wierzy w jakiś czynnik niewidzialny, duchowy, a tem samem ma jakiś początek religii; nikt

---

[1]) Sumienne badania naukowe dowiodły, że ludy, które według Darwinistów są niemal pozbawione mowy artykułowanej, posiadają bardzo bogaty język. Zob. Gutberlet, Der Mensch, str. 360 i n.

[2]) Tom II, str. 213.

[3]) „Je suis transformiste — pisał w Revue scientifique (1895) Delbœuf — mais l'origine de l'homme m'embarasse. Oh! non pas sous le rapport anatomique ou physiologique, mais sous le rapport intellectuel... Jadmets les passages psychique de l'intelligence du ver de terre à celle du chien, de l'intelligence du sauvage le plus arriéré à celle d'un Newton ou d'un Pasteur. Mais je ne sais comment paser du chien au sauvage, quand je pense au langage articulé, promoteur des idées abstraites.“ Cyt. z Annales de phil. chrét., 1898, str. 408.

[4]) Dz. przyt., str. 129.

nie uwierzy innym, gdy utrzymują, iż pies uważa swego pana za bóstwo.

Po trzecie, wszyscy ludzie posiadają pewne zasady moralne: wszystkim głos sumienia mówi, że jest różnica między dobrem a złem; że trzeba czynić to, co jest dobre, a unikać tego, co złe; że obowiązek winien być spełniony, a prawo uszanowane; że rodziców należy czcić i t. p. Natomiast sam Darwin wyznaje, że moralność, która zresztą polega według niego na współczuciu i poświęceniu się dla innych, nie znamionuje zwierząt, że nawet w działaniu małpy nie dostrzegamy żadnych moralnych czynników.

Nakoniec tak jednostki, jak cały ród ludzki mogą się doskonalić, postępować. Człowiek przychodzi na świat w stanie pożałowania godnej nieudolności; posiadając jednak rozum, może się z czasem nauczyć wszystkiego, może zaprządz w swą służbę najpotężniejsze zwierzęta, zapanować nad martwą materyą i jej siłami, zużytkować je zamocą narzędzi do swoich celów, stać się panem i królem natury. Dla niego, z jakichkolwiek urodził się rodziców, stoi otworem wszelka nauka i sztuka; dziecko dzikiego murzyna, wychowane w korzystnych warunkach, może przez własną pracę zostać uczonym, filozofem, malarzem, rzeźbiarzem, architektem i t. p. Doświadczenia, nabyte przez poprzednie pokolenia ludzkie, stają się własnością następnych. — Zwierzęta nie znają takiego postępu. Młode czy stare, spełniają od wieków swe czynności na tę modłę, którą im natura dała w instynkcie: młoda pszczoła np. nie uczy się od starszych budować komórek, a starsze nie budują ich lepiej od młodszych; plastry dzisiejsze nie przewyższają doskonałością dawnych. Nadto zakres działania zwierząt jest ściśle ograniczony: pszczoła umie tylko lepić swą komórkę, jaskółka tylko swoje gniazdo. Podobnie czynności, do których przyzwyczajamy zwierzęta zapomocą przymusowej tresury, nie wpływają wcale ani na dalszy rozwój ich samych, ani na rozwój innych, przebywających w ich towarzystwie: pies np., którego wyuczyliśmy różnych sztuczek, nie postąpi własnemi siłami ani o jeden krok dalej, t. j. nie wynajdzie ani jednej nowej; inne zaś psy, po-

zostawione sobie samym, choćby żyły z nim jak najdłużej, nigdy go nie będą naśladowały. Uwzględnijmy i to, że zwierzęta nie przyrządzają sobie sztucznie ani pokarmu ani napoju, nie noszą żadnego ubrania, nie budują mieszkań na wzór ludzkich, nie zajmują się żadną sztuką (np. muzyką, śpiewem, tańcem) i żadnem rzemiosłem, nie używają żadnych narzędzi, nawet wówczas, gdy stają w obronie własnego życia. Nigdy tez żadne zwierzę nie rozniecilo ognia; owszem, wszystkie czują do niego wstręt nieprzeparty. Najzmyślniejsza małpa nie zaświeci zapałki, nie dołoży węgla lub drzewa do płonącego już ogniska, choć chętnie się przy niem grzeje i nieraz widzi, jak te wszystkie czynności spełnia człowiek.

2. Z drugiej strony nie można pod względem anatomicznym zaliczać człowieka do żadnej kategoryi zwierzęcej, stawiać go np. w jednym rzędzie zoologicznym razem z małpami i małpiatkami. Nie wynika z tego, żeby ciało ludzkie, uważane w sobie, musiało się różnić istotnie (co utrzymuje wielu) od ciała zwierzęcego, jak ostatnie różni się od roślinnego. Organizm zwierzęcy składa się z narządów i spełnia funkcye, których niema ani śladu w roślinie; natomiast wśród czynności organizmu ludzkiego nie znajdziesz podobno ani jednej, którejby nie było u zwierząt. Mimo to wszystko, człowiek, uważany anatomicznie, stanowi osobny rząd, osobną gromadę, osobny typ czyli ród. Aby się o tem przekonać, wystarczy porównać go z małpą[1])

a) Człowiek ma dwie ręce, przeznaczone do chwytania, a dwie nogi do chodu. U małpy nie tylko górne, ale i dolne kończyny są rękami. Wielki bowiem palec u nogi małpiej nie leży na jednej powierzchni razem z innymi, a nadto odstaje silnie od palca sąsiedniego. Zaczem małpa nie może ani stać, ani iść prosto jak człowiek (u którego inna pozycya ciała jest niedogodna, a nawet szkodliwa zdrowiu), lecz, jeżeli jest do tego przymuszona, czołga się

[1]) Zob. Platz, Der Mensch, sein Ursprung, seine Rassen und sein Alter, Würzburg i Wiedeń 1887, cz. I, str. 55 — 95; tudzież Bumüller, Mensch oder Affe?, Ravensburg 1900.

po ziemi na czworakach [1]). Z powodu tej różnicy Blumenbach, Cuvier i inni zaliczyli ludzi do Dwurękich (*Bimana*), a małpy do Czwororękich (*Quadrumana*). Dodaj do tego, że ręka ludzka, ὄργανον ὀργάνων [2]), nad którem unosili się już starożytni, świadczy sama swą budową o ludzkiej intelligencyi i zdolności do sztuki.

b) U człowieka ręce są krótsze i słabiej zbudowane od nóg; u małp antropomorficznych, czyli antropoidów (goryl, szympans i orangutan) zachodzi między przedniemi a tylnemi kończynami stosunek odwrotny. Uda i łydki są wyłącznemi właściwościami ciała ludzkiego. Wielkie też różnice wykazuje anatomia między kośćmi udowemi człowieka i małpy [3]).

c) Miednica ludzka różni się, co przyznaje sam Huxley. wybitnie od miednicy małp. Na każdej znowu kości, wchodzącej w skład kręgosłupa małpiego, znajdują się, jak wykazał Owen, znamiona, wyróżniające ją od analogicznej kości w kręgosłupie ludzkim; najwidoczniej zaś widać tę różnicę w kręgach szyjnych, które u małp, podobnie jak u wszystkich zwierząt, mających głowę na dół zwieszoną, kończą się nadzwyczaj długiemi a kolczastemi wypustkami. Brakuje też kręgosłupowi małpiemu owego zakrzywienia w kształcie litery S, które widzimy w kręgosłupie ludzkim,

---

[1]) Właściwa przyczyna faktu, że człowiek chodzi prosto, a małpa, lub wogóle zwierzę na czworakach, tkwi, jak wykazał Ranke, w rozwoju mózgu, a względnie w odpowiedniej pozycyi głowy. Zob. Bumüller, dz przyt., str. 18 i n.

«Dawniej — pisze Haeckel (dz. przyt., str. 12) — uważano za szczególną cechę człowieka chód w pozycyi pionowej; obecnie wiemy, że w podobny sposób porusza się niekiedy „goryl, czyli szympans, orangutan, a szczególnie gibbon.“ —Jak człowiek chodzi n i e k i e d y na czworakach, tak n i e k i e d y poruszają się w pionowej pozycyi nie tylko małpy, lecz także inne zwierzęta, np. psy i koty domowe. Ale tylko niekiedy. Zwyczajnie dzieje się wprost przeciwnie; zwyczajnie sam Haeckel chodzi z pewnością na dwóch nogach, a jego pies na czterech.

[2]) Arist., De anima, l. III, c. 8 (432a, 2).

[3]) Bumüller, Das menschliche Femur nebst Beiträgen zur Kenntniss der Affenfemora, Augsburg 1899.

Kość piersiowa jest u nas jednolitą; u małp, wyjąwszy gibbona, składa się z kilku części.

d) Z wszystkich organizmów jednemu tylko ludzkiemu przysługuje podwójna *decidua (vera* i *reflexa*), czyli gąbczasta skóra, umieszczona między częściami łożyska (*placenta*), z których jedna łączy się z ciałem matki, a druga z ciałem dziecka. Podobnie *hymen* (*membrana virginitatis*) jest wyłącznym przywilejem ludzkiej płci żeńskiej.

e) Największe wszakże różnice między człowiekiem a zwierzęciem wykazuje głowa, mianowicie czaszka i mózg. Najpierw nos ludzki jest odmienny od małpiego; również kły wystają u człowieka niemal tyle tylko, ile inne zęby, podczas gdy u małp są silnie, czasem bardzo silnie rozwinięte. Powierzchnia czaszki ludzkiej, jej długość u podstawy, tudzież wysokość są nieporównanie większe od powierzchni, długości i wysokości czaszek małpich. Do powierzchni czaszki stosuje się jej objętość: objętość czaszki ludzkiej wynosi przeciętnie 1356 ctm.·sześć. — u małp antropomorficznych przeszło dwa razy mniej, choć objętość ich całego ciała jest co najmniej tak wielką, jak objętość ciała naszego; nadto objętość czaszki jest u człowieka 22—26 razy większa od objętości oczodołów, u antropoidów zaledwie 6—9 razy [1]). Kąt twarzowy chwieje się u ludzi między 70°—90°, podczas gdy u dorosłego szympansa wynosi 35°, u orangutana zaś zaledwie 30°. Różnica znowu w ciężarze mózgów jest, według wyznania samych Darwinistów, olbrzymią. Mózg ludzki waży przeciętnie 1300 — 1400 gr., mózg goryla według Topinard'a tylko 475, a jeszcze mniej mózg orangutana i szympansa. Doświadczenia Ranke'go i innych, uwzględniające stosunek ciężaru mózgu do ciężaru rdzenia pacierzowego, wykazują, że gdy u człowieka mózg jest 50 razy cięższy od rdzenia pacierzowego, to mózg goryla tylko 20—17 razy [2]). Inaczej też odbywa się rozwój mózgu ludzkiego i małpiego: w pierwszym występują bruzdy najpierw w płacie czołowym, w drugim najpierw w tylnej części

[1]) Bumüller, dz. przyt., str. 17.

[2]) Tamże, str. 15.

półkul mózgowych. Mózg ludzki powiększa się nadzwyczajnie, małpi rośnie z wszystkich części głowy najpowolniej. Wreszcie pierwszy posiada taką ilość zwojów i bruzd, jakiej nie ma żaden mózg zwierzęcy.

Obie tedy przesłanki syllogizmu, w którym zamknęliśmy całą naszą argumentacyę, są pewne. Z nich wypływa konkluzya: człowiek nie może pochodzić od zwierzęcia.

Do tej też konkluzyi dochodzą przyrodnicy, którzy, uwzględniając należycie fakta, idą za głosem rozumu, a nie kierują się bujną wyobraźnią lub złą wolą. Należą do nich mężowie takiej sławy, jak Agassiz, Russel Wallace, Quatrefages i Virchow. „*Wir können nicht lehren* — pisze ostatni [1]) — *wir können es nicht als Errungenschaft der Wissenschaft bezeichnen, dass der Mencht vom Affen oder von irgend einem anderen Thicre abstamme.*“

W n i o s e k. Istotna różnica, zachodząca między człowiekiem a zwierzęciem, świadczy także, że pierwszy stanowi osobne królestwo. Wyznają to przeciw Lineuszowi, który umieścił człowieka w rzędzie zwierząt, następujący przyrodnicy: Karol Bonnet, Adanson, Stef. Geoffroy St.-Hilaire, Tiedemann, Godron, Arcelin, de Quatrefages i wielu innych.

U w a g a. Skądże tedy wziął się pierwszy człowiek?— Objawienie odpowiada na to pytania słowami Genezy (II, 7): „Utworzył tedy Pan Bóg człowieka z mułu (prochu) ziemi i natchnął w oblicze jego dech żywota.“ Podobnie, gdy chodzi o duszę, uczy rozum. Niemateryalna dusza nasza, przez którą ciało jest ciałem ludzkiem, może powstać jedynie przez akt stwórczy. Człowiek tedy jest bezpośredniem dziełem samego Boga: On tylko potrafi stworzyć duszę i wlać ją w ciało.

Czy jednak słowa Genezy: „z mułu ziemi“ należy koniecznie brać w tem znaczeniu, iż sam Bóg uformował ciało ludzkie z pierwiastków materyalnych? Czy nie możnaby przypuścić, że ciało pierwszego człowieka powstało przez naturalną ewolucyę, jeżeli nie taką, jakiej chce genealo-

[1]) Platz, dz. przyt., str. 114.

giczne drzewo Haeckla, to podobną, której jednak bliżej nie znamy? A jeżeli żadna ewolucya naturalna nie wystarcza, czy nie mógł Bóg wybrać jakiego zwierzęcia, udoskonalić jego organizmu, zamieniając tenże w ciało ludzkie, i. tchnąć w to ciało duszy nieśmiertelnej?

Należy rozróżnić między kwestyą faktu, a kwestyą możliwości.

1. Co do faktu, ogół teologów i filozofów katolickich utrzymuje, że nie tylko dusza, ale i ciało pierwszego człowieka wyszło bezpośrednio z ręki Stwórcy: Bóg sam bez wszelkiej poprzedniej ewolucyi nadał materyi nieorganicznej kształt ludzkiego ciała i ożywił je stworzoną przez Siebie duszą. Są jednak katolicy, którzy, hołdując darwinizmowi, przypuszczają, że pierwszy człowiek pochodzi od zwierzęcia, wprawdzie nie co do duszy, ale co do ciała. Pochodzenie to nie da się według ich własnego zeznania udowodnić na pewno; jest jednak prawdopodobnem, jak widać z analogii, zachodzącej między człowiekiem a doskonalszemi zwierzętami, z embryologii ludzkiej, z narządów szczątkowych i zjawisk atawistycznych. Ciało tedy Adama — powiadają Darwiniści katoliccy — było wprawdzie dziełem Bożem, ale pośrednio, t. j. przez prawa natury czyli ewolucyę: onato, zapomocą kolejnych transformacyj, które odbywały się w zwierzętach, przygotowywała i udoskonalała „muł ziemi“ tak długo, aż Stwórca mógł go połączyć z ludzką duszą. Uczynił to zaś Bóg albo w chwili poczęcia pewnego wybranego płodu zwierzęcego albo — za czem oświadcza się większość — wtedy, gdy owo zwierzę posiadało już doskonale rozwinięte narządy. Pierwszy wystąpił z tą hypotezą gorący katolik i znakomity przyrodnik angielski, St. George Mivart, w dziele: „The Genesis of Species“(Londyn 1870), dedykowanem kardynałowi Newmanowi. Po Mivarcie uczynił to samo francuski zakonnik, A. Leroy.

Przyłączamy się do zdania pierwszego, ogólnego. Niema bowiem żadnego powodu, by odstępować od dosłownego tłumaczenia przytoczonego miejsca Genezy. Wszystko raczej za takiem tłumaczeniem przemawia: i tekst sam w sobie jasny i inne miejsca równoległe (Ekkli., 17, 1; tam-

że, 33, 10; Ekkle., 12, 7; I Kor., 15, 47) i bezpośrednie utworzenie ciała Ewy z żebra Adama [1]) i powszechna zgodność Ojców [2]). Toż Perrone twierdzi [3]), iż nauka, według której Bóg bezpośrednio utworzył pierwszego człowieka tak co do duszy, jak co do ciała, „*spectat ad fidem*“, a kardyn. Mazzela [4]) powiada o niej, że „*etiamsi de fide non esset, non tamen sequeretur, eam posse licite negari.*“ Podobnie uczy prowincyonalny Synod koloński (1860 r.), zatwierdzony przez Stolicę Apostolską. „*Primi parentes* — są słowa Synodu — *a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectorem continuo ultimoque humanam hac immutatione, si corpus quidem spectes, prodiisse.*“

Z tem wszystkiem, nie można uważać hypotezy Mivarta za herezyę. Choćby ciało Adama powstało rzeczywiście w ten sposób, jak przypuszcza uczony angielski, jeszsze możnaby w pewnem znaczeniu powiedzieć, że je Bóg utworzył „z mułu ziemi“. Z drugiej strony Kościół, jedynie kompetentny sędzia w rzeczach wiary i obyczajów, nie wydał pod tym względem rozstrzygającego wyroku. I dlatego kard. Gonzalez powiada, że nie chce cenzurować hypotezy Mivarta, „jak długo szanuje ją, a przynajmniej toleruje Kościół“. Duilhé de Saint-Projet, lubo w swej „*Apologie scientifique* [5])“ oświadcza się za bezpośredniem utworzeniem ciała Adama, wszakże nie widzi w tem zdaniu „niezawodnego artykułu wiary Boskiej“ [6]). Na katolickim zaś kongresie w Paryżu (r. 1891) powiedział mgr. d'Hulst, że „ścisła prawowierność nie nakłada innych granic hypote-

[1]) Ewolucyoniści katoliccy wyjmują rzeczywiście Ewę z pod prawa ewolucyi.

[2]) Zob. w „Stimmen aus Maria-Laach“, t. XIII, art. Knabenbauer'a p. t. Glaube und Descendenztheorie, str. 121—138.

[3]) Prael. dogm.; De Deo creatore, p. III, c. 1.

[4]) De Deo creante, n. 513.

[5]) Wyszła także w tłum. polsk. p. n.: Apologia naukowa, Warszawa 1894.

[6]) Str. 288 (tłum. polsk.).

zom ewolucyjnym prócz dogmatu bezpośredniego stworzenia każdej duszy ludzkiej przez Boga: jeżeli zaś poza tem są błędy w tychże hypotezach, należy je zwalczać dowodami naukowymi.“ Wreszcie Zahm [1]) twierdzi nawet, że ewolucya ciała Adama „zgadza się z zasadami, wypowiedzianemi przez wielkiego biskupa Hippony i Anioła Szkoły“ [2]).

Pomijając kwestyę teologiczną, sądzimy, że czysto naukowe względy przemawiają na korzyść pierwszego zdania. Wszak tłumaczenie prostsze ma pierwszeństwo przed każdem więcej skomplikowanem. Pocóż tedy przypuszczać, że Bóg wybrał pewien doskonały organizm zwierzęcy i, usunąwszy z niego duszę zwierzęcą, zastąpił ją ludzką, albo, jak chcą inni, złączył duszę rozumną z embryonem zwierzęcym w chwili poczęcia, znosząc ogólne prawo, na podstawie którego „*omne vivens generat sibi simile*“,—skoro mógł od razu tchnąć duszę ludzką w ukształcone z materyi ciało? Poco mnożyć cuda, jeśli niema najmniejszej potrzeby? Poco rozciągać hypotezę ewolucyjną na człowieka, gdy, jak zaraz zobaczymy, niema na to żadnych dowodów, gdy, jak wykazuje kosmologia, nikt jej nie sprawdził nawet w królestwie roślinnem i zwierzęcem?

Uwagi te stosują się także do tych, którzy, jak Wallace, przypuszczają, iż Bóg sam nadał organizmowi, przygotowanemu przez ewolucyę, kształt ludzki i wlał w niego duszę nieśmiertelną [3]).

2. Pozostaje kwestya druga, kwestya możliwości. Czy ciało ludzkie nie mogło w jakiś nieznany nam sposób powstać ze zwierzęcego? Odpowiedź wypadnie przecząca, jeżeli chodzi o możliwość, pojętą w duchu monizmu mecha-

[1]) L'Evolution et le dogme, t. II, str. 233.

[2]) Por. X. Adamski, dz. przyt., str. 165 i n.

[3]) Nadto hypoteza ta jest bez wartości dla teoryi ewolucyjnej, której zwolennicy chcą albo obejść się bez Boga, albo zastąpić Jego działanie bezpośrednie czynnościami przyczyn drugich, naturalnych. Z tego powodu teoryę Wallace'a odrzucają tak ewolucyoniści bezwyznaniowi, jak i katoliccy. Przyznać atoli trzeba, że oddala się ona mniej, aniżeli hypoteza Mivarta, od opowiadania Biblii, bo przyjmuje bezpośrednie i nadprzyrodzone działanie Boże.

nicznego. Jest bowiem rzeczą bezwzględnie niemożliwą, żeby jestestwo mniej doskonałe rozwinęło się w doskonalsze samo przez się, bez dążności celowej; kto taką ewolucyę przyjmuje, przeczy zasadzie przyczynowości i wystarczającego powodu. Jeżeli jednak przypuści się Stwórcę, należy przyznać, iż niema absolutnej konieczności, by Bóg tworzył organizm ludzki z materyi nieorganicznej; mógł uzdolnić czynniki naturalne do ukształtowania takiego ciała, jakiego wymaga dusza rozumna. Według wielu perypatetyków dzieje się obecnie to samo w każdym ludzkim zarodka.

II. Dowody tranſsormizmu i krytyka tychże.

1. Ogólny dowód, który przedstawia Darwin, (tego sposobu rozumowania używają także dzisiejsi ewolucyoniści chcąc wykazać zwierzęce pochodzenie człowieka,) daje się streścić w tym syllogizmie: Rzeczy, podobne do siebie, mają wspólne pochodzenie; człowiek jest podobny do zwierzęcia: więc od niego pochodzi.

Pierwsza przesłanka, wyrażająca ogólną zasadę, która sama przez się nie jest oczywista, potrzebuje przedewszystkiem uzasadnienia; Darwin jednak nie udowadnia jej wcale. I nic dziwnego, bo nie można jej poprzeć żadnym dowodem; powyższa zasada, co łatwo wykazać na różnych przykładach, jest fałszywa.

Wartość mniejszej przesłanki znamy: chociaż człowiek jest poniekąd podobny do zwierzęcia, różni się od niego istotnie.

Nie potrzebujemy wobec tego mówić o konkluzyi, która nie może być lepsza od swoich przesłanek. Główny tedy dowód przyrodnika angielskiego nie wytrzymuje krytyki.

2. Mają jednak Darwin i jego uczniowie dowody drugorzędne. Należą do nich głównie: stan umysłowy ludzi przedhistorycznych, stan dzisiejszych plemion dzikich i dzieci, rozwój embryonu, narządy cząstkowe i zjawiska atawizmu. Jaka jest wartość pierwszego dowodu, okaże się z tego, co

powiemy o „pierwotnym“ człowieku w następnym paragrafie; przypatrzmy się w tem miejscu innym!

a) Dzisiejsze plemiona dzikie — powiadają transformiści — stoją w środku między człowiekiem cywilizowanym a małpą. Są one tedy żywym wzorem ewolucyi, jaką w ciągu wieków przechodziła ludzkość: jak dziki, nie zmieniając swej natury, staje się cywilizowanym, tak z antropoidów powstali ludzie dzicy. Jakkolwiek (odpowiadamy na to) wielka pod względem intellektualnym zachodzi różnica między człowiekiem dzikim a cywilizowanym, jest ona jednak tylko ilościowa, albowiem objawy umysłowe, cechujące drugiego, znajdujemy także, choć w stopniu niższym, niedoskonałym, u pierwszego. Człowiek dziki myśli, t. j. tworzy pojęcia ogólne i oderwane, wyraża je słowami, posiada zasady religijne i moralne, wstępuje przy odpowiedniem wychowaniu na najwyższe wyżyny wiedzy.

b) Dziecko — oto inny dowód ewolucyonistów — spełnia z początku tylko funkcye zmysłowe, a dopiero po pewnym czasie dochodzi do władz, cechujących człowieka; jest tedy najpierw właściwie zwierzęciem, a potem człowiekiem. Oto nowy przykład, jak się dźwigała ludzkość ze stanu zwierzęcego. — Ależ dziecko, choć się rozwija umysłowo, nie jest z początku zwierzęciem. W chwili, w której otrzymuje duszę, otrzymuje zdolność do myślenia czyli władzę rozumu. Jeżeli zaś władza ta zaczyna działać dopiero po pewnym czasie, pochodzi to z braku należytego rozwinięcia władz zmysłowych, a mianowicie wyobraźni, dostarczającej rozumowi materyału do myślenia. Gotowi wszakże powiedzieć Darwiniści — jak rzeczywiście uczynił Romanes, autor książki „O intelligencyi zwierząt“ — że rozum jest tak samo potencyalnie w zwierzęciu, jak w dziecku. Jeżeli tak, dlaczego nie objawił się nigdy u żadnego zwierzęcia aktem? Wszak tylko przez akt poznajemy władzę. Czyżby natura miała dawać zwierzęciu zdolność myślenia po to, aby ją ukryć na zawsze? Lecz natura nic nie czyni napróżno.

c) Darwiniści powołują się dalej na rozwój ludzkiego embryonu. Embryon ten — powiada Haeckel — przechodzi

w ciągu swego rozwoju, podobnie jak zarodki zwierząt wyższych, fazy, w których jego kształt jest podobny do stałych kształtów zwierząt niższych. Ontogeneza tedy czyli rozwój osobnika w zarodku odpowiada filogenezie, to jest rozwojowi całego gatunku (zasadnicze prawo biogenetyczne Haeckla). Innemi słowy, w embryonie ludzkim powtarza się cały szereg kształtów, jakie przybierali w ciągu wieków nasi przodkowie, zanim się stali rzeczywistymi ludźmi. Zaczem niektóre narządy zjawiają się tylko na krótki czas w zarodku ludzkim, a występują stale w ustrojach niższych. Do takich należą skrzele (łuki skrzelowe) lub ogon, który w 40-tym dniu od chwili poczęcia jest w płodzie ludzkim tak wielkim, jak w płodzie psa. Podobnie cały embryon ludzki, z wyjątkiem dłoni i stóp, posiada w szóstym miesiącu delikatne uwłosienie (*lanugo*), odpowiadające stałej sierści pewnych ssawców.

Na to najpierw odpowiadamy, że gdyby ontogeneza odpowiadała rzeczywiście filogenezie, wówczas embryon ludzki przechodziłby przez wszystkie stadya, przez jakie według hypotezy przechodził podczas swej ewolucyi rodzaj ludzki. Tymczasem zarodek nasz zbliża się w ciągu swego rozwoju jedynie do niektórych form zwierzęcych i to powierzchownie, oraz pod pewnymi tylko względami. Przyznaje to sam Haeckel: w ontogenezie są braki, a nawet zboczenia, gdyż zarodek przybiera niekiedy formy, których niema wcale w filogenezie. Ostatni fakt tłumaczy on jednak tem, iż natura „sfałszowała“ rozwój embryonu. Nie dziwić się tedy, że wobec naiwności tego tłumaczenia ogół Darwinistów odrzucił „zasadnicze prawo biogenetyczne.“

Powtóre zauważymy, że jeżeli zarodek ludzki czy zwierzęcy (zwierząt doskonalszych) jest na różnych stopniach swego rozwoju podobny pod pewnym względem do organizmów niższych, pochodzi to z istoty samego rozwoju. Skoro osobnik nie posiada w pierwszej chwili swego istnienia formy wykończonej, ale rozwija się przez stopniowe różniczkowanie, przeto musi naśladować w przybliżeniu kształty niższych ustrojów. Nie przechodzi on jednak podczas tej ewolucyi przez ściśle oznaczone formy zwierzęce,

nie staje się np. rybą czy żabą lub ich embryonem, lecz rozpocząwszy od znamion, przysługujących mu wspólnie z najniższymi organizmami, zbliża się przez nabywanie cech nowych do typów wyższych, a w końcu realizuje we wszystkich szczegółach typ swego gatunku. Że tak jest rzeczywiście, wskazują następujące fakta: zarodek ludzki nie poprzestaje na stopniu, w którym się zbliża do zwierząt; z drugiej strony z pewnego płodu zwierzęcego powstaje zawsze pewne zwierzę, a z ludzkiego zawsze człowiek.

Choćby zresztą embryon ludzki przybierał rzeczywiście kształty rozmaitych zwierząt, jeszczeby z tego nie wynikało, że rodzaj ludzki musiał powstać przez podobną metamorfozę. Między ontogenezą a filogenezą niema koniecznego związku: jedna może istnieć bez drugiej.

d) Przechodzimy do dowodu, opartego na t. zw. narządach szczątkowych. W ciele ludzkiem są organa zmarniałe, które nie spełniają żadnych funkcyj; natomiast analogiczne narządy, będąc należycie rozwiniętymi, odgrywają ważną rolę w organizmach niższych. Do zmarniałych części u człowieka należą np. górne mięśnie czołowe, mięśnie uszne i szpiczaste zakończenie (wystający punkcik) uszu, migawka (*Nickhaut*) czyli półksiężycowa fałda w oczach, rozsiane po ciele włosy i kość ogonowa (*os coccygis*). Mało dziś stosunkowo ludzi, którzy potrafią poruszać górną częścią czoła; nie możemy też „strzydz“ uszami, wysuwać ich naprzód lub odciągać w tył, jak to czynią niektóre zwierzęta; migawka jest tak rozwinięta u niektórych ptaków, iż potrafi pokryć całe ich jabłko oczne; włosy przypominają nam dawną sierść, a *os coccygis* ogon. Narządy tedy szczątkowe są nowym dowodem zwierzęcego pochodzenia człowieka: były one rozwinięte u jego przodków, a zmarniały z czasem u niego, ponieważ przestał ich używać.

Przyznajemy, że w obecnym stanie nauki nie potrafimy dać wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, jakie znaczenie fizyologiczne posiadają organa, zwane przez Darwinistów szczątkowymi. Nie dowodzą one jednak naszego zwierzęcego pochodzenia, skoro inne jeszcze tłumaczenia tego zjawiska są możliwe. Tak np. można przypuścić, że

narządy rzeczone świadczą o jednolitym planie, którego się trzymał Stwórca, dając istnienie zwierzętom i człowiekowi. Idealny typ ogólny pozostaje dla wszystkich jestestw zmysłowych ten sam: Bóg zmienia go tylko w szczegółach, powołując w ten sposób, przy mądrej oszczędności środków, najrozmaitsze stworzenia do bytu. Jeżeli tedy Darwiniści uważają wymienione części ciała za resztki dawnych organów i widzą w nich dowód zwierzęcego pochodzenia człowieka, to przypuszczają z góry jako rzecz pewną fakt, który właśnie potrzeba udowodnić, t. j. że przodkowie nasi posiadali te organa w formie doskonalszej. Innemi słowy, przeciwnicy grzeszą sofizmatem, zwanym: „*petitio principii.*“

Z drugiej strony nie podobna zrozumieć, dlaczego nasi protoplaści zaprzestali używać organów, z których pozostały tylko resztki. Jeżeli bowiem zdolność poruszania górną częścią skóry czołowej lub uszami, posługiwanie się migawką, pokrycie włosem całego ciała i ogon wychodzą na korzyść zwierząt, dlaczegóż miałyby być nieużytecznemi dla człowieka? Sierść np. zabezpieczałaby go przed zimnem, a zarazem chroniła od upału. Ogon ułatwiałby mu wiele czynności; wszak ktoś powiedział dowcipnie, że człowiek byłby doskonałym dopiero wówczas, gdyby posiadał chwytny ogon, zaopatrzony w oko! Dlaczegóż zresztą narządy szczątkowe nie zginęły całkowicie, skoro i w tej formie, jaką dziś mają, są według Darwinistów nieużyteczne?

c) Ostatni dowód budują transformiści na atawizmie. Atawizm (zwrot do przodków) jest objawem dziedziczności, polegającym na tem, że pewne charakterystyczne znamię przodka przechodzi przez szereg pokoleń na jego potomstwo, poczem znika w kilku następnych pokoleniach, aby zjawić się znowu w jakimś późniejszym osobniku. Między ludźmi występuje on według Karola Vogta najwybitniej u mikrokefalów, t. j. tych, którzy, posiadając bardzo małą czaszkę i bardzo mały mózg (trzy, cztery lub więcej razy mniejszy od przeciętnego mózgu ludzkiego), prowadzą życie niemal zwierzęce. Mikrokefali stoją w środku między małpami a ludźmi: takimi byli przodkowie człowieka, bo mikrokefalia nie jest czem innem, jedno atawizmem.

W argumencie powyższym mieści się znowu „*petitio principii*“: należy właśnie udowodnić, że mikrokefalia jest objawem atawizmu. Tymczasem nie tylko niema na to żadnych dowodów, ale przeciwnie ogół dzisiejszych uczonych uważa mikrokefalię za stan patologiczny czyli teratologiczny, objawiający się u różnych osobników różną formą czaszki i mózgu, a wywołany niekorzystnymi warunkami, wśród których rozwija się zarodek. Nadto mikrokefali nie mogliby nawet być ojcami rodzaju ludzkiego. Nie potrafią oni bowiem zaspokoić swych najkonieczniejszych potrzeb życiowych, więc np. nie potrafią ani jeść sami, ani pić, tudzież są pozbawieni popędu płciowego.

§. 2. Pierwotny stan ludzkości [1]).

Z kwestyą pochodzenia człowieka łączy się ściśle kwestya jego pierwotnego stanu. Jeżeli człowiek powstał ze zwierzęcia, musiał przechodzić przez stopnie pośrednie, w których coraz bardziej oddalał się od typu zwierzęcego, a zbliżał do obecnego; jeżeli wyszedł razem z wszystkiemi swemi władzami z ręki Stwórcy, był doskonałym na samym początku swego istnienia. W pierwszem zdaniu, które podobało się Hobbesowi i Rousseau, Darwiniści nie tylko widzą dogmat naukowy, lecz uważają je także, jak słyszeliśmy, za jeden z argumentów swej hypotezy. Pierwsi ludzie żyli podług nich w stanie dzikiego barbarzyństwa, pozbawieni wszelkiej religi i moralności. „*Homines*—przypuszczał już Tulliusz [2]) — *a principio silvestres erant et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias.*“ Najwybitniejszym rzecznikiem tej teoryi, zwanej teoryą postępu, jest dzisiaj Edward Tylor [3]).

Lecz jakież są na to dowody? — W gruncie rzeczy niema żadnych. Co więcej, przeciw podobnemu przypuszcze-

[1]) Bumüller, Aus der Urzeit des Menschen, Kolonia 1900.

[2]) De invent., I, n. 1.

[3]) Cywilizacya pierwotna (tłum. Kowerskiej), t. 2, Warszawa 1896; zob. np. t. I., str. 35 i n.

niu (a tem samem za t. z. teoryą zwyrodnienia, którą rozwinął hr. de Maistre) świadczy i Objawienie i powszechne podanie i historya i antropologia.

1. Objawienie mówi, że Bóg stworzył Adama i Ewę w stanie świętości i doskonałości, że ich wyposażył hojnie w dary przyrodzone i nadprzyrodzone, że im dał moc nad temi rzeczami, które są na ziemi, że „nauką rozumu napełnił ich," że „stworzył w nich umiejętności" [1]), że umieścił ich w rozkosznym raju, że dopiero wskutek grzechu pierwszych rodziców nastąpił upadek ludzkości.

2. To samo głoszą mity ludów, różniących się religią, językiem, prawami i zwyczajami (Indów, Persów, Assyryjczyków, Babilończyków, Egipcyan, Greków, Rzymian, Germanów, Negrów, Indyan, Meksykańczyków i t. d.): człowiek najdawniejszy żył najpierw w stanie niewypowiedzianego szczęścia, obcując z bóstwem i obfitując we wszystko, ale potem upadł, unieszczęśliwiając siebie i wszystkich swoich potomków [2]). „*Aurea prima sata est aetas*" — powiada Voltaire [3])—stanowi hasło wszystkich narodów; im zaś bardziej postępują badania etnograficzne, lingwistyczne i archeologiczne, tem widoczniej sprawdzają się jego słowa. Wszędzie też rozszerzyło się przekonanie, że po wieku złotym (który według przypuszczenia niektórych nowszych autorów trwał aż do katastrofy pod wieżą Babel) następowały czasy coraz gorsze. Wergili np. i Catullus przeciwstawiają wiekowi Saturna wiek Jowisza; według Hezyoda i Owidyusza nastąpiły po wieku złotym trzy następne: srebrny, spiżowy i żelazny, z których ostatni był poprzedzony potopem; inni liczą pięć wszystkich okresów. Podobny podział spotykamy także u Indów, Persów i Germanów [4]).

[1]) Eccli., 17, 3, 5, 6. Nie trzeba jednak sądzić, że Bóg wlał pierwszym ludziom wszelką wiedzą, że ich nauczył wszelkiej sztuki, np. czytania i pisania. „Nauka rozumu" i „umiejętność" dotyczą tylko rzeczy potrzebnych pierwotnej ludzkości; jak one jednak daleko sięgały, tego nie wiemy.

[2]) Zob. Hettinger, Apologie des Christenthums, Fryburg 1900, t. III, str. 374 i n.

[3]) Essai sur les moeurs, ch. 5.

[4]) Weiss, Apologie des Christenthums, Fryburg 1895, t. II, str. 90 i n.

Zarzucono wszakże, że jeden mit sprzeciwia się drugiemu i dlatego wszystkie należą do płodów wybujałej wyobraźni lub miłości własnej, która, przedstawiając w tak wzniosły sposób pierwotny stan człowieka, chciała go przybliżyć jak najwięcej do bóstwa. — Niezawodnie, podania różnią się w szczegółach, co łatwo wytłumaczyć wpływem czasu, oddaleniem, kulturą i wyobraźnią ludów. Atoli istota mitów jest wszędzie ta sama i zasługuje na wiarę, bo inaczej wytłumaczyć się nie daje. Czyżby ludzkość mogła przez tysiące lat łudzić się bajkami w sprawie, która tak żywo obchodzi człowieka? Czyż z miłości własnej miałaby się przyznawać do tego, że utraciła pierwotny raj przez swą winę? Egoizm potrafiłby raczej zrodzić mit zupełnie przeciwny, t. j., że człowiek nic nie otrzymał od Stwórcy, ale własnemi siłami i własną pracą dźwignął się ze stanu dzikości i stanął na szczycie cywilizacyi.

3. Podobnie historya wykazuje, że ludzkość nie postępowała ustawicznie pod względem umysłowym naprzód, lecz raczej cofała się wstecz. Wszak najważniejszymi objawami kultury są religia i moralność. Otóż wiadomo nie tylko z Objawienia, ale i z historyi, że wiara w jednego Boga była pierwotną formą religii, że nie monoteizm powstał z politeizmu, ale że drugi jest karykaturą pierwszego. To samo stosuje się do moralności, która z istoty swej opiera się na zasadach religijnych. Narody tem czystsze mają obyczaje, im bliżej są swej kolebki; psują się dopiero skutkiem wewnętrznego dobrobytu i zewnętrznego znaczenia. Nadto u najstarszych ludów, jak Egipcyan, Chaldejczyków, Indów i Chińczyków, niema żadnych śladów pierwotnego stanu dzikości.

Co więcej, próżno — jak zaręczają obok innych Niebuhr, Benjamin Constant i Whately [1]) — szukalibyśmy przykładu w historyi, żeby jakiś naród doszedł sam, bez pomocy obcej, do cywilizacyi. Polacy np. przyjęli ją od Niemców, Niemcy od Rzymian, Rzymianie od Greków, Grecy

[1]) Zob. X. dr. Narajewski, Moralność chrześcijańska, a etyka najnowsza, Lwów, 1901, str. 16 i n.

od Egipcyan i od ludów wschodnich. To samo stosuje się do dzisiejszych plemion zdziczałych: pozostają one zawsze w stanie barbarzyństwa, jeżeli się nie zetkną z narodem oświeconym. Skoro zaś historya nie zna ani jednego szczepu, któryby o własnych siłach podźwignął się ze stanu zdziczenia, jakiem prawem mogą utrzymywać ewolucyoniści, że fakt ten zaszedł na pewno w czasie przedhistorycznym?

4. Przechodzimy do dowodów z antropologii. Zadaniem tej nauki jest między innemi przedstawić stan człowieka w czasach, z których nie posiadamy żadnych historycznych wiadomości. Szuka ona tedy jego śladów w pokładach ziemi, bada szczegółowo jego kości, ogląda narzędzia, jakich używał i podpatruje warunki, wśród których żył, aby odpowiedzieć na pytanie, jak wyglądał pod względem somatycznym i psychicznym ów człowiek, którego nazwano pierwotnym. Polem tych badań jest przedewszystkiem Europa.

Cóż nam tedy mówi przedhistoryczna antropologia? Wiadomo, że geologowie rozróżniają pięć okresów, przez które przeszła ziemia w ciągu swej fazy planetarnej: azoiczny (pierwotny), palezoiczny (pierwszorzędowy), mezozoiczny (drugorzędowy) i kenozoiczny (trzeciorzędowy); piąty okres, zwany czwartorzędowym lub okresem lodowców (*diluvium*) obejmuje formacye, utworzone pod wpływem powodzi. Po nim przyszły czasy najnowsze, stanowiące okres obecny. Otóż nie odkryto dotąd żadnych ludzkich śladów w okresie trzeciorzędowym; spotykamy je na pewno dopiero pod koniec *diluvium* [1]). Ponieważ człowiek używał wówczas narzędzi kamiennych, nadając im odpowiedni kształt przez łupanie, przeto epoka ta zowie się

[1]) Diluvium składa się z trzech następujących po sobie okresów, zwanych czasami lodowymi (Eiszeiten), a oddzielonych od siebie długiemi przerwami (Zwischeneiszeiten, Interglazialzeiten). Charakterystykę czasów lodowych stanowiły utworzone w różnych miejscach ziemi lodowce, oraz odpowiednia flora i fauna, różne od flory i fauny przerw, w których klimat był znacznie łagodniejszy.

epoką kamienia łupanego lub paleolityczną, w przeciwieństwie do epoki późniejszej, która nosi nazwę epoki kamienia gładzonego czyli neolitycznej. Po drugiej epoce kamiennej nastąpiła bronzowa, względnie miedziana, w której bronz i miedź zastąpiły kamień, a na końcu epoka żelazna, w której znowu żelazo wyparło oba poprzednie metale [1]).

Człowiek paleolityczny, prowadząc życie więcej koczownicze, niż stałe, albo obozował pod otwartem niebem na równinach, albo mieszkał w miejscach zacisznych (np. pod ścianami wysokich skał) i jaskiniach, które przekształcał według swej potrzeby i woli; jaskinie służyły mu przedewszystkiem za schronienie w czasie długiej i mroźnej zimy. Do najdawniejszych śladów, świadczących o otwartych siedzibach ludzkich, należą ślady, odkryte przez jednego z twórców prehistoryi, Boucher'a de Perthes, w żwirowych warstwach doliny, położonej nad rzeką Somme (Francya północna). Z miejsc zacisznych wymienimy Schweizersbild, dwie skały koło Szafuzy. Pośród jaskiń należą do najsławniejszych liczne groty południowej Francyi, a mianowicie groty, rozłożone po obu brzegach Dordonii. Tak zaś w siedzibach otwartych, jak w jaskiniach spotykamy różne narzędzia, sporządzone z krzemienia; należą do nich noże, skrobacze, świdry, szydła, siekiery, zakończenia strzał i włóczni. Później używał człowiek paleolityczny, obok kamienia, kości (np. mamuta) i rogów (np. rena). Liczba narzędzi się powiększa: przybywają piły, delikatne igły kościane, guziki, płytki do tkania materyi, przyrządy do chwytania ryb, kolczaste dziryty i t. p. Na niektórych narzędziach kamiennych i kościanych lub rogowych widać pewne znaki graficzne i alfabetyczne, oraz rysunki, przedstawiające zwierzęta, n. p. reny, niedźwiedzie, mamuty. Narzędzia, podobnie jak kości zwierzęce, znalezione w jaski-

[1]) Powyższy podział na okresy, dotyczy, jak się zdaje, tylko Europy, a nie Azyi i Afryki, gdzie żelazo było prawdopodobnie wcześniej w używaniu, niż bronz. Nadto metal nie wyrugował od razu kamienia u ludów Europy. Gallowie, Germanowie i Finnowie używali jeszcze za czasów Cezara i Tacyta rozmaitych narzędzi kamiennych.

niach, świadczą, że ludzie oddawali się wówczas polowaniu i rybołostwu, że się karmili mięsem mamuta, nosorożca, żubra, jelenia i konia. Używali jednak prócz tego pokarmów, sporządzonych ze zboża (przynajmniej pod koniec epoki paleolitycznej), tudzież owoców.

Warto też wspomnieć o resztkach ludzkiego ciała, pochodzących prawdopodobnie z tego czasu. Do nich ma należeć przedewszystkiem szkielet, znaleziony r. 1856 przez Schaafhausen'a między Elberfeldem i Düsseldorfem w Neanderthal (stąd nazwa rasy neanderthalskiej); czaszki, wykopane w Egisheim koło Kolmaru, w Marcilly i Brêchamp; szczęki całe lub częściowe szkielety, odkryte we Francyi, Belgii (jaskinia w Spy), Anglii, Włoszech, Czechach i Morawii. Szczątki te pouczają, iż ciało ludzkie było w okresie paleolitycznym takiem, jakiem jest dzisiaj. Wprawdzie głowy ludzi paleolitycznych różnią się od naszych tem, że wogóle mają czoło nizkie, kości jarzmowe (nad oczodołami) bardzo wystające, a szczękę górną i dolną silnie rozwiniętą, jednak znamiona te, napotykane zresztą i dzisiaj, są czysto przypadkowe [1]).

W epoce neolitycznej, która powstała, jak się zdaje, skutkiem napływu nowych ras ze Wschodu, osiedla się Europejczyk stale i zajmuje głównie uprawą roli oraz chowem bydła. Narzędzia wyrabia jeszcze przeważnie z kamienia; nie poprzestając wszakże na samem łupaniu, gładzi je najczęściej przez tarcie. Typem takich narzędzi jest siekiera, posiadająca z początku kształt klina, o głowie ostro stożkowatej; dopiero przy końcu epoki neolitycznej zaczęto robić w górnej jej części otwór i wbijać rękojeść. Inną cechą człowieka neolitycznego są mieszkania, budowane na miejscach wyniosłych lub jeziorach. Pierwsze były okrągłemi zazwyczaj i małemi chatami, o ścianach wyplecionych z chróstu, a osadzonych dość głęboko w zie-

[1]) Wielu wszakże bardzo poważnych paleontologów (Zittel, Ranke, Bumüller) wręcz zaprzeczają, jakoby czaszki z Neanderthal i Spy pochodziły z czasów diluwialnych. Zob. Bumüller, Mensch oder Affe? str. 42 i następ.

mi. Drugie stawiano nad powierzchnią wody na pionowych palach, wbitych w dno jeziora. Budowle palowe, których resztki odkryto najpierw (roku 1853—1854) w Szwajcaryi, znajdowały się na wszystkich prawie jeziorach alpejskich.

Człowiek neolityczny otaczał wielką czcią umarłych i dlatego składał często ich kości w grotach naturalnych lub sztucznych, tudzież w osobnych kostnicach czyli dolmenach. Dolmeny, zwane także grobami megalitycznymi, są to budowle niewielkich stosunkowo rozmiarów, wystawione z olbrzymich kamieni, a nakryte płaskim, również kamiennym dachem. Grobom tym zawdzięczamy wielką ilość ludzkich szkieletów, głównie czaszek. Między czaszkami jedne są długie, a drugie krótkie: tamte mają należeć do autochtonów (dolichokefali), te do przybyszów (brachikefali).

Epoce bronzowej, która nastąpiła po kamiennej [1]), dał prawdopodobnie początek nowy napływ ludności o słabo zbudowanych rękach, przybywającej ze Wschodu do Europy w celach kupieckich. Obok zastąpienia narzędzi kamiennych bronzowymi, które udoskonalano coraz bardziej, łatwo w tej epoce zauważyć wyższą kulturę, rozwój uprawy roli, przemysłu i handlu; natomiast w czci umarłych zarzucono przeważnie dawny zwyczaj grzebania ciał, a wprowadzono palenie.

Wreszcie epoka żelazna rozpoczęła się w Europie najpierw na półwyspie włoskim, pomiędzy Etruskami, którzy poznali żelazo w Egipcie [2]).

Tak się przedstawia ogólny pogląd na czasy przedhistoryczne [3]). Jakież można z niego wysnuć wnioski?

Najpierw ten, że człowiek paleolityczny, choćby był rzeczywiście człowiekiem pierwotnym, nie znajdował się

[1]) Stało się to według niektórych około dziewiątego wieku przed Chrystusem. Gdzieniegdzie przejście między epoką kamienną a bronzową odbyło się za pośrednictwem krótkotrwałej epoki miedzianej.

[2]) W Afryce epoka żelazna nastąpiła bezpośrednio po kamiennej.

[3]) Zob. Hörnes, Urgeschichte der Menscheit, wyd. 2, Lipsk 1897.

wcale w stanie zwierzęcym lub na pół zwierzęcym pod względem umysłowym; spuścizna, którą pozostawił po sobie w postaci rozmaitych sprzętów, świadczy, że posiadał on rozum należycie rozwinięty, rozum, jakiego mógłby mu pozazdrościć niejeden z ludzi naszych czasów. „Euklides — powiada słusznie Guibert [1]) — nie zaszedł daleko w geometryi, ale przez to samo, że odkrył twierdzenia zasadnicze, złożył dowód swego geniuszu. Podobnie wynalazca dźwigni, koła i t. p. przewyższał swym umysłem intelligencyę, która skombinowała części składowe lokomotywy. To samo należy powiedzieć o tych, którzy zrobili siekierę z krzemienia, wynaleźli sztukę odłupywania noży z jego jądra, sporządzili pierwsze sprzęty i pierwsze strzały.“ Tak jest; łatwiej doskonalić dalej rzecz, która już istnieje, aniżeli wynaleść to, czego niema wcale. Nie chcemy przez to zrównać pod względem wiedzy ludzi przedhistorycznych z ludźmi naszego wieku lub odmówić ludzkości postępu na polu wynalazków: twierdzimy tylko, że człowiek, którego daje nam poznać prehistorya, miał taki sam rozum, jak my, i różnił się nie mniej, jak my, od zwierzęcia.

Podobnie przedhistorya wykazuje, że człowiek paleolityczny nie różnił się istotnie od nas co do ciała, że tedy niema żadnych ogniw pośrednich, żadnych form przejściowych między królestwem zwierzęcem a ludzkiem. Fakt jest tak oczywisty, że uznają go wszyscy antropologowie, nawet ewolucyoniści [2]). „Diluwialni mieszkańcy Europy — powiada Hörnes [3]) — byli całkowicie rozwiniętymi ludźmi, którzy pod względem właściwości ciała mogliby stanąć mię-

[1]) Les origines, str. 364.

[2]) Tak np. Virchow wyrzekł na kongresie antropologicznym w Moskwie (1892) między innemi te słowa: „Il n'existe pas de Pro - anthropos il n'existe pas d'homme — singe; le chaînon intermédiaire demeure un fantôme.“ Podobnie Gaudry powiedział (1890) wobec Akademii paryskiej: „Jusqu'à ce jour, nous devons reconnaître que la paléontologie n'a pas encore fourni d'enchaînement entre les hommes et les animaux.“ Zob. w Annales de phil. chrét., 1898, art. Farges'a: L'évolution et les évolutions, strona 406 i n.

[3]) Dz. przyt., str. 45.

dzy rówieśnikami naszych czasów. Nie mieli oni żadnych cech małpy (*keine „affenartigen“ Rassenmerkmale*), nie mieli ani mniejszej objętości czaszki, ani zwierzęcego kształtu twarzy. Byli całymi ludźmi...“ Mimo to jednak, spodziewają się ewolucyoniści znaleść formy przejściowe w przyszłości. Choć do tego czasu — pisze wyżej wspomniany autor [1]) — nie znaleziono form przejściowych, nie powinno nam to odbierać odwagi, gdyż szukano ich przez czas krótki i na małej stosunkowo przestrzeni. Inni Darwiniści spodziewają się je znaleść na pewno w kolebce ludzkości, w Azyi, skoro ziemia jej będzie tak poprzerzynana kolejami, kanałami i tunelami, jak jest niemi dziś poprzerzynana Europa. Wobec takich oświadczeń możemy być zupełnie spokojni nie tylko o teraźniejszość, ale i o przyszłość: przeciwnicy nasi nie tylko nie znajdą form rzeczonych, ale nie mogą ich znaleść, bo one istnieją tylko w ich wyobraźni [2]).

---

[1]) Dz. przyt., str. 13.

[2]) Dr. Dybowski («Kilka słów wstępnych» do polskiego tłumaczenia wspomnianej pracy Haeckla, str. XIII i n.) widzi potwierdzenie pokrewieństwa między człowiekiem a małpą w doświadczeniach z t. zw. antysurowicą ludzką. Gdy przez pewien czas będziemy wstrzykiwali ludzką krew do jamy otrzewnej królika, to surowica, wzięta później z krwi tego zwierzęcia, da nam antysurowicę ludzką. «Jeżeli tę antysurowicę ludzką dodamy w niewielkiej ilości do krwi ludzkiej, otrzymamy silną reakcyę czyli osad. Jeżeli zaś tę antysurowicę dodamy, dajmy nato do krwi królika, psa, konia, nie spostrzeżemy żadnej reakcyi. Im bliższe zachodzi zatem pokrewieństwo pomiędzy gatunkami, tem silniejszą będzie reakcya“. Na jakiej, pytam, podstawie można mówić o stopniowaniu pokrewieństwa między gatunkami, skoro w pierwszym razie reakcya jest silna, a w drugim niema żadnej? Jeśli zaś stopień reakcyi ma świadczyć o stopniu pokrewieństwa, to tam, gdzie niema żadnej reakcyi, niema także żadnego pokrewieństwa Skoro tedy antysurowica ludzka nie sprawia żadnej reakcyi w krwi króliczej, psiej i końskiej, wynika z tego, iż między człowiekiem a temi zwierzętami nie zachodzi żadne pokrewieństwo. Czyż atoli ten wniosek zgadza się z zasadami ewolucyonizmu? Powtóre należy zauważyć, że w dowodzie przytoczonym mieści się także *petitio principii*. O to właśnie chodzi, czy reakcya jest skutkiem pokrewieństwa. Sofizmat ten ciąży również na dalszem rozumowaniu profesora Dybowskiego. Jeśli prawdą jest, że antysurowica ludzka, zmieszana z krwią małp najpierw nowego, potem starego świata, a na końcu z krwią goryla, szympansa, orangutana

Uwaga. W ostatnich czasach, w r. 1894, znalazł Dubois, wojskowy lekarz holenderski, 4 kości (2 zęby trzonowe, jedną kość udową i czaszkę) na Jawie. Kości te są zbliżone do ludzkich; czaszka np. ma około 800 ct. sz. objętości i jest podobna do czaszki neanderthalskiej. Wielu uczonych różnych narodowości starało się wskazać ich pochodzenie: jedni powiedzieli, że należą one do człowieka; nni, że do małpy; inni wreszcie, idąc za przykładem samego Dubois, uznali je za resztki szkieletu pośredniego (*Pithecanthropus erectus*) [1]). Ale już ta różnica zdań świadczy, że dokonane odkrycie jest bez znaczenia dla kwestyi, o którą chodzi. Nadto trudno na pewno osądzić, z jakiego czasu pochodzą znalezione kości i czy należą do jednego

---

i człowieka, wywołuje w pierwszym wypadku reakcyę słabą, w drugim silniejszą, w trzecim najsilniejszą, można to zjawisko wytłumaczyć tem, iż wewnętrzny ustrój organizmu ludzkiego, przedewszystkiem zaś skład ludzkiej krwi zbliża się najbardziej do ustroju ciała, względnie do składu krwi goryla, szympansa i orangutana. Lecz co innego takie zbliżenie czyli podobieństwo, a co innego pokrewieństwo w ścisłem znaczeniu. Po trzecie pozwoliłbym sobie wątpić, czy doświadczenia owego badacza, Nuttela, na którego się powołuje dr. Dybowski, prowadzą rzeczywiście do takich wyników. Historya darwinizmu poucza, że transformiści widzieli już nieraz to, czego wcale nie było. W każdym razie łudzi się autor «Kilku słów wstępnych,» gdy twierdzi, że próby z antysurowicą dają nam środek pewny do udowodnienia pokrewieństwa rodowego. Takie zdanie może się wylęgnąć chyba w głowie nieuka, który w innem miejscu (str. VII) zarzuca nam, iż pojmujemy Boga «w formie gazowego zwierzęcia ssącego.»

[1]) Haeckel utrzymuje (dz. przyt., str. 17), „że według najprostszych praw logiki tylko to zdanie uważać można za usprawiedliwione, według którego Pithecanthropus erectus, znaleziony przez Dubois, należeć ma w rzeczywistości do wymarłej grupy pośredniej między człowiekiem a małpą.“ Konia z rzędem temu, kto wykaże owe najprostsze prawa logiczne. Widzi je chyba wieszczy rozum Haeckla, który, przyjąwszy w r. 1866 hypotetyczną formę przejściową, nadał jej nazwę Pithecanthropus erectus, a dzisiaj, korzystając z odkrycia kilku wątpliwego pochodzenia kości, głosi że jego proroctwo się spełniło, albowiem Dubois odnalazł zapowiedziane przez niego ogniwo pośrednie między małpą a człowiekiem. I to się nazywa u Darwinistów „krytycznem oświetleniem naszych wiadomości o pochodzeniu człowieka“!

osobnika, a nawet do osobników jednego gatunku; nie leżały bowiem razem, ale znajdowały się w różnych warstwach na przestrzeni 15 metrów. Według najprawdopodobniejszego zdania strassburskiego anatoma, Schwalbe'go, czaszka jest małpią; to samo orzekł o kości udowej, po osobnem nad nią studyum, Bumüller[1]).

§. 3. Jedność gatunkowa rodzaju ludzkiego.

Jak w zamierzchłej przeszłości, tak i obecnie spotykamy różne rasy ludzi. Po rasach przedhistorycznych pozostały zaledwie ślady; dzisiejszych jesteśmy świadkami sami. Różne są klasyfikacye ostatnich. Blumenbach (1752—1840), ojciec antropologii, oparłszy swój podział na barwie skóry, ukształtowaniu czaszki i kącie twarzowym, przyjął 5 ras: kaukaską (białą), mongolską (żółtą), etyopską (czarną), malajską (ciemno-brunatną) i amerykańską (czerwono-brunatną); trzy pierwsze mają być pierwotnemi, dwie ostatnie pochodnemi. Klasyfikacya ta posiada do dnia dzisiejszego najwięcej zwolenników. Cuvier sprowadził rasy blumenbachowskie do trzech: białej, żółto-brunatnej i czarno-brunatnej. Szwed Retzius liczy 4 rasy, dzieląc najpierw ludzi na dolichokefalów i brachikefalów, a potem jednych i drugich na prognatów i ortognatów: prognaci mają ułożone szczęki skośnie, ortognaci prostopadle. Geoffroy - Saint - Hilaire, Haeckel, Huxley, Fryd. Müller rozróżniają znowu rasy według włosów. Huxley np. dzieli ludzi na kędzierzawych i na takich, którzy mają włosy proste; ostatni znowu tworzą kilka typów. Jeszcze inni, jak Prichard i Peschel przyjmując 7 ras Agassiz 8, Bory de Saint-Vincent 15, Desmoulins 16, Morton 22.

Czy jednak rasy, jakąkolwiek jest ich liczba, są różnymi gatunkami, czy też stanowią jeden gatunek albo, jak zwyczaj-

[1]) Mensch oder Affe? Str. 39 i n.

nie mówimy, jeden rodzaj ludzki? — Wielu przechyla się stanowczo do pierwszego zdania, nie dla dowodów, bo tych niema, ale chyba dlatego, że za drugiem przemawia Objawienie. Przeciw tradycyjnej nauce Kościoła wystąpiła przedewszystkiem bezbożna filozofia XVIII wieku z Wolterem na czele, a za nią tak zwana szkoła amerykańska (Knox, Morton, Nott i Gliddon), która chciała w ten sposób usprawiedliwić niewolnictwo, oraz tępienie tubylczej ludności w Ameryce. Od owego czasu uczeni podzielili się na monogenistów i poligenistów. Do pierwszych należą Buffon, Cuvier, Lamarck, Blumenbach, Prichard, Geoffroy-Saint-Hilaire, Humboldt, Jan Müller, Flourens, Quatrefages; do drugich P. Broca, Oken, Carus, K. Vogt, Haeckel, Strauss, Burmeister. Poligeniści nie tylko są liczebnie słabsi, lecz spierają się między sobą o ilość gatunków.

Monogeniści powołują się na następujące dowody:

1. Gatunek (*species*, *Art*) w znaczeniu przyrodniczem jest zbiorem osobników, które przedstawiają pewien wspólny i niezmienny typ, tudzież mnożą się między sobą bez ograniczenia. Ten drugi czynnik uważają przyrodniczy nawet za ważniejszy od pierwszego, ponieważ osobniki, należące do różnych gatunków, są niekiedy pod pewnymi względami więcej podobne do siebie, aniżeli osobniki różnych ras tego samego gatunku. I dlatego powiada Flourens, że gatunek pochodzi od ciągłej płodności. Tymczasem krzyżowanie dwóch gatunków albo jest całkowicie bezskuteczne albo daje w rezultacie t. z. hibrydy, które najczęściej są bezpłodne; jeżeli zaś hibrydy odznaczają się płodnością, to potomstwo ich wraca niebawem do jednego z pierwotnych gatunków. Z tego wszystkiego wynika, że różne rasy ludzkie stanowią jeden gatunek wówczas, gdy nie tylko osobniki, należące do różnych ras, lecz także tychże osobników potomkowie są płodni bez ograniczenia. Otóż doświadczenie wykazuje taką wzajemną i stałą płodność wszystkich, nawet najbardziej oddalonych ras ludzkich. Najlepszym tego przykładem jest Ameryka, gdzie rasa tamtejsza, tudzież biała, czarna, a od kilku dziesięciu lat i żółta pokrzyżowały się wzajem, mimo niemałych uprze-

dzeń społecznych. Powstałe w ten sposób rasy metysów nie tylko są płodne, ale nawet przewyższają często pod względem płodności rasy czyste [1]).

Nie możemy wszakże pominąć i podobieństwa typowego, jakie zachodzi między wszystkiemi rasami ludzkiemi pod względem anatomicznym, fizyologicznym i psychologicznym. Najpierw u wszystkich ras spotykamy taką samą co do istoty organizacyę ciała i proporcyę jego części, taką samą budowę kości, takie same mięśnie i nerwy, taki sam układ organów życia wegetatywnego i zmysłowego. Powtóre jednakowe są u wszystkich ras: ciepłota ciała, obieg krwi, bicie pulsu, choroby, długość życia, stan ciąży. Nawet najdalej stojące rasy ludzkie, jak biała i czarna, więcej są do siebie zbliżone anatomicznie i fizyologicznie, aniżeli odmiany wielu gatunków zwierzęcych. Wszystkie też rasy są obdarzone rozumem i wolną wolą, wszystkie posługują się mową, mają pojęcia religijne i moralne, wszystkie mogą stanąć na wysokim szczeblu rozwoju umysłowego, lub przeciwnie upaść nizko i zdziczeć [2]).

2. Przypuśćmy, że jest więcej gatunków ludzi i że każdy gatunek pochodzi od osobnej pary pierwotnej; z hypotezy wyniknie, że każda para posiada pewne cechy, odróżniające ją od innych: jeżeli bowiem pary są całkiem do siebie podobne, niema żadnego powodu do przypuszczenia, iż istnieje więcej gatunków ludzi. Gdyby zaś pary pierwotne posiadały znamiona, przez które różniłyby się między sobą, posiadaliby je także wskutek dziedziczności ich dzisiejsi potomkowie. Tymczasem nie znamy ani jednej cechy, odgraniczającej dokładnie różne rasy ludzkie, ani jednej

---

[1]) Nieliczne pod tym względem wyjątki (na Jawie, Jamajce i Wyspach Karolińskich) tłumaczą się, jak wykazują Quatrefages i Pozzy, niekorzystną zmianą klimatu i upadkiem moralności.

[2]) „Indem wir die Einheit des Menschengeschlechtes behaupten, widerstreben wir auch jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenracen. Es gibt bildsamere, höher gebildete, durch geistige Cultur veredelte: aber keine edleren Volksstämme.“ A. von Humboldt, Kosmos, Stuttgart i Augsburg, t. I, str. 385.

cechy, podobnej do tych, które wyróżniają np. wszystkie rasy gołębi od gatunków innych ptaków. Poszczególne okazy ras ludzkich, których klasyfikacya opiera się na kolorze skóry, różnią się niezawodnie między sobą. Gdybyśmy jednak zgromadzili większą ilość ludzi, mieszkających w różnych strefach, i uporządkowali ich podług barwy ich skóry, przekonalibyśmy się, że niema przerw między barwami, że jedna przechodzi nieznacznie w drugą. Rezultat byłby podobny, gdybyśmy uwzględniali ukształtowanie czaszki lub szczęki, kąt twarzowy, włosy i t. p. Murzyni np. mają wogóle włosy kręcone i krótkie, rasa mongolska i amerykańska długie i najeżone, ale przedział ten wypełnia rasa biała; nadto jak w rasie białej i amerykańskiej kręcone włosy nie należą do rzadkości, tak u Murzynów można spotkać włosy proste. Nie koniec na tem. Uporządkowanie ludzi pod jednym względem sprawia nieład pod względami innymi. Jeżeli ich uporządkujemy pod względem koloru, są pomieszani pod względem kształtu czaszek lub szczęk, włosów i t. p.; jeżeli ich uporządkujemy pod względem czaszek, będą pomieszani pod względem włosów, szczęk, koloru i t. d. Więc niema rzeczywiście żadnych znamion charakterystycznych, któreby stanowiły granicę między rasami ludzkiemi. I tem się tłumaczy fakt, że różni antropologowie różnie klasyfikują rasy, że wielu z nich uważa wszelkie klasyfikacye za sztuczne, ze niektórzy, jak Herder, nie chcą słyszeć o żadnych rasach ludzkich.

3. Gdyby nawet zachodzące między rasami różnice wystarczały do ich naturalnej klasyfikacyi, jeszcze nie możnaby uważać różnych ras ludzkich za różne gatunki. Różnice bowiem ras ludzkich są absolutnie nieznaczne, a względnie równe różnicom, spotykanym między rasami zwierzęcemi, a nawet od nich mniejsze. Jeżeli tedy rasom zwierzęcym przypisujemy wspólne pochodzenie, to *a pari* winniśmy je przyznawać ludzkim.

Że zaś rzeczywiście różnice ras ludzkich są nieznaczne i równe różnicom ras zwierzęcych, możemy to wykazać na wszystkich czynnikach, których użyto za podstawę podziału ras ludzkich.

Najpierw podrzędnym jest fakt różnego zabarwienia skóry. Kolor skóry pochodzi, jak wiadomo, od barwika, który wydzielają najniżej położone komórki naskórka. U wszystkich ludzi jest taki sam układ skóry, ale nie wszyscy mają jednakowy barwik. U Europejczyka jest on prawie bezbarwny, u Chińczyka żółtawy, u Murzyna ciemny; zaczem pierwszy ma skórę białą, drugi żółtą, a trzeci czarną [1]). Ale i u tej samej rasy różnie występuje barwik: Włoch np. lub Hiszpan posiada skórę ciemniejszą, aniżeli mieszkaniec Europy północnej. Trafiają się też biali w każdej rasie, nawet w czarnej; naodwrót spotykamy czarnych i w rasie kaukaskiej. Owszem, barwik może się zmieniać pod wpływem powietrza, a przedewszystkiem słońca u tej samej osoby. To samo można zauważyć u zwierząt. Jakaż jest np. rozmaitość co do barwy między bydłem, końmi, psami, kotami, kurami, gołębiami!

Powtóre nie mają wielkiego znaczenia różnice, zachodzące w kształcie głowy, a mianowicie czaszki i szczęk, lub w wielkości kąta twarzowego. Między dolichokefalami i brachikefalami stoi w pośrodku wielka liczba mezatikefalów. Podobnie są przejścia między ortognatami a prognatami; prognatyzm cechuje zwyczajnie Murzynów, lecz trafia się także w rasie kaukaskiej. Czaszki różnych ras zwierzęcych, jak np. gołębi, psów lub wołów różnią się między sobą znacznie więcej, aniżeli czaszki ludzkie. Podobnie, choć kąt twarzowy jest wogóle większy u rasy białej, aniżeli czarnej, jednak w obu rasach spotykamy liczne osobniki, u których rozwartość tego kąta jest zupełnie jednakowa.

Podrzędne też znaczenie mają u ludzi włosy, bo różnią się tylko ilością, barwą i formą (długie i krótkie, proste i kręcone, okrągłe i owalne w przecięciu poprzecznem), a zmieniają się pod tymi wszystkimi względami wskutek wieku lub innych wpływów u tego samego osobnika. Zmia-

[1]) Wszystkie jednak dzieci mają w łonie matki lub bezpośrednio po narodzeniu skórę czerwoną; dziecko Murzyna staje się czarne dopiero wskutek działania atmosfery.

ny, zachodzące u zwierząt, są jeszcze większe. Są rasy koni, wołów, psów, które wcale nie mają sierści. Nasze np. barany okrywają się w Afryce szczecią twardą a krótką; przeciwnie u dzików, żyjących w Andach, miejsce szczeciny zastępuje gruba wełna.

To samo *mutatis mutandis* należałoby powiedzieć o każdem innem znamieniu (o układzie np. nosa, warg, oczu), na którem chciałby ktoś oprzeć klasyfikacyę ras ludzkich [1]).

Uwaga. Warunki, wśród których jużto powstają różne rasy zwierząt i roślin, jużto ulega różnym odmianom dzisiejszy człowiek, naprowadzają nas na domysł, w jaki sposób wytworzyły się z biegiem czasu rasy ludzkie, tak przedhistoryczne, jak dzisiejsze. Za pierwszy czynnik rasowy uchodzą stosunki topograficzne. Według R. Arndta członki ciała wydłużają się na nizinach; w szczególności spotykamy tam dolichokefalię. W górach znowu członki stają się krótszymi i zjawia się brachikefalia. Podobnie wpływa klimat na wcześniejszy lub późniejszy rozwój organizmu i na kolor skóry. Skóra np. Europejczyka, który przebywa przez dłuższy czas w Egipcie, zamienia się na ciemno-brunatną. Anglik zbliża się w Ameryce północnej już w drugim pokoleniu do rasy miejscowej: twarz jego zmienia rysy, głowa się zmniejsza, skóra traci barwę, włosy ciemnieją; w ten sposób tworzy się za dni naszych rasa Yankesów. Trzecią przyczyną różnic rasowych jest pożywienie i sposób życia. W r. 1641 wypędzili Anglicy garstkę Irlandczyków w góry; gdy ich później znaleziono, przekonano się, iż zmienili się nie do poznania. Może też łatwo powstać nowa odmiana przez to, że jakieś znamię wystąpiło najpierw u pewnego osobnika przypadkowo, a potem przeszło wskutek dziedziczności na jego potomków. Barany np. z Mauchamp, odznaczające się wełną jak jedwab delikatną, pochodzą od jednego osobnika, który był

[1]) Zob. Guibert, Les origines, str. 214 — 245; Güttler, Naturforschung und Bibel, Fryburg 1877, str. 324 i n.; Jaugey, Słownik apologetyczny (tłum. polskie), Warszawa 1896, t. III, na słowo: Poligenizm.

okryty taką wełną. Podobne wypadki trafiają się i wśród ludzi. W rodzinie sławnego rachmistrza, Colburna, cztery pokolenia rodziły się z szóstym palcem u każdej ręki, chociaż osobniki anormalne zawierały związki małżeńskie z normalnymi. W r. 1717 urodził się w Anglii człowiek, Edward Lambert, u którego część ciała była pokryta jakby popękaną skorupą żółwia; właściwość ta przeszła na jego sześcioro dzieci i dwoje wnuków. Nakoniec bardzo ważnym czynnikiem jest życie umysłowe i moralno - religijne. Im wyżej stoi pod tymi względami jaki szczep lub naród, tem piękniejsze i szlachetniejsze jest ciało jego członków: natomiast upadek obyczajów i kultury oddziaływa ujemnie na rozwój i ukształtowanie organizmu. Ludy barbarzyńskie mają w porównaniu z cywilizowanymi nieco mniejsze czaszki, wysunięte bardziej szczęki, większe usta i grubsze wargi.

Trudno jednak wskazać chronologiczny porządek powstawania ras ludzkich. Quatrefrages, opierając się na pewnych faktach atawizmu, przypuszcza, że rasa czarna i biała wytworzyła się z żółtej; między rasami białemi najpóźniej według ogólnego przekonania wyłoniła się aryjska.

§ 4. Jedność pochodzenia rodzaju ludzkiego.

Jakkolwiek wszystkie rasy ludzkie stanowią jeden rodzaj, nie wynika z tego, by wszystkie musiały pochodzić od jednej wspólnej pary. Mógł Bóg na różnych miejscach stworzyć więcej par ludzi, jak to uczynił prawdopodobnie w każdym gatunku roślinnym i zwierzęcym. Choć tedy z jedności pochodzenia wolno wnosić o jedności gatunku, odwrotne wnioskowanie byłoby fałszywe. I dlatego właśnie chcemy osobno zająć się tą kwestyą.

Już pośród niektórych starożytnych ludów spotykamy przekonanie o różnem pochodzeniu różnych ludów; tak np. Grecy i Pelazgowie uważali się za autochtonów. Zapatrywaniu temu położył kres chrześcijanizm, przypominając światu od wieków objawioną prawdę, że wszyscy ludzie są dziećmi jednych rodziców, t. j. Adama i Ewy. Prawda ta

przyjęła się powszechnie, choć od czasu do czasu odzywały się także głosy przeciwne (np. Julian Apostata, Giordano Bruno). Dopiero w XVII wieku Izaak La Peyrère, kalwin, wystąpił z tezą t. zw. Preadamitów i starał się ją wszechstronnie uzasadnić w książce p. t.: „Praeadamitae sive exercitatio super versibus 12, 13, 14 capitis V. epistolae divi Pauli ad Romanos“ (r. 1665). Powołując się na Pismo św., utrzymywał La Peyrère, że Bóg dwa razy stworzył człowieka: raz równocześnie ze zwierzętami, drugi raz po odpoczynku dnia siódmego. Od człowieka wcześniej stworzonego pochodzili wszyscy poganie; człowiek drugi, późniejszy od pierwszego o cały szereg wieków — to Adam, ojciec Żydów. Choć La Peyrère wyrzekł się później tego systemu, a nawet przeszedł na łono Kościoła katolickiego, zapatrywanie jego, w różny sposób przekształcane, znalazło gorliwych zwolenników i obrońców. Zamiast Preadamitów przypuszcza dziś wielu Koadamitów czyli Adamitów. Według tej hypotezy istniały obok Adama i Ewy inne pary ludzi, od których pochodzą różne rasy. Tak sądzą prawie wszyscy poligeniści z tym zwyczajnie dodatkiem, że wszystkie pierwotne pary powstały przez ewolucyę. Do poligenistów przyłącza się pod tym względem Agassiz, który, acz wyznaje monogenizm, sądzi, że różne rasy nie mogły powstać z tej samej rodziny. U nas hypotezie Adamitów hołdował Libelt [1]) z tego przedewszystkiem powodu, że równoczesne stworzenie człowieka na wielu miejscach odpowiada najlepiej wszechmocy Bożej.

Atoli i przeciwne zdanie posiada (obok teologów i filozofów katolickich) licznych zwolenników w kołach naturalistów i antropologów. Wystarczy wyliczyć Humboldta, Flourensa, Geoffroy-Saint-Hilaire'a (syna), Quatrefragesa; w r. 1850 oświadczyła się za niem jednogłośnie paryska Akademia (*l'Académie des sciences*).

Czy jednak można je udowodnić?

1. Dla wierzącego chrześcijanina jest ono prawdą najpewniejszą w świecie, jest dogmatem. Objawienie Boże

[1]) Dz. przyt., t. III, str. 158 i n.

mówi mu w Genezie, że przed stworzeniem Adama „nie było człowieka, któryby sprawował ziemię“ (r. 2, w. 5), że żona jego, Ewa, „była matką wszech żyjących“ (r. 3, w. 20). Podobną naukę znajdujemy w mowie św. Pawła, mianej wobec ateńskiego areopagu: „Bóg... uczynił z jednego wszystek rodzaj ludzki, aby mieszkali po wszystkiej ziemi“ (Dz. Ap., r. 17, w. 24—26). Na tej też prawdzie opiera się artykuł wiary o grzechu pierworodnym.

2. Ale i bez powoływania się na Objawienie nie brak dowodów, przemawiających za wspólnem pochodzeniem wszystkich ludzi. Nie mają one wprawdzie bezwzględnej pewności i nie mogą jej mieć, bo odnoszą się do historycznego faktu, zawisłego od wolnej woli Stwórcy, lecz dają pewność moralną albo przynajmniej prawdopodobieństwo. Z jednej bowiem strony najstarsza z wszystkich ksiąg pisanych, Geneza, uważana nawet niezależnie od natchnienia, zasługuje na wiarę; z drugiej najdawniejsze podania, przechowane u wszystkich niemal narodów, świadczą, że Bóg stworzył najpierw jednego człowieka, jedną parę, że później, po potopie, jedna wyratowana od śmierci rodzina dała początek całej ludzkości. Jak wytłumaczyć tę zgodność podań w hypotezie przeciwnej?

3. Jeszcze lepiej uwydatni się pewność naszej tezy przez zbicie dowodów, na które się powołują tutaj poligeniści.

a) Pierwszym z nich jest różnica, zachodząca między rasami tak pod względem duchowym, jak cielesnym. — Powiedzieliśmy wyżej, że różnica ta nie jest istotną, tylko stopniową. Między Europejczykami np. są osobniki, niżej umysłowo stojące od przeciętnych Murzynów, którzy znowu przez odpowiednie wychowanie mogą stanąć na tym samym szczeblu cywilizacyi, na jakim stoi wykształcony Europejczyk. Podobnie organiczne właściwości Murzyna spotykamy u niektórych Europejczyków; i odwrotnie, cielesne cechy Europejczyka można znaleść u Murzynów.

b) Powtóre niezliczoną jest liczba języków. Otóż powstanie ich daje się wytłumaczyć tylko w przypuszczeniu, iż ludzie są dziećmi różnych par pierwotnych. — Rozmaitość

języków nie stoi w sprzeczności ze wspólnym pochodzeniem ludzi. Bo najpierw język powstaje i zmienia się łatwo, przedewszystkiem tam, gdzie żyje tylko w mowie, gdzie niema pisma. Dowodem tego małe dzieci, porozumiewające się często zapomocą wyrazów, które same wynalazły; dowodem fakt, że z jednych języków tworzą się z biegiem czasu nowe (z łacińskiego wyłonił się włoski, francuski, hiszpański i t. d.), że niektóre dzikie plemiona przekształcają do niepoznania swój język w przeciągu lat kilkunastu. Potem filologia porównawcza wykazuje, że między językami zachodzi widoczne pokrewieństwo, że języki indogermańskie czyli aryjskie i semickie dają się sprowadzić do jakiegoś wspólnego języka. Co więcej, nauka uważa za rzecz, jeżeli nie pewną, to bardzo prawdopodobną, iż wszystkie języki powstały z jednego jednozgłoskowego, co zdają się potwierdzać słowa Biblii: „A ziemia była jednego języka i tejże mowy“ (Gen., r. II, w. 1). Lecz, gdyby studya filologiczne wykazały nawet, iż niema dzisiaj żadnego etymologicznego stosunku między językami, jeszcze nie byłoby powodu do odrzucania ich wspólnego pochodzenia: mimo tej wspólności, mogły się one z biegiem wieków zmienić całkowicie.

c) Trzeci argument opierają przeciwnicy na tem, że ludzie nie mogli się rozejść z jedego miejsca na wszystkie strony: na lądzie przeszkadzały im pozbawione wszelkich dróg lasy i góry, a na morzu zbyt wielkie odległości; do przebycia ich potrzeba było okrętów, które z początku należały do rzeczy wcale nieznanych. Jakżeż np. mogli się ludzie dostać do Ameryki, Polinezyi i Australii.—Ale błahy to dowód, względnie zarzut. Wędrówki ludów, a w szczególności Gotów, Wandalów, Arabów, Turków i t. d. wykazują namacalnie, jakie przeszkody potrafi przełamać większa masa ludzi, nawet tam, gdzie przy zajmowaniu kraju przeszkadza nie tylko natura, ale i jego mieszkańcy. Morze nasuwa wprawdzie więcej pod tym względem trudności, ale i one dają się ostatecznie pokonać. Plemiona, mieszkające nad jego brzegami, szukając środków do życia, łatwo wpadły na myśl sporządzenia jakiej tratwy czy łodzi i puszczały

się na otwarty ocean; niektóre osobniki dostawały się wbrew swej woli, np. skutkiem wiatrów lub burzy, na nieznany ląd, gdzie z konieczności osiedlały się na zawsze. W ten sposób daje się wytłumaczyć zaludnienie Ameryki. Ponieważ pośród tamtejszych krajowców spotykamy także rasę białą, czarną i żółtą, należy przypuścić, że część ich przybyła z Azyi, Afryki i Europy. Północna Azya jest oddzielona od północnej Ameryki wązką stosunkowo (96 km.) cieśniną Behringa. Według de Quatrefages, człowiek mógł się dostać do Ameryki z Japonii, wskutek porwania łodzi lub okrętu przez prąd morski (zwany Kuro-Schio), który do dnia dzisiejszego przynosi na brzegi Kalifornii rozmaite przedmioty z Azyi. Ten sam uczony przypuszcza, że innym prądem morskim (ekwatoryalnym) przypłynęli ludzie do Ameryki z Afryki. Wreszcie prawdopodobną jest rzeczą, że już w średnich wiekach, a może jeszcze wcześniej, Irlandczycy i Duńczycy jeździli do Grenlandyi i Ameryki północnej. Jeszcze łatwiej zrozumieć zaludnienie Australii i Polinezyi. Z półwyspu indochińskiego, malajskiego, mogli się łatwo przenosić ludzie na długi szereg wysp Archipelagu Sundajskiego a z nich do Australii i Nowej Gwinei; z Nową Gwineą sąsiadują Wyspy Salomońskie, z Wyspami Salamońskiemi Nowe Hebrydy, z Nowemi Hebrydami Fidżi, z Fidżi całe pasmo wysp Polinezyi.

§ 5. Dawność rodzaju ludzkiego.

Wszystkie poprzednie kwestye łatwo nasuwają pytanie, jak długo żyją ludzie na ziemi, czyli ile upłynęło lat od stworzenia pierwszego człowieka? Opierając się na Biblii, mówimy zwykle, że 6000 lat dzieli nas od Adama. Natomiast niektórzy dzisiejsi uczeni sądzą, że jeżeli lata te mają odpowiadać rzeczywistości, muszą być kilka, kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt razy przedłużone. Tak np. Burmeister przypuszcza, że Egipt był już zamieszkany przed 72000 lat; według Haeckla wiek rodzaju ludzkiego wynosi 100000 lat; według Lyell'a 100000—200000; według de Mortillet

230000 lub 240000; według Draper'a przeszło 250000; według Joly 100 tysięcy wieków.

Cóż sądzić o tych tak sprzecznych zapatrywaniach? Które z nich, jeśli już nie prawdziwe, to najwięcej do prawdy zbliżone?

Najpierw należy zauważyć, że Pismo św. nigdzie nie mówi, ile czasu upłynęło od stworzenia człowieka. Wprawdzie czas ten starali się oznaczyć egzegeci, dodając lata osób, które wymienia Biblia [1]), atoli liczne chronologie, sporządzone tą drogą na podstawie różnych tłumaczeń Pisma św., różnią się znacznie między sobą; najkrótsza liczy od Adama do Chrystusa 3,483 lat, najdłuższa 6,984. Nawet między chronologiami, opartemi na dwóch tłumaczeniach, mających w Kościele największą powagę, t. j. na Wulgacie i Septuagincie, różnica wynosi 12 do 15 wieków. Fakt ten tłumaczy się przedewszystkiem pomyłkami, powstałemi przy tłumaczeniu lub przepisywaniu tekstu pierwotnego. Krom tego bardzo poważni egzegeci przypuszczają, że w genealogicznem drzewie patryarchów, wymienionych w Genezie, są braki, podobne do tych, które spotykamy w Paralipomenon (I ks., r. 26), w Ezdreaszu (I ks., r. 7), w Księdze Jozuego (r. 22) i na innych miejscach. Wynika z tego, że w Biblii niema prawdziwej chronologii, że Objawienie nie krępuje wcale badań chronologicznych, że chcąc się dowiedzieć, jak dawno żyją ludzie na świecie, należy się udać gdzie indziej, do nauki.

Czy jednak nauka potrafii nam dać zadowalniającą odpowiedź na to pytanie? Uczeni starali się wyzyskać w tym celu dane historyczne i geologiczne.

1. Historya nie może nas wprawdzie przyprowadzić do samej kolebki ludzkości; jeżeli jednak zdoła oznaczyć czas, w którym choćby jeden naród starożytny posiadał już rozwiniętą cywilizacyę, będzie to pewnym znakiem, iż począ-

---

[1]) Należą tu przedewszystkiem Geneza (r. V, VII, X i XI), gdzie są oznaczone lata patryarchów, żyjących przed potopem i po nim, tudzież Księgi królewskie, które podają lata panowania królów judzkich i izraelskich.

tek ludzkości jest wcześniejszy od owego czasu. Otóż najdawniejszymi narodami są Chińczycy, Indowie, Chaldejczycy i Egipcyanie.

a) Najdawniejsze dzieje Chin są niepewne. Z ksiąg historycznych, które w r. 213 przed Chr. kazał spalić założyciel dynastyi Tsinów, chcąc w ten sposób zatrzeć ślady panowania swoich poprzedników, pozostała tylko jedna, zwana Chou-Kong. Jeżeli książka ta zasługuje na wiarę, to najdawniejsze zdarzenia historyczne, które opisuje, odnoszą się do panowania Yao, żyjącego około r. 2357 przed naszą erą. Przypuściwszy nawet, że wcześniejszy okres, zwany przez Chińczyków najdawniejszym, a rozpoczęty panowaniem Fo-hi, jest okresem historycznym: otrzymamy wówczas najstarszą datę historyi chińskiej, t. j. rok 2952 (przed Chr.) według jednych, albo 3568 według innych. Przed tym czasem mieszkańcy Chin, zwani Miao-tze, żyli w stanie, podobnym do tego, w jakim się znajdował człowiek paleolityczny.

b) Podobnie mało znamy chronologię Indów. Wprawdzie liczą oni, jak i Chińczycy, lata na miliony, atoli zasługujące na wiarę dokumenta sięgają zaledwie do r. 1000 lub 1200 przed Chr. Do dokumentów takich należą najpierw: napis z czasów Daryusza, znaleziony w Persepolis; fragmenta pisarza greckiego, Megastenesa, który zwiedził Indye około r. 300 przed naszą erą; tudzież jeszcze późniejsze napisy z Asoka. Tablice astronomiczne, którym przypisywano niezwykłą starożytność, pochodzą według Klaprotha z wieku siódmego. Nie o wiele starszą jest Rig-Weda, przynajmniej w formie obecnej; z ksiąg Zend-Awesta najdawniejsza nie sięga, jak się zdaje, czasów Cyrusa. Ogólnie wszakże przyjmują, że Aryjczycy przyszli do Indyj przynajmniej około 2500 r. przed Chr., że przed nimi zajmowało ten kraj kilka innych ras; na jaki atoli czas należy rozłożyć te zmiany, nie wiadomo.

c) Historyę Chaldejczyków i Assyryjczyków znaliśmy do niedawna prawie jedynie z dzieł kapłana chaldejskiego, Berosa (III w. przed Chr.), przypisującego swemu naro-

dowi 466000 lat istnienia [1]). Inaczej przedstawia się ona w świetle ostatnich odkryć. Napisy klinowe dały nam poznać imiona wielu najdawniejszych królów i odsłoniły nam stopień oświaty, na jakim stała wówczas Assyrya. Najstarszymi zaś pomnikami, które dziś posiadamy, są kolumny, posążki, płaskorzeźby i napisy, odnoszące się do początków cywilizacyi chaldejskiej, do panowania Ur-Nina i jego wnuka, E-Anna-Du. Pierwszy z nich żył przynajmniej 4000 lat przed Chr. O wcześniejszych czasach nie posiadamy żadnych wiadomości.

d) Chronologię egipską podają pisarze greccy (jak Herodot, Platon, Dyodor Siculus), Maneton, kapłan egipski (III w. przed Chr.), tudzież budowle i napisy. Pierwsi mówią, że państwo egipskie trwa kilka (Dyodor) lub kilkanaście (Platon i Herodot) tysięcy lat; Maneton [2]) donosi, że ono istniało przed Aleksandrem W. na 300 wieków, że najpierw panowali w niem bogowie, a na końcu, po pięciu innych okresach, rządziło niem przez 5000 lat 30 dynastyj z 370 królami, z których pierwszym był Menes. Chociaż badania dzisiejsze stwierdziły w części panowanie 30 dynastyj (w poprzednie okresy Manetona nikt obecnie nie wierzy), jednak chronologia egipska pozostała dotąd prawdziwym labiryntem. Stąd różne lata wskazują uczeni, chcąc oznaczyć początek panowania króla Menesa: między najmniejszą liczbą (2182 przed Chr.) Hofmana a najwyższą (6117) Hennego stoi cały szereg innych, zbliżających się albo do pierwszej albo do drugiej. Wobec takich sprzeczności, wolno nam przyjąć chronologię Manetona, z której wynika, że Menes założył królestwo egipskie około r. 5700 przed naszą erą. Atoli liczbę tę należy zmniejszyć. Już bowiem Euzebiusz donosi, że według starych tradycyj niektóre dyna-

[1]) Liczba ta wydawała się tak przesadzoną Cyceronowi, że uważał Chaldejczyków albo za półgłówków albo za ludzi próżnych i bezwstydnych. De divinat., I, 19.

[2]) Historya jego spaliła się podczas pożaru biblioteki aleksandryjskiej; z pozostałych jednak fragmentów, które przechowały się w pismach Józefa Flawiusza, Euzebiusza z Cezarei i innych, można poznać chronologię Manetona.

stye panowały w różnych stronach Egiptu równocześnie, a dzisiejsi egiptologowie, jak np. Marscham, Bunsen i de Hon, dochodzą do podobnych wniosków; zdarzały się nawet wypadki, iż niektórzy królowie tej samej dynastyi panowali w tym samym czasie[1]). Zaczem słusznie utrzymuje Duncker, że trzeba skrócić chronologię Manetona o jakie 10 wieków. W takim zaś razie Menes panował co najwyżej około 5000 roku przed Chr. Cywilizacya jednak egipska znajdowała się już za pierwszych dynastyj w rozkwicie, jak świadczą pochodzące z tych czasów piramidy.

Ostateczny tedy wynik badań historycznych jest ten, że dokumenta autentyczne najstarszych państw nie liczą więcej nad 5000 lat przed naszą erą, oraz że już wówczas istniała, przynajmniej w Egipcie, wielka kultura. Ileż lat upłynęło od stworzenia pierwszego człowieka do owego czasu? Nadaillac sądzi, że nie więcej, jak cztery tysiące. Naszem zdaniem, i ta liczba jest za wysoką: dwa lub trzy tysiące lat mogło całkowicie wystarczyć na rozszerzenie się ludzi po świecie [2]), mimo potopu, na powstanie ras i na rozwój nauk i sztuk, jakie spotykamy za panowania Menesa nad Nilem. Dołączywszy do tych dwóch okresów lata naszej ery, mielibyśmy najwyższą liczbę wieku ludzkiego 9000—10000 lat. Czy jednak liczba ta nie stoi w sprzeczności z faktami geologii?

2. Geologia, podobnie jak historya, nie może nam podać dawności rodzaju ludzkiego w gotowych liczbach: jedynie z wieku pokładów ziemi, a względnie jej geologicznych okresów, w których znajdują się pierwsze ślady człowieka, moglibyśmy wnioskować, jak dawno żyją ludzie na świecie.

Otóż—o czem słyszeliśmy wyżej — nie znaleziono dotąd żadnych śladów, świadczących o istnieniu człowieka w okresie trzeciorzędowym; niema, innemi słowy, człowieka

[1]) Tak np. Ramzes II., należący do XIX. dynastyi, panował przez 20 lat razem z swoim ojcem, Seti.

[2]) Według Süssmilcha przypada obecnie czworo przeciętnie dzieci na jedno małżeństwo; gdyby się tedy ludzie w pierwszych czasach rozmnażali w ten sposób, to już po 1000 lat liczba ich byłaby dwa razy tak wielką, jak jest dzisiaj.

trzeciorzędowego. Wprawdzie niektórzy geologowie, jak Bourgeois, rektor kollegium w Pontleroy (um. 1878 roku), a po nim Ribeiro, Hamy, Rames, Capellini i Mortillet, wystąpili z przeciwnem zdaniem, powołując się na łupane krzemienie lub znaczone i przedziurawione ostrem narzędziem kości, które znaleźli w formacyi mioceńskiej i plioceńskiej koło Thenay, Otta i Pui Courny [1]), atoli ogół geologów (np. Hébert, Nilsson, Steentrup, Virchow, Fraas, Evans, Cotteau i t. d.), oraz kilka kongresów archeologicznych (np. w Bruxeli, Paryżu, Lizbonie i Blois) utrzymuje, że krzemienie nie noszą na sobie żadnych śladów ręki ludzkiej, a znaki na kościach pochodzą od zębów ryb morskich; zresztą należałoby dopiero udowodnić, że pokłady, w których znaleziono krzemienie, należą istotnie do trzeciorzędowych, że w ciągu wieków nie naruszyła ich ani ręka ludzka, ani żadna siła natury, że krzemienie pochodzą z tych samych czasów, co pokłady [2]).

Natomiast jest rzeczą według niektórych prawdopodobną, że człowiek istniał już na początku okresu czwartorzędowego. Chcąc tedy wiedzieć, ile lat dzieli nas od ludzi wówczas żyjących, należy obliczyć długość okresu diluwialnego i obecnego.

Aby oznaczyć tę długość, używali geologowie najrozmaitszych chronometrów. Starali się zmierzyć czas, jakiego potrzeba na stopnienie lodowców, na usunięcie fauny, współczesnej czwartorzędowemu człowiekowi, na zmiany, którym od chwili pojawienia się człowieka ulegała skorupa ziemi, na powstanie delt Nilu i Mississipi, na zamulenie niektórych dolin i jezior, na wyżłobienie koło Queenstown koryta Niagary, na powstanie torfowisk i stalagmitów [3]). Wyniki atoli odnośnych prac są często z sobą sprzeczne i pra-

[1]) Zresztą autorowie wyżej przytoczeni utrzymują zazwyczaj, że człowiek trzeciorzędny nie zostawił po sobie żadnych potomków.

[2]) Zob. cenny artykuł Hamard'a w „Słowniku apologetycznym“ Jaugey'a, na słowo: Człowiek trzeciorzędowy.

[3]) Stalagmity są wapiennemi skamieniałościami, które tworzą się na spodzie niektórych jaskiń skutkiem ciągłego sączenia wody z ich sklepienia.

wie zawsze chwiejne; to zaś, co jest pewne, nie przemawia wcale za taką dawnością człowieka, o jakiej marzą przeciwnicy chronologii biblijnej.

I tak według jednych era lodowców trwała 160, według innych 2000 wieków. A kto potrafi oznaczyć na pewno, ile było potrzeba czasu, by zwierzęta [*elephas meridionalis*, *elephas antiquus*, *rhinoceros Merckii*, *hippopotamus maior*, *elephas primigenius* (mamut), *rhinoceros tichorinus*, *hyena speleaea* i *cervus tarandus* (ren)], żyjące razem z człowiekiem czwartorzędowym wyginęły lub przeniosły się w inne strony? W każdym razie czas ten nie musiał być bardzo długi, skoro znacznie więcej gatunków zwierzęcych wymarło lub zmieniło siedziby w czasach historycznych. Nie potrzeba też koniecznie tysięcy lat na to, aby powierzchnia ziemi zanurzyła się w jednem miejscu w morze, a w drugiem podniosła się ponad jego wody, bo przemiany takie mogły się odbywać nie tylko stopniowo i zwolna, lecz także, o czem świadczą liczne z czasów najnowszych przykłady, nagle. W delcie znowu Nilu znaleziono wprawdzie różne sprzęty, a w delcie Mississipi ludzkie kości: ale kto uwierzy, że warstwy delty nilowej, w których leżały owe sprzęty, liczą co najmniej 12,000 lat, jak chcą jedni, lub przeszło dwa razy tyle, jak chcą drudzy; że warstwy delty Mississipi, w których napotykano kości „człowieka amerykańskiego“ mają 1000 (Lyell) lub 1750 (K. Vogt) wieków? Wszak Abbot, który z polecenia rządu badał przez długi czas Mississipi, przyznaje jej delcie zaledwie 40 stuleci, a Schmidt nie całe 17. Jeśli dalej chodzi o dokładne oznaczenie wieku namulisk w dolinie np. rzeki Sommy, gdzie natrafiono na ślady ludzkie, to zdaje się być pewnem, że namuliska te pochodzą nie tylko od samej rzeki, która, jak przypuszcza Mercey, była za czasów rzymskich 50 razy większą, niż jest dzisiaj, lecz także od zalewu morskiego, oraz że liczą, o ile wnosić można ze znalezionych w pokładach monet, zaledwie kilka wieków przed Chrystusem. W żaden zaś sposób nie można obliczyć czasu, jakiego było potrzeba, by spad Niagary cofnął się koło Queenstown o 12 klm., bo gdy Lyell przeznacza na to

40000 lat, to Upham zadawala się 100, a Gilbert 70 wiekami. Czyż jednak kilka gwałtownych wylewów rzeki nie mogło w krótkim stosunkowo czasie zmienić całkowicie jej koryta? Potem torfowiska nie mogą być żadnym chronometrem dawności człowieka. Należą one bowiem wyłącznie do dzisiejszej epoki geologicznej; jak zaś łatwo tworzy się torf, widać z tego, że w wielu okolicach Anglii i Francyi drogi rzymskie są nim na kilka metrów przykryte. Wreszcie nie wiemy dotąd na pewno, jak dawne są stalagmity, które zawierają często różne sprzęty. Dzisiaj przyrost ich jest w różnych miejscach różny; stąd gdy według jednych uczonych dwie warstwy stalagmitowe, odkryte w pewnej jaskini (Kent) w Anglii, potrzebowały do swego powstania milion lat, według innych — tylko tysiąc.

Ostateczny tedy wynik badań nad starożytnością rodzaju ludzkiego jest następujący: Biblia nie podaje nam pewnej chronologii. Jest rzeczą prawdopodobną, że już na 50 wieków przed naszą erą Egipt był krajem cywilizowanym; dwa lub trzy tysiące lat mogło wystarczyć na rozszerzenie się ludzi po świecie i powstanie oświaty, jaką w czasie wspomnianym spotykamy nad Nilem. Niema dotychczas ani jednego dowodu z dziedziny historyi czy geologii, któryby wykazywał na pewno, że chronologia dotychczasowa jest za krótka; tem mniej uprawniają nas badania naukowe do twierdzenia, iż człowiek mieszka na ziemi od setek tysięcy lat [1]).

[1]) Por. Guibert, dz. przyt., str. 257—301; Platz, dz. przyt., III cz. Jaugey, dz. przyt., na słowo: Dawność człowieka.

DODATEK II.

O spirytyzmie.

Są rzeczy, powiada Szekspir w Hamlecie, o których ani się śniło filozofom. Dość wymienić najrozmaitsze przeczucia, które się tak często sprawdzają — zjawiska telepatyi lub drugiego wzroku (*second sight*), w których pewne osoby poznają to, co się daleko od nich dzieje albo w przyszłości dopiero nastąpi. Tutaj też zaliczamy spirytyzm.

1. Spirytyzm, jako sztuka nawiązywania stosunków z duchami zapomocą szczególnie do tego uzdolnionych osób czyli medyów, był już znany w starożytności. Podobnie posługiwano się wywoływaniem duchów zmarłych (nekromancya) w wiekach średnich. W XVIII stuleciu słynął ze stosunków z duchami mistyk szwedzki, Emanuel Swedenborg, znany założyciel „nowego Kościoła chrześcijańskiego“, mającego wielu zwolenników przedewszystkiem w Szwajcaryi i Ameryce północnej. Później wciągnięto do spirytyzmu mesmeryzm czyli magnetyzm zwierzęcy, do czego najwięcej przyczynił się Francuz Cahagnet; tak on, jak jego uczniowe hypnotyzowali wpierw każdego, kto chciał się zetknąć z światem nadprzyrodzonym, a potem dopiero wywoływali duchy. Najwięcej atoli zaczął się rozszerzać spirytyzm od wystąpienia sławnego wizyonera amerykańskiego, Jacksona Davis'a, tudzież od pewnego faktu,

zaszłego w Ameryce 1848 r. Zdarzenie było następujące: W miejscowości Hydesville pod Nowym Jorkiem, w domu zamieszkanym przez rodzinę Foxa, zaczęło coś pukać po drzwiach i ścianach. Gdy pewnego wieczora dwie córki Foxa, Lea i Kate, kładły się spać, a jedna z nich klasnęła przypadkiem palcami, wnet dało się słyszeć takie samo klaśnięcie. Panny, zaciekawione tem zjawiskiem, wołają: „Ktokolwiek jesteś, klaskaj raz, dwa, trzy i t. d.“ Uderzenia następowały istotnie w żądanej liczbie i żądanem tempie. Skoro na te próby nadeszła matka i poleciła nieznanej przyczynie wypukać lata obu córek, woli jej stało się z całą dokładnością zadość. Z odpowiedzi, otrzymanych w ten sam sposób na inne pytania, dowiedziano się, że sprawcą owych znaków jest duch niejakiego Karola Ryana, zamordowanego i pochowanego w podziemiach domu Foxów. Zaczęto kopać na wskazanem miejscu i znaleziono rzeczywiście jakieś ludzkie kości. Wówczas duch Ryana oświadczył, że jego posłannictwo polega na odsłanianiu ludziom życia pozagrobowego. Zauważono przytem, że działał on tylko wtedy, gdy były obecne pewne osoby, które dlatego nazwano medyami. Najczęściej przemawiał, to jest pukał duch w stole; aby ułatwić porozumienie się z nim, użyto t. zw. psychografu: przywiązany do nogi od stołu ołówek, wskazywał napisane na kartce papieru litery alfabetu.

Wieść o tem nadzwyczajnem zjawisku rozeszła się w lot po Ameryce: niejeden dom chciał być wówczas domem Foxów. Toż wnet liczono tam kilkadziesiąt tysięcy medyów, które dzielono na mówiące (*speaking mediums*) i piszące (*writing mediums*): tamte mówiły pod wpływem duchów, jakby automaty, te pisały; jedne i drugie spełniały odpowiednie czynności w zachwycie (*trance*). Pełno też było w Ameryce stolików pukających, piszących i wirujących: pierwsze dawały odpowiedzi przez pukanie; drugie zapomocą ołówka, przywiązanego do ich nogi ponad arkuszem papieru czystego; trzecie obracały się w koło, skoro większa ilość osób oparła na nich swe ręce w ten sposób, że jedna ręka stykała się z drugą, a wszystkie tworzyły za-

mknięty łańcuch. Od roku 1853 stają się stoliki spirytystyczne modą czyli raczej epidemią Europy: tysiące tutaj spirytystów, tysiące medyów. Do najznakomitszych spirytystów, należą arcybiskup anglikański Whately, Crookes, Alfred Wallace (Anglia); Hipolit Rivail, znany więcej pod pseudonimem Allan'a Kardec'a, Ludwik Güldenstubbe, słynny przedewszystkiem z tego, że pierwszy doszedł do bezpośredniego pisma duchów, astronom Flammarion, de Saulcy, A. Dumas, Gautier, Fr. Richet, Goldschmidt (Francya); Zöllner, Weber, Fechner, Ulrici (Niemcy); Lombroso i Schiaparelli (Włochy); Aleksander Aksakow, który całe życie poświęcił na badanie spirytyzmu, Butlerow (Rosya); wreszcie Ochorowicz i Czyński (Polska). Z medyów znowu zasługują na wyszczególnienie: Daniel Home i Slade, tudzież panie Kallhammer, Corner (z domu Florencya Cook), Wolf i Eusapia Palladino. Każde medyum celuje w pewnej specyalności: Home np. umiał zmniejszać ciężar swego ciała i wznosić się w powietrze; Slade lubił się popisywać pismem duchów na zamkniętych tabliczkach; Palladino jest specyalistką w podnoszeniu stołu do góry.

2. Zjawiska spirytyzmu dzielą się na fizyczne i duchowe.

Do pierwszych zalicza Crookes następujące: ruchy ciał ciężkich, wywołane samem dotknięciem, t. j. bez użycia siły mechanicznej; samodzielną grę instrumentów muzycznych, śpiewy, pukania (np. w podłodze, stole lub innych sprzętach) i huki różnego rodzaju; zmianę ciężaru ciał; podnoszenie się przedmiotów, oddalonych od medyów, np. podnoszenie się stołów bez dotknięcia lub unoszenie się w powietrzu osób; zjawiska optyczne, np. zjawianie się rąk świecących lub widzialnych przy zwykłem świetle; bezpośrednie pismo duchów; przechodzenie ciał stałych przez stałe; materyalizacyę duchów (od r. 1860), t. j. zjawianie się duchów w ciele eterycznem lub zwyczajnem; materyalizacyę poszczególnych części ciała, np. rąk, nóg, głowy; ślady rąk lub nóg na okopconym papierze, wosku albo glinie; zawiązywanie i rozwiązywanie węzłów na sznurze, którego końce są przytwierdzone i opieczętowane; przyno-

szenie pewnych rzeczy, jak kwiatów (np. w zimie) lub owoców, przez drzwi zamknione.

Duchowemi znowu zjawiskami spirytyzmu są objawienia, udzielane tak przez różnego rodzaju medya, jak bezpośrednio przez mowę, pismo czy inne podobne znaki, pochodzące od samych duchów. Objawienia dotyczą stanu duchów, życia pozagrobowego i religii. Duchy podają się za dusze zmarłych, przyjmując często sławne nazwiska, np. Sokratesa, Franklina, Napoleona I, Jezusa z Nazaretu (!), św. Augustyna, Bossueta i t. p. Stosunki życia pozagrobowego są pojęte zupełnie na wzór naszych, przyczem wielki wpływ wywiera wykształcenie medyów. Religię spirytyzmu, którego celem jest zniszczenie chrześcijaństwa, można streścić w tych zdaniach: Trzy są jestestwa na świecie: Bóg, duch i materya. Bóg, byt najdoskonalszy, jest stwórcą wszystkiego. Duchów czystych, aniołów czy szatanów, niema, bo każdy stworzony duch przyobleka się w ciało ludzkie, by w niem dojść do odpowiedniej doskonałości; do takich duchów należy Chrystus. Człowiek składa się z ciała, duszy zwierzęcej i ducha, otoczonego powłoką, czyli perysprytem. Śmierć uwalnia ducha z więzów ciała i wprowadza go w świat drugi, gdzie jego rozwój umysłowy i moralny odbywa się dalej. Zapomocą owego perysprytu, zwanego „kwintesencyą materyi“, mogą duchy wywoływać zjawiska fizyczne i wchodzić w stosunki z ludźmi, a nawet objawiać się cieleśnie. Według Kardec'a dusza człowieka, który nie spełnił swego posłannictwa, musi się wcielać na nowo. Bo niema ani piekła, ani nieba, tylko ciągłe posuwanie się naprzód, ciągłe zbliżanie się do ideału.

3. Zostaje wreszcie tłumaczenie zjawisk spirytystycznych. Tłumaczenie to jest rozmaite. Jedni (Littré) widzą przyczynę zjawisk spirytystycznych w hallucynacyach medyów i osób, będących świadkami tychże zjawisk; drudzy w mimowolnych ruchach nerwów i mięśni; trzeci (Carpenter) we fluidum elektrycznem, które tkwi w nerwach i mięśniach medyum, a wyzwala się podczas zachwytu; inni w jakiejś ukrytej sile psychicznej (Crookes, Wallace) lub sile, działającej na odległość (Thury, Maxwell); inni

(Perty) w sile magicznej, przysługującej wszystkim, ale występującej tylko u niektórych osobników; inni (Zöllner) w przestrzeni czterowymiarowej; inni (Lombroso, Surbled) w rozdwojeniu czyli rozstroju mózgu; jeszcze inni we wpływie złych duchów. Większość wreszcie antyspirytystów (np. Wundt w otwartym liście do d-ra Ulrici) posuwa się tak daleko, iż uważa zjawiska spirytyzmu za proste kuglarstwo, lub oszustwo.

I do której teoryi się przechylić,? — Ostatnia byłaby najwygodniejsza, bo od razu przecina gordyjski węzeł zagadnienia. A nie jest bezpodstawną. Rozmaici magicy potrafili naśladować przynajmniej niektóre dziwy spirytystyczne; co zaś najważniejsze, wiele medyów, i to bardzo sławnych, schwytano na oszustwie, zdemaskowano. Dość wymienić braci Davenportów, Alfreda Firmana, panią Esperance, Eglinton'a, Florencyę Cook, panią Wood (1882 r.), Bastiana (1884), Eusapię Palladino (1893). Nie sądzimy wszakże, żeby wszystko w spirytyzmie było kuglarstwem i oszustwem ze strony medyów. Są inne jeszcze przyczyny zjawisk spirytystycznych. Odrzucamy oczywiście wszelkie siły nieznane, elektryczne, psychiczne czy magiczne, tudzież przestrzeń o czterech wymiarach, bo hypotezy takie i podobne albo są pozbawione wszelkiej podstawy albo wprost sprzeciwiają się rozumowi. Natomiast śmiało przypuścić możemy, że osoby, biorące udział w t. z. seansach spirytystycznych, ulegają, skutkiem odpowiedniego nastroju, suggestyi i hallucynacyi. Również jest rzeczą bardzo możliwą, iż na medya wywierają bezwiednie wpływ obecni, np. zapomocą mimowolnych ruchów. Wiadomo bowiem, że intelligencya zjawiających się duchów nie przewyższa intelligencyi medyów lub uczestniczących w seansach osób.

Naturalnie także można wytłumaczyć zjawisko, że stolik wirujący wskazuje głoski napisanego w koło abecadła, a nawet składa z nich całe słowa, dając w ten sposób odpowiedzi na postawione pytania. Osoby, biorące udział w doświadczeniu, trzymając rozciągnięte dłonie na obwodzie stolika, myślą o spodziewanej odpowiedzi. Ponieważ myśl objawia się mimowolnym i nieświadomym ruchem palców

ręki, przeto łatwo zrozumieć, że osoby patrząc na alfabet, posuwają rękami stolik od jednej głoski do drugiej tak długo, aż ze wskazanych w ten sposób liter złoży się obmyślana z góry odpowiedź. Podobny wynik może nastąpić nawet wówczas, gdy osoby układają w myśli różne odpowiedzi. Jeżeli bowiem choćby jedna z nich przystąpi do doświadczenia z myślą o odpowiedzi lepiej określoną i bardziej stanowczą, aniżeli inne wówczas silniejsze pchnięcia, wykonane przez osobę pierwszą, wezmą górę nad słabszemi a rozmaitemi pchnięciami osób innych. Osoby te, zapominając skutkiem owego wpływu zewnętznego o własnych myślach, zaczną mimo woli posuwać stolik w tym samym kierunku, w którym go posuwa osoba pierwsza. Jednozgodne ruchy rąk spotęgują się jeszcze bardziej wówczas, gdy z kilku wskazanych głosek domyślą się wszystkie osoby całego słowa lub zdania.

A cóż wówczas, gdy zjawiska spirytystyczne nie dadzą się wytłumaczyć ani oszustwem, ani hallucynacyą, ani suggestyą, ani żadną naturalną siłą psychiczną czy fizyczną? — Należy je przypisać jakiemuś nadprzyrodzonemu jestestwu rozumnemu. Spirytyści upatrują ich sprawców w duszach zmarłych. Oczywiście niesłusznie. Bo choć dusze te mogą się okazywać ludziom w przybranem ciele dzieje się to wszakże, według zgodnego świadectwa teologów, tylko za pozwoleniem Bożem, czyli, jak powiada św. Tomasz, w sposób cudowny. Czyż jednak Bóg może pozwolić na to, aby dusza zmarłego okazywała się na posiedzeniach spirytystycznych, głosiła rzeczy niedorzeczne, przeciwne nauce objawionej i gorszące? Ta niedorzeczność nauk spirytyzmu, ich sprzeczność z objawieniem i moralnością wyklucza również przypuszczenie, że przyczyną objawów spirytystycznych jest Bóg, lub jakikolwiek duch dobry. Pozostają tedy duchy złe: one, potężniejsze od ludzi, mogą być przyczynami tych dziwnych zjawisk, o których mówią spirytyści; ich przewrotności odpowiadają najzupełniej fałszywe zasady tego wstrętnego zabobonu.

DODATEK III.

Krytykowi M.

Ukazały się dotąd dwie oceny dwóch pierwszych tomików mej Psychologii: jedna p. d-ra Drygasa w poznańskim „Przeglądzie kościelnym“ (czerwiec 1902) — druga p. Massoniusa w 2 i 11 numerze (1902 — rok II) „Książki“.

P. Drygas wydał o mej pracy sąd przychylny — pan Massonius ocenił ją wogóle bardzo surowo, a w kilku miejscach wprost zjadliwie. Uważając jego zarzuty w przeważnej części za zupełnie nieuzasadnione, pragnę na nie odpowiedzieć.

P. M. zarzuca mi, że „całkiem gołosłownie wypowiadam sprzeczną z dzisiejszym stanem nauki opinię“, iż psychologia jest częścią filozofii; że „polemizuję przeciw mniemaniu, jakoby psychologia była tylko częścią fizyologii, którego to mniemania nikt dziś w nauce nie broni, które jednak, wbrew rzeczywistości faktycznej, przypisuję między innymi Spencerowi;“ że występuję „przeciw ograniczeniu zakresu psychologii do zjawisk świadomych“. „Skutkiem tego — powiada krytyk — przedmiot psychologii staje się zupełnie nieokreślony i do końca nie wiadomo, czym (sic!) się właściwie ta nauka zajmuje“.

Najpierw nie „gołosłownie“ zaliczam psychologię do filozofii. Dowodem tego uwaga, umieszczona na str. 8-ej to-

mu I. Tam też, wyliczywszy dla przykładu kilku psychologów, trzymających się przeciwnego zdania, piszę, że i poza filozofią nie tylko może istnieć psychologia, ale faktycznie istnieje, o ile zajmuje się wyłącznie „zjawiskami duchowemi“, a nie troszczy się wcale o to, by poznać naturę duszy, względnie naturę człowieka. Nie rozumiem wszakże, dlaczego tylko ten punkt widzenia ma być zgodny z dzisiejszym stanem nauki. Nauka nie stanowi chyba monopolu tych, którzy wyłączają psychologię z filozofii. Wówczas bowiem tylko p. M. (który zresztą żadnej psychologii nie napisał, ani żadnemi pracami na tem polu się nie odznaczył) z kilku innymi stałby u nas na wyżynie dzisiejszej nauki, a np. Pawlicki, Gabryl [1]), Straszewski [2]), Raciborski [3]), Skórski [4]), Twardowski [5]) i inni byliby, razem ze mną zacofańcami. Mógłbym, pomijając nawet scholastyków, przytoczyć bardzo długi szereg takich wstecznikow pośród pisarzy obcych. Na tem też stanowisku stoi ogół dzisiejszych historyków filozofii. Utrzymuję tedy stanowczo, że i z obecnym stanem nauki zgadza się twierdzenie, iż psychologia należy do filozofii.

Co do drugiego zarzutu, to choćby nikt ani dzisiaj, ani w przeszłości nie uważał psychologii za część fizyologii, jeszcze byłoby rzeczą wskazaną mówić o różnicy między temi naukami. Stoją one bowiem blizko siebie, a raczej stykają się z sobą. Niektórzy najnowsi autorowie, jak Rehmke [6]), Jodl [7]), James Sully [8]) Ebbinghaus [9]), Wundt [10]), Rabier [11]) i t. d., mówią o różnicy nie tylko między psychologią a fizyologią, lecz także między psychologią a bio-

[1]) System filozofii, t. I, Kraków 1899, str. 23 i n.

[2]) O filozofii i filozoficznych naukach, Kraków 1900, str. 33 i n.

[3]) Ogólny zarys systemu filozofii, Lwów 1892, t. I, str. X. i n.

[4]) Filozofia jako nauka akademicka, Lwów 1893, str. 24 i 28.

[5]) Psychologia wobec fizyologii i filozofii, Lwów 1897, str. 22 i n.

[6]) Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie, Hamburg i Lipsk 1894, str. 10 i n.

[7]) Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896, str. 6, 27 i n.

[8]) Umysłowość ludzka (tłum. polskie), Warszawa 1897, t. I, str. 6.

[9]) Grundzüge der Psychologie, I. Halbband, Lipsk 1897, str. 6 i n.

[10]) Grundriss der Psychologie, wyd. 2, Lipsk 1897, str. 4 i n.

[11]) Psychologie, Paryż 1898, str. 27 i n.

logią, fizyką i wogóle naukami przyrodniczemi. I żaden rozsądny krytyk nie czyni im z tego zarzutu. Powtóre o różnicy rzeczonej należało tem bardziej wspomnieć, że w istocie wielu chciało wcielić psychologię do fizyologii. Czy i dzisiaj są tacy? „Wielki wpływ — odpowiadam słowami Twardowskiego [1]) — jaki poglądy Comte'a po dziś dzień na wielu wywierają, oraz zdumiewające w ostatnich zwłaszcza czasach postępy na polu badań fizyologicznych stały się powodem, że nawet w publikacyach bieżącej chwili spotkać się można z przekonaniem, jakoby psychologia poza obrębem fizyologii nie miała racyi bytu". „In der That—świadczy także Jodl [2]) — ist die Psychologie in neuerer Zeit wiederholt geradezu als ein Zweig der Physiologie in Anspruch genommen". James Sully [3]) znowu, przytoczywszy Comte'a i Maudsley'a, którzy „radziby byli włączyć psychologię do fizyologii", dodaje: „Podobną dążność uznamy również w tych, którzy, zgadzając się już na niezawisłe istnienie psychologii, skłonni są zastępować właściwe psychologiczne roztrząsania—fizyologicznemi". To też chciałem powiedzieć, kładąc obok Comte'a H. Spencera, jak to czynią także inni; przyznaję wszakże, że nie wyraziłem swej myśli dokładnie. Gdyby p. M. utrzymywał, że ani tego nie można zarzucić Spencerowi, nie będę się z nim spierał o szczegół, od którego nauka psychologii nie zależy. Nie piszę ani historyi filozofii lub psychologii, ani monografii o dziełach Spencera.

Chociaż zapatrywanie wielu dzisiejszych autorów, że psychologia winna się zajmować tylko zjawiskami świadomemi, uważam za nieuzasadnione, przedmiot psychologii nie staje się przez to „nieokreślonym". Każdy, kto umie czytać i rozumie polski język, dowie się z 3, 4, 5 i 6 stronicy, że według mnie psychologia zajmuje się nie tylko zjawiskami (świadomemi i nieświadomemi), których podstawą jest dusza, lecz także istotą samej duszy, oraz istotą człowieka.

[1]) Dz. przyt., str. 7.
[2]) Dz. przyt. str. 27.
[3]) Dz. przyt., t. I, str. 40.

Zarzuca mi dalej p. M., że podział psychologii na empiryczną i racyonalną „wbrew faktom podaję za najbardziej rozpowszechniony“; nadto zamiast powiedzieć, „że psychologia posługuje się i indukcyą i dedukcyą“, mówię, iż „używa ona jakiejś metody indukcyjno-dedukcyjnej“.

Obstaję przy tem, co rzekłem. Są wprawdzie inne jeszcze podziały psychologii, ale najczęściej wymieniają autorowie ten, o którym powiedziałem, iż „się najwięcej rozpowszechnił“. W rzeczy samej jest to podział najgłówniejszy. Że tak jest rzeczywiście, świadczą o tem dzieła np. Stöckla [1]), Gutberlet'a [2]), Hagemann'a [3]), Pesch'a [4]), Harms'a [5]), Wundt'a [6]), Ziehen'a [7]), Rabier'a [8]), Rayot'a [9]), Fonsegrive'a [10]), Lahr'a [11]), Maher'a [12]) i t. d. Chciałbym tedy wiedzieć, który to inny podział psychologii uważa mój krytyk za najwięcej lub nawet więcej od wymienionego rozpowszechniony. Póki nie otrzymam na to popartej dowodami odpowiedzi, twierdzę, że p. M. zaczepia mnie „wbrew faktom“.

O zarzucie, dotyczącym nazwy indukcyjno-dedukcyj-

[1]) Lehrbuch der Philosophie, Moguncya 1881, t. I, str. 18.

[2]) Die Psychologie, Monaster 1890, str. 1.

[3]) Psychologie. Fryburg 1897, str. 3.

[4]) Institutiones psychologicae, Fryburg 1896, t. I, str. 34 i n.

[5]) Psychologie, Lipsk 1897, str. 14 i n.

[6]) „Als die beiden *Hauptrichtungen* der Psychologie lassen sich... die der *metaphysischen* und der *empirischen* Psychologie unterscheiden. Beide sondern sich dann aber in eine Anzahl *spezieller* Richtungen.“ Dz. przyt., str. 7.

[7]) „Wir unterscheiden:

1. Speculative Psychologie.
2. Empirische Psychologie.
   a) Autonome Psychologie...
   b) Physiologische Psychologie... (Leitfaden der Physiologischen Psychologie, Jena 1898, str. 3).

[8]) Dz. przyt., str. 10.

[9]) Leçons de Psychologie, Paryż bez r. wyd., str. 3 i n.

[10]) „La psychologie complète renferme ainsi deux parties: l'une, la Psychologie éxperimentale..., l'autre, la Psychologie rationelle“ (Psychologie Paryż 1890, str. 20).

[11]) Cours de philosophie, Paryż 1901, t. I, str. 28.

[12]) Psychology, London 1900, str. 5.

nej metody, nie opłaci się mówić. Pierpszy lepszy prostak wiejski wie, że np. wiatr wschodnio-południowy oznacza wiatr, który wieje częścią od wschodu, a częścią od południa. Gdyby zatem wiedział, co to jest metoda indukcyjna i dedukcyjna, zrozumiałby w jednej chwili, że jeśli psychologia posługuje się metodą indukcyjno-dedukcyjną, znaczy to, iż częścią używa indukcyi, a częścią dedukcyi.

Następuje z kolei zarzut najważniejszy. „Duszę — powiada sprawozdawca — pojmuje autor grubo materyalistycznie. Uważa ją za rzecz rozciągłą, gdyż powiada, że dusza, ożywiając całe ciało, znajduje się w całem ciele (str. 173). Wogóle jest materyalistą tak stanowczym, że nie tylko duszy samej, ale nawet i niektórym czynnościom psychicznym przypisuje rozciągłość, np. czuciu (str. 170 — 173), przyczem czucia rozciągłości nie umie odróżnić od rozciągłości czucia".

Risum teneatis amici! Ciekawy doprawdy zarzut! Ponieważ twierdzę, że dusza znajduje się w całem ciele, więc uważam ją za rozciągłą. Przypuściwszy, że p. M. przyjmuje istnienie duchowego i osobowego Boga, pytam go, gdzie też jego zdaniem Bóg przebywa. Jeśli jest, musi być albo wszędzie, albo tylko w pewnem miejscu, albo w pewnym nierozciągłym punkcie. Radbym wiedzieć, co wybierze mój światły krytyk. Jeśli zechce być konsekwentnym, musi powiedzieć, że Bóg istnieje tylko w jakimś punkcie, gdyż inaczej byłby rozciągły. Więc niema Boga wszędzie, więc niema go nawet w pewnem choćby bardzo małem miejscu. Do takich niedorzeczności dochodzą ci, którzy kierują się samą wyobraźnią tam, gdzie właśnie trzeba użyć samego rozumu. Sądzę, że pośrednio wprawdzie, ale dostatecznie odpowiedziałem na pierwszą część zarzutu. Pozytywnie dowodzę swego twierdzenia przy końcu IV tomiku.

Podobnie materyalność duszy nie wynika z rozciągłości czucia. Czucie bowiem, jak wykazałem (t. I, str. 195 i n.), nie jest funkcyą ani samego ciała, ani samej duszy, ale duszy i ciała razem. Z drugiej strony uzasadniłem także (str. 170 i n.) przestrzenność czucia. Czyż dowody, które w tym celu przytaczam, mają ustąpić przed czczym fraze-

sem, że „czucia rozciągłości nie umiem odróżnić od rozciągłości czucia?“ Kto, przecząc twierdzeniu cudzemu, występuje z własnem wprost przeciwnem i podaje je za jedynie prawdziwe, ten według zasad rozumnej krytyki winien nie tylko zbić dowody przeciwnika, lecz także przedstawić choćby jeden dowód na korzyść swojej tezy. Pan M. ani jednego, ani drugiego nie uczynił.

„To zresztą — ciągnie dalej mój krytyk — nie przeszkadza licznym wycieczkom przeciw materyalistom, których autor nie odróżnia dokładnie od pozytywistów i ewolucyonistów, i do których zalicza nawet takiego pogromcę materyalizmu, jak F. A. Lange (str. 112)... Metafizykę Fichtego, Schellinga lub Hegla nazywa on fenomenizmem lub agnostycyzmem (str. 42), a Avenariusa zalicza do szkoły Herbarta“ (str. 45).

W miejscu przytoczonem (str. 112) nie chodziło mi wcale o dokładne odróżnienie materyalistów od pozytywistów i ewolucyonistów; zaznaczyłem tylko ich zgodność pod tym względem, o ktorym tam mowa. Co do Lange'go, sprawa, jak się naocznie może przekonać każdy, przedstawia się w ten sposób: Po słowach: „materyalistów i pozytywistów“ położyłem w n a w i a s i e nazwiska: Moleschott'a, Büchnera, Vogta,.. Taine'a i Lange'go. Umieszczone w nawiasie nazwiska mogą wobec tego oznaczać albo tylko pozytywistów albo materyalistów i pozytywistów razem. W rzeczy samej wymieniłem jednych i drugich. Lange'go umieściłem na końcu dlatego, że, mimo całego jego idealizmu, uważa go wielu słusznie i za materyalistę *sui generis* i za pozytywistę. Tak H. Gruber [1]) wymienia go pośród wolniejszych pozytywistów. Inni znowu, jak na przykład Pesch [2])

[1]) Der Positivismus, Fryburg 1891, str. 149 i n.

[2]) „Jedenfalls ist ihr (der modernen Culturbildung) Lange's litterarische Leistung sehr willkommen. Scheinbar den Materialismus bekämpfend, ist sie eine energische Inschutznahme desselben“ (Stimmen aus Maria—Laach, t. VIII, str. 488). Lange — mówi w innej pracy tenże autor (St. a. M.—L., t. IX, str. 31) zwalcza materyalizm, „um ihn in Form eines Kant'schen Kriticismus als Phänomenal—Materialismus wieder einzuführen.“

i Stöckl [1]), widzą w nim przedstawiciela materyalizmu subtelnego, zjawiskowego. Nie był tedy Lange „pogromcą“ materyalizmu. Kto czytał uważnie jego „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung“, mógł się przekonać, że Lange, choć przedstawił liczne braki tego systemu, nie potępił go w zasadzie, lecz chciał go uzupełnić kantowskim idealizmem.

Rozmija się także p. M. z prawdą, mówiąc, „że metafizykę Fichtego, Schellinga lub Hegla nazywam fenomenizmem lub agnostycyzmem“. Wymieniwszy idealistów od Kanta do Hegla, napisałem: „Oto różne formy idealizmu, który nazwano jeszcze fenomenizmem lub agnostycyzmem.“ Czy u p. M.: „nazwano“ a „nazywam“ znaczy to samo?

Avenariusa nie zaliczam wcale do szkoły Herbarta, bo tylko w poprzedniem zdaniu wymieniam Herbarcyan.

Mają też być w książce dowody „zdumiewające, jak np.: ponieważ dwie jakiekolwiek „władze duszy“, np. wzrok i rozum, różnią się pomiędzy sobą, więc nie mogą być obie identyczne z trzecią rzeczą, to jest z duszą, a zatem są czemś od niej odrębnem (str. 52–54). Argument ten dowodzi, że „władze duszy“, jeżeli wogóle są, nie są identyczne z duszą, ale nie dowodzi wcale, aby wzrok i rozum były „władzami duszy“, nie zaś cechami istoty widzącej i rozumnej, jak wysoki wzrost i łysina są cechami człowieka wysokiego i łysego“... „Autor uważa za rzecz „niemal pewną“, że nerwy same „działają i czują“ (str. 98), a za „dowód“ podaje, że włókno osiowe nerwu składa się z szarej substancyi, oraz że nerw jest szeregiem łączących się z sobą komórek (str. 98). Jakim sposobem obie te okoliczności mają dowodzić świadomości nerwu — zupełnie nie rozumiem“.

Choć krytyk obciął pierwszy dowód, przyjmuję go i w tej formie. Pan M. widzi w nim sofizmat, zwany *petitio principii* („jeżeli wogóle są“). Otóż najniesłuszniej. Musi bo-

[1]) „Es ist darin (w „Historyi materyalizmu“) nur ein verfeinerter, quasi mystisch verbrämter Materialismus zu finden“ (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Moguncya 1888, t. II, str. 370).

wiem przyznać, iż dowód powyższy wykazuje różnicę rzeczową między wzrokiem i rozumem a duszą. Lecz właśnie o to tutaj chodzi. Może sobie krytyk nazwać rozum i wzrok, którym ja z ogółem ludzi nadaję miano władz, cechami — zawsze wzrok i rozum będą się rzeczowo różniły od duszy, tak jak wzrost i łysina różnią się rzeczowo od człowieka. Łysina nie jest człowiekiem, a człowiek nie jest swoją łysiną.

Przy drugim przykładzie p. M. znowu przekręca moje słowa. Powiedziałem (str. 97 i n.), że „nieprawdopodobnem wydaje mi się zapatrywanie, jakoby cała rola nerwów polegała na samem tylko pośrednictwie między obwodowemi narządami zmysłowymi, a ośrodkami," że „przeciwnie anatomia i fizyologia zdają się przemawiać za tem, iż nerwy posiadają swą własną czynność i czucie, lubo od ośrodków zawisłe". Ani tedy nie twierdzę, że nerwy same (t. j. niezależnie od duszy i ośrodków) działają i czują, ani też nie przypisuję im żadnej świadomości, gdyż według mnie istnieją także czucia nieświadome (str. 216 i n.). Nie powołuję się również na żaden dowód w ścisłem znaczeniu; okoliczności zaś, które przytaczam, wyglądają w całości zupełnie inaczej, aniżeli „dowód", który tendencyjnie podsuwa mi sprawozdawca.

„Terminy tak ważne dla psychologii i tak stanowczo w nauce określone, jak wrażenie, czucie, wyobrażenie i uczucie, tworzą w tej książce rozpaczliwy chaos. Czytamy: to że „czucie, w którem przeważa bierność..., przyjmuje... nazwę uczucia" (str. 109), to że „wyobrażenie oznacza akt wyobraźni, względnie pamięci, czyli odtworzenie wrażenia" (str. 110), to że obrazy niemateryalne nie mogą przedstawiać przedmiotów materyalnych (str. 112), to że różni uczeni (w ich liczbie F. A. Lange) mniemali, iż spowodowana ruchem nerwów reakcya mózgu polega na „fosforescencyi (str. 112)".

Tego zarzutu najmniej się spodziewałem. Starałem się właśnie o to, aby jak najlepiej określić: wrażenie, czucie, uczucie i wyobrażenie. Że czucie nazywam także wrażeniem, pochodzi to stąd, że jak zaznaczyłem [1]), niema mię-

[1]) Str. 108, 2.

dzy naszymi psychologami zgody pod tym względem. Uczucia nie mieszam z czuciem, bo w tem samem miejscu (str. 109) mówię, że chociaż „czucie, w którem przeważa bierność, przyjmuje także (czego nikt nie może zaprzeczyć) w wielu językach nazwę uczucia“, „byłoby zbyteczną dodawać, że uczucie w tem znaczeniu jest tylko wrażeniem i różni się całkowicie od uczucia właściwego“ [1]). Nie odwołuję też tego, że „wyobrażenie oznacza akt wyobraźni, względnie pamięci, czyli odtworzenie wrażenia.“ „Przypisując — powtarzam, co powiedziałem gdzie indziej (t. II, str. 35) — zachowanie i odtwarzanie obrazów wyobraźni i pamięci, idziemy tylko za powszechnie przyjętym sposobem wyrażania się. W rzeczywistości zachowanie i odnawianie obrazów, podobnie jak ich przerabianie, są funkcyami tylko wyobraźni“. Nie mogę zaś pojąć w jaki sposób druga połowa ostatniego zdania p. M., w której tenże na chybił trafił połączył wypowiedziane przeze mnie słowa, przyczem nie obeszło się bez nowego kłamstwa [2]), ma świadczyć o tem, iż terminy: wrażenie, czucie, wyobrażenie i uczucie tworzą w mej książce rozpaczliwy chaos.

Jeszcze jeden zarzut: „Nie mogę sobie wyobrazić warunków, przy których człowiek, widzący jabłko i czujący jego smak, mógłby nie odróżniać jego kształtu i barwy od jego smaku. Podług ks. Waisa jednak do takiego odróżniania niezbędną jest osobna władza duszy, a mianowicie zmysł wspólny czyli świadomość zmysłowa (str. 204). Ciekawa rzecz, jak sobie autor wyobraża stan psychiczny istoty, którąby posiadała wszystkie zmysły oddzielne, ale była pozbawiona owego zmysłu wspólnego, i którąby, widząc barwę i czując smak jabłka, nie odróżniała drugiego od pierwszej?“

---

[1]) Na str. 110, 8 wiersz z góry, wydrukowano „uczucie“ zamiast „czucie“; jest to wszakże tylko błąd drukarski, zaznaczony zresztą w spisie omyłek. Być może, że jeszcze gdzie indziej wkradł się błąd podobny, za co nie odpowiadam.

[2]) Kłamstwem mianowicie jest, jakobym Lange'go zaliczał do uczonych, którzy mniemali, iż „wywołana ruchem nerwów reakcya mózgu polega na fosforescencyi.“

Ja właśnie rozumem, nie wyobraźnią, dochodzę do wniosku, że człowiek, widzący jabłko i czujący jego smak, nie mógłby odróżnić kształtu i barwy jabłka od jego smaku, gdyby nie posiadał zmysłu wspólnego. Wykazałem to w swojem miejscu (str. 204 i 206). Że zaś każde jestestwo zmysłowe, obdarzone kilku zmysłami zewnętrznymi, posiada taki zmysł, przeto nie potrzebuję sobie wyobrażać istoty, którąby miała tylko zmysły zewnętrzne, a była pozbawiona zmysłu wspólnego.

Odpowiedziałem dotąd na wszystkie[1]) rzeczowe zarzuty, odnoszące się do tomu I.

Ale i język pozostawia zdaniem sprawozdawcy „bardzo dużo do życzenia“: popełniam germanizmy („ograniczać się na co“ zamiast „czem“ albo „do czego“; „pojedynczy“ zam. „prosty“), używam „uporczywie“ terminów cudzoziemskich (np. „wegetatywny“ zam. „roślinny“ i t. d.). Już zaś „na drwiny z języka“ wyglądają takie zwroty, jak: „każde czucie jest wprawdzie czującem, bo inaczej nie byłoby rzeczywiście czuciem, ale nie musi być czutem“ (str. 217), albo: „dusza poznaje przedmiot, chociaż nie wie o tem“ (str. 218).

Od języka i stylu (!) rozpoczął p. M. krytykę II tomu. Styl ma być „zawiły, ciężki, nudny język wprost barbarzyński“, obfitujący w wyrażenia i zwroty takie, jak „wykonuje“ zam. „wykonywa“, z „reguły“ zam. „zwykle“, „zapomniał całą swą niemczyznę“ zam. „całej niemczyzny“, „dlatego, ponieważ“ zam. „dlatego że“ i t. p., upstrzony terminami łacińskimi tam, gdzie są dobre polskie („witalny“ zam. „życiowy“, „progresywny“ zam. „postępowy“ i t. d.). Napisałem: „oryginalny Portugalczyk;“ „hypnotycy przypominają sobie przebieg swej hypnozy w hypnozie następującej“; „suggestya gotowa sprowadzić

[1]) Pominąłem tylko jeden, ten, iż argumentuję (str. 117) przeciw nie istniejącemu w dzisiejszej nauce mniemaniu, że przyczyną czucia jest ruch mechaniczny. Przyznaję, że prawdziwa nauka zawsze daleką była od tego zapatrywania; że jednak i dzisiaj są tacy, którzy je głoszą, a chcą uchodzić za uczonych, świadczy o tem pierwszy lepszy podręcznik filozoficzny.

amnezyę“:— p. M. powiada, że oryginalny znaczy chyba to samo, co niepodrobiony, że w drugim wypadku czytelnik spodziewa się opisu tej hypnozy, że w trzecim nie podobna sobie wyobrazić, w czem się ta gotowość suggestyi wyraża.

Co do stylu i języka wogóle, mniemam, że zarzuty krytyka są co najmniej przesadzone; zresztą niech sądzą o tem inni. W każdym razie sprzeciwia się sobie p. M., skoro raz „wykład“ mój zowie „jasnym i przystępnym“, a drugi raz, nie przytoczywszy ani jednego przykładu, zarzuca mi zawisłość stylu, „wyrażenia i zwroty, przerażliwie niezgrabne“ i „myśl moją zaciemniające“.

Dobrze robi p. M., że dba o czystość języka, ale pamiętać winien, że nawet bardzo wybitni uczeni wyrażają się pod wpływem niemczyzny lub francuszczyzny w sposób mniej zgodny z duchem polskiego języka. Z drugiej strony różne są dotąd zdania o wielu germanizmach i galicyzmach, gdyż obok gramatyki odgrywa tutaj ważną rolę używanie. *Usus est tyrannus.* Stąd lubo przyznaję krytykowi słuszność co do niektórych usterek gramatycznych, nie przyznaję jej co do wszystkich. Tak np. zwrot „ograniczać się na co“ jest wprawdzie germanizmem, ale tak rozpowszechnionym między literatami, lepszymi od p. M., że może już nie uchodzić za błąd. Składnię: „ograniczać się c z e m“ każe właśnie „Poradnik językowy“ (R. I, str. 31) zastąpić inną: „n a c z e m“. Ograniczać się „d o c z e g o“ nie jest mojem zdaniem lepsze od „ograniczać się na co“. Lepiej mówić: „wykonywa“ zam. „wykonuje“, lepiej „dlatego że“, aniżeli „dlatego ponieważ“, lepiej odróżniać wyrazy: „następujący“ i „następny“: atoli w mniej poprawnych wyrażeniach, których użyłem, nie widzę nic barbarzyńskiego. „Oryginalny Portugalczyk“ nie musi znaczyć to samo, co „niesfałszowany, niepodrobiony“, gdyż wyraz ten przyjął się także w znaczeniu: „dziwny“, „dziwaczny“, „oryginał“. „Gotów“ w znaczeniu „łatwo może zrobić“ używa się często i znajdzie się z pewnością u wzorowych pisarzy. Bardzo też wątpię, czy tam, gdzie należało powiedzieć: „prosty“, mówię „pojedynczy“; gdyby krytyk był przytoczył

odnośne miejsca, możeby się właśnie pokazało, że nie ja, lecz on miesza te wyrazy. Nie uważam również za „drwiny z języka“ następujących wyrażeń: „każde czucie... nie wie o tem“, jakkolwiek przyznaję, że zamiast: czucie nie musi być c z u t e m (tłumaczyłem przytoczony zwrot *sensation non sentie*“), należało powiedzieć: o d c z u t e m.

„Terminów cudzoziemskich“, przyjętych zresztą powszechnie, nie używam „uporczywie“, lecz kładę je na przemian z polskimi, jeśli te dobrze rzecz wyrażają. Wyjątek chyba stanowi wyraz: „wegetatywny“; używam go stale dlatego, że najczęściej tak czynią nasi pisarze nie tylko scholastyczni, lecz także inni. A gdyby nawet język mój zasługiwał z tego powodu na naganę, p. M. najmniej miałby prawa do karcenia mnie za to. Chociaż bowiem chce uchodzić za „czyściciela“ polskiego języka, używa wyrazów cudzoziemskich nie mniej ode mnie, i to w tych samych sprawozdaniach, w których z taką zaciekłością na mnie się rzuca, w których tedy, jeśli nie chciał wystawić na śmiech samego siebie, przedewszystkiem winien był ich unikać. Bo czyż wyrazy: opinia, klasyfikowanie, doktryna, teza, argument, identyczny, termin, konstrukcya, traktowany, absolutnie, instytucya, elementarny, aparat, hypostazyowany, indywidualny, funkcya, ignorancki i t. d. — nie dadzą się zastąpić rdzennie polskimi? A jeśli z kilku stronic krytyki można ułożyć całą litanię takich wyrazów, coby to dopiero było, gdyby krytyk napisał książkę! Mam tedy prawo powiedzieć panu M.: *Medice, cura teipsum*!

Przystępuję do rzeczowych zarzutów, dotyczących tomiku II.

„O niezmiernie słabem wyrobieniu logicznem“ mają świadczyć następujące zdania: „Trafia się, że illuzye senne są żywsze i silniejsze od spostrzeżeń rzeczywistych. Wszak często widzimy we śnie kolory tak czyste, słyszymy dźwięki tak melodyjne, czujemy woń tak miłą, iż czegoś podobnego nigdy nie spotykamy na jawie“ (str. 1). „Dlaczegoż — pyta tutaj p. M. — czyste kolory, melodyjne dźwięki i miła woń mają być żywszemi i silniejszemi od brudnych kolorów, niemelodyjnych dźwięków i przykrej woni?“

Oto okaz niezmiernie mocnego wyrobienia logicznego! Będę bardzo wdzięczny temu, kto wskaże związek między mojemi zdaniami a pytaniem krytyka. Ja twierdzę, że p. M. prawi od rzeczy.

Następnie utrzymuje on, że według mnie „medyum (zahypnotyzowane) słyszy brzuchem lub widzi nosem“ (str. 14). Napisałem na przytoczonej stronicy tak: „Słyszy się też często, że w hypnozie zachodzi czasem działanie lekarstw na odległość, transfert czyli przeniesienie (jeżeli się przybliży magnes do ciała hypnotyka, wówczas niektóre zjawiska somatyczne i psychiczne zmieniają swe miejsce), zastępstwo albo przemieszczenie zmysłów (medyum słyszy np. brzuchem lub widzi nosem)..... A to li te „cuda“ hypnotyzmu są zjawiskami albo zmyślonemi albo niepewnemi albo źle tłumaczonemi.“ Mimo to wszystko, krytyk woła: „Ależ na Boga, to przecie nie znaczy, że (medyum) widzi nosem!“ Ja zaś pytam: Gdzie tu uczciwość?

Przypatrzmy się cierpliwie innemu zarzutowi. „Gdybyśmy nawet — pisze p. M. — spróbowali stanąć na stanowisku autora, gdybyśmy, nie tykając kwestyi zasadności doktryny scholastycznej, pracę jego rozważali tylko ze względu na to, o ile dobrą jest ona apologią — to i wtedy odpowiedź wypaśćby musiała: bardzo słabą. Bo przecież obrona scholastycyzmu nie wymaga tego, żeby najważniejsze kwestye zbywać najpobieżniejszemi ogólnikami, aby np. z całą teoryą marzeń sennych (oto najważniejsza kwestya!) załatwiać się na sześciu stronach (1 — 6); ani tego....., aby twierdzić, że, jeżeli marzenie senne łączy się z ruchami, które je zewnętrznie wyrażają, wówczas nosi nazwę somnambulizmu (str. 7); ani tego, aby opowiadać, że jakikolwiek uczony hypnozę tłumaczy wpływem materyj życiowych czyli gazów...., lub aby w liczbie hypotez naukowych co do przyczyn hypnozy zamieszczać przypuszczenia stosunku z duszami zmarłych lub z szatanem (str. 17); ani tego, aby bez żadnych popierających takie mniemanie danych faktycznych odmawiać zwierzętom zdolności przypominania (str. 22) lub dziwienia się (str. 55).....“

Wyborna krytyka! Powiedzieć parę razy nieprawdę,

wyrwać z rozmaitych miejsc książki kilka podrzędnych kwestyj, nawet zdań, i zawyrokować *ex cathedra*, że obrona systemu jest bardzo słaba, bo tych kwestyj i zdań nie wymaga. Tą genialną metodą krytyki, nieznaną podobno dotąd żadnemu sofiście, można bez wysiłku wykazać „słabość“ apologii każdego bez wyjątku systemu.

Lecz dosyć tego! Takich zarzutów nie można chyba brać na seryo. Nie chcę przypuszczać, żeby mój krytyk, pisząc te sprawozdania, był oszołomiony owym „oryginalnym“ szampanem, o którym wspomina przy jednym z zarzutów; nie chcę odmawiać mu wszelkich zdolności i nazwać go nieukiem, jak on mnie nazwał człowiekiem niepiśmiennym— nie mogę mu atoli przyznać miłości prawdy i uczciwości. Czytelnik widzi, jak p. M. przeczy, rzekomo w imię dzisiejszego stanu nauki, najpewniejszym faktom, jak, drwiąc z wszelkiej logiki, wojuje mizernymi sofizmatami, jak coraz zuchwalej przekręca najjaśniejsze moje słowa, jak bez najmniejszego skrupułu podsuwa mi to, czego nie powiedziałem. Pomijam inne jego kłamstwa, np. to, że „uzasadniam najniewiarogodniejsze (?) tezy przez proste powoływanie się na słowa Tomasza z Akwinu,“ pomijam jego płaskie dowcipy i bezgraniczną zarozumiałość, a najwyższe lekceważenie drugich. Czyż postępowanie tego rodzaju można nazwać godnem, już nie mówię literata, ale człowieka jako tako wychowanego i uczciwego?

Nie uważam swej książki za dzieło doskonałe; owszem widzę jej wady i braki, i wiem, że wytrawny znawca, choćby się zgadzał ze mną co do systemu, odkryje ich więcej. Stąd nie domagam się od krytyka, aby wynosił pod niebiosa mą pracę i pisał się na każde moje zdanie. Ale jednego przynajmniej mam prawo żądać: tego, aby nie fałszował mych myśli i nie kłamał mi bezczelnie w oczy, a nadto aby nawet wówczas, gdy zwalcza me przekonania, uszanował mą godność jako człowieka. Spełnienia tego obowiązku domagam się nawet od największego wroga.

Pan M., nie czując się na siłach, by zaczepić system lub ważniejsze jego punkta, chwycił się — i to w sposób najczęściej niefortunny — rzeczy małej wagi, szczegółów

i szczegółików, a co najgorsze wybrał sposób walki wprost nieszlachetny i hańbiący. Dlaczego tak uczynił, łatwo się domyślić. Chodziło mu o zdyskredytowanie książki, która z naukowego stanowiska przedstawia naukę o duszy ludzkiej, zgodną z dogmatami Kościoła. Innego celu nie miał chyba mój krytyk. To mu nie przeszkadza powtarzać obłudnie i zarozumiale w „Książce“, że „wszystkie sprawozdania są pisane fachowo“, „że od zasady ścisłej bezstronności i rzeczowości nie odstąpił ani razu“. W moich oczach wygląda to na drwiny z czytelników.

WYDAWNICTWA

Biblioteki Dzieł ✻ Chrześcijańskich.

Birkowski Fabian ks. Mowy pogrzebowe i przygodne. Z portretem, oraz z krytyczną oceną mówcy, przez ks. Antoniego Szlagowskiego. Część I i II.

Brückner Aleksander. Literatura religijna w Polsce średniowiecznej. I. Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe.

Hergenröther Józef, kard. Historja powszechna kościoła katolickiego t. I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X.

Jedno stulecie. Ruch wszechświatowy w ciągu XIX wieku. Serya I i II. Treść: Serya I. Wstęp. — I Kościół rzymski i prądy polityczne wieku.—II Podział świata.—III Nowe narody. — IV Kwestya socyalna w XIX wieku.—V Wychowanie.—VI Filozofia.—VII Literatura.—VIII. Archeologia.

Serya II. IX Dziejopisarstwo. — X Sztuki piękne. — XI Muzyka.—XII Nauki fizyczne i chemiczne.—XIII Religia i religie.—XIV Dogmat i myśl katolicka.—XV Życie wewnętrzne kościoła.—XVI Walki kościoła. — XVII Rozszerzenie kościoła katolickiego.

Leon XIII. Żywot i prace. Z ilustracyami.

Niedziałkowski Karol ks. Studya estetyczne, tom I. Treść: Przedmowa. Czy można określić sztukę. Naleciałości renesansowe w sztuce religijnej. Nagość w sztuce pod względem etycznym i estetycznym.

Pesch Tilman O. S. J. Chrześcijańska filozofia życia. Wiązanka myśli o prawdach religijnych, szerszym kołom czytelników ofiarowana. Z 6-go niemieckiego wydania na język polski, za pozwoleniem prawnych autora spadkobierców, przełożona przez ks. J. Gajkowskiego, tom I i II.

Wais Kazimierz ks. dr. Psychologia, tom I, II i III.

Cena każdego tomu rb. 1, w oprawie rb. 1.20.

Chełmicki Zygmunt ks. Katechizm mały . . . . . —2½

Ojców naszych wiara święta przystępnie wyłożona i przykładami objaśniona z dodaniem katechizmu. Przejrzał, poprawił i streszczeniem uzupełnił ksiądz Zygmunt Chełmicki. Wydanie nowe . . . . . —.40

Karton . . . . . —.50

Nakładem **„Biblioteki dzieł chrześcijańskich"** wyszedł z druku i jest do nabycia we wszystkich księgarniach

KALENDARZ KIESZONKOWY

DLA KAPŁANÓW

na rok 1902/3

i, w kształcie notatnika, zawiera najniezbędniejsze benedykcye, kalendarz obu stylów, hierarchię kościelną, ze szczególnem uwzględnieniem hierarchii polskiej, ważniejsze postanowienia kongregacyi obrzędów, notatniki dla *jura stolae*, do zapisywania intencyi mszalnych, wizytacyi chorych w parafii, zapowiedzi, katalog dla ks. ks. prefektów, wreszcie ogłoszenia i wolne kartki do uwag.

Kalendarz kieszonkowy dla kapłanów obejmuje we wszystkich działach czas od 1-go września 1902 r. do 31 grudnia 1903 r.

Oprawa ozdobna wraz z ołówkiem stanowi pugilares.

Cena dla prenumeratorów **„Biblioteki dzieł Chrześcijańskich"** wynosi **rb. l**, dla innych **rb. l k. 50**, oraz dla jednych i drugich z prowincyi **kop. 20** na koszta przesyłki.

Dla Galicyi wyszło oddzielne wydanie.

Upraszamy o wczesne nadsyłanie zamówień do administracyi „Biblioteki dzieł chrześcijańskich" w księgarni Gebethnera i Wolffa, gdyż

KALENDARZ KIESZONKOWY DLA KAPŁANÓW

ukazał się w ograniczonej ilości egzemplarzy,

REDAKCYA

„Biblioteki dzieł chrześcijańskich".

„Dzwonek Częstochowski"

PISMO MIESIĘCZNE ILLUSTROWANE

(12 dużych tomów rocznie)

pod redakcyą:

KSIĘDZA JÓZEFA ADAMCZYKA

w roku 1903 zawierać będzie:

1) Artykuły treści teologicznej. 2) Powieści religijne. 3) Modlitwy prozą i wierszem. 4) Żywoty Świętych Pańskich, Ojców Kościoła, wielkich Papieży. 5) Obrazy z historyi Kościoła Rzymsko-Katolickiego. 6) Wiadomości różne z obszernem uwzględnieniem spraw kościelno-religijnych i tyczących się Częstochowy. 7) Ogłoszenia. 8) Illustracye.

Dla prenumeratorów „DZWONKA CZĘSTOCHOWSKIEGO" redakcya ofiaruje po zniżonej cenie książkę

Obrazy w Sali Rycerskiej na Jasnej Górze

ozdobione kolorowemi, artystycznie wykonanemi ilustracyami.

Cena katalogowa „Obrazów w Sali Rycerskiej na Jasnej-Górze" za egzemplarz ozdobnie oprawny rub. 1 kop. 50. Dla prenumeratorów „Dzwonka Częstochowskiego," żądających wprost z redakcyi, tylko 1 rubla i kop. 20 na przesyłkę pocztową.

W roku bieżącym „Dzwonek Częstochowski" między innemi drukować będzie obszernie opracowany, z artystycznie wykonanemi illustracyami:

Życiorys księdza AUGUSTYNA KORDECKIEGO,

OBROŃCY JASNEJ GÓRY, na pamiątkę 300-ej rocznicy urodzin tego świętobliwego męża, oraz w dalszym ciągu **„Żywot Pana naszego Jezusa Chrystusa"** i pięknie illustrowane **„Dzeje klasztoru Jasnogórskiego"**.

Prenumerata **„Dzwonka Częstochowskiego"** wynosi: w Częstochowie rocznie rub. 3, półrocznie rub. 1,50, kwartalnie kop. 75. Z przesyłką pocztową rub. 4 półrocznie rub. 2, kwartalnie rub. 1. W Austryi: rocznie koron 12, półrocznie koron 6. — W Niemczech: rocznie marek 10, półrocznie marek 5. W Ameryce rocznie 2 dolary 50 cent. **Cena ogłoszeń:** Na całej stronicy rub. 12, na połowie str. rub. 8, na czwartej części stronicy rub. 5 i za wiersz 75 kop.

Listy należy adresować:

Redakcya „Dzwonka Częstochowskiego" pod Jasną Górą w Częstochowie.

Redaktor i Wydawca: **Ksiądz Józef Adamczyk.**

Zaproszenie do przedpłaty na rok 1903

„ROLA“

Tygodnik wybitnie chrześcijański i antysemicki. Wydawnictwa rok XXI.

Bronić zasad i uczuć **religijnych,** a przeciwdziałać **bezwyznaniowości,** rozbudzać w społeczeństwie polskiem **ducha samoobrony** przed zalewem **żydowskim,** popierać wszelkie uczciwe przedsiębiorstwa **swojskie,** walczyć w każdej sprawie publicznej o zasadę **słuszności,** nazywając rzeczy i fakty **po imieniu,** i w każdej sprawie pisać **szczerą prawdę,** bez krępowania się jakiemikolwiek **względami prywatnemi,** — oto są cele i dążności **„ROLI”.**

Obok artykułów w sprawach najżywotniejszych, społecznych i literackich **„ROLA”** pomieszcza stale **dwie powieści** oryginalne i **dwa feljetony,** pisarzy utalentowanych. Treść cała pisma możliwie urozmaicona i interesująca.

Prenumerata **„ROLI”** wynosi kwartalnie: w Warszawie rb. 1 kop. 50; z przesyłką pocztową rb. 2. Adres redakcyi **Nowy-Świat 4.**

Redaktor i wydawca

Jan Jeleński.



30896/2

W
Księgarni GEB

Liguori Alfons Św. Nauki na
czył i wypowiedział O. Pi
nia Maryi).
— *O modlitwie myślnej* czy
kopa, Kapucyna. —.25
— *Uwielbienia Maryi.* Tłómaczył O. Prokop, wydanie 5-te. 1.—
Ludwik z Grenady. Żywot Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa. —.75
Marchesette. Theorema et praxis, to jest: rozważne i sprawne ratowanie chorych, pomaganie umierającym, posilenie konających, dla informacyi kapłanom, poczynającym koło chorych pracować. —.50
Marcin Ks. z Kochem, Kapucyn. Wykład ofiary Mszy św. wydanie nowe, przejrzane i poprawione. —.60
Martin Konrad Dr. Ks. Katolicka nauka wiary. Wydał X. M. Godlewski, prof. Semin. Metrop. Warsz. 1.80
Miesiąc Maryi, czyli rozmyślania na każdy dzień miesiąca o Jej życiu, chwale i opiece, porządkiem czasu ułożone a do Jej świąt zastosowane. Przez ks. A. Jełowickiego. Wyd. nowe. —.60
Ministrantura czyli sposób służenia do Mszy św., wydanie nowe. —.03
Niedziałkowski Karol Ks. O chrześcijańską zasadę. 2 tomy. 3.—
Treść: I. Asceci w rzeczywistości i w wyobraźni.—Kilka wspomnień klasztornych. — Nagość w sztuce. — Moralność i przyzwoitość w sztuce. — II. Krytycyzm naszej epoki i wiara prostaczków.—Naleciałości renesansowe w sztuce religijnej.
Nowenna na cześć Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny. —.10
Nowenny do Niepokal. Pocz. Narodzenia, Zwiastowania, Oczyszczenia i Wniebowzięcia Najśw. Panny na nowo i wiernie przetłómaczone. —.10
Obrazki Świętych. Zbiór 25 obrazków. kolorow. z odpowiednim tekstem. Serya 2 ga. —.20
Odpusty w kościołach zakonnych św. Franciszka Serafickiego. Wyd. 3-cie, pomnożone przez Ks. S. G. —.40
Ojców naszych wiara św ta. Katechizm przystępnie wyłożony i przykładami objaśniony. Przejrzał poprawił i streszczeniem uzupełnił Ks. Zygmunt Chełmicki. Wydanie nowe. —.40
Kartonowane. —.50

Księgarnia GEBETHNERA i WOLFFA w Warszawie

otrzymała na skład główny prace

Ks. Dr. A. JOUGANA

O kazaniach jubileuszowych polskich. Szkice historyczno-homiletyczne. 2.25
O kazaniach karcących. Studyum homiletyczne. Część pierwsza i druga. 1.35
Tło homilijne w kazaniach X. Skargi. Studyum homiletyczne. —.45
Znaczenie Birkowskiego w homiletyce. Szkic homiletyczny. —.45