

Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Colour Chart #13

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19





GUSTAW TEODOR FECHNER

O ZAGADNIENIU DUSZY

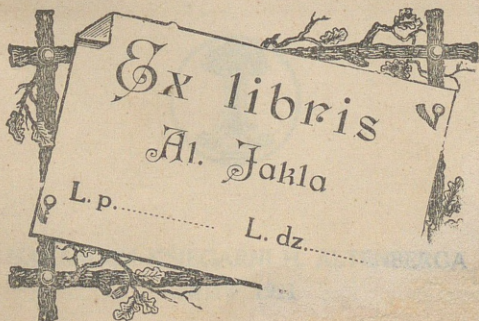
WĘDRÓWKA PRZEZ ŚWIAT WI-
DZIALNY KU NIEWIDZIALNEMU

WYDANIE DRUGIE

DO DRUKU PRZYGOTOWAŁ
DR. EDWARD SPRANGER

NA JĘZYK POLSKI PRZEŁOŻYŁA
DR. ZOFIA Z PASŁAWSKICH DREXLEROWA

PRZEKŁAD PRZEJRZAŁ I WSTĘPEM ZAOPATRYŁ
KAZIMIERZ TWARDOWSKI



1:15



6562/1



WSTĘP DO POLSKIEGO PRZEKŁADU.

We wstępie do wydanego lat temu trzynaście polskiego przekładu „Książeczki o życiu pośmiertnym“ Gustawa Teodora Fechnera*) starałem się nakreślić w głównych rysach wizerunek duchowy tego filozofa, wskazać źródła i zasadnicze tło jego poglądów i zaznaczyć ich miejsce wśród prądów filozoficznych wieku XIX-ego.

Nazwałem w tym „Wstępie“ Fechnera jednym z najwybitniejszych myślicieli i badaczy wieku XIX-go i stwierdziłem, że stale wzrasta koło jego czytelników, że wzmaga się też niezawodnie jego wpływ i że się odzywają coraz liczniejsze głosy, uznające doniosłe znaczenie fechnerowskiego poglądu na świat w całokształcie współczesnej myśli filozoficznej. Że to nie była przesada, dowodzą dwa szeregi faktów: jednym z nich następujące coraz szybciej po sobie nowe wydania jego dzieł,

*) Gustaw Teodor Fechner: Książeczka o życiu pośmiertnym. Z szóstego wydania niemieckiego przełożył B. Mączewski. Przekład przejrzął i wstępem zaopatrzył Kazimierz Twardowski. Wiedza i Życie. Serya III., tom XI. Lwów-Warszawa, 1907. Str. 114.

IV

drugim z nich coraz liczniejsze wzmianki — krótkie lub obszerne —, poświęcane Fechnerowi w różnych publikacjach filozoficznych, oraz mnożące się opracowania monograficzne całości lub pewnych stron jego filozofii.

Znamienną przytem jest rzeczą, że zainteresowanie się filozofią Fechnera zatacza coraz szersze kręgi nie tylko w ojczyźnie filozofa i wśród jego ziomków*), lecz przenika także do innych

*) Niektóre dzieła filozoficzne Fechnera weszły już w skład wydawnictw, przeznaczonych do jak najszerszego rozpowszechnienia; przytaczam dla przykładu: Fechner G. Th., *Ausgewählte Schriften*, Herausg. von Dr. Otto Richter. Neue (Titel-) Auflage. Berlin, W. Borngräber (1908) 1918, str. VI. 235. — Fechner G. Th., *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Für die deutsche Bibliothek ausgewählt und eingeleitet von Wilh. Bölsche*. Berlin, Deutsche Bibliothek (Bd. 124). 1919. Str. 300. — Fechner G. Th. *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Mit einem Geleitwort von Dr. Bruno Wille und einem Bildnis Fechners von Karl Bauer*. Berlin. O. Hendel (Bibliothek der Gesamtliteratur, 2412), 1920. — Z prac poświęconych filozofii fechnerowskiej wymieniam dla przykładu: F. Paulsen, *Gustav Th. Fechner*, *Internationale Wochenschrift*, 1907. — Denert E., *Fechner als Naturphilosoph und als Christ*. Halle, 1913. — Hartung W., *Die Bedeutung der Schelling-Oken-schen Lehre für die Entwicklung der Fechnerschen Meta-physik*, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XXXVII. (1913.) — Lülmann C. D. *Monismus und Christen-tum bei G. Th. Fechner*. Berlin, 1917. — Tu należy także ustęp, poświęcony Fechnerowi w dziele: Carl Siegel, *Geschichte der deutschen Naturphilosophie*, 1913 (str. 301—331). Zob. też mój wstęp do polskiego przekładu „Książeczki o ży-ciu pośmiertnem“ (str. 26) i cytowane tamże prace.

krajów i narodów. Pominąwszy drobniejsze o jego poglądach prace*) zasługuje na uwagę fakt, że William James poświęcił jeden z ośmiu wykładów, wygłoszonych w oxfordzkim Manchester-College o zasadniczych zagadnieniach bytu**), filozofii Fechnera, a stawiając go obok Bergsona, upatruje w metodzie filozofowania obu tych myślicieli najwłaściwszą drogę do wyrobienia sobie poglądu na świat. „Chodzi mi o to“ powiada, „że jest najwyższy czas, aby podstawy dyskusji nad tego rodzaju kwestyami rozszerzyć i szukać ich w dziedzinie rzeczy bardziej konkretnych. Dlatego odwoływałem się do Fechnera i Bergsona....“***) A w końcowym zdaniu wykładów zwraca się do swych słuchaczy z gorącym wezwaniem, aby w swych rozmyślaniach i poszukiwaniach filozoficznych posuwali się „jeszcze dalej w kierunku konkretnym na owej pięknej drodze, którą uTOROWAŁ Fechner i Bergson“****). „Fechner“, mówi James, „miał oczy i umiał patrzeć, to też go czytać można raz i drugi, a zawsze ma się nowe wrażenie rzeczywistości“*****). „Cho-

*) N. p. Hill J. A., Fechner's Theory of Life after Death, Hibbert Journal, XIV. str. 156—166.

**) Wykłady wyszły drukiem p. t. A pluralistic Universe, 1909; w przekładzie polskim pióra Władysława Witwickiego p. t. Filozofia wszechświata (Wiedza i Życie, Lwów, Serya IV. Tom VIII.).

***) L. c. str. 301 i n.

****) L. c. str. 302.

*****) L. c. str. 153.

ciaż typ jego rozumowania jest prawie aż dziecięco prosty a same wnioski, do których dochodzi, można spisać nawet na jednej stronie, to jednak potęgę tego człowieka stanowi nieprzebrane bogactwo i plastyka jego wyobraźni, ogromna zdolność do przerzucania się na najrozmaitsze punkty widzenia, uderzająca erudycja, głębia i doskonały dobór szczegółów, jego styl przedziwnie prosty i naturalność bijąca z każdej jego kartki^{*)}. To też James „podziwia“ Fechnera i podziw ten pragnąłby wzbudzić także w swych słuchaczach^{**}). Albowiem „umysł Fechnera, to jeden z takich skomplikowanych środków, z których się drogi prawdy w różne strony rozchodzą; ludzie na nich stają od czasu do czasu, ale bardzo rzadko; punkty to szczególne, bo nic nie jest od nich zbyt dalekie i nic im nie jest zbyt blizkie, zaczem wszystko z nich widać we właściwej perspektywie. Niewyczerpana cierpliwość w obserwacji, ścisłość w obliczeniach, nadzwyczajna bystrość w spostrzeganiu różnic i zdolność odczucia sercem tego coś najbardziej ludzkie, wszystkie te cechy zdobyły Fechnera w jaknajszerszym zakresie, a nie widać było, żeby która z nich przeszkadzała drugiej. Był to rzeczywiście filozof w wielkim znaczeniu^{***}).

Wielkie to „naczenie Fechnera polega, jak starałem się wykazać w „Wstępie“ do polskiego

*) L. c. str. 143.

***) L. c. str. 127.

***) L. c. str. 139.

przekładu „Książeczki o życiu pośmiertnym“, na niezmiernie umiejętnym pogodzeniu naturalizmu z idealizmem, spekulacji ze mpiryzmem, wiary religijnej z wiedzą naukową, dzięki czemu filozofia Fechnera czyni zadość bardzo różnym, lecz z równą siłą domagającym się zaspokojenia potrzebom zastanawiającego się nad światem umysłu ludzkiego. Rozumiemy tedy, dlaczego zestawia go James z Bergsonem i dlaczego właśnie James go z Bergsonem zestawia: wszak wszystkich trzech mimo rozliczne rozbieżności cechuje ta sama zasadnicza dążność ogólno-filozoficzna ku przewyciężaniu wspomnianych przeciwieństw i obranie tej samej ku temu celowi drogi, polegającej na ograniczeniu „przesubtelnych roztrząsań logicznych“ do ich właściwego zakresu, na odpowiednim liczeniu się z „pozytywnymi właściwościami szczególnymi świata rzeczywistego“ i na wysnuwaniu wniosków filozoficznych „ze szczegółów, jakie życie następuje“*). I może kiedyś historia filozofii, spoglądając z odpowiedniej perspektywy na pochodź myśli ludzkiej, wiodący z wieku XIX. w wiek XX., istotnie ujmie wśród przedstawicieli tego pochodź w jedną grupę nazwiska Fechnera, Jamesa i Bergsona, stwierdzając tem samem, że ponad wszelkie różnice rasowe i narodowe wybija się pokrewieństwo duchów, walczących o prawdę i wierzących w jej zwycięstwo.

*) James l. c. str. 302.

VIII

James i Bergson są w Polsce bardziej znani od Fechnera. Chcąc tedy rodakom, umiejącym myśleć niezależnie a pragnącym myśleć filozoficznie, uprzystępnić poglądy tego fizyka, psychofizyka i metafizyka w jednej osobie, polecam ich uwadze po „Książeczce o życiu pośmiertnem“ rzecz drugą, „Zagadnienie duszy“. W „Książeczce o życiu pośmiertnem“ Fechner rzucił w roku 1836 pierwszy pomysł i szkic swego poglądu na świat; w „Zagadnieniu duszy“, wydanem w dwadzieścia pięć lat później (1861) pogląd ten wyłożył w postaci zaokrąglonej, silnie uwydatnił jego zasadnicze kontury oraz metodycznie go uzasadnił.

Pisząc o poglądzie na świat Fechnera, stwierdza Siegel, że ośrodek jego rozmyślań filozoficznych tworzy zagadnienie duszy*). A w przedmowie do drugiego wydania niemieckiego „Zagadnienia duszy“ powiada Fryderyk Paulsen, że książka ta tworzy poniekąd ośrodek produkcji filozoficznej Fechnera i dlatego może bardziej od każdej innej nadaje się do wprowadzenia czytelnika w świat jego myśli**). Wobec tego zbyteczną byłoby rze-

*) W cytowanym powyżej dziele p. t. *Geschichte der deutschen Naturphilosophie* Lipsk, 1913, str. 301: „Im Mittelpunkt von Fechners philosophischem Denken steht d Seelenfrage“.

***) G. Th. Fechner: *Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden* Zweite Auflage besorgt von Dr. Eduard Spranger. Mit einem Geleitwort von Friedrich Paulsen. Hamburg und Leipzig Verlag von Leopold Voss. 1907, str. XIV. i 237. Tamże

czą uzasadniać, dlaczego właśnie to dziełko, a nie inna praca filozoficzna Fechnera okazuje się — po „Książeczce o życiu pośmiertnem“ — w przekładzie polskim.

Przekład ten, oddający w szacie polskiej jak najwierniej wywody Fechnera a zachowujący zarazem swoiste zabarwienie jego stylu, opiera się na tekście dopiero co cytowanego drugiego wydania niemieckiego. Uprzejmości nakładcy jakoteż Dra Edwarda Sprangera zawdzięcza przekład polski — pozwolenie zużytkowania dodanych do tego drugiego wydania niemieckiego objaśniających uwag.

Przekład był gotowy i prawie w całości wydrukowany w chwili, gdy wybuchła wojna światowa. Nastąpiła sześćioletnia zwłoka w ostatecznem wykończeniu druku, spowodowana rozlicznymi okolicznościami ubocznymi, towarzyszącymi gwałtownemu wstrząśnieniu cywilizacji europejskiej. Ale na zwłocę tej nie straciła ani aktualność przekładu ani aktualność samej filozofii Fechnera. Owszem — zyskała. To bowiem, czego wielka część ludzkości doznaje w ciągu ostatnich lat, wzbudziło w bardzo wielu a w wielu innych spotęgowało potrzebę zajęcia jakiegoś określonego stanowiska wobec wszystkiego, co się w około dzieje. Kto pragnie zaspokoić tę potrzebę drogą

str. VIII.: „Sie (sc. diese kleine Schrift) steht in gewissem Sinne im Mittelpunkt von Fechners philosophischer Produktion.... Sie ist daher vielleicht mehr als jede andere Schrift Fechners zur Einführung in seinen Gedankenkreis geschickt“.

X

poważnego zastanowienia się nad narzucającymi się mu dzisiaj silniej niż kiedykolwiek zagadnieniami bytu i życia, kto pragnie zdobyć sobie albo chociażby tylko poznać pogląd na świat, czyniący zadość zarówno naukowym jak religijnym, zarówno artystycznym jak społecznym tęsknotom ducha ludzkiego, więc pogląd na prawdę filozoficzny, ten, wędrując myślą z „Zagadnieniem duszy“ w rękę przez świat widzialny ku niewidzialnemu, nie będzie żałował podjętego trudu i przekona się, że obrał sobie w tej wędrówce świadomego drogi przewodnika.

We Lwowie, 3. maja, 1920.

Prof. Dr. Kazimierz Twardowski.



PRZEDMOWA.

Jako student mieszkałem razem z kolegą, któremu było trudno zerwać się z łóżka. Pewnego razu, kiedy mi na tem zależało, wyciągnąłem go z łóżka w taki sposób: Wołałem na niego co pięć minut regularnie to samo: „wstawaj“. Pierwszy raz nie odniosło to żadnego skutku; za drugim razem powiedział: „daj mi spokój!“. Za trzecim razem: „to wszystko nic ci nie pomoże“. Po czwartym wołaniu milczał, ale się w nim gotowało. Za piątym razem począł się burzyć i kląć. Szósty raz zawołał: „to nie do wytrzymania“! Za siódmym razem rzeczywiście nie wytrzymał, wyskoczył z łóżka, by się na mnie rzucić; jednak natychmiast gniew jego prysnął, bo sam był teraz rad, że znalazł się poza łóżkiem, i już się nie położył.

Tak samo do publiczności, która nie może się podnieść z łoża starych poglądów, zawołałem pierwszy raz „wstawaj!“ „Książeczką o życiu pośmiertnem“; drugi raz „wstawaj!“ wołałem „Nan-ną“; trzeci raz wołałem „wstawaj!“ „Zend-Awestą“. Czwarty raz wołałem „wstawaj!“ „Książką o księżycu“. Teraz wołam poraz piąty „wstawaj!“, — a jeśli życia starczy, zawołam po szósty i siódmy

raz „wstawaj!“ i zawsze to będzie to samo „wstawaj!“.

Wcale nie przypuszczam, jakobym mógł zmusić do wstawania choćby najczęstszem nawoływaniem, gdyby nie nadeszła pora powstania; ale choćbym nawet wcale nie nawoływał, czas wstania musi rychło nadejść; wołaniem mojem mogę się co najwyżej przyczynić do jego przyspieszenia, i czynię, co jest w mej mocy. Do okrzyku, który ma zbudzić śpiący świat, potrzeba silnego tchu; jam w tym tchu tylko jednym tchnieniem.

Wszak maszyny coraz bardziej zastępują życie, koleje i telegrafy oplatają ziemię, a to mniemaniem wielu dowodzi wręcz przeciwnego ducha czasu. I rzeczywiście, jeśli tak dalej pójdzie, to tylko jedno z dwojga jest możliwe: albo ziemia całe swe życie utraci na rzecz maszyn, albo maszyny życie zyskają dzięki życiu, którem żyje ziemia. — Ponieważ jednak to pierwsze stać się nie może, więc może stać się tylko drugie; przeto właśnie tendencya czasów dzisiejszych najbardziej się spotyka i idzie ręką w rękę z zapartywaniami głoszonymi w tej książce. Dopiero gdy się zgłodnieje, chwyta się za chleb.

Ludzie sądzą, że szybki rozrost jednostronnego materyalizmu dowodzi wręcz przeciwnego ducha czasu. Ale właśnie fakt, że w najgrubszej belce z rozbitego okrętu filozofii upatruje się jedyny dziś jeszcze środek ratunku, dowodzi, że trzeba nowego okrętu i nowej drogi.

Czy okrętem wiatr, a jazdą jego podmuch? Jeśli wierzymy dzisiejszym idealistom, to tak. Ale gdzie się podziała wiara w nich? Pytaj wiatru w polu!

Tem, co pozwala dzisiaj materyalizmowi na tyłu gruntach się zakorzeniać, jest właśnie fakt, że z całej filozofii on jeden ma jeszcze grunt pod nogami. Ale poza tym gruntem nie ma on nic. Gdzież się bowiem podziała przy nim wszelka wiara? Nawet zagadnienia wiary przy nim się zapodziały.

W tej jednak książce z odpowiedzią na dawne zagadnienia wiary otwiera się nowa ich dziedzina.

Mówiąc po prostu i bez przenośni, ta książka daje w skróceniu pewne rzeczy dawniej szeroko omawiane, a inne, przedtem krótko ujęte, rozszerza, porusza nowe zagadnienia, których przedtem nie tykałem; formułuje zasady i argumenty ściślej niż wpierw, ogólne poglądy ogólniej niż wpierw. Rozdział pierwszy informuje o różnych stronach naszego zadania, ostatnie rozdziały kończą książkę najogólniejszemi punktami widzenia.





I.

ZAGADNIENIE DUSZY W OGÓLNOŚCI.

Zagadnąć kogoś o duszę, znaczy przedłożyć mu najbardziej piękące zagadnienie, jakie mu w ogóle przedłożyć można, mianowicie zagadnienie o tem, co on w duszy ma. Głębiej sięga zagadnienie, które każdy sam sobie może przedłożyć, mianowicie, jak się rzecz ma z jego własną duszą; ogólniejszem zaś jest zagadnienie o tem, jak się rzecz ma z całym światem dusz, do którego i jego własna należy; i z pewnością, z pośród zagadnień, które w ogóle dusza poruszać może, najbardziej piękące i najwięcej ważne są te, które dotyczą jej samej i świata dusz. Są to zagadnienia duszy w najwłaściwszem znaczeniu. Gdybyśmy tylko mieli także i kogoś, którego duszę moglibyśmy zagadnąć o swoją własną. Ale któżby to mógł być? Chyba tylko ktoś taki, u kogo zagadnienie to dotyczyłoby także tylko tego, co on ma w swej własnej duszy, ktoś taki, w którym wszystkie dusze żyją, działają, są. Ale tu powstaje znów zagadnienie, czy ktoś taki rzeczywiście istnieje i jak do niego dotrzeć; a kogoż

mamy ostatecznie znowu o to zagadnąć? Filozofów, czy teologów? Pytamy ich; ach, co za spory! Gdzie jest odpowiedź, o którą nie toczył by się spór?

Oto mniej więcej zakres, znaczenie, trudności zagadnień, o których tu mogłaby być a poniekąd będzie też mowa. Ale idźmy po kolei; i najpierw wszystko wyliczmy, i — jak to jest przyjęte — wszystko podzielmy, byśmy w końcu doszli do tej cząsteczki, o którą tu będzie chodziło, i tym sposobem wykryli niejedno — co znów nie jest w równej mierze przyjęte.

Rozpatrując sprawę bliżej, można przez zagadnienie duszy rozumieć rzeczy różne, zagadnienie istoty duszy, zagadnienie losu duszy, zagadnienie stosunku duszy do ciała, zagadnienie rozpościerania się państwa dusz poprzez przyrodę i świat fizyczny. W gruncie rzeczy są to zagadnienia szczegółowe, objęte jednym ogólniejszem, których nie można roztrząsać w sposób zupełnie od siebie niezależny. Ale może chodzić przedewszystkiem o jedno z nich; a tu chodzić będzie o zagadnienie wymienione na ostatniem miejscu. Jakkolwiekbyż możnaby jeszcze ująć zagadnienie duszy, tutaj — a nie zastrzegam sobie w tej mierze większej swobody, aniżeli przyznaję każdemu innemu — rozumiem przez zagadnienie duszy kwestyę rozpościerania się państwa dusz poprzez przyrodę i świat fizyczny, i to będzie, jeżeli nie wyłącznym, to głównym przedmiotem rozważania.

Ale i w tem ograniczonym znaczeniu zagadnienie duszy jest jeszcze dość obszerne i samo obejmuje kilka zagadnień szczegółowych; niektórych z nich co prawda wcale się nie porusza, mając odpowiedź już z góry gotową, lub przynajmniej sądząc, że się ją ma.

Czy ludzie mają duszę?

Czy zwierzęta mają duszę?

Czy rośliny mają duszę?

Czy kamienie mają duszę?

Czy ciała niebieskie mają duszę?

Czy świat ma duszę?

Dokąd sięga dusza w samem ciele ludzkim?

A ostatnie z tych zagadnień samo obejmuje znów kilka zagadnień szczegółowych:

Czy cały człowiek ma duszę?

Czy tylko układ nerwowy ma duszę?

Czy tylko mózg ma duszę?

Czy tylko część mózgu ma duszę?

Czy tylko jeden punkt w mózgu ma duszę?

Czy tułów bez głowy ma jeszcze duszę?

Czy głowa bez tułowia ma jeszcze duszę?

Czy rozmaite czynności duszy są rozdzielone między rozmaite części ciała i w jaki sposób?

Oto zagadnienia, które koniecznie musi wyprzedzić zagadnienie: co to właściwie znaczy, że jakieś ciało ma duszę? że siedliskiem duszy jest ciało lub część ciała?

Nadto są tu jeszcze niektóre ogólniejsze zagadnienia:

Czy części całości organicznej mogą mieć duszę, chociaż całość duszy nie posiada?

Czy całość posiadającą duszę może wytworzyć coś innego, niż całość posiadająca duszę?

Czy całość skutków całości posiadającej duszę może być czem innym, niż znów całością posiadającą duszę?

I tych zagadnień zwykle się nie porusza; do-brzeby jednak było, gdyby je poruszano, a wtedy łatwiej znalazłoby odpowiedź na niektóre zagadnienia szczegółowe, albo też znalazłoby inne odpowiedzi, niż się zwykle znajduje.

A dalej można tamtym zagadnieniom przeciwstawić niektóre inne zagadnienia:

Czy Bóg ma ciało?

Czy aniołowie mają ciała?

Czy dusze na tamtym świecie mają ciała?

Czy wyższy pierwiastek duchowy w człowieku jest tak samo jak i niższy związany z cielesnością?

Oto zagadnienia, które znów musi poprzedzić zagadnienie: czy istnieje Bóg? czy istnieją aniołowie? czy istnieją na tamtym świecie dusze? co to znaczy ów wyższy pierwiastek duchowy?

Jak widać, zagadnień tych jest wiele, a wszystkie te zagadnienia doniosłe, sięgające daleko i głęboko, objęte są zagadnieniem duszy nawet w tem najciaśniejszem znaczeniu, w jakim my je tu bierzemy. Gdybyśmy chcieli traktować je systematycznie, w sposób wyczerpujący i gruntowny, potrzebowałyby ciężkiego dzieła, jakiego tu dać nie chcę.

Ograniczam się więc raz jeszcze w ten sposób, że za przedmiot rozważania biorę nie zagadnienie, jak i dokąd sięga dusza w nasze ciało, lecz zagadnienie rozpostarcia się państwa duszy poza nami, i zajmę się tylko zagadnieniem, o ile świat cielesny ma duszę, a nie zagadnieniem, o ile świat duchowy ma ciało; pomijam więc zupełnie ostateczne, główne zagadnienie wraz z temi zagadnieniami, które ono obejmuje i które mu można przeciwstawić.

Skoro powiedziałem, jaką częścią całego zagadnienia się zajmę, trzebaby jeszcze i o tem coś powiedzieć, w jaki sposób się nią zajmę.

Dwojaka otwiera się przed nami droga, od góry w dół, i od dołu w górę. U góry mamy najogólniejsze zagadnienie, kwestyę, o ile świat cały posiada duszę. Czy żaba bez głowy ma duszę? Ależ naturalnie, powiada Pflueger, wszak zachowuje się jeszcze prawie tak samo, jak żaba z głową. Czy świat z tysiącem głów ma duszę? E nie, sądzą wszyscy; wszak nie zachowuje się ani jak żaba, ani jak człowiek z głową. Są jeszcze i inne argumenty, które przeciw temu przemawiają, ale istnieją też niektóre argumenty przemawiające za tym poglądem, a płyną one po części z odpowiedzi na te zagadnienia, których się zwykle nie porusza, chociaż byłoby dobrze, gdyby się je poruszało. Dość, że zagadnienie jest, a zostanie ono zawsze u góry zagadnieniem najwyższem. W najniższem zaś zagadnieniu chodzi

o to, jaki jest najniższy stopień jednostek posiadających jeszcze duszę. Czy posiadają ją zwierzęta, czy rośliny, czy może nawet kamienie? Zaczynając od zagadnienia najwyższego można zejść do najniższego, zaczynając od ostatniego, można dojść aż do pierwszego. Filozofia przyrody zwykle zstępuje ku dołowi, my chcemy iść ku górze. Droga to męcząca; trzeba ją więc znowu w miarę możliwości skracać.

Nie możemy jednak zaczynać wprost u samego dołu, albowiem sami nie stoimy u samego dołu; każdy zaś musi wychodzić stamtąd, gdzie stoi. W gruncie rzeczy każdy człowiek wprost jest pewny tylko własnej duszy. *Cogito ergo sum*; tu nie można ani przeczyć, ani wątpić. I to, co samo nie jest zagadnieniem, tworzy punkt wyjścia całego zagadnienia. Ale i pozatem nikt nie wątpi, że brat jego ma duszę, choć niejeden wątpi, czy ma murzyna uważać za brata; a pomijając Kartezjusza i kilku nowszych filozofów, każdy widzi w słowiku śpiewającym na drzewie i w ryczącym na pustyni lwie coś więcej niż maszyny akustyczne. By nasze zadanie jaknajwięcej skrócić, nie będziemy nawet wpierw udowadniać, że ludzie i zwierzęta mają duszę, lecz uważając to za rzecz uznaną, od razu pójdziemy z tego punktu dalej. A tak samo, jak z tego punktu pójdziemy dalej, bylibyśmy mogli do niego dojść, wychodząc od własnej naszej duszy. Ale chętnie oszczędzamy sobie i innym przebytego już kawałka drogi.

Tyle o tem, co i jak; teraz jeszcze parę słów o podstawach rozważania.

O ile filozofia chętnie nam ich dostarcza, o tyle teologia pragnie ich nam oszczędzić.

Sięgamy po tamte; ponieważ jednak niema filozoficznych podstaw powszechnie przyjętych i uznawanych, przeto zaczynamy w następnym rozdziale od koniecznych wyjaśnień wstępnych, o identyczności i nieidentyczności bytu i myślenia, o stosunku między tem, co idealne, a tem, co realne, o relacyach i stopniach, przez które absolut zstępuje w rzeczywistość, o pojęciu stworzenia, o wzajemnym stosunku Boga i świata, przyrody i ducha, siły i materji, o życiu, duszy, organizmie, konieczności, wolności, skończoności, nieskończoności; wszystko to i jeszcze niejedno inne jest istotnie niezbędne, jeżeli mamy do zagadnienia naszego przystąpić w sposób filozoficzny, przy czem będzie jeszcze trzeba przejść pokrótce historycznie i krytycznie rozmaite filozoficzne poglądy na tę sprawę, by wśród sprzecznych punktów widzenia ustalić swój własny w sposób jasny i pewny. Zapewne, niezupełnie łatwe to zadanie, a utrudnia je każde nowe rozwiązanie. Szczęśliwy Syzyfie! Twój kamień stacza się ciągle znowu w dół; ale jest to zawsze ten sam, dobrze znany ci kamień; kamień, który toczą mędrcy, także tylko na to dochodzi do szczytu, aby się znowu stoczyć, ale po każdym stoczeniu się staje się jeszcze raz tak ciężkim, a dawne

chwyty są, teraz na nic. W obecnej właśnie chwili leży on u dołu i nie chce się znów poruszyć, choć tyle ramion i płuc wysiła się, by go na nowo wytoczyć. Naprzód więc! próbujmy jeszcze raz!

Ale ze smutkiem spostrzegam, że wszyscy, którzy mi dotąd towarzyszyli, na tę zapowiedź i na to wezwanie uciekają, i że wypadnie mi w moim następnym rozdziale kamień filozofów toczyć samemu z samymi filozofami, przyczem trzeba będzie przewycięzać opór, stawiany przez wszystkich. Wolę zatem zabrać się do rzeczy inaczej. Pozwólmy filozofom toczyć ich kamień i wzajemnie go ku sobie popychać, w górę i w dół, a zamiast tego wstępujemy poprostu sami na górę, szukając najwygodniejszych stopni i trzymając się najsilniejszych cyplów. To znaczy, zamiast zajmować się chwiejnemi pojęciami, które tylko tak długo wytrzymują krytykę, jak długo my je podtrzymujemy, próbujmy drogi silnych, na doświadczeniu opartych punktów widzenia, które zawsze wytrzymają.

Już z góry spotykamy się z pytaniem: czy istnieje taka droga? Wszak całe to zagadnienie nie ma nic do czynienia z doświadczeniem. Mimo to chcemy spróbować tej drogi, i zamiast używać jako podstawy filozoficznych założeń, próbujmy tą drogą założyć podstawy właśnie pod poglądy filozoficzne. A jeśli nie zaczynamy od ogólnego poglądu na świat, to jednak nim kończymy.

Wiem dobrze, że dzisiaj toczy się spór o zagadnienie duszy w innym znaczeniu, niż w tem, w jakim ja je tu biorę. Ale pocóż miałbym dolewać jeszcze jedną kroplę w burzące się bezowocnie morze? I cóż ostatecznie na tem zależy, czy świat ma być martwy na sposób idealistyczny, czy materialistyczny, czy ma posiadać ducha tylko w słowach, czy go nie posiadać zupełnie? Takiego ducha idealizm nam nie skąpi; prawdziwą jednak kwestyą życia jest zagadnienie nie to, czy świat ma ducha, o którym tylko my wiemy, lecz czy ma takiego ducha, który także o nas wie. Otóż krótko powiedziawszy, tu właśnie będzie chodziło specjalnie o to zagadnienie i o zagadnienia, które ono w sobie zawiera.

Oto przegląd tego, czem się zajmiemy:

Kilka wyjaśnień pojęciowych i zasadniczych. Argumenty przeciw twierdzeniu, że w przyrodzie są dusze poza ludźmi i zwierzętami. W szczególności zagadnienie duszy roślinnej jako duszy najniższego stopnia, o który tu może chodzić. Zasada empirycznego ugruntowania wiary w rzeczy najwyższe i ostateczne. Zagadnienie duszy gwiazd i świata. Trudności ze względu na wolność i indywidualną nieśmiertelność. Pogląd podstawowy. Pogląd na świat. Pogląd ostateczny.



II.

W SPRAWIE POJĘĆ DUSZY, DUCHA, MATERYI, CIAŁA, PRZYRODY.

Dusza, duch, materya, ciało, przyroda, tak się tu jedno łączy z drugim, że pytając się w sposób ścisły o jedno, zarazem pytamy się o drugie. Ale przedewszystkiem trzeba się zapytać, o co właściwie się w tem wszyskiem pytamy, to znaczy, co my mamy przez to wszysko rozumieć.

Co my mamy przez to rozumieć? Nie mam tu na myśli tego, czem te wszyskie rzeczy są w swej istocie; odpowiedź na to pytanie uchyliłem, uchyłając wstępne rozważania filozoficzne. I nie będzie kłopotu ze znalezieniem jakiejś odpowiedzi, lecz raczej będzie kłopot z wybraniem tej odpowiedzi, której należy się trzymać. To, co stanowi podłoże wszyskiego a przez to ostatecznie i duszy, ciała i przyrody, jest wedle jednego absolutem, wedle drugiego płynnem pojęciem, wedle trzeciego mnogością stałych istnień. Tu będzie rzeczą obojętną, której z tych odpowiedzi będziemy się trzymać, ponieważ tu będziemy brali pod uwagę duszę,

ducha, materię, ciało, przyrodę tylko o tyle, o ile są zjawiskami. — „Postępujesz bardzo powierzchownie“ — słyszę dokoła. Ależ bardziej powierzchownie postępuje raczej ten, kto bierze zjawiska za coś wyłącznie powierzchownego. Lecz nie spierajmy się o to już w drugim, lecz dopiero w jednym z ostatnich rozdziałów.

Trzeba jednak bądź co bądź wskazać w samym świecie zjawisk to, do czego chcę stosować owe słowa, gdyż stały się one przez coraz to zwiększającą się głębokość filozoficznych określeń coraz mniej zrozumiałe. A można to wskazać. Czego się kto potem zechce domyśliwać poza zjawiskiem, to już jego rzecz, byleby tylko domyślał się poza tem, co tu wskażemy, a nie poza czemś innym; inaczej nie będziemy się mogli porozumieć. Wskazując, będę mówił i o istotach, i o istocie; duszę samą nazwę istotą. Ale to tylko o tyle, o ile rzeczywiście da się w owych istotach wskazać coś zjawiskowego, lub o ile będzie można z czegoś zjawiskowego dokonywać abstrakcji.

Przez duszę rozumiem więc ową istotę jednolitą, która nikomu prócz siebie się nie przejawia, czy to w nas, czy w kim innym, gdziekolwiek istnieje, dla siebie samej jest jasna, dla każdego zewnętrznego oka — ciemna; skupia zaś w sobie przynajmniej zmysłowe wrażenia, na których wznosi się, w miarę wznoszenia się duszy na coraz wyższe stopnie, świadomość coraz to wyższych związków.

Przez ciało w znaczeniu obszerniejszem rozumiem w przeciwstawieniu do duszy układ materialny, dający się uchwycić tylko w zewnętrznym zjawisku; to, co tak nazywa fizyk i fizyolog.

Duszę wskazuję palcem zwróconym ku wnętrzu, ciało palcem zwróconym na zewnątrz, duszę palcem duszy, ciało palcem ciała.

Przez ciało w ściślejszem znaczeniu rozumiem takie ciało w znaczeniu obszerniejszem, które do jakiejś duszy pozostaje w takim stosunku, w jakim jest nasze ciało do naszej duszy.

Przez przyrodę lub świat cielesny a często poprostu świat rozumiem cały tylko w zewnętrznym zjawisku dający się uchwycić układ ciał, jakie istnieją, wraz z ich wszystkimi ruchami, stosunkami, stanami.

Jeśli się więc teraz ktoś spyta: czy roślina ma duszę? to znaczy to: czy obok tego, co można z niej spostrzedz zewnątrz, a co się nazywa jej ciałem, obok tego, co botanik nazywa rośliną i co bada zapomocą zewnętrznych zmysłów i przyrządów, czy obok tego zjawia się także coś wewnątrz, pod postacią wrażenia, uczucia lub czegoś podobnego, coś, czego botanik zupełnie nie widzi, czego nie może też z tego wszystkiego, co widzi, abstrahować, coś, co da się uchwycić właśnie tylko w samozjawieniu i co tworzy jedność w sposób podobny, jak wszystkie stany naszej własnej, sobie samej tylko zjawiającej się duszy? Innymi

słowy: czy w roślinie jest jakaś wewnętrzna jasność obok zewnętrznej, w której zjawia się nam jej ciało? Czy też jest ona ciemna na wskróś, a zewnętrzne zjawisko wszystkim, czem ona jest, a przynajmniej wszystkim, co się z niej zjawia?

Czy przyroda lub świat ma duszę? znaczy: czy do całości tego, co można uchwycić zewnętrznymi zmysłami, co jest widzialne i dotykalne, czy do całego układu ciał niebieskich, obracających się wokoło siebie, zieleniejących i kwitnących, dźwigających stworzenia wraz z ich dziejami, — czy do tego wszystkiego należy tak samo istota sobie tylko się zjawiająca, jaka właśnie należy do całości tego, co jest widzialne i dotykalne w człowieku, do całego układu fal jego krwi, kości, naczyń i nerwów; istota więc, której tak samo nie można poznać zapomocą teleskopów, świdrów ziemnych, miar, chemicznych odczynników i wszelkiej matematyki na świecie, jak nie można poznać odpowiadającej jej w nas istoty zapomocą mikroskopów, skalpeli, chemicznych analiz i matematyki?

Słowem: czy istnieje do świata Bóg, nie na zewnątrz, nie poza nim, nie gdzieś daleko nad nim w zaświatach, lecz w analogicznym stosunku do świata, w jakim pozostaje nasza dusza do naszego ciała, przyczem obojętną jest rzeczą, w jaki sposób możnaby bliżej i głębiej ująć sam ten stosunek.

Teraz tylko stawiam pytania, nie na to, by je zaraz

rozstrzygać, lecz by jasnym uczynić ich znaczenie.

Wypada mi tylko jeszcze powiedzieć, co rozumiem przez ducha w odróżnieniu od duszy, by zamknąć koło pojęć, w którym się w dalszych wywodach ciągle obracamy.

Wiadomo, że prawie każdy pojmuje wzajemny stosunek ducha i duszy inaczej, a niejeden pojmuje go tak, że go wcale pojąć nie można. Może się przecież przyda kilka słów więcej na ten temat, niżby tu właśnie potrzeba.

Porównanie: pomyślmy sobie koło i podzielmy je na krzyż, na prawą i lewą, a dalej znów na górną i dolną połowę.

Jeden sposób jest nazywać całe koło bez różnicy duchem czyli duszą; drugi prawą stronę nazywać duchem, a lewą duszą; trzeci, górną połowę nazywać duchem, a dolną duszą. Mówię tylko o najgłówniejszych sposobach, bo któż może mieć w myśli wszystkie podziały na krzyż i na poprzek.

W pierwszym przypadku przeciwstawia się ducha i duszę bez różnicy znaczenia, jako całość, ciała jako całości, i jest rzeczą obojętną, czy się powie: dusza idzie do nieba, czy też, duch idzie do nieba. Chodzi o całe koło.

W drugim przypadku stawia się obok siebie ducha jako coś czynnego, twórczego, płodnego (stąd nazwy ingenium i genius) i duszę, jako coś pożądanego, wchłaniającego, rodzącego, jednym

słowem ducha jako pierwiastek męski i duszę jako pierwiastek żeński, i przez to dzieli się koło na dwie połowy, które stykając uzupełniają się. Sama gramatyka wskazuje rodzaj; zresztą duch w tem znaczeniu jest przeważnie udziałem męzczyzny, dusza udziałem kobiety.

Czynny rozsądek, czynny rozum, czynna wola są rzeczą ducha, a zatem przeważnie męzczyzny; serce, uczucie, wrażliwość, nadzieja, miłość, tęsknota, troskliwość są rzeczą duszy, a zatem przeważnie kobiety. Duch buduje dom, miasto, państwo, dusza w domu mieszka, rządzi i przędzie i krząta się, by duch nie zaznał ni głodu, ni pragnienia.

Duch, to dech, wiatr (para, dym, *πνεῦμα*, animus w związku z *ἄνεμος*), który płynie w dal i w lasach szumi; dusza, to morze, które samo w sobie faluje*). Wicher nie zna spokoju, morze spoczywa gładkie jak zwierciadło, odzwierciedla księżyc i gwiazdy; wtem nadchodzi wicher i wznosi na niem fale.

Duch, to król, dusza, to przy jego boku królowa; król panuje nad krajem, królowa nad królem.

W trzecim przypadku duch zajmuje górne, dusza dolne miejsce.

W tym trzecim przypadku dusza jest pierwiast-

*) Autor łączy wyraz Seele (dusza) z wyrazem See (morze) i przypuszcza, że one pozostają w związku z greckim wyrazem *οστω* (potrząsam). Przyp. tłóm.

kiem bardziej zmysłowym, więcej pokrewnym pierwiastkowi cielesnemu, pogrążona w nim jeszcze zupełnie lub też na pół, a przez to skrzepowana, może nawet sama jeszcze na pół ciałem; duch zaś jest tem, co ponad nią, łącząc się swobodniej i dążąc śmieiej, działa i tworzy, ciała zaś potrzebuje tylko jako dalekiej podstawy tu na ziemi, a kiedyś nie będzie mu ono potrzebne wcale.

Duch jest jeszcze królem, ale dusza tu nie jest już królową przy jego boku, lecz służebnicą u jego stóp, która dlań gotuje i piecze.

Poprzednie zestawienie odpowiada bardziej potocznemu, obecne zaś raczej filozoficznemu sposobowi mówienia, a ponieważ się oba te sposoby krzyżują, przeto też pół na pół do siebie przystają, ale właśnie tylko pół na pół.

Biedna duszo, ponieważ sama nie umiesz filozofować, poniża cię filozofia do rzędu sługi.

O pięknej duszy można mówić tylko w znaczeniu poprzednim, a zatem potocznem — w znaczeniu obecnem, filozoficznem, niema pięknej duszy, bo cała piękność jest udziałem ducha.

Tylko w poprzednim znaczeniu idzie dusza wraz z duchem do nieba; w obecnem ginie dusza wraz z ciałem, i mówić o zbawieniu duszy jest nieścistością. Tylko duch jest nieśmiertelny, a w chwili śmierci zrzuca duszę jak rękawiczkę.

Oko, w którym się odzwierciedla duch, i oko, w którym się odzwierciedla dusza, różnią się —

gdy mowa o duchu i duszy w znaczeniu poprzednim — o niewiele, o tyle tylko, o ile mężczyzna wyżej stoi od kobiety. Ale w obecnym znaczeniu oko wcale nie odzwierciedla duszy, a jeżeli ją odzwierciedla, to wyraża zmysłowość i pożydliwość. To też nawet filozof, pomimo swej definicyi duszy, wzdraga się mówić o takim oku, że odzwierciedla duszę, ale konsekwencya zmusza do takich niekonsekwencyi.

W duszy przedewszystkiem tkwią wyższe uczucia miłości, przyjaźni, nadziei, pobożności, ale w duszy wziętej w poprzednim, nie w obecnym znaczeniu; nie są bowiem te uczucia bardziej ziemskie, zmysłowe, cielesne, niż sama myśl; w duszy zaś wziętej w znaczeniu obecnym tkwi wyłącznie zmysłowość; to też znaczeniu temu odpowiada doskonale fakt, że owe uczucia zwie się duchowemi, dla odróżnienia ich od uczuć bardziej zmysłowych.

Odpowiada temu też doskonale przyjęty sposób mówienia, znający tylko duszę zwierząt, nie ducha zwierząt; wszak zdaje się, że całą duszę zwierzęcą można porównywać tylko z zmysłowym podkładem duszy ludzkiej; ale nie mniej dobrze ten sposób mówienia odpowiada także poprzedniemu znaczeniu, gdyż dusze zwierząt nie tyle wydają z siebie coś w sposób twórczy, ile raczej ulegają instyktom i wrażeniom. To przypada właśnie na ten kącik, w którym przystają do siebie oba sposoby przepołowienia koła.

Ale każdy dzieli koło trochę inaczej, przesuwając przegrodę pionową trochę więcej na prawo albo na lewo, poziomą trochę wyżej albo niżej; n. p. dawni chrześcijańscy Ojcowie Kościoła kładli poziomą bardzo wysoko, wobec czego duch (*πνεῦμα*) oznaczał tylko uduchowanie przez Ducha św. Ten lub ów kreśli przegrodę ukośnie, tu i tam dodaje jeszcze przegródki a obala ustawione przez innych, sądząc, że trafił w sedno.

A do właściwych znaczeń przyłączają się jeszcze niewłaściwe i transcendentne. Jeden rozumie przez duszę poprostu siłę życiową, inny istotę prostą, dbającą tylko o zachowanie samej siebie, jeszcze inny rozumie przez duszę abstrakcyjną jedność każdej rzeczy; inny znowu punkt środkowy jakiegoś obwodu. Ten znowu ma duszę Nr. 1, 2 i 3. A każdy mniema, że ma rację. Niejeden utożsamia ducha z prawem, siłą, z każdym ogółem, chociażby można go tylko wyabstrahować z świata cielesnego, chociażby tylko dał się pomyśleć, a sam myśleć nie mógł. Ma ducha przyroda, tylko nie wolno za nic w świecie myśleć, jakoby ona sama go miała; to my mamy jej ducha. Bóg jest duchem, tylko nie wolno za nic w świecie myśleć o niczem takim, co ma cechy takie, jak duch.

I tak ostatecznie wszystko jest ze sobą najzupełniej skłócone, a każdy ząbek wielkiej kołotuszki sądzi, że przyczynił się do rozprószenia mętów.

Ale któreż z tych wszystkich znaczeń jest

w końcu jedynie prawdziwe i trafne? Myślę, że każde jest zarówno trafne. Przecież każde słowo znaczy dokładnie to, co kto chce; nie powinien tylko każdy chcieć czego innego, niż drugi, i nikt nie powinien brać piór za lot ptaka. A ponieważ znaczenie wyrazów bywa chwiejne, przeto należy tam, gdzie trzeba stałości, celem usunięcia chwiejności przykręcić śrubę, którą znów kiedyindziej można odkręcić. Otóż tak teraz ja przykręcam w następujących uwagach śrubę, ustalając używanie wyrazów duch i dusza w niniejszem dziełku, nie broniąc nikomu przykręcić ją sobie w innym celu inaczej.

Będzie to pierwszy i najobszerniejszy sposób mówienia, którego tu będę przestrzegał, przeciwstawiając wyrazami duch i dusza bez różnicy znaczenia ciału tę właśnie istotę, która zjawia się samej sobie; ten bowiem sposób mówienia najlepiej nadaje się do naszego celu. Bo jakąż nazwą miałbym całość i jedność samej jawiącej się istoty, wraz z całą jawiącą się w niej treścią niższą i wyższą, przeciwstawić jawiącemu się zewnątrz ciału, gdybym rozdzielił nazwy dusza i duch na dziedziny, zakresy, części owej istoty? Chodzi tu przecie tylko o stosunek owej całości do ciała, o stosunek rozważany z najogólniejszego punktu widzenia, a nie o rozbiór wewnętrznych stosunków całości; gdzie jednak trzeba będzie odróżniać w duchu, w duszy pierwiastek czynny i bierny, niższy i wyższy, tam słów dla

oznaczenia rzeczy nie zabraknie. In verbis simus faciles, in re difficiles.

Zatem, by ostatecznie streścić to, cośmy dotąd powiedzieli:

Duch czyli dusza znaczy tyle co istota jednolita, uchwytna tylko w samozjawieniu się, dająca się scharakteryzować tylko przebiegami i cechami czerpanemi z samozjawienia się; ciało tyle co układ uchwytny tylko zmysłem zewnętrznym, w zewnętrznym zjawisku, dający się scharakteryzować tylko stosunkami i cechami, czerpanemi ze zjawisk zewnętrznych. Przyroda znaczy tyle co układ rzeczy cielesnych, których częścią jest i małe nasze ciało. Zagadnienie duszy, to zagadnienie, o ile z tym całym układem i z objętymi nim częściami łączy się duch, dusza, duchy i dusze.

Istoty wzajemnego stosunku materji i ducha, ciała i duszy nie tykają jeszcze ani owe wyjaśnienia, ani samo to zagadnienie. Wyjaśnienia wskazują słowami na fakty, by mózdz według tych wskazówek fakty stwierdzić; a w zagadnieniu idzie również o fakty, bez względu na sposób ich tłumaczenia. Owe wyjaśnienia może przyjąć materialista, idealista, dualista, monista, monadysta. Jakikolwiek ktoś zajmuje stanowisko co do istoty wzajemnego stosunku duszy i ciała, zawsze może się pytać: czy roślina ma duszę, czy ziemia ma duszę, w znaczeniu temsamem albo też analogicznym, w jakim człowiek ma duszę? Oto

nasze zagadnienie. Można się potem dalej pytać: czy dusza jest punkcikiem, fluidem, monadą, wypadkową? Otóż to nie jest naszym zagadnieniem. Można pierwsze zagadnienie uzależnić od drugiego, dzięki czemu popadnie się w wszystkie jego ciemności i trudności; można też pokusić się o rozpatrzenie zagadnienia pierwszego niezależnie od drugiego, i o to właśnie w dziełku niniejszem chodzi.



III.

UJĘCIE ZAGADNIENIA DUSZY.

Z góry trzeba się na to zgodzić, że całe zagadnienie duszy jest i pozostanie kwestyą wiary; w jakikolwiek sposób rozważanie tego zagadnienia zaczniemy i skończymy, nie potrafimy w niem znaleźć i dostarczyć dowodów ścisłych. Ścisły dowód polega na doświadczeniu i matematyce; ale tylko co do własnej duszy istnieje doświadczenie bezpośrednie, matematyce zaś brak wszelkiego sposobu, by mogła dowieść duszy innej.

W tym względzie nie inaczej rzecz się ma z duszą mego brata, mego ojca, mojej matki, jak z Bogiem, z duszami po śmierci, czy jakimikolwiek bądź innymi. Przyjmuje się, że istnienie tamtych dusz rozumie się samo przez się; tak też jest naprawdę, — a przecież taksamo nie da się ono ściśle dowieść, jak i tych dusz; z czego wynikałoby, że istnienia tych dusz możnaby dowieść wcale niegorzej, jak i tamtych, bo taksamo nie da się ono dowieść ściśle.

Mój brat jest bardzo do mnie podobny i podobnie się wyraża; dlatego wierzę jaknajśilniej, że ma duszę. Ale gdzie zaczyna się podobieństwo do mnie, wymagane dla istnienia duszy, a gdzie się kończy? Czy analogia jest ścisłym dowodem? Czyż nie mówiono mi zawsze, że ona nim nie jest? Mnie, obdarzonego duszą, ojciec spłodził, matka na świat wydała; dlatego wierzę jaknajśilniej, że oni także mają duszę; ale świat spłodził, a ziemia zrodziła wszystkie stworzenia obdarzone duszą; skądże też mogą ostatecznie pochodzić moi przodkowie? A czy upatruje się w tem ścisły dowód twierdzenia, że świat, ziemia obdarzone są duszą?

Jak nie można przeprowadzić dowodu za istnieniem, tak też nie można przeprowadzić dowodu przeciw istnieniu jakiegokolwiek duszy. Czyż nie może mieć duszy ziarnko piasku, kropka nad i, prosty atom, lub nawet jakaś prosta istota poza atomem? Każdemu wolno mieć w tym względzie swe własne pomysły, i miano też takie pomysły; nauka ścisła właśnie dlatego nie może przytoczyć nic decydującego przeciw istnieniu duszy w kropce, ponieważ nie może też przytoczyć nic decydującego za istnieniem na świecie Boga i duszy w moim bracie.

Jednem słowem, nauka ścisła nie znalazła dotąd żadnego sposobu ujęcia całej dziedziny tego zagadnienia.

Stykania się z nią zapewne nie może ona uni-

knąć; ale jest w tem samym położeniu, co kaczką nad wodą, gdy się chce na nią puścić. Świeży jest jeszcze spór o duszę rdzeniową Pfluegera; czy znalazł on jakiś grunt, czy jakąś zasadę, czy jakiś koniec? I cóż poznała od tego czasu ścisła nauka z podstaw duszy poza gangliami, fosforem, elektrycznością? I czy to wszystko ma więcej do czynienia z duszą, niż lój w świecy z blaskiem światła?

Być wprawdzie może, że nauka, której zasady wykladam w innem dziele, dostarczy kiedyś w przyszłości przeciw sposobu ścisłego ujęcia zagadnienia duszy. Nauka ta bada dane w doświadczeniu i stałe stosunki pomiędzy własną duszą a światem cielesnym, śledzi je od strony zewnętrznej ku wewnętrznej, a formułując i łącząc je w wzorach matematycznych, usiłuje je ustalić i przysposobić do wysnuwania z nich obfitych wniosków. Nie można jeszcze zdać sobie sprawy z doniosłości uzyskanych dotąd praw i wzorów. Ale tutaj nie opieram się na dalekich widokach. Nauka w tej książce wyłożona ma swój początek tam, gdzie będzie kiedyś w przyszłości kres nauki dopiero rozpoczętej w książce tamtej.

Czemu więc, spyta się ktoś, nie uchylić tego całego zagadnienia duszy, skoro przeciw obecnie nie można dojść w tej sprawie do niczego pewnego? Cóż, kiedy wiara w istnienie dusz bliźnich naszych jest nam nieodzowna, wiara w istnienie dusz zwierzęcych jest naturalna, a pogląd na

świat, zawierający ogólne rozwiązanie zagadnienia duszy, odpowiada wyższej potrzebie. A więc wprawdzie nauka ścisła może zagadnienie uchylić, dopóki nie potrafi znaleźć ścisłego rozwiązania; my jednak nie możemy go ze wszystkim uchylić, a skoro nie można znaleźć ścisłego dowodu, należy się obejrzeć za sposobami, któreby zastąpiły dowód ścisły.

A naprawdę, muszą przecież istnieć wcale skuteczne sposoby, zastępujące taki dowód, skoro nie mniej, lub prawie nie mniej pewni jesteśmy istnienia innych dusz ludzkich czy zwierzęcych, jak istnienia naszych własnych. Jeżeli one jednak co do dusz nam najbliższych zdołają obudzić w nas tak silną wiarę, że tu nie odczuwamy nawet braku ścisłego dowodu, i że nie żądają go nawet mężowie najściślejsi, to czemuż nie mielibyśmy i po-
zatem wyszukać i użytkować tych samych lub podobnych sposobów, zastępujących dowody?

W istocie jest to zasadniczy punkt widzenia, z którego w dalszych wywodach wychodzę: w całym zagadnieniu duszy nie szukać pewności innej, jak tej, którą mamy co do istnienia dusz nam najbliższych, ale też korzystać z prowadzących do niej sposobów.

Samo istnienie tych dusz, w które dzięki nasu-
wającym się od razu racjom musimy wierzyć, posłuży nam przytem jako przykład, podstawa i podpora do dalszego rozprowadzenia państwa dusz, tylko że w miarę, jak dalej i wyżej wzo-

simy się poza i ponad człowieka, i jak zarazem potęguje się trudność, zakres i wysokość zadania, trzeba odpowiednio rozszerzyć i spotęgować zasób i punkt widzenia sposobów.

Po części są to motywy praktyczne, ale te tu pomijam; po części są to punkty widzenia, które wprawdzie same nie są doświadczeniem, ale pozwalają dane doświadczenia ująć w rozumną całość.

Istotnie, chociaż żadnej cudzej duszy nie można wprost zobaczyć, ująć, to jednak można zobaczyć, ująć wiele z tego, co pozostaje w pewnym związku z jej istnieniem, a obejmując to wszystko, można ująć zarazem i cudzą duszę.

W ten sposób można środek koła, którego niepodobna wprost dojrzeć i osiągnąć, przecież oznaczyć na podstawie wzajemnej zależności części widzialnego obwodu, które pozostają do niego w pewnym stosunku. Trzeba jednak naprawdę także skierować w tym kierunku poszukiwania, nie upatrując jedynej mądrości w rozkładaniu kawałków widzialnego koła za pomocą mikroskopu na jeszcze mniejsze widzialne cząstki. Wprawdzie i to jest potrzebne, ale nie tylko to jedno jest potrzebne.

Wniosek z tego, co widzialne, o tem, co niewidzialne, nie może być ten sam, co wniosek z tego, co widzialne, o tem, co widzialne; drugi przyłącza się raczej do pierwszego jako współrzędny.

Wniosek z tego, co widzialne, o tem, co widzialne, wniosek nauk przyrodniczych, zamyka koło ze strony zewnętrznej, dochodząc na podstawie istnienia, związku i sposobu związania danych części koła widzialnego, drogą wnioskowania, do części nie danych, ale podlegających temu właśnie warunkowi, że one koło uzupełniają. Wniosek z tego, co widzialne, o tem, co niewidzialne, wniosek filozofii przyrody, zamyka koło ze strony wewnętrznej, dochodząc na podstawie związku i powiązania wszystkich części koła widzialnego, drogą wnioskowania, do niewidzialnego punktu w samym środku koła.

Czy może jeden wniosek taksamo brzmieć jak drugi?

Materyaliści chcą wszystko załatwić tylko za pomocą pierwszego sposobu wnioskowania, i dlatego znika im to, co należy do sposobu drugiego. Rozglądają się oni tylko po obwodzie koła i mówią, że nie istnieje środek, bo też rzeczywiście nie można go znaleźć na widzialnym obwodzie. Idealiści chcą odwrócić drugi sposób wnioskowania, chcą, wychodząc od środka, znaleźć obwód, ale nie umieją nawet dobrze znaleźć samego środka, lecz, szukając go, błakają się po jakichś transcendentnych zaświatach; nadto należący do środka obwód nie jest przezeń tak samo oznaczony, jak środek przez obwód, wobec czego wszystkie ich wnioski prowadzą od czegoś nieokreślonego do czegoś nieokreślonego.

Chodzi o to, aby, mając w myśli środek, znaleźć doń widzialny obwód, któryby zarazem dowodził jego istnienia i określał jego miejsce; łatwo później pociągnąć promienie, a wszelki spór o to, czy środek wynika z obwodu, czy obwód ze środka, traci rację.

A taksamo jak cel, tak też — tylko że w innym znaczeniu — i punkt wyjścia wnioskania z tego co widzialne, o tem, co niewidzialne, jest punktem środkowym koła. Wszystkie promienie wnioskania wybiegają z tego punktu; jest on jedynym stałym punktem, jaki istnieje na tem polu, jedyną opartą na doświadczeniu podstawą, jaką w tej dziedzinie posiadamy; wszystkie dźwignie argumentacji opierają się na tym punkcie oparcia.

Jest nim fakt: nasze własne ciała mają duszę.

To wiemy, a wszystko, co nadto wiemy i wiedzieć możemy w całym zagadnieniu, tylko dzięki temu wiemy.

Pytamy się więc, jakie można wysnuć z tego dalsze wnioski co do duszy jakiegoś układu cielesnego, który pod tym lub owym względem jest do naszego podobny, nawzajem z nim się dopełnia, zajmuje względem niego pewien stopień i pozostaje do niego w różnych stosunkach związku, pochodzenia, celu?

Każdą z tych kwestyi można brać pod uwagę i śledzić z empirycznych punktów widzenia, a biorąc pod uwagę związek wszystkich tych kwestyi, zamykamy koło.

Z punktu widzenia dowodu wynik pozostaje tylko prawdopodobnym, z punktu widzenia wiary może być przekonaniem; to też, pragnąc uzasadnić przekonanie z punktu widzenia wiary, możemy się z pierwszego punktu widzenia spodziewać jedynie tego, że także wszystkie dalsze wywody zapewnią wszystkim dalszym twierdzeniom tylko przeważające prawdopodobieństwo.



IV.

OGÓLNE ARGUMENTY PRZECIWIW ROZ- POSTARCIU SIĘ PAŃSTWA DUSZY POZA ŚWIAT LUDZI I ZWIERZĄT.

Ludzie i zwierzęta mają duszę, prócz nich nic jej nie ma, przynajmniej na naszej ziemi. Oto potoczny pogląd, oto pogląd mężów ścisłych, oto pogląd filozofów, oto pogląd teologów, oto pogląd idealistów, oto pogląd materyalistów, oto pogląd monadologów. Zwarta to jedność, lecz smutną jest rzeczą, że dotyczy negacyi i że pociąga za sobą negacyę jedności pod każdym innym względem. Smutna to rzecz, ale naturalna; wydaje mi się bowiem rzeczą naturalną, że duchy mogą być ożywione jednym duchem tylko w tej myśli, że jeden jest duch świata, i że wszystkie duchy są z jednego ducha; dzisiaj natomiast wszyscy jednoczą się około rozpadliny zbyt szerokiej, by sobie ponad nią podać rękę.

Co jest jednak powodem, że się tak bardzo ścieśnia państwo ducha, że się z życia robi jedynie pasożytnicze państwo śmierci? Pomówmy tu tylko o powodach najogólniejszych.

1) Głównym powodem jest przekonanie, że Boga należy umieścić tak wysoko ponad światem, że światu brak śmiałości do uważania się za jego ciało. Legł więc pod nim bez ducha; cały jego duch zawiera się już tylko w naszym życiu duchowem lub w jego prawach i siłach, w tem, co posiada też i posąg i maszyna. Idealiści zwą to jeszcze duchem; ale o takiego ducha tu nie chodzi.

2) Skoro się już raz sądzi, że świat jako całość nie ma ducha, to naturalnie nie mogą go też mieć jego członki. Co do ludzi i zwierząt robi się wyjątek; inaczej nie można; ale istnieje naturalnie dążność do jaknajdalej idącego ograniczenia wyjątków. Aby jednak przecież je usprawiedliwić, robi się wyjątek drugi, i przeciwstawia się ciała ludzi i zwierząt, jako wyjątki, reszcie przyrody; a skoro przyrodzie całego ducha odjęto, jest rzeczą oczywiście całkiem naturalną, że go w niej niema.

3) Dusza jest niewidzialna; to też poza ludźmi i zwierzętami nigdzie w przyrodzie i w ciałach nie widać ani odrobiny duszy, nie można jej nigdzie pokazać, nigdzie uchwycić; a więc jest rzeczą najprostszą powiedzieć, że jej niema.

4) Poza zwierzętami wszystkie ciała w przyrodzie są tak niepodobne do ludzi, że także i analogia niepozwala wierzyć w duszę poza ludźmi i zwierzętami. Gdzie nie ma układu nerwowego, niema duszy.

5) Skoro już raz ten pogląd negatywny roz-

powszechnił i ustalił się, wychowanie i nawyknie-
nie przyczynia się do jego utrzymania.

Co do pierwszego jednak, to mówi się nie
tylko o Bogu nadświatowym, lecz także o Bogu
wszechobecnym, a dlaczego miałby on przeni-
kać świat raczej jak woda gąbkę, niż jak duch
ciało?

Co do drugiego, to trzeba mieć ustaloną re-
gułę, zanim można robić wyjątki; więc najpierw
powstaje pytanie, jaka jest reguła.

Co do trzeciego, to wedle tego każdy mu-
siałby zaprzeczyć istnieniu wszystkich dusz, prócz
swojej własnej.

Co do czwartego, to zaraz poniżej pomówimy
o tem.

Co do piątego, za sto, czy tysiąc lat to samo
będzie można powiedzieć o wprost przeciwnym
poglądzie.

Możnaby jeszcze wypowiedzieć wiele
uwag ogólnych; ale już w tem, co dotąd po-
wiedziano, widać chyba dążenie do jak najdalej
idącego ich ograniczenia. Któż nie ma dziś już
dość ogólników na ten temat? Spieszymy do
szczegółów.

Ba, gdyby się miało właściwe ogólniki! Są to
podstawowe fakty i prawa, w miejsce chwiejnych
poglądów i pojęć.

Zaczynamy jednak od rzeczy najbardziej szcze-
gółowych.



V.

DUSZA ROŚLINNA. ARGUMENTY PRZECIWI JEJ ISTNIENIU.

Tak często przemawiano przeciw memu pogładowi na duszę roślinną, że chyba będzie mi wolno także jeszcze raz przemówić za nim.

Wichry albo wrywają drzewo z korzeniami albo sprawiają, że ono jeszcze silniej się zakorzenia i świeższą pokrywa się zielenią. Jak z wichrami i z rośliną rzecz się miała z zarzutami i z wiarą w duszę roślin.

Wyrasta ona z sześciu głównych korzeni, których żaden wichur nie wykorzeni; ma konary, których żaden wichur z liści nie ogołoci.

Argumenty przemawiające przeciw duszy roślinnej nie mają zapewne ciężkiego zadania, ponieważ nawet najbliższym z pośród nich dodaje niemałej wagi ostatni z wyżej przytoczonych ogólnych argumentów, wychowanie, nawyknienie. A raczej nie potrzeba im niczego dodawać, bo waga potocznej opinii i tak ustawia się po ich myśli. To też występują one dość lekkim krokiem, ale

z tem przeświadczeniem, że właściwie nie potrzebowałyby wcale występować.

Zapewne, dusza roślinna jest tylko małym, słabym ogniwem w wielkim gmachu dusz świata. I jakże można spostrzedz w domu ozdobę, skoro cały dom zalegają ciemności? Tu przyłącza się do ostatniego pierwszy z przytoczonych ogólnych argumentów przeciwnych. Pozostałe skwapliwie spieszą tamtym na pomoc. Czy widział kto kiedykolwiek coś takiego, jak dusza roślinna? A ciało roślinne nawet w przybliżeniu nie wygląda, i zupełnie nie tak zachowuje się, jak człowiek i zwierzę.

Nie chcę tu powtarzać tego wszystkiego, co przeciw temu przytoczyłem w dziełku p. t. „Nanna“; niechaj argumenty pozytywne odeprą zarazem argumenty przeciwnie. Tylko przeciw dwom zarzutom chcę jeszcze raz wystąpić, nie dlatego, jakoby one były najważniejsze, jakoby więc najwięcej zależało na ich odparciu, ani też dlatego, jakoby one były najlżejsze, a więc odparcie ich nie wymagało ciężkiej pracy — gdyż, mówiąc otwarcie, w tym względzie nie umiem znaleźć żadnej różnicy — lecz poprostu z tego powodu, że to są ostatnie zarzuty, którymi pewien przeciwnik filozoficzny wznowił atak przeciw niej w książce bardzo rozpowszechnionej („Ciało i dusza“). Przeciwnik, tak samo niestrudzony w zwalczaniu duszy roślinnej jak ja w jej obronie; wszak już po raz trzeci potykam się z nim na tem polu. A zatem usiłujmy raz wreszcie dojść

ze sobą w tej sprawie do końca. A może wystarczy poznać należycie filozoficzne argumenty przeciw duszy roślinnej, by należycie ocenić nasze empiryczne argumenty za duszą roślinną.

Wprawdzie i przeciwnik powołuje się na doświadczenie, ale je sposobem filozoficznym oddaje na usługi pojęciu. Jego pierwszy argument przeciwny, to ów odwieczny argument fizjologii, który poprostu streszcza się w tem: zwierzętom do czucia potrzeba nerwów, więc i roślinom do czucia potrzeba nerwów; lecz one ich nie mają. Było mi, co prawda, trochę wstyd, gdym zobaczył, że to wszystko, czem już dawniej, — jak mi się zdawało — zarzut ten zbiłem, miało tylko ten skutek, że filozof go powtórzył. Lecz ostatecznie czemuż nie? Zarzut, wzięty w ręce przez filozofa, którego rzemiosłem przecież jest rozumowanie, mógł zyskać zupełnie świeżą siłę, co też jedynie mogło usprawiedliwić jego powtórzenie. Trzeba tylko wybaczyć, jeśli ja wobec zarzutu powtózonego, także powtórzę znowu to, co mojem zdaniem nie straciło jeszcze dawnej siły odpornej; a tylko przeciw nowym jego zwrotom wystąpię z kilku nowymi zwrotami.

Z góry zauważyłem przeciw temu zarzutowi, że rozumowanie, na którym się opiera, nie może być trafne, ponieważ musiałyby wtedy istnieć możność rozumowania w taki sam sposób: skrzypcom do brzmienia potrzeba strun; a więc i fleptom do brzmienia potrzeba chyba strun; ale one

ich nie mają, więc nie mogą brzmieć; świecom i lampom knotowym potrzeba do świecenia knotów, więc i lampom gazowym potrzeba chyba do świecenia knotów, lecz ich nie mają; a więc nie mogą świecić. A przecież flety brzmiały bez strun, i lampy gazowe świecą bez knotów.

Nazwano to igraniem analogią, i nawet mój przeciwnik filozoficzny upatruje w mych rozważaniach lekkomyślne igranie analogiami. Ale lepiej było w sposób poważny usprawiedliwić rozumowanie, którego odparcie jest dla tych analogii igraszka. Sądzę, że dla rośliny nie może istnieć inna zasada rozumowania jak dla fletu i lampy. Wprawdzie ludzie tak bardzo się do tego przyzwyczaili, że filozofia czyni jaskrawą różnicę między światem organicznym a nieorganicznym, iż ostatecznie nie można się dziwić, gdy nawet stosuje inną logikę tu, inną tam. Ale logika owego zarzutu zupełnie taksamo nie może się ostać w świecie organicznym jak w nieorganicznym. Ssawce i ptaki oddychają płucami, i gdy się je zniszczy, to tak samo nie mogą oddychać, jak nie mogą zwierzęta czuć, gdy się zniszczy ich nerwy. Ale czy stąd wynika, że już niema oddychania bez płuc? Owszem, istnieje oddychanie skrzelami, skórą, jelitem. Jeżeli jednak ryby, robaki mogą oddychać bez płuc, gdy tymczasem ssawce, ptaki mogą oddychać tylko płucami, to czemu i rośliny nie mają czuć bez nerwów, choć zwierzęta mogą czuć tylko nerwami?

Paralogizm, który tkwi w zarzucie, jest następujący: Ponieważ A może coś czynić tylko przy pomocy α , więc i B potrzebuje α , by mógł zrobić to samo. Otóż nie; ponieważ jest to właśnie B a nie A , przeto potrzeba mu do tego β , nie α . Zwierzę czuje nerwami; stworzeniom zbudowanym zupełnie inaczej niż zwierzę może do czucia być potrzebne coś zupełnie innego, niż nerwy. Dlaczego czucie musi się odbywać wszędzie nerwami, jeśli oddychanie nie musi się wszędzie odbywać płucami?

Na co przydać się mogą te wszystkie „dlaczego“?, odpowiada przeciwnik, które co najwyżej dowodzą częściej możliwości, póki za rzeczywistością nie przemawia żadne pozytywne doświadczenie. Wszak nie można kusić się o udowodnienie rzeczywistości zapomocą możliwości. „Od razu widać, że podobną argumentacją (jaką Fechner obiera do odparcia argumentów przeciwników) moglibyśmy wykazać, że kamień, że planety, że jakakolwiek rzecz może posiadać zdolność czucia“.

Fakt, że to istotnie możemy, jest w rzeczy samej dowodem marności argumentów przeciwnych, skoro nie potrafią nawet dowieść, że kamień nie ma duszy. W rzeczy samej odpieramy zarzuty nie po to, by zapomocą możliwości dowodzić rzeczywistości, lecz by zbijać zarzut niemożliwości; pozytywnemu dowodowi służą pozytywne argumenty;

wszak rozporządzam chyba także i pozytywnymi argumentami.

Ale czucie bez nerwów istnieje nawet faktycznie. Zwierzokrzewy nie mają nerwów i nie potrzebują ich do czucia. Dlaczego więc miałyby być na to potrzebne roślinom; dlaczego rośliny nie miałyby — pominiwszy inne cechy — także w tym być podobne do zwierzek, że ich na to nie potrzebują? Dlaczego miałyby nerwy naraz zjawiać się znowu u nich, skoro są ich pozbawione formy przybliżone, nie pozbawione jednak czucia? Tych „dlaczego?“ nie można tak po prostu pominąć.

Ze względu na zwierzęta pozbawione nerwów paralogizm będzie teraz taki: jeśli *A* może czynić coś tylko zapomocą α , *B* zaś może czynić to samo bez pomocy α , to *C*, będąc bardzo podobne do *B*, będzie mogło czynić to samo przecież tylko zapomocą α lub też wcale nie będzie mogło tego czynić.

Tak pięknie, na doświadczeniu opartem rozumowaniem zwalcza się duszę roślinną, i jakkolwiek rzecz obracam, sądzę, że cały zarzut co do nerwów ostatecznie do tego się sprowadza.

Poprzednie rozumowanie wprawdzie, jak się zdaje, nie zupełnie jeszcze zadowoliło mojego przeciwnika filozoficznego. Ale czyż poznał on przynajmniej później swój błąd? Bynajmniej; zobaczmy, w jaki sposób go pogarsza.

Zwierzęta, o które tu chodzi, są dla przeci-

wników duszy roślinnej wogóle bardzo niewygodne, same dla siebie bowiem już wystarczają, by wraz z zarzutem co do nerwów odeprzeć prawie wszystkie inne zarzuty przeciw duszy roślinnej; wszak wyjąwszy jedną jedyną, u roślin inaczej występującą cechę, tym niższym zwierzętom brak niemniej jak roślinom tego wszystkiego, czego, jako dowodu istnienia w nich duszy, możnaby wymagać od roślin wedle analogii z zwierzętami wyższymi. Gdyby rośliny i co do tej brakującej im cechy zgadzały się z zwierzokrzewami, byłyby nawet w zupełności zwierzętami, czem jednak ani nie chcą ani nie mają być. Bo nie o to chodzi, by w roślinach w sposób tautologiczny powtarzały się dusze zwierzęce — czego może wymaga się, by w ogóle przyznać im dusze, jak gdyby prócz dusz ludzkich i zwierzęcych nie mogły istnieć dusze inne — lecz o to, by państwo dusz roślinnych uzupełniało państwo dusz zwierzęcych, towarzysząc mu. Sama zaś istota takiego stosunku wymaga, by się oba państwa różniły conajmniej jedną cechą znamioną w sposobie, w jaki dusza w ciele istnieje.

Przyjrzyjmy się bliżej: zwierzokrzewy, którą to nazwą obejmujemy tu krótko polipy, wymoczki i podobne zwierzęta, nie mają w znacznej części ani nerwów, ani narządów centralnych, ani zamkniętego obiegu; niektóre nie mają nawet ust i żołądka; rośliny natomiast mają prawie wszystko to, co mają tamte istoty, z wyjątkiem swobody

poruszania się, chociaż i wiele zwierozkrzewów jest do miejsca przytwierdzonych i może poruszać swobodnie tylko członkami. Chciałoby się powiedzieć, że roślina, to nic innego, jak stężały polip... Ale czyż ona jest rzeczywiście stężała? Bynajmniej; gdy bowiem polip wyciąga ramiona na wszystkie strony za zdobyczą i kieruje się ku światłu, ona wyciąga na wszystkie strony gałęzie, liście, kwiaty; odnawia, wydłuża i pomnaża je niewyczerpaną siłą pędu, wznosi się wbrew ciężkości, naokół roztacza twory kształtne i barwne, i kieruje i obraca i zwraca się ku światłu i woń swoją innym zasyla kwiatom. Czyż potrafiłaby to też roślina wyrżnięta z kamienia lub z drzewa? O tem, jak widocznem to wszystko jest uzupełnieniem życia ludzi i zwierząt w sferze niewidzialnej, później będzie mowa; na teraz wywód ten wystarczy jako przeciwdowód.

Powiadam, że te zwierzęta, zwierozkrzewy, są bardzo niewygodne dla przeciwników duszy roślinnej; ale ponieważ dusza roślinna jest dla nich czemś jeszcze bardziej niewygodnem, więc trzeba umieć usunąć niewygodność, choćby nawet w najbardziej niewygodny sposób. Zobaczmyż więc, jak się do tego biorą.

By się pozbyć duszy roślinnej, można chyba nawet poświęcić kilka dusz zwierzęcych. Polip nie ma nerwów; zapewne więc nie będzie też miał duszy, nie będzie nic czuł.

— Ponieważ przewidziałem ten zarzut, starałem

się z góry odeprzeć go w „Nannie“ w sposób następujący :

„Cóż nas upoważnia do tego, byśmy znajdowali w polipach, wymoczkach i innych t. zw. mniej doskonałych, a w gruncie rzeczy tylko bardziej prostych zwierzętach zaledwie wątpliwe ślady duszy? Zamiast objawów jakiejś ciemnej, mętej resztki duszy mogą w nich znaleźć tylko objawy prostych i zmysłowych jej czynności. Wielka wrażliwość tych niższych zwierząt na różne podniety, dar dokładnego ich odróżniania, żywość i stanowczość ich ruchów, określony kierunek, który im nadają stosownie do określonych celów, widoczny przytem charakter dowolności, stanowczy opór, którym zwalczają wszelkie wdzieranie się w ich naturalne stosunki życiowe, walka, którą często toczą między sobą samymi, wszystko to przemawia wprost przeciw przypuszczeniu, jakoby dusze ich żyły jakimś niewyraźnym, tępym, na pół jeszcze w nieświadomym życiu przyrody zagrożonym życiem“.

„Przypatrzmyż się tylko bliżej objawom życiowym polipów, a zapewne pokaże się, że ich dusza wydaje się niewyraźną istotnie tylko dlatego, że niewyraźnie się na nią zapatrujemy“.

„Jeżeli dotkniemy się wyciągniętej stułbii (Hydra) lub poruszymy wodę, w której się znajduje, skurcza się ona nagle w małą kulkę, co jest niewątpliwie oznaką żywej wrażliwości. Dąży do światła, i jeśli się obserwuje szklanekę z kilku polipami, znajdzie się je po jakimś czasie wszystkie przyczepione do strony oświetlonej. Polip posiada więc różnorodne czucia. Jest niezmiernie żarłoczny, pożądliwie chwyta swemi ramionami wokół za zdobyczą, a nieraz walczą o nią ze

sobą dwa polipy. Wybiera i odróżnia swe pożywienie bardzo dokładnie, żywiąc się tylko pokarmem zwierzęcym, a odrzucając roślinny; robi także różnicę w pokarmie zwierzęcym, gdyż zwłaszcza polipów swego własnego gatunku nie chwytają zupełnie, nawet gdy się je rzuca wygłodzonemu na jego wyciągnięte ramiona, gdy tymczasem zwierzątka, które chętnie jada, chwytają za pierwszym dotknięciem. Tu okazuje się dar dokładnego odróżniania. (Trembley)“.

„Czemże innym jest więc polip, jeśli nie istotą o wcale wyrobionej zmysłowości, chociaż może niczem więcej? Cała gra jego duszy obraca się około zaspokajania tej zmysłowości na możliwie krótkiej drodze. Ale zmysłowe czucia i pożądanja mogą być najbardziej gwałtowne i stanowcze, a niezłożoność gry, której dokonują, sprzyja raczej ich sile i stanowczości. Wystarczy spojrzeć na ludzi najprostszych i nieokrzesanych. Mają oni mniej gwałtowne i stanowcze pożądanja od ludzi najlepiej wychowanych i najbardziej wykształconych? Można co prawda takie życie duszy nazwać ciemnym, o ile brak mu wyższego światła rozumu. Ale światło zmysłowości może na swój sposób płonąć tak jasno, jak wyższe światło rozumu; wszak tłuszcz płonie tak jasno, jak eter; a światło nisko stojące tylko tem jaskrawiej rozświeca małą przestrzeń, której dosięga“.

„To samo co polipów dotyczy też wymoczków, o ile ich drobność pozwala nam śledzić ich sposób życia“, i t. d.

Sądzę, że przytoczone fakty mówią same za siebie, a powyższy pogląd na nie jest poprostu racjonalny; wie też o tem wszystkim dobrze i mój przeciwnik filozoficzny, z mojego dzieła i bez

mojego dzieła; ale gdyby miał przyznać polipom czucie bez nerwów, to nie mógłby go odmówić roślinom, powołując się na brak u nich nerwów; a ponieważ jest silnie przekonany, że roślina nie posiada czucia, więc jest rzeczą taksamo poprostu racjonalną, że każe przemawiać wszystkim tym objawom nie tyle za czuciem polipa, ile brakowi nerwów przeciw czuciu, chociaż sam powiada, że niewiadomo, w jaki sposób nerwy przyczyniają się do czucia.

Może ktoś powie: w polipie mamy takie objawy czucia, lecz w roślinie właśnie ich nie mamy. W istocie, takich w niej nie mamy, i trzeba sobie będzie jeszcze zadać pytanie, czy nie istnieją w niej zamiast tych inne; pozostawiam to znów pozytywnym argumentom, ale nie trzeba mieszać różnych punktów widzenia. Obecnie chodzi wpieryw poprostu tylko o to, czy wogóle stworzenia bez nerwów mogą czuć, o nic więcej. Zaprzecza się temu, ale polip tego dowodzi.

W istocie, nawet przeciwnik nie śmie całkiem poważnie odmówić polipowi czucia; o ileby jednak podniesiona przezeń w tej sprawie poważna wątpliwość wobec faktów w rodzaju powyższych nie miała okazać poważnej siły, potrafi on rzecz tak obrócić, że roślinie nicby z tego nie przyszło, gdyby się nawet tym faktom dał przekonać o tem, że polip posiada czucie. Skoro bowiem dusza roślinna nie istnieje, to musi się to także

dać dowieść, choćby miała przytem zginąć cała filozofia, co — jak się obawiam — przy takich sposobach rozumowania niebawem nastąpi, o ile nie tkwi w nich raczej dowód, że to już nastąpiło.

„W każdym razie należy pamiętać“ — powiada przeciwnik — „że, uważając te zwierzęta za istoty pozbawione nerwów ale przecież czujące, musimy upatrywać w całej strukturze ich ciała swoisty, choć niewiedzieć jak trudny do określenia warunek czucia, i że przeto — według metody analogii — mamy prawo przyjmować czucie zawsze tylko u takich pozbawionych nerwów istot, które i skądinąd w całej swej strukturze i w swym sposobie rozwoju podobne są do owych pozbawionych nerwów zwierząt. Jeżeli o tem nie pamiętamy, tracimy wszelki empiryczny grunt pod nogami“.

Lecz polip sam zbija zarzuty przeciwnika. Czyż trzeba przypominać, że każde rozumowanie musi się opierać na jakiejś ogólnej zasadzie? Otóż polip, nie potrzebując nerwów, których trzeba do czucia innym stworzeniom, dowodzi mylności ogólnej zasady, jakoby jednemu stworzeniu trzeba było do czucia tych samych środków, co innemu; jak może zarazem dowodzić, że innemu stworzeniu trzeba do tego tych samych środków, co jemu samemu?

Ponieważ jednak, zdaniem przeciwnika, tracimy wszelki empiryczny grunt pod nogami, jeśli nie przestrzegamy tego sposobu rozumowania,

przeto chcemy go też wszędzie przestrzegać, czem go swoją drogą niesłusznie uogólnimy, ile że miał służyć tylko do zwalczenia duszy roślinnej, nie przypisując sobie poza tem żadnego znaczenia.

Psy, koty mogą się poruszać w przestrzeni tylko zapomocą nóg — wiemy o tem z doświadczenia; — na tej podstawie należałoby właściwie rozumować, że węże, dżdżownice, nie posiadając śladu nóg, nie mogą się w przestrzeni poruszać. Gdybyśmy jednak przecież musieli przyznać im tę zdolność, to „w każdym razie należy pamiętać, że musimy upatrywać w całej strukturze ich ciała swoisty choć niewiedzieć jak trudny do określenia warunek poruszania się w przestrzeni, i że przeto — według metody analogii — mamy prawo przypuszczać zdolność poruszania się w przestrzeni zawsze tylko u takich pozbawionych nóg istot, które i skądinąd w całej swej strukturze podobne są do węzów, dżdżownic, wobec czego nawet mowy być nie może o tem, że i ryby mogą się poruszać w przestrzeni; lot ptaków zaś może się odbywać tylko dzięki ich nogom“.

Chciałbym wiedzieć, czemże innem różni się to rozumowanie od rozumowania mego przeciwnika, jeżeli nie tem, że niesłuszność jego leży na dłoni. Ale czyż wskutek tego u przeciwnika mego leży ona mniej na dłoni?

Paralogizm przybrał teraz taką postać: jeśli A do jakiejś czynności potrzebuje α , B do tej samej czynności β , to nie należy przyjmować, że C do

tej samej czynności potrzebuje γ , lecz, że ono tę samą czynność albo może wykonać tylko zapomocą α lub β , albo też wcale jej nie może wykonać. W przeciwnym razie traci się wszelki empiryczny grunt pod nogami.

Lecz dalej: w „Nannie“ zaznaczyłem, że tem mniej mamy powodu żądać w roślinie nerwów dla czucia, tak jak w zwierzętach, ile że widzimy tyle innych funkcji odbywających się w roślinach bez nerwów, funkcji, które u zwierząt możliwe są tylko dzięki nerwom, tak, że funkcye czucia właśnie nie tworzą w tej mierze wyjątku. Od-dychanie, przemiana materji, odżywanie, wszystko to odbywa się w zwierzęciu w zależności od nerwów, a w roślinie nerwów na to nie trzeba. Związek organiczny, z którym łączy się tak bardzo istotnie jedność duszy, istniejący w zwierzęciu dzięki związkowi nerwów, zachodzi w roślinie bez wszelkich nerwów. Prawidłowa działalność jakiegoś nieważkiego czynnika, jaką przywykliśmy przypuszczać w układzie nerwowym zwierząt i uważać za bezpośredni podkład działalności duszy (nie wiedząc co prawda o tem nic jasnego i stanowczego), nie może nie istnieć w roślinie, sądząc po odbywających się w niej tak potężnych i tak prawidłowych procesach chemicznych, których nie można sobie pomyśleć bez działania elektryczności. Jeżeli jednak roślina posiada to wszystko bez nerwów, co zwierzę posiada tylko wraz z nerwami, a wśród tego to wszystko, co pozwala przy dzia-

łaniu nerwów myśleć o duszy, to cóż daje nam prawo żądać w niej dla czucia jeszcze nerwów?

Tylko to rozumowanie: Jeśli A do $\mu, \nu, \xi, \sigma,$ π, ρ , potrzebuje α , zaś B do $\mu, \nu, \xi, \sigma, \pi$, nie potrzebuje α , to należy jednak przyjąć, że do ρ potrzebuje α , ponieważ A do niego potrzebuje α ; inaczej traci się wszelki empiryczny grunt pod nogami.

Na dnie tych wszystkich paralogizmów leży zasadnicze pomieszczenie: Jeżeli w możliwie szerokim zakresie doświadczenia A łączy się zawsze z α , to według metody analogii będziemy mieli wprawdzie prawo założyć, że także nadal, gdzie wystąpi A , łączyć się z nim będzie nadal α , że więc gdziekolwiek wystąpią w przyszłości organiczne nogi, łączyć się z nimi będzie zdolność poruszania się w przestrzeni, gdzie wystąpią płuca — zdolność oddychania, gdzie nerwy — zdolność czucia. Ale z tego, że A występuje z α , posiadanie nóg z zdolnością poruszania się, bynajmniej jeszcze nie wynika, że naodwrot α występuje tylko z A , zdolność poruszania się tylko w związku z nogami i t. d.; poprzednie przykłady dowodzą raczej zgodnie z doświadczeniem i zgodnie z logiką absolutnej niedopuszczalności takiego odwracania.

Chociaż muszę się lękać, że ponownie ściągnę na siebie zarzut igrania analogiami, chcę przecież raz jeszcze analogiom filozofa przeciwstawić kilka analogii w moim stylu.

Z urządzenia całego państwa organicznego i wszystkich dokładnie poznanych funkcji istot organicznych widać, że przyroda odmienia w najróżnorodniejszy sposób postać środków służących do funkcji analogicznych; wskutek tego u bardziej od siebie oddalonych stworzeń nie są one już wcale do siebie podobne. Przykładów dostarczyło oddychanie, poruszanie się; to samo jednak można powiedzieć o wszystkich funkcjach organicznych, o ile znamy służące do nich środki, a na podstawie analogii można to samo przyjmować także o tych funkcjach, których środków nie znamy; są to te funkcje, z którymi łączy się czucie. Na tej podstawie możemy przypuszczać, że przyroda nie zamknęła się także w zbyt ciasnych granicach, odmieniając środki, służące do tych właśnie funkcji, że nie poprzestała na samych nerwach. A tej analogii przychodzi w pomoc jeszcze inna. Jakkolwiek mało wiemy o istocie tych funkcji, to jednak stan faktyczny wszystkich stosunków i niejedna pozytywna wskazówka (że np. czucia słuchowe i wzrokowe pochodzą od drgań) nie pozwala wątpić, że podstawą naszych czuć są jakieś uporządkowane zjawiska drgania. Otóż uporządkowane drgania, dotyczące bądź ciał ważkich bądź nieważkich, mogą wogóle pochodzić od najrozmaitszych przyrządów; drgania głosowe nie tylko od strun, lecz także od fletów, dzwonów, dętków, cymbałów, bębnów, syreny i t. d., w świecie organicznym od drgających strun gło-

sowych, szybko poruszanych skrzydeł i innych rzeczy; drgania świetlne nietylko od świec, lecz także od lamp, pochodni, kaganków, rozżarzonych metali, elektryczności i t. d., a tym sposobem możemy dalej przypuszczać, że w odpowiedni sposób rzecz się ma z uporządkowanymi ruchami drgającymi — jakiegokolwiekby one były — czegoś ważkiego lub nieważkiego, które są podstawą czuć; jak daleko bowiem sięga nasze doświadczenie, jest to ogólna własność zjawisk ruchu drgającego.

Oba te punkty widzenia wzajemnie się wspierają i uzupełniają. Bo jeśli pierwszy punkt widzenia, według którego przyroda chętnie odmienia środki służące do tych samych celów, mógłby jeszcze dopuścić wątpliwość, czy też taka odmiana jest możliwa co do powstawania przebiegów, będących podstawą czucia, czy przebiegi te nie tworzą raczej wyjątku, wynikającego z ich szczególnej istoty, to drugi punkt widzenia usuwa tę wątpliwość, podporządkowując przebiegi, będące podstawą czucia, pod klasę przebiegów, których powstawanie wybitnie podlega odmianom; a państwo roślinne, do którego przejściem są pozbawione nerwów zwierokrzewy, przedstawia się w końcu jakby stworzone na to, by reprezentować także w rzeczywistości to, cośmy mogli wnosić ze zgodności obu punktów widzenia.

Ale przeciwnicy mówią teraz mniej więcej tak: jeśli przyroda ma być tak skora do odmieniania

środków, służących tysamym funkcjom, i jeżeli mają istnieć także tak różnorodne środki do wywoływania drgań, będących podstawą czuć, to czemuż ona w takim razie przecież poprzestała na dwóch tylko rodzajach tych środków, zwierzętach i roślinach? czy to tak wielka różnica zamiast dwa powiedzieć jeden? Widać, że bądź co bądź istnieją tu granice.

Niewątpliwie, i nie będziemy im przeczyli; ale ponieważ nie mamy zgoła sposobu, który pozwoliłby je zakreślić a priori, zwrócimy się znowu do doświadczenia, czy też tu nie znajdziemy wskazówki do zakreślenia takich granic. I oto możemy ją znaleźć w tym samym zakresie doświadczeń, na którym dopiero co opieraliśmy się, i możemy tym sposobem jeszcze nieco wzmocnić poprzedni wniosek oparty na analogii. W samej rzeczy, także tam, gdzie chodzi o wytwarzanie dźwięków zarówno jak światła, znajdujemy, mimo tylu dających się pomyśleć sposobów ich wytwarzania, przecież tylko dwa, które bywają głównie a nawet na ogół wyłącznie stosowane w ich wywoływaniu; każdy zaś z tych sposobów występuje w największej różnorodności odmian, co pozwala zakreślić dwie główne klasy przyrządów tak dla dźwięku jak dla światła; jedna z nich ujawnia dokładniej niż druga materialny podkład drgań; są to instrumenty rżnięte, instrumenty dęte w dziedzinie dźwięku, świecenie knotu, świecenie gazu w dziedzinie światła. A skoro zwierzęta w ner-

wach swoich, odgrywających rolę strun i knotów, wykazują uderzającą analogię do jednej głównej klasy tych przyrządów, musimy też rozglądać się za czemś, co byłoby analogią do drugiej głównej klasy o mniej wyraźnym podkładzie drgań. Tę analogię możemy znaleźć w państwie roślinnem i tylko w państwie roślinnem. Dlaczego więc nie mielibyśmy uznać analogii, którą tu znajdujemy, skoro było tyle pobudek do szukania jej, a zwłaszcza teraz, gdy pozytywne powody będą nam pobudką do jej postulowania? Wszak nie sędzę, jakoby tego rodzaju rozważania były ściśle dowodliwe, ale wnioski nie dowodliwe ściśle są bądź co bądź czemś więcej od zupełnie mylnych; a co dowodem nie tworzy, może przecież przyczyniać się do dowodu.

Ale tu jeszcze nie koniec zarzutu przeciwnika; pozwólmyż mu się wypowiedzieć zupełnie do końca, by o ile możności zupełnie go unicestwić i odebrać mu — o ile to zależy od nas — ochotę do powrotu.

Wszak polip mógłby może mieć nerwy, tylko że je przeoczono. — Temu nie można zaprzeczyć; a gdyby rzecz się tak miała, to przecież nie byłby to o nic lepszy dowód twierdzenia, że nerwy są roślinom do czucia nieodzowne. Pominąwszy jednak okoliczność, że jest to trochę ślizka rzecz, jeżeli się przytacza jako argument z doświadczenia czerpany to, co polip może mógłby mieć, nie można, wobec skrupulatnej sta-

ranności, z jaką szukano nerwów u polipów i pokrewnych zwierząt, uważać za rzecz zbyt prawdopodobną, że się je tam kiedyś znajdzie; to też, powołując się na zasługujące na zaufanie badania, wyłuszczyłem (Zend-Awesta, część I. str. 214), jak to brak nerwów u polipów, wymoczków i wogóle u zwierząt pozbawionych nerwów, solidarnie łączy się z nieobecnością mięśni i z ustrojem ciała, zbudowanego z jakiejś szczególnej, porowatej, dziurkowatej, kurczliwej tkanki (sarcoda), wobec czego trudno się spodziewać, aby się znalazły w tak zbudowanych zwierzętach — nerwy. Na to przeciwnik nie zważa, natomiast wysuwa taki punkt widzenia: „Substancya zwierzęcia (polipa) może zawierać w sobie zawiązki nerwów w zarodku w analogiczny sposób, jak ciecz jajka u zwierząt wyższych, które także dopiero w dalszym rozwoju wytwarzają rzeczywisty układ nerwowy. W takim razie braku nerwów u tych zwierząt przecież nie możnaby brać w rozumieniu bezwzględnem?”

Ależ doskonale! Przeciwnik sam daje nam broń do ręki. Biorąc rzecz filozoficznie, można niezawodnie upatrywać zarodek wogóle wszystkiego, czego niema, w tem, co jest, by dowieść, że coś jest, czego niema, lub by dowieść, że czegoś niema, co jest. Wprawdzie w życiu potocznem widzi się w pojęciu zarodka także i pojęcie zdolności tegoż do rozwoju, sądziłbym nawet, że oba te pojęcia są współwzględne, ale w filozofii i tam, gdzie chodzi o odparcie duszy roślinnej,

można doskonale zarodkom nerwów u polipa podarować zdolność rozwoju, albo też twierdzić, że nerwy wyższych zwierząt rozwinęły się z zarodków istniejących już w polipie, byle tylko polip miał jakiegokolwiek nerwy i różnił się tem od rośliny, która ich niema. Bo każda broń jest dobra w walce z duszą roślinną. Tylko że wtedy powiemy też: „substancya roślin może zawierać w sobie zawiązki nerwów w zarodku w analogiczny sposób, jak i t. d., a w takim razie braku nerwów u nich przecież nie możnaby brać w rozumieniu bezwzględnem“.

Słowem, przeciwnik wykazawszy, że chcąc pozostać na gruncie empirycznym, nie śmiemy przypisywać roślinie duszy bez nerwów, i oprowadziwszy nas w swój sposób po tym gruncie empirycznym, wznosi nas w końcu szczęśliwie przy pomocy pojęcia nerwów zarodkowych ponad ten grunt i pozwala nam myśleć, co nam się żywnie podoba. My jednak, co do siebie, wolimy pozostać na tym gruncie, a w przyszłości wolimy też po nim stąpać i kroczyć nieco inaczej, aniżeli by nas chciał wieść przykład przeciwnika filozoficznego, którego — jak mi się zdaje — na prawdę zwodzi tylko jego filozofia.

Oto streszczenie powyższych wywodów: Braku nerwów u roślin nie można użyć jako dowodu na doświadczeniu opartego przeciw zdolności czucia u roślin, póki nie można drogą doświadczenia wykazać nerwów u polipa, ani też odmówić mu

czucia. Lecz przyznawać polipowi nerwy, ponieważ czuje, albo odmawiać mu czucia, ponieważ niema nerwów, to nie jest rzeczą doświadczenia. Gdyby się jednak nawet znalazły nerwy u polipa, co nie jest wykluczone, choć mało prawdopodobne, nie dowodziłoby to jeszcze, że one i poza polipem, u roślin są potrzebne do czucia. Można raczej wykazać jak na dłoni nietrafność takiego rozumowania z analogii, można mu też przeciwstawić inne rozumowanie z analogii, rozumowanie trafniejsze i o wiele ogólniejsze.

Zwrócimy się teraz do drugiego, w swej istocie bardziej filozoficznego zarzutu przeciwnika filozoficznego.

„Czy też rośliny“, zapytuje, „są w taki sam sposób zamkniętymi w sobie osobnikami, jak zwierzęta? To pytanie ma znaczenie zasadnicze dla rozstrzygnięcia pytania o ich zdolności czucia. Że jednak rośliny tem nie są, pomimo tego, że składają się z pierwiastków organicznych, tego dowodzi cała ich wewnętrzna struktura, całe ich uczłonkowanie, niemniej jak i wszystkie ich przebiegi życiowe: dowodzi tego przede wszystkim nieokreślone rozrastanie się, które każe ciału roślinnemu pędzić z siebie coraz to nowe członki, wprawdzie podług pewnego stałego schematu, jednak bez określonej miary; ponieważ jednak to ciało równocześnie z drugiej strony obumiera, przeto nie odradza się ono jako całość, wskutek czego ciągle powstaje i zamiera w sposób taki,

iż cały ten przebieg nie ześrodkowuje się w jednym i tym samym podmiocie“. A w dawniejszej pracy: „Mimo swą wewnętrzną samoistność roślina jest przecież jeszcze zrosnięta z ziemią. Silnie zakorzeniona w ziemi — jak embryo w łonie matki — zmierza ku powietrzu i światłu; nie wznosi się swobodnie do samoistnego zamknięcia się w sobie samej, jest przeto bez duszy, bez czucia, niemem, niewinnem życiem bez cierpienia i radości, życiem, które w równej mierze należy do ziemi jak i do siebie samego“.

Odpowiadam na to: 1) że, o ile można wogóle mówić o jakimś zamknięciu się w sobie ustrojów — a wobec wymiany materii i działań odbywającej się między nimi a światem zewnętrznym niema chyba mowy o jakimś zamykaniu się ustrojów pod względem materialnym lub funkcyjnym, — zarzut jest faktycznie nietrafny, ile że każda roślina, niemniej jak każde zwierzę odcina się od reszty przyrody, wyróżnia się w przyrodzie, odbija od innych stworzeń swą osobniczo zamkniętą postacią, rodzajem i sposobem swych przebiegów życiowych, tak, że gdyby to pytanie miało rzeczywiście zasadnicze znaczenie dla sprawy czucia roślin, należałoby ją natychmiast uważać za rozstrzygniętą.

2) że brak zamknięcia w rozrastaniu się rośliny bynajmniej jeszcze nie znosi jej osobniczego zamknięcia od świata zewnętrznego, lecz tylko je dalej podtrzymuje i ujawnia w stopniowo coraz

większym zakresie. Alboż dziecko w okresie swego wzrostu, ryba ciągle dalej rosnąca nie są zamknięte od świata zewnętrznego?

3) że stałe związanie rośliny z ziemią nie może być żadnym argumentem przeciw posiadaniu przez nią duszy, ponieważ wiele niższych zwierząt tak samo stale jest z nią związanych, przyczem roślina nawet nie jest z ziemią zrośnięta, lecz tylko w niej rośnie; a rozpierając ziemię, podnosząc kamienie, rozsadzając skały korzeniami, zmierza zarazem łodygą i kwiatem wyżej do światła; dowodząc jednym i drugim, że posiada dosyć względnej samoistności wobec ziemi.

4) że, jeżeli z pewnego punktu widzenia trzeba co prawda przyznać roślinie co do jej cielesnego życia mniejszą samoistność, to rozsądnie rzecz biorąc, można stąd wnosić tylko o mniejszej samoistności a nie o braku psychicznego życia, a ponieważ w tej mierze istnieje już dość względnych różnic w państwie ludzi i zwierząt, przeto sprawa ta nie posiada wcale zasadniczego znaczenia dla naszego zagadnienia.

5) że w końcu cały zarzut opiera się na tak nieokreślonych punktach widzenia i względach, że nie można go nawet ściśle sformułować; wszak jakkolwiekbyśmy się na sprawę zapatrywali, żaden organizm wogóle nie jest absolutnie zamknięty ani absolutnie samoistny w stosunku do świata, wyjąwszy świat sam, a każdy organizm jest poniekąd z światem zrośnięty; zależy to więc

zupełnie od woli i pewnego czysto podmiotowego widzi mi się, jakiego stopnia względnego zamknięcia i względnej samoistności wymaga się od osobnika, by mu przyznać duszę, i na jakie znamiona chce się przytem położyć nacisk.

W samej rzeczy, jakąż to miarą posługuje się tutaj przeciwnik? Nie mogę znaleźć żadnej innej prócz takiej, która zakłada z góry to, czego miała dowieść. To się zwykle nazywa błędnem kołem. Dlaczego dżdżownica, żaba, ryba miałyby uchodzić za dość zamknięte ustroje, by można im przyznawać duszę, a lilia, palma, jodła nie? Ponieważ przeciwnik już z góry zakłada, że lilia, jodła, palma duszy nie mają.

Dosyć nareszcie! Jeśli kończę zapewnieniem, że sposób, w jaki przeciwnik broni sprawy ducha w swoim rozumieniu przeciw sprawie duszy w naszym rozumieniu, tak samo nie mógł uszczuplić szacunku, który żywię dla jego osobistej zaślugi, jak nie mógł zwiększyć szacunku, który żywię dla filozoficznego kierunku, jaki on wyznaje, to niech w tem upatruje tak samo dowód stałości mego dla niego szacunku, jak naturalny wynik skutków owego kierunku.

Bezwzględność, z jaką starałem się wykazać te skutki, istotnie zwraca się nie przeciw osobie, lecz przeciw rzeczy. Swoim sposobem rozumowania przeciwnik mój nie sprzeniewierza się kierunkowi filozoficznemu, który wyznaje, lecz aż nadto dobrze go przedstawia. Hegłowska filozofia, to

poniekąd sztuka oduczenia się trafnego rozumowania. Niema w tem wprawdzie nic dziwnego, że kierunek ten skupił około siebie tylu ludzi zasłużonych i zdolnych, bo któżby mógł nie uznać z pewnego punktu widzenia jego wielkiej, a nawet wzniosłej tendencyi; a trzeba powiedzieć: *in magnis et voluisse sat est*. Ale trzeba też w końcu powiedzieć, że teraz tego *voluisse sat est*.



VI.

DUSZA ROŚLINNA. POZYTYWNE ARGUMENTY ZA JEJ ISTNIENIEM.

I czyż niema żadnych lepszych argumentów przemawiających przeciw duszy roślinnej? Jest dość innych, a omówiłem je, jak sądzę, dostatecznie w mojem poprzednim dziełku. Ale one wszystkie same upadają, jeżeli pozytywne argumenty są przekonywujące. Zwróćmy się więc do argumentów pozytywnych.

Czego jednak mam właściwie dowieść, gdy chcę dowieść istnienia duszy roślinnej? Przede wszystkim nie mam niczego dowodzić, lecz tylko uczynić pewien pogląd wiarogodniejszym, niż pogląd przeciwny. Co zaś rozumiem przez duszę roślinną, powiedziałem na str. 16, i na to tutaj jeszcze raz się powołuję, skoro mimo całkiem określone wyjaśnienia, które w tej mierze podałem w mem poprzednim dziełku, z niejednej strony słyszałem zarzut, że, mówiąc o duszy roślinnej, mówię o czemś nieokreślonym; co prawda jest

ona czemś nieokreślonym, dopóki się nie określi swego o niej zdania.

Potem znów mówiono: mógłbym sobie być ułatwić dowód istnienia duszy roślinnej, gdybym ją był chciał inaczej pojąć; jak gdyby chodziło o dowód istnienia wyrazu, a nie właśnie owej rzeczy, którą przez duszę roślinną rozumiem.

Dla większej przejrzystości wyłożę pozytywne racje za istnieniem duszy roślinnej w sześciu argumentach, które nazwę argumentem

- 1) podobieństwa czyli analogii,
- 2) uzupełnienia,
- 3) ustopniowania,
- 4) związku,
- 5) przyczynowości,
- 6) celowości.

Z tych argumentów drugi i trzeci można łączyć w jeden wspólny argument różności i przeciwstawić pierwszemu; ostatni zaś argument można poniekąd także pod pierwszy argument podprowadzić i weń wprowadzić, zamiast naprowadzać go jako pierwszemu współrzędny.

Trzeba pamiętać, że żaden z tych argumentów sam dla siebie się nie liczy, lecz że trzeba je brać pod uwagę wszystkie razem i wraz z odparciem argumentów przeciwnych. Jeden pręt wiązki można łatwo złamać; ale niech kto spróbuje złamać wszystkie razem wzięte. Ale dotąd wydało się rzeczą łatwiejszą wyciągać pręt za prętem, lub odrazu odrzucić całą wiązkę.

Każdy argument — wyjaśnwszy go poprzednio szczegółowo — taksamo streszczę w krótkim wzorze, jak to uczyniłem z argumentami przeciwnika; nie sędzę wprawdzie, jakoby to dodawało argumentowi ścisłości, nie chcę im też nadawać pozorów matematycznych, ale ułatwi to ujęcie i ocenę ich formy, którą można potem też porównywać z formą argumentów przeciwnika. Przytem pierwiastek cielesny będziemy oznaczać wielkimi literami łacińskimi, a przynależny do niego pierwiastek duchowy czyli psychiczny odpowiedniami małymi literami greckimi; gdy więc A, B są dwoma cielesnymi układami albo cielesnymi zjawiskami, to α , β oznaczają przynależne dusze lub zjawiska psychiczne; wartość ich można przyjąć za zero, gdy chodzi o brak duszy.

Siła wszystkich argumentów, które tu przedstawię, sięga w gruncie rzeczy poprzez całe zagadnienie duszy; ale w zastosowaniu do duszy roślinnej są najprostszym przykładem zastosowania.

1) Argument podobieństwa czyli analogii.

Jest to główny argument, którym kierujemy się nieświadomie i świadomie, wierząc w dusze naszych bliźnich i zwierząt. Z podobieństwa ich ciała i ich cielesnych objawów do naszych wnosimy o istnieniu ich dusz, których wprost spostrzedz żadną miarą nie możemy.

Tak, ale rośliny, zamiast być do nas podobne, są do nas jak tylko można najbardziej niepodobne, a więc toby przemawiało raczej przeciw ich duszy. Na razie tak się wydaje, tak się też rzecz zwykle pojmuje.

Ale czyż robak nie jest do nas także niepodobny pod wielu i to ważnemi względami, a jednak wierzymy w jego duszę, gdy tymczasem nie wierzymy w duszę posągu, który pod pewnym względem jest do nas o wiele podobniejszy od robaka. Musimy tedy przyznać, że nie każde podobieństwo do nas i do zwierząt musi być dowodem istnienia duszy, a nawzajem i nie każde niepodobieństwo musi być dowodem braku duszy; należy raczej znaleźć zasadę i wyszukać istotne oznaki, świadczące o tem, że w danem ciele istnieje dusza.

Znaleźć zasadę, to piękne zadanie dla filozofii; wszak jednym z głównych jej zadań jest właśnie formułowanie zasad na tem polu. Tu leży zasadnicze zagadnienie. A proszę się obejrzeć po całej dzisiejszej filozofii, czy dostarcza nam jakiegoś rozwiązania tego zagadnienia, rozwiązania jasnego, zdatnego, prostego, stosownego! Ponieważ nie mogę w niej znaleźć żadnego rozwiązania, szukam go na własną rękę i je podaję. Najpierw podaję je w połowie, proszę się więc nie krzywić zaraz na połowę.

Jestem tego zdania, że idąc za głosem doświadczenia i rozumu powinniśmy przedewszyst-

kiem w takich momentach upatrywać najistotniejsze oznaki obecności duszy w jakimś ciele, w których ciało samo odtwarza i odzwierciedla najistotniejsze własności duszy, o ile ciało wogóle może odtwarzać i odzwierciedlać własności duszy; a to dlatego, że jakkolwiekby zasadniczy pogląd ktoś żywił co do wzajemnego stosunku duszy i ciała, przecież dusza i ciało mają tu na ziemi razem istnieć, razem i przez siebie działać, muszą więc także zgadzać się w swych własnościach z sobą i być nawzajem do siebie przystosowane. I rzeczywiście, mimo wszelką różność duszy i ciała istnieją przecież także i niezwykle ważne własności i stosunki, które można w nich obu porównywać lub które są wprost im obu wspólne, powtarzając się zgodnie we wszystkich niewątpliwie duszą obdarzonych stworzeniach, w ludziach i zwierzętach.

Ciało jakiejś duszy jest tak samo jak i ta dusza istotą co do formy i treści jednolicie zespoloną, indywidualnie zwartą, przeciwstawiającą się względnie samoistnie podobnym, nie równym istotom, pod wpływem podnieć zewnętrznych i po części zgodnie z niemi określającą się i z siebie rozwijającą się, z własnej pełni i siły twórczej rodzącą różnorodność niewyczerpaną po części w prawa ujętych, po części nieobliczalnych nowych skutków, zawierającą stosunki wspól-, nad- i podrzędności, postępującą ciągle naprzód, a zarazem ulegającą w swem działaniu okresowości, spotęgowa-

niu i opadaniu działania. Nietylko ciało człowieka zgadza się pod wszystkimi tymi względami z najistotniejszymi własnościami swej duszy, ale te podobieństwa ciała do duszy istnieją u wszystkich zwierząt, mimo wszystkie różnice zachodzące między nimi samymi oraz między nimi a człowiekiem, gdy tymczasem brak tych podobieństw w kamieniu, szkle, fali, powietrzu, którym też właśnie dlatego niema powodu przyznawać duszy.

Dowodu związku istotnego tych oznak z istnieniem duszy dopełnia fakt, że ciało nasze i zwierząt oznaki te posiada tylko dopóty, dopóki mieszka w niem dusza, że je natomiast traci, skoro traci duszę, i że naodwrot z zanikiem tych oznak znika z ciała dusza; ten stosunek uwarunkowania wyrażamy w związku z poprzednim stosunkiem podobieństwa krótko w ten sposób, że powiadamy: te cielesne oznaki nie tylko odźwierciedlają, lecz i zawierają najogólniejsze i najistotniejsze własności duszy.

Oznaki te, wzięte razem (a nie każda z osobna), świadczą o istnieniu duszy w sposób o wiele ogólniejszy niż istnienie układu nerwowego, narządu centralnego, zamkniętego obiegu, zbudowanych w szczególny sposób narządów zmysłowych; wszak są to szczególne formy, które przybierają owe ogólne i istotne oznaki, świadczące o istnieniu duszy w ciele. Ale formy te nie wykluczają możliwości innych form, a że nie są wszędzie nieodzowne do istnienia duszy, tego dowodzi

sam fakt, że niema ich nawet wszędzie w państwie zwierząt. Wobec tego można je też łączyć tylko z szczególnymi formami lub stopniami istnienia duszy, a nie można ich uważać wogóle za istotne oznaki istnienia duszy i domagać się ich wszędzie tam, gdzie ma być dusza. Albowiem rozsądnie rzecz biorąc, oznaki te, jako ogólne, mogą tylko poręczać istnienie duszy wogóle, a szczególne ich formy tylko szczególne formy istnienia duszy.

Jednym słowem, jeżeli w myśl naszego argumentu wnosimy o tem, że jakieś ciało ma duszę, to nie opieramy się na tem, że owo ciało jest poprostu podobne do naszego ciała albo do ciała zwierzęcego, ani też na tych czy owych dowolnie obranych oznakach, lecz wnosimy tak, bo jest do niego podobne z takich własności i pod takimi względami, pod którymi ciało samo jest podobne do swej duszy, a które posiada i traci wraz z duszą; argumentując zaś w ten sposób, opieramy się na ogólnych oznakach obecności duszy, gdy chodzi o istnienie duszy w ogóle, a na specjalnych formach tych oznak, gdy chodzi o specjalne formy istnienia duszy. A więc podstawą naszego rozumowania, opartego na analogii, jest nietylko analogia zachodząca między jednym ciałem a drugim, lecz zarazem i analogia zachodząca między ciałem i duszą. Czyż potrafi kto znaleźć dla analogii w tej sprawie zasadę trafniejszą? A czyż potrafi zarzucić coś naszej zasadzie?

Otóż ciało roślinne stoi na równi z ciałem

ludzkiem i zwierzęcem co do wszystkich tych własności i wszystkich tych względów, które można odnosić do istnienia duszy wogóle, a różni się od niego tylko co do tych, które można odnosić do szczególnych form lub stopni istnienia duszy. A więc mamy prawo wierzyć, że roślina tak samo ma duszę, jak i człowiek i zwierzę, tylko duszę o innej formie, na innym stopniu.

Można jednak podnieść zarzut; uprzedźmy tedy przeciwników, czyniąc go sobie sami.

Można powiedzieć: wprawdzie ciało ludzkie i zwierzęce traci wraz z owymi oznakami czucie i świadomość; ale czucie i świadomość nie koniecznie muszą się łączyć z owymi oznakami; wszak oznaki te posiada co do samej istoty rzeczy także człowiek śpiący i embryo, którym nie można przypisywać czucia; istnieje więc możliwość, że roślina, zatrzymawszy się na niskim stopniu organizacyi, dochodzi tylko do jakiegoś życia we śnie lub życia embryonalnego, ponad które dopiero wznosi się życie na jawie zwierzęcia i człowieka. W samej rzeczy przeciwnicy duszy roślinnej prawie zawsze porównują życie rośliny z życiem we śnie lub z życiem embryonalnem.

I czyż to naprawdę nie obala odrazu całego naszego argumentu, zrazu tak pewnego siebie? Pokaże się, że go to nie obala, lecz że tylko argument nie był dotąd jeszcze pełny.

Z ogólnego punktu widzenia trzeba najpierw przypomnieć, co następuje:

1) Stan embryonalny człowieka i zwierzęcia jest co do swej istoty wstępem do życia duszy na jawie, a sen jest stanem, występującym na przemian z życiem duszy na jawie; stan embryonalny ma przygotować życie duszy na jawie, sen ma siłę i wrażliwość jawą wyczerpaną odnowić dla nowej jawy: oba więc stany w istocie swej należą do życia duszy na jawie, a to do życia tego samego stworzenia, do którego same należą. Tylko o tyle uczestniczą w ogólnych i istotnych oznakach życia duszy.

2) W istocie tych własności leży, że nie tylko wyprzedzają życie duszy na jawie i nie tylko utrzymują się w stanach, które na przemian z niem występują, lecz że wchodzą także w samo życie duszy na jawie; trzeba więc w nich upatrywać zarówno najogólniejsze i najistotniejsze oznaki zarodkowej zdolności do pełnego jawnych czuć życia duszy, jak też istotne oznaki częściowe i współwarunki takiego życia.

Otóż wydaje się rzeczą samą w sobie nieprawdopodobną, by z dwóch momentów, które w zwierzęciu i człowieku tak istotną tworzą całość, będąc warunkiem i rzeczą uwarunkowaną, roślina miała tylko jeden bez drugiego: najistotniejsze warunki wstępne i współwarunki jawy bez jawy. Ponieważ jednak taki stan rzeczy ostatecznie da się pomyśleć i nawet znalazł filozoficzne sformułowanie, wychodzące z założenia, że roślina nie ma duszy, przeto trzeba argumentu

jeszcze dopełnić. W tym celu trzeba owe oznaki zdolności do przebudzenia się, owe oznaki częściowe i współwarunki jawy uzupełnić brakującymi jeszcze lub osobno nie zaznaczonymi oznakami rzeczywistego przebudzenia się i stanu jawy, przyczem znów należy odróżnić rzeczy istotne od nieistotnych.

Zdaje mi się, że w zagadnieniu tem niepodobna obrać ostrożniejszej i odpowiedniejszej drogi. Przytoczywszy w pierw wszystkie oznaki duszy zarodkowej — a jej pojęciu, rozsądnie rzecz biorąc, chyba nic nie można zarzucić, — uznajemy za rzecz wprawdzie nieprawdopodobną, ale możliwą, że życie roślinne, które te oznaki posiada, równa się wiecznemu życiu we śnie lub życiu embryonalnemu; byleby się tylko równało rzeczywistości temu życiu, a nie czemuś wprost przeciwnemu. Ale nie można przecież, opierając się na samem z góry powziętem założeniu, że roślina nie ma rozbudzonej duszy, zaprzeczać istnieniu wszystkich oznak, które pozwalają stwierdzać przebudzenie się i jawę duszy, a które przemawiają za tem, że roślina taką duszę ma. Zobaczmyż tedy.

Przebudzenie się i jawa duszy ma dwie strony: po pierwsze wewnętrzne uświadomienie i wewnętrzne przebiegi świadomości, po drugie otwieranie się duszy na świat zewnętrzny i obcowanie z tym światem zewnętrznym. Ciało nie dostarcza żadnych na zewnątrz widzialnych oznak pierwszej strony, oprócz jej następstw w oznakach strony drugiej;

ale drugą stronę może odzwierciedlać jakieś otwieranie się narządów ciała na świat zewnętrzny i ich swobodne obcowanie z nim; a u człowieka i zwierzęcia nietylko ją odzwierciedla, lecz ją warunkuje i zawiera.

Za najistotniejsze oznaki przebudzenia się stworzeń, które okazują wyżej wymienione ogólne oznaki zdolności do rozbudzonego życia duszy, możemy tedy uważać nie to, że otwierają, jak zwierzę, oczy i powieki, bo to są tylko specjalne formy przebudzenia się, lecz to, że porzucają stan, w którym były odcięte od styczności z zewnętrznymi podnieczeniami zmysłowymi i z innymi stworzeniami; stan, w którym albo dopiero wytwarzały stosowne na później narządy albo odnawiały wyczerpaną siłę, i że porzuciwszy ten stan przebicciem jakichś osłonek lub otwarciem jakiegoś zamknięcia, wchodzą w styczność z zmysłowymi podnieczeniami życia i wstępują w ogólne obcowanie życiowe. A roślina okazuje te najistotniejsze oznaki przebudzenia się nietylko raz i nie tylko na jeden sposób, lecz nawet dwa razy i to w dwojaki sposób: po raz pierwszy i raz na zawsze w przebicciu ścianek nasienia i wykiełkowaniu z ziemi, po raz drugi w kilkakrotnem otwieraniu pączków.

Dwa razy; ale czy to nie zawiele? więc chyba nie będzie to prawdziwem przebudzeniem? — Trzeba być przygotowanym na każdy zarzut.

Ale widzimy, że i zwierzęta budzą się dwa razy, tylko w innej formie, raz ze stanu embryonalnego,

a następnie kilkakrotnie ze snu; z tą tylko różnicą, że zwierzę otwiera wciąż te same, a roślina coraz to inne, wrażliwe na podniety światła oczy.

Jest to różnica formalna, objęta ogólniejszą różnicą pomiędzy rośliną a zwierzęciem: mianowicie w roślinie wogóle późniejsze formy rozwoju jej budowy i życia przyłączają się do zachowujących się wcześniejszych w ten sposób, że je eks-tenzywnie rozszerzają i potęgują, gdy tymczasem u zwierząt formy późniejsze znoszą i wznoszą w siebie wcześniejsze, wewnątrznie je wykształcając i zajmując ich miejsce. Dlatego to pień czy łodyga rośliny grubieje coraz więcej, wypuszcza coraz więcej gałęzi, a liście nie przemieniają się w kwiaty, lecz kwiaty wyrastają ponad nie, gdy tymczasem gąsienica przemienia się w poczwarkę, a poczwarka w motyla. Ale ta różnica nie dotyczy żadnej cechy istotnej, o ile chodzi o samo istnienie życia duszy, może ona jednak nadawać się do uwydatnienia i zawierania różnych jego form. Ale do tego przedmiotu powrócę później.

Przytoczone oznaki przebudzenia się rośliny nie wieleby zapewne znaczyły, gdyby występowały osobno w oderwaniu, zamiast w związku i w łączności z ogólnymi oznakami duszy zarodkowej. Możemy otwierać wiele pudełek, rozwierać wiele rzeczy zamkniętych, a przecież żadna przetem nie obudzi się dusza. A to właśnie jest szczyt, do którego rozważane powyżej ogólne oznaki duszy zarodkowej dochodzą w miarę rozwoju na-

sienia, rośliny. Gdy rankiem otwieramy okiennice domu lub gdy rozkładamy sztuczny pączek kwiatu, ani w domu ani w sztucznym pączku nie istniały ani przedtem ani teraz nie istnieją ogólne oznaki duszy zarodkowej, które stwierdzamy w przebudzającej się roślinie. W tem leży różnica między pustym, czczym, a pełnym symbolem przebudzającej się duszy, t. zn. takim symbolem, który, odzwierciedlając przebudzającą się duszę, zarazem ją zawiera.

Ten punkt widzenia okaże się dla nas w dalszym ciągu ważnym. Dla wszystkich poszczególnych własności i stosunków niewidzialnej duszy można znaleźć uzmysławiające symbole, które je odzwierciedlają w świecie widzialnym. Przyroda, sztuka, matematyka, czy jest coś, coby ich nie dostarczało? Czy to symbole pełne, czy puste? Zawsze będzie chodziło o to, czy wraz z daną własnością odzwierciedlają też pozostałe własności, należące do ogólnej charakterystyki istnienia i życia duszy. Matematyczny symbol koła doskonale nadaje się do odzwierciedlenia nam pewnych ważnych stosunków duszy, a więc włączenia własnej treści, wyłączenia treści innych dusz, jednolitego spojenia całej treści, podwójnego kierunku z wewnątrz na zewnątrz i z zewnątrz na wewnątrz (w obu kierunkach można się posuwać po promieniach) i t. d.; ale nic się w kole nie rusza, nic się nie zmienia, koło nie działa, nic nie rozwija, niema w niem okresowości; jest to symbol pusty. Ina-

czej to wszystko wygląda w ciele ludzkim, zwierzęcem i roślinnym; ciała te, każde na swój sposób, wszystkie istotne czynności, które znamionują życie duszy, wraz z nią spełniają a także wraz z nią przebudzają się; są to symbole pełne; poza niemi nie umielibyśmy wskazać na naszej ziemi żadnego ciała, któreby posiadało znamiona symbolu pełnego; a fakt, że roślina, w myśl zupełnie racjonalnej zasady, tak całkiem stanowczo należy do symbolów pełnych, co tem samem wyklucza z ich zakresu niemniej stanowczo wszystkie inne ciała ziemskie, fakt ten chyba nie jest bez znaczenia.

Czy materyaliści lub idealiści mają trafniejszą zasadę, która pozwoliłaby im odróżnić symbole pełne od pustych? Czy też oni wogóle mają jakąś zasadę? A czyż nie trzeba mieć przecież jakiejś zasady, jeśli chce się postąpić w zagadnieniu duszy choć o jeden krok naprzód lub też ocenić jakiś pogląd na tę sprawę? W całym gadaniu materyalistów o sile i materji nie mogę znaleźć żadnej innej zasady, prócz tej, że widzą symbol pusty wszędzie tam, gdzie niema mózgu, układu nerwowego lub czegoś podobnego. A idealistom tak dalece brak zasady, któraby chociaż tylko ich samych zadowalniała, że, jak to widzieliśmy, wypożyczają sobie nawet zasadę materyalistów od tych wrogów swoich, jeżeli każe się im nieco ściślej operować pojęciami; a przecież jestto, jakeśmy to już wykazali, poprostu zasada paralogizmu.

Oznaki przejścia rośliny do życia rozbudzonego

wydłużają się następnie w dalszym ciągu w istotne oznaki samego życia rozbudzonego, dzięki czemu roślina różni się od istoty śpiącej i embryonu nie gorzej od rozbudzonego zwierzęcia.

1) Całe urządzenie życiowe i stanowisko życiowe rosnącej i kwitnącej rośliny jest celowo obliczone na przyjmowanie tych samych podniet, które i zwierzę utrzymują w stanie jawy, pobudzając w niem czucie i wywołując nie mniej żywą na nie reakcję, gdy tymczasem całe urządzenie i stanowisko życiowe istoty śpiącej i embryonu niemniej celowo jest obliczone na zamknięcie ich przed podnietami, któreby mogły budzić w nich czucia.

2) Z przebicciem ścianek nasienia wkracza roślina nie tylko w to samo państwo życia na jawie, w którym się znajdują i inne rozbudzone stworzenia ziemi, lecz wchodzi też i w żywe obcowanie z nimi, gdy tymczasem istota śpiąca i embryo są, o ile tylko możliwe, odcięte od wszelkiego obcowania z innymi rozbudzonymi stworzeniami. Zwłaszcza kwiat i owad występują jako równorzędne czynniki żywego oddziaływania wzajemnego, do którego niema analogii w wzajemnym stosunku istoty rozbudzonej i śpiącej.

3) Jak zwierzę, a nawet taksamo jak zwierzę obchodząc i przezwyciężając przeszkody, tak i roślina dąży do najpomyślniejszych zewnętrznych warunków utrzymania życia i odbierania podniet, oddziałując na otoczenie sposobem zmieniają-

cym się stosownie do zmiany okoliczności, a unika warunków niepomysłnych; przyczem zachodzi tylko ta formalna różnica, że zwierzę, nie przyrośnięte do miejsca, biega na wszystkie strony i sięga na wszystkie strony, gdzie tylko może coś zdobyć członkami raz na zawsze wykształconymi, gdy tymczasem przyrośnięta raz na zawsze do miejsca roślina, rozporządzając w zamian za to nieograniczoną siłą pędu, wydłuża się na wszystkie strony i we wszystkich kierunkach pędzi nowe członki, gdzie tylko może coś zdobyć; z niekorzystnych miejsc zwierzę cofa się lokomocją, roślina usychaniem pędów. Embryo natomiast w osłonie zupełnie zamknięty i jaknajbardziej zwarty nie okazuje analogii do żadnego z nich, lecz rozwija się w obrębie tej osłony w sposób jednostajny aż do ściśle określonej granicy. W istocie śpiącej mamy również stosunki powyższym przeciwne.

4) Jak w zwierzęciu, tak i w roślinie zachodzą czynności płciowe, w których zwierzę oddala się najbardziej od snu i stanu embryonalnego i objawia najsilniejsze czucia i psychiczne popędy. Żaden embryo nie może się rozmnażać. Często bywają przytem u rośliny podobne wypadki odraczania i późniejszego osiągnięcia celu, jakie łączą się u zwierząt z całą grą odraczanego a w końcu osiąganego zaspokojenia odczuwanych potrzeb. (Nanna, str. 227).

5) Po przebicu ścianek nasienia roślina ujawnia w korzeniu wraz z jego rozgałęzieniami z je-

dnej strony, a w łodydze wraz z jej rozgałęzieniami, liśćmi i kwiatami z drugiej strony, taksamo jak zwierzę, przeciwieństwo dwojakich narządów: jednych, które pogrążone w ciemnej głębi, odcięte od zewnętrznych podnieć życiowych, służą tylko odżywianiu, i drugich, które, pławiąc się w świetle i powietrzu, są przeznaczone do odbierania podnieć zmysłowych, a zwierzęciu mają zarazem dostarczyć płynących stąd uczuć, gdy tymczasem u embryonu i istoty śpiącej wszystkie narządy są w sposób możliwie stały od podnieć odcięte.

O ile jednak roślina po rozwarciu ścianek nasienia i otwarciu się pączków przedstawia się tak całkiem analogicznie do rozbudzonego zwierzęcia, o tyle przedtem przedstawia się tak samo analogicznie do istoty śpiącej i do embryonu.

Obejmując w myśli wszystkie te okoliczności razem, trudno istotnie powiedzieć, na czym opiera się to ciągle powtarzane i ciągle na nowo przeciw czuciu roślin zwracane porównywanie całego życia rośliny z życiem we śnie lub z życiem embryonalnem, skoro roślina nietylko ujawnia najcharakterystyczniejsze oznaki, świadczące o porzucaniu takiego stanu, lecz nadto posiada potem tak samo wprost takiemu stanowi przeciwne oznaki, jak przedtem oznaki zupełnie mu odpowiadające.

Więc życie rośliny i życie zwierzęce nie uzupełniają się tak, jak życie embryonalne i życie po

narodzinach, życie we śnie i życie na jawie — na to trzebaby, by wbrew temu, co jest, jedno zjawiało się z drugim w tem samym stworzeniu, bądź jako stopień przygotowawczy do niego, bądź z niem na przemian; sprawa ma się raczej tak, że w obu stanach życie rośliny i zwierzęcia rozwija się równolegle, uzupełniając się zarazem sposobem, w jaki odbywa się na jawie. Jest to punkt widzenia, który omówimy i uwydatnimy w następnym argumencie.

Wprawdzie możnaby zawsze z pewnego punktu widzenia powiedzieć: roślina śpi w porównaniu z zwierzęciem i człowiekiem, albowiem wszelkie wyższe życie duszy jest w niej uśpione, albo raczej brak wszelkich oznak wyższego życia duszy; ale niższe życie duszy, dokonujące się w czuciu i odczuwaniu popędów, może być, jakeśmy to zauważyli, niemniej intensywne od wyższego. I niesłusznie mięsza się oznaki uśpienia wyższego życia duszy z oznakami uśpienia życia duszy wogóle.

Niewątpliwie, gdzie się raz zakorzeniło pojęcie rośliny bezdusznej, gdzie się w myśl tego założenia fabrykuje własny schemat przyrody, nie pytając się przyrody o słuszność tego założenia, tam też wszystkie oznaki duszy zarodkowej, jej przebudzenia się i jawy, wspólne roślinom ze zwierzętami i z samymi ludźmi, będą uchodziły tylko za czcze małpowanie albo za pustą zapowiedź tego, co istnieje w innej dziedzinie. Ale kto się

spyta bez uprzedzenia, co sprawia, że te oznaki są tu bardziej czcze i puste niż odpowiednie znamiona u zwierząt i ludzi, ten zobaczy, że jest tem właśnie tylko czczość i pustość założenia.

Wobec tego wszystkiego nie mogę zgodzić się na to, co powiedziano*), że zawsze będzie to rzeczą dowolną, które zjawiska zechcę uważać za istotne oznaki istnienia duszy, że tych istotnych oznak nie można wykryć żadną empiryczną abstrakcją, że więc analogia człowieka i zwierzęcia do innych istot, oparta wyłącznie na empirycznej abstrakcyi, nie może dać nam żadnych trwałych wyników. Zgadzam się na to tylko o tyle, o ile empiryczna abstrakcja nie postępuje zgodnie z rozumem. Tem mniej jednak zgadzam się na to, jakoby w tem zagadnieniu mógł czegoś dokazać rozum bez empirycznej abstrakcyi, operując pojęciami takimi, jak „istota stosunku duszy do ciała“, „poruszająca energia organiczne jedności“, i t. d., których brak zarzucono moim wywodom ze strony filozoficznej**). Przytoczone przezemnie oznaki, abstrahowane z empiryi według rozumnego punktu widzenia, abstrahujące od tego rodzaju nieokreślonych, chwiejnych pojęć, uważam za najpewniejsze ze wszystkich, które dotąd można było mieć, które więc należy zatrzymać, póki nie uda się może kiedyś znaleźć w tej sprawie jeszcze ściślejszych punktów widzenia.

*) Hall. Lit. Zeit. 1849, str. 637.

***) Tamże, str. 636, 637, 638.

Wszak faktycznie ja sam nie nazywam ich ścisłymi. Nie można ustalić ich całości w sposób tak ścisły i określony, nie można ich zakresu tak ostro odgraniczyć, a zwłaszcza nie można wniosku na nich opartego sprawdzić wprost doświadczeniem, tak jakby tego wymagała ścisła nauka; ale ogół tych oznak, chociaż wymaganiami tym w mniejszym lub większym stopniu nie czyni za- dość, spełnia je lepiej, niż to wszystko, czego nam w zamian za to dostarczyła apriorystyczna filozofia i empiryczna fizyologia. Nie trzeba przytem za- pominać, że ten argument jest dopiero jednym z sześciu.

Niemal każda ocena mego poglądu na zaga- dnienie duszy zarzuca mi, że opieram się wyłącznie albo prawie wyłącznie na analogiach; a tymcza- sem dalsze argumenty wprawdzie zawsze trzymają w odwodzie argument analogii a nawet same po- siłkują się analogiami, ponieważ bez nich w za- gadnieniu duszy nie można dojść do niczego ani nawet pierwszego uczynić kroku, ale przecież w żadnym razie nie opierają na nich głównego punktu widzenia; wszak w obu następnych argu- mentach opiera się ten główny punkt widzenia raczej na różnicy między roślinami a zwierzętami.

A do czegoż innego jak nie do analogii od- wołują się sami przeciwnicy, przypisując innym ludziom i zwierzętom duszę? do czegoż się od- odwołują, odmawiając duszy roślinom? Czyż to nie są analogie: zwierzętom potrzeba nerwów do

czucia, a więc i wszystkim stworzeniom; jeżeli polip ma czuć bez nerwów, to wszystkie stworzenia, obdarzone czuciem, ale pozbawione nerwów, muszą być skonstruowane jak polipy; roślina jest jak embryo zrosnięta z matką i pozatem podobna jest do embryona (choć ona jest podobna raczej do czegoś wprost przeciwnego), więc będzie do niego podobna także w tem, że nie czuje? Pragnąc obalić moje analogie, muszą przeciwnicy sami chcąc nie chcąc sięgać po analogie. Zagadnienie duszy nie ma — trzeba sobie to powiedzieć — innego punktu wyjścia. Ale zdaje mi się, że sposób, w jaki ja posługuję się w tem zagadnieniu analogią, jest od sposobu moich przeciwników nieco ostrożniejszy, przezroczniejszy i subtelniejszy, raczej kieruje się jakąś zasadą i przestrzega bardziej ogólnego punktu widzenia, o który chodzi. Przy całej skromności, tak mi się zdaje.

Odpowiedzą niewątpliwie przeciwnicy: nam analogia służy tylko do wyjaśnienia i poparcia ogólnego poglądu, który na podstawie ogólniejszych powodów mówi nam, że roślina nie ma duszy. Nic przeciwko temu nie mam, byleby tylko ona istotnie do tego celu służyła. Fakt jednak, że przeciwnicy analogiom moim nie mogą przeciwstawić analogii trafniejszych od przytoczonych — w samej rzeczy nie pamiętam, bym się był spotkał z innymi; spotykałem się tylko z przytoczonymi, tak ubodzy są przeciwnicy duszy roślinnej —

fakt ten dostatecznie charakteryzuje trafność samego ogólnego poglądu, który mają wyjaśniać i popierać.

Streśćmy w końcu argument: roślina ma na równi z człowiekiem i zwierzęciem jednolity osobniczy plan organizacyi i życia; mamy prawo uważać plan ten za wyraz i podkład jednolitego i osobniczego planu duszy i życia duszy w samym człowieku i w zwierzęciu, o ile własności ciała odzwierciedlają tu tylko najistotniejsze własności duszy i wraz z duszą są i giną; własności te jednak, ze względu na to, co widzimy w embryonie i w człowieku śpiącym, same w sobie nie usuwają jeszcze wszelkiej wątpliwości, czy zamiast świadczyć o prawdziwym, rozbudzonem życiu duszy, nie tworzą raczej tylko jego warunku wstępnego, współwarunku, przygotowania. Ale roślina nadto na równi z człowiekiem i zwierzęciem okazuje i takie oznaki, z którymi łączy się u tych istot przebudzenie się duszy; okazuje w końcu na równi z nimi i takie oznaki, z którymi łączy się u tych istot samo rozbudzone już życie duszy, a różnice, które w tej mierze zachodzą między rośliną a zwierzęciem, dotyczą tylko formy a nie istoty zewnętrznych objawów duszy.

Wzór argumentu analogii*). Jeżeli zgodzimy się, że widzialnemu A towarzyszy niewi-

*) Przy tym i przy dalszych wzorach należy pamiętać o tem, co powiedziano o znaczeniu liter łacińskich i greckich (zob. str. 65).

działne α , to wolno nam wnosić, że także widzialnemu B towarzyszy niewidzialne β , jeśli B jest podobne do A co do ogółu tych istotnych punktów, w których samo widzialne A jest podobne do niewidzialnego α , i które wraz z α posiada i traci. Otóż roślinne B podobne jest do zwierzęcego A nie tylko co do całości tych istotnych, które odzwierciedlają i zawierają istnienie α w ogóle, lecz także co do tych, które odzwierciedlają i zawierają w szczególności przebudzenie się α i rozbudzone α ; stąd trzeba wnosić, że i roślinnemu B taksamo odpowiada przebudzające się i rozbudzone β . Słowem, jeśli dane jest istnienie A, α , B i przytoczony powyżej wzajemny ich stosunek, wynika drogą wnioskowania, że istnieje β należące do B.

Ponieważ w dalszych wywodach wyjaśnienia nasze często popierać będziemy schematyczno-symbolicznymi przedstawieniami, więc może nie będzie od rzeczy, jeśli wtrączę tu kilka ogólnych uwag na ten temat.

Rozróżniam schemat i symbol w ten sposób, że schematem nazywam skrócone lub unaczyniające przedstawienie pewnych zasadniczych własności w dziedzinie świata fizycznego dla łatwiejszego ich zrozumienia (gdy się np. przedstawia postawę człowieka linią pionową a zwierzęcia poziomą) bez względu na to, czy się w tem odzwierciedla coś duchowego; symbolem zaś przestrzenne, fizyczne czyli wogóle uzmysławiające

przedstawienie, o ile się w niem odzwierciedla coś duchowego (np. koło, jak wyżej str. 75) bez względu na to, czy się w niem także zawiera. Ale schemat pewnych zasadniczych własności ciała organicznego może w pewnych warunkach służyć za symbol odpowiadających im zasadniczych własności jego duszy, o ile je mianowicie zarazem i odzwierciedla, a symbol może zawierać coś duchowego lub nie zawierać, nazywając się stosownie do tego symbolem pełnym lub pustym. Leży to już w naturze rzeczy, że schematy mogą być tylko symbolami pustymi, nie zawierającymi nic duchowego, choć je odzwierciedlają; ale uwydatniając w sposób naoczny zasadnicze własności duchowej treści, zawartej w symbolach pełnych, często mogą się przyczynić do łatwiejszego ich zrozumienia.

Wszelakie stosowanie schematów i symboli można nazwać igraszką, i rzeczywiście będzie ono igraszką dla każdego, kto nie uchwyci leżącego na dnie poważnego punktu widzenia i nie będzie go miał jasno i poważnie na oku. Ale w naukach przyrodniczych uznano już pożytek trafnie dobrego schematycznego przedstawiania stosunków fizycznych. Dla symbolicznego przedstawiania stosunków duchowych niema oczywiście miejsca w naukach przyrodniczych, które przecież, jak to wynika z ich pojęcia, nie mają nic do czynienia z przedstawianiem stosunków duchowych; w naukach przyrodniczych jednak stosuje się oddawna do przedstawiania stosunków czasowych i dyna-

micznych tak zwaną metodę graficzną, z wielkim pożytkiem dla naoczności i przejrzystości. Otóż przedstawianie symboliczne stosunków duchowych, stosowane metodycznie, nie jest niczem innym, jak przeniesieniem owej metody graficznej na przedstawianie stosunków duchowych; możliwość zaś tego przeniesienia łączy się z punktem widzenia poprzedniego argumentu, wedle którego niewidzialnemu państwu ducha i państwu widzialnemu wspólne są najistotniejsze własności, które tedy mogą służyć do ich obrazowego przedstawiania, symbolizowania. Zresztą nigdy nie brak obrazów i porównań w przedstawianiu własności duchowych, tylko brak zwykle metody. Nawet wszystkie wyrazy, oznaczające własności duchowe, są same przez się symboliczne, i tego nie można zmienić, choćby się chciało, tylko że powiązane w jedną całość własności duchowe niekoniecznie trzeba przedstawiać zapomocą powiązanych w jedną całość symbolów; można zamiast tego użyć i używa się bezpośredniego sposobu przedstawiania, z rozrzuconymi wśród niego symbolami. Prawdą pozostaje też, co już obowiązywało taksamo i w graficznych przedstawieniach nauk ścisłych, że powiązane w jedną całość symboliczne przedstawienie niczego nie może dowieść, czegoby i bez niego nie można dowieść. To też cała schematyka i symbolika, którą będziemy się posługiwali w dalszych wywodach, nie ma niczego więcej dowodzić, jak tylko tego, czego dowodzą rozważania wprost

wyrażone; służy jednak do ich unaocznienia i wyjaśnienia i do tego może też często doskonale się nadawać.

Pozatem wszyscy bezstronni pojmą, jak dalece do nadania wagi naszemu argumentowi analogii musi się przyczynić sama ta okoliczność, że przedstawiając stosunki niewidzialnej dziedziny ducha musimy się uciekać do ich analogii ze stosunkami dziedziny widzialnej; wszak tym sposobem argument ten sprawia, że poznajemy ducha tymi samymi środkami, którymi go przedstawiamy.

2) Argument uzupełnienia.

Argument podobieństwa opierał się na podobieństwie roślin do ludzi i zwierząt w takich punktach, w których można upatrywać istotny zewnętrzny wyraz istnienia duszy wogóle; argument uzupełnienia natomiast opiera się na takich punktach przeciwstawnej między nimi różności, w których można wedle tejsamej zasady upatrywać zewnętrzny wyraz wzajemnego uzupełniania się istniejących w nich dusz; a punkty te, uzasadniając postulat duszy roślinnej, pozwalają zarazem wnosić o jej własnościach, które uzupełniają duszę zwierzęcą.

Między zwierzęciem a rośliną istnieją następujące widoczne przeciwieństwa:

1) U człowieka i zwierzęcia przeważa stosunkowo spontaniczność, u roślin receptywność; ludzie i zwierzęta bowiem kierują swą działalność na otoczenie, zmieniając i opanowując jego stosunki, natomiast dzięki odzianej, owłosionej, opierzonej, pokrytej łuskami, zwapniałej, w porównaniu z wnętrzem niebardzo rozległej powierzchni na ogół mniej i rzadziej są dostępne zewnętrznym substancjom i podnietom. Roślina przeciwnie, przeznaczona raczej do doznawania, przyjmowania, niż do działania, stojąc nago i spokojnie na miejscu, posiadając w porównaniu z wnętrzem bardzo rozległą powierzchnię, rozgałęziając wielokrotnie swe korzenie, obdarzona płaskimi, talerzowatymi liśćmi i otwartymi, kielichowatymi kwiatami, okazuje się tem skorsza do przyjmowania substancji i podniet otoczenia i w swych przebiegach życiowych poddaje się bezpośrednio jego wpływowi.

2) Organizm rozwija, wypracowuje, urabia się u człowieka i zwierzęcia stosunkowo więcej w kierunku na wewnątrz, a u rośliny więcej w kierunku na zewnątrz. Można powiedzieć, że u zwierzęcia stało się wszystko, co było możliwe, by je odciąć od otoczenia, a pozostał tylko dostęp niezbędny dla doprowadzenia substancji i podniet życiowych, nieodzownych do wewnętrznego przerabiania. U rośliny natomiast stało się, możnaby powiedzieć, wszystko, by ją w świecie zewnętrznym rozprzestrzenić, roztworzyć, a pozostało tylko tyle wnętrza, ile potrzeba do podtrzymania, podparcia,

utrwalenia i ukształtowania utrzymującej życie powierzchni. U zwierząt tkwiące w wnętrzu mięśnie, nerwy, serce i mózg są rzeczą główną, główną siedzibą i ośrodkiem życia; skóra jest często tylko workiem lub nawet tylko mocnym pudłem, obejmującym zwierzę. U rośliny wewnątrz służy głównie tylko do wypchania właściwej rośliny, całej żyjącej powierzchnią, która styka się z otoczeniem; wewnątrz to obumiera, drewnieje, gnije, im bardziej jest wewnętrzne; często brak go w wydrążonych drzewach, w pustych, rurkowatych łodygach, a życie rośliny polega przedewszystkiem tylko na tem, że zewnętrzną swą powierzchnią czerpie jak najobficiej pokarmy i podniety ze świata zewnętrznego i że najbezpośredniej z nim obcując ciągle je przerabia.

3) Dalszy rozwój człowieka i zwierzęcia jest, jakśmy to już zauważyli, raczej intensywny, tak, że wcześniejsze stany przechodzą w późniejsze, gdy tymczasem roślina rozwija się bardziej ekstensywnie, rosnąc zewnętrznie i zachowując wcześniejsze stany rozwoju; omówione więc poprzednio przeciwieństwo przenosi się z dziedziny przestrzeni w dziedzinę czasu.

Krąg zwierzęcia pędzi konary, gałęzie, liście na wewnątrz, a one się coraz bardziej i coraz subtelniej rozkrzewiają i rozgałęziają, coraz bardziej się splatają, poprzez siebie i z sobą się zrastają, a nawet wzajemnie się przerastają, tym sposobem krąg coraz bardziej organizując wewnętrznie, in-

tenzywnie, zmieniając wewnętrzne ucłonkowanie i układ, gdy tymczasem na zewnątrz krąg rozciąga się tylko niewiele i to tylko przez pewien czas; natomiast krąg rośliny pędzi konary, gałęzie, liście na zewnątrz, a one się także coraz bardziej i coraz subtelniej rozkrzewiają i rozgałęziają, coraz bardziej się splatają, ale nie zrastają się i nie przerastają się wzajemnie, bo zawsze zachowują dość miejsca, by mogły rósć obok siebie; więc tylko gromadzą się obok siebie, rozszerzając swój okrąg, a krąg, z którego rósć poczęły, przybiera coraz to większy obwód.

Możnaby powiedzieć, że roślina i zwierzę przedstawiają stosunek dwóch krzywych, których równania mają tylko w wyrazie głównym znak przeciwny a zresztą są sobie równe, dzięki czemu owe krzywe we wszystkich głównych właściwościach zachowują się wprost przeciwnie.

4) Choć roślina budową swoją, życiem i rozwojem bezpośrednio bardziej zwrócona jest ku światu zewnętrznemu niż zwierzę, to jednak okrąg i zakres stosunków z światem zewnętrznym sięga u zwierzęcia dalej niż u rośliny, a to dzięki ruchom, które może wykonywać, i dzięki daleko sięgającym zmysłom; ale zwierzę może okrąg i zakres ten przebiegać i wymierzać za każdym razem tylko w jednym kierunku, gdy tymczasem roślina swój ciaśniejszy okrąg i zakres korzeniami i konarami obejmuje w sposób bardziej wyczerpujący.

Chociaż jednak przeciwieństwo między zwierzęciem i rośliną jest tak głębokie i stanowcze, to jednak trzeba mieć na uwadze:

1) Że przeciwieństwo to dotyczy tylko kierunku, że więc nie można go mieszać z ilościowym przeciwieństwem wyższego i niższego stopnia życia. Życie wre w roślinie niegorzej, a nawet, gdy w kwiecie kipią soki, daleko intensywniej, niż w zwierzęciu, dopóki namiętność go nie rozpiera, chociaż być może, że intensywność życia roślinnego wogóle nie zdoła osiągnąć intensywności życia zwierzęcego, i że na ogół zastępuje ją większy jego obszar *).

2) Że przeciwieństwo zgoła nic nie ujmuje wspólności tych własności ustrojowych i życio-

*) Z punktu widzenia teorii, podanej w mojej „Psychofizyce“, możnaby to sobie tak tłumaczyć, że energia kinetyczna czynności psychofizycznej wskutek jej wielkiego rozproszenia w roślinach opada poniżej progu, tak że nie może dać początku czuciu. Ale nic nie upoważnia nas do takiego tłumaczenia. Tasama bowiem teoria raczej wykazuje, że pewne rozproszenie psychofizycznej czynności przy mniejszej intensywności wytwarza większą sumę psychicznej czynności, niż jakiegokolwiek większe czy mniejsze jej skupienie; więc co do ilości psychicznej działalności roślina mogłaby, mówiąc ogólnie, dzięki rozproszeniu psychofizycznej czynności tak dobrze przewyższać zwierzę, jak go nie dosięgać. Może faktycznie u roślin jest na ogół większa suma psychicznej czynności, a u zwierząt większa intensywność. Ale do tych myśli nie przywiązuję wagi i uważam -- przynaję -- psychofizykę wogóle za niedość dojrzałą jeszcze, by mogła odpowiadać na tego rodzaju pytania.

wych zwierzęcia i rośliny, które wedle poprzedniego argumentu dostarczają najogólniejszego wyrazu istnienia duszy wogóle; raczej przedstawia się ono samo jako głęboko i stanowczo wydatnione przeciwieństwo samych tych własności; według powyżej sformułowanej zasady więc z przeciwieństwem tem można tylko łączyć przeciwne sposoby, w jakie się wyraża istnienie duszy, ale nie przeciwieństwo istnienia i nieistnienia duszy.

3) Że ono nie pociąga za sobą bezwzględnego przeciwieństwa między zwierzęciem a rośliną, lecz tylko dalej rozstępujące się przeciwieństwo względne tego samego rodzaju, jaki znajdujemy już często co do strony psychicznej w obrębie państwa człowieczego i zwierzęcego, a to zarówno pomiędzy różnymi stworzeniami, jak pomiędzy różnymi stronami organizacyi i życia tego samego stworzenia, co ułatwia, wspiera i sprawdza psychiczną interpretacyę owych różnic pomiędzy zwierzęciem a rośliną.

W samej rzeczy, w różnych dziedzinach i stronach państwa zwierzęcego i człowieczego względna przewaga spontaniczności i receptywności, bardziej intensywnej i ekstensywnej rozwoju i t. d. tworzy takie same przeciwieństwa, jak między obu głównymi dziedzinami państwa organicznego. Tylko że tam chodzi o bardziej podrzędne stosunki, a tu w przeciwieństwach tych leży zasadnicza różnica pomiędzy zwierzęciem a rośliną. Aby to wyjaśnić na schemacie: w ró-

wnaniu krzywych człowieka i zwierzęcia zachodzi pomiędzy niektórymi podrzędnymi wyrazami równania ta sama różnica znaków, jaka istnieje pomiędzy głównymi wyrazami krzywych rośliny i zwierzęcia.

Możemy więc przeciwieństwo podobne do tego, które ujawnia się między rośliną a zwierzęciem, odnaleźć także między płcią męską a żeńską w państwie zwierząt i ludzi. Weźmy więc pod uwagę kilka głównych w tej mierze punktów równania, na razie bez względu na jakiegokolwiek wniosek.

Gospodarstwo człowieka istnieć może tylko dzięki uzupełniającemu się współdziałaniu jego obu czynników, podobnych do siebie pod najogólniejszymi względami, a różniących się aż do przeciwieństwa pod szczególnymi względami, t. j. obu płci, tak samo jak gospodarstwo całego państwa organicznego istnieć może tylko dzięki współdziałaniu obu jego czynników, zwierzęcia i rośliny. Przytem tak mężczyźnie jak i zwierzęciu przypada pod każdym względem rola większej spontaniczności, a tak kobiecie jak i roślinie rola większej receptywności; pierwszemu ogólniejsze zadanie życiowe, szerszy zakres działania, drugiej skromniejsze zadanie życiowe, szczuplejszy zakres działania; mężczyzna bowiem, zwierzę, działa na zewnątrz, tworzy, niszczy, sięga w dal; kobieta, roślina, przeznaczona do ulegania i do cichego działania w kółku najściślej, przywiązana jest do

gleby i zamiast niszczyć, wzmacnia grunt, w którym tkwi korzeniami. Znaczenie mężczyzny, zwierzęcia, leży stosunkowo bardziej po stronie wewnętrznej, niż znaczenie kobiety, rośliny, u których znowu stosunkowo więcej znaczenia nabiera piękność strony zewnętrznej*).

Funkcye wegetatywne są stosunkowo mniej rozwinięte u mężczyzny, zwierzęcia, niż u kobiety, rośliny, i gdy u tamtych wzrost ostatecznie dobiega kresu, kobiety, rośliny, zgodnie z swem przeznaczeniem wydają z siebie coraz to nowe pędy

*) „Roślina sama wystawia się jakby na widok lub nęci wzrok, zakrywając a zarazem odsłaniając swe narządy, tak że oko spoczywa z zadowoleniem i upodobaniem na harmonijnej różnitości pięknych linii i powierzchni; zwierzę natomiast zamyka na wewnątrz narządy, przez które w różnych kierunkach objawia swe życie. Postać zewnętrzna odgrywa, jak się zdaje, rolę podrzędną, jest służebnicą tylko, a nie jedynym wytworem przebiegów wewnętrznych. I jeżeli wogóle możemy uważać całą różnorodność form roślinnych za piękną pod względem plastycznym, to musimy powiedzieć o postaciach zwierząt, że są celowe. Dlatego też może nas żywo zająć także nie ściśle naukowe rozpatrywanie zewnętrznej strony świata roślinnego, ponieważ to odpowiada w wysokim stopniu naszemu zmysłowi estetycznemu; natomiast same tylko formy zwierzęce nie mogłyby na dłuższy czas rozbudzić naszego głębszego zainteresowania, jeśli się ich nie rozważa w nierozdzielnym związku z wewnętrznym ustrojem“. (O. Schmidt *Vergleichende Anatomie*, 1855). Widać z tego, że autor zapatruje się zgodnie z powyższymi uwagami na roślinę po prostu tak jak na płeć piękną w państwie organicznem, a co do znaczenia zwierzęcia powołuje się na jego wnętrze

(dzieci, pączki). Życiowe zadanie kobiety, rośliny, łączy się najściślej z celami mężczyzny, zwierzęcia, z wydaniem, wykarmieniem i pielęgnowaniem potomstwa — co jednak u kobiety przybiera postać nieskończenie szlachetniejszą, niż u zwierzęcia — gdy tymczasem u mężczyzny i zwierzęcia życie płciowe i wszystko, co się z niem wiąże, spełnia wogóle tylko podrzędne zadanie. Między owadem a kwiatem zachodzi wprost analogiczny stosunek wzajemny, jak między samcem i samicą: kwiat czeka, sam podobny do spokojnie siedzącego motyla*); skrzydlaty owad wysiedza kwiat i pośredniczy w jego zapłodnieniu, za co kwiat daje mu słodki pokarm i żywi i kołysze jego dziecię, gąsienicę i poczwarkę.

Myślę, że to wszystko razem wzięte usprawiedliwia chyba moje twierdzenie, że między zwierzęciem a rośliną istnieje przeciwieństwo podobne, jak między obu płciami. Tylko, że zwierzę i roślina jako przeciwstawione sobie czynniki pod każdym względem dalej od siebie odbiegają, niż kobieta i mężczyzna. Roślina w stosunku do zwierzęcia jest stosunkowo o wiele receptywniejsza, niż kobieta w stosunku do mężczyzny, jest skazana na życie w kole o wiele szczuplejszem, jednostajniejszym i siedzi jeszcze spokojniej na miejscu i t. d., ale przy tem wszystkim nie można o niej powiedzieć, że mniej żyje.

*) Niektóre kwiaty, jak n. p. tak zwane motylkowate i wiele orchidei są nawet wprost ładząco podobne do motyli.

Tak tedy mężczyzna i kobieta, tworząc przeciwieństwo o wspólnem zresztą podłożu życiowem, uzupełniają się nie tylko fizycznie, ale i duchowo, tak, że receptywna kobieta przeważnie czuje i odczuwa, mężczyzna zaś przeważnie postanawia i działa. Dlaczegożby więc skrajniejsze tylko, ale pozatem takie same przeciwieństwo, zachodzące między zwierzęciem i rośliną, miało dotyczyć jednostronnie tylko strony cielesnej? Czyż nie należy przyjąć, że psychiczne przeciwieństwo tak samo jak fizyczne będzie między zwierzęciem a rośliną po prostu skrajniejsze niż między obu płciami? Winniśmy bardziej męskiej duszy zwierzęcej przeciwstawić bardziej żeńską duszę roślinną, tylko, że dusza zwierzęcia w stosunku do duszy roślinnej będzie jeszcze o wiele bardziej męska, a dusza roślinna naodwrot stosunkowo o wiele bardziej żeńska, niż dusze mężczyzny i kobiety w wzajemnym do siebie stosunku.

A może należałoby sądzić, że psychiczne przeciwieństwo między mężczyzną a kobietą samo jest tak skrajne, że nie można sobie już pomyśleć w tym samym kierunku skrajniejszego? Sądzę przeciwnie, że jest ono łagodne, a nawet tak łagodne, że często charaktery męskie i kobiece w wielu osobnikach zajmują niemal jedno miejsce drugich; skoro zaś strona cielesna zwierzęcia i rośliny odzwierciedla nam skrajne przeciwieństwo, to przynajmniej idealisci — bo nie chcę mówić o materialistach — powinni mieć tyle zaufania do ducha, by wierzyć, że występujące w nim przeciwieństwa

nie pozostaną w tyle poza cielesnemi, lub że nie zapadną się wraz z cielesnemi w dziedzinę nieświadomości.

W samej rzeczy, ileż to jednak kobieta jeszcze postanawia i działa; do jakiejże wyżyny dochodzi w niej często jeszcze własna moc ducha; jakże wysoko potrafi się jeszcze wznieść ponad zadania swej płci! W porównaniu z rośliną to jeszcze zupełnie mężczyzna. Czyżby nie mogła istnieć istota, na której duszy receptywność wycisnęłaby jeszcze wyraźniej swe piętno, któraby jeszcze wyraźniej i bezpośredniej cała żyła tylko zadaniami swej płci? Zewnętrznie roślina jest typem takiej istoty, a więc będzie nim chyba i na wewnątrz.

Pomijając zupełnie analogię do płci, która jest tylko dodatkiem zarówno pięknie objaśniającym jak potwierdzającym, można znaleźć w zewnętrznej stronie zwierzęcia i rośliny przedewszystkiem symbol przeciwieństwa psychicznego tego rodzaju, że duszy przeważnie spontanicznej po jednej stronie odpowiada po drugiej stronie dusza przeważnie receptywna, duszy, skierowanej stosunkowo bardziej ku wzbogaceniu życia wewnętrznego i ku intensywnemu dalszemu jego rozwojowi, dusza bardziej przeznaczona do tego, by cała żyła w stosunkach ze światem zewnętrznym i zakres tych stosunków rozszerzała; duszy, posiadającej zakres dalej sięgających związków ze światem zewnętrznym, dusza, posiadająca szczyplejszy, ale łatwiejszy do wyczerpania zakres takich związków.

Ponieważ widzimy, że zwierzę tę stronę po-

wyższego przeciwieństwa psychicznego, którą w swej fizycznej budowie i w swem życiu fizycznym wyraża, odzwierciedla, także faktycznie posiada, będąc pełnym jej symbolem, nie możemy wątpić, że roślina, o ile odzwierciedla w swej fizycznej budowie i w swem życiu fizycznym stronę przeciwną tego samego przeciwstawienia, także ją faktycznie posiada, nie będąc tylko jej pustym symbolem, pustym zwierciadłem, jak to chciano w nas wmówić; w przeciwnym bowiem razie 1) nie byłoby konsekwencji w stosunku strony fizycznej i psychicznej od zwierzęcia do rośliny; 2) brakowałoby zwierzęciu uzupełnienia po stronie psychicznej, które istnieje po stronie fizycznej w roślinie i które odzwierciedla się w stronie fizycznej rośliny; jedno i drugie sprzeciwia się racjonalnemu pojmowaniu rzeczy.

Sprawa stałaby inaczej, gdyby przeciwieństwu, wyrażającemu się tak dobitnie pomiędzy zwierzęciem a rośliną po ich stronie fizycznej, nie odpowiadało wogóle żadne przeciwieństwo po stronie psychicznej; wtedy nie moglibyśmy też widzieć w tem pierwszym przeciwieństwie odzwierciedlenia przeciwieństwa drugiego i musielibyśmy z konieczności przyjąć zamiast niego przeciwieństwo takie, jakie zachodzi między życiem psychicznym a jego brakiem. Ale owo przeciwieństwo psychiczne nietylko da się pomyśleć, lecz istnieje już w zakresie samego państwa zwierzęcego i człowieka, tylko że tu nie jest ono jeszcze tak skrajne, by nie dało się pomyśleć jeszcze skraj-

niejsze, by więc nie dało się pomyśleć, że owo skrajniejsze przeciwieństwo można znaleźć w przeciwieństwie, istniejącem między zwierzęciem a rośliną. A ponieważ tu rzeczywiście znajdujemy na podstawie ogólnych oznak istnienia duszy wyraz fizyczny tego skrajniejszego przeciwieństwa dusz, przeto wolno nam sądzić, żeśmy tym sposobem znaleźli samo to przeciwieństwo.

Gdy tedy zbierzemy razem te punkty widzenia, mamy, jak mi się zdaje, duszę roślinną tak dobrze w rękę, jak ptaka złapanego w sidła lub w klatkę. Nie wiem, jakim sposobem mogłaby nam jeszcze umknąć. Trzeba na to, co prawda, pewnego rusztowania wniosków; prostym ruchem ręki można ptaka co najwyżej spłoszyć, a nie złapać; a przeciwnicy właśnie wykonują ręką ten ruch.

Dalszemu poparciu służy następująca uwaga: Spostrzegamy wogóle w przyrodzie tendencję, zmierzającą do tego, by różnorodność zewnętrznych własności psychicznie wyzyskać, wyczerpać przez odpowiednią różnorodność stworzeń, zapomocą celowej odmiany ich organizacyi, stanowiska życiowego i sposobu życia; otóż gdyby dusza była udziałem wyłącznie tylko zwierząt, zmieniających ustawicznie swe miejsce, a nie także roślin, skazanych na nieruchome obszary życiowe, moglibyśmy w tem upatrywać tylko połowiczne spełnienie owej tendencji; gdy natomiast dusza jest udziałem jednych i drugich, to możemy w tem upatrywać całkowite spełnienie się tendencji,

w państwie zwierzęcem wyraźnie zaznaczonej, ale spełnionej tylko połowicznie. O ile bowiem zwierzę, dzięki swemu ustrojowi i sposobowi życia, potrafi czuciem i dążeniem opanować odległe stosunki przyrody i nawet samo duszą swoją w oddali je nawiązywać, bieżąc to tu, to tam, o tyle roślina potrafi czuciem i dążeniem wyczerpywać zakres stałych stosunków, na który jest skazana, obejmując go korzeniami i całym swym rozrostem.

Źle zrozumianoby tkwiący w tej uwadze punkt widzenia, gdyby go sformułowano tak: ponieważ zwierzęta zostawiają jeszcze miejsce wolne dla istot czujących, przeto należy przyjąć, że miejsce to zajmują rośliny. Faktycznie tak rzecz pojmowano. Ale z bliska widziana, uwaga ta jest wypadkową następujących, uzupełniających się, punktów widzenia: Przyroda objawia w państwie zwierzęcem pewną tendencję, dotyczącą całości, złożonej ze strony fizycznej i psychicznej, wziętych razem; ponieważ w państwie roślin widzimy przedłużenie tej tendencji po stronie fizycznej, więc mamy prawo przyjąć je także i po stronie psychicznej, o ile strona fizyczna sama istotnie odzwierciedla takie psychiczne uzupełnienie. Sprowadzony do jednego tylko z punktów widzenia, składających się na tę uwagę, argument staje się niezupełnym.

Z tego wszystkiego widać, jak owa tak wielka, a nawet przeciwna różność roślin i zwierząt, która, jak się na pierwszy rzut oka zdawało, mogła być tylko instancją przeciw istnieniu duszy

u roślin, należycie z podobieństwami zestawiona i do nich ustosunkowana, właściwie przemawia za istnieniem duszy u roślin. Zapewne, jeśli się wszystko razem pomiesza i poprzestaje na naiwnem rozważaniu: rośliny przecież zbyt różnią się od zwierząt, nie biegają, nie jedzą, nie mają tego i owego, w czym się wyraża, z czym się wiąże życie psychiczne zwierząt, słowem, jeśli się chce upatrywać w nich drugie zwierzęta, to niema wcale duszy roślinnej. Uprawnienie duszy roślinnej leży raczej w jej różności względem duszy zwierzęcej. A do odmiennej duszy należy też odmienne ciało.

W „Nannie“ str. 370. zwróciłem uwagę na to, że, stawiając sobie zadanie samo w sobie zupełnie dopuszczalne, do jakiego cięcia stożkowego należy sprowadzić przeciętnie i z przeciętnie jaknajwiększem przybliżeniem kształt zwierzęcy, a do jakiego kształt roślinny (z rozchodzącemi się w górę gałęzmi i kwiatami, z rozchodzącemi się w dół korzeniami), znalazłoby się dla kształtu zwierzęcego elipsę, dla kształtu roślinnego hyperbolę. Te figury mogą uchodzić za możliwie proste schematy kształtu zwierzęcego i roślinnego; wszak i równania ich różnią się tylko przeciwnym znakiem jednego z głównych wyrazów. Wraz z różnicą kształtów przedstawiają zarazem i większe zamknięcie zwierzęcia, większe rozwarcie się rośliny na świat zewnętrzny, jej bardziej nieograniczone rozradzanie się i większą wzajemną niezależność jej części. Wszystko to, co prawda, tylko w przybliżeniu, a raczej z przesadą. Bo faktycznie rzeczywisty kształt rośliny jest jeszcze zawsze tak dobrze w skończonych granicach zamknięty, jak i kształt zwierzęcy, i w obu swych połowach złączony, gdy tymczasem naodwrot i kształt zwierzęcy ma swoje

otwory [na świat zewnętrzny i swoje wcięcia, które zwłaszcza u owadów są głębokie i nieomal przepoławiają ciało. Różnice, występujące u zwierząt i roślin jako względne, schemat przedstawia jako bezwzględne.

Te schematy, wzięte jako symbole, są zarazem bardzo przydatne do przedstawienia duszy, a to elipsa — duszy zupełnie na świat zewnętrzny zamkniętej, a hyperbola — duszy zupełnie na świat zewnętrzny otwartej. Zapewne, dusza zupełnie na świat zewnętrzny otwarta nie da się pomyśleć, ale tak samo nie da się pomyśleć dusza zupełnie w sobie zamknięta (o ile chodzi o duszę o charakterze skończoności). Pod tym względem elipsa nie stoi wyżej od hyperboli. Trzeba jednak pamiętać, że absolutne przeciwieństwo należy w obu wypadkach przetłumaczyć na względne, by je mógł zastosować do stosunków rzeczywistych. A wtedy nie potrafiłbym powiedzieć, dlaczego jedno cięcie stożkowe miałoby mniejsze prawo niż drugie do przedstawiania duszy o charakterze określonym. Hyperbola ma nie mniej swe osie i swe ogniska od elipsy i nie mniej organicznie od niej wyraża się w równaniu jako całość.

Wzór argumentu uzupełnienia. Jeśli A pozostaje do β w stosunku wzajemnego przeciwieństwa a zarazem uzupełnienia, i jeśli A zarazem odzwierciedla i zawiera α , którego przeciwieństwo β odzwierciedla się w B, to należy przyjąć, że to przeciwieństwo także zawiera się w B. Jeżeli tedy dane jest istnienie A, B, α , i ów wzajemny stosunek ich przeciwieństwa, wynika drogą wnioskowania, że istnieje β , należące do B.

3. Argument ustopniowania.

Argument ten opiera się jak i poprzedni na różności pomiędzy zwierzęciem a rośliną, tylko że dotyczy nie tyle stosunku przeciwieństwa, ile różnicy stopnia, nie tyle stosunku współrzędności, ile stosunku nad- i podrzędności. A niema w tem sprzeczności, jeżeli uważamy roślinę za uzupełnienie zwierzęcia zarazem podrzędne i współrzędne, skoro z innego punktu widzenia zachodzi stosunek podrzędności, a z innego stosunek współrzędności. Wszak widzimy, że w taki sam sposób kobieta wobec mężczyzny, lewa strona człowieka wobec prawej jest zarazem z pewnego punktu widzenia uzupełnieniem współrzędnym, a z innego punktu widzenia uzupełnieniem podrzędnym.

Możnaby argument ten, tak jak poprzedni, wyłożyć w ten sposób, że wnosiłoby się o stronie duchowej na podstawie strony cielesnej, jako jej odzwierciedlenia. Postąpimy tu jednak w kierunku odwrotnym. Najpierw uzasadnimy w dziedzinie duchowej postulat istnienia duszy tego stopnia, co roślinna, a potem wykażemy na podstawie zewnętrznego wyrazu, który ona znajduje w świecie fizycznym, że postulat ten jest spełniony.

Śledząc stopnie, w jakich się objawia życie duszy, od człowieka w dół, widzimy, jak dalece człowiek przewyższa zwierzę rozumem, samowiedzą, abstrakcyjnymi pojęciami, ideami, myślą o nieskończoności. Tego wszystkiego zwierzęciu brak, ale o ile możemy wnosić z oznak zewnętrznych,

zwierzę jeszcze pamięta, przewiduje przyszłość, orientuje się w przestrzeni, przedstawia sobie obiektywnie jakiś świat zewnętrzny i wszystko to jakoś kojarzy, wynagradzając sobie tem brak rozumu. A tem wszystkim sięga ono jeszcze ponad stopień życia czysto zmysłowego. Jako najniższy stopień pozostaje nakoniec jeszcze stopień duszy, która, nie pamiętając, nie przewidując, nie orientując się, nic obiektywnie nie przedstawiając i żadnych przedstawień nie kojarząc, cała żyje tylko w zmiennym prądzie zmysłowych czuć i popędów, jaki pociąga za sobą oscylujące życie pod oscylującym wpływem różnorodnych i zmiennych podnieć zewnętrznych, więc stopień duszy, która chwilą i z chwilą żyje i umiera, gdy tymczasem duszy zwierzęcej przypada poczucie i przecucie, a duszy ludzkiej wyższa świadomość przeszłości i przyszłości, a przyszłości nawet aż poza grób. Bez duszy roślinnej nie byłoby tego najniższego stopnia duszy.

Do tego właśnie stopnia zbliżają się zwierzo-krzewy, tworząc do niego przejście, na czem się oprzemy w następnym argumencie. Ale nie odpowiadają mu zupełnie, o ile okazują jeszcze charakter zwierzęcy. Gdy polip chwytą zdobycz, musi przecież mieć jakąś, choćby nie wiedzieć jak niewyraźną antycypację psychiczną tego, czego jeszcze nie ma, antycypację, wykraczającą poza stopień życia zamkniętego wyłącznie w zmysłowej teraźniejszości. Roślina jednak, zamiast wyciągać ramiona po przyszlą zdobycz, rośnie, można po-

wiedzieć, tylko w ślad za podniętą, w kierunku, skąd ona pochodzi; jej czucie i dążenie postępuje tylko za działaniem podniety, gdy tymczasem przedstawianie i pożądanie zwierzęcia podniętę wyprzedza.

Zachodzi jednak pytanie, czy też da się choćby tylko pomyśleć taki stopień duszy, jaki się tu postuluje w roślinie i dla rośliny? Dusza ta ma całą żyć w samej zmysłowości w zmiennym prądzie zjawisk wewnętrznych. By jednak mózdz mówić o duszy, trzeba przynajmniej jednolitego powiązania tego zmiennego prądu, powiązania nad ten zmienny prąd wyższego.

Zapewne; to też roślinie niewątpliwie nie braknie owej jedności duszy, która wogóle dana jest wraz z jednością ustroju, w niej się odzwierciedla i zawiera. I tylko ta właśnie różnica zajdzie między rośliną a zwierzęciem, że w roślinie zmysłowość skupia się w jedności duszy bezpośrednio, gdy tymczasem w zwierzęciu zmysłowość wchodzi w jedność duszy za pośrednictwem wyższych, a w człowieku za pośrednictwem najwyższych kombinacji, wyobrażeń, pojęć, idei. I to właśnie stawia duszę zwierzęcia i człowieka wyżej.

Ale zachodzi i dalsze pytanie: czy też zmysłowość może sama z siebie tworzyć jedność duszy, a jedność duszy polegać wyłącznie na samej zmysłowości; czy powiązanie zmysłowości nie musi się raczej zawsze odbywać drogą połączenia z jednością już istniejącą?

Otóż człowiek sam dowodzi możliwości takiego głębokiego zamknięcia się duszy, takiego bezpośre-

dniego pograżenia się jedności duszy w zmysłowości, jakie przyjmujemy za stan stały duszy roślinnej; wszak człowiek może się sam wprawiać od czasu do czasu w stan takiego pograżenia według okoliczności na krócej, na dłużej, rzadziej, częściej, mniej, bardziej; — ale na im dłużej, im częściej, im bardziej, tem niżej już stoi jego dusza. Byłoby ostatecznością skrajną, gdyby na zawsze i zupełnie pozostał w tym stanie; ale wtedy jego dusza byłaby już duszą roślinną, czem nie jest i być nie ma; dość, że człowiek, mogąc od czasu do czasu w taki stan zapadać, dowodzi tem samem wogóle jego możliwości. Otóż dusza najniższego stopnia tem właśnie będzie się różniła od każdej wyższej, że stale i całkowicie w tym stanie trwa, że zgoła nie potrafi wznieść się ponad ten stan, gdy tymczasem dusza jakiegoś wyższego stopnia, choć się nawet może nie utrzymuje stale na swym poziomie i choć może sama od czasu do czasu spada całkowicie lub zbliża się do stopnia najniższego, przecież potrafi się wznieść, i w warunkach normalnych tę swoją zdolność niewątpliwie objawi.

Dusza każdego wyższego stopnia zawiera wogóle w sobie poniekąd zdolności dusz niższego stopnia i nie tylko potrafi się od czasu do czasu nastroić na stopień niższy, lecz także rozpoczyna swój rozwój od stopnia najniższego, by powoli dopiero zbliżać się do najwyższego, jaki może osiągnąć. To nam pozwala przedstawić sobie przynajmniej w pewnych granicach wiernie stan duszy

roślinnej i tą drogą w podobny sposób poprzeczyć przypuszczenie o jej możliwości i rzeczywistości, jak to uczyniliśmy w poprzednim argumencie, przeciwstawiając duszę kobiety duszy mężczyzny. Trzeba jednak oczywiście pamiętać, że stanu duszy zdolnej do wyższego rozwoju nie można nigdy stawiać zupełnie na równi z duszą do wyższego rozwoju niezdolną. Ale stan nowo narodzonego dziecka, które całe żyje zupełnie receptywnie zmiennym prądem zmysłowych czuć i popędów, nie przewiduje przyszłości ani nie pamięta żadnej przeszłości ani też nie przedstawia sobie obiektywnie świata zewnętrznego, mogącego zrazu czynić chyba na niem wrażenie tablicy, pokrytej zmysłowymi barwami, — otóż stan nowo narodzonego dziecka nadawałby się może najlepiej do uzmysłowienia stanu rośliny, pozostającej zawsze dzieckiem.

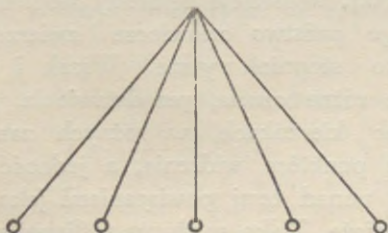
Wszak i kobieta, z którą wpierw porównaliśmy roślinę, pozostaje z pewnego punktu widzenia zawsze dzieckiem; łącząc tedy oba zastosowane w porównaniu punkty widzenia, wzmacniamy tylko analogię.

Niewątpliwie można o wiele trafniej pod każdym istotnym względem porównywać roślinę z nowonarodzonym dzieckiem, aniżeli z embryonem ukrytym w łonie matki. Wszak i nowonarodzone dziecko kryje się jeszcze na łonie matki i ssie z niej pokarm, ale wszystkie zmysły jego są zarazem otwarte na podniety życiowe, jak u rośliny. A jeśli trzeba przyznać, że sposób zrośnię-

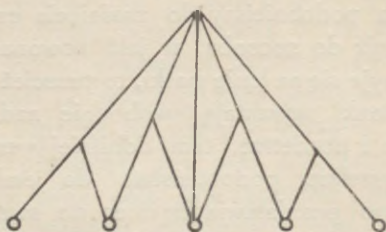
cia rośliny z ziemią — skoro ziemia ma być wogóle matką rośliny — jest pod względem zewnętrznym podobniejszy do zrosnięcia embryona z matką, niż do sposobu, w jaki nowonarodzone dziecko kryje się na łonie matki, to przecież roślina, której członki wyrastają swobodnie nad ziemię w światło i powietrze, tem dobitniej wznosi się ponad wszelkie podobieństwo do embryonu; wobec tego przedstawia się i co do swego zrosnięcia jako dziecko na światło i powietrze zrodzone, tylko że silniej trzymane przez macierzystą ziemię, niż przez matkę człowieczą. Z embryonem można trafnie porównywać chyba tylko zarodek nasienia, dopóki nie przebił łupiny i ziemi. Poza tem można ziemię porównywać z matką rośliny tylko z bardzo ograniczonego punktu widzenia. Ludzkie dziecię wyrasta na istotę taką, jak matka, ale roślina nie wyrasta na ziemię.

Kilka abstrakcyjnych symboli może się znów przydać do wyjaśnienia naszego argumentu.

Jeśli chcemy obrazu lub symbolu przestrzennego, to obraz duszy roślinnej takby wyglądał:



A oto obraz duszy na następnym stopniu wyższym :



Obraz duszy ludzkiej musiałby zawierać daleko wyższy gmach piętrzących się nad sobą połączeń, któreby nadto tutaj nie były stałe, lecz zmieniałyby się stosownie do chwilowego poziomu i ukształtowania świadomości. Ale nie trzeba silić się na wykończenie takich symbolów, ponieważ z natury rzeczy mogą one dostarczyć tylko całkiem ogólnikowego uzmysłowienia, a ich trafność niewiele dowodzi. Mimo jednak swą prymitywność mogą poniekąd dopomóc do wytworzenia sobie przedstawienia duszy roślinnej i do postawienia postulatu jej istnienia, ponieważ unaczynają fakt, że istnieje najniższy stopień duszy, do którego państwo człowiecze i zwierzęce dodaje tylko stopnie wyższe. Wszak i zwierzę kombinuje różne czucia, przedstawienia, popędy w różnych kierunkach, w różnych zamiarach, z różnych punktów widzenia, a jedność duszy występuje ponad temi powiązaniem jako to, co je wyżej wiąże. Tylko w duszy roślinnej możemy

znaleść w jedności duszy bezpośrednio powiązanie czuć i popędów zmysłowych, dusza zaś zwierzokrzewów nie może zająć miejsca duszy roślin, bo wtedy musiałyby zwierzokrzewy zająć ich miejsce także co do ich organizacyi i co do ich stosunków życiowych; może ona tylko tworzyć przejście do nich, jak to wykazujemy w następnym argumencie.

Bardziej jeszcze oderwany symbol można znaleźć w następujący sposób:

Szereg liczb może być ujęty w jednolity, identyczny stosunek między wszystkimi poszczególnymi liczbami bezpośrednio lub też dopiero w stosunek między stosunkami.

Przykładem pierwszego rodzaju jest naturalny szereg liczb:

1 2 3 4 5...

który jest ujęty bezpośrednio w różnicę 1 jako w stosunek powtarzający się między wszystkimi następującymi po sobie liczbami.

Przykładem drugiego rodzaju jest mniej prosto zbudowany szereg liczb:

1 2 4 7 11 16...

którego na pierwszy rzut oka nie można, zdaje się, ująć w żaden identyczny stosunek; jeśli się bowiem weźmie różnice między następującymi po sobie liczbami, to otrzyma się szereg nowych liczb różnych

1 2 3 4 5...

Ale ten szereg da się ująć w identyczną różnicę 1 i pozwala tym sposobem ująć pierwotne liczby za pośrednictwem wyższego stosunku pośredniego w ten sam identyczny stosunek, w który poprzedni szereg ujęto bezpośrednio. Jak wiadomo, różnią się w ten sposób szeregi arytmetyczne pierwszego

i drugiego stopnia. Można stopień dowolnie podnosić, i tak np.

1 2 4 8 15 26 42

jest szeregiem trzeciego stopnia, w którym istnieje jeszcze jedno pośrednictwo więcej niż w szeregu drugiego stopnia. Otóż dusza roślinna odpowiada szeregowi pierwszego stopnia, dusza zwierzęca i człowiecza szeregowi wyższego albo też, o ile ograniczymy się do naszej ziemi, najwyższego stopnia. Czemużby jednak nie miały istnieć w dziedzinie psychicznej szeregi pierwszego stopnia, skoro przecie istnieją w dziedzinie psychicznej szeregi wyższego stopnia? Rozumie się, że obraz nie może przedstawiać ani zmienności ani wolności duszy, tylko stosunek niższego i wyższego stopnia, i że nie można, ponieważ niema tej zmienności i wolności w obrazie, odmawiać jej duszy. Obraz jest tylko obrazem.

Zgodziwszy się raz na możliwość prostego zmysłowego życia duszy, można jeszcze podnieść zarzut: na co ono się przyda? W człowieku i zwierzęciu życie zmysłów jest tylko na usługi wyższego życia duszy, bez niego niema ni sensu, ni celu, ni znaczenia. A wyższe życie duszy nie polega na prostej jedności zmysłowego falowania duszy, lecz na przeobrażeniach, na wznoszeniu się i opadaniu w zakresie powiązań wyższych. Na co więc w świecie rozumnie, z myślą i celowo urządzonym takiej duszy, która jednością swą łączy tylko zmysły?

Rzeczywiście, na co się tam przyda? Możliwoby na to odpowiedzieć, po pierwsze, że nie mniej chyba trudne pytanie dałoby się już zadać co do duszy zwierzęcej: na co się przyda nierozumna dusza

zwierzęca w świecie rozumnie, z myślą i celowo urządzonym? A jednak istnieją nierozumne dusze zwierząt. Po drugie, że nie można rozstrzygać pytania, czy coś istnieje, według pytania, na co jest. Bo zbyt mało wiemy, na co rzeczy są. Poruszając się jednak w dziedzinie, w której kwestyi istnienia nie można rozstrzygnąć tak ściśle, jak w innych dziedzinach, faktami, a powziąwszy raz zasadnicze przekonanie o tem, że świat jest rozumnie, z myślą i celowo urządzony, należy, jak sądzę, przeciw liczyć się z zagadnieniami i postulatami, podniesionymi w duchu takiego urzadzenia świata, chociaż nie można na tej podstawie niczego obliczać; tylko, że trzeba się potem zgodzić i na odpowiedź w tym duchu. Odpowiadam tedy: właśnie dlatego, że nietylko dusze roślinne, lecz i dusze zwierzęce byłyby wskutek swego względnie niskiego poziomu i swego odosobnienia istotami bez znaczenia, przeto sądzę, co sądzę i z wielu innych jeszcze powodów, że wszystkie te niskie stany duszy, a nawet wszystkie tuziemskie stany duszy człowieka należą do podstawy wyższego życia ducha wyższego i ostatecznie najwyższego, który pośredniczy pomiędzy wszystkimi poszczególnymi duszami i wiąże je w sposób o wiele jeszcze wyższy, a w którym odbywa się zmiana, wznoszenie się i opadanie w zakresie poszczególnych dusz w znaczeniu zupełnie innym jeszcze, aniżeli się to dzieje w duchu człowieczym. Ale uzasadnienie i wykończenie tego poglądu nie należy do nauki o duszy roślinnej.

Punktowi widzenia naszego argumentu odpowiada cała budowa, całe stanowisko życiowe i cały sposób życia rośliny. Nie ma ona ni oczu, ni uszu, by się oryentować w świecie zewnętrznym i czerpać zeń obiektywne przedstawienia, nie ma nóg, by się poruszać za oddalonymi w przestrzeni i czasie celami, których nie ma. Obieg przedstawień w człowieku i zwierzęciu, który zawsze naprowadza rzeczy minione, wymaga niewątpliwie jako podłoża obiegu fizycznego; roślina nie mając jednego, może też nie mieć drugiego. Tak więc nie ma też ona mózgu, na który u zwierzęcia podniety czuciowe przenoszą z wszystkich stron swe skutki, aby ich uporządkowane ślady mogły się przechować i służyć do wyższych kombinacji; nie ma nawet gangliów, które niższym zwierzętom pozwalają zachowywać się w przybliżeniu tak, jak gdyby miały mózg; nie ma też dlatego i nerwów, bo gdzie brak środków kombinacyjnych, nie potrzeba też i służących im dróg. Nie ma ona nic więcej, ale ma, choć w nieco innej formie, właśnie jeszcze tyle, co i pozbawiony nerwów polip, w którym nie przyszło do zróżnicowania nerwów, naczyń, mięśni, kości i t. d., a który mimo to czuje.

Roślinie wprawdzie brak wewnętrznej konstrukcyi i struktury narządów i funkcyi, które służą wyższym władzom duszy; wydając natomiast nieustannie z siebie nowe, wrażliwe na podniety zmysłowe narządy, tak dalece krząta się i działa i żyje cała w obcowaniu z otoczeniem,

tak dalece okazuje w swych narządach rozległość, swobodę, różnorodność, a nawet ustopniowanie, że pod tym względem nie może się z nią równać nawet w przybliżeniu człowiek i zwierzę, posiadając zamknięty w ciasnych granicach, niezdolny do żadnego rozszerzenia zakres zmysłów. Roślina nie poddaje działaniu światła małych oczu jak zwierzę, lecz rozległe, wrażliwe na światło, zieleniące się w świetle, zwracające się ku światłu powierzchnie, a w kwiecie posiada jeszcze wyższy narząd do wchłaniania światła; dzięki swej sztywnej łodydze i zdolnym do drżenia liściom bardziej jest zdatna do przewodzenia wstrząśnięć poprzez całą swą masę, aniżeli zwierzę, posiadające na to tylko mały bębenek; woniejąc nadto w czasie dojrzałości płciowej, każe się domyślać, że nie brak jej w tym kierunku receptywnego zmysłu; z faktu zaś, że całe jej życie dosięga szczytu w procesie płciowym (że może wywiązywać się wtedy ciepło i skutek podrażnienia powstać ruch), można wnosić, że wtedy i czucie dosięga szczytu; na tej zaś podstawie można uważać za rzecz prawdopodobną, że orzeźwienie rosą i deszczem oraz dotknięcie i ssanie owadu będą dla jej czucia miały jakieś znaczenie.

Brak więc wprawdzie roślinie istniejącej w człowieku i zwierzęciu zdolności rozwoju do czegoś wyższego, lecz zato niższy stopień organizacyi i życia, na którym musi pozostać, rozwija się w niej bogaciej i szerzej po stronie fizycznej, a odpowiednio do tego niewątpliwie też i po

stronie psychicznej, co pod pewnym względem równoważy niedościgalną wyżynę. Tak więc roślina w stosunku do zwierzęcia przedstawia się jak niska, ale szeroka piramida w stosunku do wysokiej, ale wysmukłej.

Zamiast za duszą roślinną bywa argument ustopniowania ze strony filozoficznej w następujący mniej więcej sposób przytaczany przeciw niej; sądzę nawet, że jest to główny punkt widzenia, na którym się filozofia dziś jeszcze opiera, przecząc istnieniu duszy roślinnej:

Człowiekowi przypada w udziale stopień rozumnego, zwierzęciu zmysłowego życia duszy, a więc dla rośliny pozostaje już tylko taki stopień życia, w którym niema czucia a jest tylko siła życiowa. Tego stopnia wymaga jako najniższego rozumny plan ustopniowania ustrojów i życia; roślina właśnie stopień ten reprezentuje.

Ale po pierwsze zwierzęciu przypada w udziale, jakśmy to wykazali, nie sama tylko zmysłowość, i nie przedstawia ono jeszcze najniższego stopnia duszy, jakiego można wymagać w rozumnym planie ustopniowania ustrojów i życia; a kto tak twierdzi, ściągą niesłusznie trzy stopnie duszy, które można odróżnić, w dwa stopnie; po drugie, nie można zrozumieć, co znaczy życie pozbawione czucia i siła życiowa pozbawiona czucia; samo zaś pojęcie siły życiowej jest całkiem słusznie osławione; a dla niezrozumiałego i osławionego pojęcia nie można żądać osobnego reprezentanta. Do reprezentowania stałego braku

czucia służą ciała państwa nieorganicznego, kryształy, kamienie i t. d. Jaki stan bez czucia miałyby pozatem jeszcze reprezentować rośliny, nie da się pojąć. Wprawdzie istota śpiąca i embrio dowodzą, że między śmiercią państwa nieorganicznego a rozbudzonem życiem państwa organicznego istnieje jeszcze coś pośredniego; tem pośredniem nie jest jednak nic innego, jak właśnie możliwość przebudzenia się; reprezentują ją właśnie istota śpiąca i embrio. I teraz mają jeszcze ten stan możliwości reprezentować nadto rośliny pod formą niemożliwości! Pozbawiona czucia siła życiowa tonie naprawdę zupełnie w tych mętach, w których dzisiejsza filozofia łowi swe ryby, i raczej ona to opiera się na założeniu, że roślinom brak czucia, niżby można brak czucia u roślin oprzeć na niej.

Podług dzisiejszej filozofii szereg tak by się układał: zawsze i zupełnie śpiące ciała, ciała państwa nieorganicznego; jeszcze raz zawsze i zupełnie śpiące ciała, rośliny; naprzemian czuwające i śpiące ciała, zwierzęta i ludzie; przyczem u zwierząt zawsze śpią władze wyższe.

Ja zaś układam szereg w ten sposób: zawsze i zupełnie śpiące ciała, ciała państwa nieorganicznego; naprzemian śpiące i czuwające ciała, ciała państwa organicznego; przyczem u roślin zawsze śpią władze wyższe, u zwierząt najwyższe. Bóg i jego aniołowie czuwają wiecznie.

Sądzę, że ten szereg robi jeszcze nieco lepsze wrażenie, niż poprzedni; ale ponieważ to nie może

sprawy rozstrzygnąć, trzeba zobaczyć, z czym się lepiej zgadzają fakty; wszystkie nasze argumenty polegają na wykazywaniu należących do nich faktów.

Ależ, powiadają przeciwnicy, gdziekolwiekby i jakkolwiekby ktoś szukał, nie znajdzie faktycznie w roślinie takich narządów i funkcji, jakie u zwierząt łączą się z najniższymi choćby przejawami życia duszy; roślina bowiem składa się z takich, które u zwierząt przypadają na nieświadomą stronę życia i jej wyłącznie służą; nazwano je wegetatywnymi właśnie dlatego, że roślina innych nie posiada. Są to narządy i funkcje odżywiania, przemiany materii, krążenia soków, oddychania, rośnięcia. A skoro roślina składa się tylko z takich części zwierzęcia, które pozbawione są czucia, dlaczegoż miałyby czuć? Ba, gdyby Fechner poprzestał był na twierdzeniu, że roślina ma duszę plastyczną, wegetatywną, zasadzającą się i całkowicie polegającą na wiązaniu i regulowaniu procesów wymienionej kategorii, możnaby się z nim zgodzić; ale duszę czującą? nie; w takim razie roślina musiałaby jeszcze czynić coś innego, a nie tylko rósć i żywić się. Roślina przedstawia raczej stopień czysto wegetatywnego życia samego dla siebie, ponad które wznosi się jeszcze w zwierzęciu wyższe życie animalne, nacechowane czuciem i dowolnością.

Ale dlaczego, by zacząć od końca, człowiek nie stawia za tym pięknym przykładem, jaki mu daje przyroda, obok swych posągów na postu-

mentach także jeszcze tyleż pustych postumentów, obok swych mieszkań spoczywających na fundamentach także jeszcze tyleż fundamentów bez spoczywających na nich mieszkań? Albo czemuż uznaje się w przyrodzie za najwyższą mądrość to, coby uważano u człowieka za największą głupotę? Zarzut sam przyznaje, że strona wegetatywna zwierzęcia odgrywa jedynie rolę podłoża duszy czującej; skądżeby ta strona wegetatywna miała istnieć w roślinie bez duszy? W samej rzeczy odgrywa tylko ową rolę. Pominąwszy fakt, że cała strona wegetatywna zwierzęcia działa w tym kierunku, by wytworzyć i utrzymać ustrój, który byłby podstawą duszy czującej, najważniejsze nadto wegetatywne narządy albo nawet służą bezpośrednio pewnym czuciom, jak skóra, która wydziela i wchłania a zarazem i czuje, albo też w nich kulminują, jak trawiący przewód pokarmowy w czującym smak języku i podniebieniu, a narząd oddychania w czującym wonie nosie. Dlaczegożby te narządy wegetatywne nie miały potrafić w roślinie tego, co potrafią w zwierzęciu? A mianowicie w zwierzęciu na ogół te części wegetatywnych narządów okazują zdolność czucia, które są zwrócone ku jasnemu światu zewnętrznemu, gdy tymczasem pogrążone w ciemnej głębi części nie czują, lecz tylko poniekąd uczestniczą w czuciach ustrojowych. Otóż roślina okazuje tak samo, tylko że w sposób jeszcze bardziej uderzający, dwie przeciwne sobie warstwy części wegetatywnych, z którymi łączy się u zwie-

rzęcia przeciwieństwo czucia i nieczucia, z jednej strony zapuszczając korzeń głęboko w ciemną ziemię a z drugiej strony wznosząc swobodnie łodygę w jasny świat zewnętrzny, roztaczając swobodnie w nim liście i dochodząc u szczytu do otwartego kwiatu. Korzeń jest prawdziwym postumentem, ale nie jest nim roślina, która zajmuje samoistne obok zwierzęcia miejsce.

Odpowiadają nam: Ależ całe państwo roślinne jest takim postumentem, i to nie bezdusznym, skoro spoczywa na nim budowa państwa zwierzęcego, które posiada duszę. Państwo roślinne musi przygotowywać dla państwa zwierzęcego pokarm, bez którego nie mogłoby istnieć i żyć!

Niewątpliwie; tak samo jak stan rolniczy dla stanu uczonych i szlachty, którzyby bez niego nie mogli istnieć i żyć; jak stworzenia roślinożerne dla mięsożernych, któreby bez nich nie mogły istnieć i żyć. A przecież każdy rolnik odczuwa trud i używa nagrody za swą pracę równie dobrze, jak uczony i szlachcic; odczuwa nie w tej samej wysokości, ale z tą samą siłą; a przecież i osłowi smakuje koniczyna równie dobrze, jak wół lwu, i wół boi się lwa conajmniej w tym samym stopniu, w jakim lew pragnie go pożreć. Zarzut, odmawiając duszy roślinie, odmawia jej temsamem lwu i wołowi.

Pozostaje jednak zawsze prawdą, że pod względem fizyologicznym składają się na roślinę od dołu do góry same narządy i procesy życia wegetatywnego, i że jej całe odnoszenie się do świata

zewnątrznego, otwieranie kwiatów, sen i jawa, wydawanie woni, proces płciowy są pod względem fizyologicznym tylko wypadkowemi procesów wegetatywnych. Ale taksamo można też w zwierzęciu i w człowieku czynności wyższe pojmować pod względem fizyologicznym jedynie jako wypadkowe dysponowanych w szczególny sposób procesów chemicznych i odżywczych. Nawet swobodna lokomocya od takich zależy procesów, i jeśli trzeba na to elektryczności, procesy te muszą zarazem i jej dostarczać. Z tego punktu widzenia człowiek pod względem fizyologicznym nie inaczej się porusza jak lokomotywa; zapewne i roślina nie inaczej obraca się za światłem, jak figurka w barometrze pod wpływem pogody.

W samej rzeczy, gdyby się nie wiedziało z doświadczenia wewnętrznego, że człowiek czuje, myśli, trzebaby na podstawie tego, co się da uchwycić i wysłedzić po jego stronie fizyologicznej, sądzić, że tak samo, jak na roślinę, i na niego składają się od dołu do góry same narządy i procesy życia wegetatywnego, ogniwa i wypadkowe takich procesów; to bowiem, co się widzi w nim ponadto, jest właśnie tem, co się nie da uchwycić i wysłedzić po stronie fizyologicznej, tem, czego się w roślinie widzieć nie chce i widzieć nie może, ponieważ patrzy się na nią tylko okiem fizyologa, gdy tymczasem do zwierzęcia i człowieka trzeba oka idealnego.

Jeszcze mały dodatek schematów i symboli. Schematycznie można powiedzieć, zmieniając

tylko niewiele użyty już w pierw schemat: Zwierzę, jest to worek czujący, zamknięty, w którego powierzchni istnieją wklęsłości, rozgałęziające się ku wnętrzu w dalsze wklęsłości. Roślina, jest to worek zamknięty, czujący, w którego powierzchni istnieją wypukłości, rozgałęziające się w dalsze wypukłości. Otóż warunkiem istnienia w zwierzętach i ludziach wyższych zjawisk duchowych jest to, by między wewnętrznymi wklęsłościami zachodziły skomplikowane związki; roślinie brak tego warunku wyższych zjawisk duchowych, a czujący worek wyczerpuje się cały w rozgałęzieniach zewnętrznych, służących tylko niższemu zjawiskom zmysłowym, które powstają z obcowania ze światem zewnętrznym, lecz mających tem większą swobodę rozwoju.

Ten schemat należy jak i wszystkie poprzednie brać tylko względnie i cum grano salis. I zwierzę posiada niektóre wypukłości, które też służą właśnie (narządy zmysłowe — receptywnie, członki — aktywnie) obcowaniu z światem zewnętrznym; i roślina posiada, zwłaszcza w fruktyfikacji, niektóre wklęsłości, inwolucye; nie jest też, jak powiedziałem dawniej (Nanna, str. 342) i jak dzisiaj powtarzam, rzeczą wykluczoną, że w tym dojrzałym wieku rośliny budzi się w niej ślad wyższych funkcji psychicznych. Ale jest to tylko słabe przypuszczenie.

Można zwierzę i roślinę, co do ich form wyższych, schematyzować jeszcze z innego punktu widzenia. Zwierzę jest zbudowane inaczej w każdym z trzech prostopadłych do siebie kierunków, odpowiadających kierunkom kręgosłupa i jego wyrostków. Kierunek podłużny kręgosłupa odpowiada kierunkowi głównemu; w tym głównym kierunku piętrzą się jedne nad drugimi części o różnym kształcie i znaczeniu. W kierunku po-

przecznym, zaznaczonym przez kierunek symetrycznych wyrostków poprzecznych, panuje jednostronna symetria. W kierunku głębi, od tyłu ku przodowi, lub od pleców ku brzuchowi, zaznaczonym przez proste wyrostki cierniowe, budowa jest pojedyncza. W roślinie główny kierunek z piętrzącymi się nad sobą częściami stoi prostopadle do głównego kierunku zwierzęcia równoległe do głównego kierunku człowieka, a zamiast obu innych prostopadłych do siebie kierunków zwierzęcia i człowieka mamy w roślinie koło, gdyż wszystkie kierunki, prostopadle do głównego pionowego kierunku, mają dla niej jednakowe znaczenie; linia zaś głównego kierunku i koło zlewają się w końcu w linię spiralną, której typ widnieje jak wiadomo w budowie rośliny. To zlanie się w schemacie rośliny tych trzech głównych wymiarów przestrzennych, wyraźnie odrębnych w schemacie zwierzęcia, może nam zarazem symbolizować brak rozróżnienia stosunków przestrzennych w duszy rośliny.

Wzór argumentu ustopniowania. Jeśli dane są trzy stopnie cielesnej organizacyi, A, B, C, (ustrój roślinny, zwierzęcy, człowieczy), wraz z przynależnymi stopniami duszy, β , γ , poniżej których brak jeszcze stopnia duszy α , odzwierciedlającego się w A w sposób, odpowiadający temu, w jaki odzwierciedla się β i γ w B i C, to można przyjąć, że α jest też w odpowiedni sposób w A zawarte. Jeżeli tedy dane jest istnienie A, B, C, β , γ , i ów wzajemny ich stosunek, wynika drogą wniosku, że istnieje α , należące do A.

4. Argument związku.

Dotychczasowe argumenty opierają się na stosunkach równości i różności, jakie zachodzą między wyraźnymi formami państwa zwierzęcego i roślinnego; argument niniejszy zaś opiera się na stosunkach przejścia lub związku, zachodzących między obu państwami, poprzez państwo pośrednie, w którym stosunki równości i różności, istniejące między obu tamtymi państwami, mniej lub więcej mieszają się i zacierają.

Mianowicie państwo zwierzęce i państwo roślinne stykają się, jak wiadomo, ze sobą poprzez państwo pośrednie, którego stworzeniem po części nawet nie można było dotąd stanowczo wyznaczyć miejsca po jednej czy po drugiej stronie, gdy tymczasem charaktery innych stworzeń, które można już w sposób bardziej stanowczy przydzielać bądź do tego, bądź tamtego państwa, przecież wkraczają pod wielu względami w charaktery drugiego państwa i z nimi się krzyżują, mieszają i zamieniają.

Zaliczone jeszcze do państwa zwierzęcego tak zwane zwierzokrzewy, o których już częściej była mowa, zgadzają się, przecież z roślinami w swej prostej budowie, w braku narządu centralnego, zamkniętego obiegu i (po części) nerwów, w rozgałęzionym kształcie o częściach głównych nawet podobnych do kwiata, w stałym usadowieniu, w połączeniu obu płci w tym samym osobniku (hermafrodytyzm), w możliwości rozmnażania się

zarówno drogą pączkowania, jak i drogą sztucznego dzielenia się, w zmianie pokoleń,*) nawet w pewnych szczegółach konstytucji chemicznej. Zgodność ta dotyczy bądź tych, bądź innych punktów, niekiedy prawie wszystkich tych punktów łącznie. Z drugiej znów strony wiele stworzeń państwa pośredniego, zaliczanych do państwa roślinnego, zbliża się do zwierząt dzięki swobodnej zmianie miejsca, którą odznaczają się w wcześniejszych stadiach rozwoju jako zoospory, a wedle nowszych badań także dzięki bardzo uderzającym podobieństwom w procesie zapłodnienia (Pringsheim).

Otóż o ile w państwie pośrednim istnieją znane nam oznaki istnienia duszy, widzimy w nich tylko dowód niższego stopnia, a nie zmniejszonej intensywności życia duszy; owszem zwierzo-krzewy objawiają różnorodnością, żywością i rodzajem swych ruchów, swą wrażliwością na zmysłowe podniety, swą drapieżnością i żarłocznością niemniej stanowczo i dobitnie jak wyżej stojące zwierzęta (por. str. 45), że posiadają czucia zmysłowe i popędy zmysłowe. Ponieważ dalej popęd do lokomocyi w przejściu do wyraźnego państwa roślinnego zamienia się tylko na równie żywy po-

*) W roślinie bowiem istnieje w kolejnem następstwie liści, kwiatów i owoców analogon do t. zw. zmiany pokoleń niższych zwierząt, tylko, że stosownie do zaznaczonej powyżej ogólnej różnicy między roślinami a zwierzętami przy zmianie tej utrzymują się wcześniejsze stopnie rozwoju obok późniejszych.

pęd do rośnięcia, nie mamy, wobec całkiem zresztą stopniowego przejścia, jakie zauważamy między obu państwami co do stosunków fizycznych, prawa przyjmować nagłego skoku w stosunkach psychicznych między obu państwami, t. j. takiego skoku, dzięki któremu odtąd intensywność psychiczna bądź nagle przestałaby istnieć, bądź zmniejszałaby się; zwłaszcza, jeśli widzimy, że organizacja i stanowisko życiowe zaczyna się od stworzeń państwa pośredniego poprzez państwo roślinne znowu wznosić w nowym tylko kierunku, tak, że wyżej stojące rośliny, krzewy i drzewa stoją o wiele wyżej od stworzeń państwa pośredniego, chociaż, sądząc z cech, po których oceniamy wysokość organizacyi, nie wznosi się ona tak wysoko w państwie roślinnem, jak w państwie zwierzęcem. Jednym słowem, państwo pośrednie przedstawia się raczej jako pomost między dwoma różnymi państwami duszy, niż jako czeluść między państwem duszy a państwem śmierci.

Argument ten wydłuża — tylko że świadomie — to samo rozumowanie poza państwo zwierzęce, które nam kazało nieświadomie i mimowoli wierzyć wszędzie w istnienie duszy, od państwa człowieczego począwszy poprzez całe państwo zwierzęce. Robak jest tak dalece niepodobny do człowieka, że bez ogniów pośrednich między człowiekiem a robakiem wątpilibyśmy o jego duszy. Ale oto pomiędzy człowieka i robaka wsuwają się tak liczne i tak stopniowo zmieniające się ogniwa pośrednie, że nigdzie nie

można znaleźć granicy, na której można by się zatrzymać; wszak najogólniejsze oznaki duszy zachowują się, a oznaki szczególnych form życia duszy przechodzą w coraz to inne, aż w końcu zamiast człowieka jest robak. Otóż w zwierzo-krzewach wszystkie szczególne oznaki duszy zwierzęcej ustąpiły w końcu już miejsca oznakom duszy roślinnej, prócz jednej lokomocyi; ostatecznie i ta oznaka ustępuje miejsca popędowi do rośnięcia, i oto jest cała roślina.

Wzór argumentu związku. Jeśli A i B pozostają ze sobą w związku dzięki stopniowemu przejściu, i jeżeli α utrzymuje się aż do tego przejścia bez uszczerbku, to i β nie stanie się odrazu niczem, lecz z α pozostanie w związku jakieś β . Jeżeli tedy dane jest istnienie A, B, α , i ów ich wzajemny stosunek, można znaleźć drogą wnioskowania, że istnieje β , należące do B.

5. Argument przyczynowości.

Argument ten dotyczy stosunków przyczynowych czyli stosunków pochodzenia. Okoliczność, że istotę jakąś wydały na świat istoty, którym przyznaje się duszę, i że ona sama może wydawać na świat także istoty, dostarcza nie sama jedna, lecz w związku z innymi argumentami, przemawiającego za tem, że istota ta posiada duszę; argument, przemawiający przeciw temu, można upatrywać nie tylko w tem, że ta istota jest wy-

tworem istot nie posiadających duszy, lecz i w tem, że ona jest tak jak embryo tylko stopniem przedwstępnym do świadomego posiadania duszy. Otóż okoliczność, że ludzie i zwierzęta, którym przyznaje się duszę, wyrosli z przyrody, można samą wraz z innemi przytoczyć jako argument, przemawiający za tem, że Bóg jest duszą przyrody; a wtedy ta przyroda, której duszą Bóg, potrafi też wydawać posiadające dusze rośliny, tak, że z tej strony niema żadnej trudności. Gdyby jednak życie roślinne miało tylko odgrywać rolę embryonalnego stopnia przedwstępnego, to możnaby je tylko uważać za embryonalny stopień przedwstępny do życia zwierzęcego; ale ani całe państwo zwierzęce nie powstało pierwotnie z państwa roślinnego, lecz oba powstały w dziejach stworzenia równocześnie i rozwinęły się równolegle od form najprostszych poprzez coraz wyższe stopnie organizacyi, ani też dzisiaj nie powstaje jakieś zwierzę z rośliny, lecz znowu i zwierzę i roślina rozwijają się równolegle z analogicznego stanu, poprzez coraz wyższe stopnie organizacyi.

O ile więc rozwój zwierzęcia co do strony fizycznej nietylko odzwierciedla lecz także i zawiera odpowiedni rozwój co do strony psychicznej, będziemy musieli przyjąć, że równoległy do zwierzęcia rozwój rośliny co do strony fizycznej niemniej zawiera i rozwój psychiczny, za którego wyraz, odzwierciedlenie, symbol może uchodzić.

Schematycznie można powiedzieć: Państwo roślinne i państwo zwierzęce przedstawiają dwie

gałęzie, z których żadna nie wyrosła z drugiej, lecz które wspólnie tkwią korzeniami w państwie nieorganicznym i rozchodzą się z wspólnego węzła, z państwa pośredniego: jedna z nich wystrzela wyżej od drugiej i w przeciwnym do niej kierunku; druga natomiast szerzej się rozkłada, trzyma się bliżej ziemi i bardziej ją pokrywa; jedna zarazem odzwierciedla i zawiera czynniejszą, wyższą, bardziej duchową, druga bardziej receptywną, bardziej zmysłową stronę ziemskiego życia duszy.

Wzór argumentu przyczynowości. O ile tak całe państwa jak i poszczególne osobniki, zwierzęce A i roślinne B, nie pochodzą jedno od drugich, lecz rozwinęły i rozwijają się obok siebie równoległe, powstawszy pierwotnie wspólnie z ziemskiego państwa C, i o ile z A rozwija się α , nie należy też upatrywać w B stopnia przedwstępnego do A, lecz przyjąć, że rozwojowi B, równoległemu do rozwoju A, odpowiada rozwój jakiegoś β , równoległy do rozwoju α .

6. Argument teleologii czyli celowości.

Argument ten dotyczy stosunków celowości, co do których roślina przedstawia się analogicznie do człowieka i zwierzęcia; z tego punktu widzenia można go podporządkować argumentowi analogii czyli podobieństwa, przy którym myśmy się nim już posiłkowali; o ile jednak wysuwa się, jako

główny punkt widzenia, punkt widzenia celowości, można go przedstawić jako osobny argument w sposób następujący:

Opierając się na doświadczeniu, i indukcyjnie stwierdzamy, że cała budowa ciała, całe stanowisko życiowe, cały proces życiowy jest w ludziach i w zwierzętach urządzony celowo na rzecz duszy, że wszelkie środki organizacyi są tak skombinowane ze sobą i z warunkami zewnętrznymi, że przy nich dusza może istnieć, rozwijać się i powodować powstanie innych dusz; obojętną jest przytem rzeczą, jak się zechce tłumaczyć stosunek między duszą a ciałem, do czego się zechce sprowadzić samo istnienie tych urządzeń celowych, dość, że tak nas uczy doświadczenie. O ile jednak i w roślinach spotykamy podobne ułożenie i urządzenia, podobną kombinację środków organizacyi ze sobą i z zewnętrznymi rzeczami, mamy na podstawie analogii prawo przypuścić, że i one również istnieją na rzecz jakiejś duszy.

W samej rzeczy jednak rośliny nietylko na ogół stoją z zwierzętami na równi w tem, co uważamy u ludzi i zwierząt za celowe ułożenie, urządzenie, kombinację, i co, jak widzimy, stoi na usługach życia duszy w ogóle, lecz także w niejednym szczególe, który dotyczy celów szczegółowych rozbudzonego życia duszy; należą tu zwłaszcza celowe umieszczanie, zwracanie, otwieranie stosownych narządów na podniety zewnętrzne oraz sprawy rozradzania się. Całość stosunków płciowych w państwie człowieczem i zwierzęcem faktycznie

zgodnie współdziała w tym celu, by u szczytu rozbudzonego życia duszy rozradzać je dalej; na podstawie analogii wolno nam przyjąć, że nie mniej starannie dobrane i analogiczne urządzenia w świecie roślinnym nie mniej służą temu celowi, by u szczytu rozbudzonego życia duszy rozradzać je dalej.

Wzór argumentu teleologii. O ile B jest analogiczne do A w takich urządzeniach celowych, które w A łączą się z istnieniem jakiegoś α , wolno nam przypuścić, że urządzenia te w B łączą się w analogiczny sposób z jakimś β .

Oto mych sześć pozytywnych argumentów, przemawiających za istnieniem duszy roślinnej, którymi zamykam koło swej argumentacji, o ile zdołałem je zamknąć. Na tę argumentację złożyła się cała organizacja, całe życie i całe stanowisko życiowe rośliny w jej stosunku do zwierzęcia, człowieka, do całej przyrody zewnętrznej, a to według wszystkich ogólnych punktów widzenia, które tu mogą wchodzić w grę, a więc punktów widzenia podobieństwa, różności, związku i t. d., nakoniec najogólniejsze stosunki, tkwiące w samym istnieniu duszy, stosunki przeciwieństwa i ustopniowania. Ponieważ w doświadczeniu nigdzie nie jest nam dane istnienie duszy prócz w nas samych, przeto to, co widzialne, musiało nam wszędzie służyć za oznakę, odzwierciedlenie, symbol

tęgo, co niewidzialne; ale nie poprzestając na tem, że widzieliśmy w tem, co widzialne, odźwierciedlenie tego, co niewidzialne, wyszukaliśmy wszędzie jeszcze punkt widzenia, który nas może upewnić, że w tem, co widzialne, zawiera się też to, co niewidzialne.

Nazywam to częstką filozofii przyrody a zarazem częstką owej filozofii, którą przeciwstawiam filozofii dziś naogół istniejącej; a przeciwstawiam ją w tem, że ona, zamiast filozofować o faktach, jak to czyni dzisiejsza filozofia, filozofuje na podstawie faktów, opierając na tem swe pojęcia o rzeczach faktycznych, a uogólniając, wiążąc, analizując to, co nam dane, usiłuje dotrzeć do tego, co wprawdzie nie nam, lecz w naturze rzeczy jest dane, co przewyższa i przerasta nasze ograniczone doświadczenie, a temsamem usiłuje dotrzeć do tego, co najogólniejsze, najwyższe i ostateczne, licząc się przytem ciągle z naszymi wyższymi i praktycznymi interesami. Jest to droga empiryi, ale droga empiryi rozumnej. Nauka o duszy roślinnej, to tylko mały przykład tego, do czego droga ta prowadzi. Ona zaprowadzi nas jeszcze dalej i wyżej.

Jeżeli się — jak to uczynić można — połączy szósty z powyższych argumentów z pierwszym, to tych pięć argumentów, do których się je tem samem sprowadza, można wcale nieźle porównać z pięciu palcami ręki; albowiem i palce ręki chwytają dany przedmiot wszystkie razem współdziałając, a podstawa tego współdziałania leży poza palcami, palce zaś należy uważać jedynie za jej

odgałęzienia. Tą podstawą jest pogląd, że Bóg jest duszą wszechświata. Pierwszy argument, to wielki palec, działa o własnych siłach z największym naciskiem i musi pomagać wszystkim innym, ale i one mu znowu pomagają. W trzecim osiąga argumentacja punkt najwyższy; czwarty i piąty, wzięte same dla siebie, to najsłabsze palce, przy-
padkowo wszystko jak u prawdziwej ręki.

Wzory, w które ściągnąłem argumenty, świadczą, że rozumowanie, na którym się opieram, jest w gruncie rzeczy bardzo proste i da się ująć w sposób ścisły w niewiele słów, jeżeli dane są fakty doświadczenia, które właśnie w tym celu zawsze poprzednio wyłuszczałem. Nie będąc wzorami matematycznymi, zbliżają się przecież poniekąd do ich formy; rzec można, że z trzech co najmniej członów proporcji, które łączy ze sobą stosunek określony, ale raczej rzeczowy, niż ilościowy, wyznaczają człon czwarty.

Jeśli roślinę i zwierzę oznaczmy dwiema prostymi, to argument pierwszy (wraz z szóstym) wysnuwa wniosek z częściowej koincydencji obu, gdy położy się jedną na drugiej; drugi i trzeci z okazującej się wtedy między nimi różnicy, a mianowicie drugi, o ile się je tak położy jedną na drugiej, że wystają po przeciwnych stronach poza nakrywającą się część, trzeci zaś, gdy się je tak położy jedną na drugiej, że prosta rośliny nakrywa dolną część prostej zwierzęcia, która więc tym sposobem wystaje ponad nią swą górną częścią. Argument czwarty wysnuwa wniosek ze

związku obu prostych, gdy się je przyłoży *in continuo* jedną do drugiej; piąty z równoległości ich obu, gdy się je położy do siebie równolegle.

W mej poprzedniej pracy (Nanna) ani nie przytaczałem powyższych argumentów pod osobnemi nazwami, ani też ściśle ich nie oddzielałem od siebie, ani abstrakcyjnie ich nie sformułowałem, lecz posługiwałem się nimi w prowadzonym jednym ciągiem wykładzie, według okoliczności powołując się raz na jeden, to znowu na drugi. Co do treści, i tu i tam są to te same argumenty, tylko że tutaj uwydatniłem je bardziej ściśle i abstrakcyjnie, ostrzej je z jednej strony od siebie oddzieliłem, systematyczniej je z drugiej strony zestawilem, a na ogół więcej uwagi zwracałem na to, by działały raczej w związku ze sobą i nawzajem się popierając, niż szczegółowem rozprawieniem każdego z osobna, gdy tymczasem w poprzedniej pracy postępowałem przeciwnie. Sposób ten miał także swoje dobre strony, które tutaj trzeba było poświęcić. Wogóle jednak drugi rzut oka pozwala nie jedno widzieć wyraźniej, niż pierwszy, ale nie inaczej, jeśli już pierwszy widział trafnie. Oto stosunek, zachodzący między argumentacją niniejszej i poprzedniej pracy.



EMPIRYCZNE ZASADY WIARY.

Wiara w duszę roślinną nie ma wielkiego znaczenia. Bo i cóż na tem zależy, czy się w nią wierzy czy nie wierzy? To mi też zarzucano, mówiąc, że zadawałem sobie zbyt wiele trudu o coś, co trudu nie warte.

Ale wiara w duszę roślinną jest tylko małą próbką wiary wogóle w rzeczy takie, których nie można ściśle dowieść; i nie tylko małą jest ona próbką, gdyż w całym tem zagadnieniu łączą się rzeczy najmniejsze z największemi; a tak jak łatwiej chwycić wielki garnek za małe uszko niż za jego wielki brzuch, tak też sądziłem, że znalazłem w małej duszy roślinnej małe uszko, za które możnaby wiarę w rzeczy największe wznieść najłatwiej na wielką podstawę. Co prawda, nie udało się. Brzuch się wydaje zbyt wielki, uszko za małe, więc gotuje się dalej w dawnym garnku, chwytając go za dawne uszka.

Niech i tak będzie. Ponieważ przy duszy roślinnej chodzi tylko o drobnostkę — przynajmniej stosunkowo, bo w gruncie rzeczy brazy-

lijski las dziewiczy, pełen dusz, to przecież nie drobnostka, — można też było stosunkowo łatwo i szybko z nią się uporać! Nie tak z większymi i wyższymi przedmiotami wiary. Stąd rozmiary Zend-Awesty, którego treści nie mogę tu powtarzać. Chcę tu jednak dokładnie wyłożyć i objaśnić niektórymi opartymi na nich dowodami te zasady, które mojem zdaniem w tych rzeczach rozstrzygają i które też tam rozstrzygały.

Głównymi źródłami i podporami wiary w rzeczy najwyższe i ostateczne pozostaną niewątpliwie zawsze historyczny autorytet i potrzeba praktyczna; tak też być powinno. Nie mogły jednak te podstawy stłumić wątpliwości, nie mogły też utrwalić żadnego stałego ukrzałtowania się wiary, któreby się w sposób jasny i rozumny wiązało z tem, co wiemy o naturze rzeczy. Tak dalece, że prawie zawsze budzą się wątpliwości, czy należy poświęcić historycznie przekazaną wiarę na rzecz rozumu i nauki, czy też naodwrot, a niektórzy sądzą nawet, że z samej natury rzeczy istnieje między nimi jakaś przepaść czy antynomia. Owe źródła czy podpory wiary nie zdołały wystarczyć sobie samym, gdyż tryskały, nie troszcząc się o trzecie, nie opierając się o trzecią; niema bowiem jeszcze wiary historycznie ustalonej, odpowiadającej wszystkim potrzebom; owszem, spierają się jeszcze ze sobą religie, a w obrębie każdej religii wyznania.

Więc chyba na owych dwóch podstawach wiary poprzestać nie można. Istotnie, nie może stać silnie na dwóch nogach to, co ma stać na trzech. Należy więc raczej znaleźć dla wiary współoparcie w naturze rzeczy, by usunąć sprzeczność między nią a naturą rzeczy, a tem samem usunąć sprzeczności między nią a potrzebami człowieka oraz między historycznymi formami wiary. Wszak owe potrzeby same tkwią w tej samej ogólnej naturze rzeczy, której szczyty i podstawy są przedmiotami wiary, i z tej natury rzeczy mają czerpać swe zaspokojenie; historyczne zaś formy wiary okazują się tylko różnymi drogami, wychodzącymi z wspólnego punktu wyjścia i prowadzącymi do wspólnego celu, którego należy szukać w zgodnem zaspokojeniu najogólniejszych i najwyższych potrzeb człowieka. Zechce tedy czytelnik zastanowić się nieco głębiej nad wyłuszczonemi powyżej zasadami, które, nie sprzeciwiając się innym podstawom wiary, pragną je raczej tylko wzmocnić dołączeniem fundamentu, polegającego na oparciu się o naturę rzeczy, a tem samem przyczynić się do tego, by wiara wzrastała ku swemu celowi.

Rzeczywiście nie chodzi tu o burzenie tego, co stoi silnie i zbawiennie, lecz tylko o to, by rosło na szerszej podstawie. Jest jeden Bóg, a co istnieje, istnieje przez Boga; istnieje życie pozagrobowe, jako kara, nagroda, wyższy stopień życia doczesnego; istnieje święty porządek świata w tem znaczeniu, że dobro odnosi ostatecznie zwycięstwo nad złem; oto fundamenty, utrwalone już po

przez zwaliska upadającego i coraz bardziej usuwanego pogaństwa. Tu już niema czego ujmować ani dodawać, prócz tego, co wzmacnia trwałość i zwiększa wysokość stojącego na tych fundamentach gmachu. A sędzę naprawdę, że zasady, o które tu chodzi, mogą jeszcze coś niecoś działać w tym kierunku.

Są to zasady oparte na doświadczeniu. Wszystko, co rzeczywiście istnieje, musi dowieść swej rzeczywistości tem, że bądź samo bądź też w swych skutkach dane jest w doświadczeniu. A przedmioty wiary chcą i mają być najwyższemi, największemi, najogólniejszemi rzeczywistościami. Jakżeby więc ich istnienie nie miało być dane w doświadczeniu?

Mówi się też od dawna o doświadczeniu religijnem jako o jednym z źródeł wiary. I niezawodnie, to, co się tak nazywa, należy do jej najlepszych źródeł; ale to jeszcze nie wszystko, o co mi chodzi. Albo czyżby też wszystko to, czego możemy o owych rzeczywistościach doświadczać lub na podstawie doświadczenia wnosić, miało się istotnie w całości wyczerpywać w doświadczeniu jakiegoś uczucia zależności, jakiejś najwyższej i ostatecznej potrzeby, zadowolenia, że się jest pod Bożą opieką, nadziei wyrównania się na tamtym świecie wszystkich niedoskonałości tego świata? W naszym stosunku do ojca i matki doznajemy uczuć, wprawdzie nie tak wysokich, ale pokrewnych uczuciom względem Boga; ale czyż pozatem nic nie wiemy o ojcu i matce?

Zapewne, doświadczenie nie dosięga tak wprost Boga i życia pozagrobowego, jak ojca, matki i naszego codziennego życia; ale skoro doświadczenie jest zbyt dalekie, by wprost tam sięgać, czyż nie potrafimy już niczego osiągnąć na jego podstawie?

Dąb może z żołądzi wyrosnąć, ale bez żołądzi nie wyrośnie. Astronom widzi z całego nieba tylko małe krążki, malutkie punkciki, a jednak ogarnia całe niebo pełne olbrzymich planet i słońc. Ale tylko na podstawie tego, co widzi, ogarnia i to, czego na niebie nie widzi. Tak więc wszelka nasza wiedza o rzeczywistości opiera się zawsze tylko na stosunkowo ograniczonym doświadczeniu rzeczywistości, ale na takim musi się też opierać. Będzie to tedy i naszą zasadą, i zgodnie z nią oprzemy wiedzę o najwyższych i ostatecznych rzeczywistościach, wykraczających daleko poza nasze doświadczenie, nie na tem, co samo leży poza jego granicami, lecz na tem, co leży w jego granicach.

Oddawna stosowano tę zasadę, ale w sposób surowy, urywkowy, jakby zarodkowy, stosowali ją bezwiednie nawet ci, którzy ją odrzucają. Bo wszyscy jesteśmy pod jej nieuniknionym wpływem. Wszak niema religii, któraby nie tworzyła Boga na obraz człowieka, życia tamtego na obraz życia doczesnego. Już to człowiek nie może inaczej, lecz musi wnosić o tem, czego nie widzi, z tego, co widzi, w przeciwnym razie myśl jego byłaby pusta. Lecz zmuszony do wysnuwania w ten sposób

wniosków, zmuszony jest, jak się zdaje, do wysnuwania wniosków błędnych. I Bóg nie jest taki, i tamten świat nie jest taki, jakim go sobie na podstawie tego rodzaju wniosków przedstawiamy.

Czyż wobec tego należy zasadę odrzucić? Ale cóżby wtedy wypełniało myśl o Bogu i tym świecie? Niema rady, trzeba się nią posługiwać; chodzi więc tylko o wybór, czy chcemy ją stosować w sposób surowy, który niszczy charakter zasady, czy też w sposób rozumny. Trudna to zawsze sztuka, którą umie i stosuje niewielu tylko ludzi, sztuka wnioskowania trafnego z tego, co dane, o tem, co nie jest dane, nawet w zakresie rzeczy najbliższych. Czyż tej samej trudnej sztuki, której rozwój wzniosł nauki przyrodnicze ponad zabobony w zakresie rzeczy ziemskich, nie powinnyby uczyć i ćwiczyć i udoskonalać w zastosowaniu do rzeczy najwyższych i ostatecznych systemy teologiczne i filozoficzne, aby tym sposobem wnieść także naukę o tych rzeczach ponad zabobony? Słowem, czyż nie powinnyby dążyć do uzupełnienia zasady historycznej i praktycznej zasadą prawidłowego wnioskowania z tego, co leży w doświadczeniu, o tem, co leży poza doświadczeniem? Tymczasem szuka się tego uzupełnienia w wnioskowaniu z czegoś, co leży zdala od doświadczenia, poza niem i za niem, o czemś, co leży ponad niem, a nawet w niem samym.

Ale, zarzuci ktoś, twoja zasada, to zasadniczy błąd. Jakież to są te nasze sposoby wnioskowania z rzeczy danych o niedanych? Indukcye, analogie,

matematyczne dedukcje. Z ich pomocą można zapewne wnioskować z rzeczy skończonych o skończonych, a i wtedy zdarzą się jeszcze dość częste błędy; żadną jednak miarą nie można tymi sposobami wnioskować o rzeczach nieskończonych, a w wierze w rzeczy najwyższe i ostateczne chodzi przecież zawsze o rzeczy, które mają charakter nieskończoności. Można zapewne a nawet musi się zapewne rzeczy nieskończone przedstawiać pod obrazami skończonemi, ujmować je w ramy skończoności, by wogóle coś z nich ująć; ale czynimy tak tylko w braku czegoś lepszego i trzeba zawsze o tem pamiętać i stosownie do tego prostować przedstawienie, które utworzyliśmy sobie o nieskończoności na podstawie stosunków skończonych. Wiedzieć, że Boga nie można porównać z niczem skończonem, oto jedyny prawdziwy i godny Boga pogląd, jaki możemy o nim żywić. Nawet w matematyce przestrzega się zasady, że nie można tego, co skończone, porównywać z tem, co nieskończone, a cóż dopiero w tych sprawach!

Prawda, to co skończone, nie da się porównywać z tem, co nieskończone, ale nie pod każdym względem, i trzeba się bliżej zastanowić nad tem, pod jakim. Zbyt szybko załatwiano się z tą niemożnością porównywania.

Zapewne, że nieskończona prosta co do wielkości nie da się porównać z żadną skończoną prostą; ale obie posiadają przecież wszystkie znamiona prostej, i dzięki czemu jedna, dzięki temu i druga jest prostą. Może więc być, że tak samo

nieskończony i nieskończenie wysoki duch — a czyż Bóg nie ma być duchem? — nie da się porównać co do wysokości i ogromu z żadnym skończonym duchem, a jednak da się z nim porównać doskonale, będzie mu nawet wprost równy w tem wszystkim, dzięki czemu duch jest duchem. Inaczej poco go wogóle nazywać jeszcze duchem? „Bóg tchnął w nozdrza człowieka żywego ducha, i oto człowiek stał się żywą duszą“. Czyż ducha, który jest tchnieniem ducha bożego, zupełnie z nim porównać nie można? i czyż o wietrze nie wolno nam orzec ani jednej z tych rzeczy, które orzekamy o tchnieniu?

Nie w naszej zasadzie, lecz w zarzucie tkwi zasadniczy błąd, tak zakorzeniony, że wykorzeni go dopiero ten sam przewrót, który wykorzeni cały dzisiejszy sposób rozważania świata; albowiem błąd ten jest zarazem sam jednym z najsilniejszych korzeni tego sposobu. Polega on na tem, że nieskończoność przeciwstawia się skończoności, że się ją stawia ponad nią, za nią, poza nią, zewnątrz niej, że się między jedną a drugą stawia nawet ogromną przegrodę, jak gdyby się nigdy nie mogły zbliżyć do siebie; tymczasem one wcale nie są sobie tak dalekie; skończoność jest raczej objęta nieskończonością, i rozumnie rzecz biorąc, nie można sobie nawet żadnego innego stosunku między niemi pomyśleć, jak właśnie ten, że skończoność jest nieskończonością objęta. Więc rzecz nie ma się wcale tak, jakoby nieskończoności zgoła nie można ująć, owszem, można

ją ująć za niezliczone fakty skończoności; tylko że nie można jej objąć; ale można ją ująć z tyłu stron i z tyłu końców, ile jest jednostronności i skończoności, które też dość często bierze się potem za całość; jest to błąd drugi, który jednak nie przemienia pierwszego w prawdę.

Rozejrzyjmy się jednak, czy może gdzieś znajdziemy inny jakiś stosunek skończoności do nieskończoności, niż ten, że jedna jest objęta drugą? Może prosta była tylko osobliwym wyjątkiem? Otóż, czy istnieje nieskończona przestrzeń za skończonymi przestrzeniami, nieskończony czas za skończonymi czasami, nieskończony świat cielesny, nieskończona przyroda za skończonymi ciałami? Istnieją tylko takie nieskończoności, które zawierają w sobie przypadki skończoności tego samego rodzaju.

Ale Bóg, wedle dzisiejszego mniemania, to taki duch nieskończony, który nie obejmuje sobą skończonych duchów, lecz je z siebie wyłącza, na zewnątrz ich sobie przeciwstawiając, mniej więcej tak — boć jasnych określeń szukamy tu daremnie i już przy drugim słowie powstaje sprzeczność — jak skończony duch innego skończonego ducha; a żywot wieczny, wedle dzisiejszego mniemania, to nie żywot, który obejmuje sobą i nasze skończone żywoty, tak jak całość zawiera część, lecz jest to żywot, w sposób nadnaturalny od niego odcięty, który toczy się w jakimś niedostępnym tamtym świecie.

Duch naprawdę nieskończony obejmuje nato-

miast swem życiem życie wszystkich duchów, a żywot naprawdę wieczny obejmuje sobą i życie doczesne i życie pośmiertne tylko jako dwa następujące po sobie i wynikające z siebie sposobem naturalnym okresy tego samego żywota.

Mojem zdaniem tak każe poprostu sądzić rozum; ale w tych rzeczach nie chce się rozumu. Woli się nóż, któremu brak i trzonka i ostrza. Nieskończonego ducha, któremu brak charakteru nieskończoności i charakteru ducha. Jest nieskończony, ale ma obok siebie skończoności; jest duchem, ale niezmiennym i bezczasowym, jak żaden duch; żyje i działa w nas a my w nim, ale on obok nas a my obok niego. Załamuje się ręce nad bezbożnością, jeśli się słyszy, że duchy skończone mają istnieć immanentnie w Bogu. Ale lepiej byłoby uderzyć się w czoło i zapytać, jak mogą się godzić takie sprzeczności. Wobec tego nic w tem dziwnego, że tam, gdzie najjaskrawsze sprzeczności istnieją obok siebie tak zgodnie, niema widoków na pogodzenie się z poglądem, który je usuwa. Pozór bezbożności można usunąć, ale takich sprzeczności usunąć nie można.

Z filozofów twierdził głównie Kant, że o Bogu absolutnie nie można orzekać żadnych kategorii, które zastosowują się także i do rzeczy skończonych. A tak samo jak inni, nie potrafił swego twierdzenia konsekwentnie przeprowadzić! Bo mówić o Bogu, nie pomagając sobie czemś skończonym, znaczy mówić o niczem albo mówić sprzeczność. W samej rzeczy, Kant, wypowie-

dziawszy owo twierdzenie w Krytyce czystego rozumu i rzekomo uzasadniwszy je, a tem samem odjąwszy myśli o Bogu wszelkie podstawy, przecież w obu późniejszych Krytykach sam wstępuje na tę odjętą podstawę, ujmując Boga w dowodzie moralnym i etyczno-teologicznym w takie kategorie i w takie przymioty, które pochodzą z rozważania stosunków skończonych.

Może ktoś powie: to, co mówisz, może być trafne, gdy chodzi o jakąś skończoną wielkość; ale Bóg jest zarazem nieskończenie wyższy od nas; więc tu rzecz nie idzie. A wskutek swej nieskończonej nad nami wysokości usuwa się na zawsze zupełnie z pod naszego ujęcia i z pod porównania z nami.

Ale do wysokości stosuje się zupełnie ta sama zasada co do rozległości. Nieskończenie wysoka wieża taksamo nie może istnieć bez objętych nią niższych piąter, jak nieskończenie wielka powierzchnia bez objętych nią części powierzchni. W Bogu można się wznieść po tylu stopniach, ile jest sposobów ujęcia go; tylko że nigdy nie potrafimy się wznieść do samego szczytu, tak jak nigdy nie możemy objąć go całego. Zapewne, że wieża, to tylko obraz; ale wysoki, to także obraz, tylko ogólniejszy, a kto potrafi mi zarzut sformułować bez obrazu, temu też bez obrazu odpowiem.

A na jakiejże to podstawie opiera się myśl o nieskończoności, istniejącej za skończonościami? Może na doświadczeniu, na rozumie, na praktycznym interesie? Na wszystkich trzech — dzięki

nieporozumieniu, a wszystkim trzem się sprzeciwia, jeśli dobrze rzecz zrozumiemy. A skąd się bierze nieporozumienie? Ze zwątpienia o możliwości zupełnego ujęcia Boga, jakgdyby to było to samo, co zupełna niemożność ujęcia Boga; i z tego innego nieporozumienia, jakoby objęta nieskończonością skończoność mogła ją w czemkolwiek ograniczać, gdy tymczasem ograniczają się w niej wzajemnie tylko skończoności; jedna część nieskończonej linii ogranicza drugą, ale żadna nie ogranicza samej linii nieskończonej.

Z tym błędem łączy się inny. Z chwilą, gdy nieskończoność traci swą treść, którą jest skończoność, staje się ona pustym zbiornikiem a nawet pustem słowem; a tak samo skończoność kurczy się, rozdrabia, rozpada, z chwilą, gdy traci ogrodenie, naczynie, spoidło, związek, czem właśnie dla niej nieskończoność. Dusze rozstępują się na monady, zamiast duszy świata mamy świat złożony z pyłu dusz; ciała tych dusz, będąc częściami przyrody, przeciwstawiają się przyrodzie; osobnik każdy pragnie wolności w odosobnieniu dla siebie samego. Ponieważ jednak mimo wszystko nie można się obejść bez związku, więc się go zastępuje dyalektycznym pojęciem, płynną materią, substancyjalną nieskończonością, takim lub owakim surogatem ducha, albo też spaja się rzeczywistości przez nadrzeczywistości.

Z poglądem natomiast, że nieskończoność obejmuje wszystko, co skończone, sam z siebie łączy się pogląd dalszy, że wszystko, co skończone,

szerzamy, potęgujemy naszą wiedzę o objętych nią skończonościach, tem głębszą i wznioślejszą, trafniejszą, pełniejszą i bogatszą stanie się idea nieskończoności, do której na końcu dojdziemy. A chociaż nigdy nie możemy naszym doświadczeniem wyczerpać nieskończoności, to jednak możemy z niej czerpać w nieskończoność!

Ponieważ jednak nasze doświadczenie o tem, co jest objęte nieskończonością, przecież nie sięga w nieskończoność, a nawet nie sięga zbyt daleko w skończoności, przeto musimy szukać zasady, któraby nam wskazała, w jaki sposób to, czego możemy dosięgnąć, pozwoliłoby nam osiągnąć jaknajwięcej, a nadewszystko dotrzeć do kierującego całością planu i zamiaru, abyśmy mogli sami skończonem uczuciem, myśleniem i działaniem naszym nieco się do jego ziszczenia przyczynić. Stawiam tedy następującą zasadę:

Należy wychodzić z możliwie wielkiego koła rzeczy danych w doświadczeniu w dziedzinie bytu, by przez uogólnianie, rozszerzanie i stopniowanie nadarżających się tu punktów widzenia dojść do poglądu na to, co się dzieje ponad nią, w innych, rozleglejszych i wyższych dziedzinach bytu, do których, z powodu ich odległości, doświadczenie nasze nie sięga, albo których rozległość i wysokość przekracza i przewyższa nasze doświadczenie, z zastrzeżeniem, by uogólnianie, rozszerza-

nie i stopniowanie poza dziedziną, w której działa nasze doświadczenie, podejmować tylko w tej tendencji i w tym kierunku, który już jest wytknięty w granicach naszego doświadczenia, by więc dla innych, wyższych, rozleglejszych dziedzin brać pod uwagę i przyjmować tylko to, co się tem więcej uogólnia, rozszerza, stopniuje, im dalej i wyżej zapuszczamy wzrok w dziedzinę doświadczenia, i by przytem w zupełności uwzględnić różnice, które powstają wskutek większej odległości, rozległości i wysokości tej dziedziny.

Jeżeli wogóle całość wypełnia wszechwładnie jedna myśl, jeśli we wszystkim, co istnieje, panuje związek bytu, działania, istoty, praw, sięgający od rzeczy najogólniejszych, najwyższych, ostatecznych, aż do najszczegółowszych i najniższych, i jeżeli wogóle rzeczywistości można dowieść tylko jej doświadczalnością lub związkiem z czemś doświadczalnem, — jeżeli tak jest, to słuszności powyższej zasady wcale nie trzeba dowodzić; wszak dokładność, z jaką ów związek odpowiada zawartej w zasadzie myśli, równa się oczywistości, z jaką zasada z owego związku wynika.

Bóg jest duchem; co to jest duch, tego uczymy się na sobie; ale Bóg, to nieskończony i nieskończenie wysoki duch; dobrze, wszak i w naszym duchu i w państwie naszych duchów

są szczuplejsze i rezleglejsze dziedziny, ustopniowania wysokości. Rozszerzajmy i stopniujmy w tym kierunku dalej, rozszerzajmy i stopniujmy, aż dojdziemy tam, gdzie już dalej nie można, ale zawsze tak, by Bóg pozostawał duchem takim, jak nasz duch w tem wszystkim, dzięki czemu duch jest duchem, i by wznosił się nieskończenie daleko i wysoko, ponad to wszystko, dzięki czemu nasz duch jest skończony i niski, ograniczony, ciasny. Wprawdzie nie dojdziemy w ten sposób do Boga niezmiennego, bezczasowego, wzniesionego ponad wszelką przestrzeń; ale dojdziemy do takiego Boga, który obejmuje wszelką zmianę, wszelki czas, wszelką przestrzeń w tem samym znaczeniu, w jakim nasz duch obejmuje zmianę, czas, przestrzeń jako formy swego myślenia, swej wiedzy, całego swego ujmowania rzeczy. To, co my w tych formach z rzeczy ujmujemy, tem są rzeczy dla nas; to, co Bóg ujmuje w tych formach z rzeczy, tem rzeczy są, a to, co my z nich ujmujemy w nim, to uczestniczy w bycie i w istocie rzeczy.

Bóg jako duch pozostaje w pewnym stosunku do świata cielesnego; jaki jest stosunek ducha do ciała, uczymy się na sobie; ale Bóg jako duch najogólniejszy, największy i najwyższy pozostaje w stosunku do tego, co w świecie cielesnym najogólniejsze, największe, najwyższe; i znowu na sobie możemy się uczyć, jak z rozszerzeniem sfery, z podwyższeniem poziomu ducha rozszerza się i wznosi się też stosunek ducha do świata cielesnego; wyższy duch może być tylko w wyżej rozwiniętym

ustroju i, rzec można, wznosi go ze sobą wyżej. Rozszerzajmy i stopniujmy w tym kierunku dalej, a znajdziemy, że najszerszy i najwyższy duch zawarty jest w najszerszym i najwyżej rozwiniętym ustroju; ustrojem tym jest sam świat, nie świat nieorganiczny, lecz cały świat, wraz z wszystkimi ludami, które w nim powstały i zmienne przechodzą koleje losów.

Bóg jako duch pozostaje też w pewnym stosunku do duchów. Do duchów istniejących obok niego? W takim razie chybaśmy źle stopniowali. Naprawdę jeden i jedyny Bóg nie tylko nie cierpi żadnego Boga, ale nie cierpi też żadnego ducha obok siebie, bo każdy duch sam jest małym Bogiem. Zwróćmy raczej wzrok w siebie samych i wnioskujmy z małego Boga o wielkim. Moje oko nic z tego nie widzi, co słyszy moje ucho, moje ucho nic z tego nie słyszy, co widzi moje oko; każdy z tych narządów wraz z swym czuciem jest istotą dla drugiego zamkniętą; ale one wszystkie razem stoją otworem dla mego całego ducha, który wie to wszystko razem, co wiedzą we mnie i oko i ucho i wszystkie inne zmysły, każdy z osobna, a nadto sięga wysoko ponad nie, tworząc jeszcze ogólniejsze związki. Rozszerzajmy i stopniujmy w tym kierunku dalej; każde stworzenie z czuciem a nadto myśleniem i chceniem swoim jest istotą zamkniętą dla innej; ale znów one wszystkie razem będą stały otworem dla ducha całego, który będzie wiedział to wszystko razem, co one wiedzą, każde z osobna, a nadto

będzie jeszcze sięgać ponad nie, tworząc jeszcze nieskończenie wyższe związki.

A może jeszcze nie wierzymy w Boga? Może tamtym dwom zasadom brakło siły? A zatem może ona jako trzecia służyć do ich poparcia i uzupełnienia. To samo, co każe nam wierzyć w duszę naszych bliźnich i w duszę robaka, może, gdy to odpowiednio rozszerzymy i spotęgujemy, kazać nam też wierzyć w duszę całości, której jesteśmy odgałęzieniami i częściami. (Rozdz. IX.).

Tak rozumując musimy pamiętać o tem, by wysokość, na której stawiamy Boga ponad światem, pojmować tylko jako nieskończone spotęgowanie wysokości, na której możemy, opierając się na czerpanych z doświadczenia punktach widzenia, stawiać już naszego ducha ponad materią i ponad zawartemi w nim samym, niższemi sferami zmysłowemi — inaczej sam wyraz wysokość będzie brzmieniem bez znaczenia; jeżeli jednak ową wysokość Boga nad światem pojmować będziemy jako wywyższenie Boga nad świat, któremu nie odpowiada już żaden z doświadczenia czerpany punkt widzenia, porzucamy swoją zasadę a tem samym zrywamy prowadzący do niej pomost przedstawiania i wnioskowania; cokolwiekbyśmy wtedy mówili o Bogu, będzie to niezrozumiałem bełkotaniem.

Człowiek zmienia swe ciało częściowo z dnia na dzień, z biegiem lat zmienia je zupełnie, zwraca je światu zewnętrznemu a nowe zeń czerpie; dusza jest zasadą, która nietylko ciało to spaja i wiąże,

lecz zmienia także materię i formę tego związku; im szybciej zmienia się ciało, tem dusza jest żywsza; zmieniając swe ciało, wznosi się człowiek powoli z jednego stopnia życia na drugi; ciało rozszerza, rozwija się, a wraz z ciałem i duch.

Rozszerzajmy i stopniujmy w tym kierunku dalej, a otworzy nam się perspektywa, że śmierć jest tylko zmianą ciała, szybszą i naglejszą, w miejsce powolnej i częściowej, a tem samem doraźnem wstąpieniem na nowy stopień życia.

Dusza już teraz nie jest umieszczona w jednym tylko punkcie świata cielesnego, lecz jest świadomą zasadą i węzłem łączącym ogół czynności cielesnych, które wnoszą się i opadają, rozszerzają i kurczą i mogą się przenosić tu i tam. We śnie opadają one pod próg, ponad którym świeci świadomość, na jawie wnoszą się ponad próg; teraz najwyżej wzniosły się tu, i cały człowiek zamienia się w wzrok, teraz tam, i człowiek zamienia się cały w słuch; teraz znów są jakby skierowane w jeden punkt, a wtedy i cała dusza skupia się w jednym punkcie; teraz znów rozpraszają się, a wtedy jesteśmy roztargnieni; teraz cofają się zupełnie w głąb, a dusza pogrąża się sama w sobie; to znów zwracają się na zewnątrz, a dusza znów spostrzega świat zewnętrzny. Tak dusza idzie za każdym zwrotem złączonych przez nią czynności, albo powiedzmy na odwrót, one idą za każdym zwrotem duszy; w gruncie rzeczy żadne nie idzie za drugim, lecz one idą razem, a szczyt tych czynności jest zawsze i wszędzie

zarazem szczytem życia duszy, według czego można wskazać każdorazową siedzibę duszy.

Rozszerzajmy i stopniujmy w tym kierunku dalej, a otwiera się nam perspektywa, że skoro dusza już w tem życiu wędruje w ten sposób po małej części wielkiej całości, to dzięki śmierci przewędruje tylko w większą część tej całości i że odtąd już swobodniej będzie po niej wędrować.

Możemy zniszczyć każdą część swego ciała a nawet mózgu; byleby nie odrazu za wiele, a dusza nie umiera i nawet nie ucierpi, o ile reszta ciała posiada jeszcze swe środki zastępcze. Zniszczenie tego, co uszkodzone, to nawet najlepszy środek zniszczenia szkody, jeśli tylko istnieją środki zastępcze. Rozszerzajmy i stopniujmy w tym kierunku dalej, a otwiera się nam perspektywa, że i wtedy, gdy całe nasze ciało ulegnie zniszczeniu, dusza nasza nie umrze a nawet nie będzie cierpieć; wtedy bowiem ciało większe, którego ciało nasze jest częścią, podobnie jak dusza nasza jest duszy tego ciała częścią, również będzie posiadało środki zastępcze do jej utrzymania; będzie to ostateczny przewidziany w naturze rzeczy środek do zniszczenia wszelkich szkód starości i choroby.

Zastanówmy się nad obrazem w naszym oku. Ciało dostarcza doń substancyi, soków, sił, a dusza czucia. Obraz gaśnie, substancye, soki, siły rozchodzą się znów po ciele, z którego się zebrały; ale w miejsce czucia wstępuje wspomnienie czucia; wstępuje w nowe wyższe państwo, z którego snują się pojęcia i myśli, spotyka się tam

z wspomnieniami wszystkich innych i wcześniejszych obrazów i samo pomaga wraz z nimi snuć wspólnie owo wyższe życie. Rozszerzajmy i stopniujmy w tym kierunku dalej, a otwiera się perspektywa, że i wtedy, gdy zgaśnie obraz całego ciała naszego, a jego substancje, soki, siły rozejdą się znowu po wielkiem ciełe, które ich wpieryw dostarczyło, że wtedy przedłużone wspomnienie tego życia wstąpi w życie ducha, który dostarczył naszemu ciału duszy, i że wraz z przedłużeniem wszystkich innych, dawniej zmarłych ludzi, t. zn. z ich duszami pośmiertnemi, pomoże wspólnie snuć wyższe życie tego ducha. A tak, jak przedłużone wspomnienie obrazu w nas tkwi w przedłużonych następstwach, jakie obraz cielesny, zgasłszy, po sobie w nas pozostawił, tak też przedłużone wspomnienie życia naszego tkwi w przedłużonych następstwach, jakie po sobie pozostawiło w świecie nasze doczesne życie cielesne.

Otóż, kto chce teraz dokładnie wyszperać, gdzie można w świecie, tem ciełe wielkiego ducha, znaleźć ową nową siedzibę naszej duszy, i jaką ona jest, ten niech wpieryw wyszpera — a dopóki tego nie wyszpera, to i tamtego nie wyszpera, — gdzie można znaleźć w ciełe małego ducha, tej części ducha wielkiego, siedzibę wspomnienia, i jaką ona jest; ale chociażby to nie wiedzieć jak długo trwało, zanim wyszperamy jedno i drugie, w kwestyi tej nie chodzi już oto, czy? lecz tylko już o to gdzie i jak? A i ten, kto się pyta gdzie i jak? znajdzie dla swego przedstawienia i wnio-

skowania dość punktów oparcia w naszej zasadzie. (Porówn. Zend-Awesta, cz. III.).

Dziecko przed urodzeniem było zupełnie zamknięte w łonie matki a zrywając wszystkie dawne więzy życiowe — zdawało się, że to jego śmierć — wchodzi w całkiem nowe, wolne państwo, bynajmniej nie oderwane od poprzedniego, lecz raczej je obejmujące, i obcuje swobodnie z tymi, którzy już weszli na ten sam stopień życia. — Rozszerzajmy i stopniujmy w tym kierunku dalej, a otwiera się nam perspektywa, że zrywając nasze obecne więzy życiowe — pozornie znów to nasza śmierć — wchodzimy w jeszcze wolniejsze, zupełnie nowe państwo, wcale jednak od poprzedniego nie oderwane, lecz raczej je szerszym kręgiem obejmujące, i że jeszcze swobodniej będziemy obcować z tymi, którzy weszli już na ten sam stopień życia.

Tak więc możemy wychodzić z najrozmaitszych punktów widzenia; niczego więcej nie trzeba, jak rozszerzania i stopniowania w myśl naszej zasady, a dochodzimy od tego świata do tamtego świata, bez sprzeczności, lecz wprost na podstawie faktów tego świata; niczego więcej nie trzeba, jak porzucenia zasady, by widzieć, jak dusza ginie bez ratunku lub znajduje ratunek w czemś, co jest niepojęte i pełne sprzeczności.

Na tej samej podstawie wznosi się też wiara w istoty wyższe. Wykazuję to w jednym z późniejszych rozdziałów (IX.).

Powie ktoś: ależ wznosisz jedną hipotezę na

drugiej; hipotezę o tamtym świecie na hipotezie, że świat wokół nas jest ciałem jakiegoś ducha, a nasze ciało częścią jego ciała, a nasz duch częścią jego ducha.

W istocie; tylko że ogół tych hipotez wypływa z zasady, która nie jest hipotezą. To zaś, że się one wzajemnie jedna drugą wspierają, nie umniejsza, lecz raczej dopełnia ich trwałości.

I tu nasuwa się pewne rozważanie. Rozumiałoby się ono właściwie samo przez się, chociaż nikt się niem nie kieruje, ponieważ wogóle nikt się nie kieruje zasadą, że, chcąc opierać naukę o rzeczach najogólniejszych, najwyższych i ostatecznych na zasadzie poczętego w doświadczeniu uogólniania, rozszerzania i stopniowania, należy rozszerzać i stopniować nie oddzielnie to i owo, lecz wszystko razem w związku ze sobą i w kierunku wskazanym przez doświadczenie, jeśli ma istnieć związek między rzeczami najwyższymi, ostatecznymi, a nawet jeśli one mają wogóle tylko istnieć; wszak istotnie istnieją tylko w związku. Tylko wtedy możemy na tej drodze znaleźć nasze życie pośmiertne, jeśli zarazem na tej samej drodze znajdziemy Boga i wyższe istoty, a idee Boga i istot wyższych tylko wtedy można na tej drodze trafnie ukształtować i rozwinąć, jeśli w związku z nimi trafnie rozwinieemy ideę naszego życia pośmiertnego. Jeśli świat, jeśli ziemia wokół nas jest grobem, to w chwili śmierci wraz z ciałem i dusza schodzi do tego grobu; jeśli świat wokół nas jest żywym ciałem Boga, jeśli ziemia wokół

nas jest ożywioną boskim duchem częścią tego ciała, jeśli pierwiastek niższy objęty jest pierwiastkiem wyższym, a ostatecznie wszystko tak tu jak i tam obejmuje Bóg, w takim razie nasza śmierć jest tylko szczególnym przypadkiem przemiany materii i przemiany siedziby ducha, odbywającej się w żywym ciele Boga, jest tylko przejściem z ciasnej celi do obszerniejszego domu.

Z drugiej strony, życie Boga i najwznioślejszych jego stworzeń straciłoby swą wyższą treść, gdyby nie wchodziło w nie nasze życie pośmiertne. Jeśli istnieją ludzie, zwierzęta, rośliny, mające dusze tylko tu na ziemi, bez przedłużenia w jakimś wyższym życiu pośmiertnym, jest to dla Boga i pośrednich między nim a nami istot tem samem, czem byłoby dla nas, gdybyśmy mieli oczy, które widzą, uszy, które słyszą, ręce, które czują, ale gdyby zarazem to, co one widzą, słyszą, czują, nie wchodziło w jakieś wyższe państwo i tam nie trwało dalej. Nieokreślone niebo, o którym marzą ludy, to właśnie owo wyższe państwo w Bogu.

Jeśli rzecz w ten sposób pojmimy, wszystko wiąże się ze sobą rozumnie i wszystko może istnieć. Ale właśnie ten wzgląd, że wszystko może istnieć tylko w takim związku, tak bardzo utrudnia przyjęcie się tej zasady. Przeciętnemu umysłowi trudno już wnieść się ponad rzeczy potoczne w jednym chociażby kierunku, a cóż dopiero we wszystkich kierunkach razem; wobec czegoś podobnego ludziom nie dostaje rozumu, a przecież tylko w takim stopniowaniu, przestrze-

gającym związku, widać rozum. Czyż dlatego nasza zasada nie ma widoków? Przeciwnie, tylko urzeczywistnienie tych widoków leży dlatego w najdalszej przyszłości, ponieważ widoki te są najrozleglejsze, największe.

Faktycznie zasada ta bynajmniej nie jest fantastyczna ani zasadą fantazowania; raczej ona jedna może okiełzać fantazowanie na tem polu; co więcej, wszelkie fantazowania na polu wiary pochodzą tylko stąd, że się tę zasadę zaniedbuje.

Można ją jednak zaniedbać w dwojaki sposób, po pierwsze w ten sposób, że wypowiada się takie poglądy na rzeczy najwyższe i ostateczne, które wprawdzie trafnie za punkt wyjścia biorą doświadczenie, ale zamiast uważać je tylko za punkt wyjścia, na niem poprzestają, chcąc wyrazić rzeczy najwyższe, ostateczne, najogólniejsze tem, co obowiązuje w skończonych, ograniczonych dziedzinach naszego doświadczenia i pozostaje w surowej do niego analogii; to są poglądy materialistów i pogan.

Po drugie w ten sposób, że się wypowiada takie poglądy na owe rzeczy, które wprawdzie trafnie przestrzegają punktu widzenia rzeczy najogólniejszych, najwyższych, ostatecznych, nie pojmują ich jednak jako najogólniejszy, najwyższy i ostateczny wyraz tego, co jest dane w doświadczeniu, lecz przenoszą je w dziedzinę transcendentną, nieuchwytną, niepojętą, odrywają je od wszystkiego, a nawet przeciwstawiają je zasadniczo temu wszystkiemu, na czem może się oprzeć przed-

stawienie, pojęcie i wnioskowanie; to są poglądy niemal wszystkich dogmatycznych teologów i idealistycznych filozofów.

Pierwszą drogą zyskuje się na te rzeczy poglądy niskie, ograniczone, niegodne, które do niczego nie prowadzą a z innymi szczegółowymi poglądami się kłócą; popada się w surowy antropomorfizm, fetyszyzm, albo też poglądy zupełnie się zatracają. Drugą drogą zyskuje się na rzeczy najwyższe i ostateczne poglądy pozbawione treści, niejasne, nieuchwytne, niedostępne uzasadnieniu, poglądy, które się kłócą pomiędzy sobą i z doświadczalną naturą rzeczy, nadto nie dają się do niczego odnieść i przez każdego bywają inaczej pojmowane, rozumiane, formułowane. W końcu zamiast jasnych przedstawień i myśli zostają tylko puste słowa.

Pierwszemu zboczeniu od zasady odpowiada pierwotne bałwochwalstwo pogan, wedle których Bóg, to tylko większy czy silniejszy człowiek lub nawet jeszcze mniej niż człowiek, ibis, wąż, kawałek drzewa czy kamień, wedle których życie pośmiertne wygląda zupełnie tak samo jak życie doczesne; nie mniej jednak i niewiara materialistów, którzy nie wierzą w Boga i w dusze po śmierci, ponieważ nic z nich nie widzą, oraz ich pogląd, że ponieważ sami potrzebują mózgu do swego małego koła myśli, także koło myśli wszechrzeczy nie da się pomyśleć bez mózgu.

Materyalizm nie może wskazać ani jednego faktu, któryby stanął w poprzek naszej zasadzie

rozszerzania i stopniowania; wszystkie jego fakty należą raczej do punktu wyjścia na drodze, którą nasza zasada postępuje. Materyalizm przeciwstawia po prostu naszej zasadzie swoją, która nie pozwala na rozszerzanie i stopniowanie poza świat człowieka.

Drugiemu zboczeniu od zasady odpowiadają te poglądy, które sądzą, że żadna z kategorii stosowalnych do nas, duchów skończonych, nie da się zastosować do Boga, ducha najwyższego; poglądy, wedle których Bóg jest niezmienny, bezczasowy, wyższy ponad przestrzeń, a do świata pozostaje w stosunku zupełnie odmiennym od tego, jaki wedle doświadczenia łączy jakiegokolwiek ducha z światem cielesnym, do duchów pozostaje w stosunku zupełnie odmiennym od tego, jaki wedle doświadczenia i rozumu łączy jakiegokolwiek ducha z duchami; poglądy, które każą przyrodzie odpaść od Boga lub materii wypaść z ducha, które duszom przyznają w życiu pośmiertnym byt bezcielesny i każą im wędrować na odległe planety lub do jakiegoś nieokreślonego nieba.

Wszystko to zaliczam do fantazyi filozofów i teologów, które nie mogą się ostać, jeżeli ostoi się nasza zasada.

Nasza zasada pozwala przejechać między obu skałami, gdy tymczasem łódź wiary, płynąc drogą dziś przyjętą, omija jedną tylko na to, by natknąć się na drugą i miotać się między jedną a drugą. A o Bogu, wyższym nad wszelką myśl i wszelkie

rozumienie, nie chce się orzec niczego, co się orzeka o skończonym człowieku, i wtedy popada się znów w obrazy i porównania i przypisuje się Bogu pobudki, jakimi powoduje się najpospoliej człowiek.

W jasności zasady, w jasności jej wyrazu, w jasności drogi, którą prowadzi, w jasności przedstawień, do których doprowadza, leży pewna jej piękność. Gdzie tu jest coś niezrozumiałego? Bóg, życie pośmiertne, stworzenia wyższe, wszystko układa się według tej zasady w przedstawienia i pojęcia, wprowadzie nie potoczne, ale w każdym razie zupełnie jasne lub dające się oparciem o potoczne wyjaśnić. Wszak cała jej tajemnica polega na rozszerzaniu i stopniowaniu rzeczy potocznych.

Inna piękność zasady tkwi w tem, że uwalnia nas od filozoficznego sporu o ostateczną istotę, początek i podstawowe zasady wszechrzeczy, co do których dotąd nie można było dojść do żadnej jasności i zgody, a to niewątpliwe dlatego, że istoty rzeczy szuka się poza rzeczami. Wnioski, wysnute podług naszej zasady, pozostaną słuszne, czy się tłumaczy fakty z dziedziny wzajemnych stosunków duszy i ciała w ten czy ów sposób, byle się wnioski opierały zawsze na faktycznym stanie rzeczy; podobnie wnioski astronoma pozostaną zawsze słuszne bez względu na to, w czym się upatruje istotę materji.

Ale zasada nie potrafi prawdy wyczarować ani sama z siebie jej poręczyć. Jest zasadą pracy, tem owocniejszej, z im większą ciągłością, roztro-

nością, w im większym związku się w tym samym kierunku pracuje. Odosobnione rozważanie, odosobniony człowiek może się mylić, pomyli się i musi się pomylić, i to tem niezawodniej i tem grubiej, im bardziej się opiera na jednostronnym tylko poglądzie na naturę rzeczy, im nieopatrzniej rozszerza i stopniuje, im bardziej w końcu chce się swoją zasadą odłączyć od zasady historycznej i praktycznej. Pod tym bowiem względem znajduje się on wobec swych przedmiotów w innym położeniu, aniżeli badacz przyrody wobec swoich, któremu sprawdzenie drogą doświadczenia zastępuje wszelką inną kontrolę; historyczne uznanie i praktyczny pożytek przychodzą potem już same. Lecz gdy chodzi o rzeczy najwyższe i ostateczne, historyczne uznanie i praktyczny pożytek same współdziałają w sprawdzaniu. Co nie potrafi użyć historycznego uznania, nie zasługuje na nie, a gdzie brak jeszcze historycznej zgody, muszą się dać wykazać choć ułamki tej zgody lub tendencya do niej. Co nie służy zbawieniu ludzkości, pozostaje fałszem na wieki. Wieleby jeszcze można powiedzieć o tym związku i wzajemnem wspieraniu się tych trzech zasad; ale powiedzieć to tutaj, toby było za wiele.



VIII.

TRUDNOŚĆ PEWNA.

Istnieje jedna przedewszystkiem trudność, której nie można ominąć. Ona to zamyka ludziom uszy na naszą naukę a otwiera im przeciw niej usta. Choć powiedziałem już tyle w jednym z moich poprzednich dzieł*), by rozwiązać ułudę tej trudności, to jednak wszystko tak wygląda, jakbym nie był nic powiedział. Więc jeszcze raz otwieram usta, by kazać do głuchych.

Książkę tę przenika uczucie, jakie miała Kassandra, że wszelką prawdę, którą mówiła, mówi na wiatr. Ale gdy nadejdzie czas, że padnie Troja dawnych poglądów, wiatr, co teraz wieje napróżno, pomoże podsycać ogień.

Jeżeli jesteśmy częstkami Boga, jakże możemy być samodzielni i wolni? I czyż nasze grzechy i niedoskonałości nie muszą spadać na niego? Czyżby wogóle taki stosunek między duchem a duchami był możliwy?

Nikt nie może swej samoistności i wolności poświęcić choćby nawet Najwyższemu; chyba, że

*) Zend-Awesta I. 300., 396.

mu ją poświęca dobrowolnie. „Zgodziłbym się na twe poglądy“, rzekł mi pewien przyjaciel, „ale czuję, że jestem czemś sam dla siebie, a nie częścią kogoś innego“. Przeciwwstawić się Bogu i być wolnym, uważa się za jedno i to samo.

Okropności nad okropnościami dzieją się co dzień na świecie z ludzkiej woli; jeśli to ma być wola Boża, a wraz z duchem ludzkim jest nią ludzka wola, to czemuże się wtedy stanie święty Bóg?

Prawda, tu tkwi pewna trudność, i to nie tylko jedna, lecz podwójna, spotęgowana przez wzajemny związek. Ale tkwi ona tylko wtedy w konsekwencyach naszej nauki, jeżeli je rozumiemy i wyprowadzamy połowicznie, a znika, gdy je rozumiemy i wyprowadzamy w całości. Właściwa trudność tkwi raczej w tem, że nie można nikogo tak łatwo do tego nakłonić, by wyprowadził je zupełnie i w całości. I nie tylko nie wie się, czego chce nasza nauka, lecz zwykle nie wie się też, czego się samemu w tych sprawach chce.

Ktokolwiek chce, by Bóg był, i twierdzi, że jest, nigdy nie twierdzi, że człowiek jest od Boga absolutnie niezależny. Inaczej pocóż miałby być Bóg? Otóż chodzi tylko o to, by rodzaj zależności i niezależności od woli Bożej, uznawany jako zewnętrzny, przetłómaczyć na wewnętrzny, a wszystko układa się dla naszego pragnienia wolności nie gorzej, lecz lepiej.

Pewien pan miał wiele ziemi a na niej licznych poddanych, którzy musieli mu ziemię obrabiać. Powiedział im: chcę was obdarzyć wolnością;

każdy ma uczestniczyć w zarządzie i w dochodach majątku, w stosunku do swej umiejętności i swej pracy, a ja sam zastrzegam sobie tylko najwyższe kierownictwo. Nie, odpowiedzieli poddani, teraz poddajemy się twojej przemocy; ale jeżeli mamy być współwłaścicielami twego majątku, to dopiero wtedy stajemy się naprawdę twymi i twego majątku poddanymi.

Takimi głupimi poddanymi są duchy ludzkie, które sądzą, że lepiej zabezpieczają swą wolność, gdy się przeciwstawiają Bogu, niż gdy uczestniczą w jego duchowej istocie. Bo ten wielki majątek, to duch boży, a panem tego majątku boża wola.

W duchu naszym wola jest nie jedyną samodzielną, lecz tylko najwyższą władzą. Ileż myśli powstaje, ileż popędów działa bez, a nawet wbrew naszej woli; czyżby tem bardziej w boskim duchu, o tyle wyższym i rozleglejszym, nie miało istnieć jeszcze wiele samodzielności poniżej jego najwyższej woli? Albo czyż Bóg cały ma być tylko najwyższą wolą? Jeśli się boską wolę bierze osobno a przeciwstawia woli stworzeń, to przeciwstawia się najwyższy stopień schodom. Ażeby stopień był istotnie najwyższy, muszą raczej poniżej niego istnieć jeszcze niższe stopnie w tych samych schodach. Wole ludzkie poniżej woli boskiej w boskim duchu są tymi niższymi stopniami.

Ale czyż woli króla nie przeciwstawiają się zewnętrznie wole niższe jego poddanych i czyż Bóg nie jest najwyższym królem? — Bynajmniej,

Bóg właśnie przewyższa wszystkich królów tem, że pod żadnym względem nie jest współrzedny swym poddanym. A w takim razie jego panowanie nad nimi może być tylko wewnętrzne, a nie zewnętrzne jak panowanie jakiegoś ludzkiego króla.

Sama wola króla winna, zanim zacznie panować zewnętrznie, panować wewnątrz w jego własnym duchu, winna, by być naprawdę królewską, przewyższać wolę poddanych rozległością, wzniosłością, dobrocią tego wewnętrznego panowania. Tym tylko sposobem król staje się zarazem podobnym do Boga i wybranym sługą Boga, że w tem wewnętrznym panowaniu swego ducha odzwierciedla wewnętrzne panowanie ducha nieskończonego całości i że, panując dzięki temu wewnętrznemu panowaniu zewnętrznie, pomaga Bogu w jego wewnętrznym panowaniu, pomagając, o ile to w jego mocy, do spełnienia woli ducha całości, woli skierowanej ku dobru całości; zawsze jednak pozostaje król niepodobny do Boga, dlatego, że jego panowanie jest tylko skończone, po części zewnętrzne, gdy tymczasem panowanie Boga jest nieskończone i całkowicie wewnętrzne.

Król, świadom tego stanowiska w Bogu wobec Boga, jest zarazem świadom najwyższej godności i najwyższego obowiązku; król, który postępuje w myśl tego stanowiska, jest prawdziwym namiestnikiem Boga na ziemi; królestwo stoi silnie, dzięki tej myśli i tylko dzięki tej myśli; aby jednak mogło tak stać, trzeba, by król stał nie obok

Boga, lecz w Bogu, i by i Bóg nie był królem w tem znaczeniu, w którem król nie jest Bogiem.

Powie ktoś: jak można porównywać stosunek między wolą Boga a naszą wolą ze stosunkiem między naszą wolą a naszymi popędami? Czyż stosunek między jedną wolą a drugą da się wogóle porównać ze stosunkiem między wolą a popędami? czyż wola nie jest czemś niewypowiedzianie wyższem od popędów?

Zapewne; ale czyż nie przyznaje się, czyż nawet wprost się nie twierdzi, że wola Boga jest tak samo czemś niewymownie wyższem od naszej woli? Nie powinna nas zgodność nazwy mamić ani niezgodność nazwy omamiać. I wolno nam mimo całą nieporównalność naszych popędów z naszą wolą a naszej woli z wolą Boga przecież porównywać wyższość naszej woli nad naszymi popędami z wyższością woli Boga nad wolą naszą, a nawet, jeśli kto woli, nieporównalność wszystkiego, co niższe, z tem, co jest nad nie wyższe. Na co się więc zdobędzie nasz popęd wobec naszej nieporównanie wyższej woli, na to się też zdobędzie i nasza wola wobec nieporównanie wyższej woli Boga, chociaż obie są tego samego ducha. A tym sposobem wolność, której się szuka dla naszej woli poza Bogiem, istnieje równie dobrze w nim; chociaż bowiem możliwość opierania się woli Boga nie jest najlepszą stroną, to jest ona przecież najniezawodniejszą oznaką wolności i niezawisłości od tej woli.

Otóż dobra, silna wola potrafi wszystko, co

się jej wewnętrznie opiera, ostatecznie skierować i ułożyć ku swoim celom i zamiarom. I wola boska też ostatecznie potrafi tak uczynić z wszelką ludzką wolą, i to nawet lepiej i pewniej, niż wszelka ludzka wola z tem, nad czem ona panuje. Na to istnieje wychowanie, kara i nagroda na tym i na tamtym świecie. Lecz to nie powinno wzbudzać obawy, lecz nadzieję i ukojenie.

Powie ktoś: ależ w tym samym duchu nie może istnieć jednocześnie jedna wola i jeszcze jedna wola. Wola, to przecież coś raz na zawsze najwyższego a zatem jedyne w tej istocie, która ją posiada.

Słusznie; ale czyż to przeszkadza, by ową istotę miała w sobie jakaś wyższa istota, mająca w sobie ponadto jeszcze jakąś wyższą wolę, która dopiero ma dla tej wyższej istoty charakter prawdziwej woli? Szczyt wieżyczki, zdobiącej wieżę, choć należy do wieży, nie jest przecież szczytem tej wieży i nietylko w niczem nie przeszkadza wyższemu i najwyższemu szczytowi, lecz owszem, może się do niego w kierunku swym stosować. Więc tak samo i nasza wola, choć zawsze należy do Boga, nie jest jednak wolą Boga, a wola Boga nie jest naszą wolą, choć nasza wola może chyba i powinna zgadzać się z wolą Boga.

Nie możemy sobie zapewne zgoła pomyśleć, by w człowieku obok jednej woli mieściła się jeszcze druga wola; oczywiście, bo wola według swego pojęcia i istoty jest czemś, co tkwi w ostatecznej jedności świadomości ludzkiej, co ją zarazem two-

rzy, jednoczy i co tem samem jest jednym. A dwa nie jest jeden, a gdzie dwie wole, muszą być dwa osobniki. Nie możemy też sobie zgoła pomyśleć, by poniżej naszej woli mieściła się w nas jeszcze jakaś inna wola, oczywiście, bo wola według swego pojęcia i istoty jest ostatecznym źródłem, końcowym szczytem wszelkiej świadomej własnej działalności człowieka, czemś, co panuje nad całym zakresem jego świadomości, a tem samem jest samo czemś w człowieku najwyższem; gdyby wola mieściła się poniżej tego, co najwyższe, nie byłaby już czemś najwyższem, a tem samem nie byłaby już wolą tego człowieka. Ale wszystkie te trudności, które nie dopuszczają ludzkiej woli w tym samym człowieku obok ludzkiej woli lub poniżej niej, dopuszczają ludzką wolę obok ludzkiej woli w tym samym Bogu, a poniżej woli Boskiej, t. j. pod jednolitym szczytem wszelkiej świadomej własnej działalności Boga; tylko że już nie powinniśmy, mówiąc o Bogu, używać wyrazu wola, gdybyśmy do pojęcia i istoty woli zaliczali także jej niskość, skończoność, ograniczoność, z jaką występuje u nas.

Praca jest w Bogu podzielona; pilnowanie szczegółów przekazano poszczególnym jednostkom, a nad pułkami poszczególnych jednostek stoją poszczególne jednostki, by pułkami dowodziły. Wola najwyższa nie może się troszczyć o szczegóły, chyba, że one naruszają całość. Kto oczekuje od woli najwyższej tego, co poruczono woli niższej, ten będzie czekał napróżno. To, że nasza

wola wraz z najwyższą wolą Boga objęta jest tym samym duchem, tak dalece nie ogranicza samodzielności i wolności naszej woli, że raczej sam duch Boga jest w szczegółach skazany na tę wolną działalność poszczególnych jednostek. Jego najwyższa wola stara się o wszystko i o wszystkich, ale tylko o wszystko i o wszystkich razem w całości wziętych; każdy do tej całości należy i o tyle też najwyższa wola stara się o każdą poszczególną jednostkę, bacząc, by wszystko odpowiadało jaknajlepiej ogólnej całości; poszczególna jednostka może postępować, jak chce; jeśli ona jednak sama nie tego chce i nie tak postępuje, jak to odpowiada najlepiej całości, ogólne staranie Boga zajmie się tem, by ją w tym kierunku poprowadzić, a kara Boga ostatecznie zmusi ją do tego. Niejeden gwoli jakiejś niedorzecznej idei wolności nie chce znosić nawet takiego przymusu, który ostatecznie zgniata wszelkie zło. Ale istnieją też krnąbrne dzieci, a kiedyś przecież dziękują ojcu za to, że je zmuszał.

Ale, powie ktoś, w twierdzeniu, że my jesteśmy częstkami Boga, chodzi nie tylko o podporządkowanie naszej woli pod wolę Boga, lecz raczej o rozejście się całej naszej osoby w Bogu. A rozejście się jednej osoby w innej osobie sprzeciwia się pojęciu osobowości. — Rozejście się, niezawodnie, ale nie wejście w nią. — Nie mniej i wejście w nią; wszak jedna osoba w drugą nie wchodzi, lecz zamknięta w sobie i samoistna stoi obok osób innych. — Nie mniej i koło obok kół

innych; ale czyż to przeszkadza, by wraz z niemi było zarazem objęte kołem większem? — Koło, to nie osoba. — Ale koło jest przecież tak zamknięte w sobie jak osoba, czemużby więc miało być trudniej objąć osobę, niż koło?

Można co prawda pojęcie osobowości sformułować tak, że nie da się do niego nawet zastosować wspólne wchodzenie w wyższą osobowość. Ale rzecz to zupełnie dowolna, do czego zechcemy je uczynić stosownem; każdy filozof i teolog dostosowuje je do swego systemu, tylko że trzeba by się wpierw zapytać, czy i jego system jest stosowny. Pojęcie osobowości, sądzę, które nie pozwala jej wejść w osobowość wyższą, jest właśnie dlatego niestosowne, ponieważ wyłącza wszelki stosowny stosunek między osobowością naszą a boską, a temsamem też wszelki zadowalniający system teologiczny i filozoficzny. Choćby już dlatego, że osobę o charakterze nieskończoności stawia obok osób o charakterze skończoności; gdy tymczasem skończoność pozostaje do nieskończoności tylko w stosunku podrzędności a nigdy w stosunku współrzędności. A nadto jeszcze i z wielu innych powodów.

A teraz, by zwrócić się do drugiej strony zagadnienia: jak można pogodzić świętość Boga z tem, że wraz z naszymi duchami ma on w sobie i nasze grzechy i niedoskonałości?

Jak obie strony tej trudności tak i usunięcie ich obu łączą się ze sobą.

Trzeba tylko pojęcia o świętości Boga sfor-

mułować nie tak, by nic, lecz tak, by wszystko przytem szło takim samym trybem, jakim, jak to widzimy, na świecie idzie, a zarazem trzeba je sformułować tak, byśmy mogli się spodziewać, że idzie ku dobrym celom. Trzeba przyłożyć do świętości Boga tę samą miarę, rozszerzając i stopniując ją, którą mierzymy ludzi — wszak naodwrot każemy człowieka mierzyć według Boga; ale jedno bez drugiego nie idzie; — a wtedy nie znajdzie się już żadna sprzeczność z świętością Boga. Kto jednak tworzy takie pojęcie świętości Boga, że nie da się ona porównać z niczem ludzkim, sam sobie winien, jeśli treść swego pojęcia znajduje tylko w tem, co niepojęte i jeśli sama świętość człowieka nie znajduje już wzoru w świętości Boga.

Nasza wola, posiadając wolność stanowienia w sposób od woli najwyższej niezależny a nawet wprost jej przeciwny, jest z tego względu dla Boga czemś mimowolnem. Ale i wartość człowieka oceniamy tylko na podstawie jego woli jako jednolitego, najwyższego i ostatecznego źródła jego świadomej własnej działalności, a nie na podstawie tego, co mimo a nawet wbrew jego woli wynurza się i zanika w tej lub owej niższej warstwie jego ducha. Wystarczy, jeżeli wola, o ile może, zwraca to wszystko w kierunku dodatnim i ku dodatnim prowadzi celom. A tę właśnie tendencję ma porządek świata, który jest zarazem porządkiem boskiego ducha.

Przecież to się łączy ze sobą w sposób całkiem prosty: jeśli nasza wola nie jest wolą Boga

lecz stoi głęboko poniżej woli Boga lub nawet zwraca się w kierunku jej przeciwnym, to i grzech nasz nie jest grzechem Boga; bo grzech jakiejś istoty jest sprawą woli tej istoty; inaczej nie jest grzechem tej istoty.

Nazwać Boga grzesznym, ponieważ jest w nim nasz grzech, byłoby to samo, co nazwać symfonię dysonansem, ponieważ są w niej dysonanse. Będzie dysonansem, jeśli dysonanse w niej nie będą rozwiązane. I po Bogu spodziewamy się rozwiązania wszelkiego zła samą jego wolą. A pogląd, że Bóg ma rozwiązać zło jakby dysonans niższych warstw swego życia, przeprowadzając go w wyższą harmonię, pozwala nam żywić pewniejszą nadzieję ostatecznego uzdrowienia i ukojenia wszelkiego zła, aniżeli pogląd, który zło przeciwstawia Bogu jakby dysonans zewnętrzny.

Porównanie pochodzenia świata z symfonią, to obraz często używany i równie często trafny. Tylko że nie może utrafić tego, w czym obraz skończony wogóle nie może utrafić nieskończoności. W naszych utworach muzycznych oczekujemy rozwiązania dysharmonijnego akordu od najbliższego akordu, szeregu dysharmonijnych akordów od najbliższego szeregu. Tego wymagają ciasne ramy skończoności, w które utwór jest ujęty, kres skończoności, który mu nałożono — wszystko musi się przecież skończyć za godzinę. Ale w pochodzie świata dysharmonie mogą trwać przez tysiąc lat, by znaleźć swe rozwiązanie dopiero w drugim tysiącleciu; przez całe życie, by

znaleść swe rozwiązanie dopiero w drugim życiu; a po przez kresy w czasie zmierza wszystko do coraz to nowych i wyższych kresów, aż do wieczności. A ileż to rozwiązuje się też w krótkim czasie; to co małe — w małych, a to co wielkie — w wielkich przestrzeniach i czasach.

Zło rozwiązuje się w ten sposób i na tej drodze, że w porządku rzeczy, któremu się opiera, wywołuje przeciw sobie reakcję, która wzrasta wraz ze złem a w końcu je przerasta, dzięki czemu zło nie tylko się znosi, lecz wznosi się samo w dobro, a nawet staje się źródłem nowego dobra; tem się właśnie zło różni od dobra, że dobro, poparte i zasilane powszechnym porządkiem, staje się źródłem dobra wyższego, gdy tymczasem zło, zawrócone i nawrócone reakcją, staje się źródłem dobra nowego. Potrzeba jest matką wynalazków; przewyciężony grzech nową rodzi cnotę.

Zło nie rozwiązuje się na ślepo, lecz tak, jak zło ma znaczenie tylko w państwie świadomości, tak i rozwiązuje się, oddziaływując na świadomość i pod działaniem świadomości.

Dobra wola ludzka, o ile to w jej mocy, przyczynia się świadomie za pośrednictwem zależnego od niej porządku ludzkiego do ostatecznego rozwiązania wszelkiego zła. Kto wierzy w Boga, może też wierzyć, że wola boża, świadomie wszystko obejmując, przyczyni się za pośrednictwem zależnego od niej porządku bożego do tego samego celu, o ile to w jej mocy, a więc w sposób najwyższy, najogólniejszy i ostateczny, i że należyty

porządek ludzki sam jest częścią porządku bożego, jemu podporządkowaną.

Zła wola ludzka opiera się temu porządkowi, a przecież nie może mu się opierać trwale. Kto wierzy w żywot wieczny, może też wierzyć, że pod tym względem następne życie będzie tylko końcowym aktem życia teraźniejszego, gdyż następstwa ziemskich czynów i działań człowieka złego, waląc się nań w życiu przyszłym, zmuszą go w końcu do włożenia się w ten porządek.

A możemy wierzyć w jedno i w drugie dlatego, ponieważ widzimy, że otaczający nas porządek i życie doczesne ku temu zmierzają. Uogólniamy tylko, rozszerzamy i stopniujemy to, co widzimy, ponieważ chodzi o uogólnienie, rozszerzenie i wyższy stopień tego, co widzimy, i ponieważ to, co widzimy, samo się już w tym kierunku i tem bardziej uogólnia, rozszerza i stopniuje, im bardziej zwracamy wzrok na to, co jest ogólne, szerokie, wysokie. Oto empiryczna zasada wiary.

Gdybyśmy mogli sobie na sposób ludzki pomyśleć i życzyć Boga, według naszej woli, pragnęlibyśmy go sobie pomyśleć i życzyć zapewne innym, niż to się zgadza z tem, co widzimy w świecie, pojętym bądź w zewnętrznej od niego zależności bądź jako nim objęty; pragnęlibyśmy pomyśleć sobie całą jego istotę jako doskonałą wewnętrzną harmonię; pragnęlibyśmy szukać zewnętrznego wyrazu tej harmonii w zależnym od niego toku świata i stanie świata, i pragnęlibyśmy

zamiast widoków na rozwiązanie wszelkiego zła w dalekiej przyszłości, aby całe zło znikło ze świata odrazu. Napróżno; Bóg nie jest taki, jakimby go mieć pragnęły takie myśli i życzenia. Zło istnieje; krąży, jak lew ryczący, i na nic się nie zda zatkać na nie uszy i zamknąć na nie oczy. Pytamy się więc, w jaki sposób, mimo Boga, stwórcy nieba i ziemi i człowieka i ducha człowieka — można przytem stworzenie pojmować jako zewnętrzne lub jako wewnętrzne — w jaki sposób znalazły się w świecie zło i ten ogromny trud, jakiego trzeba, by je dopiero znowu usunąć, umorzyć, zażegnać? Czy Bóg z własnej woli stworzył zło, czy z własnej woli je dopuścił, czy też tkwi ono w jakiejś mimowolnej stronie jego bytu? Innego wyboru niema.

Ze względu na bezgraniczną dobroć Boga odrzuca się pierwsze przypuszczenie, ze względu na nieskończoną wszechmoc Boga trzecie. A więc świadomie zło, grzech dopuścił. Dlaczego? By zostawić miejsce na wolność stworzeń; uczynił tak nawet z miłości; aby bowiem istniały stworzenia, któreby mógł kochać, musiały one być mu równe co do wolności. Jakże można kochać to, co jest jakby maszyną?

Takimi i tym podobnymi pobudkami usiłuje się człowiekowi wytłómaczyć, dlaczego Bóg dopuścił grzech. Co prawda, gdziekolwiek istnieje wśród ludzi wychowanie, prawo i obyczaj, gdziekolwiek się je uznaje, pozostawiają one człowiekowi wolność tylko w dobrem, a gdzie trzeba i o ile

mogą, wywierają nawet na człowieka przymus w tym kierunku. Tylko Bóg, który sam ani może ani chce grzeszyć, który sam posiada czy zastrzegł sobie wyłącznie wolność chcenia tego, co dobre, tylko Bóg miałby człowiekowi stworzonemu na własne podobieństwo pozostawić z własnej woli równą wolność chcenia tego, co według jego prawa wolno, i tego, czego nie wolno? Czemuż i jemu nie pozostawił wolności tylko w dobrem? Wszak, jak widać, i w tem jest jeszcze wolność. — Ale, mówią nam, toby jeszcze nie było zupełnie pełne pojęcie wolności. — Zgoda, ale Bóg, spełniając je do połowy, odjąłby mu przez to połowę gorszą. — Ależ to niemożliwe; z wolnością stworzenia w jednym kierunku łączy się z istoty rzeczy, ze względu na jego skończoność, także wolność w drugim kierunku. — A zatem mówi się to samo, co i ja powiadam: jest coś, przeciw czemu i sama wola Boga nic nie może; więc trzeba Boga usprawiedliwić prawdą, któraby całe usprawiedliwienie uczyniła zbytecznym, gdyby się na nią odrazu zgodzono, mianowicie, że zło istnieje z mimowolnej, jeśli kto woli, metafizycznej konieczności.

Gdyby to było prawdą, że Bóg dopuścił grzech, zło moralne gwoli wolności stworzeń, to skąd się bierze i na co istnieje niewymowne zło fizyczne, które nawiedza wolne stworzenia bez względu na ich wolność? — To kara za ich grzechy. — Ale czy choćby człowiek karze za to, co sam dopuszcza? Czy i on ma wieczne piekła za

doczesne grzechy? Czy i on każe dzieciom ponosić karę za winy rodziców? Czyż i on zarządza spustoszenia bez różnicy nad sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi? Jeśli się chce tłumaczyć coś analogią do pobudek ludzkich, należałoby, gdy chodzi o Boga, brać to, co jest w człowieku najwyższego, najszlachetniejszego i najlepszego, a jeśli się nie chce tłumaczyć tą analogią, ponieważ Bóg jest wyższy ponad wszelkie ludzkie pobudki, to nie powinno się wogóle kazać Bogu na wzór ludzki kochać, karać, mścić się; nie powinno się przede wszystkim korzystać z jego wyższości nad ludźmi w tym celu, by mu przypisywać postępowanie nieludzkie, w którym tyran ludzki znajduje pożądany wzór.

A cierpienia zwierząt, które nie mogą grzeszyć, czy i one istnieją jako kara za grzechy, albo pocóż one wogóle istnieją? — To rzeczą niezbadanych tajemnic Bożych. — Tym sposobem całe tłumaczenie staje się w końcu niezbadaną tajemnicą, jest tylko błędnym ognikiem, który kończy swą wędrówkę wyznaniem, że wodził nas po ciemności, z której niema wyjścia.

Wobec tego wszystkiego wolę pogląd drugi, zarówno dlatego, że jest prosty i jasny, jak też dlatego, że niesie otuchę, oraz dlatego, że w sposób naturalny wynika z naszej zasady, pogląd, według którego zło, o ile ono w świecie istnieje, powstało, ogólnie biorąc, niezależnie wprawdzie nie od Boga, ale od jego woli, wola jego zaś raczej tylko dąży do tego, by je coraz to bardziej

poprawiać i uczynić nawet z niego środek poprawy, całkiem jak dobra wola ludzka, a inaczej tylko w tem, w czem inaczej pojmuje się wolę najwyższą; to znaczy, że pod tym względem posiada ona moc, wszystko przewyższającą i wszystko zwyciężającą, i że spełnia się nie doraźnie, względem każdego zła z osobna, lecz raczej, skoro sama jest nieskończona, dopiero w nieskończoności przestrzeni i czasu, na całym ogóle zawartych w niej rzeczy.

Niewątpliwie znaczy to poświęcić coś z wszechmocy, wprawdzie nie Boga, bo wszystko, co się dzieje, zawsze dzieje się tylko przez Boga i w Bogu, ale coś z wszechmocy jego najwyższej woli. Ale znaczy to poświęcić tylko tyle, byśmy mogli żywić prawdziwe zaufanie do jego woli w każdej najwyższej i ostatecznej instancyi — a dla każdej niższej instancyi istnieją w Bogu także niższe wole i niższe siły. Kto twierdzi — by w niczem nie ograniczyć woli bożej, że zło powstawało i istnieje czy to z wolnej woli czy z wolnego dopustu Boga, ten upatruje tem samem w woli jego coś, co tego zła chce lub je z własnej woli dopuszcza. Kto twierdzi, że zło w Bogu powstaje, istnieje niezależnie od woli Boga, ten może przyjąć, że ta wola, tak jak wola dobrego człowieka, wprost złu przeciwdziała. A widząc, jak dalece potrafi już dobra wola ludzka zwrócić ku lepszemu zło w tem małym kole zależnych od niej stosunków (odrazu oczywiście to nie idzie), może z pełnem zaufaniem polegać na tem, że wola boska, obejmując wszystko, w końcu potrafi w tej mierze

wszystko, a na poprawę i uleczenie każdego skończonego zła istot skończonych znajdzie też sposoby skończone w nieskończonej obfitości swych skończonych sposobów, choć może potrzeba jej na to całej wieczności, by poprawić i uleczyć nieskończone zło nieskończonego świata. Poprawa i uleczenie wszelkiego zła na świecie może jest istotnie tylko ideałem, do którego jednak rzeczywistość zbliża się krokami skończonymi coraz bardziej. Wszakże już Chaos wyjaśnił się w wspaniałość błękitnego nieba, świetlanych gwiazd, kwitnącej ziemi; idee chrześcijańskie odniosły zwycięstwo nad surowem pogaństwem; ustały już po sądach tortury; może kiedyś z postępem rzeczy złagodnieją lub ustaną też tortury w przyrodzie. Patrzcie na całość, a postęp jest chyba widoczny. A przypuśćmy nawet, że niema go wcale, to czyż nie lepiej czcimy Boga, wierząc, że świat taki obejmuje sobą mimowoli, niż gdybyśmy wierzyli, że z siebie wydał i postawił obok siebie świat, niezdolny do poprawy, choć mógł przecież stworzyć lepszy?

Albo przypuśćmy, że po uleczeniu i ukojeniu jednego zła wynurza się z głębi wszechrzeczy nieustannie nowe zło, tak, że praca Boga nie tylko nigdy się nie kończy, lecz nigdy się nie zmniejsza — nie twierdzą, jakobym zgłębił w tej mierze ostateczną tajemnicę; — otóż czyż wtedy umniejszy to nasza otuchę, gdy, dotknięci złem, będziemy wiedzieli, że nie tylko nasze zło, lecz wszelkie zło, które

poza naszym powstanie, kiedyś dozna uleczenia i ukojenia, tak jak nasze ?

Jeśli wszystkie stworzenia są w Bogu, to Bóg odczuwa w sobie zło wszystkich stworzeń, zło moralne, fizyczne, jakkolwiek bądź się ono nazywa, czuje także moje zło, odczuwałby je jako własne zło, gdyby jego dobroć i zadowolenie nie polegały właśnie na ciągłym rozwiązywaniu tego wszystkiego, co w niższych warstwach swej istoty odczuwa jako dysharmonię, i gdyby, zmierzając do tego celu, nie był pewny, że do niego dojdzie. On nie może od razu usunąć mego zła i nie może usunąć go z osobna, ale może usunąć je kiedyś, może wszystkimi łącznie sposobami usunąć je ostatecznie wraz z innym złem i musi je ostatecznie usunąć, gdyż inaczej staje się ono jego złem. Pewniejszej a zarazem trwalszej otuchy w najcięższych cierpieniach nic nam dodać nie może, a nie jedną wspominam sobie chwilę, w której ją znalazłem. Ona nas podtrzyma, gdy już z nikąd nie dosięgnie nas ratunek, albowiem ona sięga ponad wszystko, jak prawdą jest, że Bóg sięga ponad wszystko, a nasze życie pośmiertne sięga w wiecznym życiu Boga poza życie doczesne; ona sięga poza śmierć, która wraz z początkiem nowego życia rozpoczyna nowe w jego wiecznym życiu sposoby.

Ale otuchę tę znaleźć mogą tylko ci, którzy stoją w Bogu a nie obok Boga; tylko ci, którzy stoją pod wszechmocą, zdolną znieść wszelkie zło ostatecznie i w całości, i pod wolą, która kieruje

się tak pojętą wszechmocą i według tego też kieruje siłami tej wszechmocy — a nie pod wszechmocą, która każde zło mogła znieść od razu, zaraz, albo z osobna, i pod wolą, która nie chce dokazać tego, czego by z taką wszechmocą dokazać mogła.

W dzisiejszej wierze potocznej głęboka ufność w Bogu opiera się tylko na potrzebie tej ufności, a potrzeba ta jest tak wielka, że przewycięża największe sprzeczności; ale nie jeden też wobec tych sprzeczności popada w rozpacz. W myśl naszej zasady nie przypisujemy woli Boga niczego więcej i niczego mniej jak to, co, gdy za punkt wyjścia w naszym rozważaniu weźmiemy wolę ludzką, należy się woli najwyższej ponad wszelką ludzką wolę, a już nie będziemy musieli przewyciężać żadnych sprzeczności, będziemy mogli żywić na wolę bożą pogląd, który napełni nas największą otuchą i który stanie się coraz jaśniejszym w miarę, jak wzrastać będzie bystrość wzroku. Kto zechce obarczyć wolę Boga czemś więcej, stanie wobec piętrzących się sprzeczności a ratunek dla ufności znajdzie już tylko w stopieniu wzroku.

Oto możemy powiedzieć: Bóg może wszystko, co chce, ale on chce tylko to, co może; a wiele jest rzeczy, których nie może; ani nie może chcieć zła, ani nie może go odrazu znieść; ale chce je znieść w zakresie jak tylko może największym, w czasie, jak tylko może najkrótszym, w sposób, jak tylko może najzupełniejszy; ale na taki najzupełniejszy sposób trzeba wieczności.

Szuka się wszechmocy bożej woli zaraz w każdej liźce, a ona spoczywa tylko w całej misie.

Nikt nie może Boga widzieć i dlatego wielu zaprzecza istnieniu Boga. Ale jednym z najogólniejszych i najsilniejszych powodów tego zaprzeczenia jest ta okoliczność, że i świat nie przedstawia się takim, by odpowiadał równocześnie założeniu nieograniczonej dobroci i nieograniczonej wszechmocy władającego nim Boga, gdy tymczasem nauczono nas łączyć w idei Boga oba te założenia. Usuńmy założenie niezgłębianej wszechmocy, a temsamem usunie się powód zaprzeczenia Boga.

Wtedy nam się przedstawi porządek świata takim, jaki odpowiada założeniu, że światem rządzi prawidłowo, celowo, ideowo, dobry duch. Wprawdzie ten, co nie widzi wolności w zarządzeniach ludzkich, może jej także nie widzieć w rządach świata; ale jak nie może, nie widząc wolności w ludzkim duchu i w ludzkiej woli, zaprzeczyć ich istnieniu, tak nie może na tej podstawie zaprzeczyć istnieniu boskiego ducha i boskiej woli. Kto jednak stwierdza wolność w poszczególnych ludziach, stwierdzi tem wyższą wolność w wszechświecie i w dziejach ludzkości i będzie mógł uznać ich zależność od woli wolnej, tak jak tamten od woli niewolnej. Może się znaleźć jeszcze ktoś trzeci, który upatruje ostateczny węzeł, jednoczący prawo i wolność, w samej woli Boga. A więc zagadnienie istnienia i rządów boskiego ducha i boskiej woli w świecie wcale nie zależy od za-

gadnienia ich wolności. I chętnie porzucamy to niejasne zagadnienie, które do wszystkiego, do czego się tylko samo miesza, miesza i swą niejasność, skoro się pokazało, że ono nie ma co się tu mieszać.

Dziwna jednak rzecz, że właśnie ci, którzy zaprzeczają woli ludzkiej wolności, nie mogąc tem samem zaprzeczyć istnienia i działania woli ludzkiej, przecież sądzą, że zaprzeczając światu wolności, mogą tem samem zaprzeczyć istniejącej i rządzącej w nim woli boskiej.

I czemże innem jest w końcu cały ten zarzut, któryśmy rozpatrzyli, ten najcięższy może zarzut przeciw całej naszej nauce, jak nie zarzutem przeciw tym najpiękniejszym słowom Biblii, że my żyjemy, działamy i jesteśmy w Bogu a on w nas; czemże innem jest nasza nauka, jak nie jasnym wyłożeniem tych słów, słów, które ci, których wiara zasadza się na słowach, chętnie mają na ustach, ale nie w głowie i w sercu? Inaczej mieliby w głowie i w sercu treść tej nauki, która nie jest niczem innem, jak tylko wyjaśnieniem tych słów i wnioskiem z nich wyprowadzonym.

Są to słowa jednakowo płodne dla uczucia, czynu i myśli, jednakowo zbawienne i jednakowo piękne, jednakowo proste, jasne i prawdziwe, gdy się je bierze tak, jak one brzmią, a tymczasem

rozum wyteżył wszystkie siły, by je do tego stopnia źle zrozumieć, że ich owoce marnieją i usychają a ich jasność gaśnie. Lecz są to tylko główne słowa zdania ogólniejszego.

Jeśli duchy ludzkie mogą żyć, działać, istnieć w duchu najwyższym, to mogą żyć, działać, istnieć w duchu najwyższym duchy jeszcze wyższe niż ludzkie i mogą niższe duchy istnieć w wyższych a tym sposobem w najwyższym.

A że to nietylko da się pomyśleć, lecz że tak jest w samej rzeczy, o tem teraz pomówimy, rozważając, jak to duchy niebieskie odzwierciedlają się w swych ciałach, jak stosunki duchów niebieskich odzwierciedlają się w stosunkach ich ciał, i jak z tem odzwierciedlaniem się łączy się zawieranie.

IX.

DUSZA CIAŁ NIEBIESKICH I WSZECHŚWIATA.

„I są ciała niebieskie i ciała ziemskie.
Ale inną wspaniałość mają ciała niebieskie,
a inną ciała ziemskie“. (I. Kor. 15, 40.).

Pogląd, według którego ciała niebieskie mają też swoje dusze niebieskie, wydaje się dzisiejszemu światu tak obcy, że można się tylko dziwić temu, jakim sposobem mógł się wydawać dawniejszemu światu tak naturalnym, i że dopiero wtedy będzie można przestać dziwić się temu, gdy wyda się znowu tak naturalnym światu późniejszemu.

Wszystkie argumenty, które dziś można przytoczyć za tym poglądem, odbijają się i rozpryskują o skałę skamieniałego poglądu, że ziemia jest kamieniem. Tego losu dozna i ta przelotna fala; jednak skała w końcu podmyta runie, a ponad nią rozleje się żywe morze.

Trzęsąc drzewem nie sprawi się, by jabłka dojrzały; w końcu spadną one nam same w dłoń; trzeba tylko usiąść pod drzewem. Ale ja ciągle

i ciągle znowu potrząsam, by zobaczyć, czy jeszcze nic nie dojrzało.

Liście igrają na dębie i mniemają, że on jest poprostu tylko boiskiem dla ich igraszek. To samo mniemanie ludzie żywią jeszcze dziś o ziemi i są tak zaślepieni, jak i liście.

Kropeczka nad i pyszni się swem miejscem: człowiek nad ziemią tak samo pyszni się swem miejscem, a przecież jedno i drugie jest pyszałkowatym marzeniem, jeśli im się wydaje, że są nad tem, w czem są.

Oko człowieka, to część widząca istoty widzącej; człowiek jest także częścią widzącą istoty widzącej; ale on tego nie widzi.

Dzisiejszy pogład na świat patrzy okiem pchły, siedzącej na byku; pchła uważałaby byka za istotę żyjącą, gdyby skakał z pchłami jak pchła. Ale byk kroczy powoli z innymi bykami, posłuszny kijowi pasterza.

Starszy Fichte powiada gdzieś: „cała droga, jaką ludzkość tu odbywa, jest tylko cofaniem się do punktu, na którym stała zaraz z początku, i ma na celu tylko powrót do swego punktu wyjścia. Tylko że ludzkość ma odbyć tę drogę na własnych nogach; o własnej sile ma się znowu uczynić tem, czem była, nie przyczyniając się w niczem do tego, i dlatego musiała przestać tem być“. (I. G. Fichte, die Grundzüge des gegen-

wärtigen Zeitalters [Zarysy wieku obecnego].
Dzieła II. str. 12).

Fichte tu powiada, dlaczego owa najnaturalniejsza wiara, z którą świat, rzecz można, urodził się, nie istnieje już w rozwijającym się świecie, a tem samem powiada, że znów będzie istnieć w świecie rozwiniętym. Powstała z najgłębszych podstaw przyrody, pozornie bez podstawy została objawiona, jeśli tylko istnieje wiara objawiona, a zgasła tylko na to, by kiedyś powstać na nowo z jaśniejszą, wyraźniejszą, wyższą, przez ludzkość samą wewnątrznie wyrobioną świadomością, z świadomością jej powodów, całej jej bogatej treści i jej następstw; by potem już trwać, dzięki takiej filozofii i teologii, które, świeżo powstając wraz z nią, podadzą sobie ręce, gdy tymczasem teraz wiarę tę przytłumiają siłami, któremi się same nawzajem przytłumiają.

Co prawda nie do tego stopnia, by trzeba nadzieję ponownego rozbudzenia się tej wiary skazać na całkiem odległą przyszłość. Wszak po długim, głębokim śnie otwarła ona już znowu jedno jasne oko w mojej wierze; słońce wschodzi, i otworzą się też oczy inne. A gdy zniecierpliwiony tem samotnem czuwaniem wysilam się, by zbudzić tych, co wokoło mnie śpią, ten i ów już się porusza.

Gdy się obejrzę, policzę i zważę, to naprawdę wcale nie mam powodu się skarżyć. Przeciwnie: 1) radca wiedeńskiej policyi, 2) niemiecki kolonista, który przesiedlił się do Ameryki, i 3) ku-

piec z zachodnich Indyi, który przesiedlił się do Paryża, przyznali się wobec mnie (przypadkowo bawiąc u mnie) bez zastrzeżeń do nauki Zend-Awesty o duszy ciał niebieskich; tylko że Niemiec z północnej Ameryki uważał, iż stanowisko człowieka wobec ducha ziemi pojmuję zbyt mało demokratycznie, i zaproponował mi szereg ważnych zmian konstytucyjnych, na które jednak zgodzić się nie mogłem.

Co za widoki dla nowonarodzonego poglądu, który odrazu pierwsze swe korzenie zapuszcza po przez odległe kraje i morza! A jakież to wstyd dla filozofów i teologów, gdy widzą, jak to radcowie policyi, koloniści i kupcy prędejszą się na tych poglądach poznają niż oni!

Ale i bez żartu przytoczone przykłady, do których możnaby dodać jeszcze kilka innych, dowodzą chyba, że pierwotna, przyrodzona wiara nie pozostaje znowu w tak rażącej sprzeczności nawet do wszędzie — przez ogólnie dziś jeszcze przyjęte filozofie i teologie — przyjętego poglądu, by nie mogła zapuścić ponownie korzeni w przeoranej odpowiednio warstwie, która jeszcze z przyrodzonego gruntu pozostała. Co prawda, pozostało jej dość nie wiele.

Chwytam więc jeszcze raz za pług, by orać tę oporną ziemię, która, wietrzejąc pod wpływem nieba coraz to głębiej, doznaje tem samem najskuteczniejszego zapewne i najkorzystniejszego przeorania. Od niego też zależy, czy mój pług będzie orał z powodzeniem.

„Człowiek jest miarą i miernikiem stworzenia“.

Istnienie duszy w człowieku tworzy punkt wyjścia i oparcia dla przekonania o istnieniu duszy we wszystkich innych stworzeniach, które wraz z nim zamieszkują tę samą ziemię; tak samo istnienie duszy ziemi winno tworzyć punkt wyjścia i oparcia dla przekonania o istnieniu duszy wszystkich innych ciał niebieskich, które wraz z ziemią zamieszkują to samo niebo. Dla istnienia zaś duszy samej ziemi znów winno tworzyć punkt wyjścia i oparcia istnienie duszy człowieka. A więc i tu cały ten gmach wniosków opiera się ostatecznie na fakcie istnienia naszej własnej duszy.

Co prawda, w ostatnich czasach podnoszą się z niektórych stron wątpliwości w kwestyi analogii ziemi do innych ciał niebieskich, do tego stopnia, że uważa się tę analogię za niewystarczającą nawet do przypuszczenia, że inne ciała niebieskie mogą być zamieszkałe. W samej rzeczy, czy wniosek z jednego ciała niebieskiego o wszystkich nie jest zbyt śmiały? Ale przypomnijmy sobie, że każdy człowiek rozporządza także tylko jednym jedynym przypadkiem, by oprzeć na nim swe wnioski o istnieniu duszy wszystkich innych ludzi i zwierząt; tym przypadkiem istnienie duszy w jego własnym ciele. Są co prawda i tacy, którzy nie chcą na podstawie tej analogii przyznawać zwierzętom duszy; nie chcemy jednak tracić czasu ani na zbijanie tych, co przeczą tej analogii, ani na zbijanie tych, co przeczą wspomnianej poprzednio analogii.

Jest zresztą rzeczą możliwą, że po niebiosach krążą też zwłoki i odpadki. Byle tylko całe niebiosy nie były cmentarzem.

Ale wedle powszechnie dziś przyjętego poglądu nauk przyrodniczych, filozofii i teologii są one takim cmentarzem; zanim się więc usłyszy nasze argumenty, przemawiające za tem, że one nim nie są, trzeba wysłuchać ich argumenty przemawiające za tem, że one nim są.

A zatem na naukę o duszy ciał niebieskich składa się tak jak i na naukę o duszy roślinnej obalenie zarzutów przeciw jej istnieniu i przytoczenie pozytywnych argumentów, przemawiających za jej istnieniem; część pierwsza ma jedynie przygotować część drugą. Z obu podamy na tem miejscu tylko tyle, ile trzeba, by wyraźnie wystąpiły punkty zasadnicze. Kto nie przywiązuje wagi do żadnego specjalnego zarzutu, może całą część obalającą zarzuty pominąć i zająć się wyłącznie pozytywnymi argumentami, które i tu są momentem rozstrzygającym. Kto przywiązuje wagę do tego lub owego zarzutu, może go sobie wyszukać pomiędzy zarzutami poniżej przytoczonymi a oszczędzić sobie obalania tych, które i jego zdaniem niczego nie obalają. Wszystkie one trzymają się zresztą na kilku tylko niciach; gdy je przetniemy, wszystkie upadają.

Zarzuty.

Omówione w IV. rozdziale ogólne zarzuty przeciw wszelkiemu rozpostarciu się państwa duszy

poza świat człowieczy i zwierzęcy tworzą także jądro i podkład wszystkich szczegółowych zarzutów w zagadnieniu duszy ciał niebieskich.

Pogląd potoczny nie może przedewszystkiem pogodzić się z myślą, jakoby istota tak skrzepla jak ziemia, nie objawiająca ani śladu dowolności, miała posiadać duszę. Nauki przyrodnicze, wnikając w rzecz głębiej, widzą, że ziemia, będąc istotą czysto astronomiczną, geologiczną, meteorologiczną, fizykalną, jest posłuszna prawom również czysto astronomicznym, geologicznym, meteorologicznym, fizykalnym; nie znajdują tedy w niej najmniejszej oznaki istnienia duszy ani też miejsca na działanie duszy. Materyalizm, który wybiera się na zdobycie nieba, stając na barkach nauk przyrodniczych, upatruje w faktach anatomicznych i fizyologicznych ścisły dowód przeciw istnieniu duszy ziemi; wszak wedle niego dusza może być tylko wytworem systemu nerwowego. Idealizm, który jak orzeł wzlatuje ku słońcu, spoglądając przytem na ziemię ogonem, podnosi trudności ideowe z punktu widzenia idei samoistności, wolności, indywidualności, osobowości i t. d. Teologia, ciesząc się oficjalnie poręczonem posiadaniem samego nieba, nie znajduje pośród poręczających jej to posiadanie dogmatów żadnego, któryby mówił o istnieniu duszy ciał niebieskich, nie chce dopuścić do nieba bogów pogańskich i nie chce stawiać żadnej przegrody pomiędzy nami a Bogiem.

Wszystkie te trudności powstają ciągle na nowo jak głowy hydry, ilekrotnie się je odcina po jednej, póki nie zabije się odrazu całej pustoszącej niwy ducha hydry, to jest tego poglądu, który Boga stawia poza nawias przyrody a ją samą pozostawia martwą pod jego stopami. A gdy ta praca herkulesowa nie odrazu prowadzi do celu, możemy tymczasem ozdabiać mieszkanie odciętemi głowami.

Cała trudność, jaką wysuwa pogląd potoczny i pogląd nauk przyrodniczych, polega ostatecznie na tem, że nie uważa się ziemi za to, czem ona jest, za spoisty system materyalny, który wysnuwa z siebie wszystkie swe ustroje, wiąże je w sobie w całość i sam w nich znajduje swe więzy, lecz że się ją pojmuje raczej jako coś względem własnych jej ustrojów zewnętrznego, co się im przeciwstawia; a przecież ona tem nie jest ani z punktu widzenia astronomii, bo krąży naokoło słońca jako nierozdzielna całość wraz z ludźmi, zwierzętami, roślinami, a człowiek określa swoim ciężarem, nie mniej jak i kamień, jej środek ciężkości; — ani z punktu widzenia geologii, bo państwa organiczne rozwinęły się w związku z okresami rozwoju ziemi, a ich szczątki są w niej i teraz jeszcze pochowane; — ani z punktu widzenia meteorologii, bo powietrze ziemi jest zarazem oddechem ludzi, a jego ciśnienie utrzymuje krew w naczyniach człowieka i jabłko w stawach; — ani z punktu widzenia fizyki, bo prawo zachowania żywotnych sił ziemi

iści się tylko w związku człowieka z ziemią; — ani z punktu widzenia chemii, bo człowiek cały powstał z ziemi i znów w ziemię się obróci; — ani w końcu z punktu widzenia teleologii, bo wszystko, cośmy tu przytoczyli z osobna, oraz to, czegośmy tu nie przytoczyli, jest tak samo celowo dostosowane do siebie i obliczone na siebie gwoi całości, jak wszystko w naszym własnym drobnym ciele, które tem samym wchodzi celowo w skład owej większej całości.

Podam obraz; zapewne, że to tylko obraz. Pomyślmymy sobie wielką okrągłą tarczę, dobrze i silnie zespojoną. Przychodzi ktoś z dłutem i, wyciąwszy z niej małe okrągłe tarcze, układa je obok na kupę.

Jakże nazwiemy teraz tę wielką okrągłą tarczę? — Podziurawioną. — A tę kupę małych, okrągłych tarcz? — Odłamkami.

Cała wielka okrągła tarcza jest to ziemia, naprawdę cała ziemia, trwale i ściśle zespojone w sobie państwo ziemskie; małe okrągłe tarcze są to ustroje, które się wycina i osobno składa, jako ludzie, zwierzęta, rośliny, na kupę, przedstawiającą państwo organiczne.

Czy nie przedziurawiamy na prawdę ziemskiego państwa, gdy wyrwiemy z niego ludzi, zwierzęta i rośliny, czyż nie można wtedy wprost palcami wskazać dziur? I czyż potem ustroje nie są już naprawdę kupą odłamków? Bo w samej rzeczy, przyczyniając się do zespojenia ziemskiego państwa, tem samym i one niem są zespojone;

odrywając je od siebie, zarazem rozrywamy spistość każdego z osobna.

Każdej tarczce przyznaje się duszę; jakżeż jednak tarcza podziurawiona może rościć sobie jeszcze prawo do duszy? Oczywiście nie może; ale któż nam kazał ją podziurawić? W jakiż sposób cała tarcza może mieć mniejsze prawo do duszy niż tarcze będące jej częściami, skoro zawiera je w sobie jako części, tak jak tarcze częściowe zawierają w sobie swoją własną treść, tylko że w wyższym, niż one, znaczeniu?

Oczywiście, schemat, obraz nie może być trafny pod każdym względem. Powyższy obraz przedstawia tylko w sposób najogólniejszy i najprymitywniejszy, ale właśnie dlatego tem trafniejszy, metodę prymitywną rozważania i traktowania ziemi, a w dalszym ciągu wszechświata. Świat, ziemia nie jest wcale jednolitą tarczą. Dobrze, więc należy rozróżniać, ale nie trzeba rozrywać, gdzie trzeba tylko rozróżniać. Ileż to rzeczy można rozróżniać w nas samych, które nie są rozerwane!

Czyż ludzie, zwierzęta, rośliny spadli na ziemię, tak, że możnaby je uważać za coś zewnętrznie tylko nasadzonego? Lub czy ludzie, zwierzęta, rośliny odpadli od ziemi, tak że możnaby je uważać za coś, co od niej jest oderwane albo dałoby się oderwać? Albo czy też możnaby pomyśleć sobie, że mogą istnieć w oderwaniu od niej? Bynajmniej. Są wynikiem wewnętrznego rozwoju ziemi, są ogniwami rozczłonkowania, które

się w niej odbyło z własnych jej sił, i dziś jeszcze tylko dzięki temu istnieją i istnieć mogą.

System ziemski, od początku po dziś dzień zespojony w sobie, jest jednym z tych licznych materialnych systemów nieba o zamkniętej w sobie postaci, które się unoszą jeden zdala od drugiego. System ten rozczłonkował się z biegiem swego rozwoju na wielkie, stosunkowo proste systemy częściowe, które całość podtrzymują, całość obejmują i całość przenikają, na łąd, wodę, powietrze i na systemy mniejsze, o postaci zamkniętej, złożone z poprzednich, to jest na poszczególne ustroje. A te ustroje dalej rozczłonkowały się wedle tej samej zasady na wielkie, stosunkowo proste systemy częściowe, które całość każdego organizmu podtrzymują, obejmują i przenikają, na kości, skórę, nerwy, naczynia, i na mniejsze systemy o postaci zamkniętej, złożone z poprzednich, to jest na poszczególne narządy. A począwszy od pierwszego aż do ostatniego szczebla tego rozczłonkowania nie można dojrzeć żadnego rozerwania substancji, działań, celów.

Jak z organizacją, tak też jest i z życiem. Wielkie okresy dnia i roku, regulując życie całej ziemi, regulują tem samym w najogólniejszy sposób także i życie wszystkich żyjących na niej ustrojów, normując ich sen i jawę, ich czynność i spoczynek, a w każdym z nich rozczłonkują się znowu na mniejsze, właściwe każdemu podokresy.

Liście i kwiaty są z zewnątrz umieszczone na łodydze; mięśnie i nerwy zwierzęcia są z zewnątrz umieszczone na kośćcu; całe państwo roślinne i zwierzęce jest znowu z zewnątrz umieszczone na powierzchni ziemi. Tu jest zatem przeciwstawienie z zewnątrz. Ale liście, kwiaty i łodyga zespalają się w roślinie substancją, działaniem, celami; całej roślinie przeciwstawiają się wszystkie te części tylko z wewnątrz; mięśnie, nerwy kości zespalają się w zwierzęciu substancją, działaniem, celami; całemu zwierzęciu przeciwstawiają się wszystkie te części tylko z wewnątrz; państwo zwierzęce, państwo roślinne i państwo ziemskie zespalają się ostatecznie w całej ziemi; jej też przeciwstawiają się wszystkie te części tylko z wewnątrz, o ile można przeciwstawić pojęciowo każdej całości jako takiej jej części jako takie. To jest zatem przeciwstawienie z wewnątrz.

Ta okoliczność, że człowiek chodzi swobodnie po powierzchni ziemi, nie bardziej go przeciwstawia z zewnątrz ziemi, niż każda inna. Człowiek przeciwstawia się tylko powierzchni ziemi, po której chodzi, a nie ziemi, w skład której wchodzi on wraz z tą powierzchnią ziemi; wszak tak samo to, co w człowieku samym pochodzi z wolności (a ileż to rzeczy chodzi mu po głowie wolno!), przeciwstawia się wprawdzie temu, na czym opiera się wolny chód człowieka, ale nie człowiekowi, który sobą jedno i drugie obejmuje.

Gałąź, w której tkwią liście i kwiaty, ma prostszą budowę, niż liście i kwiaty; pień, w którym

tkwią gałęzie, ma prostszą budowę, niż gałęzie; ziemia, w której tkwią wszystkie pnie, na której wspierają się wszystkie koścce, ma znów prostszą budowę, niż drzewo i kość, i nie jest znowu drzewem ni kością, lecz ma taką budowę, że drzewo i kości silnie w niej tkwią, silnie się na niej wspierają i mogą tworzyć wraz z nią celowo zespoloną całość.

To wszystko nie jest powiedziane przenośnie, to nie hipoteza. Jest powiedziane po prostu i dosłownie tak, jak jest. Stosunek członka do ciała człowieka powtarza się w stosunku człowieka do ziemi, nie tylko jako porównanie — ileż bowiem rzeczy staje temu porównaniu w poprzek; — stosunek ten raczej na prawdę przechodzi, rozszerzając i stopniując się, z jednej całości w drugą.

Niema rady; wszystko, co tu powiedziałem, powiedziałem już w Zend-Aweście tyle razy i na tyle sposobów, że byłoby chyba tego dosyć, gdyby to wogóle miało jakiś skutek; ale ślepców i tych, co umyślnie zamykają oczy, nie uczyni się widzącymi, trzymając im światło nie wiedzieć jak blisko i nie wiedzieć na ile sposobów przed oczami; trzymają je po prostu zdala od siebie lub ujmują co najwyżej łój i powiadają, że to przecież nie światło. Gdy się już zgodzą na wszystko lub też nie zgodzą się na nic, poprzestają na tem, że upatrują w ludziach i zwierzętach coś z zewnątrz na ziemię nasadzonego, w roślinach coś w nią wsadzonego, a w zagadnieniu duszy ziemi widzą zagadnienie duszy globusa lub krążącego koła.

Źródłem a zarazem jądrem i błędem prawie wszystkich zarzutów przeciw naszemu pojmowaniu ziemi, z jakiegokolwiek bądź strony pochodzą i jeszcze przyjdą, jest w samej rzeczy to, że ziemię, wyzutą z ustrojów, przeciwstawia się ustrojom; gdy potem ziemi brak tego, co jest w ustrojach, brak jej też oznak duszy, które są w ustrojach; a przecież w ziemi, wziętej wraz z ustrojami, jest to wszystko, co jest w ustrojach; a ponieważ w ziemi, wziętej wraz z nimi, są też wszystkie ich związki, tylko na wyższym stopniu niż w każdym z nich z osobna, przeto ziemia każdy z nich przewyższa w tem, co czyni go ustrojem i co tem samem pozwala mu zawierać duszę. Ten błąd potęguje się przez drugi błąd, gdy się żąda, by to, co ma zawierać duszę wyższą ponad wszelkie dusze ziemskie, było tylko powtórzeniem a nie rozszerzeniem i spotęgowaniem tego, w czym ciała ziemskie odzwierciedlają i zawierają swoją duszę, i gdy się uważa wszystko, co przewyższa, za coś, co się sprzeciwia.

Istnieje książka, nazwana od świata, o którym mówi, zbiór najogólniejszych rzeczy, jakie można znaleźć w wszystkich oddzielnych teoriach o tym świecie, książka cenna. Ale świat nie jest zbiorem. Przydałby się więc jeszcze jakiś Kosmos, któryby, wynikając z wszystkich teorii przyrody i przenikając je wszystkie, złączył znowu ogniwa rozdzielone rozdziałem owych teorii, rozdziałem, który nie istniał jeszcze w najwcześniejszym świecie wiedzy, który stał się wskutek potrzeby podziału

pracy coraz konieczniejszym, coraz więcej rozdzielającym i oddzielającym, a dziś ostatecznie uchodzi za rozdzielenie samej rzeczy. A gdzież można znaleźć ten Kosmos? Szukać trzeba go niezawodnie w filozofii. Mamy w niej na to nawet miano filozofii przyrody, mamy w niej nawet gmach filozofii przyrody, wzniesiony z dumnych słów. Teraz jednak, zwracając się od zarzutów nauk przyrodniczych do zarzutów filozofii, zobaczymy, co znajdziemy w miejsce tego, czego szukamy.

Pewien filozof idealista*) poglądom i argumentom Zend-Awesty zarzuca poprostu „petitio principii“, tkwiącą w tem, że czynię człowieka członkiem ziemi, gdy tymczasem człowiek jest raczej „bytem na wskrós obdarzonym duszą w zupełnie innem znaczeniu, niż ziemia, którą przenikają tylko krążące w niej prądy elektryczno-magnetyczne“.

„I ty, Brutusie!“ chciałbym tu zawołać; po idealistcie bowiem byłbym się przecież spodziewał jakiegoś idealniejszego poglądu na ziemię i jakiegoś bardziej jednolitego pojmowania jej stosunku do człowieka, a nie zdania, że ona wobec niego jest fizykalnym aparatem. Ale mimo cały swój spór z materyalizmem i całą swą wyniosłość — w słowach — ponad potoczny pogląd, pozostaje dzisiejszy idealizm — co do rzeczy — rozpaczliwie podobnym do materyalizmu, a wysoka góra idealistycznej filozofii przyrody, wijąc

*) Fichtes Zeitschrift. 1854, str. 319.

się w bolach gwałtownych, urodziła znowu tylko myszki potocznego poglądu. Co do mnie, potrafię tę *petitio principii*, tkwiącą w tem, że czynię człowieka członkiem ziemi — skoro już raz powoływanie się na rzecz samą ma uchodzić za *petitio principii* — usprawiedliwić tylko odpowiadającą jej *petitio principii*, której dopuszcza się sam przeciwnik, uważając struny też za części skrzypiec, a nie przeciwstawiając ich skrzypcom, pomimo, że one są czemś zgoła dźwięczniejszem od pudła skrzypiec, wydającego tylko szorstki szmer. Zapewne, struny są tylko z zewnątrz naciągnięte na skrzypce i można je dowolnie znów z nich zdjąć; ustrój ludzki rozwinął się w toku rozwoju ziemskiego systemu wraz z nim, i nie da się zgoła od niego odjąć; w tem głęboka myśl idealistyczna, za którą wogóle tak rzadko można podążyć, może znaleźć podstawę do mniemania, jakoby raczej struny wchodziły w skład skrzypiec niż ludzie w skład ziemi.

Inny przeciwnik idealistyczny, mój główny przeciwnik co do zagadnienia duszy, twierdzi, że ziemi, tak samo jak roślinie, brak owej samoistości wobec reszty przyrody, któraby jej pozwalała zawierać indywidualną duszę; mimo cały trud, jaki sobie zadałem, by dowieść, że ona jest nawet bardziej niezależna i samoistna od człowieka, oświadcza *): „Ale nie jest to niezależność, którą by sobie ziemia sama wywalczyła, niezależność rzeczywista,

*) Allgem. Monatsschr.. 1852, str. 105.

energiczna, przewyciężająca zależność, lecz jest to raczej niezależność martwa, nieczynna, abstrakcyjna. To więc, co Zend-Awesta uważa za dowód wyższej samoistności, jest raczej przejawem niezaokrąglonego, nieprzeprowadzonego do końca procesu życiowego“.

Mnie natomiast słowa przeciwnika wydają się dowodem niezaokrąglonego, nieprzeprowadzonego do końca poglądu na ziemię, dowodem zupełnego pominięcia tego, co Zend-Awesta przytoczył i co wskazał jako dowód jej wyższej samoistności, skoro przecież całe pierwsze początki, cały dalszy rozwój, cały proces życiowy człowieka jakoteż wszystkich innych ziemskich stworzeń — a to wszystko tam wskazano — mają swe źródło w samym rozwoju ziemi, są jego zdobyczą i od niego zależą. Czy to coś martwego, abstrakcyjnego, czyż jest w tem jakieś podobieństwo do niezaokrąglonego, do końca nieprzeprowadzonego procesu? Przeciwnik widocznie miesza glebę z ziemią.

Od innego idealisty słyszę znów zarzut, że ziemi dlatego brak najważniejszej oznaki wolności duszy, ponieważ najoczywiściej nie może swobodnie się poruszać, co właśnie mogą czynić ludzie i zwierzęta, posiadający niewątpliwie duszę. Ale przecież ziemi przypada w udziale cała wolność, objawiająca się w dziejach rozwoju i w obcowaniu ludzkości wogóle jakoteż w postępowaniu i w działaniu poszczególnych ludzi; nie brak jej więc i ziemi. A skoro idealista tak wiele prawi o duchu ludzkości, to dlaczegoż nie widzi wolności

w jego działaniu? Któż może wogóle zaprzeczyć przypuszczeniu, iż fakt, że wewnętrzna wolność wzrasta kosztem zewnętrznej, odpowiada wznoszącej się stopniowo coraz wyżej budowie, tem bardziej, że można wykazać, iż tak jest w istocie. Bo w samej głowie człowieka panuje o wiele, wiele większa wolność, niż ją posiada w swych zewnętrznych ruchach człowiek jako całość, o przytwierdzonych do ziemi, skrępowanych prawami dźwigni i wahadła rękach i nogach; a taksamo poruszają się znowu z wolnością o wiele większą ludzie w głowie ziemi — jeśli zechce się tak nazwać powierzchnię ziemi, — niż ona sama jako całość może się poruszać w stosunku do swego otoczenia zewnętrznego.

Skoro jednak można wprost stwierdzić, że na ziemi istnieją poruszenia, nacechowane wolnością wewnętrzną, to stwierdzanie obecności lub braku jej oznak, polegających na ruchach, nacechowanych wolnością zewnętrzną, nie ma żadnego wogóle sensu, gdyż w całym zagadnieniu chodzi o ową wolność wewnętrzną*). Gdyby człowiek jakiś siedział wiecznie nieruchomo na krześle, a istniałaby tylko wolność poruszeń w jego wnętrzu, czy możnaby z tego powodu powiedzieć, że niema w nim duszy? Ale ziemia przecież nie

*) „Wygląda to zawsze dziwnie“ — powiedział gdzieś Herbart — „jeżeli rzecz, którą możemy wprost widzieć, wprowadza się dopiero drogą wniosku z rzeczy innej, która może nawet nie jest równie jasna“. (Herbart, z. L. v. d. Freih. str. 26).

siedzi nawet tak nieruchomo na miejscu, jak człowiek do krzesła uwiązany; ani jak polip — mający mimo to tak samo duszę — na skale; owszem, wykonywa cała ruchy, nacechowane wolnością fizyczną, tylko że wiedzione wielkim prawem, które w ten sposób kieruje całym łaodem nieba, że zarazem utrwała i zapewnia jej własny jej łaod.

Ruch stworzeń jest wogóle unormowany odpowiednio do ich stosunków i potrzeb. Ponieważ proste są wszystkie stosunki nieba, przeto i prosty jest ruch niebieskich stworzeń po niebie; ponieważ nieobliczalnie powikłane są stosunki ziemskie, przeto też nieobliczalnie powikłany jest i ruch ziemskich stworzeń po ziemi. Bo też czegooby szukało na niebie to niebieskie stworzenie, jakim jest ziemia, gdyby wykonywało ruch inny, niż ruch, nacechowany wolnością fizyczną? Nic z tego, czego szukają stworzenia w niej. Owszem, to, czego ziemia potrzebuje dla siebie i dla nich, osiąga najlepiej a nawet jedynie swym stałym ruchem, który, normując pory roku i dnia, normuje też całe jej życie wewnętrzne.

Dlatego też starożytni filozofowie, widząc, że ciała niebieskie krocą swemi drogami według praw niezmiennych a tem samem nadają prawa najogólniejsze stosunkom czasowym i przestrzennym, a tem samem znowu zapobiegają powszechnej nieprawidłowości, przypisywali im wysoką godność boską. Któż ma więc teraz słuszność — starożytni, czy nowożytni? Tamci, którzy swe pojęcia o tem, co jest w przyrodzie boskiego, czer-

pali z przyrody, czy też ci, którzy swemi pojęciami o przyrodzie rugują z przyrody to, co w niej boskiego?

Opierając się na tem, że ziemia, podlegając niezmiennemu prawu przyrody, wchodzi tak całym w skład ogólnego systemu ciał niebieskich, nowożytni pragną dowieść, że ona, tracąc samoistność, rozplywa się w przyrodzie; ale tym sposobem jedynie dowodzą zawsze na podstawie pojęć czegoś takiego, czemu sprzeciwia się dowód wprost na samej rzeczy oparty. Ziemia wchodzi wprawdzie w skład ogólnej prawidłowości przyrody co do zewnętrznych stosunków, tak jak ostatecznie i człowiek; że jednak, wchodząc w nią, nie traci samoistności i nie rozplywa się w niej, okazuje się w tem, że jej miejsce i jej droga na niebie, że stosunki okresowości, ciężkości, ciepła, światła, że jej system meteorologiczny, cały jej rozwój, cała budowa i postać jej państwa nieorganicznego i organicznego są dla niej charakterystyczne, inne pod względem rodzaju i układu, niż w każdym innym ciele niebieskiem; a już dlatego nie może ona zatracać swej samoistności i bardziej rozplywać się w przyrodzie niż człowiek, ponieważ człowiek sam jest jednym z tych momentów, dzięki którym uwydatnia się indywidualność i samodzielność ziemi wobec przyrody.

Dość już o zarzutach idealistów, w gruncie rzeczy tak mało idealistycznych. Przewidzieć i uwzględnić wszystkie zarzuty, któreby oni mogli jeszcze podnieść, byłoby przecież rzeczą niemo-

zliwą, bo nieskończoną, a byłoby też rzeczą bezowocną, ponieważ zawsze potrafią wojować jakimś pojęciem odpowiednio dobranem i dostrojonym i zawsze będą mogli bądź nie troszczyć się o wywód ściśle rzeczowy bądź ogłosić go za *petitio principii*.

Materyalista naturalnie stwierdza w ziemi tak samo jak w roślinie brak systemu nerwowego i narządu centralnego, potrzebnego do istnienia duszy. Wprawdzie miałyby ziemia dość mózgów i układów nerwowych, skoro zawiera w sobie nasze mózgi i układy nerwowe, ale one same nie są znowu połączone włóknami nerwowymi, a materyalistom trzeba na to oczywiście włókien nerwowych. Dlaczego? Ponieważ w człowieku trzeba ich do łączenia komórek w ośrodki i samych ośrodków jednych z drugimi. Ależ właśnie dlatego, że włókna nerwowe służą do łączenia komórek i ośrodków w człowieku, nie będą mogły jeszcze raz służyć do łączenia układów nerwowych różnych ludzi w wyższym stworzeniu, celem wytworzenia wyższego stworzenia, bo by w takim razie to wyższe stworzenie było tylko większym człowiekiem. Zgoda, odpowiadają, ale przecież coś tu musi łączyć, więc co? Otóż niech mi wpierw materyaliści powiedzą, co właściwie w samym układzie nerwowym łączy komórki? Włókna białkowe jako martwe czynić tego nie mogą i jako martwe nie czynią. Czynić to więc będzie, jak sądzę — bo w gruncie rzeczy wiemy o tem jeden tyle co i drugi, — to samo drganie

eteru, które łączy też słońca, które po części bez przewodnictwa, po części po drganiach ciał ważkich krąży pomiędzy ludźmi tam i napowrót, z każdym ich spojrzeniem, słowem, z każdym ich zetknięciem się i czynem, przenosząc z jednego układu nerwowego do drugiego poruszenie uczuć i myśli. Dlaczego miałyby to drganie stracić od razu zdolność do przenoszenia i przewodzenia w większym układzie między układami nerwowymi tego, co, jak to wiemy z doświadczenia, przenosi i przewodzi w obrębie samego układu ludzkiego, i co przenosi z jednego układu ludzkiego do drugiego. Czyż człowiek doznaje uszczerbku w swej duszy, gdy zrzuca odzież, by się swobodniej poruszać? Nerwy, to tylko odzież, którą zawierające duszę drganie występując z ciała zrzuca, by się swobodniej poruszać. Niema prawie rzeczy, do którejby materialista większy czuł wstręt, niż do mistycyzmu, a przecież sam jest największym mistykiem, wierząc w jakąś mistyczną siłę, dzięki której drganie eteru w człowieku zdolne jest zawierać świadome czucie, poza człowiekiem tej zdolności już nie posiadając.

Oczywiście, drgania, które krążą od człowieka do człowieka tam i napowrót, nie zdołałyby nic i nie znaczyłyby nic bez ludzi, których łączą w układ, same także tylko dzięki ludziom tworząc układ; nie istniałyby nawet bez ludzi w tej formie, w jakiej istnieją; ale czyż inaczej rzecz się ma z drganiami, które krążą pomiędzy ośrodkami? A jeżeli ogół tych małych

ośrodków złączonych w układ obejmuje jedna jedyna dusza, to dlaczegożby ogół wielkich ośrodków, taksamo złączonych krążącemi między niemi drganiami, miał być pod względem duchowym niepowiązany? Ośrodki nerwowe co prawda mają swe stałe miejsca, a ludzie i zwierzęta ruszają się, ale to nie osłabia i nie rozluźnia związku, lecz wzmacnia go i potęguje.

To wszystko nie tworzy jeszcze dowodu mojej tezy; ale teraz nie chodzi o takie dowody, lecz wpierv o pozorne dowody przemawiające przeciw niej.

Cała ziemia, to wogóle jeden zespojony w sobie, prawidłowy układ, przeniknięty eterem, a zarazem w eterze się pławiący; więc też i wszystkie ruchy eteru zespajają się w niej w prawidłowy układ, w którym jednak jest miejsce na większą wolność, niż w nas samych. Organiczne stworzenia są tylko najważniejszymi węzłami tego zespojenia.

Niechaj więc materyaliści dalej głoszą, że kościół, państwo, nauka, sztuka, handel, przemysł są wytworami materji; ale czyniąc to przyznają zarazem sami, że ludzkie układy nerwowe łączą się swą stroną materyalną czemś takim i w coś takiego, co zawiera, lub — jeśli wolą — wytwarza wyższe stosunki duchowe, aniżeli istnieją w każdym człowieku z osobna. Jakżeby mógł inaczey jeden człowiek zrozumieć drugiego? A jeżeli jeden człowiek może zrozumieć drugiego za zewnątrzem pośrednictwem mowy i pisma, to cze-

mużby nie miała wewnątrznie rozumieć wszystkich ludzi istota, która wszystkich ludzi wraz z wszystkimi ich mowami i pismami obejmuje w jedną całość?

Materyalizm szczyli się tem, że silnie i pewnie kroczy po twardej ziemi, i w samej rzeczy kroczy prosto i dobrze po równinie, aż dochodzi do jakiejś góry; ale tu, powiada, jest już kres świata.

Jest on jak ostryga, która jednym haustem wody morskiej zamyka szczelnie swą skorupę, mówiąc, że to jest morze.

Ależ czy możemy i na to się zgodzić, że ziemia nie ma narządu centralnego, skoro przecie pozatem wszędzie widzimy, że jakiś narząd centralny życia świadomego reprezentuje jedność wszelkiej wyższej duszy? Może mózgu nie mieć polip; ale wyżej od polipa stojący owad już go ma; ryba, ptak, pies, człowiek, mogą się po kolei wykazać coraz to bogaciej i potężniej rozwiniętym mózgiem, który tworzy podłoże wznoszącego się stopniowo poziomu duchowego. Jeśli ziemia ma zawierać w sobie stopień ducha wyższy ponad te wszystkie stopnie, to winna też wykazać się potężniejszym, wyżej rozwiniętym nad tamte wszystkie narządem centralnym. A gdzież możnaby w ziemi znaleźć coś, coby się wogóle dało porównać z mózgiem?

O to nietrudno, jeśli tylko zgodzimy się także na to, by stało się zadość żądaniu, dopiero co postawionemu, t. zn. by nie wymagano od ziemi

znowu mózgu ludzkiego, lecz rozszerzenia, spotęgowania, wyższego ukształtowania i rozwinięcia tego, co widzimy w mózgu ludzkim. Zbyt skromnego wymagania spełnić ona nie może, tylko bardzo daleko idące, bo tylko takie naprawdę wystarcza.

Przyjrzyjmyż się wpierw tylko dobrze samemu mózgowi człowieka. Nasz mózg, to także wcale nie jakiś punkt, nie jakaś mała przestrzeń ciała, to raczej wielki obszar wypełniony nerwami, naczyniami, błonami, który zajmuje nie środek, lecz górną przestrzeń w człowieku. Tylko że w człowieku stosunkowo więcej niż w innych stworzeniach ognisko świadomego życia skupiło się w specjalnym obszarze mózgu, gdy tymczasem w robaku, w polipie, żadna część nie ma w tej mierze pierwszeństwa przed drugą. Otóż w tym samym kierunku, tylko że w wyższym stopniu, niż w jakim człowiek przewyższa robaka obok siebie, przewyższa niewymownie ziemia objętego nią człowieka, gdyż całe świadome życie skupia się stosunkowo jeszcze ciasniej i ściślej w górnych jej przestrzeniach. Tu jest teren kościoła, państwa, nauki, sztuki, handlu i przemysłu, a nawet i całe życie zmysłowe zwierząt i roślin rozwinęło się w tej górnej przestrzeni centralnej, nie promieniując jak u nas w grube nerwy sięgające w głąb. Żadne stworzenie na ziemi nie jest do tego stopnia zcentralizowane jak ziemia. Chcecie jeszcze szukać jakiegoś jedyne-go punktu środkowego owej przestrzeni, z któ-

rego i ku któremu wszystkoby promieniowało? Pokażcie mi go wpierw w samym mózgu człowieka. Pokażcie mi coś takiego, co chociażby tylko w przybliżeniu kazało się tego rodzaju punktu środkowego domyślać.

Jedność duchowa bądź co bądź wcale nie jest przywiązana do jednego punktu, lecz duch sam wiąże różnorodność cielesną w jedną całość.

A jeśli monadolog koniecznie chce przywiązać duszę do jednego punktu, to czemuż większy kłopot miałoby mu sprawić odkrycie takiego punktu w ziemi niż w człowieku, skoro odkrywa go i tutaj tylko swą bystrością i swą hipotezą, niepopartą i niesprawdzoną doświadczeniem *).

Co do teologicznej nakoniec trudności jestem tego zdania, że zwraca się ona poprostu całkowicie przeciw samej teologii. Wiara w istnienie duszy ciał niebieskich nie znajduje się pomiędzy jej dogmatami; ale dlaczego ona się tam nie znajduje, skoro Biblia, jak wiadomo, na niejednym miejscu **) utożsamia anioły i ciała niebieskie? Powód tego co prawda jasny; wiara, że ciała niebieskie są aniołami, nie zgadza się z systemem innych prawd wiary; ale w tem ujawnia się tylko trudność tkwiąca w samym systemie teologicznym. Otóż to bardzo nieładnie, jeżeli teologia podnosi kamień obrazy, który może wprawdzie obejść, ale

*) Bliższe wyluszczenie tej sprawy zob. w rozdz. 37. mojej Psychofizyki, str. 392 i następne.

**) Porówn. Zend-Awesta, cz. I., str. 224 i następne.

którego nie może usunąć, i ciska nim w pogład, który kroczy sobie obok niej swoją własną drogą.

Jeżeli aniołowie istnieją, można dla nich wogóle znaleźć miejsce tylko albo na innych gwiazdach, gdzieby się jednak stały raczej istotami nam współrzednymi, niż pośrednikami między nami a Bogiem, albo w niebie, gdzie ich zresztą zawsze szukano, ale wtedy też nie mogą tam być niczem innym, jak tylko ciałami niebieskimi. Nie popadamy tem napowrót w pogański sposób widzenia, lecz spotykamy się z nim; a ponieważ utożsamienie aniołów z ciałami niebieskimi łączy się w samej Biblii pierwotnie z pogańskim sposobem widzenia, więc nie ma też teologia prawa zwracać się przeciw temu. Ba, gdyby wogóle można liczyć na bezstronność w tych sprawach, sądziłbym, że spotkanie się wiary tak powszechnie i tak zupełnie przyrodzonej, jaką jest wiara pogańska w istnienie boskich dusz ciał niebieskich, z wiarą chrześcijańską w anioły, musi coś zaważyć i dodać wagi pogładowi, który wiąże tylko węzeł tego spotkania się. Zamiast tego woli się tłómaczyć wiarę w boskość ciał niebieskich pomieszaniem czegoś, co symbolizuje byt duchowy, z tem, co go zawiera, i przyznawać słuszność najbardziej nihilistycznym poglądom na anioły, lub też wogóle nie uznawać aniołów samych. Bo i któż dziś jeszcze wierzy w anioły? Ale któż może wierzyć w drzewa, jeżeli nie chce widzieć lasu, a szuka go natomiast pomiędzy lub ponad drzewami?

Zapewne, anioły o postaci kulistej i stałej jakoś nam się nie podobają; ale to, co się nam nie podoba, to tylko nasz sposób widzenia rzeczy, którego nas uczono na globusie. Pewnego wiosennego ranka wyszedłem za miasto; zieleśniała ruń, śpiewały ptaki, rosa błyszczała, dym wznosił się w górę, gdzieś tam widać było ludzi, a wszystko oblewał jasny blask słońca; był to tylko mały skrawek ziemi, krótka tylko chwila jej życia; a jednak, kiedy to tak obejmowałem coraz szerszym spojrzeniem, wydało mi się to nie tylko rzeczą tak piękną, lecz także tak prawdziwą i oczywistą, że to anioł, który idzie po niebie tak bogaty, świeży i kwitnący, a przytem tak silny i harmonijny, zwraca swe ożywione oblicze wprost ku niebu, i mnie samego po tem niebie ze sobą unosi; więc pytałem się sam siebie, w jaki sposób poglądy ludzkie mogły się tak dalece zasklepić, by widzieć w ziemi tylko skrzepłą bryłę i by aniołów szukać ponad nią lub obok niej w pustych przestworach nieba, nigdzie ich wskutek tego nie znajdując. Ale taki pogląd nazywa się fantastycznym. Ziemia to globus, a czem ona jeszcze jest pozatem, to można widzieć w gabinetach przyrodniczych.

Jednym dawna wiara wydaje się wyjąłowiłą; inni trzymają się jej tak kurczowo, że im się dłonie krwawią, bo tylko wtedy znajdują jeszcze sposoby uchwycenia jej, gdy chwytając ją, sami te sposoby tworzą. A przecież jest to wiara wielka, ogromna, prastara, a dziś znowu młoda i świeża;

i tysiące jest sposobów ujęcia jej, które same nam się narzucają. Trzeba tylko na tę wiarę otworzyć świeże serce i świeżą dłońią ująć ją za te sposoby ujęcia. Ale tamtym wraz z wiarą wyjałowiała też zdolność do wiary, a ci w bliznach swych dłoni upatrują świadectwo prawdziwości samej swej wiary.

Zdanie, jakoby ta okoliczność, że my jesteśmy objęci duchem ziemi, miała tworzyć przegrodę między nami a Bogiem, jest taksamo niesłuszne, jak zdanie, jakoby pokój tworzył przegrodę między mną a domem, w którym mieszkam. Jeśli ziemia należy do Boga, to i my należymy do Boga, ponieważ należymy do ziemi. Nasza osobowość jest poprostu objęta osobowością wyższą, objętą ostatecznie Bogiem, — a jest to jeden argument więcej za tem, że nie możemy mówić wcale o jakimś bezjakościowem rozplynięciu się nas samych w Bogu.

Po tylu tak różnych zarzutach, z tak różnych stron podnoszonych, pozostaje jeszcze jeden zarzut, pozornie najważniejszy, w którym nakoniec spotykają się przeciwnicy z wszystkich stron; zarzut ten głosi, że nie potrzeba rzeczy, o którą tu chodzi, ponieważ wystarczy zamiast niej słowo. Tym sposobem słowem ducha odbiera się duchowi ducha, słowem życia zabija się życie. W samej rzeczy chętnie przyznaje się ludzkości lub nawet całemu obejmującemu ją państwu ziemskiemu ducha, idealną zasadę, działającą w niem twórczą ideę, organizację i życie, ale mimo wszyst-

ko zaprzecza się świadomości wyższej, któraby obejmowała świadomość duchów przywiązanych do poszczególnych części ziemi, świadomości, któraby organizmem całym rządziła i ożywiała go. Słowem duch najchętniej posługują się idealiści, słowem życie materyaliści, słowem idea każdy, komu się podoba to piękne słowo. A to wszystko jedno i to samo, łupina bez owocu, tytuły bez szkatuły.

Duch jedyny, wedle którego możemy sobie utworzyć pojęcie ducha, nasz własny duch, w każdym razie wiąże poszczególne momenty swej świadomości w wyższą, obejmującą je jedność świadomości, a nie w jedność nieświadomą lub świadomą tylko poszczególnym momentom; i tylko w tem znaczeniu mówi się o duchu i o poszczególnych momentach ducha. Otóż nasze duchy są niewątpliwie w wyższym stopniu świadome niż poszczególne momenty naszych duchów; z tego przeciwnicy nasi nie wysnuwają wniosku, że duch, o którym mówią, który łączy nasze duchy i zawiera je w sobie jako poszczególne momenty, musi być świadomy w wyższym znowu stopniu, niż te jego poszczególne świadome momenty, by mógł o nim mówić jako o duchu, a o nich, jako o momentach ducha; natomiast sądzą, że można zupełnie nie żądać od niego nawet takiej świadomości, jaką posiada nasz duch, i mniemają, że głoszą pogląd najwspanialszy już tem samem, że nieświadomemu powiązaniu świadomych duchów lub wzajemnemu odzwierciedlaniu się ich świadomo-

mości lub idei ich powiązania, o której nikt prócz poszczególnych duchów nie wie, nadają przecież miano ducha a kompleksowi ziemskich czynności cielesnych miano życia.

Ale taki duch, to tylko nagromadzenie czy też nanizanie kół; to nie jedno koło, obejmujące wszystkie inne koła; takie życie, to tylko inna nazwa na oznaczenie śmierci tego, w czym żyjemy.

Przypuśćmy, że ziemia zrazu była pogrążona w nieświadomym śnie i że wszystkie duchy dopiero z czasem obudziły się ze stanu jej nieświadomości. Przecież w samej rzeczy każdy człowiek budzi się w ten sposób; gdy się budzi, czuć tysiącznych nie wydaje z siebie świadomość jego, lecz daje je z zewnątrz jego świadomości świat — a raczej duch świata, obejmujący i jego ducha; ale nie istniałby żaden duch ludzki, gdyby one nie były dalej podane jednolitej, wyższej, obejmującej je wszystkie świadomości i gdyby ta świadomość nie potrafiła znowu z tego, co jej dano, wytworzyć coś nowego i własnego. Ale duchy ziemi mają się budzić w takim duchu ziemi, który wiecznie śpi.

Mówimy też wprawdzie o życiu embryona i śpiącego, w których świadomość śpi; jednak tylko dlatego, ponieważ przeznaczeniem embryona obudzić się kiedyś do życia świadomego, przeznaczeniem śpiącego budzić się do niego ciągle i ciągle na nowo; ziemia zaś ma żyć bez nadziei przebudzenia się.

Rzeczy stałyby inaczej, gdyby się zgoła nie

miało żadnego powodu mówić o duchu, idealnej zasadzie, życiu ziemi lub życiu ludzkości wziętej jako całość, którą jest tylko dzięki ziemi; fakt jednak, że przeciwnicy wszelkiego rodzaju nie mogą nie uznawać słów, wyrażających zwalczaną przez nich rzecz, lub nie mogą nawet nie posługiwać się niemi, można tylko w ten sposób wytłumaczyć, że rzecz ich własnymi słowy ich bije.

Są może tacy, którzy przyznają ziemi naprawdę świadomość; ale tylko świadomość rozplywającą się w Bogu, a nie sferę świadomości indywidualnie zwartą względem innych sfer, sferę, jaką jest jedna ludzka dusza względem innej duszy ludzkiej. Otóż ziemia wobec innych ciał niebieskich jest widocznie pod każdym względem daleko ściślej w sobie zwarta, niż człowiek, całkiem wraz z innymi ludźmi wpleciony w jej substancje, wobec innych ludzi; o widocznych zaś cechach jej głębiej sięgającej indywidualizacji a zarazem cechach jej wyższej indywidualności była już mowa (str. 206). Z czegoż więc miałyby się wnosić, że ziemia co do strony duchowej staje w sprzeczności z temi wszystkimi cechami widzialnymi, z których dopiero można wnosić o zawartym w niej niewidzialnym świecie duchowym?

Z czego? — Znane jest osławione słowo osławionego polityka, że mowa ludzka jest środkiem ukrywania myśli. Widocznie przypisuje się taką samą mowę światu i dlatego rozumie się ją wprost odwrotnie. Tylko że ta polityka, skie-

rowana przeciw nieistniejącej polityce świata, tak samo nie może się ostać, jak i owa polityka, która dała początek słowu oczerniającemu słowo.

Jeśli się naprawdę wierzy — w co wierzy się zresztą, jak we wszystkie tego rodzaju rzeczy, tylko póty, póki nie myśli się o znaczeniu właściwym wyrazu lub póki nadaje się mu znaczenie wprost przeciwne, — że Bóg jest wszechobecny w swym świecie i wszechobecnie nim rządzi, to trzeba też wierzyć, że swą istotą i swem działaniem w inny sposób sięga w ziemię, niż w każdą inną sferę świata; a skoro człowiek na swoim własnym ciele i swojej duszy ma przykład sposobu, w jaki Bóg może indywidualnie żyć, istnieć i działać w różnych częściach swego świata, trzeba też zdobyć się na poznanie i uznanie oznak wyższej indywidualności, zamiast wszelkimi sposobami bronić się przed ich uznaniem.

Jeszcze inni mogą, stając w swem rozważaniu niżej, przedstawiać sobie ziemię wraz z jej ludźmi, zwierzętami, roślinami jako polipa, który wydaje z siebie te członki, nie wiele się nawzajem o siebie troszczące; ci więc przyznają ziemi duszę, stojącą najwyżej na stopniu duszy polipa, albo nawet, ponieważ ludzie, zwierzęta, rośliny nie są tak ściśle zespoleni jak członki polipa, od razu wolą jej nie przyznawać wcale duszy.

Ale ziemia nie wznosi ku niebu swoich ludzi, zwierząt, roślin tak, iż byłiby sobie nawzajem objętni jak członki polipa; owszem wzajemne ich obcowanie wytwarza życie wyższe, które łączy ży-

cie poszczególnych stworzeń i sięga poza życie poszczególnych stworzeń, życie, jakie nie budzi się pomiędzy członkami polipa; ziemia nie posiada jednakowych tylko i jednorodnych narządów jak polip, lecz różnorodne i stojące na różnych stopniach ustroje; a ustroje te nie są ze sobą zespolone mniej ściślej, niż członki polipa, lecz ściślej; można bowiem oddzielić od siebie członki polipa, ale nie można od siebie oddzielić ludzi, zwierząt i roślin, ponieważ nie można ich oddzielić od ich wspólnego pnia ziemskiego. A na koniec i dlatego dusza ziemi nie może stać na poziomie duszy polipa, ponieważ poziom jedności psychicznej zależy od tego, co sobą obejmuje i w sobie zawiera; w polipie są to tylko zmysłowe czucia i popędy, a w ziemi, to cały rozwój wszystkich obcujących ze sobą ziemskich duchów.

Możnaby też w myśl przytoczonego już poprzednio porównania — chociaż tego rodzaju porównania mogą być wogóle zawsze tylko po części trafne — uważać ludzi, zwierzęta i rośliny za ośrodki i pośrednie ogniwa ruchu, odbywającego się w górnej przestrzeni ziemi analogicznie do ruchu, odbywającego się w naszej głowie; byłoby to porównanie może trafniejsze, niż gdy je zestawiamy z wielkimi zewnętrznymi członkami człowieka lub zwierzęcia, chociaż z innego względu i to porównanie ma w sobie coś trafnego; trzeba bowiem zawsze porównywać tylko rzeczy sobie równe. Wszak i nasz mózg przedstawia się co do

swej zasadniczej istoty tylko jako błona szczelnie sfałdowana w czaszce, a masa jego wynosi niewiele w stosunku do masy całego człowieka. Otóż pod tym względem różnica między ziemią a człowiekiem polega głównie na tem, że odpowiedni narząd ziemi nie jest sfałdowany i zamknięty w czaszce ziemi, lecz jest na niej rozpostarty i temsamem otwarty ku temu samemu niebu, ku któremu nasz mózg w swojej czaszce i swoją czaszką jest tylko zwrócony, oraz na tem, że całe rozpostarcie się tego narządu, na które się składa powietrze i morze, żyzna gleba, lasy, pola, miasta, wsie, ulice, rzeki, poczty, okręty, listy, telegrafy, książki, pieniądz, ludzie, zwierzęta, rośliny, wynosi stosunkowo jeszcze o wiele mniej w porównaniu z masą całej ziemi, niż masa mózgu w porównaniu z masą całego człowieka, będąc zresztą tak samo terenem świadomego znoszenia się, zyskującego podstawę i spoistość dopiero dzięki związkowi całości. Wyjmij tylko z ziemi jej wnętrze, a wszystko się zapadnie i rozpadnie, tak, jakbyś wyjął z człowieka całe jego wnętrzności; bo wyjmujesz z ziemi tym sposobem nietylko masę, która jej nadaje stałą postać i wypełnia ją, lecz wyjmujesz i ciężkość, która wszystko skupia wokoło środka ziemi, nadaje kierunek korzeniowi rośliny i rzekom, a miastom i ludzkiej stopie daje podstawę i oparcie.

Ale jednostronne tylko i zbyt daleko idące rozprowadzenie takich porównań może doprowadzić do dowolności nie mniejszych od tych, które

zwalczamy. Wykazałem już dawniej (Zend-Awesta, rozdz. 3. i 15.) granice, w których można pod rozmaitymi względami porównywać ziemię z człowiekiem, nie popadając w sprzeczność co do faktów, a jednak nie można nigdy porównania tego przeprowadzić do końca, ponieważ ziemia nie jest czemś swoim ustrojom równem, lecz czemś, co je obejmuje, przewyższa, zespaja.

Dotychczasowe trudności leżały na samej powierzchni; wystarczyło kilka lekkich ruchów, by je usunąć, chociaż wcale sobie nie wyobrażam, że potrafiłem już temsamem przerobić pogląd czarny na biały lub nawet skłonić tego murzyna, by wyskoczył ze starej skóry. Inne zarzuty nasuwają się, gdy się wnika w rzecz głębiej; aby je odeprzeć, trzeba wnikać w rzecz jeszcze głębiej. Ba, z wszystkich stron zjawiają się nieprzebyte trudności, jeśli idąc dalej pozostawia się za sobą zasadę rozszerzania i stopniowania, która pozwoliła nam przebyć trudności początkowe, i jeśli chce się przenieść ciasne horyzonty i kryteria ludzkiej fizjologii i psychologii bezpośrednio na horyzonty i kryteria istoty wyższej, zamiast upatrywać w nich tylko podstawę i punkt wyjścia rozszerzania i stopniowania.

W Rzymie rządzi papież, w Konstantynopolu sułtan, w Tybecie Dalaj-Lama. Jedna wiara przeklina drugą. Hegel i Herbart, cóż to za sprze-

czności! Wszędzie walka narodów. Czy coś podobnego mogłoby razem współistnieć w jednolitej duszy ludzkiej?

W ludzkiej z pewnością nie. Skoro jednak dusza ludzka sama jest dowodem, że sprzeczne uczucia, uczucia, przedstawienia, dążenia, mogą się mieścić w duszy, tworzącej dzięki jedności świadomości jedną całość, to nic nie przeszkadza wierzyć, że i wszystkie sprzeczności, zachodzące pomiędzy ludzkimi duszami, mogą się pomieścić w duszy przewyższającej dusze ludzkie.

Sprzeczności, które istnieją w duszy naszej jeszcze nie wyrównane, nie dostały się do naszej duszy z naszej woli, lecz raczej pobudzają tę wolę, by je wyrównała, pogodziła; a chociaż się to często przez długi czas nie udaje, niekiedy nawet nie udaje się i przez całe życie, przecież człowiek dopóty nie zazna spokoju, dopóki się to nie uda.

Tak też zapewne wszelka sprzeczność, jaka zachodzi między duszami ludzkimi, nie powstaje z woli ducha wyższego, lecz będzie dla niego czemś mimowolnem w tem samym znaczeniu, które wyjaśniliśmy już poprzednio, mówiąc o Bogu. Ale ona będzie pobudzać wolę ducha wyższego, by ją usunęła. Im te sprzeczności są większe, jaśkrawsze, głębsze, trzeba mu będzie i dłuższego czasu do ich usunięcia; lecz i duch ziemi nie zazna spokoju, póki ich nie usunie. I widzimy dobrze, że rzeczy w tym kierunku idą. Religia, nauka, polityka objawiają wyraźnie tendencję ku coraz to większej jednolitości i zgodności.

Tam, gdzie znajduje się świadomość tego jednolitego dążenia, dotrzeć nie możemy, ale może i powinno nam wystarczyć, jeśli spostrzegamy objawy takiego dążenia.

Pod pewnym względem można psychologię ducha nad nami równie dobrze jak i naszą własną psychologię uważać za naukę empiryczną, ponieważ nasze własne duchy wchodzą w skład ducha wyższego, a zewnętrzne stosunki naszych duchów wchodzą w skład wewnętrznych stosunków ducha wyższego. Zamiast się pytać, jak może wyglądać w duszy tak wielkiej, patrzmy, jak naprawdę wygląda w tej wielkiej duszy, a temsamem dowiemy się, jak w takich wielkich duszach wyglądać może. Może wtedy wiele rzeczy przedstawi się nam inaczej, aniżeliśmy to przedtem przypuszczali w naszej małej duszy; ale przypatrzywszy się potrafimy w odpowiedni sposób sprostować i rozszerzyć nasze przypuszczenie.

Lecz nie powinniśmy sądzić, że to, co możemy wprost widzieć, obejmuje już całe państwo ducha nad nami. Kto zwraca swój wzrok tylko na pokolenia ludzi i zwierząt, wędrujące i przebywające w tem tutaj życiu, ten widzi wprawdzie oczy i uszy, przez które wyższy duch karmi swe wnętrze i swoją głębię i które on sam znowu wnętrzem swoim uduchowia, ale nie widzi najgłębszego, wewnętrznego życia samego ducha wyższego. Zwiera się ono ponad tym tutaj światem naszym tak, jak zwarte w sobie państwo naszych wspomnień i myśli nad państwem naszych

wyobrażeń. Jednak co do tego odsyłam do trzeciej części Zend-Awesty, która jest poświęcona wyłącznie temu przedmiotowi.

Argumenty pozytywne.

Kamienie już usunięte i pługi mogą już zacząć wrzynać się w ziemię.

Dotąd trzeba było cierpliwości, teraz trzeba bezwzględności, o ile ona przystoi argumentom wiary.

Jakkolwiek wysoko stoi dusza ciał niebieskich ponad duszą roślinną, to jednak obie podpadają pod to samo pojęcie duszy, a te same ogólne argumenty przemawiają tak za istnieniem jednej jak i drugiej. Inaczej się je tylko obraca dla każdej z nich, a odmienna jest też ich waga co do niektórych szczegółów.

Można tedy przedewszystkiem wszystkie punkty widzenia, naprowadzone co do rośliny w argumencie analogii albo podobieństwa, powtórzyć dosłownie co do ziemi; można też wszystkie oparte na nich ogólne oznaki zdolności posiadania duszy odnaleźć w ziemi, tylko że w wyższym i ściślejszym sensie.

Bo czyż i ziemia nie jest tak samo jak nasze ciało a także ciało roślin i zwierząt istotą co

do formy i treści jednolicie zespoloną, indywidualnie zwartą, przeciwstawiającą się względnie samoistnie podobnym, nie równym systemom, pod wpływem podnieć zewnętrznych i po części zgodnie z nimi określającą się i z siebie rozwijającą się, z własnej pełni i siły twórczej rodzącą różnorodność niewyczerpaną po części w prawa ujętych, po części nieobliczalnych nowych działań, zawierającą stosunki współ-, nad- i podrzędności, postępującą ciągle dalej, a zarazem ulegającą w swem działaniu okresowości, spotęgowaniu i opadaniu?

Co do wszystkich tych oznak, w których ciało jakieś może się zgadzać z jakąś duszą a które nasze własne ciało posiada i traci wraz z swoją duszą, ziemia stoi nie niżej lecz wyżej od swych ludzi, zwierząt, roślin, posiadając je wszystkie, tylko że w niewymownem rozszerzeniu spotęgowaniu.

Otóż wszystkie te oznaki wskazują może tu, tak jak w roślinie — bo także w człowieku — jeszcze nie duszę naprawdę rozbudzoną, lecz dopiero możliwość istnienia duszy przebudzonej, najistotniejsze warunki przedwstępne i współwarunki jawy. Natomiast oznaki przebudzenia się i jawy, które mają dopiero argumentu dopełnić a temsamem symbol dyszy wypełnić, widać w ziemi nawet o wiele bardziej naocznie, niż w roślinie, a polegają one na przebudzeniu się i jawie samych ziemskich stworzeń wszelkiego rodzaju. Jeśli bowiem nie można powiedzieć, że śpi czło-

wiek, w którym czuwa oko i ucho, nie można też tego powiedzieć o ziemi, w której czuwają tysiące tysięcy oczu i uszu, w której czuwa cały ruch stosunków ludzkich i zwierzęcych. Mówiąc, że roślina czuwa, opieraliśmy się tylko na wnioskach z analogii; ale gdy chodzi o ziemię, sami uczestniczymy w jej jawie, a temsamem uczestniczymy w bezpośrednim doświadczeniu tej jawy. Nie doświadczamy tylko jeszcze bezpośrednio, że cała ta treść czuwającej duszy i całe to życie czuwającej duszy tworzy jedność taką, jaką w naszym bezpośrednim odczuciu tworzy treść naszej duszy, życie naszej duszy. Tego doświadczyć nie możemy, ale nie możemy też tego wymagać, ponieważ ta jedność sięga ponad naszą własną; musielibyśmy sami mieć w sobie całą duszę ziemi, by mieć w sobie jej jedność, gdy tymczasem mamy w sobie tylko część jej treści i część tę jako mniejsze koło w sobie jednoczymy, będąc częścią jej większego koła. Natomiast wśród ogólnych oznak zdolności posiadania duszy, w których ziemia nietylko zgadza się z nami, lecz nas przewyższa, zawierają się też oznaki odpowiedniej jedności duszy, a bezpośrednie doświadczenie, stwierdzając, że nasza dusza przebudza się i czuwa w jej duszy, służy tylko do tego, by doprowadzić do końca wniosek, że ziemia posiada duszę nietylko zdolną do przebudzenia się, lecz naprawdę przebudzoną i czuwającą.

Gdziekolwiek też skierujemy wzrok w zakresie rzeczy widzialnych, widzimy, jak dalece ziemia

przewyższa zwartą jedność naszego własnego układu cielesnego jednością wyższą i szlachetniejszą; o rzeczach widzialnych zaś musimy sądzić, że wskazują rzeczy niewidzialne.

W człowieku i w zwierzęciu i w roślinie każda część jest urządzona w sobie celowo; lecz ta celowość istnieje tylko o tyle, o ile każda część wraz z innymi wchodzi celowo w skład większej, celowo powiązanej całości, jaką jest całe stworzenie, które stworzyło w sobie w związku wszystkie części i układy. A całe państwo ludzi, państwo zwierząt, państwo roślin, to znów tylko układy, urządzone celowo, o ile jedno z drugimi wraz z innymi układami, jakimi są gleba, woda, powietrze, celowo wchodzi w skład większej, celowo powiązanej całości, jaką jest ziemia, która wytworzyła w sobie w związku wszystkie stworzenia i układy.

Stworzenia ziemi pozostają do siebie w wzajemnych stosunkach celowych tylko zewnętrznie; dla ziemi wszystkie te stosunki celowe są czemś wewnętrznym, nią objętem.

Poszczególne stworzenia ziemskie giną, poszczególne twory ziemi giną jedne po drugich; ich cel nie nadaje im trwałości; ziemia tylko trwa, jako wieczne źródło wszystkich tych stworzeń i tworów, a ich kolejne zanikanie należy do pełni zawartego w niej życia.

W ludziach i zwierzętach istnieje obieg materii, z którego odgałęziają się mniejsze pętle, z których znów odgałęziają się pętle jeszcze

mniejsze; ale wszystkie obiegi materji w ludziach i zwierzętach same są tylko pętlami, które odgałęziły się od większego, ogólnego obiegu materji, krążącej pomiędzy organicznem a nieorganicznym państwem ziemi. W ziemi zaś wszelka materya krąży wyłącznie w obrębie własnym; ziemia bowiem niczego nie wydziela i niczego nie przyjmuje prócz światła i ciepła niebios. Ona to dopiero, a nie człowiek, jest zwartą w sobie istotą i krąży tylko w sobie wokół siebie i obejmuje sobą wszystkie obiegi krążące w ludziach i zwierzętach. I jej zwartość jest tylko względną, ale pod tym względem ziemia stoi w szeregu istot niewymownie wyżej od objętego nią człowieka.

Ręka człowieka porusza się na jego ramieniu, ramię człowieka porusza się jeszcze swobodniej na tułowiu; cały człowiek porusza się jeszcze swobodniej na ziemi; a przecież jest on do niej przytwierdzony równie silnie lub jeszcze silniej, a stopą swoją do niej przylega.

Dopiero całość złożona z ziemi i człowieka nie jest już do niczego przytwierdzona; unosi się ona po niebie całkiem swobodnie i tylko niematerialne prawo utwierdza kroki ziemi i może je też utwierdzać, ponieważ w niej jest wszelka wolność.

Ileż to rzeczy wyluszczyłem już w tysamem duchu w mojem poprzednim dziele!

W myśl argumentu uzupełnienia można przytoczyć następujące rozumowanie: w wszystkich żywiolach przebywają stworzenia przystosowane

do życia w tych właśnie żywiołach; w eterze niema takich stworzeń, jeśli nie są nimi ciała niebieskie, które też istotnie są przystosowane do życia w eterze. (Szerzej w Zend-Awesta I. str. 234 i następne).

Argument ustopniowania może dojść do duszy ciał niebieskich — stosownie do sposobu przedstawienia rzeczy — albo jako do stopnia pośredniego pomiędzy nami a Bogiem, albo jako do wydłużenia ustopniowania widocznego już w nas samych, albo w końcu drogą porównania wewnętrznego i zewnętrznego ustopniowania stworzeń.

1) Ziemia tworzy ze strony fizycznej indywidualny stopień pośredni między ciałem człowieka a światem, ponieważ obejmuje sobą ciało ludzkie jako swoją część, a sama jest częścią objętą światem, i ponieważ przeciwstawia się innym ciałom niebieskim jeszcze wyraźniej jako osobnik, niż człowiek człowiekowi. Jeśli więc z pośród tak ustopniowanych ciał ciała wyższe i niższe zawierają też odzwierciedlające się w nich odpowiednie stopnie ducha, należy wysnuć wniosek, że tak samo ciało pośredniego stopnia zawiera też odzwierciedlającego się w niem ducha stopnia pośredniego, że przeto do ziemi będzie należał duch stopnia pośredniego pomiędzy duchem, który należy do ciała ludzkiego, a duchem, który należy do świata.

Że ziemia odzwierciedla indywidualny stopień duchowy, to należy przejąć z argumentu podobieństwa do argumentu niniejszego, który w ten sposób przyłącza się do tamtego i dodaje mu siły.

Tamten rozumował tak: ponieważ ziemia odzwierciedla byt duchowy w tych samych istotnych oznakach, w których ciało ludzkie odzwierciedla byt duchowy zawarty w niem, przeto ziemia zawiera rzeczywiście odzwierciedlający się w niej byt duchowy; obecny zaś argument dodaje temu rozumowaniu siły, wywodząc, że ziemia, odzwierciedlając ów byt duchowy, odzwierciedla indywidualny stopień pośredni pomiędzy niższym i wyższym stopniem duszy, i że stopnie duszy zawierają się też w odzwierciedlających je stopniach ciał.

Wnioskowi temu sprzyja oddawna odczuwana przez ludzi potrzeba przyjmowania indywidualnych istot pośrednich pomiędzy człowiekiem a Bogiem i zaludnienia niemi nieba.

Słowem: jeżeli stopnie ciał A, C, zarazem odzwierciedlają i zawierają stopnie ducha α , γ , należy przyjąć, że pośredni stopień ciał B, odzwierciedlający duchowe β , także je zawiera.

Takie sformułowanie argumentu zakłada już z góry, że do świata należy Bóg — ileż to powodów przemawia za tem, byśmy go już z góry zakładali! — a duch ziemi, zajmując miejsce pośrednie, wypełnia tylko ogromną lukę, któraby inaczej pozostała pomiędzy duchem ludzkim a duchem boskim. Kto chce, może przytem umieścić go tak wysoko ponad ziemią, jak Boga ponad światem, tylko że wtedy trzeba konsekwentnie umieścić i ludzkiego ducha wysoko ponad jego ciałem. — Przy następnem sformułowaniu argumentu wychodzimy od stopnia niższego, a wtedy duch ziemi

przedstawia się nam raczej jako stopień wiodący ku Bogu.

2) Poszczególne narządy zmysłowe człowieka, oko, ucho, nos, język, ręka stoją obok siebie indywidualnie tak co do swej budowy cielesnej, jak też co do sposobu czucia; poszczególni ludzie, zwierzęta, rośliny, stoją obok siebie indywidualnie tak co do swej budowy cielesnej, jak też co do sposobu swego życia duchowego, obejmującego i życie zmysłowe; poszczególne ciała niebieskie stoją obok siebie indywidualnie co do swej budowy cielesnej, a ponieważ ze strony cielesnej tak samo obejmują swoich ludzi, swe zwierzęta, rośliny, jak ci znowu swoje oczy, uszy i t. d. — i ponieważ ludzie, zwierzęta, rośliny obejmują sfery swych zmysłów sferą wyższą i rozleglejszą nietylko ze strony cielesnej, lecz też z duchowej, przeto należy przypuszczać to samo o ciałach niebieskich co do objętych nimi a obejmujących owe sfery zmysłowe sfer.

Słowem: jeśli spostrzegamy, że obejmujące się koła cielesne stopni A, B, nietylko odzwierciedlają, lecz także zawierają obejmujące się koła duchowe stopni α , β , możemy stąd wnosić, że obejmujące koło cielesne trzeciego stopnia C, odzwierciedlając obejmujące koło duchowe γ , także je zawiera.

3) Wewnętrzne ustopniowanie oka, człowieka, ziemi, świata, gdzie każdy wyższy stopień obejmuje sobą i niższy, różni się niewątpliwie bardzo od zewnętrznego ustopniowania rośliny, zwierzęcia,

człowieka, gdzie niższy stopień staje obok wyższego; nie możnaby jednak tu i tam zastosować tego samego punktu widzenia ustopniowania, gdyby nie było w obu szeregach czegoś pod tym względem wspólnego; do tej właśnie okoliczności nawiązuje trzecie sformułowanie naszego argumentu.

Czemże to człowiek i wyżej stojące zwierzęta wyróżniają się pod względem organizacyi z pośród stworzeń stojących obok nich, ale od nich niżej? Tem, że posiadają większą ilość różnorodnych narządów, bogatsze rozczłonkowanie całości i samych znowu członków, zamknięty obieg z obfitym rozgałęzieniem na pętle znowu się rozgałęziające, dalej tem, że okresowość jest bardziej skomplikowana i wykazuje różnorodne okresy i podokresy, oraz że centralizacya jest przeprowadzona dobitniej nie w jednym punkcie, lecz w pewnej dziedzinie posiadającej centralną doniosłość (porówn. str. 210.).

Ale w miarę, jak się rozwijają i potęgują te oznaki cielesne w związku ze sobą, widzimy zarazem, że podnosi się i rozwój i poziom duchowy.

Lecz ziemia we wszystkich tych oznakach przewyższa niezrównanie wszystkie ziemskie stworzenia, gdyż stworzenia te właśnie sobą zbogacają bogactwo jej różnorodnych narządów i ustopniowanego rozczłonkowania a swoimi obiegami i okresami potęgują powikłania i komplikacje jej życia, gdyż górna przestrzeń ziemi jako teren wszelkiego życia organicznego i wszelkiej

działalności ludzkiej przedstawia daleko bardziej skoncentrowane i w wyższym stopniu doniosłe ognisko potężniejszego i swobodniejszego działania, niż mózg w człowieku.

Słowem: jeśli mamy dwa w górę idące ustopniowania ciał: A, B, C, (roślina, zwierzę, człowiek) i A', B', C', (oko, człowiek, ziemia) i jeśli pierwsze z nich nietylko odzwierciedla, lecz także zawiera ustopniowanie duchów α , β , γ , a zaś drugie zgadza się z pierwszym w stosunkach odzwierciedlenia poziomu duchowego, to możemy stąd wnosić, że ono zgadza się z niem także w stosunkach zawierania duchowego poziomu, że więc zawiera ustopniowanie duchowe α' , β' , γ' , skoro stopień α' , β' stwierdza obserwacja, a tylko jeszcze trzeci γ' znaleźć trzeba drogą rozmowowania, które jednak tem samem go znajduje.

W myśl argumentu związku można zauważyć, że środki, które ludzi wiążą w ludzkość i tworzą pomiędzy nimi stosunki duchowe, więc dźwięk, światło, drogi, komunikacje i t. d. są bez wyjątku natury fizycznej; zamiast więc być ogniwem między duchami byłyby raczej przegrodami między nimi, gdyby nie można upatrywać w tych środkach składników istoty w całości swej ożywionej duszą; wszak i fizyczne ogniwa łączące narządy, do których przywiązany jest nasz wzrok, słuch i t. d., o tyle tylko pośredniczą między nimi pod względem duchowym, o ile owe ogniwa wraz z narządami wchodzą w skład związku w ca-

łości swej ożywionego duszą. Chociaż więc nie możemy wprost spostrzedz wyższej jedności zwierającej się ponad naszymi duchami, to jednak możemy spostrzedz związek, który każe przypuścić istnienie owej jedności.

A także wszelkie na doświadczeniu oparte względy, które skłoniły filozofów do tego, że mówią o duchu ludzkości — czem uwalniają nas od obowiązku mówienia o nim raz jeszcze — można z tem większem prawem przytoczyć jako dowód, że istnieje duch ziemi. Duch ten zespala duchy wszystkich ludzi wraz z duchami wszelkich innych ziemskich stworzeń w jednolitą całość; wszak ludzie wchodzą ze sobą w związki nie każdy dla siebie, lecz tylko dzięki związkowi, który wytwarza między nimi ziemia, obejmując zarazem i wszystkie inne stworzenia; a nadto muszą jeszcze poniżej poziomu duchów ludzkich istnieć w duchu wyższym duchy niższego poziomu, które możemy odnaleźć w duszach zwierząt i roślin, ile że nasz duch także nie jest tylko nieświadomą sumą jednakowych świadomych momentów, lecz obdarzonem wyższą świadomością zespolenien jednolitem momentów o wyższym i niższym stopniu świadomości.

Jeszcze z innego punktu widzenia można się powołać na to, że nie byłoby żadnego związku pomiędzy państwami dusz różnych ciał niebieskich, gdyby ciała niebieskie nie posiadały jeszcze ponad poszczególnymi duszami swych stworzeń takich dusz, które byłyby zdolne do tego rodzaju

obcowania. Mówimy ze sobą za pośrednictwem drgań powietrza, w którym żyjemy; wyższe stworzenia mówią ze sobą zapewne za pośrednictwem drgań eteru, w którym żyją. (Porówn. Zend-Awesta I. str. 166, 175, 176. II. 216 i nast., 233 i nast.). Wprawdzie postulat takiego wyższego związku nie dowodzi jeszcze jego istnienia; ale zaspokojenie tego postulatu uspokaja nas też co do samego rezultatu dowodów.

Argument przyczynowości opiera się na tem, że — jak daleko sięga doświadczenie — istota ożywiona duszą nie może powstać z istoty pozabawionej duszy i że my, którzy jesteśmy ożywieni duszą, musimy siebie wraz z wszystkimi ożywionymi duszą zwierzętami uważać za płody układu ziemskiego. Można wtedy przyjąć możliwość dwojaką: albo ziemia przebudziła się dopiero z powstaniem stworzeń organicznych, gdy wprawdzie spoczywała w śnie embryonalnym, albo też samo powstanie stworzeń organicznych przypada już na wewnętrzną twórczość w czasie jej życia na jawie. Niema potrzeby kwestyi tej rozstrzygać, skoro wogóle chodzi przede wszystkim jeszcze o to, czy ziemia obecnie posiada duszę przebudzoną. (Rozprowadzenie tego argumentu zob. Zend-Awesta I. str. 226 i następnę).

Argument teleologiczny można uważać tak jak wtedy, gdy była mowa o duszy roślinnej, za odgałęzienie argumentu podobieństwa.

Widzimy, że gwoli utrzymaniu i dalszemu rozwojowi ziemi i całego gospodarstwa ziemskiego

istnieją takie same szarmonizowane ze sobą urządzenia celowe — tylko że wznioślej pojęte i potężniej przeprowadzone, — jakie służą utrzymaniu i dalszemu rozwojowi naszego ciała i jego wewnętrznego gospodarstwa ze względu na istniejącą w nas duszę; możemy tedy przypuścić, że nie brak także i w ziemi odpowiedniego względu na istnienie duszy.

Musimy nawet zauważyć, — cośmy zresztą już zauważyli, — że zakres naszych celów jest pod każdym względem podporządkowany zakresowi celów ziemi. Ziemia, o ile to możemy przewidzieć, trwa wiecznie; nasze ciała powstają i giną. (Szerzej w Zend-Awesta I. 138 i nast.).

Do tych teoretycznych argumentów, przemawiających za wiarą w duchy ciał niebieskich, możnaby na podstawie związku piękna i dobra z prawdą dodać jeszcze względy na piękność i użyteczność tej wiary.

W jakże innym świetle przedstawia się nam teraz cała ziemia zbudzona do prawdziwego życia, w jak innym świetle niebo zapełnione zastępami aniołów zamiast martwemi kulami; jak inaczej wzniosłym i bogatym teraz Bóg, zawierający w sobie piętrzące się stopnie duchów; jak innym nasz stosunek do Boga i naszych bliźnich, skoro w duchu nad nami, w aniele ziemi znajdujemy wspólny łącznik z Bogiem i duchowy związek

łączący nas samych; o ileż jaśniejszym obraz życia przyszedłego, skoro możemy przyjąć, że w śmierci wzniesiemy się wraz z naszymi ukochanymi z życia spostrzeżeń tego ducha w życie jego wspomnień; jakże niewyczerpanem w końcu pole dla dalszych rozważań i głębiej sięgających wniosków!

Czyż nie wierzylibyśmy chętnie w to wszystko, co tej wierze odpowiada? Otóż teraz wolno nam w to wierzyć na podstawie poprzednich argumentów, z których żaden nie wnosi o prawdziwości wiary z jej piękności lub z jej dobroci, gdy tymczasem jej piękność i dobroć wynikają z pewnością tylko z jej prawdziwości, mogąc się tem samem przecież także do dowiedzenia jej prawdziwości przyczynić.

Rzućmy teraz okiem wstecz na nasz punkt wyjścia i na dotychczasową drogę naszą.

Ciało ludzkie odzwierciedla najistotniejsze własności duszy; byłoby rzeczą zbytęzną powtarzać jeszcze raz to, cośmy już dawniej raz o tej sprawie powtórzyli.

Ciało zwierzęce odzwierciedla je tak samo.

Ciało roślinne odzwierciedla je tak samo.

Ziemia odzwierciedla je tak samo.

Wszystkie ciała niebieskie odzwierciedlają je tak samo..

Pozatem nie wiemy o żadnych ciałach na świecie, któreby w taki sam sposób odzwierciedlały najistotniejsze własności duszy.

Ciało ludzkie zarazem zawiera duszę, którą odzwierciedla.

Na tej podstawie wierzymy, że także ciało zwierzęce zawiera duszę, którą odzwierciedla.

Na tej podstawie wierzymy konsekwentnie i słusznie w to samo o całym ogóle ciał, które odzwierciedlają duszę.

Wierzymy tak na tej podstawie, że wszystkie te ciała i tylko te ciała zgadzają się w oznakach, w których wogóle jakieś ciało może się zgadzać z jakąś duszą, a które nasze własne ciało posiada i traci wraz z swoją duszą.

Wiarę tę, opartą na podwójnej analogii ciała z duszą i tamtych ciał z naszym ciałem, wzmacnia — jak widzimy — jeszcze i ta okoliczność, że ona odpowiada wymogom wewnętrznego uzupełnienia się, ustopniowania, związku, przyczynowości, teleologii w zakresie całego państwa ciał i duchów, że więc odpowiada wszystkiemu, o co może chodzić przy ocenie prawdziwości owej wiary.

A w końcu widzimy, że do prawdziwości wiary, wyprowadzonej i wywnioskowanej z ogółu tych punktów widzenia, przyłącza się jeszcze jej piękność i pożyteczność, by dopełnić zadowolenia, którem ona człowieka darzy.

Krańcem tego rozumowania obejmuje sam z siebie te prawdy dalsze, że zwierzę posiada duszę niższą, a roślina jeszcze niższą obok duszy ludzkiej, że ziemia posiada duszę wyższą nad duszę ludzką, a w końcu, że dusza ziemi ma duszę ludzi, zwierząt, roślin nietylko pod sobą, lecz i w sobie.

Poza ciałami niebieskimi niema już ciała, któreby odzwierciedlało duszę, natomiast istnieje jeszcze ponad nimi świat, który odzwierciedla duszę ponad duszami wszystkich swych ciał; tylko że nie jest to indywidualna dusza obok dusz indywidualnych, lecz dusza jedna jedyna, która wszystkie inne dusze ma zarazem pod sobą i w sobie. A że świat nietylko odzwierciedla tę najwyższą duszę, lecz ją też zawiera, wnosimy stąd, że ciała istniejące w świecie również zawierają duszę tego stopnia, jaką odzwierciedlają, oraz i z innych powodów, które się z tem łączą.

W samej rzeczy wszystkie argumenty, jakie przytoczyliśmy zrazu za duszą roślinną i — biorąc je wyżej — za duszą ciał niebieskich, wogóle za wszelkimi duszami na świecie, przemawiają nakoniec także za tem, że świat ma ducha, ma duszę.

Kto na podstawie naszych argumentów wierzy w duszę należącą do rośliny, ten musi na podstawie tych samych argumentów wierzyć w Boga należącego do świata, a kto wierzy w Boga należącego do świata, ten musi wierzyć w duszę roślinną. Ten związek jest bardzo piękny, lecz to tylko jedna z piękności tej nauki.

Nie chcę jednak przeprowadzać rzeczy w szczegółach, ponieważ przeprowadzając ją na drobniejszych przykładach, chciałem właśnie zaoszczędzić przeprowadzania — odpowiednio do naszej zasady — najwyższego zadania i ponieważ wniossek

sam z siebie się wyłania, skoro pochod myśli doprowadzono aż do niego.

Dawną naukę usiłuje się popierać negacyami; napróżno, człowiek potrzebuje czegoś pozytywnego; oto jest coś pozytywnego.

A te pozytywne punkty widzenia nietylko nie naruszają lecz nawet poza to doczesne życie wydłużają to wszystko, co od niepamiętnych czasów w nauce i w religii ma znaczenie naprawdę pozytywne, więc zarówno to, co rzeczywiście tkwi w naturze rzeczy i z istoty swej jest konieczne dla dobra człowieka, jak też to, co w ciągu rozwoju dziejowego wciela człowiek w świadomość i życie ludzkości.

Chrześcijaństwo będzie istniało wiecznie i będzie istniało wiecznie przez Chrystusa, który żyje dalej w swojej gminie *) jak w swoim ciele. I tego twierdzenia prawdziwość da się pogodzić tylko z nauką naszą (Zend-Awesta III. str. 363 i następne). Ale by móżdź mówić o wiecznym istnieniu chrześcijaństwa, trzeba zdawać sobie sprawę z jego istoty, trzeba wiedzieć, w czym Chrystus poszedł dalej i wyżej od tego, co było przedtem, i w czym stał się nietylko w przeszłości

*) 1. Kor. 12, 12—17, 20, 27. — 1. Kor. 6, 15, 17, — Rzym. 12, 4, 5. — Efez. 1, 22, 23. — Efez. 3, 20, 21. — Efez. 4, 11—13. — Efez. 4, 15, 16. — Efez. 5, 29—31. — Kol. 1, 24. — Kol. 2, 19. — Gal. 2, 20.

początkiem, lecz i w terażniejszości z zaświatów na świat oddziałującym pasterzem i opiekunem trzody, w której kiedyś wszyscy się muszą skupić, by ziścić ideę chrześcijaństwa. Wyraziłem to — nie pierwszy, o ile chodzi o samą rzecz, — tak zwięźle jak mogłem w tych słowach *):

„To, że temu, co najwyższe, kazał być tem, co łączy, i że łączyć kazał to, co najodleglejsze, i że temu, co najlepsze, kazał być tem, co najwyższe“.

I wyjaśniłem to tak:

„Że ideę zjednoczenia wszystkich z takiego punktu widzenia, z którego jedynie możliwe jest zjednoczenie wszystkich, on pierwszy sam świadomie uświadomił ziemskiemu światu, że życiem i nauczaniem dał płodny początek rozszerzaniu i stwierdzaniu czynem tej idei, według której wszyscy ludzie winni się czuć dziećmi tego samego jedyne go Boga, który chce tylko tego, co dobre, winni się czuć obywatelami państwa niebieskiego, które sięga poza świat doczesny, winni się czuć sobie braćmi i tak też postępować i działać“.

I rozprowadziłem to nakoniec szerzej w 13. i 30. rozdziale Zend-Awesty.

Gdzież tu więc sprzeczność pomiędzy całym naszym dotychczasowym wykładem a ową ideą, z którą związane jest całe zbawienie a tem samem i cała zbawienność chrześcijaństwa? Czyż wykład nasz zawiera przymierze z materjalizmem, by usu-

*) Zend-Awesta II. str. 38, 39.

nać Boga? Czyż nadzieję życia pośmiertnego nazywa niedorzecznością? Czyż każe on ludziom, zamiast wskazywać im szczyt i cel nad tem życiem i poza niem, zwracać wzrok ku ziemi i sprytnem wejrzaniem szukać drogi tu na ziemi? — Albo czyż wraz z Feuerbachem ubóstwia on człowieka, czy wraz z Schopenhauerem nakazuje duszy rezygnacyę, czy wraz z Heglem pierwiastek boski rozrzedza na pojęcie, czy wraz z Schellingiem okrywa go mroczną mistyką, czy wraz z Herbartem rozpyła go na mnóstwo punktów? — Albo czy jest on kazaniem dla tych gmin, które, żywione materializmem, owiane idealizmem, dumne z używania rozsądku, upatrującego łącznik w braku łącznika, mienia się wolnemi?

Raczej wspiera i popiera tylko podporami tych podpór wszystkie podpory, których nie możemy się pozbawiać, nie popadając znowu w pogaństwo albo nie upadając jeszcze niżej, a zamiast powiedzieć, że Chrystus nie jest drogą zbawienia i życia, chwytą jego rękę, by iść tą drogą.

Zapewne, jeżeli się zaliczy do istoty chrześcijaństwa wiarę w zjedzenie jabłka w raju i w mistyczne następstwa tego zdarzenia, wiarę w wieczne potępienie ludzi do zbawienia nie wybranych, w cuda, sprzeciwiające się prawom natury, w przepaść, ziejącą między Bogiem a jego światem, w wszystkie te nie budujące rzeczy, któremi teologowie zwykle dopełniają budowę chrześcijaństwa lub z których nawet wprost je budują — jeśli tak, w takim razie wyłożona tu nauka nie

jest chrześcijańską. Ja zaś wszystko to, o czym niema mowy w samej nauce Chrystusa, co nie czyni ludzkości ani lepszą, ani szczęśliwszą, ani mądrzejszą, co pozostaje w sprzeczności z sobą, z naturą rzeczy i człowieka, co zachmurza ducha, mąci wiedzę a życie czyni ponurem, słowem to wszystko, co sprzeciwia się warunkom ostatecznego zjednoczenia wszystkich, zamiast im sprzyjać, co tem samem sprzeciwia się zasadniczej idei chrześcijaństwa, wszystko to zaliczam do rzeczy, które muszą upaść, aby ostała się nauka Chrystusowa.

Rozpowszechnianie się chrześcijaństwa po ziemi już ustaje, a odbywa się raczej zabijaniem niż nawracaniem ludów. Iluż naliczy zię corocznie nawróconych Żydów, Mahometan, Hindusów, pogan? A jak bardzo chrześcijaństwo samo w sobie jest rozdarte! Zamiast chrześcijan, zjednoczonych w służbie Chrystusowej, istnieją protestanci, katolicy, grecy i sekciarze, którzy się w imię Chrystusa kłócą. Czy tu, czy tam jest nadzieja, że będzie inaczej? Człowiek niezaślepiiony powie, że nie. Dzisiejsze swe stanowisko chrześcijaństwo zawdzięcza temu, co w niem jest Chrystusowego; nie stanie się ono jednak wszystkim, póki ze wszystkim nie stanie się Chrystusowem; lecz na to musi się pozbyć wielu rzeczy, w które obecnie obfituje. Póki chrześcijaństwo nie nawróci się samo, nie nawróci ku temu, czem każe mu być jego idea, póki nie będzie się liczyło w sposób najogólniejszy, najwyższy i ostateczny

z tem, czego potrzeba ludzkości, póty nie będzie mogło nawrócić świata ni dopiąć zgody wewnętrznej.

Sama ta okoliczność, że ono dzisiaj tego nie potrafi i że nie potrafi tego — jak można napewno przewidzieć — nigdy, jeśli będzie istniało dalej tak, jak istnieje dotąd, — sama ta okoliczność jest dowodem, że ono się jeszcze w ten sposób nie liczy z tem, czego ludzkości potrzeba. (Dowód z zasady historycznej). I dlatego właśnie należy ideę chrześcijaństwa tak ująć, by ono potrafiło, czego dziś nie potrafi; tak ją ująć, by w wierze, wiedzy, życiu, zlała się z samą ideą religii, pojętej, jako najogólniejszy łącznik, wynikający z najwyższych i ostatecznych punktów widzenia. A będzie to chrześcijaństwem dzięki temu, że tę ideę Chrystus pierwszy światu uświadomił, że ją słowem i czynem a w końcu nawet i ofiarą własnego życia wraził w doczesne życie świata, i że ta idea z nim i przez niego na tym świecie żyje dalej, tak, jak on żyje dalej na tamtym świecie, w swej gminie, połączywszy doczesne życie z wiecznem.

Skoro jednak wiara chrześcijanina zostanie pozbawiona tego wszystkiego, w co niepodobna wierzyć, cóż wtedy wypełni naukę, kazanie? Czyż wszystko ma spocząć w owej abstrakcyjnej idei?

Nie w idei abstrakcyjnej, lecz raczej w idei wyrażonej i wciąż dalej się wyrażającej w wierze i w życiu. Naukę i kazanie winien wypełnić wy-

kład prawdy zawartej w najdonioślejszych słowach samej nauki chrześcijańskiej, w słowach, w których wiara dzisiejsza chwyta tylko słowne ich brzmienie; a w związku z tem wyjaśnienie najwyższego dobra i rozwinięcie jego treści, sprowadzenie chrześcijaństwa do Chrystusa, do Ducha świętego, albo inaczej do ducha zbawienia w Chrystusie, poprzez Chrystusa w Bogu, a przez Boga w Chrystusie*). Treści nie zabraknie; zerwij liść, a na drzewie nauki wyrośnie gałąź. Z wewnętrznem oczyszczeniem, rozwojem i pogłębieniem musi się zmienić co prawda i zewnętrzna postać chrześcijaństwa w porównaniu z dzisiejszą; ale stanie się to tylko dlatego, ponieważ nowy rozwój sam sobie nada formę nową, szerszą, bardziej zwartą, bardziej budującą, wznioślejszą, czystsza i piękniejszą. Nadto niebo stanie się mieszkaniem a gwiazdy komnatami Boga wzbogaconego, który dziś ubogi jeszcze w treść, bo wyniesiony tam, gdzie myśl go nie dosięga, unosi się w próżni; nadto pierwotne objawienie, które Bóg dał ludzkości w postaci dziecięcych wierzeń pogańskich, nie będzie już odrzucone, lecz wzniesione w objawienie starego i nowego Zakonu, a temsamem będzie też mogło wnieść w zakon zarazem ze sobą i wszystkich pogan.

*) Porówn. rozdz. VIII. tej książki. — Rozdz. 6. 12. 13. 28. 30. Zend-Awesty. — „Über das höchste Gut“ [„O najwyższem dobru“].

Oto odpowiedź na zagadnienie duszy w owem znaczeniu, w jakim je poruszono, odpowiedź wraz z tem, co z niej wynika i co się z nią łączy. Bądź co bądź jest to, jak powiedziałem, zagadnienie wiary, i dlatego też odpowiedź opierała się na racjach wiary a nie na ścisłych racjach wiedzy. Ale chociaż ona nie należy do zakresu ścisłego badania, to jednak nie sprzeciwia się zasadzie ścisłego badania. Opierała się na logice i doświadczeniu, póki się mogła na nich opierać; wykraczając poza tę dziedzinę, szła tylko jeszcze dalej w tym samym duchu, w którym w owej dziedzinie można było dojść do wyników. Taka bowiem była zasada, wedle której wysnuwaliśmy konkluzye, by zakonkludować tem, co jeśli nie było konkluzją, było postulatem. Nie odbiega to od zasady wnioskowania opartego na doświadczeniu, lecz jest tylko rozszerzeniem i spotęgowaniem tej zasady poza dziedzinę wiedzy w dziedzinę wiary. Kto odrzuca to rozszerzenie i spotęgowanie, ten albo odrzuca wiarę, albo zjednoczenie wiedzy z wiarą.

Czyż nauka ta może stać w sprzeczności z nauką ścisłą, skoro wyłonił się z niej pomysł ogólnej nauki ścisłej o wzajemnych związkach duszy i ciała*) i skoro już pierwsze kroki tej ścisłej nauki prowadzą nas ku tym samym dziedzinom,

*) Porówn. Die Elemente der Psychophysik [Elementy psychofizyki] część II., str. 553.

które szybko przeleciała na dalekonośnych skrzydłach wyłożona w niniejszej książce wiara?*)

Owszem, kończę ten wykład wiary z tą wiarą, że ścisła nauka zrodzi kiedyś znowu ten sam owoc, z którego zrazu sama wykiełkowała, choćby owoc ten miał jeszcze nie wiedzieć jak długo czekać na dojrzenie.

*) Tamże, str. 541, 546.



X.

POGLĄD ZASADNICZY.

„Bo tam w tych głębiach ciemno i okropnie,
Śmiertelny Bogów niechaj nie wyzywa“

ma się ochotę zawołać do każdego, kto chce zgłębić zasadniczy pogląd na rzeczy, by dotrzeć do ich ostatecznej istoty. Rzuca się człowiek z życia w ciemną otchłań i już nie powraca z niej do życia. I dlatego uważałem za rzecz najlepszą wtedy dopiero rzucić się w głębię za puharem, gdym już puhar pełny wychylił do dna.

Można bowiem wyprowadzić zasadniczy pogląd na rzeczy, ale z niego już nic wyprowadzić nie można.

Wprawdzie zdanie to jest tylko na wół prawdziwe jak niemal wszystkie zdania szybko tak sobie wypowiedziane; ale uczynić je prawdziwym całkiem jest rzeczą chyba nazbyt łatwą. Zamiast jednak rozwodzić się nad tem, o ile ono wogóle jest prawdziwe a o ile nie jest prawdziwe, podaję sposób do wyrobienia sobie o tem sądu. I każdy zasadniczy pogląd filozoficzny podaje taki sposób.

Można wyprowadzić wszystko z nicości, a wszystko, co się z niej wyprowadzi, jest niczem. Można wyprowadzić wszystko z czegoś jednego, ale jedność wszechrzeczy nie będzie stąd wyprowadzona. Można wyprowadzić wszystko z materii; nie wolno tylko zapomnieć, że materia sama jest wyprowadzona z czuć doznanych przez ducha. Można wyprowadzić wszystko z ducha, tylko nie wolno zapomnieć, że trzeba wyjść od ducha wszechrzeczy a przedtem od ducha własnego wznieść się aż do niego.

Doświadczenie poucza nas, że z rzeczy istniejących mamy tylko to, co z nich wchodzi w naszą świadomość, więc tylko nasze czucia, uczucia, myślenie, chcenie.

Świadomość jest faktem, jej jedność jest faktem, jej treść jest faktem, stosunek wzajemny jej jedności i jej treści jest faktem; wszystko to da się w nas wskazać i jest takim, jakim się da wskazać; poza świadomością, za świadomością, nic się nie da wskazać.

Brać świadomość w jej jedności i z jej treścią, brać świadomość taką, jaką ona jest, to najczystsze i najbardziej bezpośrednio doświadczenie, jakie możemy mieć o tem, co istnieje. Świadomość, to byt, który wie, jaki jest, i który jest zupełnie taki, jaki wie, że jest. Pozatem niema już bytu, o którymby można powiedzieć to samo.

Tu jest identyczność bytu i wiedzy dana empirycznie.

Wedle bezpośredniego doświadczenia niema wogóle niczego prócz świadomości, jedności świadomości, treści świadomości, i abstrakcyi z tego, co należy do świadomości lub jest w świadomości, abstrakcyi i uzyskanych świadomie i znowu w świadomości wchodzących. Jak daleko sięga bezpośrednie doświadczenie, nie można wyjść z koła świadomości. Samo doświadczenie jest rzeczą świadomości. Opierać się na doświadczeniu, nie opierając się na tem podstawowem doświadczeniu, znaczy tyle, co opierać się na słupie ustawionym w powietrzu.

Lecz pewne powody każą człowiekowi wierzyć jeszcze w coś poza tem, co z bytu wchodzi w jego świadomość, w coś, co leży poza nią, w jakiś świat zewnętrzny; powody te każą mu przyjąć, że obok wewnętrznych subiektywnych przyczyn, które zdziałały treść jego świadomości, współdziałały w niej jeszcze przyczyny zewnętrzne, obiektywne. Nikt nie może poprzestać na tem, że istnieje jedynie jego świadomość tego, co istnieje.

Świadomość bowiem, uprzytomniając sobie swoją treść, uprzytomnia sobie zarazem w bezpośredniem poczuciu, że nie wszystkie czynniki tej treści pochodzą od danej jej treści; praktyczny punkt widzenia zmusza człowieka do wierzenia w świat zewnętrzny, któregooby tyczyła się jego działalność; do tego przyłącza się jeszcze dana historycznie zgodność wszystkich czasów i ludów.

Chociaż więc z tego wszystkiego, co istnieje, mamy tylko to, co wchodzi w naszą świadomość, przecież nie istnieje wcale zagadnienie, czy mamy przyjąć, że istnieje jeszcze coś poza naszą świadomością, lecz chodzi już tylko o to, co mamy przyjmując poza naszą świadomością.

Istnieją dwie możliwości, a biorąc rzecz zasadniczo, tylko o dwie możliwości, dwie drogi myśli, z których jedna wiedzie w Hades, a druga w światło. Należałoby sobie uprzytomnić, że istnieją tylko te dwie drogi, a zamiast wahać się pomiędzy nimi w niepewności lub każdą z nich kroczyć do połowy, należałoby, dobrze się najpierw każdej z nich przypatrzwszy, wybrać między nimi i drogą obraną konsekwentnie kroczyć aż do ostatecznych konsekwencji.

Jedna myśl przyjmuje, że poza rzeczami, które mamy w naszej świadomości, poza naszymi uczuciami, uczuciami, naszym dążeniem, myśleniem, chceniem, istnieje nie tylko poza naszą świadomością, lecz poza wszelką wogóle świadomością nieokreślona, niepoznawalna rzecz sama w sobie lub też wielość takich rzeczy; one to w świadomości wytwarzają rzeczy, o ile je w niej mamy, albo też oddziaływując na siebie wytwarzają samą świadomość; są one czemś zupełnie innym, niż to wszystko, co z nich mamy w naszej świadomości.

Ta nieokreślona rzecz lub te nieokreślone rzeczy bywają zwykle w sposób nieokreślony przedstawiane jako coś stałego poza zmiennością, jako coś prostego poza różnorodnością zjawisk.

Dusza sama ma być niezmienną w sobie istotą prostą, ukrytą poza zmiennymi zjawiskami świadomości i nigdy nie poznającą siebie samej co do tej swojej istoty; najjaśniejsza świadomość, to tylko najjaśniejszy odblask wiecznie zagadkowej i dla samej siebie nieokreślonej duszy.

To jedna myśl.

Druga myśl przyjmuje, że poza naszą świadomością istnieje jeszcze inna świadomość, poza wszelką świadomością jednostek jeszcze rozleglejsza i wyższa świadomość i rozleglejsza i wyższa treść świadomości; świadomość, będąca w tem, w czem przewyższa naszą świadomość jednostkową i nad nią góruje, owym światem zewnętrznym, który dostarcza treści naszej świadomości; świadomość, zespalająca wszystkie świadomości jednostkowe momentami wspólnymi i stosunkami wzajemnego oddziaływania, których ostatecznym węzłem jest jedność najwyższa.

Pierwsza myśl wie, że w mroki zdala od wszelkiego doświadczenia i od wszystkiego, co można na podstawie doświadczenia przedstawić sobie i drogą doświadczenia sprawdzić; wszak o tej jednej czy wielu rzeczach samych w sobie, bytujących poza świadomością, jakoteż o ich działaniu na świadomość albo ich działaniu wytwarzającym świadomość faktycznie nic nam nie mówi doświadczenie ani nic sobie w tej mierze na podstawie doświadczenia nie możemy przedstawić, i nie mamy też nadziei, by nam doświadczenie kiedyś sprawę wyjaśniło; druga myśl wie tylko

z jasności powszechnego doświadczenia w jasność wyższą, ile że nasza własna, sama w sobie jasna świadomość oraz jej immanentne właściwości, stosunki, prawa, pozwalają nam powziąć myśl o innej świadomości, ogólniejszej, rozleglejszej, wyższej i jaśniejszej, i dostarczają nam sposobów dojścia do niej drogą wnioskowania.

Wszak przecież świat wierzy w Boga istniejącego poza wszelką świadomością jednostek i do wiary w niego ma powody historyczne, teoretyczne i praktyczne. Ale jeśli on naprawdę wierzy w Boga, to wszelka rzecz nieokreślona staje się zbyteczną; co więcej, szczerą wiarą w Boga jest właśnie wiara taka, która czyni zbyteczną rzecz nieokreśloną, wiara ta bowiem uważa za skutek wywołany w nas przez Boga istniejącego poza nami właśnie to, co by chciano uważać za skutek wywołany nieokreślonymi rzeczami, istniejącymi poza nami i Bogiem; wiara ta widzi w Bogu jasne określenie tego, co w rzeczach nieokreślonych poza Bogiem musiałoby być niejasne. Szczerą natomiast wiara w nieokreśloną rzecz czy też w nieokreślone rzeczy poza świadomością czyni Boga albo rzeczą zbyteczną albo czyni go samego rzeczą nieokreśloną; wtedy bowiem rzecz nieokreślona staje się źródłem i twórcą wszystkiego, co się zjawia. A kto chce, by zarówno istniała boska świadomość ponad zjawiskami i rzecz nieokreślona poza zjawiskami, ten ma dwie półki, ale nie ma całości.

Rzecz zdumiewająca, że dzisiejszy idealizm wyzbywa się właśnie tego, co jest największą zaletą idealizmu, i że, zamiast obywać się bez nieokreślonych rzeczy poza zjawiskami, całą głębię upatruje w tych rzeczach nieokreślonych.

Pojęcia, wyprzedzające myślenie, nicłość, byt, absolut, istota, coś, co ma tkwić poza zjawiskami jako ich podstawa, co ma się dopiero wznieść i stać naturą, świadomym duchem, — czyż to wszystko nie są rzeczy nieokreślone? Monady, których inni szukają jeszcze poza jednościami świadomości, czyż to nie są rzeczy nieokreślone? A i materya materialistów, istniejąca poza przejawami rzeczy, cóż to innego, jak rzecz nieokreślona? Żadna z tych niejasnych rzeczy nie dodała jasności świadomości, już samej z siebie jasnej, ani jej nie wyjaśniła, lecz każda, będąc sama czemś niejasnym, uczyniła tylko i ją czemś niejasnym.

Odrzucam tedy rzeczy niejasne, a nie przytaczając wszędzie pośrednich ogniw wnioskowania, podaję następujące twierdzenia i punkty widzenia:

Istnieje najogólniejsza i najwyższa jedność świadomości, jedność świadomości Boga, istnieją podporządkowane jej a dzięki temu wspólnemu podporządkowaniu współrzędne sobie jedności świadomości, do których należą i ludzkie jedności świadomości; istnieją jeszcze jedności świadomości w stosunku do nas nadrzędne a podporządkowane Bogu.

Jedność najwyższej świadomości góruje nad wszystkimi niższymi jednościami świadomości

i łączy i zespala je świadomie, albowiem świadomość obejmująca zespala zarazem to, co jest nią objęte, gdy tymczasem niższe jedności świadomości nie uświadamiają sobie wprost, że są objęte wyższą i najwyższą jednością świadomości; a każda z nich wie raczej wprost tylko o tem, co sama obejmuje.

Przed, za, ponad, popod najogólniejszą i najwyższą świadomością i jej treścią, do której należy i nasza świadomość, nie znajdujemy nic. O tem, co nie wchodzi ani w naszą, ani w inną, ani w wyższą lub najwyższą świadomość, o tem można gadać, ale będzie to tylko gadaniem o tem. Poza każdą terażniejszą i poza każdą jednostkową świadomością istnieje tylko nieograniczona możliwość przyszłych świadomości i rzeczywistość innych świadomości; ale i ta możliwość nie istnieje poza świadomością, lecz istnieje tylko jako abstrakcja z faktów świadomości, znaczy coś tylko wobec świadomości i nie byłaby niczem przed świadomością i za świadomością. Wszelka niejasność, jaką się wkłada w rzecz nieokreśloną, bytującą poza świadomością, polega wyłącznie na niejasności, jaka panuje w świadomości co do tego, co nie jest jej treścią terażniejszą, lecz treścią przyszłej lub też innej świadomości.

Świat zewnętrzny istnieje tylko dla świadomości skończonej, nie dla świadomości nieskończonej; a ten świat zewnętrzny nie jest dla świadomości czemś obcem, lecz powstał tylko z rozszerzenia i spotęgowania tego, co obejmuje sobą

każda jednostkowa świadomość, która znowu przyczynia się ze swej strony do wypełnienia i ustąpienia tego, co powstało drogą rozszerzenia i spotęgowania.

Doświadczenie uczy, że w świadomości jest ciągły ruch, ciągle przeobrażanie, wieczna przemiana tego, co się w niej zjawia. Ale świat nie rozpada się na chaotyczny zamęt i wir zjawisk, ponieważ najwyższa niezmienna jedność świadomości pozostaje zawsze spójnią, łączącą wszystkie wchodzące w nią zjawiska, ponieważ ta świadomość rozczłonkowuje się na podporządkowane jej stałe jedności, ponieważ w zmiennych zjawiskach zachodzą stałe stosunki, ponieważ ich zmianą kierują trwałe prawa, ponieważ widać w nich niewzruszone punkty wytyczne i cele.

Mamy tu chyba dość rzeczy stałych; pocóż więc szukać jeszcze jakiejś niejasnej rzeczy stałej poza tem wszystkim? Co jest samo w sobie stałe, tego nie trzeba naklejać na coś stałego.

Rzeczą najwyższą i ostateczną z wszystkich, we wszystkich i ponad wszystkimi pozostanie zawsze najwyższa jedność świadomości. Ona jest tem, co naprawdę wieczne, niezmiennie, jedno, zawsze sobie równe, tem co działa poprzez wszelką zmianę, we wszelkiej zmianie i wszelkiej różnorodności, a co przecież nie zdolne działać bez zmiany i różnorodności. Ona jest tym gwoździem, na którym zawieszony świat a poza którym nie należy już szukać innego jeszcze gwoźdźcia i obok którego nie należy już szukać dalszych gwoździ.

Popod najwyższą zaś jednością poszczególne koła zjawisk łączą się w poszczególne jedności, a wszystko przenikają stałe prawa.

Prawo, to wielkie słowo; znają jego doniosłość państwa i nauki przyrodnicze, — niedocenia jej dzisiejsza filozofia. Główną przyczyną upadku filozofii jest ta właśnie okoliczność, że chce rządzić zapomocą pojęć a nie praw.

Poza państwem niema żadnej nieokreślonej, niejasnej rzeczy stałej, na której polegałaby jego stałość; co więc czyni je tak stałym? Prawo, póki tylko samo zachowuje stałość. A prawa wszechrzeczy t. j. związku między zjawiskami wszechrzeczy są wiecznie stałe. Na cóż więc jeszcze rzeczy stałej poza zjawiskami? Czy może dzięki niej prawo powstaje, czy może dzięki niej staje się zbyt czynnem, czy może zrozumiałem? A i prawo samo jest tylko czemś myślowem, czemś, co można drogą świadomej abstrakcyi wydobyć z treści świadomości; fakt zaś, że można je wydobyć z niej drogą abstrakcyi, dowodzi właśnie, że jest ono rzeczą świadomości.

W jaki sposób ten lub ów człowiek zachowa się jutro? Zobacz, jak się zachowuje dzisiaj i jak się zachowywał wczoraj, przedwczoraj i odkąd jest na świecie. Zobacz, czy nie możesz odkryć w działaniu człowieka jakiegoś prawa. Jeśli możesz coś odgadnąć o człowieku, możesz odgadnąć z prawa, któremu podlega, albo niczego nie odgadniesz.

Ale oczywiście żadne prawo nie pozwoli nam odgadnąć wszystkiego o człowieku, a tem mniej o Bogu. Prawo, to wielkie słowo; ale wolność, to nie mniej wielkie słowo; a prawo, rządząc wszystkim, pozostawia obok siebie nieokreśloną resztę; jest nią wolność, która jednak nie wykracza przeciw prawom, lecz tylko wykracza poza wszelkie prawa, sięgając w tem samym znaczeniu ponad prawa, w jakim nieskończoność sięga ponad wszelką skończoność.

Prawo, to nie Deus ex machina, lecz machina w Deus. Ale Bóg jest jeszcze ponad machiną.

Kto zna prawa, według których toczą i łączą się zjawiska, ten wie wszystko, co najmądrzejszy człowiek może wiedzieć o przyczynach tego, co się dzieje; tylko że wszystkie prawa, które potrafi poznać, nie wyczerpią przyczyn tego, co się dzieje, i że obok przyczyn należy pamiętać także jeszcze o celach.

Na wszystkie pytania o przyczynę, dlaczego? należy odpowiedzieć prawem, albo powiedzieć: nie wiem. Ale skąd, dlaczego prawo? Kto ma i na to pytanie odpowiedź, niech ją poda. Ale czy ma odpowiedź, czy jej nie ma, przecież prawa, rządzące rzeczami, pozostaną faktem, którego nie narusza nieznanomość istoty tego faktu.

Jak niema nic stałego na świecie prócz tego, co trwa niezmiennie w treści świadomości, tak też niema żadnej istoty rzeczy prócz tej, która się w nich urzeczywistnia według niezmiennych warunków.

To, co pozostaje niezmiennie czyli według pewnych praw w takim ze sobą związku, że nie można mieć jednego, jeżeli się nie ma lub mieć nie może drugiego, to należy do tej samej istoty, a ten związek jest stałym jądrem istoty, tem, co w niej istotne.

W tem znaczeniu Boga, najwyższą świadomość, zwiemy słusznie najwyższą istotą; wszak w jedności jego świadomości wiążą się, wzajemnie się warunkując, wszystkie istniejące zjawiska rzeczy, a więc i wszystkie rzeczy, które same są tylko związkami zjawisk.

Skoro jednak Bóg jest najwyższą istotą nad wszelkimi rzeczami, już nie trzeba nam żadnych nieokreślonych, niejasnych istot poza zjawiskami rzeczy.

Z tego, co nazywamy duszą, duchem, nic w doświadczeniu nie da się stwierdzić i nie istnieje nic, jak tylko zespojony jednością świadomości związek i rozpływ zjawisk, które nazywam samozjawieniami, ile że każda jedność świadomości w zestawieniu z inną ma je tylko dla siebie samej. Chociaż jednak ona w zestawieniu z inną ma je tylko dla siebie samej, przyczynia się niemi do pełni samozjawień najwyższej jedności świadomości, ponieważ jest jej podporządkowana.

Związek i rozstępywanie się zjawisk duszy czyli samozjawień podlega prawom psychologi-

cznym. W czym może jakaś nieokreślona, niejasna rzecz, wyrazy takie, jak monada, prosta, realna istota, przyczynić się do wyjaśnienia jedności zjawisk duchowych lub praw nimi rządzących?

Z tego, co nazywamy ciałem, w doświadczeniu nie da się stwierdzić i nie istnieje nic, jak tylko związek i rozptyw zjawisk, istniejący solidarnie dla różnych dusz, różnych jedności świadomości równocześnie, ile że kilka istot może równocześnie widzieć to samo ciało, dotykać się go. Więc związek i rozptyw ten przedstawia się w ten sposób, że z rzeczywistością i możliwością pewnych zjawisk, których jakieś ciało dostarcza tej lub owej duszy, dane są zarazem i innym też duszom związane z tamtymi inne rzeczywistości i możliwości. To charakteryzuje nam obiektywne, zewnętrzne istnienie ciała. Wyróżniona abstrakcją w tym związku zjawisk stała ilość materii jest tylko wyrazem stałej możliwości ponawiania się zewnętrznych zjawisk, ilościowo w dany sposób określonych. Związkiem i rozptywem tak zwanych zewnętrznych zjawisk rządzą prawa przyrody. Na cóż się tu mogą jeszcze przydać jakieś rzeczy nieokreślone, niejasne?

O obiektywnym istnieniu całego świata cielesnego nie można wogóle nic więcej stwierdzić w doświadczeniu ani wywnioskować, jak ów solidarny związek zjawisk, podlegający danym w doświadczeniu prawom, istniejący równocześnie dla więcej niż jednej jedności świadomości; więc doświadczenie nie każe nam też przyjmować, że

w świecie cielesnym istnieje jeszcze nadto coś więcej.

Świat cielesny tworzą nie poszczególne zjawiska cielesne w poszczególnych duszach, lecz sięgający poza i ponad wszystkie poszczególne dusze, w największej duszy ugruntowany związek tych zjawisk, obejmujący nietylko wszystkie zjawiska rzeczywiste, lecz także wszystkie, w myśl rządzących światem praw, możliwe.

Materya w znaczeniu materyalisty, to czcza i niepotrzebna hipoteza; materya w znaczeniu fizyka, to pojęcie niezbędne. Bo z materyi materyalisty, tej nieokreślonej, niejasnej rzeczy poza świadomością, ma powstawać, jako wtórne jej następstwo, jasna świadomość, gdy tymczasem materya jest dopiero wynikiem abstrakcyi, dokonanej na faktach świadomości; natomiast materya w znaczeniu fizyka, to tylko idealny, stały węzeł, łączący zjawiska, zachodzące według stałych praw; zjawiska te wchodzą w świadomość dusz wielu, a właściwości ich fizyk określa wyłącznie drogą abstrakcyi dokonanej na doświadczeniu, istniejącem ostatecznie tylko w świadomości i dla świadomości.

Materyalista chełpi się, że opiera się tylko na doświadczeniu; a gdzieżże doświadczenie, któreby mu coś mówiło o istnieniu materyi za i poza świadomością, bez świadomości, niezależnie od świadomości? Cokolwiek wie i myśli o materyi zgodnie z doświadczeniem, jest rzeczą świadomości. Otóż jest rzeczą łatwą wyprowadzać świa-

domość z kombinacyi materyi, skoro się przedtem wyprowadziło samą materję z kombinacyi czuć, doznanych w świadomości. Nietrudno zrobić złoto ze złota.

Mimo to prawdą pozostaje, że niema świadomości bez materyi; gdzieżby też można taką świadomość stwierdzić? I na to właśnie powołuje się materialista. Ale by sformułować pogląd zasadniczy, trzeba cofnąć się aż do prawdy zasadniczej, a prawdą zasadniczą pozostanie zawsze to, że do materyi dochodzi się drogą abstrakcyi, dokonanej na treści świadomości. Tylko że samo istnienie wiadomości łączy się tak bardzo istotnie z możliwością dokonywania takiej abstrakcyi, że nie może być jednego bez drugiej. Tak samo żaden ludzki ustrój nie istnieje bez silnego kośćca; mimo to ustrój nie jest wypadkową tego kośćca.

Doświadczenie poucza nas, że istnienie każdej duszy łączy się z ciałem, zdolnem do zjawiania się zewnątrz, ciałem, zapomoć którego dusza wchodzi w stosunki z innymi duszami, wkracza i wnika w ogólne życie i działanie, odbywające się ponad wszystkimi duchami w duchu najwyższym.

Innymi słowy: możliwość istnienia związku samozjawień łączy się ściśle z możliwością istnienia związku zjawisk zjawiających się innym.

O ile można związać zjawisk duchowych

czyli samozjawień rozważać z osobna dla siebie, tak samo, jak związek zjawisk cielesnych, zewnętrznych, i o ile oba związki mają swój osobny punkt widzenia i osobnym podlegają prawom, można też mówić z osobna o istocie ducha i o istocie ciała. O ile jednak oba związki solidarnie wiążą stosunek wzajemnego uwarunkowania i wymagania się, można też podłożyć pod nie istotę wspólną i nazwać ciało stroną zewnętrznego zjawiania się a duszę stroną samozjawiania się tej istoty.

To nie przekracza zakresu doświadczenia ani dozwolonej w określaniu swobody.

Identycznie wspólna istota ciała i duszy nie jest właśnie niczem innym, jak solidarnym wzajemnym uwarunkowaniem samozjawień duszy i zewnętrznych zjawień ciała. Nie można mieć jednego bez drugiego, nie można poza nimi niczego wskazać, niczego znaleźć.

Ostateczną więc zasadą i podstawą związku ciała i duszy jest to samo, co jest ostateczną zasadą i podstawą związku zachodzącego z osobna w ciele i w duszy. Tak ciało jak i dusza, wzięte z osobna dla siebie, przedstawiają się jako osobne związki zjawisk, które niezależność i rzeczywistość swego istnienia wyłącznie zawdzięczają najwyższej, ogólnej jedności świadomości; a to samo dotyczy związku obu związków.

Niewiele jeszcze uczyniono, by poznać prawa, którym podlega związek ciała z duszą; zbadanie tych praw przyniesie więcej pożytku, niż spór

pomiędzy idealizmem i materyalizmem. Naukę o tych prawach nazywam psychofizyką.

Najogólniejsze prawo brzmi tak: nic nie może istnieć, powstać, działać się w duchu, by zarazem nie istniało, powstało, działało się coś w ciele, coś, co skutkami i następstwami swemi sięga w zakres i w przyszłość świata cielesnego. Można to wypowiedzieć w krótkości tak, że wszystko, co duchowe, zawiera lub wyraża się w czemś cielesnem a temsamem wywiera skutki i wpływa następstwami dalszemi na świat cielesny.

Wprawdzie każda z jedności świadomości, podporządkowanych najwyższej jedności, posiada swój odrębny związek zjawisk, w którym nie uczestniczy żadna inna jedność świadomości; ale każdy związek samozjawień łączy się z ogólnym związkiem zjawisk tak ściśle, że w żadnej duszy zajść nie może rzecz choćby najdrobniejsza, któraby tem samem nie weszła w ogólny związek zjawisk, istniejący dla wszystkich dusz i pomiędzy wszystkimi duszami w duszy najwyższej i dzięki duszy najwyższej.

Wprawdzie nie możemy spostrzedz bezpośredniego oddziaływania duszy na świat cielesny a zatem jej bezpośredniego cielesnego wyrazu, ponieważ wewnątrz każdego ciała jest zakryte jego stroną zewnętrzną; spostrzegamy jednak związek zjawisk, pośrednio od owego oddziaływania zależny, i możemy go na podstawie ogólnych praw, rządzących światem zjawisk cielesnych, uzupełnić myślowo i rozumowo tym związkiem zja-

wisk, któryby podpadał pod spostrzeżenie, gdyby mu usunięto przeszkody i udostępniono wnętrze.

Na tej zasadzie, opierając się na pośrednim i dostrzegalnym zewnątrznie w świecie cielesnym wyrazie ducha, badanym przez psychofizykę zewnętrzną, wnosimy w psychofizyce wewnętrznej o wyrazie bezpośrednim, ukrytym w wnętrzu ciała, który należy zawsze jeszcze pomyśleć sobie na wzór wyrazu dostrzegalnego zewnątrznie, by przestrzegać praw, rządzących w świecie cielesnym, a braki naocznego związku zjawisk uzupełnić związkiem myślowym.

Inne zasadnicze prawo orzeka, że to, co się dzieje w świecie duchowym, przedstawia się w porównaniu z tem, w czym upatrywać należy jego wyraz cielesny, jako coś względnie jednolitego, prostego; wszak nietylko wszelka jedność świadomości jest z istoty swej związana z całym związkiem i rozplywem zjawisk cielesnych, lecz także każdy wogóle jednolity fakt świadomości a nawet najprostsze czucie bezpośrednio z nim się wiąże; i naodwrot cielesne skupienie i rozstępywanie, z którym wiąże się jedność świadomości, nie może bez niej istnieć. (Porówn. rozdz. 37. Elementów psychofizyki).

Można to wyrazić w zdaniu, że duch jest czynnikiem jednoczącym cielesne skupienia i rozstępywania. Nie zawiera się jednak w tem nic więcej nad stwierdzenie ujętych w pewne prawa stosunków faktycznych.

Pojęcie rzeczywistości, realności bywa szersze i ciaśniejsze, stosownie do potocznego sposobu mówienia i do sposobu określania. Najprostsze, najpłótniejsze, najbardziej znikome zjawisko, nawet łudzący nas subiektywny pozór ma swą rzeczywistość; ale rzeczywistość wyższą nad wszelkie zjawiska ma to, co zjawiska zespaja lub też musi być uważane za podstawę, oparcie, zaokrąglenie myśli i rozumowania, łączącego zjawiska w naszym przedstawieniu i wnioskującego z rzeczy znanych o nieznanym; a ma ono tę wyższą rzeczywistość, chociaż nigdy nie zjawia się samo dla siebie i chociaż może dać się samo dla siebie pomyśleć tylko jako abstrakcja. Albowiem zjawiska wogóle nie odbywają się w odosobnieniu od istot świadomych i myślących, lecz właśnie tylko w nich. Cokolwiek więc można drogą abstrakcji wydobyć z dokonanego myśleniem połączenia zjawisk, lub cokolwiek jest niezbędne, by dokonać myśleniem połączenia zjawisk, wszystko to trzeba uważać za czynnik rzeczywistości łączący, a temsamem za coś, co posiada rzeczywistość wyższego rodzaju. Taką abstrakcją posługuje się biegle już potoczne myślenie, takiej konieczności ulega już powszechna świadomość w zakresie najpospolitszych zjawisk, dochodząc tą drogą do ogólnie przyjętego uznania rzeczy; innej konieczności, pozostającej z tamtą w związku, ulega myślenie wyższe w całym zakresie zjawisk, dochodząc tą drogą do poglądu na rzeczy najwyż-

sze i ostateczne, na najogólniejsze zasady i ostateczne pierwiastki wszechświata.

Rzeczywistościami pierwszego rodzaju, które wychodzą już poza rzeczywistość daną w bezpośrednim doświadczeniu, z którymi jednak świadomość potoczna jest zupełnie oswojona, są zarówno dusza jak i ciało. Zamiast całej duszy albo całego ciała zjawiają się nam równocześnie zawsze tylko pewne ich strony lub momenty, a całej możliwości zjawisk, których mogą dostarczyć, niepodobna wy-czerpać; my jednak związek solidarny, zachodzący pomiędzy temi możliwemi zjawiskami a uświadamiający się sam sobie w jedności świadomości duszy, ujmujemy wytworem myślowym jednolitego ciała, jednolitej duszy, a ten wytwór myślowy zachowuje dopóty swą prawdziwość i trafność, swoją wyższego rodzaju rzeczywistość, dopóki trafnie przedstawia związek zjawisk w rzeczywistości potocznej; odpowiednio do tego należy też oceniać poglądy, jakie tworzymy sobie o zasadniczej własności duszy i ciała i o istocie ich wzajemnego stosunku. Poglądy te są tem prawdziwsze i trafniejsze, im trafniej przedstawiają związek zjawisk rzeczywistych.

Chociaż ostateczna analiza rozkłada tak duszę jak i ciało na sumę poszczególnych zjawisk, przecież tak dusza jak i ciało jest czemś więcej niż sumą zjawisk, ponieważ nie polega na tem rozłożeniu, lecz jest względem niego tem, co zjawiska łączy i samo jest ich połączeniem. Owa analiza w podobny raczej sposób niszczy trafne ich po-

jęcie, w jaki analiza rośliny na jej części składowe, które ona rzeczywiście zawiera, jest przecież zniszczeniem rośliny, w jaki rozbitcie narzędzia na części, które zawiera, jest rozbitiem narzędzia. Nie tylko poszczególne zjawiska, lecz także to, co je łączy, posiada realność, i to realność najwyższą. Trzeba więc ująć i stosować pojęcie duszy i ciała i każdej rzeczy jako pojęcie jedności i całości. Gdy chodzi o życie zewnętrzne, muszę, jeżeli wogóle życie ma istnieć, operować stołami, krzesłami, zwierzętami, roślinami, a nie zawartym w nich wodorem, węglem, azotem, tlenem; tak samo nie mogę, gdy chodzi o myślenie, operować poszczególnymi składnikami zjawisk rzeczy. Mimo to tu i ówdzie rozbiór na pierwotne składniki okazuje się niezbędnym tam, gdzie właśnie chodzi o rozbiór.

O to, w jaki sposób należy rozumieć najwyższe i ostateczne rzeczywistości — możnaby je nazwać metafizycznymi, — których pojęcie dla świadomości potocznej tylko po części lub wcale nie jest zrozumiałe, toczy się pomiędzy systemami filozoficznymi spór jeszcze nie rozstrzygnięty. Naszem zdaniem rzeczywistościami temi są — co do strony duchowej — najwyższa i ostateczna jedność świadomości, jaką jest świadomość ducha boskiego, a co do strony cielesnej prosty atom, będąc ostatecznym pierwiastkiem świata cielesnego.

Po jednej stronie najwznioślejsza, najwyższa, myśląca, żywa jedność, jako najwyższe pojęcie krańcowe egzystencji, po drugiej strony najprostsza, najbardziej jednostkowa istota, jaka się da pomyśleć, jako najniższe pojęcie krańcowe; a pomiędzy obu krańcowymi pojęciami rzeczywistości porusza się byt zjawiskowy. W jedności boskiej świadomości ostatecznie skupia i zwiera się ogół zjawisk, a ponieważ świadomość ta ma charakter nieskończoności, przeto jest w niej miejsce dla pewnej nieobliczalności zdarzeń, którą my pojmujemy jako wolność, gdy tymczasem prosty atom jako taki wprawdzie nie może stać się zjawiskiem, lecz wytworzony abstrakcją, dokonaną na ogóle zjawisk cielesnych, przedstawia punkt, w którym zbiegają się ogniwa ich związku, a zarazem ostateczny punkt, od którego wychodzi wszelkie ścisłe obliczanie tego, co w poszczególnych wypadkach można na świecie obliczać.

Do idei jedności ostatecznej dochodzimy tą drogą, że uogólniając, rozszerzając, potęgując, rozciągamy na cały zakres zjawisk jednolity związek, w jakim zjawiają się w naszym skończonym duchu poszczególne zakresy zjawisk; do idei ostatecznych jednostek dochodzimy tą drogą, że doprowadzamy analizę zjawisk cielesnych aż do ostatecznej granicy, otrzymując w owych prostych rzeczach ostateczny niezbędny środek łączenia i obliczania zjawisk. (Porówn. w tej mierze moją „Atomenlehre“ [Naukę o atomach]).

Dowód realności atomów zawiera się w matematycznej konieczności posługiwania się nimi. A rozplywająca się już teraz filozofia płynnych pojęć, widząc w tej konieczności tylko konieczny wybieg, sama chwyta się koniecznego w swej biedzie wybiegu.

Dzisiejsi idealisci nie chcą nic wiedzieć o atomach, ponieważ nie umieją przeniknąć ich duchem, ponieważ widzą w nich albo coś, co jest poza duchem, albo coś, co przerywa tok ducha; tymczasem atomy powinny się duchowi, rozważającemu i rozbierającemu swą własną z doświadczenia czerpaną treść, przedstawiać jako stałe lecz niezbędne ogniwa i podpory związku i związanego w całość rozważania koła zjawisk, w którym mają się spotykać poszczególne duchy.

Oto jest czysty fakt, a czyste pojmowanie tego faktu idealistyczną prawdziwością atomów, która nie stoi w sprzeczności z prawdziwością fizykalną, chociaż w myśl zadań fizyki nie może się w niej pojawiać w takiej formie; idealizm jednak powinien wydobyć ją właśnie w takiej formie na światło dzienne z szybu fizyki, by go idealistycznie eksploatować, a nie zatapiać.

Prawdzie tej nadaje głębszego znaczenia fakt, że duchy skończone, które, analizując treść swego doświadczenia, dochodzą do atomów, same są wewnętrznymi narzędziami ducha nieskończonego, którymi duch ten dochodzi do znalezienia tego, co ma w sobie najbardziej skończonego.

Nowsza monadologia upatruje ostateczne

pierwiastki i ogniwa zamiast w prostych atomach w prostych istotach poza atomami, do których dochodzi nie drogą najdalej posuniętej analizy świata zjawisk, lecz w ten sposób, że, widząc w tym świecie ułudę, rozwiewa go; — świat widm poza światem rzeczywistym. Ale fizyka boi się widm.

Materyaliści nie chcą nic wiedzieć o Bogu, ponieważ uważają ducha jedynie za wytwór sprzyjającej konstelacji materii. Dlaczego jednak uważają ogólną konstelację materii, obejmującą i łączącą w całość mózgi wszystkich ludzi i zwierząt, za mniej sprzyjającą, niż konstelację materii w mózgu każdego poszczególnego człowieka i zwierzęcia — o to trzeba się pytać ich samych i zadowolnić się skromną odpowiedzią, że czynią tak, by znów się nie pozbawić głównej zdobyczy materializmu, t. j. używania jak najmniej ducha w tłumaczeniu świata.

Zasadniczo da się obliczyć wszystko, co da się włączyć w stosunki między rzeczami skończonymi i o ile się da w nie włączyć; każdy jednak atom i każde ciało i każda myśl i każdy duch skończony są częściami objętymi całością nieskończoną; wskutek tego ponad wszystko, co obliczalne, wysuwa się coś nieobliczalnego; cały świat przenika coś, co z całości wynika i w całość wnika, i drwi z wszelkiego obliczania, z wszelkiego prze-

widywania, coś, co nie sprzeciwia się żadnemu prawu, nie czyni wyłomu w żadnym z tych praw, wedle których oblicza wyniki astronomia, fizyka, fizyologia, coś, co przeciwnie, gdy prawa te pojmujemy w sposób najogólniejszy, tak iż obejmą sobą także i nieskończoność, góruje nad obliczalnością wyników, zależnych od stosunku rzeczy skończonych do nieskończonych *).

*) Co do zjawisk materialnych trzeba brać przytem pod uwagę nietylko to, że każda cząsteczka wskutek znanych podwójnych sił doznaje działania od każdej innej i działa na każdą inną i że stąd wskutek nieskończonej liczby cząsteczek dla każdej z nich wynika wypadkowa o — ściśle rzecz biorąc — nieoznaczalnej wielkości i nieoznaczalnym kierunku i że można ją o tyle tylko w przybliżeniu oznaczyć, o ile bierzemy w rachubę główne działania, t. j. wzajemne oddziaływanie na siebie sąsiednich cząsteczek, — lecz wychodząc z wyższego i, jak sędzę, ważniejszego punktu widzenia trzeba i to wziąć pod uwagę, że (w myśl rozważań w dodatku do mojej „Atomenlehre“ str. 181 i nast.) poza siłą, której doznaje i którą objawia cząsteczka, wchodząca w połączenie podwójne, należy przyjąć podlegającą swoistemu prawu siłę, której ona doznaje i którą objawia, wchodząc w potrójne połączenie, i dalej takąż siłę, której ona doznaje i którą objawia, wchodząc w poczwórne połączenie i t. d., a w końcu siłę, której ona doznaje i którą objawia, wchodząc w całość nieskończoną, a to w ten sposób, że działania wyższych sił, zamiast składać się z działań sił niższych, raczej z niemi się na całość składają. Staralem się wykazać, jak dalece ta ogólna zasada sił działających w przyrodzie, uzyskana na podstawie doświadczenia, przy pomocy zasady rozszerzania i potęgowania odpowiada odczuwanym oddawna potrzebom fizyki i chemii; w pewnej dziedzinie bywa ona też w pewnych granicach stosowana.

Albowiem prawo pojęte w sposób najogólniejszy, obejmujący wszystkie szczegółowe prawa, orzeka, że, kiedykolwiek i gdziekolwiek powracają te same okoliczności i jakiegokolwiekby to były okoliczności, powracają też te same skutki, ale w innych okolicznościach inne skutki*). Otóż nieskończona całość nie ma żadnej innej całości obok siebie, ani takiej samej całości za sobą; bo świat jutrzejszy będzie inny, niż był dzisiejszy i kiedykolwiek dawniejszy. A więc i jutro wytworzy znowu inne skutki, niż wytwarzał dzisiaj; ale żadne prawo nie pozwala nam powiedzieć, jakie skutki wytworzy jutro, ponieważ pod względem całości świat w całości innym będzie jutro, niż był dziś i kiedykolwiek dawniej.

Bóg, którego treścią jest pełnia wszelkiego życia, działa z całości na całość w sposób w najwyższym stopniu wolny, gdyż wolnością jego jest nieobliczalna zasadniczo strona istnienia, a Bóg sam świadom jest tej wolności, nie dającej się wyczerpać żadnem prawem skończoności. Wszystko, co skończone, pozostaje w pewnych stosunkach do innych rzeczy skończonych, ale pozostaje także w stosunku pewnym do nieskończoności, jako jej część, a będąc jej częścią, uczestniczy też w jej wolności, której świadomość częścią rozchodzi się w świadomości wolności ogólnej, a częścią wchodzi w nią wyodrębniona względem świadomości innych.

*) Porówn. omówienie tego prawa w Zend-Awesta, II, str. 258 i nast.

Więc podporządkowane jedności boskiej skończoności, wyodrębniając świadomie część ogólnej całości względem świadomości innej, także oddziałują z całości na całość, jaką wyodrębniają z ogólnej całości, a oddziałują dzięki przypadającemu na nie udziałowi w wolności, przenikającej nieskończoną całość, sposobem nieokreślonym żadnym prawem skończoności, żadną analogią z innymi duchami, i same są sobie tej wolności świadome. Wolność boska nie jest sumą wolności, której są sobie świadome poszczególne stworzenia; lecz wolność stworzeń tworzy tylko motywy w sięgającej poza nią wolności boskiej i może w poszczególnych stworzeniach mieć kierunek inny, niż w całości, tak jak fala w rzece może biegnąć pod wodę *). Wszelkie wolne dzia-

*) Może posłużyć do wyjaśnienia i następująca uwaga: wartość A (wolność boska) może być doskonale funkcją wartości a, b, c, etc. (wolność stworzeń, która stanowi motywy w wolności Boga), choć nie każda z pośród tych wartości z osobna zgadza się z A co do znaku i choć A nie jest ani sumą tych wartości ani też nie jest już dana, jeżeli są dane wszystkie wartości a, b, c, z osobna, ponieważ chodzi tu jeszcze o sposób ich połączenia, który nie tkwi w żadnej wartości z osobna. Ograniczając rzecz do treści złożonej tylko z dwu członów, A może mieć wartości $a + b$, $a - b$, $b - a$, ab , $\frac{b}{a}$, $\frac{a}{b}$, a^b , b^a , $a \log b$, $b \log a$, $a \sin b$, $b \sin a$, etc. etc. Trzeba również uwzględnić, że oprócz treści, na którą się w wielkości A składają wartości a, b, oznaczające świadomości indywidualne, trzeba jeszcze przyjąć pewną treść, rozchodzącą się w świadomości, jaką ma całość.

łania Boga i jego stworzeń, wynikające z nieskończoności albo ze stosunku do nieskończoności, tworzą nakoniec całość z działaniem, podlegającym prawom, które dotyczą stosunków rzeczy skończonych do skończonych i każą rzeczom skończonym zależeć od innych i wcześniejszych rzeczy skończonych.

Czy wszystko jest zupełnie jasne w tem, com tu powiedział o wolności? — Ale gdzież jest taka nauka o wolności, w którejby wszystko, co się mówi, było zupełnie jasne, albo w którejby wszystko powiedziano, czego potrzeba dla zupełnego wyjaśnienia? Któż chciałby zupełnie jasno poznać to, co leży w zakresie nieskończoności? Chodzi tylko o to, by je przynajmniej uznać.

Ten pogląd zasadniczy jest zupełnie idealistyczny, ile że wszelkie istnienie spoczywa wedle niego w najogólniejszej, w boskiej świadomości, tylko że nie uważa on materji, przyrody — w myśl zwykłego idealizmu — czy to za wtórny wytwór ducha, czy też za coś jednostronnie od niego zawisłego, lecz widzi w niej immanentny warunek jego istnienia. Związek zjawisk, który nam reprezentuje przyrodę, wchodzi sam w istotny układ, w podstawę najogólniejszego, najwyższego ducha.

Ten pogląd jest zupełnie materyalistyczny, ile że nie uznaje możliwości żadnej myśli

ludzkiej bez mózgu i bez ruchu w tym mózgu się odbywającego, a nawet jest hypermateryalistyczny w tem, że nie uznaje też żadnej myśli boskiej bez świata cielesnego i bez ruchów, odbywających się w tym świecie, tylko że uznaje jednak Boga i myśli boskie.

Ten pogląd jest zupełnie dualistyczny, ile że według niego ciało i dusza, to dwie strony istnienia, nie dające się wcale sprowadzić jedna do drugiej, w istocie swej różne, a jednak pozostające w wzajemnym ze sobą związku, tylko że ich związek nie jest czysto zewnętrzny, lecz wynika z jedności świadomości boskiej, w której ostatecznie zjawia się a więc i istnieje wszelkie ciało i wszelki duch.

Ten pogląd jest zupełnie poglądem identyczności, ile że uważa i ciało i duszę tylko za dwa różne sposoby zjawiania się tej samej istoty — jednego dostarcza stanowisko wewnętrzne, drugiego zewnętrzne; — tylko że nie upatruje on istoty, tworzącej wspólne podłoże zjawiania się, w niczem innym, jak w nierozdzielnym wzajemnym uwarunkowaniu się obu sposobów zjawiania się, a ostateczny warunek nierozdzielności widzi w jedności boskiej świadomości.

W jaskrawej sprzeczności staje ten pogląd tylko do monadologii; z nią trzeba stoczyć walkę na życie i śmierć.

Trzeba sobie zadać pytanie, czy wszelka jednostkowa świadomość ma wejść w jedną świadomość, czy też ta jedna świadomość ma

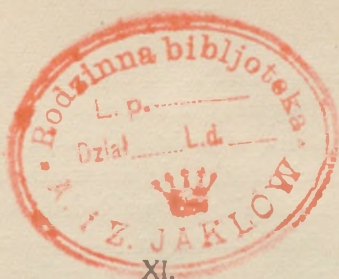
się rozejść na najbardziej jednostkowe jednostki? Tu trzeba ostatecznie wybrać.

Albo mrówkojad zjada mrówki, albo mrówki zjadają mrówkojada. Tamto, gdy jest żywy, to, gdy jest martwy. Ja trzymam z żywym.

Polemikę przeciw Herbartowskiej monadologii rozprowadziłem w rozprawie w czasopiśmie Fichtego 1853, a przeciw monadologii Lotzego w 37. rozdziale mojej Psychofizyki; polemika ta pogłębia to, co tu przytoczyłem okolicznościowo i ulotnie przeciw kierunkowi monadologicznemu.

W tem jednak pogląd nasz staje w sprzeczności do wszelkiej dzisiejszej filozofii, że odrzuca wszelkie cofanie się poza doświadczenie, wszelką transcendencję ponad doświadczenie i że natomiast żąda najwyższego uogólniania, najjednostajniejszego powiązania, ostatecznego rozbioru doświadczenia i jak najdalej na podstawie doświadczenia posuniętego rozumowania.

I cóż nam dotąd przyszło z owej cofania się, z owej transcendencji? Wszak było to daremne zmaganie się, które pragnęło dostać się w zakres doświadczenia, a przecież tylko opracowanie doświadczenia obdarza nas cennymi owocami; albo też było to wskakiwanie w doświadczenie z tyłu czy z góry, bez zasady, któraby dalszą wskazywała drogę.



XI.

POGLĄD NA ŚWIAT.

Bóg jest wszechświatem lub duchem wszechświata, stosownie do sposobu, w jaki to chcemy ująć.

Ten różny sposób ujęcia dotyczy tylko strony słownej a nie rzeczowej. Jak bowiem, używając słowa człowiek, można mieć na myśli albo jednolitą całość złożoną z ciała i ducha, albo tylko ducha jako najistotniejszą część tej całości, tak też jest i ze słowem Bóg. (Porówn. Zend-Awesta. I, str. 327 i nast.)

Ustopniowaniu cielesnemu świata odpowiada ustopniowanie duchowe, które się w cielesnym odzwierciedla i zawiera.

Co należy rozumieć przez odzwierciedlanie i zawieranie się, wynika z wywodów na str. 68. Tego samego dotyczy też zasada funkcji w „Elementach psychofizyki“, część II, str. 380.

Ustopniowanie świata jest z istoty swej tego rodzaju, że każdy stopień wyższy obejmuje razem cielesnie i duchowo większą ilość współrzędnych sobie członów stopnia niższego; świadomo-

mość zaś tych członów, wspólnie włączona w obręb świadomości wyższej, nawzajem się od siebie wyodrębnia i zawiera w mniej lub więcej wyodrębnionej postaci cielesnej. Ale nie można uważać stopnia wyższego ani pod względem cielesnym ani pod względem duchowym jedynie za sumę tych indywidualnie świadomych członów; ów stopień wyższy łączy je raczej wybiegającą ponad nie treścią cielesną i świadomą.

Za schemat cielesnego a zarazem za symbol duchowego ustopniowania (porówn. str. 85) może służyć albo obraz wielkiego koła, obejmującego większą ilość mniejszych kół, które znowu obejmują mniejsze koła, albo wielkiej fali, zawierającej większą ilość mniejszych fal. Drugi obraz jest co do istoty rzeczy tym samym schematem w przedstawieniu pionowym, którym jest pierwszy w przedstawieniu poziomym. Schemat fali zastosowałem w swej Psychofizyce; schemat koła jest popularniejszy.

Jeżeli tedy koło A obejmuje leżące obok siebie koła a, b, c,, nie jest ono niemi przecież wypełnione i nie może być uważane za ich sumę, lecz przewyższa je wszystkie treścią, która je wszystkie łączy. Otóż dalsze rozczłonkowanie różnych obok siebie leżących członów a, b, c . . . może posuwać się mniej lub bardziej daleko a w niektórych członach może go nawet braknąć; w ten sposób powstaje analogiczny szereg stopni członów współrzędnych i pod- oraz nadrzędnych, z pośród których za wyżej stojące należy uważać człony, okazujące dalej aniżeli w innych posunięte rozczłonkowanie. (Porówn. str. 232 i nast.)

Wychodząc od człowieka i posuwając się w górę a wymieniając przytem za każdym razem

tylko jeden człon każdego stopnia wewnętrznego, można w ten sposób ułożyć wewnętrzny szereg stopni: włókno nerwowe, odbierające odrębne czucia, oko, człowiek, ziemia, obejmujące się systemy słoneczne, wszechświat. Może się jednak wyda rzeczą wątpliwą, o ile systemy słoneczne, które obejmują sobą ziemię a same są objęte wszechświatem, odzwierciedlają jeszcze odrębne duchowe indywidualności ponad ziemią a popod jednością boską, a zatem też, czy jeszcze takie indywidualności zawierają, czy więc należy je wymieniać jako osobne stopnie. To też pominięto w wszystkich poprzednich wywodach tę niejasną sprawę, pozbawioną na razie większej doniosłości.

Zmysłowa sfera oka nie jest wypełniona w zupełności sferami włókien siatkówki, odbierających odrębne czucia; cała siatkówka jest raczej otoczona innymi błonami i ma w sobie oprócz nerwów jeszcze i tkankę komórkową i naczynia. Sfera człowieka nie jest wypełniona w zupełności zmysłowymi sferami oczu, uszu, itd., sfera ziemi nie w zupełności sferami ludzi, zwierząt, roślin, sfera wszechświata nie w zupełności sferami ciał niebieskich, bo między nimi znajduje się w końcu jeszcze eter.

W zewnętrznym ustopniowaniu oko, ucho, zmysł dotyku stoją wyżej niż organ powonienia i smaku, ponieważ tamte zmysły są jeszcze dalej rozczłonkowane na włókna nerwowe, odbierające czucia odrębne*), a te nie; ludzie i zwierzęta wyżej niż rośliny, ponieważ tamte posiadają indywidualnie ukształtowane narządy zmysłowe, które znowu posiadają nerwy, odbierające czucia odrębne, a te nie. I pośród ciał niebieskich istnieją

*) Że to dotyczy najprawdopodobniej także i ucha, wykazałem w swej Psychofizyce, cz. II. str. 286. i nast.

może takie, u których dalsze rozczłonkowanie posuwa się bardziej lub mniej daleko, niż u ziemi, i które stosownie do tego w zewnętrznym ustopniowaniu stoją wyżej lub niżej. Może istnieją ciała niebieskie (asteroidy?), które, choć znajdują się wraz z ziemią na tym samym stopniu wewnętrznym, przecież zewnętrznie pozostają do niej w podobnym stosunku, jak roślina i polip do człowieka, gdy tymczasem słońce stoi może w zewnętrznym ustopniowaniu wyżej, niż ziemia, jeśli nie należy wogóle uważać całego systemu słonecznego, w myśl poglądu wyłożonego w Zend-Awesta, cz. II., str. 241. i nast., za jedno stworzenie; ale to należy do tych niejasnych spraw, które na razie można pominąć.

Rozwijając schemat dalej, możnaby sobie przedstawić, że każde z kół a, b, c, wytwarza wokół siebie, nakształt rozchodzącej się fali, dalsze koła, które wypełniają bez określonej granicy (a nawet odbijając się od obwodu ku środkowi) całe koło A, ale wychodząc z różnych punktów krzyżują się tylko, a nie zlewają się w koło jedno. Jest to schematyczno-symboliczny obraz, za pomocą którego przedstawiam wspomnienia, które rozwijają się z naszych spostrzeżeń, jakoteż pośmiertne kręgi życia, które się rozwijają z naszych doczesnych kręgów życia. Jak kręgi wspomnień uświadamiają się dopiero wtedy, gdy zgasły kręgi spostrzeżeń, tak samo rzecz się ma z kręgami życia pośmiertnego. Szersze rozprawienie tej myśli zob. w III. części Zend-Awesty.

Pomiędzy członami każdego stopnia zachodzą ze strony materyjalnej i ze strony duchowej stosunki, które na stopniu wyższym wchodzą w związek jednolity i ze strony duchowej świadomie się zwierają. W nich to właśnie, a nie w treści niż-

szych stopni, należy upatrywać najwyższą co do doniosłości treść każdego stopnia wyższego.

Tak tedy najdonioślejszą rzeczą dla zmysłu wzroku są nie czucia poszczególnych włókien siatkówki, lecz stosunki kształtu i barwy, które wynikają ze związków pomiędzy temi czuciami i zwierają się w całkowitem wyobrażeniu wzrokiem. A dla człowieka nie kręgi czucia poszczególnych zmysłów, lecz pojęcia i idee, które wynikają z ich związku i zwierają się w świadomości całego człowieka; a dla ziemi nie kręgi myśli i zmysłów poszczególnych ludzi, zwierząt, roślin, lecz wyższe państwo związków duchowych, danych w kościele, społeczeństwie, nauce, sztuce, życiu, istniejące świadomie w jednolitym duchu ziemi i świadomie w nim się zwierające. I tak samo pomiędzy duchami ciał niebieskich będą zapewne istniały znowu związki, które, będąc tem, co jest najdonioślejszego w świecie, istnieją świadomie w Bogu i w nim świadomie się zwierają.

Pominięcie tej zasady doprowadziło pewien nowszy kierunek filozofii do ubóstwienia człowieka; według tej nauki szczytu stworzenia szukać należy w świadomości poszczególnych ludzi lub w świadomych ideach niektórych filozofów o nieświadomym związku ludzkości, zamiast żeby ponad świadomość ludzi poszczególnych wznosiły się w świadomości ogólnej związki o wyższym stopniu świadomości.

Związki pomiędzy poszczególnymi członami tego samego stopnia mogą się ze swej strony różnić co do poziomu, ile że istnieją związki pomiędzy związkami w świecie duchowym i niewątpliwie też odpowiednie związki w świecie cielesnym, w którym odzwierciedla się i zawiera duchowy. Z tem łączy się trzeciego rodzaju ustos-

pniowanie stworzeń. Według tego trzeciego ustopniowania człowiek stoi, choć znajduje się na tym samym poziomie ustopniowania wewnętrznego i zewnętrznego, co zwierzę, wyżej od zwierzęcia, tak jak zwierzę wyżej od rośliny, ile że w człowieku wznosi się wyższe państwo świadomych związków w postaci pojęć i idei ponad proste związki świadomości, jakie zachodzą w duszy zwierzęcej, przyczem jednak zwierzę zawsze jeszcze stoi wyżej od rośliny, w której wszystkie fakty świadomości zlewają się bezpośrednio w jedność duszy. (Porówn. str. 105 i nast.)

Nie wszystkie stopnie wewnętrznej drabiny, które posiadają warunki świadomości, są też zawsze świadome, lecz u niższych stopni występuje stan nieświadomości, snu, naprzemian ze stanem świadomości, jawy, gdy tymczasem u wyższych stopni ciągła jawa polega na tem, że gdy pewna część członów niższego stopnia śpi, bądź inna część czuwa, bądź też uświadamiają się wyższe i wyżej sięgające ich związki.

Stan nieświadomości, który oddziela od siebie okresy rozbudzonej świadomości jednego i tego samego członu danego stopnia i który oddziela od siebie kręgi świadomości różnych członów, ma odpowiednią podstawę po stronie cielesnej w tem, że czynności cielesne, w których zawierają się duchowe, opadają tam pomiędzy okresami a tu pomiędzy kręgami świadomego życia poniżej pewną wielkość (próg), ponad którą dopiero zaczyna jaśnieć świadomość!

Twierdzenie to wyłuszczam i rozwijam w 45. rozdz. swej Psychofizyki.

Stosunek duszy do ciała można wyrazić dwiema formułkami: Można powiedzieć, że dusza jest samozjawianiem się tej samej istoty, która na zewnątrz zjawia się jako ciało, i że dusza jest zespalającą zasadą ciała, jego jednolitości i różnorodności. Obie formułki łączy okoliczność, że w samozjawianiu się skupia się w sposób jednolity i uproszczony to samo, co w zewnętrznym zjawisku rozściela się w mnogość różnorodnych czynników. (Szerzej zob. w 1., 37. i 45. rozdz. Psychofizyki).

Nieskończoność nie leży za skończonością, lecz skończoność jest treścią nieskończoności, a doświadczenia zaczerpane w zakresie skończoności tworzą podstawę pod rozumowanie zmierzające w nieskończoność, które sięga coraz dalej i nabiera coraz więcej pewności, ale nigdy jej nie wyczerpuje.

Najogólniejszem, najpewniejszym i najniezawodniejszym doświadczeniem, jakiego możemy dostąpić, jest to, że wszystko, co nie jest świadomością, jak przestrzeń, czas, materya, atom, prawo, jest tylko w świadomości albo pochodzi z abstrakcyi dokonanej na tem, co się zjawia w świadomości. Zatem najwyższa i ostateczna świadomość będzie całkowitem objęciem, a jej jedność ostatecznym węzłem i najwyższym szczytem tego, co jest.

Z tego, co przyjmujemy za lub poza świadomością i treścią świadomości, nic nie jest dane wprost w doświadczeniu, lecz wszelkie za i poza jest hipotezą, którą możemy tylko tworzyć, gdy jest niezbędna.

Jeżeli jednak zechcemy trafnie zrozumieć w duchu zasady rozszerzania i potęgowania ten zgodny z doświadczeniem fakt, że o istnieniu nic nie wiemy i nic z niego nie mamy prócz świadomości o niem, to możemy obejść się bez hipotezy, porzucić wszelkie niejasne podłoża i podstawy istnienia, przyjmowane poza świadomością, i wszystko sprowadzić do stosunków, związków, właściwości, praw, rzeczywistości i możliwości, istniejących w świadomości i w jej treści.

XII.

POGLĄD OSTATECZNY.

Ceterum censeo Carthaginem esse delendam.
Przez Kartaginę zaś rozumiem ową filozofię, która staje ponad rzeczami, choć nie wzniosła się od ich podstaw na ich szczyt.

OBJAŚNIENIA

Edwarda Sprangera, profesora uniwersytetu lipskiego, dodane do drugiego wydania „Zagadnienia duszy“ z r. 1907.

Str. 1. w. 18—22. Tytuły wspomnianych tutaj czterech wcześniejszych prac Fechnera brzmią dokładnie:

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Leipzig, Grimmer, 1836. Wydanie szóste, Hamburg und Leipzig, Voss, 1906. Polski przekład p. t.: Książeczka o życiu pośmiertnym. Z 6. wydania niemieckiego przełożył B. Mączewski. Przekład przejrzał i wstępem zaopatrzył Kazimierz Twardowski. Lwów. Nakładem Księgarni H. Altenberga. 1907. „Wiedza i Życie“, wydawnictwo Związku naukowo-literackiego we Lwowie. Serya III. tom XI.

Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen. Leipzig, Voss, 1848. 3. Auflage, besorgt von Kurd Lasswitz. Hamburg und Leipzig, Voss, 1903.

Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkte der Naturbetrachtung. 3 Bände. Leipzig, Voss, 1851. 3. Aufl. in 2 Bänden besorgt von Kurd Lasswitz. Hamburg und Leipzig, Voss, 1906.

Professor Schleiden und der Mond. Leipzig, Gumprecht, 1856.

Wymieniona na ostatniem miejscu rzecz pozostaje w ścisłym związku z „Zagadnieniem duszy“. M. J. Schleiden (1804—1881), wybitny botanik, zasłużony

zwłaszcza około zbadania komórki roślinnej, ostro zaatakował w jednym z swych „Studyów“ (Lipsk, Engelmann, 1855) p. t. „O duszy roślin. Rozmowa i usprawiedliwienie“ naukę o duszy roślinnej, jaką wyłożył Fechner w swej „Nannie“. Pod względem filizoficznego poglądu na świat Schleiden reprezentuje w postaci skrajnej stanowisko Kanta i Friesa; o ile zaś chodzi o punkt widzenia nauk przyrodniczych, spór toczy się w sposób zasadniczy o granice krytycznej naukowości i o dopuszczalny zakres hipotez, czerpanych z wyobraźni. Tej przynajmniej kwestyi spornej czepia się przytoczona powyżej, iskrząca się bystrością i dowcipem odpowiedź Fechnera. Nowe, systematyczne omówienie argumentów, przemawiających za duszą roślinną, właściwe „zagadnienie duszy“, zastrzegł pracy osobnej. O niej to powiada w przedmowie do „Książki o księżycu“ (str. IX), że ów atak Schleidena skłonił go do tego, by „w innej pracy, która się z niniejszą będzie łączyła, a której tytuł będzie brzmiał „O zagadnieniu duszy“, raz jeszcze rozważyć ogólne zagadnienie rozpostarcia się państwa dusz w przyrodzie, zagadnienie, w które wchodzi zagadnienie duszy roślinnej. Praca ta zarówno ściślej i przejrzyściej, aniżeli przedtem ujmie argumenty, które przemawiają za moim poglądem, a które zasługują na nieco baczniejszą uwagę, niż ta, którą je dotąd darzono, jak też uwzględni niektóre zarzuty, które, podniesione z innej strony, wymagają poważnego uwzględnienia bardziej, aniżeli te, z którymi wystąpił Schleiden. Z dalszych uwag samej „Książki o księżycu“ (n. p. str. 71 i n., i 79) wynika, że główne części pracy „O Zagadnieniu duszy“, conajmniej zaś sformułowanie sześciu argumentów, musiały być wykończone już w r. 1856. Schleiden, z którego zarzutami rozprawił się Fechner krótko już w Książce o księżycu, jest też i w nowej pracy istotnie obok Juliusza Schallera niewymienionym głównym przeciwnikiem; to też niektóre

wywody niniejszej książki stają się zrozumiałe tylko przy uwzględnieniu tej polemiki (Por. np. str. 191 i nn., 213 i n.). I tak Schleiden zgañił Fechnera przede wszystkim za to, że z góry wyraźnie wyłączył wszelkie rozważanie o tem, co chce rozumieć przez wyrazy duch albo dusza (O zagadnieniu duszy, str. 18 i nn.). Sam Schleiden tak definiuje: „Tylko to, co może się niezależnie od prawa przyrody swobodnie samo z siebie określać, nazywam duchem. Ducha tego, o ile zjawia się nam złączony z ciałem, nazywam duszą“. Dalej nie zgadza się z teologiczną argumentacją Fechnera; co prawda, formułuje ją tak śmiesznie, że niemal w niczem nie jest podobna do drugiego i szóstego argumentu fechnerowskiego (por. str. 102) Schleiden, pozostając pod wpływem estetyki kantowskiej, jest tego zdania, że o duszy w przyrodzie mówimy tylko dzięki naszemu sposobowi widzenia, że to my użyczymy przyrodzie takiej symbolicznej treści psychicznej. Znajduje, że Fechner pomaga sobie przenośniami i igra analogiami, zamiast przytaczać dedukcye i wywody logiczne. (Por. str. 40 i 82). Książka „O zagadnieniu duszy“ pragnie rusztowanie argumentów, na którym spoczywa wiara w duszę roślin, uczynić odporniejszem i wytrzymalszem na tego rodzaju zarzuty; zarazem idzie ona poprzez teorię wiary dalej, aniżej pisma poprzednie, przygotowując prace dalsze, w których potem co prawda słabość fechnerowskiej teorii poznania coraz bardziej się ujawnia.

W następnych jednak uwagach nie zamierzam zupełnie wdawać się w krytykę; chodzi w nich tylko o pewne stosunki literackie, z którymi się wydanie książki łączy, a które nie są dla nas już tak przejrzyste, jak ludziom ówczesnym. Z literatury o Fechnerze wymieniam tutaj trzy rzeczy najważniejsze.

J. E. Kuntze: *Gustav Theodor Fechner. Ein deutsches Gelehrtenleben.* Leipzig, 1892.

Kurd Lasswitz: Gustav Theodor Fechner. (Fro-
manns Klassiker der Philosophie, Bd. I.). Stuttgart,
1806.

Wilh. Wundt: G. Th. Fechner. Rede zur Feier
seines hundertjährigen Geburtstages, mit Beilagen und
einer Abbildung des Fechnerdenkmals. Leipzig, 1901.

Spuścizna po Fechnerze, uporządkowana przez
G. F. Lippsa, znajduje się w posiadaniu Król. saskiego
Tow. nauk w Lipsku. Bardzo cenne sprawozdanie z tre-
ści tego archiwum podał Lipps w Abhandlungen der
Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Math.-
Physik. Klasse, 1905, Heft 4.

Str. 9. w. 18. Edward Pflüger (ur. 1829) usi-
łował w pracy p. t. „Die sensorischen Funktionen des
Rückenmarks der Wirbelthiere nebst einer neuen Lehre
über die Leitungsgesetze der Reflexe“ (Berlin, 1835)
dowieść, że nie można uważać tylko mózgu za sie-
dzibę świadomości. Badania jego wychodziły ze zna-
nych odruchów, wykonywanych przez żaby, którym
ścięto głowę i zwracały się przeciw pogładowi, jakoby
chodziło tutaj o ruchy nieświadome, mechaniczne: na-
leży raczej wysnuć wniosek, że sensoryum ma siedzibę
także w rdzeniu. Ten „spór o duszę rdzeniową“ to-
czył się dalej w licznych bardzo publikacjach. Por.
str. 28.

Str. 17. w. 21. Skalpel (scalpellum) mały nożyk,
służący celom anatomicznym i chirurgicznym.

Str. 24. w. 25. Monadystami nazywa Fechner
wyznawców nauki o monadach. Przez monadę (*μονάς*
tyle, co jednostka) rozumie się jednolitą, niepodzielną,
pojętą więc nieprzestrzennie istotę, jaką jest dusza
jednostkowa. Według niektórych systematów ideali-
stycznych należy w takich właśnie istotach upatrywać
ostatecznie pierwiastki rzeczywistości. Za pomocą ta-
kiego skoku w dziedzinę czysto duchową usiłowano
przewyciężyć (uwydatnioną silnie zwłaszcza przez Kanta)
antynomię, tkwiącą w pojęciu niepodzielnego, a prze-

cież przestrzennie rozciągniętego atomu; świat przestrzenny miał być w myśl tych poglądów tylko postacią, pod którą się nam zjawiają owe jedyne na prawdę rzeczywiste istoty duchowe. Właściwym twórcą monadologii czyli nauki o monadach jest Giordano Bruno; Leibnitzowi zawdzięcza ona swe klasyczne sformułowanie. Pod jego wpływem pozostają obaj monadyści, żyjący współcześnie z Fechnerem, o których tutaj chodzi: Herbert i Lotze. Z Herbertem rozprawił się Fechner w artykule: „Zur Kritik der Grundlagen von Herbarts Metaphysik“ (J. H. Fichtes Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 27, 1853). Artykuł ten miał zrazu tworzyć wstęp do pracy większej „Die Beziehungen der Herbartschen Monadologie zur Atomistik“. Przytoczona w uwadze do stron 270 i 273 „Atomenlehre“ Fechnera zawiera też rozdział „Verhältnis der physikalischen zur Herbartschen Monadologie“. Por. str. 146, 212, 252 i n., 277.

Str. 28. w. 3. por. uwagę do str. 9. w. 18.

Str. 28. w. 22.—24. Chodzi tutaj o stworzoną przez Fechnera psychofizykę, t. j. naukę o prawidłowych (funkcyjnych) związkach, zachodzących między dziedziną fizyczną a psychiczną. Jest ona najpiękniejszym i najżyźniejszym owocem metafizycznego pansychizmu Fechnera. Na rok przed wydaniem „Zagadnienia duszy“ wyłuszczył zarysy tej nauki w pamiętnym dziele „Elemente der Psychophysik“, 2 Teile, Leipzig, 1860, w którym nawiązuje do badań E. H. Webera.

Str. 38. w. 24.—27. Rozpoczynająca się tutaj polemika tyczy się Juliusza Schallera (1810—1868), profesora filozofii w Halli, zwolennika Hegla. Cytaty pochodzą z jego dzieła p. t. „Leib und Seele. Zur Aufklärung über „Köhlerglaube und Wissenschaft“, 3. vermehrte Ausgabe, Leipzig, 1858“ (str. 167—176), a mianowicie z 10. rozdziału, zatytułowanego „Sind die Pflanzen empfindende Wesen?“ Rozdział ten kul-

minuje w krytyce fechnerowskiej „Nanny“; zupełnie tak samo jak Schleiden nazywa Schaller postępowanie Fechnera „lekkomyślnem igraniem analogiami“. Wspomnianą na str. 59. dawniejszą pracą tegoż autora są „Briefe über Humboldts Kosmos. Ein Kommentar zu diesem Werk für gebildete Laien, 2 Teile, Leipzig, 1850“, które Fechner cytuje często także w *Zend-Aweście*. Przytoczone tutaj miejsce znajduje się w tomie II. str. 257. Fechner na str. 38. zaznacza, że już po raz trzeci potyka się z swoim przeciwnikiem na polu zagadnienia duszy roślinnej. Po raz pierwszy rozprawił się z nim w *Zend-Aweście* I. str. 200 (3. wyd. I. str. 123); już wtedy nawiązał do wskazanego właśnie miejsca książki p. t. „Briefe über Humboldts Kosmos“. Drugą potyczkę wywołała recenzja „Nanny“, umieszczona w *Hallische Allgemeine Literaturzeitung* 1849, I. 617 i n., nie podpisana wprawdzie, lecz niewątpliwie napisana przez Schallera. Na nią Fechner odpowiada już w książce „Professor Schleiden und der Mond“, str. 72. W niniejszej książce raz jeszcze do niej powraca str. 81.

Str. 45. w. 3. i nn. Cytat ten w dwóch miejscach odbiega od oryginału: na końcu pierwszego ustępu mówi Fechner o życiu, którem żyją *zmysły* niższych zwierząt, zamiast o życiu, którem żyją ich *dusze*; poprawiliśmy to w niniejszem wydaniu drugim. W trzecim ustępie natomiast brak zdania: „To są chyba oznaki żywych pożądań“. Jeżelibyśmy chcieli w tych zmianach upatrywać nietylko przypadek, musielibyśmy przyjąć, że Fechner w r. 1861 za treść główną duszy polipów jeszcze bardziej, aniżeli w r. 1848 uważał czynność zmysłów. Por. rozważania na str. 104. i nn. — Abraham Trembley (ur. 1700 w Genewie, um. 1784 tamże), kolega Bonnet'a w bibliotece genewskiej, pierwszy dokładnie badał zachowanie się polipów, żyjących w wodzie słodkiej. Pisał o tem w pracy „*Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre*

de Polypes d'eau douce, à bras en forme de corne, in 4^o, Leyde, 1744; in 12^o, 2 vols. Paris, 1844", wydanej też po niemiecku p. t. „Abhandlungen zur Geschichte einer Polypenart des süßen Wassers mit hörnerförmigen Armen, aus dem Französischen übers. und mit einigen Zusätzen her. v. Joh. Aug. Ephr. Goeze. Quedlinburg, 1775". Por. Nouvelle Biographie générale, tom XLV. str. 613.

Str. 50. w. 6.—12. Por. „Nanna“, rozdz. III. „Die Nerwenfrage“.

Str. 59. w. 2.—3. Zob. uwagę do str. 38.

Str. 81. uw. 1. Zob. uwagę do str. 38.

Str. 95. uwaga, w. 17. Cały tytuł przytoczonego tutaj dzieła brzmi: Edward Oskar Schmidt. Handbuch der vergleichenden Anatomie. Leitfaden bei akademischen Vorlesungen und für Studierende. Dritte, vielfach umgearbeitete Auflage, Jena, 1855.

Str. 116. w. 28. Pojęcie siły życiowej w niezliczonych swych odmianach, począwszy od entelechii arystotelesowej, a skończywszy na „popędzie kształtującym“ Blumenbacha i Goethego, stało się osławionem zwłaszcza wskutek gryzącej krytyki Hermanna Lotzego w Handwörterbuch der Physiologie (tom I. Brunszwig, 1842), wydanym przez Rudolfa Wagnera (artykuły „Leben“, „Lebenskraft“). Lotze dowodzi, że pojęciu siły w fizjologii brak właśnie tego wszystkiego, co czyni je tak płodnem w innych naukach. Wobec tego nastawał na konsekwentne przeprowadzenie postulatów mechanistycznych: „Musimy stawiać każdej teorii takie ostateczne wymagania: uznając prawodawczą władzę określających z góry idei przyrodniczych, nie wolno nigdy w nich samych upatrywać sił wykonawczych, lecz wolno to czynić tylko o tyle, o ile owe siły mają już podstawę materyjalną w danych warunkach mechanicznych; nie wolno też nigdy w niejasnych, sennych stanach jakiegś niejasnej istoty duchowej upatrywać źródła jasnych tłumaczeń

fizyologicznych, lecz trzeba uznać, że z chwilą, gdy się zarzuca wolę świadomą, działania takiego pierwiastka również muszą podlegać wymaganiom nieubłaganego mechanizmu“.

Str. 125. w. 13. Natan Pringheim (1823—1894) pierwszy obserwował u roślin łączenie się męskich i żeńskich pierwiastków w zapładnianiu. Badania swe ogłosił w studyum p. t. „Ueber die Befruchtung und Keimung der Algen und das Wesen des Zeugungsaktes“. Monatsberichte der Berliner Akademie, 1855-57.

Str. 135. rozdz. VII. Cały ten rozdział zawiera w zarodku następną większą pracę Fechnera: „Die drei Motive und Gründe des Glaubens“, Leipzig, 1893. W pracy tej Fechner szerzej rozprawia trzy zasady, tutaj tylko zaznaczone, zasadę historyczną, praktyczną i teoretyczną, żądając więcej miejsca zwłaszcza dla teoretycznej.

Str. 142. w. 8.—9. Księgi Mojżesza, I. 2, 7.

Str. 146. w. 19. Por. uwagę do str. 24.

Str. 185. w. 15.—17. Dzieje apostołskie 17, 28.

Str. 200. w. 22. i nn. Aluzya do dzieła Aleksandra Humboldta „Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung. Band 1—2. Stuttgart, 1845—52, Band 4. 1858, Band 5. (wydany po śmierci autora), 1862. Kosmos (κόσμος) tyle, co świat.

Str. 201. Uwaga. J. H. Fichtego Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik z roku 1854 zawiera na str. 287—321 „Uebersicht der philosophischen Literatur“ pióra J. U. Wirtha, w której znajduje się też m. i. krytyka fechnerowskiej Zend-Awesty.

Str. 202. Uwaga. „Allgemeine Monatschrift für Wissenschaft und Literatur“, wydawana przez J. G. Droysena, Halle und Braunschweig, 1852, zawiera na str. 1035—1058 napisaną przez Juliusza Schallera p. t. „Ueber die Beseeltheit der Gestirne“ recenzję fechnerowskiej Zend-Awesty.

Str. 204. Uwaga. Joh. Fried. Herbart, Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Briefe an Herrn Professor Griepenkerl. Göttingen, 1836. Kim jest ów trzeci przeciwnik idealistyczny, o którym mowa na str. 203. w. 21., nie mogłem stwierdzić. Z całego związku wynika, jak się zdaje, że chodzi tu o recenzję Zend-Awesty, napisaną przez jakiegoś zwolennika Herbarta.

Str. 206. w. 3. O tem mówi Fechner obszerniej w artykule, ogłoszonym w Fichtego Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, tom 21. 1852: „Ueber die Erkenntnis Gottes in der Natur aus der Natur“.

Str. 212. w. 9. Por. uwagę do str. 24. Cytowany na tej stronie w uwadze ustęp z „Psychofizyki“ zajmuje się głównie nauką Lotzego o prostym siedlisku duszy.

Str. 243. w. 11.—15. Ruch, skupiający się w wolnych gminach religijnych, do których Fechner czyni tu aluzję, był echem idei racjonalistycznych i dążył do religii wolnej od dogmatów, zgodnej z nauką współczesną, oraz do swobodnej autonomii w wszystkich sprawach religijnych. Ruch ten wyrósł z opozycji do reakcyi, ale też nie potrafił się wznieść ponad różne negacye. W r. 1841 utworzono w Halli związek „przyjaciół protestanckich“; ogół nazywał ich „przyjaciółmi światła“. Przewodnikami ruchu, rozpowszechnionego poprzez całe Niemcy północne, byli G. A. Wislicenus w Halli, J. Rupp w Królewcu i L. Uhlich w Magdeburgu. Bliższe informacye podaje Herzog w Realencyklopedie f. prot. Theologie u. Kirche. Tom XI. Str. 465 i nn. s. v. „Lichtfreunde“.

Str. 245. w. 10. Co do szerszego rozprawienia tej zasady zob. uwagę do str. 135.

Str. 246. Uwaga. Książeczka Fechnera p. t. „O najwyższem dobru“ (Lipsk, 1846) formułuje następującą zasadę etyczną; „Człowiek winien się starać,

by, o ile to tylko od niego zależy, wprowadzać jaknajwiększą przyjemność, jaknajwiększe szczęście, w świat w ogóle, w całość czasu i przestrzeni“. Rozdział XIV. zajmuje się stosunkiem tej zasady do najwyższych przykazań moralnych chrześcijaństwa.

Str. 247. Uwaga. Co do stosunku pierwszeństwa między metafizyczną a ścisłą psychofizyką Fechnera por. sięgające w głąb rzeczy wywody W. Wundta w cytowanej powyżej mowie, wygłoszonej z okazji setnej rocznicy urodzin Fechnera.

Str. 253. w. 6. Nauka o monadach, przeciw której zwróciła się energicznie kantowska Krytyka rozumu w „paralogizmach czystego rozumu“, łączy się w swej postaci współczesnej nieuchronnie z nauką kantowską o charakterze intelligibilnym, t. j. o jakiejś niepoznawalnej rzeczy samej w sobie, leżącej poza zjawiskami psychicznymi; różne systematy filozoficzne rzecz tę interpretują potem każdy na swój sposób.

Str. 270. w. 30. i str. 273. Uwaga, w. 12. „Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre“, Lipsk, 1855. W dodatku na str. 181. rozdział VII: „Hypothese über das allgemeine Kraftgesetz der Natur“.

Str. 278. w. 9.—11. Por. uwagi do str. 24. i 212.



6562/
1