

1374

W
Nr 1274

3545

KWESTYJE FILOZOFICZNE.

~~BIBLIOTEKA
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO~~

~~1379~~

N^o 1774

POPULARNY ROZBIOR

2812

SPÓŁCZESNYCH KWESTYJ FILOZOFICZNYCH

podług dzieła

P-RA J. B. MEYERA

PROF. W JENIE.

~~KSIĄŻNICA
POLSKIEGO TOW. PSYCHOLOGICZNEGO~~



№ 3545

WARSZAWA.

DRUKARNI JÓZEFA SIKORSKIEGO
ulica Niecała Nr 11 nowy.

1873.

T.2812



29002812000000



skł. inw. 3545

Дозволено Цензурою. Варшава, 16 Мая 1873 года.

ROZDZIAŁ I.

Filozofija w naszych czasach.

Treść. Przesady naszej epoki względem filozofii i wstręt do tej nauki. — Skargi na zaniedbanie filozofii ze strony dawnych i nowszych filozofów. — Dumne odosobnienie filozofii. — Skargi i pycha filozofów zarówno są bezzasadne. — Przesadne roszczenia ostatnich filozoficznych systemów. — Korzyści obecnego stanu filozofii po doznanych klęskach. — Istota filozofii i podwójne jej zadanie. — Wzmaganie się udziału w rozbiórce kwestyj filozoficznych w naszych czasach.

Czasy nasze niebardzo sprzyjają zaprzątaniu się filozoficznymi kwestyjami. Nawet Niemcy, podziwiani i wyśmiewani niegdyś za swoje spekulacyjne marzycielstwo, dziś ocknęli się ze snu filozoficznego i dali dowody, że więcej dbają o uporządkowanie swych ziemskich interesów, niż o rozpraszenie mgły filozoficznej w krainie obłoków.

Nieprzyjaciele filozofii twierdzą, że nauka ta już istnieć przestała, przekazawszy innym umiejętnościom te z liczby swoich kwestyj, których rozwiązanie jest jeszcze możliwem. Umiejętności te, niejako córki filozofii, nie chcą już nadal zostawać pod dozorem i ulegać wyrokom matki: żądają one samodzielności. Inni—nieco wzglę-

dniejsi z pomiędzy przeciwników filozofii—mniemają, że ta nauka, wlokąc resztki żywota w murach i audytoryjach szkolnych i akademickich, nie wywiera już żadnego wpływu na życie ludzkości; niekiedy tylko ktoś, litością powodowany, wspomni o minionej wielkości filozofii.

Pomienione twierdzenia, z tryumfem wypowiedziane przez przeciwników, a ze skargą i żalnością przez przyjaciół filozofii, niezbyt jednak są uzasadnione. Duch czasu i duch jego poglądów, bez wątpienia, zmieniły się znacznie; ale tej zmiany nie należy tłumaczyć jednostronnie, gdyż oceniając ją należycie, przekonamy się poniżej, że obojętność lub nieprzychylność dla filozofii nie jest bynajmniej w naszych czasach większą, niż w jakiegokolwiek innej epoce; przeciwnie nie trudno spostrzedz, że coraz to więcej rozszerza się koło interesujących się filozoficznemi kwestyjami i biorących udział w ich roztrząsaniu.

Z lamentacyjami nad upadkiem filozofii rzecz ma się podobnie, jak z narzekaniami na coraz to gorsze czasy; nikt z narzekających nie zdołał dotychczas wykryć, kiedy mianowicie miał miejsce i jakim był ów oplakiwany przez pesymistów wiek złoty. Za ostatni okres kwitnienia filozofii uchodzą czasy Kanta, Fichtego, Szelinga i Hegla; ale i ci wieley myśliciele, podobnie jak i my dzisiaj, skarżyli się na obojętność społecznych względem najwyższych prawd i zagadnień, i na upadek filozofii. W przedmowie do swojej „Krytyki czystego rozumu“ Kant przypomina te czasy, kiedy filozofija była królową nauk; ubolewa nad społeczną sobie epoką, kiedy pogarda dla filozofii stała się niemal modą, i porównywa tę naukę do mitycznej Hekuby, niegdyś potężnej i dumnej z licznego potomstwa, a następnie zmuszonej wlec resztki żywota w nędzy i na wygnaniu. *Fichte* skarży się, że jego społeczeńsi obojętni są na to wszystko, czego

nie rozumieją, a rozumieją to tylko, co z ich materyjalnym dobrobytem bezpośrednio ma związek. *Hegel*, w swoich berlińskich prelekcjach, niejednokrotnie wspomina, że nigdy jeszcze filozofia nie znajdowała się w stanie tak opłakanego upadku. Przy końcu swego życia sam *Hegel*, pomimo chwilowego uroku jego teorii, z ubolewaniem widział mnożące się napady na filozofję, które, jak to zwykle bywa stają się tem powszechniejszemi i popularniejszymi, im mniej są gruntowne i rozumne.

Podobne zupełnie skargi dochodzą do nas nawet z czasów starożytnych—z owej klasycznej epoki potęgi i rozkwitu filozofii, kiedy to mędrzy helleńscy, obojętni na troski powszedniego żywota, pod jasnym niebem, w cieniu drzew, spędzali dni całe w otoczeniu kwiatu młodzieży, zgłębiając najwyższe zagadnienia ludzkości. W dyalogu Platona „*Gorgias*“ ateńczyk *Kallikles*, jako człowiek praktyczny, wypowiada swą pogardę dla filozoficznych mrzonek, porównywając je do dziecinnego szczebiotania i jąkania się, „które przecież nie przystoją mężom dojrzałym.“ *Oskarżyciele Sokratesa*, bezwątpienia rachowali na poparcie ze strony tych ludzi *praktycznych*, którzy sądzili, że nieużyteczne a nawet szkodliwe gadaniny Sokratesa odciągają tylko młodzież od jej obywatelskich obowiązków. Widzimy ztąd, że już wówczas istniał znany nam dziś tak dobrze prąd praktyczny, a potępienie największego z mędrców starożytnych dowodzi, że prąd ten był już wtedy potężnym. Sięgając jeszcze głębiej w starożytność, nawet o starym *Talesie*, ojcu filozofii, mamy anegdoty i podania, nacechowane nieprzyjaznym dla filozoficznych badań kierunkiem. Wiadomo, że mądrość Telesa nie była wyłącznie teoretyczną, lecz owszem doprowadziła go do niektórych praktycznych, a dla ogółu korzystnych odkryć i rezultatów. Tak np. on pierwszy przepowiedział zaćmienie słońca, obra-

chowował wysokość przedmiotów z ich cienia, kierował urządzeniem tamy na rzece Halys, i nawet swoim wpływem nakłonił Jończyków do ustanowienia związkowego zgromadzenia w Teos; pomimo to wszystko jednak, wielki filozof, w oczach wielu był jeszcze zamało praktycznym i znajdowali się tacy, co nie szczędzili mu szyderstw. Pewnego razu — opowiada anegdota — Tales, zapatrzywszy się na ciała niebieskie, wpadł w studnię; obecna przy tem niewiasta wyszydziła go, dziwiąc się, że badacz rzeczy niebieskich nie widzi, co znajduje się tuż pod jego nogami. Inne znowu podanie mówi, że Tales na mocy swej znajomości przyrody, przewidziawszy obfity urodzaj oliwek na rok następny, wziął w dzierżawę wszystkie prasy do wytłaczania oliwek, jakie się tylko w Milecie znajdowały, a odnajmując je następnie za wysokie ceny, znaczne zarobił pieniądze. To opowiadanie jest niejako obroną filozofii od zarzutu niepraktyczności, odpowiedzią na powyższe szyderstwo; tkwi w niem myśl ta, że filozof, gdyby tylko chciał, mógłby i materyjalnie zużytkować swoją wiedzę i dojść do bogactw z łatwością.

Niezawsze jednak ubolewali filozofowie nad niepopularnością swej nauki u tłumów; owszem pysznili się niekiedy dumnie z przepaści, jaka leży pomiędzy filozofiją i zwykłemi pojęciami mas. *Platon* uważa za niemożliwe filozoficzne wykształcenie mas ludu, gdyż wzrok większości nie może być stale ku boskości skierowanym; dlatego w państwie Platona do filozoficznych studyjów powołani są tylko zdolniejsi, i to już w wieku dojrzałym. *Arystoteles* uważa filozofję za najtrudniejszą ze wszystkich umiejętności, przystępną tylko dla wybranych; „jak oczy nietoperza nie mogą przenieść dziennego światła, podobnież rozum ludzki rzadko jest w stanie wytrzymać blask najwyższych prawd.“ „Filozofija na

niewielu sędziach poprzestaje“ (est philosophia paucis contenta iudicibus) mówi także *Cycero*. W nowszych czasach skarżącym się na ciemność metafizyki *Kant* zwykle odpowiadał, że bynajmniej nie jest rzeczą konieczną, ażeby wszyscy zajmowali się tą nauką; że zdolności wielu ludzi z większą korzyścią mogą być użytkowane w dziedzinie innych umiejętności, i że okrzyczana zawilóść filozofii ma tę dobrą stronę, iż może zapobiedz wtrącaniu się w jej sferę niekompetentnych sędziów. Z większą jeszcze pychą lekceważy *Szeling* rozumy tłumów: dewizą filozofii czyni on owo horacyjuszowskie „odi profanum vulgus et arceo.“ *Szopenhauer* utrzymuje, że filozofia jestto małej, szczupłej liczbie ludzi przystępny zakątek, w którym jedynie wolną jest od ucisku prawda, wszędzie znienawidzona i spotwarzona; w filozofii ostatnia jej ucieczka i bezpieczne schronienie.

Jeżeli teraz przystąpimy do bezstronnego rozważenia przyczyn zaniedbania filozofii w naszych czasach, to przedewszystkiem musimy przyznać, że ani owe skargi na szerszą się pogardę dla filozofii, ani dumne przecenianie podniosłości tej nauki, usprawiedliwiają nieprzystępność filozofii dla tłumów i małą liczbę jej adeptów, nie są całkowicie słusznymi. Jak złoty wiek ludzkości jestto tylko ideał, zawsze pożądany, którego urzeczywistnienia nikt dotychczas nie widział—podobnie ma się rzecz i z ową wymarzoną przewagą filozofii. Zmieniają się czasy, a z niemi i zadania nauki; stosownie do potrzeb i pragnień chwili, na pierwszy plan występują coraz to inne zadania wiedzy. Przy ciągłym dążeniu ludzkości do udoskonalenia wiedzy, to jedna to druga nauka zyskuje czasowo pierwszeństwo; lecz nieskończona odległość owego ostatecznego celu—doskonałości—sprawia to, że możemy być prawie pewni, iż każda gałąź wiedzy, która chwilowo przez inną prześcigniętą i na

drugi plan odpartą została, znowu jeszcze kiedyś stanie na czele duchowego rozwoju. Kolejna owa hegemonija rozmaitych nauk jest objawem dążenia do doskonałości wiedzy. Duch ludzki próbuje niejako rozmaitych kluczy do otworzenia rozmaitych zagadnień, a wówczas gdy z wysiłkiem mozoli się nad jednym kluczem, inne czasowo na stronę usuwa.

Czy bezskutecznie, względem najważniejszych zagadnień wypróbował już wszystkie klucze, jakie tylko wymyślić był w stanie, i ciągle nanowo powtarza swą robotę, pokilkakrotnie wracając do tych, które już był przedtem odrzucił?

Gdyby tak było, znaczyłoby to, że duch ludzki obraca się w fatalnem kółku bez wyjścia, i w takim razie zmiany w hegemonii nauk byłyby tylko oznaką rozpaczliwego położenia rozumu ludzkiego w obec najwyższych zagadnień. Miejmy jednak nadzieję, że tak nie jest; może i stare klucze, które raz już, a nawet kilka razy okazały się nieprzydatnemi, nie wszystkie rdzewieją, i umiejętniej a ostrożniej użyte, przy pomocy nadto nowych, bardziej sprzyjających okoliczności, mogą jeszcze z pomyślnym skutkiem być użyte. Powstają nadto i nowe nauki—przybывают nowe klucze, których próbować można.

Filozofija, która w gronie nauk miała przewagę przy końcu XVIII-go i na początku bieżącego stulecia, ustąpiła obecnie pierwszeństwa innym umiejętnościom i życiowym potęgom, i przez to samo straciła wiele uroku w oczach większości—co jeszcze bynajmniej nie jest oznaką wyczerpania jej żywotnej siły. Prędzej można by powiedzieć, że podobnie jak wielkie mocarstwo po doznanych klęskach, nie pragnie wzrostu na zewnątrz, lecz wzmacnia się wewnątrz, tak i filozofija wzmacnia i skupia obecnie swe siły. Poniosła bowiem i ona nie-

dawno dość znaczne kłeski w swoich dążeniach do opanowania życia i wiedzy, bez dostatecznych sił ku temu i bez dostatecznego uprawnienia podjętych. Nie poprzestając na badaniu natury (1), jej żywiołów i praw wzajemnego ich oddziaływania, filozofija zapragnęła była rozwiązać kwestyję początku i celu wszechrzeczy, i to na zasadzie kontemplacyi nieskończoności; z pojęć rozumowych chciała zbudować rzeczywistość. Usiłując odkryć w biegu dziejów świata podobną prawidłowość jak w rozwoju przyrody, filozofija doszła do fałszywego pojmowania przeszłości, i co za tem idzie, do przeróżnych mrzonek o przyszłości rodzaju ludzkiego. Nie wystarczało jej zgłębienie istoty i rozwoju życia państwowego, lecz zapragnęła przerobić je stosownie do swych ideałów.

W sferze wiary, usiłując oświecić światłem rozumu ciemne dziedziny uczuć, filozofija nadwęgryła religijny nastrój ludzkości, a jednocześnie sama zaciemniła jasność myślenia, siłąc się na określenie swego stosunku do pewnych niewzruszonych pojęć i zasad, które wzrosły na zupełnie innem polu — na polu tradycyi. Poruszając kwestyje religijne i nieprawnie wciągając do swego zakresu niektóre religijne dane, filozofija wkroczyła w sferę, która musi i powinna być dla niej obcą.

Filozofija nie wzniosła się ponad religiję, jak tego niektórzy oczekiwali; lecz przeciwnie, w dziwnem omamieniu, raz jeszcze została służebnicą religii, choć nieco odmiennym sposobem od podobnegoż stosunku w epoce średniowiecznej scholastyki.

(1) Przez naturę, oczywiście, rozumie tu autor wszystko, co istnieje, łącznie z człowiekiem i duchem ludzkim. (P. T.)

Takie były główne błędy ostatnich teoryj filozoficznych z końca XVIII-go i początku bieżącego wieku. Kant wytknął szranki działalności filozofii, ale krnąbrna ta nauka nie przyjęła narzuconego sobie wędzidła; zamiast postępować naprzód i rozwijać się na tem rozumnie wyznaczonem sobie polu, usiłowała ona raz jeszcze przestąpić te granice, raz jeszcze zwiększyła swą potęgę—ale po krótkim upojeniu chwilowego panowania, upadła i straciła przez to na długo znaczną część swego uroku.

Wina owego upojenia i upadku filozofii, ciąży po części i na innych naukach i społecznych objawach owej epoki; ale i sama filozofija, jako wykazaliśmy w krótkości, była temu winna.

Ostatecznie więc, przyczyn obecnego zaniedbania filozofii nie zależy wyłącznie szukać nazewnątrz, ale i w niej samej. Z drugiej jednak strony, zastanowiwszy się nad samemi owemi nadużyciami, których dopuściła się filozofija, możemy powziąć pocieszającą nadzieję o jej przyszłości. Owa przesada w założeniach i późniejsze rozczarowanie, przyczyniły się niemało do należytego zrozumienia stanowiska filozofii i jej stosunku do życia praktycznego i do innych nauk. Po rozczarowaniu nastąpiło skupienie się w sobie, i wielce potrzebnem i pożytecznem okazało się gruntowne zbadanie przeszłości filozofii w celu wyświecenia, dla czego z pomiędzy wszystkich nauk, jedna tylko filozofija nie zdołała wejść na drogę prawidłowego i niewątpliwego postępu; dlatego filozoficzne systemy można porównać do meteorów, wprawdzie bardzo niekiedy świetnych, ale zato szybko gasnących. Ten zwrot ku przeszłości zrodził historję filozofii, która nigdy jeszcze tak gruntownie i niemal wyczerpująco nie była zbadaną, jak w naszych czasach.

Studya nad historją filozofii dotychczas, dla zaj-

mujących się tą nauką, pozostają na pierwszym planie; a choć przez to próby samodzielnych wystąpień czasowo zostały wstrzymane, za to z przeszłości filozofii czerpiemy zbawienne wyjaśnienia i skazówki na przyszłość. Możemy już teraz zrozumieć i jasno ocenić sprzeczność pomiędzy rozmaitemi filozoficznymi poglądami i systematami; a należyte zbadanie tych sprzeczności zdolne jest utrudnić, a nawet uczynić zgoła niemożliwymi na przyszłość wszelkie nowe marzycielskie systemata.

Bez wątpienia, znajomość historii filozofii nie uczyni nikogo samodzielnym filozofem, lecz przeszkodzi jednemu uważać się za samodzielnego myśliciela. Gdyby Fichte, Szeling i Szopenhauer byli lepiej obeznani z historją filozofii, nie byliby uważali wielu swoich pomysłów i mrzonek za nowe, wielkiej doniosłości ideje, za kamienie węgielne nowych systematów. Gdyby Hegel gruntowniej był zrozumiał historję filozofii, to z pewnością nie byłby mógł w następstwie filozoficznych systematów znaleźć poparcia dla swojej teorii logicznego rozwoju pojęć. Jednem słowem, omamienie filozoficznej oryginalności jest możliwem jedynie przy braku dokładnej znajomości historii filozofii; przy zaślepieniu względem tego wszystkiego, co już poprzednio w dziedzinie filozoficznego myślenia działośo. Dlatego prawdziwem dobrodziejstwem dla filozofii jest: że ujęto w karby surowych i sumiennych historycznych studyjów, zbyt dowolne zachcianki tych wszystkich, którzy gonią za sławą twórców nowych systematów. Z tego punktu zapatrywania się, czasowe wstrzymanie twórczej siły filozofii nie jest bynajmniej oznaką jej przekwitnu i upadku, ale jest raczej cechą gruntowniejszych przygotowań do nowych i pewniejszych postępów.

Owa kryzys, którą przeżyła filozofija, stała się dla niej pożyteczną i pod innym jeszcze względem. Zaczęto jaśniej pojmować przedmiot i zadanie filozofii. Od najdawniejszych czasów niełatwo było dojść do stanowczych pojęć pod tym względem, z powodu uniwersalności stosunku filozofii do innych nauk i do praktycznego życia. Zdawało się jednym, że filozofija zgłębia ostateczne przyczyny wszech rzeczy, a więc jest właściwie jedyną zasadniczą nauką, która obejmuje wszystkie inne umiejętności, albo, co najmniej, dodaje tym ostatnim naukowej wartości. Ztąd poszło owo niezmiernej rozciągłości starożytne określenie filozofii, jako nauki o rzeczach boskich i ludzkich: „*philosophia est rerum divinarum humanarumque scientia*“. Drudzy sądzili przeciwnie, że filozofija nie jest samodzielną nauką, lecz rozpada się na filozoficzne roztrząsania zasadniczych podstaw innych umiejętności.

Takie zapatrywanie się przeważa w obecnym czasie. Według tego poglądu, filozofija natury, jako nauka o podstawach badania przyrody, jest rzeczą naturalistów; psychologija, rozpatrująca funkcje mózgu i nerwów, przypada w udziale fizyologom; filozofija religii i nauka moralności, należą do teologii; estetyka do historii sztuki, a filozofija prawa stanowi część nauki prawa. Jedna tylko logika pozostaje, jako umiejętność czysto filozoficzna—choć i tu wykazują ścisłą jej łączność z gramatyką z jednej, i z matematyką z drugiej strony.

Przy takim podziale obszaru wiedzy, nie pozostaje niemal żadnego własnego zakątka dla filozofii, która okazuje się całkowicie wypartą z dziedziny nauk, dotkniętą rozbiorem i rozkładem. Takie pojmowanie było koniecznym objawem reakcyi, przeciwko przesadzonym roszczeniom filozofii do ugruntowania i opanowania wszelkiej nauki. Wobec takiego nieprzyjaznego sobie

pojmowania, filozofija musiała rozpocząć walkę w obronie i na świadectwo swego bytu; i w tej walce nabrała nie tylko sił do dalszego działania, ale i jaśniejszego pojmowania swojej własnej istoty i swoich stosunków do reszty nauk—a to nie omieszka wpłynąć korzystnie na dalszy naukowy rozwój filozofii. Występuje ona od tąd, jako właściwa nauka o duchu, z podwójnem zadaniem; dać odpowiedź na pytania: co wiemy o istocie człowieka, i co wiemy o stosunku wszech rzeczy. Powinna ona zbadać prawa duchowego życia, i wyciągnąć prawdę z rozmaitych sprzecznych na wszechświat poglądów. Takie mając zadanie, filozofija pozostanie zawsze nauką samodzielną, pomimo wielostronnych i rozległych, niekiedy nawet z trudnością dających się odgraniczyć jej stosunków i punktów zetknięcia z innymi naukami.

Tak więc filozofija jest nauką o duchu ludzkim. Wprawdzie i wszystkie inne nauki mają do czynienia z duchem, ponieważ wszelka wiedza jest jedynie rzeczą ducha; ale każda z tych nauk mówi o duchu pod jednym, jakimkolwiek względem. Tak np. nauka przyrody o tyle tylko mówi o duchu, o ile potrzebuje takich pojęć jak przestrzeń i czas, siła i materyja, cel i przyczyna; fizjologia i medycyna troszczą się tylko mimochodem o stosunek ciała i duszy; teologija porusza kwestyje ducha, o ile ten jest źródłem pojęć o Bogu, o świecie i o życiu moralnem; w nauce prawa występuje duch o tyle tylko, o ile on rozwija swoje pojęcia o słusznem i niesprawiedliwym; w sztuce duch wyrokuje o pięknie, a w lingwistyce duch odegrywa pewną rolę o tyle, o ile żywioły języka stykają się z zasadniczymi formami myślenia. Wszystkie te względy i stosunki są jednostronne, i wszystkie pomienione umiejętności zajmują się raczej użytkowaniem rozmaitych stron duchowej działalności i rozma-

tych żywiołów ducha w rozległej dziedzinie zewnętrznego świata zjawisk.

Żadna z owych nauk nie bada kwestyi o początku, istocie i wzajemnym stosunku rozmaitych zasadniczych żywiołów ducha. Kwestyja ta jest jednakże niezbędną; bez jej zbadania nie mogą być rozstrzygnięte i owe wzmiankowane powyżej zasadnicze kwestyje rozmaitych pojedynczych nauk, w sferę ducha wkraczające.

Tak np. pojęcia prawa i moralności nie są sobie obcemi, a {oddzielne traktowanie obojga w odrębnych naukach nie może doprowadzić do zadawalniającego poznania ich istoty.

Podobnie, być bardzo może, że sądy o pięknie są bez związku z *pojęciami* o pięknie, i bez zbadania tego związku, kwestyja piękna w sztuce wyjaśnioną być nie może. Też same pojęcia prawa, moralności i piękna, obok innych potrzeb duchowych, łączą się i krzyżują także w naszych religijnych uczuciach i poglądach; a bez zbadania wzajemnego stosunku tych składowych żywiołów naszego ducha, nie możemy zgłębić teologicznych nauk o Bogu i o świecie. Tym sposobem, każda z owych odrębnych nauk wykazuje nam konieczność zestawienia wszystkich pojedynczych i ogólnych danych, tyczących się składowych żywiołów naszego ducha; i następnie zbadania ich łącznie, z uwzględnieniem ich związku i wzajemnego pomiędzy niemi stosunku. Te właśnie wymagania wszystkich nauk podejmuje filozofija, jako swoje zadanie. Filozofija pragnie zadośćuczynić potrzebom innych nauk, objaśniając istotę i działania ducha. Rozpoznaje ona składowe żywioły ducha i ich wzajemne stosunki; odkrywa prawa, według których logicznie myślimy i inne, według których sądzymy o cnoście i pięknie, według których rozwijają się religijne uczucia w naszej duszy. Kwestyje te, jak już wspo-

mnieliśmy, znajdujemy w innych naukach tylko cząstkowo; musi więc istnieć nauka, której zadaniem jest zebrać w jedno i rozpatrzyć w związku owe cząstki—i taką nauką jest filozofia; inne nauki, ilekroć ze swych wyłącznych punktów widzenia probują ogarnąć i zgłębić kwestyje duchowego życia, tem samem wkraczają na grunt filozofii. Temu wkraczaniu zapobiega zresztą konieczność podziału pracy pomiędzy naukami. Pożądaną jest rzeczą, ażeby praca dla wszystkich nauk pożyteczna, przez każdą z nich częściowo podejmowana, lecz przez żadną nie dokonana, pozostała zadaniem oddzielnej nauki, wolnej od praktycznych względów. Zgodnie z przyjętem zadaniem, w filozofii, jako całości, łączą się pojedyncze jej części: nauka myślenia; nauka o pięknie, nauka o cnocie, teoria prawa i umiejętność religii. Opierając się wszystkie na zjawiskach i prawach duchowego życia, te pojedyncze gałęzie filozofii mają wspólny punkt zetknięcia się i wspólne ognisko w psychologii, nauce o duszy. Psychologija jest niezbędną dla każdej z owych gałęzi filozofii, i na psychologii koniecznie musi opierać się każdy, kto pragnie w czemkolwiek przyczynić się do rozwoju i postępu któregoś z wymienionych działów filozofii.

Tak więc niemożliwym jest ów rozbiór i zagłada filozofii; i sami jej nieprzyjaciele mówiąc o filozoficznych elementach wszystkich prawie nauk, mimowoli stwierdzają konieczność istnienia odrębnej i samodzielnej nauki filozofii.

Drugą część zadania filozofii stanowi, jak wspomniano już powyżej, wydobyć prawdy z rozmaitych sprzecznych na świat poglądów.

Samo zbadanie podstaw i związku objawów ducha nie wystarcza; pragniemy nadto zbadać wyniki ducho-

wej działalności myślenia, czucia i woli, i uczynić je miarą i probierzem naszych pojęć o naturze i o świecie. Kwestyje te stanowią właśnie jądro filozoficznych systematów, i są treścią filozoficznej metafizyki.

O tęto właśnie część filozofii toczy się najzaciętsza walka pomiędzy stronnikami i przeciwnikami tej nauki; gdyż wielu z pomiędzy pierwszych, tę tylko część uważa za prawdziwą filozofiję—a przeciwnie, liczni nieprzyjaciele filozofii odmawiają tej nauce prawa do bytu właśnie dla tego, że uważają filozoficzną metafizykę za niepewną, zupełnie czczą i bezowocną.

Sporną tą kwestyją będziemy zajmowali się jeszcze i później; tymczasem powiemy tylko słów kilka na usprawiedliwienie owych metafizycznych usiłowań ludzkiego myślenia. Czy filozofija kiedykolwiek była lub będzie kiedy w stanie wydobyć prawdę ze sprzecznych poglądów rozmaitych systemów, pytanie to możemy tymczasowo pominąć. To przynajmniej nie ulega wątpliwości, że filozofija zdoła wyjaśnić wszelkie możliwe w rozmaitych poglądach na świat przeciwieństwa, ocenić wewnętrzną spójność różnych teoryj, oraz wartość i doniosłość używanych przez nie dowodów. Tym sposobem filozofija zmusi nas pojmować różne sprzeczne systemy, jako konieczne stopnie w rozwoju myślącego ludzkiego ducha, i uwolni nas od szkodliwego mniemania, jakoby wszelkie metafizyczne teoryje były tylko igraszkami dowolnego i wszelkiego gruntu pozbawionego marzycielstwa. Wtenczas przedstawia się nam w należytem świetle metafizyczne sprzeczności, których bezstronną ocenę utrudniać i mąciło dotychczas najbardziej namiętne zachowanie się przeciwników. Źródło owej namiętnej niesprawiedliwości ze strony nieprzyjaciół metafizyki, tkwi jużto w wewnętrznej niejasności ich własnych

twierdzeń i dowodów, jużto w niedostatecznej świadomości tego, co chcą zbijać.

Obie części zadania filozofii łączą się ściśle pomiędzy sobą. Obok roztrząsania podstaw i praw duchowej działalności, rozpatruje ona i wypadki tej działalności — naprzód zarodki, a potem owoce; jeżeli zaś z jednostajnych nasion niejednakowe powstają owoce, winato nie filozofii, lecz tych którzy owe nasiona zasiali. Zasługę filozofii zawsze jednak stanowić będzie wyświeślenie związku pomiędzy rozmaitemi systemami.

Tak więc zadaniem filozofii jako nauki, jest zbadanie najważniejszych kwestyj, najżywotniejszych dla głowy i serca człowieka pytań; zbadanie zarówno ich podstaw i wewnętrznej spójności, jak i wzajemnego pomiędzy nimi stosunku. Do postępu filozofii przyczynić się mogą ci tylko, którzy w zupełności jej zadanie rozumieją. Samodzielna siła pojedynczych kwestyj i wszechstronność ich wzajemnego pomiędzy sobą stosunku, są niezbędne; ztąd pochodzą: uniwersalność i koncentracja, rozpróśnienie i skupienie — i tylko genialne połączenie obojga może być korzystnem dla filozofii.

Takie wymagania, jak to usiłowaliśmy wykazać, leżą w naturze filozoficznych kwestyj, utrudniając zarazem ich traktowanie.

Ztąd możemy zrozumieć, dlaczego liczba prawdziwie wielkich filozofów tak jest szczupłą — mniejszą nawet od liczby wielkich poetów i artystów. Z drugiej jednak strony, prace przez wielkich myślicieli, w odległych nawet wiekach dokonane, mają podobniez niepożyta trwałość, jak dzieła genialnych poetów. Pomysły np. Platona i Arystotelesa, mają wartość i dzisiaj jeszcze. Teoryje tych genialnych myślicieli są najlepszą propedeutyką filozoficzną, niezbędną dla każdego, kto chce nabyć prawdziwego filozoficznego wykształce-

nia. W starych tych systemach z biegiem czasu roz-
wiały się tylko rzeczy podrzędniejsze, straciły wartość
tylko przypadkowe naleciałości, a jądro filozoficznych
pomysłów pozostało. Zmienia się raczej szata filozoficz-
nych teoryj niż ich treść, i dlatego zupełny brak filozofii
w tej lub owej epoce jest całkowicie niemożliwym.
W każdym czasie, śród najmniej napozór sprzyjających
okoliczności, filozofija zachowuje swój własny zakątek,
choć szczupły i ukryty; kto chce jej rady, ten ją odszu-
kać potrafi—a bez porady filozofii nie może obejść się
żadna epoka. Filozofija od początku swego aż do
chwili obecnej trwa ciągle; nigdy ona nie znikła
i prawdopodobnie nie umrze nigdy. Przy tak licznych
punktach zetknięcia się z zasadniczymi podstawami
wszelkiej nauki i życia, filozofija w żadnej epoce nie
może i nie powinna być pozbawioną udziału w pracy du-
chowego rozwoju ludzkości.

Dający się w pewnych epokach dostrzeżać wstret do
filozofii, jest więcej pozornym i nie może być stosowanym
do treści filozoficznych zagadnień; przedmiotem tego
wstretu jest raczej systematyczna forma, w którą filozo-
fija swe kwestyje obleka. To właśnie ma miejsce
i w naszych czasach; gdyż co się tyczy samych kwestyj
filozoficznych, niezależnie od ich formy, to można owszem
śmiało utrzymywać, że właśnie w naszych czasach te
kwestyje budzą zajęcie w coraz to szerszych kołach
ludzi naukowych, w rozmaitych sferach wiedzy pracują-
cych. Sami przeciwnicy filozofii — nawet materyjaliści
piorunujący przeciwko „abstrakcyjnej rutynie“ i „czeżej
metafizyce“ — po swojemu rozbierają jednak kwestyje
filozoficzne, a więc filozofują choć po swojemu, i mimo-
woli uznają wagę filozoficznych zagadnień. Dlatego
jedynie w dalszych rozdziałach niniejszej pracy będziemy
rozbierać kwestyje filozoficzne obecnej chwili, kwestyje,

że tak powiemy, bieżące, które niewątpliwie każdy czytelnik, bez względu na to, do jakiego należy obozu, uzna za istotnie filozoficzne i powszechny interes obudzić zdolne. Świeżo rozbudzony ten popęd do zgłębiania filozoficznych zadań, choć nie w ściśle filozoficznej formie, musi koniecznie być wziętym w rachubę przez filozofiję; nie można pogardliwie odwracać się od tego rozbudzającego się ruchu, lecz należy go rozpoznać i na właściwe drogi skierować. Nauka nie może zupełnie zerwać z życiem, gdyż w takim razie, samaby sobie żyły przecięła; w takim razie, nawet zbawienne i pożyteczne owoce nauki mogłyby być przez niezręcznych na szkodę społeczeństwa użyte. Naukowe prawdy nie w każdej postaci przystępne są dla wszystkich, ale w jakiegokolwiek jednej ze swych postaci—mogą i dla każdego być przystępne. Filozoficzne kwestyje mają właśnie tę cechę, że mogą przybierać tysiączne postacie i z rozmaitych stron można do nich przystąpić; własność—to szacowna, z którą nie każda nauka pochwalić się może.

Filozofija w naszych czasach musi rachować się i z życiem i z praktycznymi sposobami stawienia kwestyj i zagadnień; nie może ona już dziś sięgać po monopol dogmatycznych i suchych prawd oderwanych, gdyż to byłoby, według wyrażenia Lichtenberga, „obelgą dla ludzkości.“

ROZDZIAŁ II.

Siła i Materyja. Cel i Przyczyna.

Treść. Wznowienie i rozpowszechnienie materjalistycznych poglądów w naszych czasach.—Koniczność obrony.—Zasadnicze pojęcia materjalizmu i ich krytyka. — Złudzenie materjalizmu względem pewności zmysłowych danych. — Świat dany jest niejako w naszych pojęciach.—Materjalizm pomija tę wewnętrzną poprzedniość, idealizm ją uznaje.—Obie teoryje stawiają nieudowodnione hipotezy co do stosunku objawów do istoty rzeczy; idealizm bliższym jest wyników naszej wiedzy. — Dwoistość siły i materji w naszym pojęciu; niejasność Büchnera w tym przedmiocie.—Czy prawdziwem jest twierdzenie materjalistów, jakoby rzecz niezmysłowa nie dawała się myśleć?—Trudność kwestyi o stosunku objawów do prawdziwej istoty rzeczy; poźmiotowość naszych poglądów i fenomenologija świata. — Usiłowania nowszej filozofii skierowane ku pogodzeniu, przynajmniej w myśli, objawu z istotą rzeczy.—Twierdzenia Büchnera, Moleschotta i Dubois-Reymond'a o sile i materji nie trafiają w rdzeń kwestyi spornej, która zależy na tem: czy wszystkie siły działające mogą być sprowadzone do ruchu i ciśnienia materji. — Obecny stan nauk przyrodzonych nie upoważnia bynajmniej do twierdzącej, w mechaniczno-materjalistycznym duchu, odpowiedzi na powyższe pytanie.—Usprawiedliwienie pojęcia siły życiowej. — Spór w kwestyi celowości w naturze. — Trzy zarzuty przeciwko teoryi celowości: co się tyczy stosunku przyrody do ludzkich potrzeb, dowodów tej celowości, i jej związku z mądrością boską.—Uzasadnione i konieczne stosowanie pojęcia celowości.—Skazówki dla uchronienia się od błędnego pojmowania tej zasady. — Czy pojęcie celu jest pożytecznem lub szkodliwem dla nauki?

Materjalistyczny pogląd na świat, wystąpił znowu w naszych czasach z pozornie wzmocnionemi siłami, opierając się na postępach nauk przyrodzonych.

Liczne dzieła służą do rozpowszechnienia materyjalistycznych teoryj i znajdują wielu czytelników, choć w liczbie tych mieszczą się i przeciwnicy materyjalizmu, zarówno jak i jego zwolennicy. Stareto teoryje, które zbijali już w starożytności Platon i Arystoteles, a w końcu XVIII-go wieku, gdy przeszedłszy z Francyi do Niemiec, zagroziły były niemieckiemu idealizmowi, znalazły przeciwnika w Kancie.

Nietrudno nam wytłomaczyć to odrodzenie się starej doktryny. Idealistyczna przesada ostatnich filozoficznych systematów, spowodowała naturalny zwrot ku przeciwnemu kierunkowi. W ciągłej walce mniemań i przekonań ludzkich odbywa się niejako ruch wahadłowy to w jedną, to w drugą stronę, zanim będzie wykryty punkt spoczynku, którym jest prawda. Ruch ten możnaby nazwać jedynem prawdziwem *perpetuum mobile*. Nadto, z ludzkiego punktu widzenia łatwo można zrozumieć, że przeważające zajmowanie się jedną jakąkolwiek dziedziną wiedzy prowadzi do jednostronności; sprawdziło się to dawniej na teoretykach, dzisiaj sprawdza się na tak zwanych praktykach. Nauki przyrodzone dawniej zaniedbane, obecnie liczą wielu adeptów i wielbicieli, których prace skierowane ku poznaniu natury, nie pozostały bezowocnymi; natura obdarza swoich pracowników niezmiernym materyjałem wiedzy, nad wszelkie spodziewanie bogatej, podniosłej i pożytecznej. Nie jest wprawdzie rzeczą konieczną uwzględnić w naturze tylko materyjalną jej stronę; ale przewaga tej ostatniej jest łatwo zrozumiałą, gdyż zjawiska materyjalne silniej działają na badacza za pomocą zmysłowych wrażeń. Bezpośrednio objawia się nam świat zewnętrzny w tych tylko zjawiskach, które pod nasze zmysły podpadają; to zaś wszystko, co jeszcze oprócz materyi istnieć może, jest przystępnem jedynie pośrednie-

mu myśleniu. Z tego punktu zapatrywania się, materyjalistyczny pogląd na świat jest wpływem studjów nad zmysłową przyrodą, choć jednostronnych, lecz usprawiedliwionych i niekiedy nawet pożytecznych. Powiadają, że z trzech lekarzy dwaj muszą być ateistami; podobnież możnaby powiedzieć, że z pomiędzy trzech naturalistów dwóch jest zwykle materyjalistów.

Stronnicy materyjalizmu częstokroć przekraczają szranki specjalnych swych nauk; przyczyny tego również łatwo wykryć możemy. Przypomnijmy sobie tylko, że poglądy przeciwników materyjalizmu występują najczęściej w przymierzu z pozostałościami pewnych tradycyj, które opierają się nie tyle na sobie samych, ile na poparciu potęg, któremi opiekują się państwo i kościół. Przymierze to przymierze oczywiście podało w podejrzenie poglądy tych, którzy jedynie byli w stanie wystąpić jako szermierze prawdy. Sądząc na zasadzie tych zewnętrznych pozorów, przeciwnicy policzyli do obskurantów wszystkich stronników idealizmu, a sami pogrążyli się w słodkiem złudzeniu, że dość odrzucić bezwarunkowo wszystkie idealistyczne poglądy i wszystkie tradycyje, ażeby zostać wolnomyślnym nieskrępowanym niczem myślicielem—jednym z tych, którzy usiłują przyczynić się do postępu duchowej swobody. Dodajmy do tego wszystkiego pewną zręczność materyjalistów w propagowaniu swoich poglądów słowem i pismem, a ostatecznie zrozumiemy fakt ten dość osobliwy, że materyjalizm szerzy i rozwija się obecnie daleko więcej, niżby oczekiwać wypadało ze względu na wewnętrzną bezzasadność nie raz już przedtem potępionych jego teoryj, i na stopień wykształcenia naszej epoki. Tyle okrzyczany materyjalizm praktyczny, którego jedyne ideały stanowią pożytek i rozkosz, nic tu, zdaniem naszym, nie winien; materyjalizm naukowy rozwinął się niezależnie od utylita-

ryzmu i główną sprężyną tego duchowego kierunku pozostaje zawsze dążność do poznania prawdy—a więc dążność filozoficzna.

Z tego co powiedzieliśmy wyżej, wynika już konieczność obrony przeciwko materyjalizmowi, jeżeli nie chcemy, ażeby nas ta powódź uniosła. Na obrońcach nie zbywało, i dziś już możemy powiedzieć o materyjalizmie, że ten śpiew syreny czaruje jedynie masy ludzi, nieumiejących myśleć poważnie i wytrawnie.

Prawdziwi koryfeusze nauk przyrodzonych dopomogli sami do wyróżnienia prawdy od fałszu w materyalistycznych teoryjach, i jaśniej niż kiedykolwiek przedtem, ci sami bezstronni badacze wykazali, gdzie względem pewnych kwestyj kończy się wiedza, a zaczyna sfera mniemań i przypuszczeń.

Zadaniem niniejszej pracy, jest właśnie dopomódz ludziom myślącym do owego bardzo pożytecznego wyróżnienia prawdy od fałszu w materyjalizmie. Wzywamy więc najpierwej czytelników do rozpatrzenia wraz z nami zasadniczych pojęć materyjalizmu. Materyjalizm uważa świat zmysłowy za jedyny byt rzeczywisty; według niego, to tylko uważać można za dane, czego doświadczamy zmysłami.

Każda rzecz zmysłowa jest, jako ciało, ruchomą w przestrzeni i zmienną w czasie. Jako wieczne i niezmienne substratum wszelkiego ruchu i zmian uważaną jest materya wypełniająca przestrzeń, składająca się z bardzo małych, niepodzielnych i tylko ilościowo różniących się pomiędzy sobą atomów.

Wszelkie różnice w podpadających pod zmysły przedmiotach, pochodzą z różnicy w sposobie łączenia się atomów. Z proporeyi atomów w masie ciał i wypływającego ztąd stosunku nacisku i parcia, powstaje wszelki ruch będący źródłem wszystkich zmian w naturze.

Mechaniczny ten ruch rozmaicie ukształtowanych zasadniczych cząstek materji, jest źródłem wszystkich sił w naturze działających, począwszy od siły ciężenia materji i siły przyciągania pierwiastków, aż do siły kształtowania się tworów żyjących i najwyższych objawów duchowego życia.

Nawet organiczna twórczość natury jest tylko wpływem koniecznego oddziaływania mechanicznych praw ruchu; nawet duch ludzki jest utworem ruchu materji. Dlatego niema w naturze celowości—jest tylko konieczność podstaw; niema celów—są tylko przyczyny. Takie są zasadnicze pojęcia materjalizmu.

Zwracając się obecnie do krytyki powyższych zasad, dostrzegamy, że sam już punkt wyjścia materjalistycznych rozumowań opiera się na błędnem omamieniu.

Błędem jest bowiem wyobrazić sobie, że znajdująca się nazewnątrz nas materja jest czemś pewniejszym niż duch nasz, niż to, co wewnątrz nas o materji myśli. Materjalny świat zewnętrzny nie wchodzi do samowiedzy naszej duszy tak jak istnieje, z ciałem i życiem, lecz wywołuje tylko w nas duchowe odbicie rzeczywistości. O tym obrazie zewnętrznego świata mamy świadomość tylko o tyle, o ile rozpatrujemy go w odbiciu w naszej własnej duszy. Cały świat istnieje dla nas przede wszystkim jako wyobrażenie, w głowie naszej tkwiące. Uznanie tego pewnika Szopenhauer nazywa słusznie początkiem wszelkiego filozoficznego rozmyślenia. Kto poznał tę prawdę, dla tego jest jasnym i pewnym, że nie zna on ani słońca, ani ziemi, lecz zna tylko własne oko które widzi słońce, własną rękę która czuje ziemię dotykaniem. Pogląd ten, przez Kanta utrwalony, został podstawą wszelkiego filozoficznego dochodzenia, i musi być uważanym za niewzruszony po wszystkie czasy. Jedynie w dalszym ciągu prac około budowy

tego mostu, który ma łączyć świat zmysłowy z nadzmysłowym, mogą wypaść odmienne i różnorodne rezultata. Utrwalenie tego mostu ponad przepaścią, która dwa światy dzieli—niełatwa to zaprawde robota; godzi się nawet wątpić, czy kiedykolwiek powiedzie się ona w ten sposób, ażeby wszyscy ludzie myślący mogli zaufać trwałości tego przejścia. Aż do tego czasu nigdy jednak nie będzie zbywać na ludziach, którzy wszelką trudność będą usiłowali usunąć najprostszym, według ich mniemania, sposobem, a mianowicie, zaprzeczając samemu istnieniu owej przepaści. Skoro niema przepaści, oczywiście nie potrzeba mostu.

Zaprzeczenie to nie może jednak nigdy zadowolnić spierających się, a to dlatego, że prowadzi ono zawsze do zaprzeczenia samego istnienia jednego z dwóch światów. Idealiści po wszystkie czasy dochodzili zawsze do uznania niebytu przedmiotów zewnętrznej przyrody, a materyjaliści do zaprzeczenia bytu nadzmysłowego świata. Pierwsi wciągają niejako przemocą cały świat zewnętrznych objawów do wewnętrznego świata duchowych pojęć; drudzy przeciwnie, topią cały świat pojęć i uczuć w morzu zmysłowego ruchu materji. Idealiści i świat zewnętrzny robią wewnętrznym, materyjaliści zaś i wewnętrzny świat uważają za zmysłowy.

Naukowo zadawalniające rozstrzygnięcie tego sporu, nie jest jeszcze dla ludzi możliwem. W każdym razie jednak nie ulega wątpliwości, że w sporze tym idealizm bliższym jest ostatecznego rozwiązania niż materyjalizm. Idealizm konsekwentniej trzyma się powyższej prawdy o podmiotowości naszych wrażeń i pojęć o świecie zmysłowym, wówczas gdy materyjaliści, aczkolwiek zmuszeni uznać ten pewnik, prędko go pomijają i niejako przeskakują. Idealiści uznając, że świat jest dla ludzi myślących przedewszystkiem podmiotowem ich poję-

ciem, a więc czemś idealnem, postępują o krok dalej i twierdzą, że i świat sam w sobie jest idealnym, nadzmysłowym. Materyjaliści zamykają oczy na ten konieczny wypadek rozumowania, zaprzeczają mu, a nadto zaprzeczają istnieniu czegobądź nadzmysłowego; twierdzą, że tylko zmysłowe przedmioty mają byt rzeczywisty. Bez wątpienia, obie strony w powyższych wnioskach twierdzą więcej, niż twierdzić mają prawo, więcej niż wiedzą i dowieść mogą; ale idealiści mają w tem przynajmniej przewagę, że wolni są od błędu uważania bytu zmysłowej materji za pewniejszy od bytu myślącego o tej materji ducha. Idealisci wiedzą, że nawet sama wiara w materję opiera się na wierze w wyrok naszego myślenia, a więc naszego ducha; że wiara w istnienie zmysłowego świata możliwą jest tylko dlatego, żeśmy pierwiej uwierzyli w byt naszego ducha. Jeżeli już koniecznie, dla rozstrzygnięcia kwestyi, należy odrzucić istnienie jednego z dwóch światów—zmysłowego albo duchowego—to prędzej duch myślący zaprzeczy istnieniu zmysłowych zjawisk, niż swojemu własnemu bytowi. Cofając się przed tym krańcowym wynikiem idealizmu, myśl nasza musi wziąć na siebie uzasadnienie wiary w byt i wspólność obu światów; musi rozwinąć podstawy, na mocy których z pewnością moglibyśmy się przekonać, że świat zmysłowy jest w rzeczywistości takim, jakim go sobie duch nasz wystawia. Duch nasz nie jest jednak w stanie uwolnić się od pojmowania istoty rzeczy w dwoistości—jako materję i jako siłę. Na mocy zmysłowych wrażeń i doświadczeń, wystawiamy sobie wszelkie ciała jako zewnętrzne przedmioty w przestrzeni, a myślenie wykrywa w ich ruchach działanie sił, których nie jesteśmy w stanie pojmować jako również zewnętrzne przedmioty, lecz uważamy je raczej za stan lub wewnętrzne własności przed-

miotów. Najwybitniej występuje to przeciwieństwo w naszym pojęciu o ciele i duchu. Jednakowo wstrętnem byłoby dla nas uważać ciało za pojęcie, jak ducha pojmować jako ciało. Atomy ciał nie zajmujące przestrzeni—to dla naszego myślenia podobna niedorzeczność, jak np. dwie stopy grube uczucia, lub myśli dziejąc się łokci długości mające. Formy objawów ciał, jak np. rozciągłość w przestrzeni, kształt, wymiar, ważkość i t. d. nie nadają się wcale do ducha; a formy objawów ducha, jak myśl, uczucie, żądza, nie dają się zastosować do ciał zmysłowych. Od ducha łatwe przejście do duszy—rozumiejąc przez tę ostatnią, kształtującą siłę natury, od której zostają w zależności wszystkie twory żyjące, wewnątrznie niejako pomiędzy sobą połączone.

Następnie od tej siły wewnętrznej którą nazywamy duszą, nietrudne jest przejście do wszystkich innych sił natury, które uważamy za poruszające dźwignie, za przyczyny wszelkiego zmysłem naszym przystępnego, zewnętrznego ruchu ciał w przestrzeni. Wszystkie te siły możemy pojmować jedynie jako stan wewnętrzny lub własności ciał w przestrzeni istniejących, nie zaś jako stosunki przestrzeni. Uznaje to w dalszym rozwoju swego rozumowania nawet taki materjalista jak Büchner. „Suma sił—powiada on—którą nazywamy duchem, duszą, myślą i t. d. niemoże być przedmiotem bezpośredniego zmysłowego doświadczenia, podobnie jak nie mogą być ujęte przez zmysły takie proste siły, jak magnetyzm lub elektryczność. O istnieniu tych sił wnosimy jedynie z ich objawów. Określiliśmy siłę jako własność materji i przekonaliśmy się, że obie są od siebie nieodłączne; jednakże w pojęciu, dwie te siły są bardzo od siebie oddalone, a nawet w pewnym stopniu jedna zaprzecza drugiej. Przynajmniej nie wiemy zgoła, jakby można określić ducha i siłę inaczej, niżli jako coś

niematerjalnego, wyłączającego materję lub z nią sprzecznego“. Tak więc, nawet według Buchnera—siła i materja, w pojęciu naszym pozostają zawsze odrębnymi i nie dają się w jedno połączyć; pojęcie siły nie da się wyciągnąć z pojęcia materji, ani odwrotnie.

W obec tego faktu, rażąco fałszywym jest twierdzenie materjalistów, jakoby to co nie jest zmysłowem, nie dało się myśleć. Przeciwnie, z powyższej, stwierdzonej nawet przez materjalistów odrębności myśli i materji, wynika raczej, że to co ma być pomyslanem, nie może być przedmiotem zmysłowych doświadczeń. Myśl może być tylko pomyslaną, a nie może być widzianą; uczucie tylko czuć można, a nie możemy się go ręką dotknąć.

W obec myśli więc, to co dla zmysłów jest przystępnem, nie może sobie rościć prawa do wyłącznej prawdziwości. Na miejscu więc powyższej materjalistycznej zasady należy położyć inną bezstronną: „to czego za pomocą zmysłów doświadczamy, objawia się zmysłowo, a to co myślimy, objawia się niezmysłowo“. Do przyjęcia tej zasady zmusza nas niezachwiana konieczność, wypływająca ze sposobu pojmowania naszemu duchowi właściwego. Czy ta konieczność istniała-by i względem innych jakich nadludzkich duchów, i czy ma ona podstawę w samej naturze rzeczy, tak jak one same w sobie istnieją—to już inne pytanie. Przynajmniej my ludzie, nie możemy uwolnić się od tego nieubłaganego dualizmu w pojęciach. Gdybyśmy zapragnęli podnieść się ponad nasze podmiotowe pojęcia i zbadać, czy owa dwoistość materji i siły, natury i ducha, daną jest w samej naturze rzeczy, musielibyśmy najpierwej rozważyć, czy mamy—i jakie mianowicie podstawy—do odpowiedzi na tę kwestyję twierdząco albo przecząco. Kwestyja to niezmiernie trudna i ciężka. Filozofja od

wielu już wieków mozoli się nad jej zbadaniem i rozwiązaniem. Była ona w stanie ogarnąć i pojąć tę kwestyję ze wszystkimi jej trudnościami; ale wątpliwą jest rzeczą, czy kiedykolwiek posiadała ona lub kiedyś będzie posiadać dość siły, ażeby dać ostatecznie rozstrzygającą odpowiedź. Usiłowania filozofii w tym punkcie wolno nazywać próżnemi i bezużytecznemi; nieulega jednak wątpliwości, że ci którzy umyślnie lub nierozważnie przed tą kwestyją się cofają, którzy wzbraniają się uznać jej wagę i wolą ją pominąć — ci powinni by utracić prawo rozprawiania o podobnych rzeczach.

Materyjaliści lubią używać takich słówek jak „metafizyczna kołowaczna“ „czcze mrzonki“ i t. d.; ale badacz bezstronny nie może ani na chwilę przypuścić, że najzdolniejsi myśliciele ludzkości od niepamiętnych czasów dręczyli swe mózgi bezzasadnemi mrzonkami, szukając tej prawdy, która jakoby dla każdego zdrowo myślącego człowieka odrazu była oczywistą. Takie zdanie oznaczałoby lekceważenie przez samych ludzi, ducha i rozumu ludzkiego. Przypuśćmy, że istotnie wszelkie rozwiązania kwestyi o naturze rzeczy okazały się niedostatecznemi; ale czy istotnie nie było żadnej potrzeby zaprzętać się tą kwestyją, czy sama kwestyja nie istnieje, a została jedynie wymarzoną? Czy to tak trudno było dojść do uznania tego wrzekomo jedyne go, a tak powszedniego i łatwego do zdobycia pewnika, że istnieje to tylko, co widzimy i czego dotykamy?

Zaprzeczenie nie jest rozwiązaniem; kto zamyka oczy na tak ważną kwestyję i zbywa ją krótką odpowiedzią: że rzeczy tak istnieją, jak się nam przedstawiają—ten nie ma wyobrażenia o ważnych zarzutach przeciwko takiej odpowiedzi—która może zadowolnić ludzi pędzących życie w ręcznych pracach i zmysłowych uciechach,

ale nie jest godną człowieka, ceniącego potęgę swego myślenia.

Kto uważa się za myśliciela, i pomimo to szydząc z „marzycieli“ poprzestaje na powyższej prostej odpowiedzi, ten niewątpliwie, na każdym kroku w swych rozumowaniach będzie sam wpadać w mrzonki i wikłać się w sprzecznościach. Istotnie tak się dzieje z materyjalistami naszych czasów. Pomimo to że chępią się oni swoim zdrowym rozumem, na każdym kroku jest widoczną ich nieumiejętność myślenia. Twierdzą oni, że świat jest takim, jakim nam się objawia. Już w tem tkwi sprzeczność rażąca. Wszak sami materyjaliści przyznają, że świat objawia się nam jako materyja i jako duch lub siła; widzieliśmy że ta dwoistość jest faktem, któremu zaprzeczyć nikt nie jest w stanie. Jeżeli więc świat jest w rzeczywistości takim, jakim się nam objawia, to i w rzeczywistości muszą istnieć, materyja i siła, gdyż te bez zaprzeczenia nam się objawiają. Ale materyjalizm logiki nie znosi; a że duch nie ma u niego łaski (a jednak, gdyby sami ducha niemieli, czy byliby w stanie tworzyć swe piękne teoryje?), więc dowolnie zaprzecza jego istnieniu i tylko jednej części objawów świata — materyi—przypisuje byt prawdziwy i wieczny. Zaprawdę, potrzeba dziwnego duchowego zaślepienia, ażeby nie dojrzeć tej oburzającej sprzeczności.

Wolni jesteśmy od zuchwałej pretensyi do wyłożenia i szczegółowego rozwinięcia w niniejszym popularnym wykładzie wszystkich trudności, połączonych z kwestyją o naturze rzeczy i zmysłowych objawów. Nie mamy również zamiaru twierdzić, że jesteśmy w stanie dać zupełnie zadawalniające rozstrzygnięcie tych kwestyj; przypomnimy je tylko, ażeby wykazać naszym czytelnikom potrzebę oględności i wstrzemięzliwości w wypowiedaniu zbyt pośpiesznych i stanowczych sądów.

Zastanówmy się przedewszystkiem, czy wiemy choć cokolwiek o samych rzeczach, niezależnie od obrazów, które powstają w naszej duszy w skutek odbicia się w niej zewnętrznych przedmiotów. Nazywamy ogień świecącym, o ile promienie jego światła działają na nasze oczy; nazywamy go gorącym, o ile promienie jego ciepła działają na nasze czucie; ale światło i ciepło przestają być światłem i ciepłem wówczas, gdy niema oka, któreby światło widziało, gdy niema nerwów, któreby ciepło czuć mogły.

Czem jest ogień sam w sobie, niezależnie od widza obdarzonego wzrokiem i czuciem? Wiadomo że zdarza się niekiedy, iż jednemu rzecz jakaś, np. wstążka, wydaje się żółtą, drugiemu zieloną, jednemu różową, innemu niebieską—i każdy z nich ma słuszność, gdyż wyrokuje o barwie przedmiotu na mocy wrażenia; które jego oko od przedmiotu odbiera. Jakiej więc barwy jest w rzeczywiście wstążka? Czy jesteśmy w stanie dowieść, że przedmiot czerwony lub niebieski istotnie jest zawsze czerwonym lub niebieskim, nawet wtedy, gdy nikt nań nie patrzy? Bynajmniej; przeciwnie, musimy nawet temu zaprzeczyć, i zgodnie z naszą fizyką odpowiadamy, że przedmiot, niezależnie od widza, nie ma żadnej barwy—gdyż ta ostatnia oznacza tylko pewne wrażenie promieni światła na odpowiednio urządzonego organ wzroku. Niema więc przedmiot żadnej barwy dla nas, gdy go nie widzimy; ale czy nie znaczy to, że o barwie jaką on ma może sam dla siebie, nic nie wiemy i wiedzieć nie jesteśmy w stanie?

Podobnie ma się rzecz z dźwiękami. Możemy wprawdzie słyszeć dźwięki, ale tylko w pewnych granicach; poza temi granicami przyroda jest dla nas

niemą. Czy jednak jesteśmy w stanie dowieść, że tak jest istotnie, że brzmienia, których my nie słyszymy nie istnieją? I tu fizyka i fizyologija przychodzą nam w pomoc; wykazują one dokładnie, ile drgań na sekundę potrzeba, ażeby jakieś ciało mogło dźwięk wydać dla naszego słuchu przystępny, i w jakich warunkach dźwięk ten może działać na ucho. Ani te nauki, ani żadna inna nie dowodzi i nie twierdzi, że niema takich dźwięków, których usłyszeć nie jest w stanie najnormalniej uorganizowane ludzkie ucho; owszem z powyższych danych nabieramy niewątpliwego przekonania o ograniczoności naszego zmysłu słuchu. Mała tylko cząstka świata dźwięków przystępną jest ludzkiemu uchu, a i o tej małej części mamy jedynie nasze ludzkie, podmiotowe pojęcia, które wypływają z wrażeń przez zmysł słuchu odbieranych, a te znowu zależą od ustroju organu słuchu. Kto może zaprzeczyć, że dla istot z innym organizmem i z inaczej urządzonego uchem dźwięczą w naturze nawet te przedmioty, które nam wydają się niemymi? Bardzo jest prawdopodobnem, że zwierzęta i inne twory mogą słyszeć dźwięki, dla nas nieprzystępne, a hipoteza starego Pitagoresa o harmonii sfer niekoniecznie jest śmieszną; mędrzec z Krotonu musiał już zrozumieć, że tylko mała cząstka brzmień natury jest dla nas przystępną i że wszędzie muszą być dźwięki, podobnie jak wszędzie przypuszczamy ruch i życie. Jest to tylko hipoteza; ale skoro dla naszego ucha przyroda w znacznej części pozostaje niemą, to niezależnie od naszego ucha, jest może całkiem niemą, a może i brzęcząca nieprzystępnymi dla nas dźwiękami. Nie tu pewnego nie wiemy. Pokazuje się więc, że zmysł słuchu mniej jeszcze daje nam pewnych i zadawalniających skazówek, niż zmysł wzroku i mniej jeszcze upoważnia nas do wyrokowania, że przyroda, co do dźwięków, istotnie sama w sobie jest

taką, jak to my, na mocy tego co możemy słyszeć, przypuszczamy.

Podobnie jak z barwą i dźwiękiem, ma się rzecz i z innymi tak zwanymi własnościami ciał. Kształt ich istnieje również tylko dla wzroku i dotykania; ciężar uczuwa tylko ten, kto rzecz jaką podnosi, a porównyując następnie rzecz tę z innymi, oznacza jej wagę bezwzględną lub gatunkową i t. d. Wszystkie te wrzekome własności ciał zmysłowych ulatniają się wobec zastanowienia; okazuje się, że wszystkoto nasze jedynie podmiotowe wrażenia.

Jakie więc są istotne, przedmiotowe, własności ciał? Powiadają, że takimi własnościami są objawy ciał w przestrzeni i w czasie — stosunki ich wielkości i kształtu, położenia i ruchu.

Mówią, że przedmiotową istotą światła jest pewny ruch falowy drobnych cząstek eteru—a przedmiotową istotą dźwięku, falowanie atomów powietrza. Nie możemy jednakże pojąć, jakim sposobem te i niezliczone jeszcze inne ruchy atomów mogą jednocześnie szerzyć się w przestrzeni, jeden drugiemu nie przeszkadzając i nie zlewając się w ruch jeden. Materyjalizm, a nawet i bezstronna nauka przyrody, tak wiele dziś mówią o ruchu i widzą w nim źródło wszelkich sił i własności, łudząc się zarazem i wierząc, że sam wyraz *ruch*, jakoby zupełnie jasny i zrozumiały, wszystko wyjaśnia — że, ze względu na te teoryje ruchu, musimy tu zrobić kilka uwag. Przedewszystkiem co to takiego jest *ruch*? Zastanowiwszy się, przekonamy się, że wyraz ten oznacza *zmysłowo dostrzeżoną* zmianę miejsca; że nie jest wcale jakimś bezwzględnym pojęciem—gdyż to, co z jednego punktu widzenia wydaje się ruchem, z drugiej strony może być spokojem. Widzimy np. jak kula toczy się po ziemi, widzimy ruch jej; ale zwróćmy uwagę i na

to, że w każdej cząstce tego czasu, w ciągu którego kula się porusza, musi ona znajdować się w pewnym punkcie przebieganej przestrzeni, a więc w każdej chwili musi spoczywać na pewnym punkcie ziemi. *Jak długo* tocząca się kula będzie pozostawać w każdym punkcie przebieganej przestrzeni, rzecz to obojętna — dość że *pozostawać*, a więc *spoczywać* musi; *jak prędko* będzie ona z jednego punktu do drugiego przebiegać, inna to kwestyja — dość że w każdej chwili w pewnym jakimś punkcie *znajdować się*, a więc *spoczywać* musi. Ztąd widać, że pojęcie ruchu nie jest tak dalece sprzecznem z pojęciem spokoju; że ruch i spokój nierozzerwanie są połączone. Pierwszy Zenon z Elei, zastanawiał się jeszcze przed 23 wiekami nad tym faktem. Nadto, mniemając, że możemy ruch dostrzegać, zapominamy, że jesteśmy w stanie wyrzec o ruchu jakiegoś przedmiotu tylko na mocy porównania jego z innym przedmiotem, który spoczywa; mylimy się więc tutaj nieraz, i niezawsze możemy wierzyć naszym zmysłom. Każdy widzi codziennie ruch słońca, i dostrzega zupełną nieruchomość przedmiotów znajdujących się na ziemi; a jednak astronomija dowodzi, że rzecz ma się całkiem przeciwnie. Dostrzegamy ruch ciał na ziemi, jedynie tylko przez porównanie ich z nieruchomem wrzekomem otoczeniem; tymczasem gdy, właściwie mówiąc, wszystko, co jest na ziemi, ciągle obraca się razem z ziemią. Tylko różnica szybkości daje nam możność wyrokowania o ruchu. Wystawmy sobie kulę, toczącą się po ziemi w kierunku od zachodu na wschód, i przytem z taką szybkością, z jaką ziemia obraca się około swej osi ze wschodu na zachód; wtedy ruch kuli będzie spoczynkiem względem ruchu ziemi — i odwrotnie.

Skoro więc pojęcie ruchu nie jest bezwzględne i dającym odłączyć się od pojęcia spoczynku, jakieżto ruch atomów ma być podstawą trwałego przedmiotowego bytu? Nie można być ruch w zmysłowym tego wyrazu znaczeniu; gdyż nietylko, że go nikt zmysłami pochwycić nie zdołał, ale nadto, skoro ruch ten jest powszechny, skoro zgodzimy się z naturalistami, że we wszechświecie niema spoczynku i nieruchomości, lecz wszystko jest w stanie wiecznego ruchu — to już tem samem sami niweczymy to pojęcie ruchu. Jeżeli bowiem uznanie ruchu wypływa jedynie z porównania poruszającego się przedmiotu z innym nieruchomym; jeżeli tocząc kulę po stole, widzę ruch jej jedynie dla tego, że przypuszczam (błędnie, jak wiadomo), iż stół jest w stanie spoczynku — to przez jakież porównanie mogę dojść do twierdzenia, że *wszystko* się porusza? Czy dla porównania jest coś poza obrębem *wszystkiego*, co w spoczynku zostaje? Dla braku więc porównania, ów ruch powszechny staje się powszechnym spoczynkiem — i wyrażenie: „wszystko jest w ruchu“ staje się równoznacznem z przeciwnem mu napozór wyrażeniem, „wszystko jest w spoczynku“ to jest okazuje się niedającym się pomyśleć. Zatem ruch zmysłowy atomów, tak jak go przyjmują przyrodniecy i materyjaliści, nie wytrzymuje krytyki myślenia. Miałaby to być inny jaki ruch, odmienny od spostrzeganego przez nas zmysłowo? Materyjaliści i przyrodniecy bynajmniej tego nie twierdzą; ale gdyby nawet i twierdzili, i wówczas byłoby to przyznaniem się, że o zasadniczych przedmiotowych podstawach bytu w naturze zupełnie nic nie wiemy. Przypuśćmy jednakże, pomimo tę wewnętrzną sprzeczność w pojęciu ruchu, że świat składa się istotnie, jak chcą materyjaliści, z poruszających się w przestrzeni nieskończenie małych i niepodzielnych atomów; w takim razie

owa niepodzielność znowu przedstawia nieprzezwyjęzono-
ną trudność dla myślenia. Dla czego atom materyjalny
ma być niepodzielny? Że te cząstki są tak małe, iż
wzrok nasz ich dojrzeć nie zdoła i nasze narzędzia nie
mogłyby ich ująć—to bynajmniej owej niepodzielności
wytlómaczyć nie może. Wzrok nasz i narzędzia odma-
wiają nam usług, bez wątpienia, znacznie jeszcze przed-
tem, nim do ostatecznych atomów dojdziemy; rzecz
w tem, dla. czego atomy są *z natury swej* niepodzielne?
Jakato jest ich naturalna własność, która nie pozwala
nam przypuścić dalszej ich podzielności? Jakieto osta-
teczne cząstki, i dla czego nie mają już składać się z za-
dnych cząstek? Teoryja atomów ostatecznie okazuje się
niedorzeczną.

Napróżno zdrowe myślenie protestuje przeciwko tej
niedorzeczności; napróżno matematyka wykazuje, że
dzieląc ułamki w nieskończoność, nie dojdziemy nigdy
do najmniejszego ułamku, któryby już podzielić się nie
dał—gdyż byłoby to dojściem do zera, a zero, jako nigdzie
nieistniejąca fikcyja, nie może być ostateczną cząstką
jakiegokolwiek ilości. Atomiści zmuszają myśl swą gwał-
tem niejako do wiary w tę niedorzeczną teoryję, zamy-
kając oczy na potworne, wzmiankowane wyżej sprzecz-
ności. Dla czego to czynią? Oto dla tego, że nie mają
innego ratunku; że porwawszy się zbyt zuchwale do roz-
wiązania kwestyi o podstawach bytu rzeczy, uczepili się
atomistycznej teoryi, wymyślonej przed 22 wiekami przez
Leucyppa i Demokryta z Abdery. Powtarzamy raz jesz-
cze: *wymyślonej*, gdyż materyjaliści nie wiedzą, że teo-
ryja ta abstrakcyjna, metafizyczna. Już w zaraniu filo-
zofii myśliciele greccy poznali trudność kwestyi o natu-
rze rzeczy, i cała filozofija przed Platonem była poszuki-
waniem owego prawdziwego, trwałego bytu rzeczy. Od
czasu Eleatów, a nawet jeszcze od Herakleita z Efezu,

myśliciele rozeszli się w swych hipotezach co do istoty rzeczy w dwie przeciwne drogi: idealiści uznali za byt prawdziwy, za podstawę rzeczy, myśl czyli ideę—a materyjaliści, niepodzielną cząstką materyi, czyli atom. Atom—to prawdziwe zero, to abstrakcyja i do tego abstrakcyja z myśleniem sprzeczna; Demokryt doszedł do niej nie przez zmysłowe doświadczenia, lecz party jednostronną koniecznością, zmusił myśl swą do wydania abstrakcyjnej teoryi atomizmu. Rzeczto zaprawdę osobliwsza, że materyjaliści, którzy taki wstřet czują do filozofii i jej abstrakcyjnych mrzonek, właśnie opierają się sami na najniedorzeczniejszej z tych mrzonek, nie wiedząc, że teoryja atomizmu jest nieprawem dzieckiem metafizycznej spekulacji. Idźmy jednak dalej.

Uwierzmy nawet i w ruch i w atomy. Następne pytanie, które nam się przedstawia, jest takie: co oddziela jedne atomy od drugich? Atomy ciał mogą krążyć w atomach powietrza; atomy powietrza w atomach jakiegoś tam jeszcze subtelniejszego eteru; ale w końcu musimy dojść chyba do próżni. A co to jest próżnia? Demokrytowi wolno było jeszcze wierzyć w próżnię; ale w obec dzisiejszego postępu nauk przyrodzonych, niech naturaliści odpowiedzą, śród jakiegoto otoczenia krążą atomy, wypełniające cały nieskończony bezmiar przestrzeni? A i sama ta przestrzeń —niekoniecznieto pojęcie tak proste i jasne, a przede wszystkim nie ze zmysłowego doświadczenia pochodzące. Przestrzeń, jak to Kant wykazał, jest niczem więcej jak formą naszych pojęć o świecie; jestto tylko wyrażenie, oznaczające ten pogląd na rzeczy, który jest skutkiem pewnego wzruszenia, jakie na duszę naszą wywierają wrażenia, z nieznanego jej w gruncie zmysłowego świata, otrzymywane.

Zdaje się że to cośmy powiedzieli, wystarcza dla wykazania, że cały ów świat zjawisk zmysłowych,

w którym krytyka myślenia znajduje tyle trudności i sprzeczności, nie jest światem prawdziwego bytu. Świat, tak jak on pod nasze zmysły podpada, jest tylko objawem prawdziwego świata, ludziom nieznanego i nieprzystępnego, który prawdopodobnie na zawsze nieznanym i nieprzystępnym pozostanie. Tylko w objawach zmysłowych znamy ów byt tajemniczy, i jesteśmy w stanie wiedzieć o nim tylko tyle, o ile owe zmysłowe objawy wywołują w nas pewne podmiotowe, ludzkie wyobrażenia. Oprócz owego nieznanego bytu, dusza nasza jest drugim czynnikiem tych wyobrażeń; podobnie jak uderzając o siebie dwa ciała, otrzymamy dźwięk zgodny z naturą obu ciał uderzanych—jak i ze spóldziałania odbieranych od świata bytu wrażeń i oddźwięków, jakie te wrażenia w duszy wywołują, tworzą się nasze ludzkie o świecie wyobrażenia, które nie mogą być, z powodu powyżej dotkniętych trudności, zupełnie odpowiedniami prawdziwej naturze rzeczy.

Tym sposobem, w obec powyższej nieubłaganej lecz koniecznej krytyki myślenia, rozprasza się i ulatnia to co uchodziło za najpewniejsze i najprzystępniejsze dla ludzkiego rozumu. Dla tego ci, którzy poważnie i sumiennie oddają się podobnym rozmyślaniom, uie będą się dziwić temu, że niektórzy filozofowie uchwycili się rozpaczliwego wyjścia z tej fatalnej kwestyi: szukali prawdziwego bytu jedynie w świecie ducha, jak tego widzimy w historyi filozofii, począwszy od Parmenidesa aż do dni naszych, liczne przykłady. Tak np. *Berkeley* twierdzi, że cały świat zmysłowy jestto tylko fenomen, który objawia się myślącym i czującym duchom według pewnych praw, które Bóg w nie zaszczepił. *Fichte* posunął się jeszcze dalej. Sądzi on, że prawdziwy proces tworzenia się pojęć nie takim jest, jak zwykle przypuszczają. Mniemają bowiem ludzie, że istnieją pewne przed-

mioty, a od tych pochodzą nasze o nich wyobrażenia. Fichte twierdzi, że rzecz ma się odwrotnie, to jest najprzód mamy w duszy pewne wyobrażenia, do których doszliśmy niewiadomą nam drogą, a następnie już, dla wytlómaczenia źródła tych wyobrażeń, zaczęliśmy przypuszczać istnienie przedmiotów na zewnątrz nas. Według tego, człowiek tworzy sobie przedmioty w myśli, wystawia je sobie na zewnątrz siebie—i tylko o ile to czyni, zewnętrzne przedmioty o tyle tylko istnieją. Podobnie, mówi Fichte, jak czerwone, zielone i żółte plamki, które olśnione blaskiem słońca oko widzi przed sobą, są objawem pewnego wewnętrznego urządzenia organu wzroku—tak może i wszystkie własności, które świat widomy przed nami roztacza, są tylko odbiciem wewnętrznego urządzenia naszego duchowego wzroku—naszego rozumu. Fichte używa zupełnie innego porównania niż przytoczone przez nas powyżej; jak palec wydobywa ze struny dźwięk tej strunie właściwy, nie weń od siebie nie wnosząc, tak i świat zewnętrzny działa na duszę. Następuje tylko zetknięcie się świata z myśleniem, ale treść myśli jest wyłącznie rzeczą ducha. Ta krańcowa teoryja, przypisująca wszystko myślącemu „ja” nosi miano podmiotowego idealizmu. Do tegoż kierunku skłaniał się i *Szopenhauer*, twierdząc, że świat nas otaczający—to tylko wyobrażenia myślącego ducha.

Można nie podzielać takich skrajnych idealistycznych teoryj, ale na mocy tego wszystkiego co powiedziano wyżej, łatwo zrozumieć ich możliwość. Szydzić i wyśmiewać podobne dochodzenia—(nietrudnato rzecz zaiste)—mogą ci tylko, którzy nie mają wyobrażenia o wzmiankowanych powyżej trudnościach w kwestyi prawdziwego bytu. Nie brakło usiłowań do usunięcia tych trudności na innej drodze. Umiarkowani filozofowie naszych czasów nie chcą uważać z Fichte'm, zmysłowego

świata jedynie za produkt naszego ducha. Mniemają oni, że chociaż istotnie w braku myślącego ducha, któremu świat się objawia, ten ostatni przestałby objawiać się — w braku przedmiotu, przestałby być obserwowanym przedmiotem, lecz nie przestałby istnieć całkiem w przestrzeni i czasie.

To znaczy, że oprócz obserwowującego podmiotu, objawy świata zmysłowego płyną, jak to wymieniliśmy wyżej, z drugiego jeszcze czynnika — istotnej natury rzeczy. Objawiające się nam ludziom własności zmysłowych rzeczy, niezupełnie są naszymi podmiotowemi; są one w części i przedmiotowemi, to jest odpowiadają w pewnym stopniu prawdziwym własnościom rzeczy samych w sobie. Idzie tylko o to, żeby dwa te czynniki, podmiotowy i przedmiotowy, ściśle ograniczyć i określić ich pomiędzy sobą stosunek. Poszukiwano podstaw i do wodów tego: że i same przedmioty, nietylko ich objawy, istnieją w przestrzeni i w czasie — ponieważ poprzedniość i następstwo wielką mają wagę w całej naturze, niezależnie od naszych pojęć.

Stosunek pomiędzy długością dróg i czasem obrotów planet i gwiazd, jak się zdaje, zależy od ich stosunków w przestrzeni, bez względu na to, czy ludzie myślą o tem czy nie. Twierdzą dalej, że na mocy praw i zasad naszego myślenia i pojmowania, nie zdołamy sobie wyjaśnić, dla czego rozmaite przedmioty nieodzownie muszą objawiać się nam według pewnych zasad wielkości i kształtu; dla czego widzimy zależność powstawania i znikania przedmiotów od pewnej miary istnienia w czasie. Na tejto drodze i za pomocą takich poważnych argumentów, bezstronna nauka usiłuje zwalczyć owo krańcowe przypuszczenie podmiotowego idealizmu, według którego świat zmysłowy jest złudzeniem, a duch

który mniema że widzi i poznaje świat, spostrzega się że był w omamieniu i widzi tylko siebie samego.

Uznawane przez wielu myślicieli panowanie w świecie, celowości, mówi także przeciwko idealistycznej teorii omamienia. Chociaż materjalizm celowości nie uznaje, jednak sami materjaliści wierząc w świat materji, mimowoli idą za potrzebą pogodzenia świata myślenia ze światem rzeczywistym. Gdyby mogli oni zastanowić się głębiej, to bezwątpienia uznaliby, że jakaś różnaitość w samej naturze rzeczy sprawia to, że w objawach przedstawiają się nam one jużto jako ciała, jużto jako niecielesne siły i duchy; uznaliby, że ta różnaitość musi mieć jakieś podstawy i cele.

Tak więc idealizm nie rozstrzygnął jeszcze kwestyi o naturze rzeczy, ale się przynajmniej nią zajmuje.

Materjalizm zaś, pogardliwie pomijając wszelkie trudności i unikając niezbędnych rozumowań, zasypuje przeciwników — dziś może więcej niż dawniej — powierchownemi tyradami i niesmacznemi frazesami, ubóstwiając na różne tony materję, a wszystko to do roztrzygnięcia powyższych trudności w niczem się zgola nie przyczynia.

Z przesadą powtarza *Büchner* wrzekomo nową prawdę: „niema siły bez materji, ani materji bez siły!“

„Siła — mówi *Moleschott* — nie jestto jakiś bóg popychający, nie jestto jakaś istota rzeczy, odłączna od materjalnej podstawy: jestto własność materji od niej nieoddzielna i wiecznie z nią połączona.“

„Materjja — powiada *Dubois-Reymond* w przedmowie do dzieła o elektryczności — nie może być porównaną do wozu, do którego siły, jak konie, mogą być raz zaprzężone, to znowu wyprężone z niego. Atom żelaza jest i pozostaje z pewnością tem samym, czyto jako cząstka me-

teoru, przebiegającego okrąg wszechświata, czyto w toczącym się po szynach kole wagonu, czyto krążąc w skroniach poety, jako krwi komórka. Własności te (?) są wieczne, nie mogące być usuniętymi ani na inne ciała przeniesionymi.“

Wszystkie takie tyrady skierowane są przeciwko jakimś zaślepionym wrogom, i istotnego punktu kwestyi nie dotyczą. Żaden bowiem z myślących przeciwników materjalizmu nie będzie już dziś wyróżniać materyi od sił, jak wóz od koni. Sporne pytania są zupełnie inne.

Idzie głównie o to: czy można szukać objaśnienia różnaitości i zmian przedmiotów w materyi, jako w rozciągłej, nieprzenikalnej i ruchomej treści przestrzeni wypełniającej? Następnie, rdzeń kwestyi zależy na pytaniu: czy istotne własności przedmiotów, które objawiają się nam w stosunkach ich wzajemnych, jako działające siły, są istotnie niezem, jak poruszeniami w przestrzeni, które wyłącznie jedynie zależą od masy, przestrzeni wypełniającej — to jest: czy ostatecznie masa, kształt i ciężkość są jedynymi ciał własnościami, a ciśnienie i parcie jedynymi siłami, regulującymi wzajemne pomiędzy ciałami stosunki?

W ten sposób postawiwszy kwestyję jasno i wyraźnie, i zważywszy obecny stan nauk przyrodzonych, każdy bezstronny badacz przyzna, że w walce pomiędzy materjalistycznym i idealistycznym — (mechanicznym i dynamicznym) — poglądem na przyrodę, szala zwycięstwa nie przechyla się bynajmniej na stronę pierwszego. Coraz to głębiej i gruntowniej poznajemy składowe pierwiastki materyi i ich ruchy, w których objawiają się wzajemne na siebie wpływy przedmiotów — wpływy, które nazywamy siłami — ale coraz to bardziej znika nadzieja wytłomaczenia sił jedynie na podstawie ilościowych stosunków. Wystawiamy sobie jak najdokładniej układ atomów w chemicznym pierwia-

stku; ale nie jesteśmy w stanie na mocy tego układu wyjaśnić wzajemnego przyciągania i odpychania atomów. Podobnie, jak w tym świecie drobnowidzowym, rzecz ma się i z badaniami w dziedzinie niezmiernych obszarów wszechświata, nad prawami ruchu ciał niebieskich. Podobnie, znamy dziś dokładniej niż kiedykolwiek przedtem, materjalne części składowe tworów na ziemi żyjących i siły fizyczne, kierujące funkcjami ich organów; ale cały ten postęp nauk przyrodzonych nie daje nam najmniejszej nadziei, ażebyśmy mogli kiedykolwiek rozmaitość składu ciał i rozmaitość owych sił fizycznych wyjaśnić, na podstawie układu atomów w przestrzeni i ich ruchu.

Powiodło się wprawdzie nauce utworzyć drogą sztuczną niektóre ciała organiczne z ich pierwiastków; ale nietylko że materjalizm nie zyskuje tu żadnego argumentu, lecz nie zyskałby nie nawet i wówczas, gdyby i żyjące organizmy potrafiło drogą sztuczną wytwarzać. W obu tych bowiem razach sztuka ludzka tylko łączy ze sobą żywioty, które już z natury mają pewne własności, w których tkwi zdolność wytwarzania pewnych ciał i organizmów, jako pewna nieodłączna od nich siła. Chemik tylko skombinował i połączył owe pierwiastki; lecz ani ich samych, ani sił objawiających się w stosunkach pomiędzy pierwiastkami, wytworzyć nie jest w stanie.

Co więcej, sam ten godny uznania postęp nauk przyrodzonych, który daje chemikowi możność wytwarzania drogą sztuczną rozmaitych ciał złożonych, nietylko że nie potwierdza materjalistycznego poglądu, ale nawet wprost przeciwko niemu świadczy. Wszak chemik, kombinując i łącząc pierwiastki, jest bez wątpienia panem ich stosunku w przestrzeni, wytwarza ten stosunek dowolnie, układa pierwiastki w pewnem

położeniu i w pewnej ilości; reguluje więc, jak mu się podoba, ich na siebie parcie i ciśnienie, rozporządza ich ruchem — a jednak sił wytworzyć nie zdola. Ztąd wynika, że te siły nie są wypływem masy ruchu i stosunków ciał w przestrzeni.

Cała natura obdarzoną jest, i że tak powiemy, nawskroś przejętą rozmaitemi siłami. W każdym trwałym stosunku pojedynczych pierwiastków i ciał pomiędzy sobą, należy upatrywać pewien szczególny stosunek sił przyrody. Wtem znaczeniu zachowuje sens swój, tyle okrzyczana siła życiowa. Uznaniu siły życiowej bynajmniej nie stoi na zawadzie ta okoliczność, że w tworach żyjących widzimy też same części składowe i dostrzegamy objawy tych samych sił, które są w całej naturze rozpowszechnione. Owe pierwiastki i siły w naturze są w stanie rozprószenia — w organizmach zaś są ściśle spojone jakąś kształtującą ogólną siłą, którą możemy nazwać siłą żywotną, a za funkcję jej uważać utrzymanie organizmu. Dziś wprawdzie dawne wyróżnienie przyrody organicznej od nieorganicznej mocno jest zachwianem; ale że różnice i cechy ciał organicznych i nieorganicznych nie zostały jeszcze całkowicie i naukowo usunięte, przeto pojęcie siły życiowej organicznej zachowuje przynajmniej tymczasowo swą wartość.

Przyglądając się działaniu potęg natury, objawiającemu się nam w postaci rozmaitych sił, których czynność skierowaną jest zawsze ku pewnym celom — a temi są rozmaite ciała przemiany, — nabywamy prawa mówienia o celowości w naturze. Mechaniczny pogląd na świat materialistów, którego bezzasadność usiłowaliśmy wykazać, może uznawać jedynie konieczność przyczyn, mało od ślepego trafu różną; bardziej zaś uprawniony pogląd dynamiczny, musi upatrywać w naturze i cele.

Od najdawniejszych czasów toczy się spór pomiędzy stronnikami celów i obrońcami przyczyn. Pierwsi przedewszystkiem zadają pytanie: *do czego* służy to lub owo; drudzy zapytują się: *jak* i *dłaczego* coś się dzieje. Wół nie dlatego bodzie, że ma rogi, mówią jedni, lecz właśnie ma rogi dlatego, że boś chce lub musi; drudzy twierdzą przeciwnie. Człowiek—powiadają zwolennicy celowości. — jest w stanie widzieć nie dlatego jedynie, że ma oczy: raczej dlatego dała mu oczy natura, ażeby mógł widzieć.

Kto po raz pierwszy słyszy podobne spory dwóch obozów, zaledwie może pojąć ich doniosłość i podziwiał ich zaciętość. Przeciwnieństwo to trwa jednak ciągle i w ostatnich czasach wybitniej na jaw występuje. Nie należy przy tem sądzić, że jestto przeciwnieństwo pomiędzy filozofją i nauką przyrody; że stronnikami zasady celowości są sami filozofowie, a pod sztandarem przyczyn stoją wyłącznie naturaliści; owszem, jedni i drudzy jednakowo dzielą się na dwa przeciwne obozy, a pomiędzy naturalistami nie panuje bynajmniej większa zgodność w tej kwestyi, jak pomiędzy filozofami.

Jednakże niema wątpliwości, że pojęcie celu w naturze uchodzi u wielu za przestarzałe, a to dlatego, że zawiele o niem dawniej mówiono i zbyt go już nadużywano.

Umiarkowana tebryja *Kanta* o celowości, znajduje mało zwolenników; więcej wyznawców znajduje *Bakon*, który uważa wyjaśnienie celowości za nieużyteczne i niemożliwe, a samo pojęcie celu za szkodliwe—co potwierdza i *Spinoza*, radząc poprzestać na wyjaśnieniu przyczyn, jako zupełnie wystarczającym.

Materyjaliści garną się przeważnie pod sztandar przyczynowości, i *Hekel* za jednym zamachem odrzuca

teoryje witalistów (zwolenników siły życiowej) i teleologów (stronników celowości w naturze).

Zdanie Hekela w tej kwestyi podzielają nawet niektórzy bezstronni naturaliści, zkażdą niepodzielający mrzonek materjalizmu. - Inni badacze przyrody, przeciwnie, obstają za umiarkowanem stosowaniem pojęcia celowości; tu należą *Bergmann*, *Leuckart*, *Milne Edwards*, *Eschricht*, *Fechner*, a ze współczesnych filozofów *Trendelenburg* i *Lotze*.

Postaramy się wyjaśnić w krótkości istotę tego sporu

Przedewszystkiem zarliwie przez przeciwników celowości wytykane i zwalczane są trzy punkta: 1) zbyt wybitne uważanie człowieka za cel całej natury; 2) przesadne uwielbianie *rozumnej* celowości w naturze; 3) wyciągnięcie ztąd wniosku o mądrym twórcy.

Spór o te trzy punkta toczy się mniej więcej zazawsze z jednakową zaciętością, i bez zadawalniających rezultatów; to samo już pokazuje, że kwestyjeto mało rozumowi ludzkiemu przystępne i że zapaśnicy nie mogą pozbyć się pewnych przesądów. Tam bowiem zwykle najwięcej namiętnej gwałtowności, gdzie brak przekonujących dowodów, gdzie obrońcy usiłują swoim własnem, osobistem znaczeniem osłonić niemoc swej sprawy.

Co do punktu pierwszego. Istotnie przestarzałą jest teleologija, która upatruje w całej naturze pożytku dla człowieka, i w mniejszej lub większej dla nas użyteczności widzi cel istnienia wszystkiego w naturze. Nie wierzymy już dzisiaj, że księżyc istnieje dlatego jedynie, ażeby nam w nocy przyświecał; w tym względzie polegamy więcej na gazowych i naftowych lampach. Nie zgadzamy się podobnie na twierdzenie stoika Chryzippa, jakoby wół istniał do orania, a koń do ciągnięcia;

częściej już obecnie orzemy końmi niż wołami. Nie możemy już utrzymywać, że świetne barwy kwiatów istnieją tylko dlatego, ażeby ludzkie oczy przyjemnością nasycić; znamy przecież kwiaty najwspanialsze i o kolorach najżywszych, które kwitną w dziewiczych lasach podzwrotnikowych lub na dnie morskiem, gdzie ich żadne oko ludzkie nigdy nie widzi. Przypisywanie naturze celów estetycznych, jest również wynikiem tej ciasnej ludzkiej egoistycznej teleologii; twierdząc, że natura stroi się i zdobi jak budowa gotycka, narzucamy jej nasze ludzkie estetyczne uczucie, zupełnie naturze obce. Estetyczne to tłumaczenie wydaje się tylko nieco idealniejszym od grubej i nedorzeczonej owej teorii pożytku, według której ptaki mają pióra dlatego żebyśmy się w nie stroić mogli, barwniki istnieją dlatego, żeby nam na farbach nie zbywało, a jedwabniki jedynie dlatego, ażebyśmy mieli jedwabne suknie.

O tej zabawnej i ciasnej antropo - teleologii (teorii istnienia wszech rzeczy dla ludzkiego pożytku), pisano niegdyś grube księgi; dziś niepodobna brać tej doktryny na seryjo. Pozostały jednakże resztki tej teorii, których całkowicie odrzucić nie możemy, lecz musimy je przyjąć, choć w oczyszczonym i uszlachetnionym przez pracę nowszych myślicieli stanie.

Trudno bowiem bezwzględnie temu zaprzeczyć, że człowiek jest niejako najwydatniejszym punktem stworzenia, i że przyroda w wielu razach, szczególnie, jak się zdaje, uwzględnia człowieka. Z tego punktu widzenia wypowiedział Leibnitz wzniosłą i piękną myśl: że świat moralny tworów myślących jest ostatecznym celem całej natury; podobnie Kant mniema, że postęp kultury tworów myślących jest celem, któremu cała natura służy.

Piękne te myśli nie są jednak niczem innym, jak nieuzasadnioną hipotezą; gdyż nie nas nie upoważnia do przyjęcia powyższych zdań Leibniza i Kanta, i brak nam dowodów ich prawdziwości.

Sam Kant robi uwagę, że powyższą zasadę można nawspak obrócić. Jeżeli zgodzimy się z Linneuszem, że roślinożerne zwierzęta istnieją dlatego, ażeby zapobiedz zbyt wybujałemu rozrostowi roślin; mięsożerne zaś znowu dlatego, ażeby hamować zbyteczny rozplód roślinożernych; nakoniec człowiek ze swoim rozumem istnieje po to, ażeby tępił i mięsożerne zwierzęta—to z tego punktu widzenia i człowiek okaże się tylko jednym ze środków dla celów natury. Przeciwno temu ostatniemu przypuszczeniu protestuje poczucie ludzkiej godności; ale to nasze wzdryganie się, nie jest dowodem niczego. Że natura gotową jest także i człowiekowi oddawać przysługi i zaspakajać jego potrzeby, jednym słowem: że służy, między innymi, i dla ludzkiego pożytku—pogląd to bardzo prosty i naturalny. Że natura więcej służy człowiekowi niż innym znanym nam tworom—i to nawet jest bardzo prawdopodobnem, ale tylko prawdopodobnem, bynajmniej zaś nie jest dającą się dowieść prawdą. Więcej nad to nie już powiedzieć nie jesteśmy w stanie, i wszelki nawet spór w tej kwestyi okazuje się bezowocnym. Choćbyśmy nawet i zgodzili się na to, że pożytek człowieka jest *głównym* celem natury, to i wtedy jeszcze niemoglibyśmy się obronić od rozmaitych i niezgodnych ze sobą poglądów, co jest istotnie użytecznem, co mogłoby być lepiej urządzone i t. d. Jeden będzie dowodził że daleko byłoby lepiej, gdyby w lasach, skoro te dla pożytku ludzi istnieją, rosły gotowe już stoły i krzesła; na co inny znowu odpowie, że zadaniem pracującej ludzkości jest nietylko siadać na krzesłach, ale też je wyrabiać i t. d. Podobne dowodzenia o tem, co byłoby użyteczniej-

szem, nie mogą mieć końca; strony dodatnie łączą się wszędzie z ujemnymi, i niema takiej szali, na której możnaby nieskończoną rozmaitość jednych i drugich zważyć i ocenić.

Przechodzimy do drugiego punktu: czy w naturze można istotnie dostrzedz rozumną celowość, nie już wyłącznie na pożytek ludzi, lecz samodzielną w sobie? I ta kwestyja także nie może być rozstrzygniętą zadawalniająco. Zapał zapaśników, w tej kwestyi ucierających się, robi ich nawet niekiedy śmiesznymi. Holbach w swoim „*Système de la nature*“ utrzymuje, że ci którzy wszędzie upatrują cele, podobni są do kochanka, który nie widzi nigdy wad w przedmiocie swej miłości. Z drugiej strony tych, którzy nigdzie celu nie widzą, można porównać do hypokondryków, którym dogodzić niepodobna. Słusznie nie podoba się nam dowodzenie *Sokratesa* o doskonałej celowości w urządzeniu organów smaku, zdolnych ocenić wszelkie odcienia i właściwości najrozmaitszych smacznych potraw; ale niemniej jest zabawnem, gdy przeciwnik celowości Büchner ubolewa, że natura nie miała dość rozwagi, ażeby winnice umieścić tuż nad samym Renem. Przeciwnicy celowości twierdzą, że utrzymanie tworów żyjących nie może być celem w naturze dlatego, że dostrzegamy w niej w równej prawie mierze i siłę niszczącą—a obok każdego dopiętego celu widzimy próby chybione, obok kształtów normalnych, ułomne i niedosze, obok zdrowia choroby, i t. d. Możemy wprawdzie sądzić, że chybienie jednego celu jest w naturze dopięciem jakiegoś innego; lecz to mniemanie nie może być naukowo ani dowiedzionem ani obalonem.

Niepodobna rostrzygnąć, czy w naturze więcej jest objawów cel pewien mających, czy też więcej bezcelowych; gdyż ani obliczyć, dla porównania, nieskończonej

rozmaitości jednych i drugich, ani nawet w wielu wypadkach odróżnić cel wyraźny, nie jesteśmy w stanie.

Ponieważ tedy nie można dowieść panowania w naturze celowości, przeto (przechodzimy do trzeciego i ostatniego punktu), z przypuszczalnej tylko, nie zaś naukowo dowiedzionej harmonii celów w naturze, nie mamy prawa wnosić o mądrym twórcy tej harmonii. To znaczy, że na mocy ustroju natury nie możemy dojść do przekonania o istnieniu Boga. Znany jeszcze w starożytności i często potem używamy teleologiczny dowód istnienia najwyższej istoty, pozbawionym jest wszelkich podstaw — chociaż istotnie zgodniejszym z naszą ludzką naturą jest uznanie mądrej harmonii celów, niż dysharmonii i nieładu bez wyjścia ⁽¹⁾. W tym punkcie, jak to słusznie wypowiada Moleschott, teleologija styka się z teologiją.

Zastrzegamy sobie na później rozbiór tej kwestyi. Tymczasem zaś poprzestaniemy na uwadze: że jednakowo nieprzystępnem dla nauki jest zbadanie, czy początkiem świata była myśl mądra, czy też bezcelowy ruch ślepej materyi; to jest, ~~że~~ naukowo ani akt stworzenia, ani samorodztwo materyi dowiedzionem być nie może.

Tak więc żaden z rozebranych trzech punktów teoryi celowości, nie wytrzymuje krytyki. Nie powinniśmy zanadto zwracać uwagi na względną dla ludzi użyteczność przyrody; nie możemy tworzyć żadnych teoryj rozumnej celowości w naturze, i nie mamy prawa

(1) Dla mniej obeznanych z rozmaitemi dowodami istnienia Boga, musimy już teraz zrobić uwagę, że odmawiając wartości dowodowi teleologicznemu, bynajmniej istnieniu Boga autor nie przeczy, gdyż są inne, pewniejsze dowody (Patrz Encyklopedyję Ogólną Ungra p. w. Bóg).

na mocy przypuszczalnej w przyrodzie harmonii, wnosić o istnieniu najwyższego twórcy.

Rozebraliśmy szczegółowo owe trzy punkta, jako najslabsze strony teorii celowości, wystawione na słuszne zarzuty przeciwników. Tymczasem niełatwo nam ustrzedz się tkwiących tam błędów. Częstość zapominaamy, że chociaż pewny organ bezwątpienia ma cel swój, niekoniecznie jednak zbudowanym jest zupełnie odpowiednio celowi. Tak np. oko służy niewątpliwie do widzenia; ale gdyby kto zarzucił, że mogłoby ono być doskonalszem i tak urządzeniem, żeby mikroskopy i teleskopy mogły być zbytecznymi, a także wytrzymalszem i nie tak drażliwym—to w obec takich zarzutów trudno nie zgodzić się, że istotnie nasze oko niezupełnie odpowiada celowi widzenia. Najłatwiej wpadamy w błędy wówczas, gdy nie poprzestaję na wykazaniu—o ile pewne urządzenia odpowiadają rzeczywistości, na drodze faktycznego doświadczenia poznanym celom—zaczynamy przypuszczać z góry jakieś niedowiedzione cele. Taki błąd popełnia np. Fechner, przypuszczając istnienie mieszkańców księżycy na tej zasadzie, że księżyc wypełnia cel swój tylko w tym razie, jeżeli służy za miejsce pobytu myślącym tworom. Tenże uczony podobnie błędnie przypuszcza istnienie duchów w kwiatach, dowodząc, że niezgodnem byłoby z pojęciem celowości, gdyby przestrzeń wszechświata—w której tylko tu i owdzie błakają się, jak podróżnicy, duchy zwierząt i ludzi—nie miała swych stałych czujących mieszkańców, jakimi są wrzekomo rośliny. Podobnie Lotze zbyt nieoględnie zaludnia cały wszechświat obdarzonemi duszą istotami, na tej zasadzie, że przecież każdy punkt w przestrzeni powinien uczuwać rozkosz własnego bytu.

Podobne błędy rzadkiemi są już dzisiaj w nauce przyrody. Dopuszczają się jednak naturaliści czegoś

podobnego wówczas, gdy zapośpiesznie układają całkowity obraz tego wszystkiego, co należy do mającego pewny cel organizmu—a wykrywszy następnie nowy jaki organ, każą mu służyć jednemu z brakujących jeszcze, ich zdaniem, celów—choć niema żadnej pewności, czy ten cel nie byłby zupełnie zbytecznym. Obszerniej o tem powiemy w rozdziale o darwinizmie.

Tak więc, trzymając się zdala od rozpatrzonych błędów, możemy jedynie tam dostrzegać cele w naturze, gdzieśmy faktycznie poznali i zbadali stosunek organu do pewnej czynności, stałe stosunki organów pomiędzy sobą, i do organizmów których część stanowią; nakoniec pewne stosunki działów wszechświata pomiędzy sobą. Tylko ograniczając się temi objawami przyrody, możemy mówić o celach; i w tem tylko znaczeniu, nie dążąc do wykrycia najwyższych i ogólnych celów, teoria celowości może jeszcze mieć jakąkolwiek wartość.

Tak pojmowana celowość może nam posłużyć za podstawę do wyróżnienia takich ruchów ciał, które z zewnętrznych mechanicznych pobudek pochodzą—od innych znowu poruszeń, w których objawiają się siły wewnętrzne, ku pewnym celom, ku pewnym zmianom skierowane. Ta konieczność przenikania celu, nie usuwa bynajmniej potrzeby oglądania się na przyczyny; jedno i drugie jest niezbędnem. Nadto jedno i drugie musi być w nauce połączonem; ani przyczynowość bez celowości, ani sama teoria celów z pominięciem przyczyn, nie mogą dać nietylko zupełnego, do którego ludzie dojść jeszcze nie zdołają, ale nawet jakiegokolwiek, zrozumienia i wyjaśnienia stosunków wszech rzeczy.

Możliwe są błędy nawet i przy podanem powyżej ograniczonem i ścieśnionem pojmowaniu celowości; ale któraż zasada błędów nie rodzi? Ci, którzy lubią hołdować jednostronności, za najskuteczniejszy środek uwol-

nienia się od błędów uważają odrzucenie samej zasady, z której owe błędy wyrosły; ale czy nie roztropniej byłoby nie kwapić się z odrzuceniem zasady, lecz poszukać prawideł, któreby nas od błędnego stosowania zasady uchroniły?

Nietrudno wynaleść te prawidła przy pomocy wyników doświadczenia. Błądzimy najczęściej w tem, że cele czasowe, przemijające; uważamy za stałe; a i w tem także, że jeden jakiś cel pewnego organu uważany za jedyny i najważniejszy, wówczas gdy obok niego istnieją inne, częstokroć ważniejsze cele. Tak np. Szopenhauer utrzymuje, że natura dała mężczyznom zarost w tym celu, ażeby łatwiej im było zamaskować wyraz twarzy; nie dała zaś go kobietom, dlatego że one i bez tego posiadają w wysokim stopniu sztukę ukrywania wrażeń. Twierdzenie to jest oczywiście błędnem; gdyż powyższa różnica pomiędzy mężczyzną i kobietą, pod względem większego lub mniejszego panowania nad wyrazem fizjonomii, nie jest ani stałą, ani powszechną. Tak np. mówią, że usta służą do jedzenia, ale niemniej także i do mówienia. Słońce oświeca i ogrzewa ziemię, ale prawdopodobnie musi mieć ono jeszcze inny cel a nie wyłącznie ten, ażeby być dla nas lampą i piecem. W takich i tym podobnych rzeczach, rzadko wprawdzie dopuszczamy się błędów, ale w mniej zwykłych wypadkach, o błędy nietrudno.

Pomimo to wszystko jednak, możliwem jest prawdziwe i rozumne pojmowanie celu. Powyższe błędy nie zmuszają nas koniecznie do odrzucenia zasady, gdyż to odrzucenie byłoby podobnem do zakazu przywożenia zapalek, dlatego że przedmiot ten, łatwo zapalny, mógłby stać się przyczyną jakiego nieszczęścia.

O ile wiara w celowość przyniosła pożytku lub szkody postępom nauk — pytanie to rozstrzygnie kiedyś

historyja umiejętności. Dzieje rozwoju pojęć o celowości oczekują jeszcze swego historyka; dotychczas na mocy pojedynczych przykładów, możemy tylko wnosić, że pojęcie celu doprowadziło nieraz ludzkość i pojedynczych uczonych do pożytecznych i ważnych odkryć. Powiadają, że Harvey wykrył obieg krwi, wskutek zastanowienia się nad przeznaczeniem niektórych właściwości w budowie żył. Fechner powiada, że podobnym sposobem Weber zrobił ważne odkrycia w przedmiocie budowy oczu u psów morskich; do zbadania oczu tego zwierzęcia pobudziło go przekonanie, że ustrój ich musi mieć coś szczególnego, ponieważ mają one służyć do widzenia w wodzie i na ziemi. Cuvier z jednego zęba zaginionego zwierzęcia zdołał odbudować cały jego ustrój, kierując się pojęciami celowości—i tym sposobem powstała nowa nauka paleontologija. Przykłady te mówią przeciwko zdaniu V. Carusa, który sądzi, że częściej pośród poszukiwań odkrywamy cele, niż poszukiwanie celu do badań pobudza.

Ostatecznie więc, pojęcie celu jest uprawnionem i koniecznem; należy je tylko stosować oględnie i rozsądnie. Przeciwnicy celowości powstają przeciwko niej i dlatego także, że skoro mowa o celach, to koniecznie wypada uznać ducha, który te cele przypuszcza i upatruje. Napróżno unikają oni tego niemilego sobie wyrażenia, i chętniej mówią „oko do patrzenia jest przeznaczonem, odegrywa rolę, i t. d. — zamiast żeby powiedzieć: „ma ten cel.“ Jeżeli coś jest do czegoś przeznaczonem, to musi być ktoś, co przeznacza—a właściwie nie można powiedzieć, że natura do czegoś „służy“ lub pewną „odegrywa rolę.“

Nawet przeciwnicy celowości nie mogą zupełnie uniknąć używania wyrazu „cel,“ a unikanie samego po-

jęcia celowości, sprowadza, mówi Lotze „dziwne jakieś znużenie.“ Pojęcie celu, biorąc podmiotowo, jest konieczną kategorią naszego rozumu; a ze strony podmiotowej, służy nam ono, jak to już powiedziano wyżej, do odróżnienia zmian zewnętrznych, mechanicznych, od skutków działania sił wewnętrznych — od objawów dynamicznych.

ROZDZIAŁ III.

P o c h o d z e n i e g a t u n k ó w

(*Darwinizm*).

Treść.—1) Rzut oka na historję kwestyi — 2) Teorja Darwina i jej podstawy. — 3) Krytyka Darwinizmu.

A) — *Zmienność organicznych kształtów.* — Powszechnie przekonanie o stałości gatunków. — Płodne mnożenie się, jako cecha gatunku; zdania Cuvier'a, Flourens'a i Darwina w tym przedmiocie. — Niepewność danych i wniosków. — Zasluga Darwina w zbadaniu powyższego kryterjum i nieusprawiedliwione jego przypuszczenia o spodziewanych wynikach doświadczeń, mających dopiero być dokonanemi w przyszłości. — Nieprzydatność powyższego kryterjum do systematycznej klasyfikacyi. — Istota zadania: zbadać stałość i zmienność różnic w typowych kształtach, tak samych w sobie, jak i ze względu na ich znaczenie, jako zasady systematycznej klasyfikacyi. — Dwie drogi badań: a) Badanie historyczne; Cuvier, Agassiz; okoliczności czasu i inne wpływające na zmienność kształtów; Vogt, Pietet, Darwin. Przypuszczenia Snella co do czasów pierwotnych. Niedostateczność świadectw geologii i świadectw z obecnej epoki ziemi. Zmiany tworów zaświadczone przez historję; zdania w tym przedmiocie Cuvier'a, Humboldta, Kunth'a, Spilnga i Kanta. Niepowetowane zaniedbanie badań historycznych; brak przydatnych wyników. — b) Badanie doświadczalne; Stosunek Darwina do Lamarka i Geoffroy. Wpływ zewnętrznych warunków, walka o byt, wewnętrzne skutki zmian. U Darwina znajdujemy prz

puszczenia zamiat faktów. Dawniejsze hipotezy. - Doświadczenia w hodowli gołębi mówią przeciw Darwinowi. Względne zasługi Darwina w tej kwestyi.

B) — *Dziedziczność pożytecznych własności na mocy naturalnego wyboru i pochodzenie gatunków.* — Zdanie Darwina o początku stałych gatunków. — Wnioskowanie o potędze naturalnego wyboru na mocy faktów sztucznego krzyżowania ras, jest nieuzasadnionem. — Zasada użyteczności w wyborze naturalnym, według Darwina. — Uwagi Köllikera, Nägel'ego i Hallier'a. — Niedostateczność, jednostronność i przypadkowość tej zasady użyteczności; krytyka tego punktu darwinizmu przez Nägel'ego i Brauna. — Teoryja rozwoju w dawniejszej filozofii przyrody. — Teoryja różnorodnego płodzenia u Szopenhauera i Kölliker'a — Stosunek zasady użyteczności do teorii pochodzenia. — Warunkowa możliwość powstawania gatunków i bezzasadne uogólnienie tej możliwości. — Poglądy Baera, Wagnera i Schlejdena. — Sprzeczności w poglądach na pierwsiastkowe pochodzenie gatunków, wykryte przez Snella. — Oględność Kanta i przewrotna, z naukowego stanowiska, swoboda hipotez u darwinistów. — Darwinizm nie jest teoryją, objaśniającą fakta, lecz zmyśla fakta dla uzasadnienia hipotezy.

4) Porównanie teorii rozwoju z teoryją stworzenia.

Wartość teorii rozwoju dla objaśnienia rażących anomalij, zasadniczych organów i niedoskonałości organizmów, morfologicznych i zarodkowych podobieństw w organizmach. — Teraźniejszy i dawniejszy pogląd Vogta. — Wartość teorii rozwoju dla geologii i przyrodniczej klasyfikacyi. — Względna zasługa Darwina w tym kierunku. — Słówko o uprawnieniu i wartości darwinizmu w nauce. — Dwa prądy: dążność wykazania jedności i poszukiwanie różnic pomiędzy jestestwami.

1) Historyczny rzut oka.

Wiadomo każdemu, że teoryja Darwina o zmienności i pochodzeniu gatunków wskutek naturalnego wyboru, znaną była poczęści już poprzednikom tego uczonego. Ogólna zasada nieograniczoności przemian kształtów w naturze, nie była obcą nawet kosmogonijom, które za punkt wyjścia brały jedność wszech rzeczy. Nie brakło i wyjaśnienia podstaw tej zmienności; jedni uważali

zmiany za dzieło przypadku, inni za następstwo wewnętrznych praw postępowego rozwoju. Wszystkie te poglądy, które napotykamy u Indów, Greków i Rzymian, u włoskich i niemieckich filozofów i u materyjalistów, były przez czas długi mrzonkami rozkielznanej fantazyi, albo swobodnej abstrakcyjnej spekulacyi, niewiele troszczącej się o to, czy podobne wyobrażenia są zgodne z faktami. Dlatego Darwin w przedmowie do swego dzieła, słusznie upatruje swoich poprzedników jedynie w czasach nowszych, w których kwestyję zmienności tworów żyjących zrobiono przedmiotem gruntownych naukowych badań. Pomiął on wprawdzie poglądy wielu nowszych badaczy przyrody, troskliwie zebrane i zestawione w dziele Springa („O pojęciach gatunku, rodzaju i o przyczynach wyradzania się tworów organicznych 1838 r.“), gdyż nie miał zamiaru przedstawić zupełnej historii poruszonej przez siebie kwestyi, lecz tylko na te poglądy zwraca szczególną uwagę, które albo są zgodne z jego teorią, albo wprost jej przeciwne. Z tego punktu zapatrywania się, Darwin określa stosunek swojej hipotezy głównie do poglądów Lamarck'a i Stefana Geoffroy Saint Hilaire, gdyż ci dwaj uczeni nadali kwestyi o pochodzeniu i zmienności rodzajów wszystkie cechy prawdziwie naukowego zagadnienia.

Lamarck rozwinął swój pogląd na kwestyję pochodzenia rodzajów w dwóch dziełach: w „Filozofii zoologicznej“ (Philosophie zoologique 1809) i we wstępie do „Historyi naturalnej zwierząt bezkręgowych“ (1815). Do przyjęcia zasady przemian i przejścia jednego rodzaju w drugi, skłoniły Lamarck'a, jak mówi Darwin, trudność odgraniczenia rozmaitych gatunków i odmian, nieprzerwane niemal stopniowanie form w wielu grupach tworów organicznych, i nakoniec analogija z faktami dostrzeżanymi przy sztucznej hodowli i krzyżowaniu ras. Za

przyczyny tego przeradzania się rodzajów uważał Lamarck jużto życiową potęgę, wypływającą niejako z przyzwyczajenia i z potrzeb; jużto wpływ zewnętrznych okoliczności i warunków życia. Główny przycisk kładł on na ową życiową potęgę, objawiającą się w używaniu lub nieużywaniu pewnych organów. Zmiana nawyków lub zjawienie się nowych potrzeb wpływały na odpowiednie przekształcenia organów. Lamarck wyznaje wprawdzie, że teorii tej dowieść trudno; ale przytacza wyjaśniające rzecz przykłady. Mięczak, usiłujący nieustannie obmacać napotykanne przedmioty, wskutek tych usiłowań stopniowo wytworzył sobie macki. Żyrafa, zmuszona żywić się liśćmi wysokich drzew, ciągłym sięganiem przedłużyła sobie szyję. Ze zmianą trybu życia, a mianowicie z przyjęciem prostej postawy, która wpłynęła na spłaszczenie nóg, małpa stała się człowiekiem. Za naturalne następstwo takich przemian, z zewnętrznych okoliczności wypływających, uważa Lamarck wzrastającą ciągle różnorodność organizmów, połączoną z istotnym postępowym rozwojem, który jednakże, wskutek przeszkód i hamujących wpływów zewnętrznych, nie jest ani nieprzerwanym ani regularnym.

Jednocześnie z Lamarckiem, Geoffroy St. Hilaire przypuszczał, że wszystkie rozmaite rodzaje tworów powstały z jednego typu; myśl tę wypowiedział on, jako naukową teorię, dopiero w 1828 roku. Zgadając się w gruncie z Lamarckiem co do pochodzenia dzisiejszych rodzajów od niewielu pierwiastkowych prostych organizmów, Geoffroy innego był jednak zdania co do przyczyn owych przemian. Za najważniejszą przyczynę zmian uważa on zmiany, w następstwie rozmaitych geologicznych okresów w atmosferze zaszłe, i pochodzące ztąd odmienne wpływy wciąganego przez płuca powietrza na cały żyjący organizm. Tą drogą, z gadu mógł powstać

ptak; pod wpływem zmienionego powietrza najpierwej zaszły pewne zmiany w płucach gadu, następnie spotęgowało się oddychanie, podniosła się temperatura krwi, a ze skóry rozwinęły się pióra.

Teoryja Geoffroy St. Hilaire stała się przedmiotem zaciętych sporów na posiedzeniu akademii francuskiej 22-go lutego 1830 r. Sławny Cuvier wystąpił przeciwko tej nowej doktrynie. Geoffroy bronił powinowactwa wszystkich organizmów, wspólnego ich początku, a więc i zmienności rodzajów, opierając się na podobieństwach w budowie organizmów. Cuvier nie chciał uznać tych analogij za dowód możliwości przejścia jednego rodzaju w drugi; nazywał grą przenośni całe dowodzenie przeciwnika—a w poszukiwaniu jednego planu we wszystkich organizmach, widział szkodliwy wpływ niemieckiego panteizmu. Opierając się na doświadczeniu, Cuvier bronił samodzielności i niezmienności rodzajów, a raczej wykazał granice zmienności; zgadzając się zaś z St. Hilairem w tym punkcie, że przewroty geologiczne sprowadzały znaczne zmiany w organizmach, sądził wszelako, że te zmiany nie były stopniowemi, lecz że nowe rodzaje powstawały od razu.

Te poglądy Cuvier'a odniosły wówczas zwycięstwo, gdyż bez wątpienia zgodniejszemi były z wynikami nauki, niż nowe teoryje przeciwników. Od tego czasu uważano w nauce przyrody za dogmat, stałą niezmiennosc stworzonych rodzajów, i powtarzanie się aktu stworzenia w każdej geologicznej epoce. Doświadczenia Flourensa względem płodności mięszaićów wykazały, że najdalej w czwartem pokoleniu potomstwo mięszaićów wraca do pierwotnego typu; okazała się więc prawdziwą pewna zmienność w granicach rodzaju (Wariabilität), ale nie znalazła potwierdzenia teoryja przemiany jedne-

go rodzaju w drugi (Mutabilitat). Teoryję odrębnego powstawania nowych tworów w każdej geologicznej epoce, dobitniej jeszcze rozwinął Agassiz; według niego, każdy okres geologiczny zupełnie samodzielną całość stanowi, i niezależnie od poprzedniego zaludniony został nowowytworzonymi organizmami. Tak więc Flourens i Agassiz poparli dogmat Cuviera—pierwszy co się tyczy granic zmienności, drugi względem wznawianych aktów stworzenia.

Na ten ostatni punkt najpierwej i z najlepszym skutkiem uderzyli przeciwnicy, zbrojni w ostatnie wyniki geologii i paleontologii. Karol Vogt w dziele swem „O człowieku“ wydanem 1863 r. mówi o teorii Cuviera w następujący sposób: „Ledwo trzydzieści lat temu Cuvier wyrzekł, że niema i być nie może kopalnej małpy, a tembardziej kopalnego człowieka; dzisiaj zaś mówimy o małpie kopalnej, jako o dawnym znajomym, i przytaczamy człowieka kopalnego nietylko w formacyi napływowej, ale nawet w ostatnich trzeciorzędnych formacyjach—choć są jeszcze zacofani ludzie, dla których słowa Cuviera, jako plód genjusza, są nietykalne i obalone być nie mogą. Załedwie dwadzieścia lat temu, uczyłem się od Agassiza następującego podziału: *Pokłady przejściowe*, formacje paleozoiczne—państwo ryb; nie było żadnych płazów w owej epoce i być nie mogło, gdyż sprzeciwiałoby się to planowi stworzenia. *Pokłady drugorzędne* (tryas, jura, kreda) — państwo gadów; nie było żadnych ssących i być nie mogło dla tejsze co wyżej przyczyny. *Pokłady trzeciorzędne* — zwierzęta ssące; nie było i nie mogło być człowieka i t. d. (jak wyżej). Nakoniec *epoka dzisiejszych stworzeń*—państwo człowieka. Gdzie podział się dzisiaj ten plan stworzenia ze swojemi wyłączeniami? Dziś mamy gady w pokładach dewońskich, gady w formacyjach węglowych i t. d.—

w całym owym państwie ryb. Znajdujemy dziś zwierzęta ssące w pokładzie jurajskim i w purbakowym wapieniu, które rachują niektórzy do pokładów kredowych — bądź zdrowe królestwo gadów! Widzimy dziś ludzi w pokładach trzeciorzędnych i napływowych — żegnaj państwo ssących!“ i t. d.

Vogt ma słuszość; doktryna o odrębnem tworzeniu organizmów w każdej epoce geologicznej, dziś, wobec ostatnich postępów nauki, ostatecznie upadła. Lyell ostatecznie obalił wiarę w możliwość raptownych i powszechnych katastrof w geologii. Wykazał on, że na kształtowanie się skorupy ziemskiej nigdy nie wpływały inne siły, jak te same które i dzisiaj działają; że zmiany na powierzchni ziemi dokonywały się bardzo powolnie, i że wielkie okresy geologiczne stopniowo i niepostrzeżenie przechodziły jeden w drugi. Z drugiej strony i paleontologija wykazała, że fauna i flora ziemi ulegały także stopniowym zmianom, tak że jedne gatunki były właściwemi jednemu lub wielu geologicznym okresom, inne zaś, jeden za drugim znikaly. Forbes, Heer, Göppert i inni, wykazali stopniowe przejście fauny i flory epoki trzeciorzędnej do istniejących obecnie organizmów.

Wskutek tego przewrotu w pojęciach o okresach geologicznych, wznowiono raz jeszcze kwestyje stopniowych zmian tworów i możliwości przejścia jednych w drugie. Wznowieniu tej kwestyi sprzyjały rozmaite doświadczenia, dokonane ostatniemi czasy przy staranniejszej niż dawniej hodowli roślin i zwierząt, i spostrzeżenia nad najniższemi organizmami.

Odparty niegdyś przez Cuvier'a pogląd wyjrzał znowu na świat w bezimiennie wydanem 1844 roku angielskiem dziele „Vestiges of Creation“ (Ślady stworzenia) które do 1855 roku doczekało się dziesięciu wy-

dań, a w 1851 r. przetłomaczonem zostało na język niemiecki przez Vogta, który opatrzył swój przekład przypiskami, dowodzącemi że wówczas jeszcze tłumacz nie podzielał teoryi ewolucyi gatunków. Świetny styl bezimiennego dzieła, zyskał wielu zwolenników, dla wznowionej teoryi, chociaż jak sądzi Darwin, w pierwszych wydaniach tej pracy znajduje się wiele braków i niedokładności.

Istotnie, poruszenie na nowo kwestyi pochodzenia gatunkow było wtedy na czasie. Jeszcze Spring, w dziele powyżej wzmiankowanem wypowiedział, że gruntowna naukowa praca o tym przedmiocie, oparta na długoletnich dokładnych badaniach, byłaby cennym i płodnym w następstwa nabytkiem w dziedzinie systematycznego przyrodnictwa. Pracy tej podjął się Darwin i trudno zaprzeczyć mu zasługi, że podjął się jej z wielką rozważą i z wielkim zasobem wiedzy. Praca Darwina nie będzie bez wątpienia bezowocną dla nauki; już tem samem stanie się ona pożyteczną, że da popęd do ścisłego wyróżnienia prawdy od fałszu w tej ważnej przyrodniczej kwestyi. Sprobujmy przyczynić się choć trochę do tego wyróżnienia.

2) Teoryja Darwina i jej podstawy.

W dziele swem, którego tytuł jest następujący: „O pochodzeniu gatunków w królestwie zwierząt i roślin w skutek naturalnego wyboru, czyli utrzymanie ras doskonalszych w walce o byt“, Darwin opowiada sam historję swoich poglądów w następujących słowach: „Przybywszy na okręcie „Beagle“ do Ameryki południowej, jako badacz przyrody, dostrzegłem ze zdumieniem

pewne fakta i różnice dotyczące się zaludnienia i geologicznych stosunków, tej części świata w danych i w obecnych czasach. Zdawało mi się, że te fakta rzucają nieco światła na kwestyję pochodzenia rodzajów, którą jeden z największych naszych filozofów nazwał tajemnicą nad tajemnicami“.

Odpowiedniość pomiędzy umiejscowieniem pewnych tworów organicznych w pewnych strefach, a ich kolejnem następstwem w geologicznych pokładach, objaśnia sobie Darwin za pomocą przypuszczenia, że w ciągu długich okresów ziemi, zmiany klimatyczne i geograficzne były przyczyną znacznych wędrówek jestestw organicznych, z jednej części świata do drugiej. Następnie skutek zwykłej kolei rozmnażania się, i pod wpływem warunków sprowadzających pewne zmiany w organizmach, twory żyjące zostały przykute do pewnych miejscowości, krajów i stref. „Wróciwszy do kraju w 1837 roku,—powiada Darwin—sądziłem, że do zbadania tej kwestyi potrzeba cierpliwie zbierać i rozważać rozmaite fakta, które w czemkolwiek do wyjaśnienia tego pytania przyczynić się mogą. Poświęciwszy pięć lat zbieraniu faktów, następnie dopiero z pewnem zaufaniem ośmieliłem się gruntownie rozmyślać nad tą kwestyją, i napisać kilka krótkich uwag, które rozwinąłem w 1844 roku, i od tego czasu zajmowałem się wytrwale tym przedmiotem“. W tych słowach Darwin kładzie szczególny przycisk na to, że nie doszedł do swych poglądów zapośpiesznie. W pierwszym swem dziele wyżej wspomnionem, ogłosił on tylko pobieżny wyciąg ze swych rękopiśmiennych notatek. Czuł on dobrze niedoskonałość swej pracy pod względem faktycznych danych, i sam prosi czytelników o pobłażanie. W obszerniejszym dziele p. t. „Urozmaicenie zwierząt i roślin w domowej hodowli“ (2 tomy 1868; niemiecki przekład

V. Carus'a), wyłożył on gruntownie podstawy swej doktryny. Zresztą to drugie dzieło, zawiera kilka godnych uwagi pomysłów jedynie w podrzędniejszych punktach kwestyi.

Główne twierdzenia teorii Darwina tyczą się zmienności rodzajów, i wzajemnego ich od siebie pochodzenia. Twierdzenia te, w krótkim streszczeniu są następujące: Twory organiczne muszą walczyć pomiędzy sobą dla utrzymania swego bytu. W tej naturalnej walce o byt ulegają one rozmaitym zmianom. Przyczyn tych zmian należy szukać, nie tyle w bezpośrednim wpływie zewnętrznych warunków życia, ile w zależnych od tych wpływów objawach rozplądzenia się, ujawniających się w zmianach stosunków pomiędzy organizmami i organami. Niepodobna wykazać granic zmienności w ciągu jakiegobądź okresu ziemi; niema określonej różnicy pomiędzy rodzajem i gatunkiem lub odmianą. Nie można bezwzględnie utrzymywać, że krzyżowanie rodzajów bez wyjątku bywa niepłodne, ani że łączenie odmian zawsze jest płodnem.

Wprawdzie doświadczenie nas uczy, że mieszańcy (potomstwo odmian jednego gatunku), *najczęściej* bywają płodne, a hybrydy (potomstwo dwóch różnych gatunków) *w największej liczbie wypadków* pozostają niepłodnemi; ale są i fakta przeciwne. Ostatecznie więc płodność lub niepłodność potomstwa nie stanowi wybitnej cechy, różnicy odmiany od gatunku; niepłodność potomstwa nie stanowi kresu zmienności. Dwa są tylko czasowe ograniczenia tej zmienności, a mianowicie: prawo dziedziczności użytecznych odmian, powstałych i ustalonych drogą naturalnego wyboru w walce o byt; i prawo powrotu do pierwotnego typu, gdy ustalenie odmian nie powiodło się. Przeciwnie, gdy pożyteczne zmiany zdołały się ustalić przy sprzyjają-

cych okolicznościach, wtedy z odmian powstały nowe gatunki. Tak więc gatunki nie mają pierwotnej, niewzruszonej trwałości; ich trwałość jest tylko nabytą i czasową, bardzo rzadko rozciąga się ona poza jeden okres geologiczny. Nakoniec, co się tyczy zakresu stosowania tej teorii rozwoju gatunków, musimy przyznać, że skoro wszystkie gatunki jednego jakiegobądź działu istot są blisko sobie pokrewne wskutek wspólnego pochodzenia, to wielce jest prawdopodobnem, że i wszystkie zwierzęta i rośliny pochodzą od niewielu pierwotnych rodzajów, a nawet może i jedne i drugie rozwinęły się ze wspólnej formy pierwotnej.

3) Krytyka darwinizmu.

Z tego cośmy powiedzieli, widzimy, że postęp teorii Darwina, w porównaniu z doktrynami jego poprzedników, okazuje się przeważnie w trzech punktach. Popierwsze: darwinizm dowodzi nieograniczonej zmienności gatunków, i ma właściwy sobie pogląd na warunki i prawa tworzenia się odmian. Podrugie: teoria Darwina odznacza się swoją doktryną dziedziczności pożytecznych własności, nabytych drogą naturalnego wyboru—i za pomocą tej hipotezy usiłuje wyjaśnić powstawanie nowych gatunków z odmian. Potrzenie: darwinizm choć ubocznie, przypuszcza jednak powszechne zastosowanie swojej teorii odmian i rozwoju gatunków, ponieważ ta teoria lepiej nadaje się do wyjaśnienia rozmaitych objawów przyrody, niżli poprzednio panująca doktryna stworzenia, która odnosiła wszystko do pojedynczych aktów stworzenia. Według tych trzech głównych punktów roztrząśniemy i poddamy krytyce teorię Darwina. W tem roztrząsaniu pominiemy jednak zupełnie niektóre

kwestyje. Tak np. nie będziemy dochodzić, czy łatwiejszym jest do przyjęcia przypuszczenie: że Bóg pierwotkowo wlał życie w jeden tylko organizm, czy też przeciwnie, na większą zasługuje wiarę domysł: że mnóstwo organizmów jednocześnie zostało stworzone. Nie będziemy także i w to wchodzić, czy lepiej jest przypuszczać wszechmocnego, nieograniczonego Boga, który i teraz, jak zawsze, potężną swą interwencją na przyrodę oddziaływa; czy też należy raczej wierzyć w jakiegoś Boga konstytucyjnego, który tylko przygląda się urzeczywistnieniu nadanej przez się „magna charta“ praw natury. Pominiemy także i to pytanie, czy pożądanym jest dla człowieka uważać się za wyrodzonego potomka Adama, czy też za udoskonaloną małpę. Nie chcemy także zgłębiać, czy gorące pragnienie wykrycia pomiędzy małpą i człowiekiem brakującego ognia, naszego ogoniastego protoplasty, może być kiedykolwiek w przyszłości zaspokojonem. Nakoniec zrzekamy się dochodzenia, czy kwestyje powyższe i inne tegoż rodzaju, podnoszone i roztrzygane bywają rozmaicie jedynie wskutek uniesień młodego wieku, lub jednostronnego kierunku zajmujących się temi kwestyjami naturalistów. Zresztą powyższe wnioski nie stanowią istoty darwinizmu, a i sam Darwin, po większej części ich nie wyprowadza; krańcoweto wnioski zapalonych darwinistów, którzy zapędzili się dalej od samego mistrza.

A) Zmienność organicznych kształtów.

Nikt nie utrzymuje, że twory organiczne pozostają niezmiennymi, jak mineralne kryształy; owszem każdemu wiadomą jest pewna zmienność organicznych kształtów typowych. Niepewnem jest tylko, czy istnieje granica

tej zmienności, i gdzie się takowa znajduje. Już od najdawniejszych czasów sądzono, że płodność potomstwa jest najpewniejszą cechą tożsamości gatunku i niewzruszoną linią graniczną pomiędzy gatunkiem i rodzajem. Powszechny ten pogląd ludowy wyraził się i w przysłowiacz, jak np.: „Orły nie płodzą gołębi“; Mrówka nie znie sie gęsiego jaja“ i t. d. Powszechne to przekonanie wymagało jednakże sprawdzenia na drodze naukowej. Cuvier, który przez 30 lat był dyrektorem zoologicznego ogrodu w Paryżu, i Flourens, licznymi doświadczeniami stwierdzili prawdziwość owego powszechnie przyjętego poglądu, to jest doszli do tegoż samego wyróżnienia gatunku od rodzaju. Flourens w wydanej 1864 r. książce p. t. „Examen du livre de Mr. Darwin“ zasadę swą sformułował w tych słowach: „Ciągła płodność istnieje w granicach gatunku, a płodność ograniczona istnieje pomiędzy różnymi gatunkami jednego rodzaju.“

Obie części powyższego twierdzenia znalazły przeciwnika w Darwinie. Przedewszystkiem zarzuca on Flourensowi, i słusznie, że wniosek swój wyprowadził z niewielkiej stosunkowo liczby doświadczeń, a i te dokonane były nad niewielką liczbą zwierząt, i przytem w niekorzystnych dla ich mnożenia się warunkach sztucznej hodowli. Dłuższe i nad większą ilość zwierząt w stanie natury wykonane doświadczenia mogłyby, zdaniem Darwina, doprowadzić do wprost przeciwnego rezultatu. Nadto samą zasadę nieograniczonej płodności mięszaićców, a wyjątkowej i ograniczonej płodności hybrydów, zasadę, stanowiącą wrzekomo o granicach pomiędzy odmianami jednego gatunku, a gatunkami i rodzajami—Darwin przedsięwziął zachwiać i wykazać, że ta zasada nie może bynajmniej stanowić żadnego kryterijum w rozbieżnej kwestyi.

Nie można jednak nieprzyznać, że nietylko to kryterjum — pytanie o płodności mieszańców i hybrydów — naukowo nie jest ostatecznie ocenionem; ale nawet nie ma zgody pomiędzy najsłynniejszymi badaczami i co do samych faktów. Według Flourens'a, znamy dotychczas płodne hybrydy z konia, osła, zebry, muła, wilka, psa i szakala; z kozy i barana, z kozła i owcy, z lwa i tygrysa; ale w czwartym najdalej pokoleniu potomstwo tych hybrydów wraca do pierwotnego typu jednego z rodziców. Przeciwnie, nie mogą mieć płodnego potomstwa pies z lisem, pies z hyeną, zając z królikiem, muł z kłaczą, koń z krową. „Próbowałem nieraz, mówi Flourens, zbliżyć do siebie te zwierzęta; udawało mi się to niekiedy, ale nigdy nie było potomstwa.“ Więcej stosunkowo wypadków płodnego krzyżowania, może przytrafić się, zdaniem Flourens'a, pomiędzy rozmaitemi gatunkami ptaków.

Doświadczenia innych badaczy poczęści potwierdziły spostrzeżenia Flourens'a, poczęści zubożyły wyższy wykaz płodnych hybrydów innemi przykładami. Jednakże wszystkim podobnym wykazom zbywa na ścisłym wyróżnieniu pierwotnej siły płodności przy krzyżowaniu, od takiejże siły w dalszem potomstwie; nadto, brakuje spostrzeżeń co do stopnia natężenia siły płodności u następnych generacyj — a bez tego wszystkiego owo twierdzenie Flourens'a traci naukową wartość.

Vogt w tłumaczeniu swem dzieła Huxley'a „O naszej znajomości przyczyn zjawisk w ograniczonej naturze“ (tłomacz. wyd. 1865 r.), wspomina tylko pokrótce, że hybrydy z psa i wilka, antylopy i kozy, zająca i królika są płodnymi do nieskończoności. Darwin z początku wyznaje otwarcie, że nie zna ani jednego przykładu hybrydów pomiędzy zwierzętami, których potomstwo byłoby niewątpliwie i stale płodnem; potem jednak, na mo-

cy najnowszych we Francyi dokonanych doświadczeń, twierdzi, że zając i królik dają bezwarunkowo płodne potomstwo. Nadto przypuszcza on, że niektóre gatunki jeleni albo bażantów, łącząc się jedne z drugimi, wydają płodne potomstwo. Na mocy takich tylko słabych przypuszczeń utrzymuje Darwin, że mniemana nieplodność hybrydów jest tylko początkową, dającą się z czasem usunąć; i na tej tylko zasadzie odmawia wszelkiej wartości podanemu przez Flourens'a odróżnieniu: gatunku od rodzaju—odmian jednego gatunku—i rozmaitych gatunków jednego rodzaju. Jak na naukowe traktowanie kwestyi, takie rozstrzygnięcie jest niezawodnie zaspieszszem. Kwestyja pozostaje jeszcze sporną, i wymaga przedewszystkiem ciągłej i wytrwałej pracy około nagromadzenia jaknajwiększej ilości najpewniejszego materiału—danych z doświadczeń wziętych. Ku temu celowi: osiągnięciu jaknajwięcej danych za pomocą doświadczeń w ogrodach zoologicznych i w domowej hodowli zwierząt — jedynie powinna dziś dążyć nauka przyrody; a dopóki niema dostatecznego, uprawniającego do pewnych wniosków materiału faktów, dopóty naturalisci nie mają prawa wygłaszać żadnych ogólnych dekretoów i prawideł, pod szumnem mianem naukowych rezultatów. Trudno zaprzeczyć, że i Darwin przyczynił się ze swej strony do zbogacenia owego materiału—za co mu bez wątpienia należy się słuszna wdzięczność; i choć tego co uczynił, zamało dla zupełnego obalenia zasady Flourens'a, jednakże on pierwszy na nowo wystawił tę zasadę w świetle spornej jeszcze kwestyi. Lecz chociaż zachwiał wiarę w jej nieomylność, nie postawił jednak na jej miejscu zadawalniającego rozwiązania. Co więcej, można nawet powiedzieć, że w usiłowaniach rozstrzygnięcia tej kwestyi, Darwin i darwiniści postępują niezbyt metodycznie. Huxley, powaga znakomita,

tak mówi o darwinizmie w swoim dziele „Świadectwa o stanowisku człowieka w naturze:“ „Nasza wiara w hipotezę Darwina musi być tymczasową dopóty, dopóki będzie brakować jednego z ogniw w łańcuchu jego dowodzeń; a tego ogniwa brakuje, skoro widzimy, że wszystkie zwierzęta i rośliny, w domowej hodowli niewątpliwie od wspólnego typu wyprowadzone, są płodne, również jak i ich potomstwo.“ Temi słowy Huxley wypowiada wymaganie, ażeby darwinizm dowiódł, że i te gatunki których potomstwo jest niepłodnem, pochodzą w skutek naturalnego wyboru od jednego wspólnego przodka.

Tenże autor we wspomnianem powyżej dziele „O naszej znajomości przyczyn i t. d.“ powtarza że wszystkie dotychczasowe fizjologiczne dane przemawiają na korzyść odrębności gatunków, i ponawia powyższe żądanie. Kölliker w odczycie „O teorii Darwina“ (1864), podobnie żąda od Darwina dowodów i robi mu ważny zarzut z tego, że dotychczas ich nie dostarczył. K. Vogt wykazuje sprzeczność pomiędzy owem wymaganiem Huxley'a i innemi jego twierdzeniami. Skoro bowiem Huxley przyznaje, że rozmaite rasy psów są odmianami jednego gatunku, to musi zgodzić się, że w wytworzeniu tych ras drogą krzyżowania istotnie doszliśmy do takich, których potomstwo nie może być płodnem—gdyż np. połączenie płciowe brytana z drobnym king-charles'em lub pinczerem, jest fizycznie niemożliwe. Ten zarzut Vogta nie mówi jednak na korzyść Darwina; a i samemu Vogtowi można zarzucić, że jest ze sobą w sprzeczności—gdyż idąc za zdaniem Giebell'a sam on przypuszcza, że rozmaite psie rasy pochodzą z pomieszania rozmaitych gatunków, z których jeden znanym jest nam jeszcze z kamiennego okresu. Zarzut Huxley'a zachowuje zawsze swą wagę; fizjolo-

giczne różnice pomiędzy rozmaitemi rodzajami jestestw są niezaprzeczoną faktą, i ani ich granic, ani źródła Darwin wyjaśnić nie jest w stanie—jak to i sam począł niekiedy wyznaje. Nie widzi on tu jednak przeszkody dla swojej hipotezy—i żeby uniknąć tego szkopułu, tej fizjologicznej różnaitości, jak ją Huxley nazywa — ucieka się do pierwotnej epoki ziemi—do ciemnego okresu, o którym nie niemal nie wiemy — i skłania się do uznania owej fizjologicznej różnaitości niejako za piętno pierwiastkowego pochodzenia. Wyjaśnienie takie jest ciemne i nie wyjaśniające; daje nam ono tylko próbkę tego lekceważenia najważniejszych przeszkód, które właściwe jest wszystkim uprzedzonym i jednostronnym nowatorom. Niezdolni do przestrzegania ścisłej logiczności i konsekwencyi, spółcześni naturaliści szkoły Darwina wołają pomijać wszelkie zawady, pozostawiając ciemnymi wiele kwestyj i wikłając się w sprzecznościach, niż zwątpić o niewzruszonej pewności swoich hipotez.

Podobne postępowanie wzbudza nieufność ku temu wszystkiemu, co darwiniści twierdzą nie opierając się na ściśle naukowych danych. Chaotyczna ich metoda dowodzenia, powinna zmusić raczej wszystkich ludzi myślących do wielkiej ostrożności w przyjmowaniu darwinistycznych hipotez. Ostatecznie pozostaje niewątpliwem to tylko, że ścisła granica pomiędzy organicznymi kształtami tworów ze względu na ich płodność, jak na teraz, wytkniętą być jeszcze nie może.

Jednocześnie musimy bez wątpienia, przyznać, że większa lub mniejsza, stała lub jednorazowa płodność albo też niepłodność, jest niedostatecznym kryterjum i nie może być podstawą żadnej systematycznej klasyfikacji tworów. Zresztą zawsze tak było: różnice w płodności nie mogły być nigdy podstawą naukowej klasyfikacji, już dlatego samego, że były one przeważnie przypuszczalnymi, a bardzo rzadko sprawdzonymi. Spostrze-

gano te różnice tylko na niektórych zwierzętach; ale któż może utrzymywać, że zostały one sprawdzone przez doświadczenia nie już na wszystkich, ale choćby nawet na wielu gatunkach? Postępowano tylko według analogii, zauważywszy pewne objawy płodności u lepiej znanych zwierząt, które zwykle rachowano do odrębnych gatunków; wnoszono następnie, że te same objawy muszą istnieć i u innych zwierząt, które na mocy pewnych różnic rachowano także do innych gatunków.

Tak więc, choćby wypadło nam i całkiem zarzucić mocno zachwianą zasadę Flourens'a, który odróżnia gatunki i rodzaje na mocy ich płodności w łączeniu się pomiędzy sobą—to i całkowita strata tego kryterium nie byłaby dotkliwą; gdyż kryterium to nigdy nie wystarczało, i wszelka systematyczna klasyfikacja na niem oparta, była zawsze hipotezą; a i same pojęcia odmiany, gatunku i rodzaju, w obec niedostateczności kryterium płodności, oraz w braku innej wystarczającej podstawy—były, są i nadługo jeszcze zapewne pozostaną chwiejnymi i niepewnymi.

Przy takim zapatrywaniu się na obecny stan kwestyi o przemianie gatunków, trudno nam zrozumieć, dlaczego dziś jeszcze niektórzy naturaliści, jak np. *K. Wagner*, przywiązują wielką wagę do kryterium płodności. Nie podzielamy bynajmniej zdania tego uczonego, jakoby *Agassiz*, porzucając owo kryterium, pozbawił się głównego argumentu przeciwko darwinizmowi. Sądząc bezstronnie, nie możemy zamknąć oczu na to, że istotnie płodność okazuje się jako kryterium niewystarczające. Atoli fizjologiczna różnorodność kształtów zawsze istnieje; i chociaż przeciwnikom Darwina nie powiodło się ustalić granic gatunków na zasadzie płodności, to z drugiej strony, zasadniczej odrębności i różnorodności kształtów, i Darwin wytłomaczyć nie zdołał.

„Nie płodność jest cechą gatunku — mówi trafnie Spring — ale typ, który się rozplądza.“ Według tego, płodne rozmnażanie się, jest co najwięcej, wyrazem stałych typowych różnic. Może więc ono posłużyć za środek do wykrycia typu i jego mniejszej lub większej stałości; lecz nie może być główną i jedyną podstawą odróżnienia gatunków. Zawsze jednak płodne rozmnażanie się, zapobiega może w naturze pomieszaniu rozmaitych typów — i z tego punktu widzenia zasada płodności nie przestaje być wielką i ważną w odgraniczeniu kształtów, chociaż nie jest bezwzględna. W naturze niema granic tak wybitnych i bezwzględnych, jakie panują w naszych pojęciach, do których przemocą nieraz naturę nagiąć chcemy. W naturze jedno od drugiego odgraniczone jest *mniej więcej*, częściowo, stopniowo; swobodny rozwój utrzymuje się w niej zawsze, choć w pewnych granicach — i zdaje się prawdopodobnem, że i płodne rozmnażanie się nie jest w tem bez znaczenia. Oto co mówi K. Wagner, zarówno przeciw Agassiz'owi jak i przeciwko Darwinowi: „Najprostsze zastanowienie się doprowadza nas niezbędnie do przekonania, że instynktowy wstręt odmiennych gatunków do łączenia się pomiędzy sobą, zależy bez wątpienia od bardzo ścieśnionych granic płodności podobnych połączeń, w razie gdy takowe mają miejsce. Ten fakt fizjologiczny zasługuje na poważne zastanowienie się. Powiadają niektórzy, że dwoje zwierząt należy do odmiennych gatunków dlatego, że nie płodzą łącząc się pomiędzy sobą, lub nie wydają płodnego potomstwa; jabym powiedział raczej przeciwnie: dlatego właśnie, że istnieją rozmaite gatunki zwierząt, więc okazują się i w fizjologicznym akcie rozplodu ściśle szranki, i nie mogące być przekroczonemi granice. Te granice przeszkadzają nieograniczonemu pomieszaniu

i ciągłemu powstawaniu nowych kształtów mieszanych; gdyż w tym ostatnim razie musiałyby zniknąć wszelka stałość odrębnych cech i kształtów.“ Dodawszy do tego poglądu: że owe granice nie są bezwzględne i że nawet dotychczas nie dadzą się ściśle określić — moglibyśmy zalecić go Agassizowi i Darwinowi; ten ostatni mógłby zgodzić się ze zdaniem Wagnera, choćby przez wzgląd na powszechne uznanie, jakiem dotąd cieszyła się zasada odrębności gatunków.

Daleko ważniejszą jest kwestyja typowych różnic, ich stałości, zmienności i użytku, jakiby z tych różnic dla systematycznej klasyfikacyi uczynić można. Bez wątpienia zbadanie tej kwestyi możliwem jest jedynie na drodze doświadczenia, gdyż inaczej będziemy tylko się kręcić w zaczarowanym kółku. Zwątpiwszy o zasadności wyróżnienia odmiany od gatunku i gatunku od rodzaju, na zasadzie płodności, musimy szukać innej podstawy. Na nieszczęście, podstawy takiej brakuje nam dotąd zupełnie. Jeszcze Kant w rozprawce „Ustalenie pojęcia rasy ludzkiej,“ wydanej 1785 r. twierdził, że kwestyja gatunków i rodzajów jest rozpaczliwą i bez wyjścia. Nie pozostaje nam nic innego, jak badać zmienność lub stałość organicznych kształtów, nie troszcząc się o to, do jakich działów takowe należą. Idzie o to, ażeby, jak mówi Spring, wykryć stały typ w zmieniających się formach. Głównem więc zadaniem jest: zbadanie zmienności kształtów organicznych; należy wykryć, czy istotnie one się zmieniają, o ile to ma miejsce, i od jakich warunków te zmiany zależą. Wtedy tylko nagromadzone doświadczeniami materiały faktyczny, da nauce prawo wyrokować o granicznych liniach pomiędzy gatunkami i rodzajami jestestw.

Zmienność organicznych kształtów nie może już dziś ulegać wątpliwości; uznaje ją nawet i Flourens.

Idzie tylko o zbadanie granic tej zmienności. Dwie drogi służą do tego: droga historyczna—badanie przeszłości, i droga doświadczeń—badanie terażniejszości. Nauka próbowała już obu tych dróg.

Cuvier bardzo oględnie postępował drogą badań historycznych. Powiada on w swem dziele „Discours sur les révolutions de la surface du globe“, że badał starannie wyobrażenia zwierząt na licznych obeliskach, sprowadzonych z Egiptu do Rzymu, i znalazł zupełną ich tożsamość z istniejącymi obecnie gatunkami. Do tegoż rezultatu doprowadziło Cuvier'a i porównanie rozmaitych mumij zwierzęcych z dzisiejszemi gatunkami. W osobnej rozprawie wykazał Cuvier, że ibis dzisiejszy niczem nie różni się od starożytnego. Zasiano ziarenka pszenicy znalezione w grobach egipskich, i otrzymano zupełnie ten sam gatunek zboża, który dziś powszechnie jest znany. Badając tak coraz to dalej wstecz, Cuvier uczynił niemal wszystko, na co ówczesny stan nauki pozwalał. Nie ukrywa on jednak wcale, że jego badania tyczą się nieznacznego stosunkowo okresu, 2—3000 lat. W ostatnich czasach posunięto badania daleko głębiej w starożytność. Agassiz utrzymuje, że do utworzenia koralowych raf Florydy potrzeba było najmniej 30,000, lat, i że przeto koralowe polipy które tej budowy dokonały, przez takiż przynajmniej przeciąg czasu musiały istnieć bez zmian istotnych w swym ustroju. Agassiz wspomina i inne jeszcze gatunki, które we wszystkich geologicznych okresach występują bez żadnej zmiany. Należy jednak wyznać, że taka zadziwiająca stałość jednych gatunków bynajmniej nie usuwa możliwości przemian, którym inne gatunki uleż mogły; a brak skazówek co do przemian w ciągu jednego jakiegobądź geologicznego okresu, pozwala przypuszczać zmiany, zaszłe w jednym z poprzednich okresów. Z tego, że człowiek dorosły

już nie rośnie, nie wynika zapewne—jak mówi Vogt— że nie rośl przedtem. W ogólności musimy przypuszczać zawsze, że epokę o której wiemy, poprzedzał inny okres czasu, o którym nie mamy wiadomości. Tu koniec naszych naukowych dowodzeń; gdyż jeżeli dowody historyczne nie wystarczają, nie uzupełnią ich bynajmniej przypuszczenia o zmianach, jakie mogły mieć miejsce w odległej, a dla nas najzupełniej ciemnej i nieprzystępnej epoce. Odwoływanie się do odległych i całkowicie nieznanych nam czasów, jest czcym i niedołącznym wybiegiem, którego i darwiniści używają.

Zresztą, czy nie zanadto nadużywają pojęcia czasu ci, którzy twierdzą, że sam czas posiada potęgę dokonania wszelkich zmian—i tym sposobem zwalają wszystko na karb czasu, nie mówiąc nic o warunkach przemian? Bardzo trafną robi uwagę znakomity paleontolog Pictet (Bibliothèque Universelle de Genève N. P. 7 1860 artykuł o Darwinie), że ztąd, iż w ciągu 7000 lat dziób jakiego ptaka nieco się przedłużył, nie wynika bynajmniej, że w ciągu dalszego lat tysiąca skrzele przemienią się w płuca, lub zwierze znoszące jaja stanie się żyworodnem. Sam upłyniony przeciąg czasu nie nie wyjaśnia. Spostrzegł to i sam Darwin. Broniąc się od zarzutu, jakoby zbyt wielki wpływ przypisywał czasowi, przyznaje on, że czas o tyle tylko ma znaczenie, o ile sprzyja rozwojowi naturalnego wyboru, nagromadzeniu i ustaleniu odmian—co wszystko zależy od powolnie i stopniowo zmieniających się z biegiem czasu warunków życia. Twierdzą wprawdzie niektórzy badacze, że geologija daje nam przykłady zmian, pod wpływem czasu dokonanych; można dowieść, że niegdyś otaczała ziemię odmienna od dzisiejszej atmosfera, i lądy były wodą zalane. Na mocy tych ostatnich geologicznych danych Snell (w dziele swem „Stworzenie człowieka“ 1863 r.) utrzymuje

że nasi przodkowie, jako istoty wodne, musieli oddychać skrzelami, zanim na ląd suchy wyszli. Byłoby tak istotnie, gdyby można było dowieść, że wówczas ludzie istnieli; i gdyby w ogólności można było dowieść czegokolwiek względem owych odległych czasów, które napełniamy jedynie naszymi przypuszczeniami. Atoli czy nawet geologija wyjaśnia, dla czego sam upływ kilku lub kilkunastu wieków sprowadza pewne zmiany? Wyrażenia: „pod wpływem czasu“, „z biegiem wieków“ i t. d. sąto tylko frazesa utarte i powszechnie używane, ale same przez się nie nie wyjaśniające. Używamy zaś tych frazesów dlatego, że nie możemy sobie wystawić nic takiego, coby się nie działo w czasie; ale sam czas nie może być przyczyną — i owe frazesa nie uwalniają nas bynajmniej od wykazania przyczyny, która działała w pewnym, w mowie będącym okresie czasu. Tak np. jeżeli mówimy, że wskutek wpływu czasu ser gnije, to wyrażenie takie dlatego tylko jest zrozumiałem, że każdy wie, iż nie sam upływ kilku miesięcy lub roku sprowadza gnicie, lecz że przyczyną gnicia jest dokonywający się w owym przeciągu czasu rozwój pewnych żyłek w serze.

Dotychczasowe wyniki geologii, które uprzystępniały dla nas poznanie rozmaitych epok rozwoju ziemi, dają nam, właściwie mówiąc, bardzo szczupły przyczynek do zbadania kwestyi przemiany gatunków. Jeżeli bowiem w pokładach innych epok znajdujemy resztki zwierząt, które jużto różnią się od dzisiejszych, jużto są do nich podobne—to zawsze pozostaje wątpliwość, czy owe dawne gatunki były zupełnie odrębnymi od naszych, czy też dzisiejsze rozwinęły się z tamtych. Można utrzymywać jedno lub drugie, z mniejszem lub większem prawdopodobieństwem; stanowczej pewności tu być nie może. Nawet i w tym razie, gdy nie nas nie upoważnia do

uważania dzisiejszych gatunków za odmienne od geologicznych — nie należy zapominać, że tożsamość ogranicza się tu najczęściej zewnętrznym kształtem, a podobieństwo formy nie wyłącza wielu bardzo ważnych różnic. Tak więc dotychczasowy materiał, przez geologię dostarczony, niewielkiej jest wagi dla naszej kwestyi; wątpliwą nawet jest rzeczą, czy i w przyszłości otrzymamy ztamtąd co więcej. Dlatego badania nasze, jeśli mają czynić zadość wymaganiom nauki, muszą być ograniczone przeważnie do najbliższych historycznej epoki, ostatnich geologicznych okresów, w których można wysledzić zaszłe zmiany w ich całkowitym przebiegu. Tę epokę przeważnie badał Cuvier i doszedł do rezultatów, świadczących o stałości gatunków. Rezultata te uznali spółcześnie koryfeusze nauki. Humboldt w Geografii roślin powiada: „Jęczmień, którym karmiono konie Atrydów, był bezwątpienia — ten sam, który i dziś zbieramy. Wszystkie rośliny i zwierzęta, które obecnie zapełniają powierzchnię ziemi, od wielu tysięcy lat nie zmieniły, jak się zdaje, swoich form charakterystycznych, starożytny ibis, przechowany w mumijach i na pomnikach, niezem nie różni się od ibisa, który dziś jeszcze poluje na ryby na bagnistych wybrzeżach Nilu.“ Wszelako sam Cuvier przyznaje, że podobieństwo wyobrażeń zwierząt na obeliskach, do dzisiejszych, tyczy się przeważnie ogólnych tylko kształtów i nie wyłącza niektórych podzędniejszych różnic. Botanik Kunth opisał rośliny znalezione przez uczonego Passalacqua w grobach egipskich (*Annales des sciences naturelles* 1826 vol VIII.). Wspominając o tej pracy, Spring utrzymuje, że tożsamość niektórych ze znalezionych gatunków z naszymi, bardzo jest wątpliwą. Nadto, można zrobić słuszną uwagę, że nasi badacze, przy rozpoznawaniu owych znalezionych roślin

głównie troszczą się o to, jakie nazwy, w naszej klasyfikacji przyjęte, dadzą się zastosować do egipskich roślin. Postępują więc oni podobnie jak niegdyś Grecy, którzy nadawali imiona swoich bogów wszystkim obcym bóstwom, mającym mniej lub więcej podobieństwa do ich Zeusa, Apollina i t. d. Nasi badacze szukali więcej podobieństwa niż różnic, i taka jednostronność niekorzystnie wpłynęła na wyniki badań, które przy obecnym stanie kwestyi, gdyby były wznowione, dałyby może, jak mniema Spring, odmienne rezultata. Wszelako dla takich badań, wyobrażenia, mumije i inne pozostałości, nie są wystarczającym i najpewniejszym materyjałem; należałoby opierać się na takich historycznych dowodach, które zarazem dozwalałyby ciągnąć dalej doświadczenia nad żyjącymi tworami.

Niejednokrotnie już uczeni próbowali kroczyć tą drogą, ale cel zawsze jest jeszcze dalekim. Jeszcze Kant w 1775 r. wypowiedział żądanie, ażeby nauka przyrody była istotnie *historyją naturalną*; to jest ażeby doszła na drodze historycznych badań do stałych pewników, ażeby wykazała rozwój gatunków z pierwotnych typów i kolejie zmian ich wyjaśniła. W tem rozumieniu, historyja naturalna dotąd nie istnieje, i utworzyć ją pozostaje zadaniem przyszłości. Wprawdzie przywykliśmy pod nazwą *historyi* rozumieć szereg gwałtownych i nieprawidłowych przewrotów, jak to ma miejsce w historyi ludzkości; gdy tymczasem państwo natury okazuje się zawsze spokojnem i prawidłowem. Jednakże i w tym punkcie geologija oswoiła nas nieco z obrazami gwałtownych przewrotów, jakie na ziemi miały miejsce. Nadto, sądzą niektórzy, że rozwój ziemi i tworów ją zamieszkujących uległ istotnym zmianom dopiero od czasu zjawienia się człowieka; albo przynajmniej utrzymują, że tylko ten okres rozwoju natury może mieć dla nas wagę i znaczenie. Przesąd ten, dość rozpowszechniony, stoi na prze-

szkodzie ugruntowaniu historii natury; a wskutek zaniedbania odpowiednich badań, nagromadzono bardzo niewiele naukowego materiału do zbudowania historii natury. Wszak nawet historia pochodzenia i rozwoju gatunków naszych zwierząt domowych, jest nam całkowicie niemal nieznaną.

Najgorszem jest jednak to, że owo zaniedbanie odpowiednich badań nad historią natury, bardzo trudno już naprawić. Doświadczenia nad owymi egipskimi ziarnkami pszenicy, były jednym z niewielu takich badań; doprowadziły one do uznania pewnej stałości form. Inne zato badania nad niektórymi aklimatyzowanymi zwierzętami, doprowadziły do odmiennych wyników, które wszelako nie sprzyjają teorii nieograniczonej zmienności gatunków. Tak np. Roulin (*Recherches sur les changemens observés dans les animaux domestiques, transportés de l'ancien dans le nouveau continent, w Memoires de l'Institut 1828 t. VI*), przytacza spostrzeżenia nad dziedzicami końmi i świniami w Ameryce. U zwierząt tych znikają stopniowo wszelkie odmiany i cechy w domowej hodowli nabyte; kolor brunatno-kasztanowaty staje się niemal jedyną maścią dziedziczących koni. Na mocy tych doświadczeń możnaby wnosić o powrocie sztucznych odmian do pierwotnego typu; wszelako wniosekto bardzo niepewny, choćby dlatego, że ów typ pierwotny jest nieznanym. Takie i tym podobne kwestyje dziś jeszcze są w kolebce; zaledwo widzimy zaczątki badań w tym przedmiocie, a o niewątpliwych wnioskach nie może być jeszcze i mowy. Nie pozostaje więc nauce nic innego, jak gromadzić jak można najwięcej doświadczalnego materiału, a z ostatecznem rozstrzygnięciem nie kwapić się zapośpieszenie, lecz pozostawić je tymczasowo w zawieszeniu.

W takim stanie rzeczy doświadczenia nad zjawi-

skami przytrafiającemi się w sztucznej hodowli domowych zwierząt i roślin, nabierają naukowego znaczenia. Ogrody zoologiczne, akwaryja, aklimatyzowanie roślin i zwierząt, przestają być jedynie rzeczą mody, przedmiotem uciechy lub zysku; lecz nabierają wielkiej wagi dla nauki, dając możność doświadczeń nad przemianami gatunków.

Ów nagromadzony i mający się nagromadzić materiał, nauka powinna zużytkować dla wyświeślenia kwestyi przemian kształtów życiowych. Należy zbadać, czy wszystkie twory i czy wszystkie części organizmu w jednakowej mierze podlegają przemianom, i wykryć warunki tych przemian—wykazać stałe i zmienne cechy organicznych kształtów. Wszystkie te pytania znajdują się w ścisłym pomiędzy sobą związku. Tak np. ci, którzy uznają trwałą stałość pewnych kształtów, uważają wszelkie zmiany, którym zaprzeczyć nie mogą, za podrzędne, i przypisują takowe zmiennym wpływom zewnętrznych okoliczności. Z drugiej strony, obrońcy nieograniczonej zmienności powinny wykazać, że przemianom ulegają nie tylko organa podrzędne, ale i główne; nie tylko niższe organizmy, ale i najwyższe—i z zasady powinny dowieść, że te zmiany zależą przeważnie od wewnętrznego rozwoju organizmu, nie zaś od zewnętrznych wpływów. Zrozumiał to Darwin, i wszystkie swe usiłowania skierował głównie do wykrycia zmian najistotniejszych części organizmów i do zmniejszenia wagi wpływów zewnętrznych w porównaniu z wewnętrznym rozwojem kształtowania się. Przeciwnicy Darwina we wszystkich tych punktach trzymają się wprost przeciwnych poglądów, co, na mocy tego cośmy powiedzieli poprzednio, staje się łatwo zrozumiałem. Zdaje się więc, że niesłusznie Nägeli (w rozprawie o powstawaniu odmian w królestwie roślinnem—w sprawozdaniach bawar-

skiej akademii za r. 1865 T. II zeszyt 3) powyższy związek pomiędzy kwestyją wewnętrzną siły rozwoju i kwestyją wpływów zewnętrznych, uważa tylko za czysto logiczny. Wszak i poprzednicy Darwina—Lamarck i Geoffroy—szczególną przywiązywali wagę do kwestyi o wpływach zewnętrznych; a i u samego Darwina, w przytaczanych przez niego przykładach, zewnętrzne wpływy odgrywają rolę znacznieszą, niżby się tego spodziewać należało, ze względu na zasadę darwinizmu. Pomiędzy działaniem siły wewnętrznej rozwoju i wpływem zewnętrznych okoliczności niema logicznej sprzeczności, jakto mniema Nägeli—gdyż obie te przyczyny mogą działać obok siebie; możemy przypuścić, że zmiany organizmu są jego wewnętrznym procesem, ale popęd ku tym zmianom może być zależnym od wpływów zewnętrznych. Dlatego właśnie zmniejszenie wagi, lub całkowite zaprzeczenie zewnętrznych wpływów—do czego dążą darwiniści, nietylko że nie przemawiałoby na korzyść ich doktryny o nieograniczonej zmienności najistotniejszych organów, ale wprost przeciwnie, utrudniałoby zrozumienie zmian, zmniejszając lub zupełnie znosząc zewnętrzny impuls do wszelkich przemian.

Zresztą, przy zestawieniu rozmaitych wniosków, sama logika wystarczyć nie może. Nie idzie tu o logiczną konieczność, lecz o psychologiczną zrozumiałość rozmaitych połączeń myśli; a przedmiotowa wartość ich treści musi być sprawdzoną na drodze faktycznego doświadczenia. Z tego więc faktycznego punktu, przypatrzmy się poglądom Darwina na środki i istotę przemian.

Lamarck przypuszczał, że przyczyną zmian w organach bywa ich przypadkowe używanie, lub nieużywanie, w pewnym celu. Przeciwno temu pogładowi wystąpił Vogt; wykazuje on, że według Lamarck'a, cały zakres

bytu, działalności, a ztąd i sama organizacja zwierząt, zależałyby od ich przypadkowych zachceń, i zmieniałyby się wskutek nowo powstających popędów. Zwierzę, powiada Vogt, nie może mieć takich popędów, które nie mają podstawy w jego organizacyi. Ptak błotny nie czuje żadnego popędu do przebywania w miejscach suchych, gdyż jego ustrój wyznacza mu bagna na miejsce pobytu.

Darwin każe uważać swoją teorię za doskonalszą od doktryny Lamarck'a; a jednak większość przytoczonych przez siebie faktów, Darwin objaśnia zupełnie w duchu Lamarck'a. Tu należy ów przykład strusia, któremu dogodniej było biegać niż latać przy tak znacznej wadze ciała; zaniechał więc latania i dlatego ma skrzydła nierozwinięte. Podobnie wiele owadów na Maderze zaniechało latania, z powodu że wiatr łatwo je wpędzał do morza—i skrzydła pozostały nierozwiniętymi; u tych zaś, które latania zaniechać nie mogły, skrzydła zgrubiały. Podobnego rodzaju zmiany miały zajść z oczami kreta i zwierząt w ciemności żyjących; z przednimi zębami cielęcia i t. d. W ogólności istnienie rozmaitych organów nierozwiniętych tłumaczy Darwin ich nieużywaniem, czyli raczej zaprzestaniem używania, wskutek czego organa te zostały powstrzymane w swym rozwoju, i zmniejszały się stopniowo, aż tylko ich ślad nieznaczny pozostał. Te i podobne przykłady, które stanowią jeden z najulubieńszych darwinistom punkt ich teoryi w gruncie rzeczy, nietylko że niczego nie dowodzą ale nawet wybitnie świadczą o niedołęztwie rozumowania darwinistów, i o zupełnem złudzeniu, w jakim oni pozostają, sądząc że powyższe fakta zadawalniająco wyjaśnili. Najprostsze uważne zastanowienie się, przekona nas o tem. Weźmy naprzykład strusia. Dlaczego struś nie lata? Dlatego (mówiono przed Darwinem), że ma nierozwinięte skrzydła, które nie mogłyby utrzymać ciężaru jego ciała. Darwin tylko z pytania zrobił odpowiedź, a z odpowiedzi

pytanie: dlaczego struś ma nierozwinięte skrzydła? Dla tego że nie lata—odpowiada Darwin. Widzimy, że podobne przewracanie pytania i odpowiedzi, jest tylko błędnem zaczarowaniem kółkiem bez wyjścia. Ale może Darwin dowiódł, że jego odpowiedź jest prawdziwą? Bynajmniej; mówi on tylko, że jestto bardzo prawdopodobnem—czemu nie zaprzeczamy—ale również prawdopodobnem jest przeciwne twierdzenie. Może doświadczenie stwierdza pogląd Darwina? Doświadczenie uczy nas, że struś nie lata i że struś ma nierozwinięte skrzydła — nie więcej; co tu jest przyczyną, a co jest skutkiem, tego nas żadne doświadczenie nie uczy. Tak więc Darwin w tym punkcie odgrzewa tylko doktrynę Lamarck'a. Postęp darwinizmu zależy niby na tem, że owe zmiany w organizmie, zaszły wskutek używania lub nieużywania pewnych organów, są jeszcze w pewnym związku z rozmnażaniem się tworów; ale słaby to postęp, gdyż wynika już samo z siebie, że owe zmiany mogły utrwalić się jedynie przez rozplądanie się. Nie mamy tu więc nic oprócz przypuszczeń. Darwin zbogacił kilkoma przykładami faktu przytoczone przez Lamarck'a, a zresztą żegluje po bezbrzeżnem morzu przypuszczeń.

Nie o wiele gruntowniejszym jest pogląd Darwina na znaczenie zewnętrznych życiowych okoliczności. Geoffroy, jak widzieliśmy powyżej, zbyt wielką wagę przypisywał atmosferze; drudzy przedstawiają przesadnie wpływ klimatu, pożywienia i t. d. Darwin przyznaje wprawdzie, że wskutek wpływów zewnętrznych mogą powstawać zmiany; ale sądzi, że takowe bardzo są nieznaczne u zwierząt, a większe chyba w roślinach. Wpływowi zewnętrznemu przypisuje on niektóre podrzędniejsze zmiany, jak np. zmianę barwy pierza u ptaków, lub różnice w grubości liści roślin. Przeciwno przece-

nianiu zewnętrznych wpływów, Darwin powołuje się na fakta, które świadczą z jednej strony, że te same odmiany powstają w rozmaitych zewnętrznych warunkach, a z drugiej strony, że rozmaite odmiany jednego gatunku istnieją obok siebie w jednakowem otoczeniu. W tym punkcie i Agassiz zgadza się z Darwinem; a Nägeli w tej niezależności życiowych kształtów od warunków zewnętrznych widzi nawet logiczny dowód zależności przemian, jedynie od wewnętrznego rozwoju organizmów. Bronn mniema, że powyższe fakta, świadczące o owej niezależności, nie powinny nas wcale zadziwiać, choć musimy wyznać, że przyczyny ich nie są nam znane. W każdym razie sądzimy, że te fakta nie mogą nas upoważniać do żadnych wniosków, dopóki podstawy zmienności nie są wyjaśnione. Sam Darwin nie tu nie wykrył nowego; powtarza on tylko za drugimi, że „bardzo trudno określić bezpośredni wpływ temperatury, wilgoci, światła i pożywienia na przemiany kształtów“, a raz nawet mówi „o naszej zupełnej nieświadomości przyczyn jakiegobądź zboczenia od normalnych kształtów u zwierząt.“ Pomimo to wszystko jednak, niewiadomo na jakiej zasadzie, Darwin odmawia całkiem znaczenia wpływom zewnętrznym, w obec wrzekomych praw płodzenia i dziedziczności. Przyznawszy sam, że kwestyja wpływów zewnętrznych jest ciemną i niezbadaną, uważa za dogodnie nie rachować się wcale z temi wpływami, lecz dowolnie je pomija i usuwa z drogi. Uznawszy, że wpływy zewnętrzne są niewątpliwie w pewnej mierze czynnikami przemian w kształtach organicznych, następnie pomija ten czynnik dlatego, że nie mamy dokładnych o działaniu tego czynnika danych. Taka to gruntowność i taka logika darwinizmu! A jednak w najważniejszych przez Darwina przytoczonych przykładach zmienności kształtów, znaczną rolę odgrywają właśnie

wpływy zewnętrzne. Rozwój przednich zębów (sieka-
czów) u cielęcia, według samego Darwina, wstrzyma-
nym został dlatego, że cielę zaczęło przywykać do po-
karmu trawiastego, który wymaga raczej zębów trzo-
nowych. Dalej, różnicę pomiędzy dwoma gatunkami
wilków objaśnia Darwin również na mocy wpływu
pożywienia; w jednej miejscowości wilk zmuszony był
polować na jelenie — ztąd nabył szybkości w biegu i nogi
jego stały się lżejszemi i wysmuklejszemi; w innej znowu
okolicy wilk żywi się wdzierając się do owiec — wystar-
cza mu więc kształt ciężki z krótkimi nogami. Według
Piercea, w górach Catskill w Stanach Zjednoczonych,
istnieją obok siebie dwie takie właśnie wilków odmiany:
jedna wysmukła, druga ciężka z krótkimi nogami. Zni-
ka tu więc różnica miejscowości, z których jedna przy-
puszczalnie obfitowała w jelenie, a druga miała tylko
owce; jak więc wytłomaczyć sobie te odmiany? Zresztą
powtarza się tutaj to cośmy wyżej mówili o strusiu;
z kąd pewność, że wilk stał się wysmukłym dlatego, że
musiał gonić jelenie, a nie przeciwnie, że poluje na jelenie
dlatego, że jest wysmukłym? Tak więc Darwin, nietyl-
ko że sam opiera swe twierdzenia na wpływach, którym
wielkiego znaczenia wogólności nie przypisuje; ale jak
zwykle, nie umie niczego wyjaśnić i wraca do zaczar-
owanego kółka bez wyjścia, o którym mówiliśmy powy-
żej. Sama owa *walka o byt*, którą Darwin przedstawia
tak żywo, i która stała się jednym z zasadniczych dogma-
tów darwinizmu, nie jest niczem innem, jak właśnie
ucieraniem się tworów już to pomiędzy sobą o rozmaite
zewnętrzne warunki życia, już to z samemi temi warun-
kami. Pod tą nową nazwą *walki o byt*, połączył Darwin to
wszystko, co nazywano przedtem zależnością organów
od klimatu, pożywienia, niebezpieczeństw lub środków
pomocniczych życia. Wprowadzenie tej nowej nazwy

ogólnej bynajmniej nie uprościło kwestyi, ani też nie wyjaśniło jej lepiej. Wynikiem tej walki o byt, według Darwina, było wyparcie lub wyniszczenie jednych ras przez drugie. W gruncie rzeczy więc, walka o byt doprowadziła do zmiany fauny i flory w pewnej danej miejscowości; ale nie widzimy, żeby skutkiem tej walki miały być zmiany samych organizmów. To ostatnie— a właśnie to rzecz główna w kwestyi przemiany gatunków—miało nastąpić tylko przypuszczalnie w niektórych zamkniętych i mało przystępnych miejscowościach, do których nowe gatunki przywędrować nie mogły; a powstałe przez wyniszczenie dawnych gatunków luki, wypełnione zostały przeobrażeniami z dawnych gatunkami. Choćbyśmy się i zgodzili na to przypuszczenie, choćbyśmy i przypuścili jak największą liczbę takich wyjątkowych okolic, a to pomimo braku danych—zawsze jednak przypuszczenie to, jak zwykle u Darwina, pozostaje bez dowodów.

Łączenie wpływów zewnętrznych z objawami płodzenia się, bez należytego wyjaśnienia stosunku obojga, niewiele pomaga Darwinowi. Ostatecznie tedy w kwestyi wpływów zewnętrznych różni się Darwin od swoich poprzedników—Lamarck'a i Geoffroy—tem tylko, że mniej na nie zwraca uwagi, zajmując się przeważnie wewnętrznymi przyczynami zmienności.

Pod tym więc ostatnim względem—o wewnętrznej sile rozwoju, jako przyczynie zmienności—spodziewamy się, że nas Darwin czegoś nauczy i z uprawioną ciekawością szukamy wyjaśnień w jego dziele. Czegóż się z tamtąd dowiadujemy? Oto uczy nas Darwin, że nasze pojęcia o prawach zmienności są jeszcze bardzo niedokładne i niepewne; że wszelkie zmiany wpływają na objawy płodzenia; że należy przypuszczać, iż najczęściej przyczyny zmian objawiających się w potomstwie, tkwią we wpły-

wach, jakim ojciec lub matka ulegali jeszcze przed aktem zapłodnienia; że godzi się przypuszczać, iż tą drogą wszystkie organa mogą ulegać przeobrażeniu—choć zupełnie jeszcze nie wiemy, dla czego przy nieprawidłowym płodzeniu ten lub ów organ większym ulega zbieżności niż inne organa; nakoniec, że fakta nas przekonywają, iż zmianom ulegają i najważniejsze organa.

Oto i wszystko—znowu same tylko przypuszczenia, lub dawno znane twierdzenia o ważnym wpływie aktu płodzenia, na możliwe w potomstwie zbieżności. Jedno tylko mogłoby wydawać się nowem—stwierdzenie dowodami zmienności nawet najważniejszych organów. Ale właśnie w tym najważniejszym punkcie, razi nas u Darwina nadzwyczajne ubóstwo danych; znajdujemy tylko zapewnienie, że specjaliści zdumieni byli przytoczonymi przez Darwina faktami zmienności najważniejszych organów—i nic więcej. Snadź uczony autor nie uważa za potrzebne przytaczać tych faktów, dla użytku wszystkich czytelników, pomiędzy którymi mogą znaleźć się i niespecjaliści! Zresztą sam Darwin robi uwagę: że co do kwestyi ważności organów w stosunku do ich zmienności, uczeni najczęściej obracają się w błędnem kółku; utrzymują oni zwykle, że podlegające zmianom organa nie są istotnymi—ażeby dowieść, że najważniejsze organa zmieniać się nie mogą.

Wobec takich sprzeczności, braku gruntowności i konsekwencji, i ubóstwa nowych danych—na czem polega postępowy charakter darwinizmu, co się tyczy zmienności życiowych kształtów, sposobów i doniosłości przemian?

Widzieliśmy, że Darwin lekceważy wpływy zewnętrzne—co zarzucają mu nawet jego stronnicy, jak Hackel (w mowie na zebraniu naturalistów w Szczecinie 1863 r.) i Pagenstecher (Zoologischer Garten 1864 r.

nr 7), i w ogóle w tym punkcie wyraża się bardzo niejasno. Podobna niejasność i niedostateczność panuje w poglądach Darwina na ograniczoność lub nieograniczoność zmian kształtów typowych. W kwestyi tej posuwa się Darwin nawet do tak przewrotnego i dziwnego argumentu: rzuca on przeciwnikom wyzwanie, ażeby dowiedli, że zmiany w najważniejszych organach żyjących utworów, są niemożliwemi. Dopiero gdy to dowiedzionem zostanie, Darwin przyrzeka uznać w tem argument przeciwko swojej hipotezie o nieograniczoności przemian. Wybiegto zręczny, gdyż wymagane przez Darwina od przeciwników dowody nigdy dostarczonemi być nie mogą. Nauka nie jest w stanie jeszcze dowieść wszystkiego, i tylko przewrotna sofistyka może wyprowadzać ten fałszywy wniosek: że niedowiedziona hipoteza jest prawdziwą dlatego, że jej przeciwnicy również wszystkiego dowieść nie potrafią.

Kwestyja granic i rozmiarów zmienności tworów, pozostaje ostatecznie nierozstrzygniętą. Cuvier za ostateczny kres i najwyższy stopień zmienności uważał powstrzymany rozwój kłów u świni, lub zrośnięcie palców i różnice w ich liczbie — to ostatnie u niektórych ras psów. W następnych czasach przybyły nowe spostrzeżenia. Sądzą, że garb bizona i wielbłąda powstał w skutek nadmiaru pokarmu, i dlatego może powiększać się lub zmniejszać przy większej lub mniejszej obfitości pożywienia. Kury w Wirginii tracą pióra w ogonie. Jeszcze Buffon zauważył, że niektóre gatunki kur nie mają żółciowego pęcherza; spostrzeżenie to w zupełności potwierdziły ostatnie doświadczenia, dokonane we frankfurckim zoologicznym ogrodzie. Buffon sądził także, że organa wewnętrzne mogą podlegać zmianom niemniej jak zewnętrzne. Zauważono także i zmiany instynktu.

Pszczoly przeniesione na wyspę Barbados, zaprzestały zbierać miód na zimę, ponieważ mogły go mieć przez rok cały. Szczekanie psów zostało uznanem za nałóg, w domowej hodowli narzucony psom przez ludzi; psy miejskie daleko już mniej szczekają niż wiejskie, a zdziczałe psy w Ameryce pozbyły się zupełnie tego nałogu. Schrank (w swojej *Fauna boica*) utrzymuje nawet, że i ptaki nie mają bynajmniej wrodzonego popędu do śpiewania; śpiew ich ma być tylko naśladowaniem słyszanych przez nie obcych głosów. „Należy się spodziewać (mówią Spix i Martius w opisie podróży do Brazylii tom I, str. 191), że gdy w dziewiczych lasach brazylijskich przestaną rozlegać się nieuczłunkowane głosy dzikich ludzi, wtedy i śpiew ptaków leśnych będzie dźwięczniejszym.“ Przyniesione przykłady świadczą, że nie brak spostrzeżeń i przypuszczeń co do zmienności gatunków. Spring, we wzmiankowanym powyżej dziele, zebrał wiele faktów tego rodzaju i usiłuje nawet wykryć, jakie mianowicie grupy tworów żyjących i jakie organa podlegają większym lub mniejszym zmianom. Ostatecznie dochodzi on tylko do tego wniosku, że częstokroć najpodrzedniejsze własności okazują się dziwnie stałymi; wszelako z drugiej strony, organa zwierzęcia tem mniej podlegają zmianom, im w bliższym zostają związku z celem utrzymania życia. Giebel, mówiąc o wartości zoologicznych różnic pomiędzy ludzkiemi rasami (*Tagesfragen aus der Naturgeschichte*, 2-e wydanie 1858 r.), przytacza liczne przykłady na poparcie swego poglądu, zgodnego z powyższem zdaniem Springa. Tak np. ilość kręgów ogonowych u zwierząt ssących nie jest jednakową, u ptaków zaś jest stałą, gdyż ogon ptasi jest organem bardzo ważnym, jako kierownik ruchów — co u ssących zwierząt nie ma wcale miejsca. Co mówi nam Darwin o tym przedmiocie? Znajdujemy w jego dziele najprzód obietnicę

obszerniejszego kiedyś w przyszłości traktowania tej kwestyi w oddzielnej pracy; dalej czytamy dużo przypuszczeń, a bardzo mało faktów. Pomiedzy temi ostatnimi zajmują najważniejsze miejsce wyniki doświadczeń, przy hodowli gołębi zdobytych. Słynnyto punkt darwinizmu, i ulubiony oręż darwinistów—jeden z niewielu, które mistrz im podaje, i któremi do zbytku szermować lubią.

Drogą sztucznego krzyżowania—mówi Darwin—otrzymaliśmy około 150 odmian gołębi, i przekonaliśmy się, że wszystkie części ciała, organa nawet najistotniejsze i obyczaje tych ptaków, mogą ulegać najrozmaitszym zmianom. Wszelako i w tym fakcie uczeni nie widzą tryumfu darwinizmu. Vogt (w przedmowie do dzieła Huxley'a), robi słuszną uwagę, że u wszystkich owych odmian, prawa stosunku rozmaitych części ciała i organów muszą pozostawać bez zmiany, skoro każdą z tych odmian bez trudności możemy poznać, jako gołębia; a Huxley powiada: że nikt nie zdołał zmienić drogą krzyżowania powyższego stosunku, tak, że np. stosunek długości dzioba do długości nóg—który jest jedną z charakterystycznych cech gołębia—u wszystkich odmian pozostaje jednakowym. Tak więc ów przykład gołębi odmian dowodzi tylko dawno znanego pewnika, że gołębie mieszając się pomiędzy sobą w rozmaitych płodnych połączeniach, wydają rozmaite odmiany; i że gatunek gołębia ma niezatarte i trwałe cechy, po których każdą odmianę niechybnie można poznać, jako należącą do tego gatunku.

Do wyjaśnienia głównego punktu kwestyi: stosunku pomiędzy zmiennością i stałością typów, powyższy przykład nie dostarcza żadnego faktycznego przyczynku—jak to słusnie zauważył Flourens. Widzimy tu tylko na jednym dobrze zbadanym przykładzie, stwier-

dzenie powszechnie dostrzeżonych granic pomiędzy odmianami i gatunkiem—co nie przeszkadza wcale Darwinowi do używania tego przykładu dla poparcia swojej teoryi: o nieograniczoności odmian.

Hallier (w dziele: *Teoryja Darwina i podział gatunków* 1865) mniema, że główną zasługę Darwina stanowi obalenie wiary w wieczną trwałość i niezmienność gatunków. Zdanie to należy uzupełnić. Za zasługę po czytujemy istotnie Darwinowi, że wypowiedziawszy walkę owemu ustalonemu przekonaniu o stałości gatunków, nie zdołał wyjść z tej walki zwyciężąc; a okazując na każdym kroku brak konsekwencyi i sprzeczność, mimowoli sam nieraz potwierdził zasadę, przeciwko której był wystąpił. Najlepszy to dowód prawdziwości jakiejś zasady, gdy mimo woli stwierdza ją ten, który jej zaprzeczyć zamierzał. Bądźmy jednak sprawiedliwi i przyznajmy Darwinowi nieco dalej sięgającą zasługę. Przyłożył się on w istocie do zachwiania zanadto już bezwzględnie przyjmowanego kryterjum płodności; wykazał konieczność naukowego zbadania stosunku pomiędzy stałością i zmiennością organicznych kształtów, i jak Pictet przyznaje, rozszerzył szranki zmienności—to jest wykazał: że można znaleźć zmiany i tam nawet, gdzie ich dawniej nikt znaleźć się nie spodziewał i nikt nie szukał. Jednem słowem, główną zasługą Darwina, jak o tem wspomnieliśmy powyżej, jest wznowienie kwestyj, które już za załatwione uważano. Zrozumiał on nadto, na jakiej drodze należy szukać rozwiązania tych kwestyj; lecz zbłądził, głosząc zawczasu przypuszczalny i nieosiągnięty jeszcze cel badań, jako nieudowodniony bynajmniej rezultat. Zapośpiesznie kwapi się on z rozstrzygnięciem kwestyj, które, jak powiada Bronn, dopiero po upływie kilku pokoleń mogą być zbadane; a wątpliwą

jest rzeczą, czy nawet kiedykolwiek ostatecznie rozstrzygnięte zostaną.

Zastanówmy się teraz bezstronnie, o ile możliwą jest rzeczą zbudować całą teorię, napozór uzasadnioną, na tak kruchych podstawach, jak rozebrane powyżej przypuszczenia Darwina o zmienności kształtów organicznych.

B. Dziedziczność pożytecznych własności na mocy naturalnego wyboru, i pochodzenie gatunków.

Pomimo swej teorii o nieograniczonej zmienności, Darwin przyznaje jednak w pewnej mierze i stałość form organicznych, przynajmniej stałość czasową typów roślin i zwierząt w obecnym okresie ziemi. Wszelako ta chwilowa i względna stałość nie jest, podług Darwina, pierwiastkową, lecz nabytą, i dlatego zmianom podlegała. Dewizą powyżej rozebranych poglądów i dowodzeń była *zmienność* form do ostatnich granic możliwości posunięta; obecnie przystępujemy do krytyki poglądów pod hasłem: *stałość* do ostatnich granic możliwości. Zmienność podług Darwina, nie ma granic; jednakże, z drugiej strony, istniejące formy opierają się zmianom, o ile tylko zdołają, i dopóki tylko mogą, bronią swojej trwałości. W naturze powstaje to wszystko, co tylko powstać może, i utrzymuje się to, co się może utrzymać. Walka o byt, która sprowadza zmianę kształtów, musi także dokonać ich ustalenia. Najprawdziwszem nawet będzie przypuszczenie, że wszelkie cechy są dziedzicznymi, a brak dziedziczności jest tylko wyjątkiem. Wszelako natura czyni pewny wybór: utrwala się tylko dziedziczność pożytecznych własności. Do tego poglądu doprowadziły Darwina spostrzeżenia nad sztuczną hodowlą zwierząt,

w której człowiek w stanie jest utrwalić i zrobić dzie-
dzicznymi pożyteczne dla siebie własności zwierząt.
Z tem większą potęgą musi podobnież działać natura;
utrwalając pożyteczne własności, z czasowych odmian
tworzy ona stałe gatunki.

Takim jest pogląd Darwina. Przeciwno niemu
wiele jest zarzutów, a mianowicie: względem zestawie-
nia sztucznego wyboru z naturalnym; co do zasady uży-
teczności w wyborze naturalnym; i nakoniec co się tyczy
zastosowania teoryi naturalnego wyboru do powstawania
gatunków.

Przedewszystkiem zarzucają Darwinowi jego prze-
ciwnicy, że uosobił naturę i przypisuje jej władzę wybo-
ru, staranie i t. d.—co tylko duch ludzki posiadać może—
i dla tego natura niezdolną jest do takiej staranności,
jaką człowiek rozwinąć zdoła. Ten zarzut należy
z dwóch stron uważać: w stosunku do samego wyrażenia
„natura“, jako przenośni, i w stosunku do kwestyi, czy
owa przenośnia nie jest używaną dla wyjaśnienia cze-
gokolwiek. Wyrażeń przenośnych każdemu używać
wolno; Darwin mówi o *naturze*, jak my mówimy o mą-
drości, oszczędności i t. d. bynajmniej nie uważając tych
pojęć za osoby. Nawet niezbędną jest dla nas rzeczą,
stosować niekiedy do natury nasze własne objawy ducho-
we i pojęcia, gdyż bez tego nie bylibyśmy w stanie objąć
natury myślą i cośkolwiek o niej powiedzieć. Tak np.
możemy mówić o prawach natury, o celach natury;
jedno i drugie jest przenością — i bezzasadnie sądzą
niektórzy, że prawa w naturze możemy uznać prędzej
niż cele. Idzie tylko o to, żeby prostej, niezbędnej dla
nas przenośni, nie brać za punkt wyjścia jakiegobądź
wyjaśnienia lub dowodu.

Tymczasem Darwin istotnie nadużywa przenośni

i na niej opiera swój wniosek, twierdząc, że jeżeli człowiek tak wiele zdziałać może w sztucznej hodowli zwierząt, to daleko więcej potrafi uczynić natura. Wniosek ten jest bezzasadnym i porównanie jest fałszywym; wtedy tylko porównanie byłoby słusznem, a powyższy wniosek prawdziwym, gdyby natura była istotą rozumną, o której moglibyśmy powiedzieć z pewnością, że jest daleko rozumniejszą od człowieka—a do takiego przypuszczenia bynajmniej nieupoważnia nas przenośne wyrażenie „natura.“ Sztuczne krzyżowanie ras polega na starannej i obmyślanej hodowli pewnych otrzymanych odmian, a natura nie posiada takich obmyślanych środków, jakimi człowiek rozporządza. Dziwi się Darwin, jak może ktoś powątpiewać, że natura z prostego nerwu ukształtowała najdoskonalszy przyrząd wzroku, wówczas, gdy teleskop został udoskonalony tylko wskutek natężonych usiłowań ludzi, obdarzonych najwyższą inteligencją. Podobnego porównania, powtarzamy, nie można brać na seryjo, gdyż nie jest nam wiadomem, czy natura posiada inteligencję. Dlatego, ażeby pewną otrzymaną odmianę uczynić dziedziczną, człowiek łączy samca z samicą tej samej odmiany posiadającą, i czyni to z największą starannością, troskliwie uprzątając zawady, ponawiając próby, ułatwiając pomyślny skutek połączenia. W naturze, bezwątpienia, podobny zbieg sprzyjających okoliczności, który ludzka przezorność utworzyć może, mógłby być tylko rzadkim wypadkiem. Słusznie więc mówi Frohschammer (*Athenaeum* 1 tom 1862 w artykule o teorii Darwina): „Wybór naturalny, rozumiejąc przez ten wyraz całkowity zbiór działających w naturze przyczyn, nie może robić doświadczeń, nie może wybierać, nie może postępować według pewnego planu, lecz musi brać wszystko tak, jak się przytrafia, i jest w stanie jedynie zużytkować i utrwalić sprzyjające okoliczno-

ści lub zmiany. Naturalny wybór nie może więc np. dążyć do otrzymania doskonalszych oczu, lecz może tylko je utrzymać, skoro już takowe są, skoro już jakimkolwiek sposobem powstały. Darwin przedewszystkiem zwraca uwagę na rezultaty sztucznej hodowli, i wnosi ztąd o możliwości naturalnego wyboru; następnie dowolnie robi tę możliwość rzeczywistością, i na tej wrzecznej rzeczywistości buduje całą swą teorię—zapominając, że i sama możliwość naturalnego wyboru bynajmniej nie jest dowiedziona, lecz jedynie wywnioskowaną z możliwości sztucznego krzyżowania.“

Zdaje się, że to wystarcza dla wykazania, jak słabym jest ten punkt darwinizmu.

Wszelako, pomijając nawet mylność owego porównania natury z człowiekiem i bezzasadność wniosku przez analogię wyciągniętego, spytajmy się, czy choćby drogą faktycznych doświadczeń można dowieść naturalnego wyboru? Świadomy swoich celów człowiek, oczywiście krzyżuje pomiędzy sobą tylko takie rasy zwierząt, które posiadają pewne dla niego pożyteczne odmiany; mógłby on, przeciwnie, hodować i takie odmiany, które dlań jak najmniej przynoszą pożytku—lecz nie czyni tego, gdyż byłoby to sprzecznem z jego interesem. Czy można podobną swobodę w wyborze przyznać i naturze? Jaki i czyj pożytek natura ma wrzeczomo na względzie, przy owym naturalnym wyborze? Darwin odpowiada, że natura rozwija własności dla samych istot pożyteczne i posuwa się nawet do takiego twierdzenia: „gdyby się dało dowieść — mówi Darwin—że u jednego jakiegobądź gatunku rozwój pewnego organu wyłącznie sprzyja interesom jakiego innego gatunku, wtedy upadłaby moja teoria, gdyż podobny rozwój nie mógłby być skutkiem naturalnego wyboru.“ Wprawdzie trudno o żądany dowód, wolny od wszelkich zarzutów; ale zbyt nieogłędne

to wyzwanie doprowadza Darwina do bardzo słabo uzasadnionych argumentów. Tak np. na twierdzenie przeciwników, że grzechotnik posiada grzechotki właśnie na swoją niekorzyść, a na korzyść tych istot, które o swem zbliżeniu się ostrzega, Darwin odpowiada, że podobnież możnaby twierdzić, iż kot rzucający się na mysz, zwija ogon ażeby tem ostrzedz swoją ofiarę! W podobnych kwestyjach trudno coś orzec; i ani Darwin ani jego przeciwnicy, oprócz domysłów, na niczem opierać się nie mogą. Może istotnie przeznaczeniem grzechotek jest ostrzegać ofiary grzechotnika; może celem natury jest, przez ucieczkę ostrzeżonych zwierząt nie dopuścić zbytniego najadania się gadu; może zresztą grzechotki są na to, ażeby wąż mógł dać znać o sobie innym węzom tegoż gatunku. Ostatecznie niewiadomo, czy grzechotki służą na pożytek grzechotnikowi, czy też na niekorzyść; ani Darwin pierwszego, ani jego przeciwnicy ostatniego dowieść nie są w stanie. Darwin nie widzi tu jednak trudności, i wszelkie obecnie niepotrzebne lub niezbyt użyteczne własności i organa uważa za pozostałości pożytecznych dawniej własności i organów, lub za zarodki mających okazać się pożytecznymi w przyszłości. Tak np. żądło pszczół, niegdyś przydatne, ze zmianą kształtów i sposobu życia, jeszcze nie zostało całkowicie do terażniejszego ustroju pszczół zastosowaniem, i dlatego staje się często nawet narzędziem ich własnej zguby. Zasady użyteczności nie ogranicza autor do egoistycznego pożytku pewnego osobnika, lecz twierdzi, że niekiedy natura ma na celu dobro całego gatunku lub pewnego zbiorowiska jestestw. Dlatego Darwin podziwia nieubłaganą nienawiść królowej pszczół ku swoim córkom, młodym królowym, które niezwłocznie po ich urodzeniu zabija, lub sama w walce z niemi ginie; potrzebnem to jest dla dobra całej społeczności pszczół.

„Miłość macierzyńska i macierzyńska nienawiść, chociaż ta ostatnia na szczęście w naturze jest rzadszą, jednakową ma wagę z nieubłaganą zasadą naturalnego wyboru.“ Takie to i podobnych przykładów i dowodów używa Darwin, dla przekonania czytelników, że natura zachowuje jedynie pożyteczne dla samych tworów własności.

Więcej tu igraszki i dowolnych wyjaśnień, niż poważnych naukowych dowodów. Nadto, samo to uznanie trwałości jedynie pożytecznych własności, jest sprzeczne z przytoczonym powyżej ogólnym zdaniem Darwina: że wszelkie cechy są dziedzicznymi, a niedziedziczne stanowią tylko wyjątek. Zapomniawszy o tem swoim prawie, Darwin przyznaje trwałość tylko cechom użytecznym; mniemanie błędne, nieuzasadnione, a nawet do niczego nieprzydatne. Wiadomo, że choroby i potworności bywają często dziedzicznymi; jak to pogodzić z powyższą zasadą? Huxley wspomina, że w rodzinie maltańskiej Kelleia często rodziły się dzieci o 6-u palcach; przez troskliwe krzyżowanie prawdopodobnie możnaby było utwalić tę odmianę. Byłoby to ulepszeniem rasy ludzkiej? Nawet w tych przykładach, które sam przytacza, Darwin bardzo rzadko i niedostatecznie wykazuje użyteczność zachodzących zmian, jak mu to słusznie Bronn zarzuca. Nikt nie zaprzecza, że istotnie niektóre owady żywiące się liśmi, są zielone, a inne, którym na pokarm służy kora, mają barwę szarą; ale żeby pierwsze były zielone a drugie szare dlatego mianowicie, żeby je trudno było odróżnić od liści i kory, i żeby przez to były mniej na niebezpieczeństwa wystawione — to już czysta hipoteza. Owe barwy również dobrze mogą być i pierwotnymi. To samo stosuje się i do owych wspomnianych powyżej owadów z Madery; z kąd pewność, że bezskrzydłe, istotnie utraciły kiedyś skrzydła, a u innych takowe zgrubiały? Pewność tę osiągnęlibyśmy tylko wte-

dy, gdybyśmy mogli doświadczeniem sprawdzić, że istotnie pierwsze owady były niegdyś skrzydlate, a drugie miały dawniej słabsze niż dziś skrzydła; sprawdzić zaś tego nie możemy. Co więcej, choćbyśmy nawet i byli w stanie sprawdzić to przypuszczenie, to i wtedy, jakież mamy dowód, że podawana przez Darwina pobudka zmian w skrzydłach — zabezpieczenie się od morskiego wiatru — była jedyną lub choćby tylko główną przyczyną odmiany? Przypuszczenie Darwina, choć może prawdopodobne i niejednemu mogące się wydać mniej lub więcej trafne, pozostaje zawsze nieuzasadnionem przypuszczeniem. Nawet zewnętrzną piękność uważa Darwin za jeden z wpływowych środków naturalnego wyboru. Przytacza on, że niektóre samice ptaków wybierają sobie na małżonków takich samców, które najładniejsze mają pióra i najpiękniej śpiewają; a od takich połączeń, według Darwina, należy niezawodnie spodziewać się ulepszenia rasy. Zarazem znajduje tu wyjaśnienie sam ten fakt, że pomiędzy ptakami tylko samcy mają najokazalsze pióra i głos do śpiewu; ma to pochodzić z potrzeby zadowolenia estetycznych wymagań samicek. Ale dlaczego tylko samice mają to estetyczne poczucie, dla czego nie mają go i samcy?

Pomimo jednak widocznego naciągania, dowolnego wyjaśniania i uzupełniania własnymi przypuszczeniami przytaczanych przez siebie faktów, Darwin błądzi w tem głównie, że hipotezę swą podaje jako prawo ogólne. Pojedynczych wypadków ustalenia pożytecznych odmian wcale nie odrzucamy, chociaż niektórzy uczeni, jak Kölliker stanowczo, a Nägeli warunkowo, odmawiają zasadzie użyteczności znaczenia przy powstawaniu odmian. Można jeszcze zarzucić Darwinowi, że wszystkie przytaczane przez niego przykłady zmian, stwierdzają przekształcenie jednego jakiegobądź organu, ze względu na

funkeyję tegoż organu; zmiany te są więc *fizyjologiczne*. Inne zmiany kształtów — morfologiczne, niezależne od fizyjologicznych funkeyj, żadną już miarą nie dadzą się wytłomaczyć za pomocą zasady użyteczności — jak to i sam Darwin przyznaje — zwłaszcza względem roślin, w których proces zmiany kształtów wydaje się nawet niemal całkiem niezależnym od fizyjologicznych funkeyj.

Nägeli pojmuje ową zasadę użyteczności, jako konsekwentnie pojęty i przeprowadzony stosunek przyczynowości. Użyteczne własności powstają u zwierząt nie dlatego, że są korzystnymi; raczej wskutek pewnych naturalnych przyczyn powstają odmiany szkodliwe, obojętne i pożyteczne, a ustalają się tylko te ostatnie, również wskutek pewnych przyczyn naturalnych. Podobnie sądzi i Hallier, gdy twierdzi, że „wybór naturalny nie jest wyborem na mocy użyteczności, lecz raczej wynikiem wyroków przeznaczenia, stosunków przyczynowości i warunków bytu.“ Taka teleologija nie jest sprzeczną z nauką, i z tego punktu zapatrywania się nie można ganić bezwzględnie i zasady użyteczności, przez Darwina wypowiedzianej. Zarzucają wprawdzie niektórzy, że skoro każda organiczna istota w danej chwili odpowiada swemu celowi, nie widzimy więc, dlaczego by miała ona jeszcze zmianom ulegać; skoro zaś pewna odmiana utrwała się jako użyteczna, to niewidzimy dlaczego by miała ona jeszcze później się zmieniać. Nienależy jednak zapominać, że skoro raz przyjęliśmy zmienność kształtów organicznych, już tem samem uznaliśmy w zmieniającym się organizmie zdolność stosowania się do zmienionych warunków. Czasowo tylko pewne warunki wystarczają zwierzęciu, i ono samo tym warunkom odpowiada; ponieważ jednak owe warunki ulegają zmianom, zmienia się więc i ta odpowiedniość. Więcej ma wagi zarzut Nägeli'ego, że choćbyśmy nawet zgodzili się z Darwinem,

że natura utrwała jedynie zmiany użyteczne, to pozostaje zawsze niezrozumiałem, po co natura wytwarza także i nieużyteczne odmiany, a że to ostatnie ma miejsce, temu i Darwin nie zaprzecza. Przykłady zaś zmian użytecznych i ich utrwalenia podane są przez Darwina w bardzo nieznacznej ilości, która do ogólnych wniosków nie może upoważniać.

Nieograniczoność zmian, jak ją Darwin przypuszcza, przedstawia jeszcze i tę ujemną stronę, że niejako wszystko przypisuje trafowi. W bezbrzeżnym tym oceanie przemian, pewną określoną zmianę sprowadza przypadkowy zbieg rozmaitych okoliczności: ślepy traf staje się niejako władcą i kierownikiem rozwoju natury. Zasada użyteczności niewiele ustala tę swawolną grę przypadku, gdyż żadna zmiana, powiada Darwin, nie może nastąpić, zanim nie złożą się sprzyjające tej zmianie okoliczności—a te okoliczności będą zawsze przypadkowe. Pictet wątpi, czy takie przypadkowe zmiany będą pożytecznymi; w każdym razie nie ulega wątpliwości, że pożytecznymi nie mogą być wszystkie. A chociaż zgadzamy się chętnie na to, że *niektóre* z tych zmian przypadkowych będą istotnie użytecznymi, i że niektóre z pomiędzy nich mogą być przez wybór naturalny utrwalone—to jednak nie mamy żadnej pewności, czy to co dziś jest użytecznym, nie stanie się jutro, wskutek jakiego trafu, całkiem nieużytecznym lub nawet szkodliwym. Tak więc istotnie w teorii Darwina panuje ślepy traf, działania przypadkowe bez pewnego planu. To co się staje, wypływa z pewnych przyczyn; ale przyczyny te, u Darwina, są przypadkowym zbiegiem okoliczności. Jako oręża w obronie przeciw temu zarzutowi, Darwin używa swojej zasady użyteczności; działanie tej zasady, według niego, na tem właśnie zależy, ażeby z każdego zbiegu okoliczności skorzystać, i przypadkowych czynników użyć

do ulepszenia i udoskonalenia tworów—i to ma być właśnie plan natury. Walka o byt sama goi rany które zadaje, gdyż ostatecznie tryumfują kształty doskonalsze i piękniejsze. Bylibyśmy mogli poprzestać na tem zapewnieniu Darwina, gdyby było prawdą, że utrwała się w naturze tylko to, co użyteczne, dobre i piękne. Widzieliśmy jednak, że to ostatnie przypuszczenie nie może być przyjętem bezwzględnie. Nietylko najdoskonalsze twory odnoszą w walce o byt zwycięstwo; niekiedy zwyciężają i takie, które na małem poprzestają. Dzikie kozy znikają, a wróble mnożą się i szerzą po całej kuli ziemskiej. Na mocy zasady użyteczności nie możemy nawet wyrokować, czy otrzymane w sztucznej hodowli odmiany zwierząt należy uważać za postęp, czy też za cofanie się w rozwoju natury. W tym punkcie darwinizm stanowczo nie może nikogo zadowolnić; potrzeba zamiast ślepego trafu, zamiast niedostatecznej zasady użyteczności, wynaleźć stalszą i pewniejszą zasadę rozwoju natury. Nageli żąda, ażeby Darwin wykazał prawo koniecznego doskonalenia się organizmów, gdyż łączenie zasady doskonalenia się z zasadą użyteczności, jak widzieliśmy, nie wystarcza i częstokroć jest w sobie sprzecznem. Darwin odpowiada, że jeszcze żaden naturalista nie dał dotychczas powszechnie zadawalniającego określenia, co należy rozumieć przez doskonalenie się organizmu. Według Darwina, doskonalenie się jest naturalnym skutkiem dziedziczności przymiotów użytecznych; gdybyśmy zaś uważali takowe doskonalenie się za konieczny wynik pewnego zakreślonego z góry popędu do rozwoju, w takim razie, musielibyśmy w całym szeregu tworów widzieć rozmaite stopnie doskonałości. Nie możemy jednak przyjąć tego ostatniego, gdyż sprzeciwia się temu uznaniu względnej doskonałości każdego z pojedynczych tworów—to właśnie, co niesłusznie, jak mówi Darwin, za-

rzucają jego teoryi. Owa przeciwna darwinizmowi teoryja wewnętrznego rozwoju, musiałaby — ciągnie dalej Darwin — w tak zwanych niższych organizmach uznawać tylko punkta przejścia do doskonalszej organizacyi, i wtedy pozostawanie tych organizmów w ich upośledzonym stanie, byłoby niewytłomaczoną zagadką. Rozwój bowiem organizmów wskutek ich wewnętrznego popędu do doskonalenia się, wyłącza wszelką stałość form niedoskonałych; gdyż ta stałość byłaby tylko stagnacją, wstrzymaniem postępowego rozwoju. Dla czego wymoczki pozostają wymoczkami? Czy nie byłoby naturalnem, ażeby dążyły one do wyższej organizacyi? Na mocy powyższej hipotezy o wewnętrznem doskonaleniu się, byłoby to nawet niezbędnem. Taką sprzeczność widzi Darwin w teoryi swych przeciwników; gdy tymczasem jego własna teoryja, jak miema, daje tu zadawalniające wyjaśnienie: wymoczki i inne niższe twory pozostają takimi, gdyż odpowiednio do swych warunków życia, są one doskonałe i ze swej strony celowi swemu odpowiadają najzupełniej. Musimy przyznać z Huxlejem, że tym razem powyższe argumenta Darwina mają pewną wagę, choć może nie same przez się, lecz dla tego, że wykazują trudności ciemnej i dotychczas nierozstrzygniętej kwestyi. Dawniejsi filozofowie-naturaliści, uważali stopniowe doskonalenie się organizmów, za wynik prawa wzrastania twórczej potęgi przyrody. Oken (*Naturphilosophie* §§ 947—948) mniemał, że stare, zużyte i niedoskonałe organizmy wracają do jakiegoś organicznego mułu, z którego przyroda ze zwiększoną twórczą potęgą kształtuje nowe, doskonalsze formy. Oczywiście taka hipoteza nie wytrzymuje krytyki: gdzie szukać owego pierwotnego organicznego mułu? Czem jest owa twórcza potęga natury, uważana

odrębnie od pojedynczych tworów żyjących? Jakie środki i jakie drogi mogą służyć do spotęgowania tej cudownej i zagadkowej siły?

Z powodu tych trudności, niektórzy, jak filozof Szopenhauer, uważali wszelki doskonalszy rozwój za wewnętrzne tylko przekształcenie form dawniejszych (Szopenhauer Parerga II Band. Zur Philos. der Natur § 93). Przypuszcza on, że z jaja pewnej, niejako uprzywilejowanej pary, to jest takiej, w której wskutek rozmaitych sprzyjających okoliczności, osłabiona w innych tegoż gatunku indywidualach siła życiowa przejawia się w całej swej pełni, może powstać istota pokrewna wprawdzie rodzicom, ale od nich doskonalsza, tak że tym razem z owego jaja rozwija się nie już indywiduum tego samego gatunku, lecz nowy gatunek. Tę swoją teorię Szopenhauer nazywa *generatio in utero heterogeneo*. W nowszych czasach Kölliker woli tę hipotezę, niż teorię Darwina. Według Köllikera, pod wpływem powszechnych praw rozwoju zdarza się, że istoty organiczne z wytworzonych przez siebie zarodków mogą spłodzić istoty odmienne. Zdarza się zaś to albo w ten sposób, że zapłodnione jaje pod wpływem szczególnych okoliczności przybiera kształt doskonalszy; albo też pierwsiastkowe i późniejsze istoty organiczne, rozmnażały się z zarodków niezapłodnionych. Na poparcie tego ostatniego przypuszczenia, Kölliker przytacza zmiany sposobu rozmnażania się i faktu mnożenia się bez zapładniania (*parthenogenesis*) u niektórych zwierząt, a także wielkie nieraz różnice pomiędzy samcem i samicą; nakoniec trzy formy (samce, samice i pracownice) u owadów towarzyskich. Wszystko to wykazuje, że jaja jednego gatunku niekoniecznie zachowują zawsze ten sam kształt. Wszelako słabeto dowody; tyczą się one rozmaitych przemian w granicach jednego gatunku — i raczej przeciwnie, jak

to zauważył R. Wagner, powyższe przemiany, choć znaczne, ale ograniczone, mogą dowodzić typowej stałości gatunku. Zresztą sam Kölliker przyznaje, że „dotychczas żaden bezpośredni fakt nie stwierdza możliwości rozwoju wyższej formy, z zapłodnionego jaja niższego organizmu“. Nadto hipoteza Kölliker'a musiałaby opierać się na innej jeszcze hipotezie, a mianowicie: że w zarodkach tworów pierwotnych, były już niejako naprzód zawarte zasadnicze cechy zarodków późniejszych istot.

Wszystkie rozebrane powyżej poglądy i hipotezy Darwina, zmiierzają ku jednemu celowi—ku wyjaśnieniu pochodzenia gatunków. Wypowiedziawszy, że zmienność organizmów dopuszcza powstawanie odmian, Darwin utrzymuje, że ilekroć w tych odmianach objawiają się własności pożyteczne, natura takowe utrwała—i tą drogą z odmian powstają nowe gatunki.

Ponieważ, jak widzieliśmy, płodne rozmnażanie się nie może już dziś stanowić pewnego kryterjum, do wyróżnienia odmiany od gatunku; ponieważ nadto i samo uważanie pewnych cech za odmianę, jest bardzo względnem, a i trwałość odmian i gatunków jest względną, jak tego dowodzą fakta wymierania wielu gatunków zwierząt—nic więc dziwnego, że hipoteza Darwina przyjęta została przez wielu, jako bardzo prawdopodobna. Co więcej, trudno nawet nie zgodzić się z Darwinem, że istotnie nowe gatunki powstawać mogą. Przyznawał to jeszcze przed Darwinem uczony von Baer (*Mémoires de l'Acad. de St. Petersb.* 1859); przyznaje R. Wagner'a nawet myśl tę nieraz wypowiadał Linneusz. Idzie tylko głównie o granice tego powstawania gatunków nowych, z odmian dawnych. Pod tym względem von Baer zaleca wielką oględność w twierdzeniach, a sam nie śmie nawet powziąć żadnego w tym przedmiocie zdania. Darwin, daleki od podobnej oględności,

nie waha się twierdzić—wnioskując bezzasadnie na mocy niewielu faktów o prawach ogólnych—że prawdopodobnie wszystkie rośliny i zwierzęta powstały tą drogą z niewielu pierwotnych typów, a może nawet z jednego pierwotnego typu. Darwin nie zdołał wykryć granic zmienności, i idąc za dziwną logiką, zaprzecza temu, czego wykryć nie zdołał. Zmienność tedy według niego, nie ma granic; a że wszelkie kształty są nietrwałe, czasowe i drogą naturalnego wyboru nabyte—w tym więc bezbrzeżnym chaosie dlaczego wszystko niema powstać jedno z drugiego?

Schleiden (Ueber den Materialismus 1863) powiada, że dziś już nie może być sporu o to, czy nowe gatunki powstają; idzie tylko o to, jak one powstają. Każdy podręcznik geologii uczy nas, że wszystkie obecnie istniejące gatunki powstały w epoce trzeciorzędnej; niema już ani jednego, któryby sięgał drugorzędnej epoki. Jak powstały te nowe gatunki?—o to walczą i spierają się uczeni. Jedni uciekają się do boskiej interwencji, i w powstaniu każdego nowego gatunku widzą wznowienie aktu stworzenia; drudzy nie chcą słyszeć o stworzeniu, a mówią natomiast o jakimś fizycznie uzasadnionem przeobrażeniu natury. Darwin próbuje połączyć i pogodzić oba te przeciwne poglądy; odrzucając samorodztwo, jako niestwierdzone doświadczeniem, widzi się on zniewolonym uznać akt boskiego stworzenia, ale ogranicza go do niewielu—do kilku form pierwotnych, a nawet może i do jednego pierwotnego typu; reszta typów rozwinęła się drogą naturalnego wyboru. Łącząc dwa sprzeczne kierunki, Darwin ściągnął na siebie nagany stronników obu; jedni i drudzy sądzą że Darwin powstępuje zanadto oględnie. Stronnicy boskiej interwencji wyrzucają Darwinowi, że nie uznał aktu stworzenia wszystkich typów—co zarazem uwolniłoby nas od

kłopotu dochodzenia, z kąd się wzięła różnorodność gatunków; mają mu oni za złe, że obchodzi się bez nadnaturalnej interwencji dopóki tylko może, i udział Boga redukuje do minimum. Z drugiej strony, zwolennicy naturalnego samorozwoju oburzają się na ustępstwo, które Darwin czyni boskiej interwencji, i żądają od niego uznania samorodztwa, jako niewątpliwego pewnika. Że doświadczenie samorodztwa nie potwierdza—nie powinno mu to przeszkadzać, bo przecież i pochodzenie człowieka od małej drogi doświadczeń stwierdzonym być nie może.

Sądząc bezstronnie, powyższych sprzeczności, zawierających się w obydwu tych hipotezach, unikniemy tylko wtedy, gdy zrzeczemy się samych hipotez w kwestyi, o której prawie nic nie wiemy. Snell, w książce o której wspomnieliśmy powyżej, jasno streścił i zestawił trudności zadania i błędy obydwu hipotez. „W naturze organicznej—mówi Snell—dostrzegamy dwa prawa: według jednego z nich żyjąca istota może powstać tylko z żyjącej; na mocy drugiego—potomstwo musi należeć do tegoż samego gatunku, co i rodzice. Oba te prawa nie dają się pogodzić z przypuszczeniem, że istniejące obecnie gatunki niezawsze na ziemi istniały. Jeżeli będziemy obstawać za niezmiennością gatunków, to musimy przypuścić powstawanie nowych tworów inną jaką drogą, nie na drodze rozplądzenia się—i będziemy tym sposobem w sprzeczności z pierwszym z praw wymienionych. Jeżeli zaś przeciwnie, zgodzimy się na to, że późniejsze twory powstały drogą mnożenia się z dawniejszych—to zniweczymy drugie prawo, wymagające tożsamości gatunku potomstwa i rodziców.

Pierwszy pogląd, wskutek dziwnej sprzeczności, uznaje pochodzenie tworów od innych całkiem odmiennych, ażeby uniknąć wyprowadzenia ich raczej od podo-

bnych lub różniących się niewiele. Druga hipoteza odrzuca akt stworzenia, jako doświadczeniem niestwierdzony; ale natomiast podaje twierdzenie, z doświadczeniem sprzeczne, i zmuszające nas do uznania jakiegoś kształtującego popędu nieznaney nam dusz natury. — „Jednym słowem, doświadczenie i nauka w kwestyi początku tworów są jeszcze najzupełniej bezsilne. Zauważył to jeszcze stary Kant, który roztropnie ostrzegał naturalistów swego czasu, ażeby nie usiłowali przeciągać nauki przyrody poza szranki faktów z doświadczenia płynących; gdyż tam, gdzie brak już doświadczalnego materyjału, kończy się nauka przyrody i rozpoczyna się nieograniczona i bezbrzeżna kraina podmiotowych, na niczem nieopartych domysłów i hipotez. Odmawiając naturalistom, dla braku podstaw, prawa rozstrzygnięcia kwestyi o początku istot, Kant oczekiwał jej rozwiązania od metafizyki; sam zaś utrzymywał, że wszystkie późniejsze twory organiczne powstały z dawniejszych, które już miały w sobie zarody wszystkich zmian późniejszych i uzdolnienie do modyfikacyi w pewnych granicach. Stosownie do warunków, rozwijały się jedne przemiany, a zarody innych czasowo bywały stłumione—i tym sposobem zachowała się jedność typu, pochodzącego od przodków uzdolnionych do nastąpionych później przemian, a zarazem obszerne pozostało pole dla zmienności. Jako przykład, przytacza Kant człowieka, który przeznaczony był do wszystkich klimatów i do rozmaitych warunków życia; musiał więc mieć w sobie zarody przemian, wymaganych przez rozmaite zewnętrzne warunki, i zdolność zastosowania się: zarody te rozwinęły się tu jedne, owdzie inne; takie, zaś których rozwój w danej miejscowości nie był potrzebnym, pozostały w stanie przytłumienia.

Oczywiście dzisiaj tę hipotezę Kanta musimy uważać jedynie za metafizyczną teorię; wartość w nauce

przyrody może ona pozyskać w przyszłości w takim tylko razie, gdy przy pomocy doświadczeń dowiedziona zostanie.

Przestroga, którą Kant dawał badaczom przyrody, ażeby opierali się wyłącznie na doświadczeniach, i dzisiaj zupełnie trafia w myśl naturalistów. Nie uznają oni innej zasady jak fakta z doświadczeń wydobyte; doświadczenie—to jedyne kryterjum ich nauki. Nie zawadzi więc, zebrawszy w krótkości roztrząsane powyżej twierdzenia Darwina, zastanowić się, o ile które z pomiędzy nich istotnie opierają się na doświadczeniu. Bez wątpienia, na mocy doświadczeń wykazuje on niedostateczność owego dawnego kryterjum płodności; i również na mocy doświadczeń utrzymuje, że zmienność organizmów rozciąga się poza wytknięte dawniej szranki. Ale nie odszukał on w doświadczeniach nowych granic zmienności i dla tego przypuszczana przez niego nieograniczoność zmienności, jest twierdzeniem dowolnem, bynajmniej na doświadczeniu nieopartem. Następnie, na mocy doświadczeń, uznaje Darwin dziedziczność własności, i również z doświadczeń wyprowadza wniosek, że użyteczne własności mają niejako szczególne prawo do utrwalenia ich drogą dziedziczności; ale wbrew doświadczeniom uważa użyteczność za jedyną własność dziedziczonych odmian—i nie mając dowodów z doświadczeń, utrzymuje, że wszelka czasowa trwałość kształtów wpływa z odziedziczonych pożytecznych własności. Nakoniec, zamiast wykazania na mocy możliwych doświadczeń, że pewne gatunki powstały stopniowo z odmian dawnych gatunków, Darwin, bez poparcia ze strony doświadczeń, a raczej wbrew dotychczasowym doświadczeniom twierdzi, że tą drogą powstały wszystkie bez względu gatunki, oprócz może czterech lub pięciu, do których niejako z łaski, stosuje akt stworzenia.

Widzieliśmy, że to ostatnie przypuszczenie nie zadowolniło ani stronników Darwina ani jego przeciwników. Zobaczmy jeszcze, jakie są poglądy innych współczesnych naturalistów na kwestyję początku tworów.

Nägeli jest stronnikiem samorodztwa. Sądzi on, że choć dotychczas doświadczenia nie potwierdzają samorodztwa, niema wszakże i stanowczych argumentów, któreby jego możliwość usuwały. Dowodzi on nadto, że pojęcie samorodztwa nie zawiera w sobie bynajmniej żadnej logicznej sprzeczności. Skoro bowiem okazuje się, jako konieczne przypuszczenie, że raz przecie na początku twory musiały powstać bez zarodków, mogło to więc mieć miejsce albo drogą nadprzyrodzoną, przez stworzenie, albo na drodze naturalnej, przez samorodztwo.

To ostatnie, według Nägel'ego, zgodniejszym jest z obecnym punktem zapatrywania się nauki. Przyjąwszy samorodztwo, musielibyśmy je przypuszczać nie tylko w czasach pierwotnych, gdy powstały pierwsze organizmy, ale uznać je za wciąż istniejące i obecnie. Wszelako tylko istoty z jednej komórki złożone, niewiele różniące się od roślin, mogły powstać drogą samorodztwa; stanowczo zaś należy zaprzeczyć możliwości samorodztwa wielokomórkowych istot, a nawet jednokomórkowych jaj lub nasion tworów wielokomórkowych. Jeżeli więc świat organiczny powstał drogą naturalnego rozwoju, to zawiązkiem wszystkich tworów, według Nägel'ego, musiała być pierwotna roślinna komórka. Zbytecznym byłoby dodawać, że tej hipotezy nie stwierdziło dotąd żadne doświadczenie.

Vogt, dawniej przeciwnik samorodztwa, skłania się obecnie do jego uznania, ale nie chce dojść aż do jednej

pierwotnej komórki. Przypuszcza on raczej wiele takich pierwotnych komórek, które znacznie różniły się pomiędzy sobą—i tym sposobem teraźniejsza różnaitość tworów istniała w zawiązku, już w tych rozmaitych pierwotnych komórkach.

Haekel przypuszcza, jak Nägeli, jedną pierwotną komórkę albo nawet kulkę; Virchow gotów raczej uznać wiele form pierwotnych. Nie będziemy tu rozszerzać się o tym przedmiocie. Przypomnijmy tylko raz jeszcze, że hipoteza samorodztwa, którą tak chętnie i ślepo przyjmują nieprzyjaciele wszelkiego nadprzyrodzonego początku tworów i krańcowi materyjaliści, na drodze doświadczeń poparcia nie znalazła. Poszukiwania uczonych: Pasteur'a, Sieboldt'a, Leuckart'a i innych, wykazały jedynie możliwość powstawania żyjatek w płynach, zawierających pierwiastki organiczne (plasmogonija), to jest zawsze z zawartych tam jaj i zarodków—lecz nikt nie zdołał dostrzedz powstawania choćby najniższych, tworów bez jaj i zarodków, z pierwiastków nieorganicznych—a takie tylko powstawanie byłoby właściwem samorodztwem (autogonija).

Uprzytomniwszy sobie wyniki całej mozolnej i szczegółowej oceny przypuszczeń Darwina, ostatecznie musimy uznać, że darwinizm jest tylko hipotezą, przekraczającą nieraz granice nauk doświadczalnych; pojedyncze szczegóły są niekiedy prawdziwe, pojedyncze przypuszczenia czasem trafne i bardzo prawdopodobne, ale od naukowej pewności dalekie. Dowolne wnioski, nie oparte na doświadczeniach a częstokroć z faktami doświadczeń sprzeczne—wnioski zbyt ogólne i śmiałe—nie mogą zyskać prawa obywatelstwa w nauce. W powyższym rozbiorze widzieliśmy nawet nieraz, że Darwin przypuszcza niestwierdzone niezem fakta dla poparcia

swojej hipotezy, jak np. owe przykłady strusia, owadów na Maderze, dwóch ras wilków i t. d. Metodato sprzeczna z logiką i przewrotna. Każda hipoteza, która może mieć jakiegokolwiek poparcie i rachować na stronników, powinna dawać mniej lub więcej prawdopodobne wyjaśnienie niewątpliwych faktów; nie można zaś gwałtem niejako tworzyć faktów, mających stwierdzać urojoną hipotezę.

4. Porównanie teorii rozwoju z teorią stworzenia pod względem ich naukowej wartości.

Stronnicy darwinizmu utrzymują, że ich teoria z wielu względów ma przewagę nad teorią stworzenia. Powiadają oni, że hipoteza Darwina lepiej niż teoria przeciwników nadaje się do wytłomaczenia odmian, nierozwiniętych zasadniczych organów i innych niedoskonałości, równie jak i różnic morfologicznych i embryologicznych; nadto darwinizm lepiej wrzekomo wyjaśnia geograficzny rozkład tworów, następstwo ich w okresach geologicznych, i daje doskonalszą klasyfikację.

Na mocy powyższego rozbioru, zastanówmy się teraz w ogólności, czy istotnie darwinizm we wszystkich tych punktach jest teorią postępową.

1. *Co do wyjaśnienia odmian.* Widzieliśmy już powyżej, że darwinizm ma pretensyję do wytłomaczenia, dlaczego pewna część ciała, u jednego gatunku więcej niż u innych rozwinięta, bardziej podlega zmianom. Wszelako Darwin nie dowodzi tego faktami, lecz wykazuje tylko wrzekomą niedorzeczność zdania przeciwników, którzy jakoby twierdzą, że bardziej rozwinięte organa są istotnemi, i dlatego zmianom nieulegają. Otóż żaden rozumny przeciwnik Darwina nie będzie obstawiać

przy owem przez Darwina narzucanem zdaniu. Owszem najrozsądniej będzie uważać wszelki uderzający rozwój pewnych organów za zboczenie, które tem samem może podlegać i dalszym zmianom. Również nietrudno zrozumieć, dlaczego cechy pojedynczych gatunków są mniej stałe, niż cechy całego rodzaju; nikt nie będzie twierdzić, że rodzaj mniej zmianom ulega niż gatunki, dlatego że jest od nich starszym, dawniejszym — gdyż wyróżnienie tu więcej logiczne; a pojęcie rodzaju, jako na mniejszej liczbie cech oparte niż pojęcie gatunku, mniej przedstawia punktów, mogących zmianom ulegać. Podobnie rzecz ma się ze wszystkimi w ogóle rodzajowemi czyli wyższemu rzędowi pojęciami: pojęcia stołu i krzesła są stałe i niezmiennie, a gatunki stołów i krzesel są rozmaite do nieskończoności — nie dlatego żeby stół jako pojęcie ogólne, był dawniejszym i niejako więcej uprzywilejowanym niż rozmaite stołów gatunki — lecz tylko dlatego że jest to pojęcie ogólne, rodzajowe, o mniejszej liczbie cech. Wskutek podobieństwa pomiędzy gatunkami jednego rodzaju, niema nic dziwnego, że gatunki te ulegają podobnym zmianom; istotnie jednak analogija w zmianach pokrewnych gatunków niekiedy może dowodzić, że powstające zmiany są rzeczywistemi odmianami, które się mogą utrwalić. Podobnie może się zdarzyć, że gatunki należące do liczniejszych rodzajów łatwiej ulegają zmianom w pewnej miejscowości, niż takie rodzaje, które zawierają niewiele gatunków, i w skutek tego te ostatnie gatunki więcej różnią się pomiędzy sobą, niż pierwsze, które raczej można uważać za odmiany. Wszelako ztąd wynika to tylko, że rodzaje zawierające większą liczbę gatunków, łatwiej wytwarzają odmiany, i być może, że bardziej sprzyjają ustaleniu nowych form. W tym właśnie ostatnim punkcie darwinizm, wbrew powszechnemu mniemaniu jego stronników, jest najsłabszym. Widzieliśmy, że Darwin nie przy-

puszcza raptownych i powszechnych przemian całego gatunku lub rodzaju, dokonywających się—według innej hipotezy—w jajach lub zarodkach; lecz szczególną wagę przywiązuje do przemian, zachodzących mniej lub więcej przypadkowo w pojedynczym osobniku.

Wpływ indywidualnych zmian zbyt wielką odgrywa w darwinizmie rolę; i trudno zrozumieć, dlaczego te indywidualne zmiany mają koniecznie być użytecznymi, i na tej zasadzie spodziewać się utrwalenia. Nadto, sam Darwin nieraz wykazuje, że i odmiany mogą znikać, jak to ma miejsce w sztucznym krzyżowaniu; a i przypuszczalne zniknięcie form przejściowych i dążność ważniejszych gatunków do wywalczenia sobie przewagi, zostają w sprzeczności z troskliwym wrzekomo przechowywaniem i ustaleniem przez naturę odmian pojedynczych osobników, choćby tylko odmian użytecznych. Jeżeli bowiem pewne podrzędne odmiany znikają, ustępując miejsca ważniejszym, jak twierdzi Darwin, to tem mniej mogą się utrzymać odmiany dopiero kiełkujące; tem mniej mogą się spodziewać pomyselnego wypadku walki z istniejącymi już odmianami, które już tem samem że istnieją, według Darwina, dowodzą swej użyteczności, a więc niełatwo ustąpią z placu. Na tę zasadniczą wewnętrzną sprzeczność darwinizmu niema ratunku; szkoda tylko, że sam Darwin i jego stronnicy nie chcą jej widzieć.

2. *Nierozwinięte organa* i w ogóle niedoskonałości w budowie pewnych organów, uważa Darwin albo za pozostałości niegdyś doskonałych, wtedy gdy były potrzebnymi, organów, albo za zarody przyszłego rozwoju. Dziwna ta teleologija sięga zarówno w przeszłość jak i w przyszłość; a że nie jest popartą żadnym dowodem, pozostaje więc prostą hipotezą. Wolno więc każdemu trzymać się odmiennej hipotezy, którą wypowie-

dział jeszcze Arystoteles w starożytności, a wznowił obecnie Lotze. Według tej ostatniej, pewne czasowe, nieużyteczne własności i organa należy uważać za objawy niejakiej przeczności natury: dają one możność organizmom zastosowania się w pewnych granicach do zewnętrznych warunków życia, i poczęści są jakby zapasowemi, poczęści ułatwiają nawet powstawanie zmian. Organa i własności, na pozór, ze względów celowości podrzędne, są może koniecznym wynikiem innych, uzasadnionych stosunków w organizmie. Zresztą co się tyczy kwestyi celowości, powołujemy się na to, cośmy w poprzednim rozdziale powiedzieli.

3. *W kwestyi podobieństwa i różnic morfologicznych i embryjologicznych pomiędzy organizmami*, wielką zasługę przyznają Darwinowi nawet niezupełnie w innych punktach zgadzający się z nim uczeni, jak Kölliker, Vogt, Huxley, Fr. Müller i Oskar Schmidt. Zachowując cały szacunek dla tych powag naukowych, nie możemy jednak nie przyznać, że Darwin mówi wciąż tylko o podobieństwach, homologijach i analogijach pomiędzy zarodkami rozmaitych tworów; a niewątpliwe te podobieństwa, zdaniem naszym, nie upoważniają jeszcze do wniosku, że podobne do siebie zarodki są tylko stopniami rozwoju jednego tegoż samego zarodka. Wniosek oparty na analogii, nie ma wagi nawet i w logice, a w kwestyi przyrodniczej tem mniej wystarczać może; potrzebaby dowieść faktami, na drodze doświadczeń zdobytemi, że istotnie zarodki ryby, gadu, ptaka i człowieka—to tylko studyja rozwoju jednego zarodka—a takich faktów brak. Rzecz zaiste szczególna, że naturaliści, jak Darwin, wołający głośno o potrzebie empirycznych podstaw nauki, sami nieraz o tem swem wymaganiu zapominają – co wykazaliśmy już w kilku kwestyjach i powyżej. „Prawdą jest—mówił niegdyś Vogt—

że zarodki wyższych tworów przechodzą w swym rozwoju przez fazy podobne, jak i zarodki niższych organizmów; nigdy jednak ta analogija nie jest tak daleko posunięta, ażeby przez to znikał plan przyszłego ukształtowania wyższych zwierząt. Tak np. zarodek człowieka w początkach swego rozwoju ma szpary skrzelowe, podobnie jak zarodek rybi; wszelako nie rozwija się w nim prawdziwe skrzela—a i pod innemi względami ludzki zarodek nie jest podobnym do rybiego. Organizacja pewnego zwierzęcia jest niejako rezultatem dwóch sił, których działanie dostrzegamy w zarodku: ogólnej i specjalnej. Siła ogólna kształtuje zasadnicze cechy, które stanowią podstawę większych działów: zarodek formuje się z temi ogólnemi cechami, które są właściwe wszystkim kręgowym, lub wszystkim bezkręgowym tworom. Tu właśnie napotykamy powyższe analogije, które jednak nigdy nie wkraczają w zakres działania drugiej siły kształtowania—specjalnej, które urabia wyłączne cechy rodziny, rodzaju i gatunku. Zarodek ptaka lub gadu jest tylko podobny do zarodka rybiego, lecz nie jest nigdy jednakowym. Kijanka jest gadem, czasowo pozostającym w stanie ryby; ale nie stwierdza ani możliwości wstecznej przemiany gadu w rybę, ani postępowego przejścia ryby do gromady gadów“.

W ostatnich czasach Vogt zmienił swój pogląd, ale stan kwestyi zawsze jeszcze jest taki, jak on go w powyższych słowach określił. Urosła liczba faktów i spostrzeżeń, ale zawsze jeszcze jest niemożliwem wnosić o tożsamości jedynie na podstawie podobieństwa, jak to czyni Darwin. Używa on osobliwszych argumentów; tak np. z tego, że istnieją obecnie latające ptaki i latające zwierzęta ssące, a dawniej istniały i latające płazy, ma wynikać, że latające ryby przeobraziły się stopniowo w latające ssące! Zupełnie podobnej wartości, jak

mówi Vogt, byłoby następujące rozumowanie: ponieważ pomiędzy żółwiami są roślinnożerne i mięsożerne, a to samo widzimy pomiędzy ptakami—zład wynika, że ptaki pochodzą od żółwi! Stare twierdzenie: *natura non facit saltum* (natura nie przeskakuje), zawsze jeszcze wprawia w kłopot badaczy; i wszelkie hipotezy, już to dla obalenia tego zdania, już to w celu jego poparcia tworzone, zarówno nie wystarczają.

4. *Co się tyczy geografii zwierząt i roślin*, Darwin bez zaprzeczenia położył niemałe zasługi; wytrwałem i skrzętnem badaniem zdołał on nagromadzić dużo faktycznego materiału, dla tej zajmującej gałęzi przyrodoznawstwa. Inaczej zato rzecz ma się ze stosunkiem darwinizmu do geologii i paleontologii. Dowodów zamtąd na poparcie swojej teorii, Darwin nie zdobył prawie żadnych. Twierdzi on, że twory o kształtach przejściowych, które stanowiły ogniwa pomiędzy różnemi działami istot, po większej części zaginęły, lecz mogą być odkryte w przyszłości. Mamy jednak i obecnie takie twory; dowodzą one, jak np. australijski dziobak (*ornithorinchus*), że niektóre gatunki mogą mieć cechy wspólne dwom większym działom (ssącym i ptakom), ale nie więcej. Nie mamy bowiem prawa uważać dziobaka za zwierze istotnie przejściowe, to jest stanowiące przejście od ptaków do zwierząt, ponieważ nie mamy dotychczas dowodu, że to zwierzę istotnie powstało z ptaka. Darwiniści nie chcą tego zrozumieć, i rozumują tak: ponieważ dziobak podobny jest do ptaka, więc musiał z ptaka powstać. Ale taka logika nie jest poważnej nauki godną, chociaż Darwin, a więcej nawet jeszcze Haeckel nie zwracają wiele uwagi na logikę zdrową, i posługują się najczęściej powyższą. Bardzo nieznaczna, stosunkowo do liczby istniejących gatunków, ilość form przejściowych, jeżeli niema służyć jako dowód dla teorii przeciwnej

darwinizmowi, to przynajmniej nie może upoważniać Darwina do jego jednostronnej hipotezy. Powoływanie się zaś na niepewne wypadki i odkrycia w przeszłości, jest bardzo lichym argumentem; podobnie jak i twierdzenie, że formy przejściowe istniały, ale zaginęły. Elie de Beaumont, Bronn, Keferstein i inni wykazują bezzasadność powoływania się Darwina na geologiję i patentologiję; a Göppert i Reuss stanowczo twierdzą, że dotychczasowe wypadki tych dwóch nauk w niezem hipotezy Darwina nie potwierdzają.

5) Najmniej zasług położył Darwin *w kwestyi systematycznej klasyfikacji tworów*. Rozumie on, jaką, według jego teorii, powinna być klasyfikacyja; wykazuje niedostateczność przyjętej dotychczas—ale sam lepszej nie daje. Twierdzi on, że twory powinny być uklassyfikowane podług ich wzajemnego od siebie pochodzenia, na mocy realnego związku pomiędzy cechami organizmów. Przypominając, że nauka nie zdołała dotychczas ściśle odgraniczyć rozmaitych grup i działów tworów, Darwin samą tę trudność klasyfikacyi usiłuje obrócić na korzyść swojej teorii—widząc w tej trudności dowód tego, że kształty organiczne stopniowo przechodzą jedne w drugie, a i czasowo stałe formy, łączą się pomiędzy sobą tak ściśle i rozmaitemi pośrednimi ogniwami, że urągają się wszelkiej systematycznej klasyfikacyi. Tryumfując tedy z trudności zadawalniającego podziału, Darwin nietylko że nie przyczynił się do udoskonalenia klasyfikacyi, lecz niejako rozkoszuje się chaosem nie dających się ściśle wyróżnić form i gatunków. Wszelako brak doskonałej klasyfikacyi nie powinien nas bardzo smucić. Niedłatego bowiem wyłącznie istnieją twory w naturze, ażebyśmy je dzielili na gatunki, rodzaje, familije, szeregi, działy i gromady; a chociaż istotnie potrzeba takiego podziału daje się uczuć, jednak w gruncie

rzeczy, powyższe pojęcia działów są to pojęcia logiczne, oderwane, a więc tem samem nie mogą być w zupełnej zgodzie ze zmysłową treścią, do której je stosujemy. Nawiasem mówiąc, w tej niezgodności pojęć z ich treścią mamy dowód przeciwko sensualizmowi, który przypuszcza, że do tych ogólnych pojęć doszliśmy drogą doświadczeń. Natura nie wyróżnia tak ściśle i, bezwzględnie, jak myśl nasza. Należy jednak zrobić i tę uwagę, że bezzasadnie upatrują niektórzy w Darwinie ostatecznego pogromcę resztek średniowiecznego realizmu, który samym ogólnym pojęciom przypisywał byt samoistny. Stary spór średniowiecznych realistów z nominalistami, nie ma nic wspólnego z nowożytną kwestyją klasyfikacyi. Darwin nie twierdzi bynajmniej, jak średniowieczni nominaliści, że pojęcia gatunku, rodzaju i t. d. sąto czysto podmiotowe, wszelkiej treści pozbawione fikcyje; sądzi on że gatunki jako połączenia tworów, związanych realnem podobieństwem, istnieją rzeczywiście w naturze—ale istnieją nie jako pierwotne i stałe, lecz jedynie, jako mające trwałość czasową, przejściową. Nie nasze podmiotowe pojmowanie gatunku lub rodzaju, sprowadza zmianę w naszych pojęciach o klasyfikacyi, lecz zmiany w rozmaitych grupach i ich związku zachodzące, nie pozwalają nam dojść do jasnych pojęć o gatunkach i rodzajach jestestw.

Zasada Linneusza: „species tot numeramus, quot diversae formae in principio sunt creatae“ (tyle rachujemy gatunków, ile było stworzonych na początku typów), dzisiaj już w nauce utrzymać się nie może. Z jednej strony przekracza ona dostępne dla ludzkiego rozumu granice, gdyż do aktu stworzenia nie może dotrzeć żadna nauka; z drugiej zaś strony zasada to zbyt ciasna, gdyż dzisiaj jesteśmy na tej drodze, że mo-

zemy uwierzyć w powstawanie nowych typów, już po przypuszczalnym akcie stworzenia. Pojęcia gatunków i rodzajów były zawsze zbyt abstrakcyjnymi, zanadto bezwzględными—i dlatego treść ich zmysłowa musi ulegać zmianom. Dawno już należało zwrócić baczną uwagę, jak mówi trafnie Whewell (w swojej Filozofii nauk indukcyjnych), jako naturalne grupy i działy opierają się na typowych kształtach, nie zaś na definicyi—tak że w granicach typu należy zawsze przypuszczać większą lub mniejszą zmienność. Prawdziwy ten pogląd na kwestyję klasyfikacyi rozwinął Darwin jeszcze bardziej, i w tym punkcie trudno zaprzeczyć jego rzetelnej zasłudze. Błąd jego tkwi wszelako w tem, że zamiast wykrycia granic zmienności i ich stosunku do trwałych typów, Darwin wolał wziąć na siebie rolę proroka przepowiadającego przyszłe odkrycia, mające dowieść nieograniczonej zmienności gatunków i rozwoju dzisiejszych, z dawnych.

Widzieliśmy jednak powyżej, że sam Darwin uznaje stałość obecnie istniejących gatunków, choć jako czasową; dlatego i darwiniści mogą zajmować się systematyczną klasyfikacyją obecnych gatunków. Pomimo uznania zmienności, trzeba przecież, jak mówi Milne Edwards, trzymać się, jak nateraz, czegoś stałego. Słusznie ostrzega Darwin uczonych, zbyt pochopnych do tworzenia definicyj i budowania nowych gatunków na mniej lub więcej abstrakcyjnych podstawach; ale z drugiej strony, to ostrzeżenie nie powinno wpływać na zaniedbanie systematycznej klasyfikacyi.

Ostatecznie musimy powtórzyć, że darwinizm w zasadniczych swych punktach, które w krótkości usiłowaliśmy rozebrać, jest tylko hipotezą. Ale nie dlatego należy go odrzucać że jest hipotezą, lecz że jest złą hipotezą. Tworzy ona fakta na swój użytek

i dlatego naukowo jest bezzasadną. Zasada użyteczności, wyłącznie jakoby, według Darwina w naturze panująca, a przez gorliwszych od samego mistrza uczniów stosowana i do wszystkich objawów rozwoju ludzkości, do smutnych doprowadza wniosków. Bezwątpienia, w rozmaitego rodzaju badaniach duch ludzki powszystkie czasy dąży do wykrycia jedności wśród różnaitości; i z tego względu darwinizm jest objawem tego dążenia. Ale w tym kierunku prawdziwym krokiem naprzód może być to tylko, do czego społeczny stan nauki upoważnia. Oprócz tego dążenia do wykrycia jedności wszech rzeczy i sił, istnieje jeszcze drugi kierunek w badaniach ludzkich: zbadanie danej wielości, wyjaśnienie różnic. Zadaniem nauki jest utrzymać równowagę pomiędzy temi obydwoma kierunkami, łączyć i godzić je o tyle, o ile w danym czasie pozwala na to stan naszej wiedzy. Jednostronna przewaga i wybujałość jednego z tych kierunków, prowadzi niechybnie do bezzasadnych przypuszczeń i mrzonek. Hołdując zanadto dążeniu do wykrycia jedności, puszczamy wodze rozumowaniu i fantazyi na niepewnym gruncie ogólnych analogij; idąc zaś za popędem wyróżniania, gubimy się w podrzędnych drobiazgowych szczegółach, a tracimy z oczu wybitne objawy jedności w naturze. Dawniejsza filozofija przyrody grzeszyła najwięcej przesadą w pierwszym kierunku, a nowsza nauka natury wpada w drugą ostateczność, rozpraszając się na mnóstwo odosobnionych gałęzi, na podstawie zasady podziału pracy — zasady posuniętej może dalej, niż jak tego potrzeba i pożytek nauki wymaga. Przeciw tej jednostronności może na czasie byłaby pewna reakcyja — wznowienie kierunku do wykazania jedności w naturze. Poczęści czyni to Darwin — i pod tym względem musimy uznać jego zasługę.

Namieniec — wspomnieliśmy już o tem powyżej —

Darwin dał popęd do wznowienia zaniedbanych, i przedsięwzięcia nowych, niebezowocnych studyjów. Zasluga to może najważniejsza. To hasło do pracy nie byłoby może dość skutecznem, gdyby Darwin ograniczył się był na wygłoszeniu niewielu pewnych faktów, choćby nawet i wystarczających do obalenia dawnych poglądów. Niełatwo to zepchnąć myśl ludzką z dawnych torów; niechętnie przyjęliby ludzie niepewną zagadkowość, w zamian za osiągniętą dawniej wrzekomą pewność. Więcej wywierają wpływu i skuteczniej pobudzają do działalności śmiałe hipotezy, obleczone w szaty niewątpliwych teoryj, głoszone jaskrawo i z zapalem. Stareto, choć od wieków powtarzające się dzieje; ludzkość potrzebuje bodźców silnych, przemawiających i do rozumu i do fantazyi. W takichto właśnie jaskrawych barwach, z takimi pozorami nieomyślnej pewności, wystąpił i darwinizm. Chłodna rozwaga bezstronnej nauki wykrywa błędy nowej hipotezy, lecz nie zamyka oczu i na jej pożytek. Wszelako ten pożytek wtedy dopiero okaże się w owocach, kiedy nowy potok, ujęty w należyte tamy, rozleje się na polu nauki. Darwinizm pozostaje w bliskich stosunkach z wielu naukami; wypada tylko życzyć, ażeby one wszystkie skierowały do należytego łożyska potok nowych, przez Darwina rozbudzonych idei—a wtedy to rozbudzenie okaże się w swych skutkach najzbawienniejszem.

KSIĄŻNICA

POLSKIEGO TOW. PSYCHOLOGICZNEGO

ROZDZIAŁ IV.

Stopniowanie tworów organicznych.

Treść. Podstawy klasyfikacji, ich cechy i niepewność. Czy istnieje najwyższa zasada stopniowania tworów? Arystoteles podaje taką zasadę; nowsza nauka przyrody jej nie zna. Czy zbliżenie do ustroju ludzkiego ciała, może być miarą doskonałości organizmów? Prostota jako zasada klasyfikacji. Podział pracy jako miara stopniowania. Czy doskonałość tworów daje się określić przez porównanie i ocenę ich organów? Zasady spółśrodkowania, ześrodkowania i uwewnętrznienia organów. Znaczenie historii rozwoju istot w obec tej kwestyi. Świadectwa dziejów ziemi. Niezbędność i trudność oceny całkowitej biologicznej działalności organizmów, łącznie z duchowymi objawami. Stopniowanie i podział tworów według rozmaitych uczonych. Znaczenie tej kwestyi dla filozofii i dla nauk przyrodniczych.

Kwestyja stopniowej klasyfikacji istot wraz z oceną ich względnej doskonałości, najlepiej może nam wykazać łączność pomiędzy filozofiją i nauką przyrody, i ułatwić zrozumienie ich granic. W tej właśnie kwestyi badacze pozwalali sobie najwięcej nadużyć, które sprawiły, że utraciła ona prawie całkiem swój filozoficzny charakter. A jednak to zadanie nie jest obojętnem dla filozofów, zarówno jak i dla badaczy przyrody; że tak

jest istotnie, postaramy się wykazać. Wszelako z nie-
zmiernej ilości materyjału, którą nam przedstawia ta
mocno powikłana kwestyja, wybierzemy to tylko, co jest
koniecznem do zrozumienia zasadniczej myśli; a ze wzglę-
dów przystępności, będziemy przedewszystkiem zwracać
uwagę na fakta i podstawy mniej więcej powszechnie
znane. Nie mamy zamiaru ostatecznie rozstrzygnąć
kwestyi, podając własny, doskonały system stopniowanej
klasyfikacyi tworów. Chcemy tylko zbadać istotę
i charakter tych podstaw, na mocy których duch ludzki
wyznacza żyjącym tworom miejsce w szeregu innych
istot, i ocenia stopień ich doskonałości; pragniemy nadto
oznaczyć, w jakim stosunku do wymagań ogólnej sto-
pniowanej klasyfikacyi zostają dotychczasowe nasze wy-
krycia i pojęcia o stopniach doskonałości.

Na pytanie względem większej lub mniejszej do-
skonałości tworów, otrzymujemy zwykle najrozmaitsze
odpowiedzi, stosownie do rozmaitych naszych wiado-
mości. Co jest doskonalszem: orzeł czy kret? Profani bez
wahania oddadzą pierwszeństwo orłowi; obeznani zaś
ze szkolną zoologiją odpowiedzą przeciwnie: że kret,
jako zwierzę ssące, doskonalszym jest od orła. Nakoniec
fachowy naturalista nie da stanowczej i bezwzględnej
odpowiedzi, lecz będzie porównywać i ważyć na szali
doskonałość pojedynczych organów obu zwierząt; i nie
rozstrzygnie on danej kwestyi, lecz to tylko będzie utrzy-
mywać, że najwyższe z pomiędzy zwierząt ssących do-
skonalszem jest od najdoskonalszego ptaka. Jak zacho-
wa się w tej kwestyi filozof? Nie da i on stanowczego
wyroku, czy orzeł doskonalszym jest od kreta, lecz takie
będzie jego pierwsze pytanie: czy niema jakich ogólnych
podstaw, na mocy których możnaby wyrokować o do-
skonałości tworów, i zarazem wytłomaczyć sprzeczność

powyższych odpowiedzi? Filozof przedewszystkiem szuka podstaw ogólnych; rozmaite niezgodne poglądy są dla niego faktami, których podstawy pragnąłby zbadać.

Tak więc pierwsze następujące się nam pytanie jest następujące: czy istnieje jaka ostateczna, powszechna i najwyższa zasada stopniowej klasyfikacyi tworów— zasada, z której wypływają rozmaite pojedyncze, podrzędniejsze zasady?

Arystoteles, ojciec nauk przyrodzonych, pierwszy postawił powyższą kwestyję i roztrząsał ją dość szczegółowo. Ogólna i najwyższa zasada klasyfikacyi tworów podług ich doskonałości, jest u Arystotelesa w związku z filozoficznymi podstawami całego jego systematu. Następujący przykład posłuży do wyjaśnienia tego związku.

Postawa pionowa i chód prosty, i dziś jeszcze uważane są za cechy wyróżniające człowieka od zwierząt, a nawet wywyższające człowieka ponad zwierzęta. Dlaczego? Uważając chód prosty za warunek albo też za skutek doskonałości organizmu ludzkiego pod wszelkimi innymi względami, nie mamy wszelako żadnej zasady, ażeby chód prosty, sam przez się, uważać za jakąś cechę doskonałości. Dlaczego postawa pionowa ma być lepszą od poziomej? Gdybyśmy to przypuścili bez dalszych dowodów, w takim razie musielibyśmy i pionowo wzrastające rośliny uznać za doskonalsze od wielu zwierząt, których postawa ma kierunek poziomy. Ostatecznie więc, dlatego tylko przypisujemy pewną wartość pionowej postawie, że jestto postawa człowieka, którego zkadınąd uważamy za najdoskonalszy z tworów ziemskich.

Arystoteles rozumiał tę rzecz nieco inaczej. Według ówczesnych pojęć, wystawiał on sobie wszechświat w kształcie kuli, w której środkowym punkcie spoczywa

ziemia. Na krańcach obwodu owej kuli świata ma swoje siedlisko duch boski, poruszający wszechświat i wszyskiem kierujący. Doskonałość dolnych warstw wszechświata i znajdujących się na nich tworów, z rozmaitych żywiołów złożonych, ocenia się na zasadzie ich odległości od owego boskiego ducha świata, i stosunku ich położenia do najwyższej sfery wszechświata. Tak np. człowiek zwraca się do góry ku owej boskiej sferze, i ztąd chód jego prosty; roślina przeciwnie, zwraca swe zwierchnie części nadół ku ziemi, co dowodzi już jej względnej niedoskonałości. (1). Tak wyjaśnia Arystoteles charakterystyczną postawę i chód człowieka. W podobny sposób usiłuje on wyjaśnić i wszystkie inne cechy zwierząt, i stopniowe ich różnice pod względem ruchu, temperatury ciała i rozmaitego składu organizmów. Szuka on wyższej zasady dla wyjaśnienia wszelkiej doskonałości i niedoskonałości a zasadę taką znajduje zawsze w swoim filozoficznym systemacie. Nie możemy tu wdawać się w szczegóły Arystotelesowej ustopniowanej klasyfikacji tworów; znajdujemy tam osobliwszą, z historycznego punktu wielce interesującą mieszaninę prawd i błędów, głębokich pomyśłów i trafnych spostrzeżeń, prawdziwej i wadliwej metafizyki. Chcieliśmy tylko zaznaczyć, że klasyfikacja Arystotelesa różni się tem przeważnie od naukowej klasyfikacji obecnej nauki przyrody, że poszukuje i odnajduje ogólne filozoficzne zasady, ogólne kryterya, na mocy których oceniamy doskonałość pojedynczych tworów. Nowsza nauka przyrody, nie zna takich kryterjów i do ich pozyskania wcale nie dąży.

(1) Za zwierchnie części rośliny Arystoteles uważał korzeń, jako jej gębę.

W braku ogólnego, filozoficznego kryterjum, rozpatrzmy wszelako, jakich kryterjów możemy dziś używać w kwestyi ustopniowania tworów.

1) Czy miarą doskonałości istot może być większe lub mniejsze *zbliżenie ich do ustroju człowieka*? Próbowano tej zasady, ale niedostateczność jej aż nadto jest widoczną. Przypuśćmy, że ta miara doskonałości wystarcza w obrębie świata zwierzęcego; ale jak zastosować ją do roślin? Zresztą i dla królestwa zwierzęcego kryterjum to okazuje się nieprzydatnem, skoro tylko zapagniemy dokładniej oznaczyć, na zasadzie czego mianowicie mamy mierzyć i oceniać doskonałość innych tworów w porównaniu z człowiekiem? Volkmann (*Handwörterbuch der Physiologie art. Gehirn*) próbował ułożyć ustopniowany szereg zwierząt, na mocy porównania ustroju ich mózgu i nerwów z mózgiem i nerwami człowieka; w końcu jednak sam wyznał, że zadanie to powieść się nie może. Rozmaite formy ukształtowania nerwów u rozmaitych zwierząt, niezawsze mogą być porównane z ludzkiemi. Nawet najwybitniejsze ukształtowanie nerwowej masy—mózg—nie może służyć za punkt wyjścia dla porównania względnej doskonałości tworów. Volkmann przypomina, pomiędzy innemi trudnościami takiego stopniowania, że mózg delfina najwięcej może zbliżonym jest do mózgu człowieka, a mózg roztropnego bobra daleko mniej jest rozwinięty od mózgu innych niższych i pod względem inteligencyi nieznaczących zwierząt.

2) *Prostota organizmu* może być oznaką jego niedoskonałości, ale to chyba tylko w świecie roślinnym. W zastosowaniu do zwierząt, ta zasada prostoty, niewystarcza. Oken twierdził np., że zwierzęta mające prosty przyrząd trawienia stoją niżej od tych, które mają wą-

trobę; a te ostatnie znowu przewyższają doskonałością zwierzęta, które posiadają gruczoły ślinowe, usta i zęby. Lotze zaś (Allgemeine Physiol. des körp. Lebens s. 514) robi tu trafną uwagę, że raczej przeciwnie, należałoby może uważać za doskonalsze te organizmy, którym dla ułatwienia ich potrzeb życiowych wystarczają mniej skomplikowane przyrządy. Lotze nie ma wprawdzie zamiaru uważać pęcherzyka wymoczka za najdoskonalszy z tworów; wykazuje on tylko bezzasadność kryterjum prostoty organizmu, uważanego jako środek utrzymania życia. Jedyne ze względu na cele życia, zasada ta może mieć jakiegokolwiek znaczenie; gdyż większa liczba i większa doskonałość środków służących do utrzymania życia tworu, wskazuje tem samem na większe i ważniejsze cele życia takiego doskonalszego organizmu. Wszelako, i z tego nawet punktu, niemożemy uznać zasady prostoty za podstawę ustopniowanej klasyfikacyi tworów, jeszcze i dla tego, że niezawsze łatwą jest rzeczą oznaczyć ową prostotę. Tak np. czy prostszym jest organizm bez serca, lecz mający wątrobę—czy też taki, który wątroby nie posiada, lecz zato ma serce?

Zdarzają się takie połączenia organów, których na zasadzie prostoty ocenić niepodobna. Ztąd rozmaite sporne wnioski. Tak np. Baer (Entwickelungsgeschichte V. s. 206) za główną cechę doskonałości uważa „histologiczną i morfologiczną odrębność części i organów“, i na tej zasadzie uważa pszczołę za nierównie doskonalszą od ryb.

3) Milne Edwards za miarę doskonałości organizmu poczytywał *podział pracy* pomiędzy jego organa. Bronn, a po części i Darwin podzielają ten pogląd, według którego tem doskonalszym jest organizm, im większy w nim podział życiowej pracy pomiędzy pojedyncze organa. Wszelako nietrudno wykazać, że i to krytery-

jum nie wystarcza; niekiedy nawet za doskonalsze uważamy takie organizmy, w których mniejszy podział pracy panuje. Tak np. u trawożernych zwierząt proces trawienia zamiast w jednym żołądku, odbywa się w kilku—większy więc tu podział pracy; ale czy ztąd wynika, że mamy zazdrościć wołowi jego żołądków i uważać je za doskonalsze od naszego? Obfitość żołądków prosto jest wypływem rodzaju pożywienia; wół dlatego tylko ma kilka żołądków, że pokarm trawiasty bardzo jest trudnym do trawienia. Pokazuje się więc, że nie możemy tu nie powiedzieć o doskonałości wołowego żołądka; co najwięcej, widzimy tylko niedoskonałość roślinnego pożywienia, a w ustroju żołądków widzimy środek przezwyciężenia tej niedogodności. Podział pracy służy tu do pewnego celu i okazuje jedynie, jakie przeszkody mogą napotykać funkcyjne organizmu.

Podział pracy sam przez się, nie może być uważanym za cechę doskonałości; gdyż w takim razie musielibyśmy np. czworonożne owady uważać za doskonalsze od dwunożnego człowieka. Wół posiada ogon, którym ogania uprzykrzone muchy; człowiek zaś musi do tego używać ręki, tyle już i zkądinąd zatrudnionej. A właśnie dla różnaitości zatrudnień ręki, dla braku podziału pracy, cenimy tak wysoko to „narzędzie nad narzędziami“ jak się wyraża Arystoteles. Korzyści z podziału pracy wypływające, są częstokroć tylko pozorne; często sąto raczej ukryte braki, środki zrównoważenia innych niedoskonałości organizacyi, lub też środki obrony przeciwko zewnętrznym wpływom, jak np. powieki, których ryby wcale nie potrzebują.

Przyroda rozmaicie podziela prace i połączone z tym podziałem korzyści. Pojedyncze organa wchodzą w rozmaite pomiędzy sobą stosunki, a skutkiem tych stosunków bywają różne równouprawnione życiowe objawy.

Wadliwość jednego organu wynagradza doskonałość innego. Ptaki, tak szybko latające, rzadko również dobrze biegają; ssące zaś w ogólności biegają dobrze, a niektóre tylko jakotako latają. Kret pod ziemią nie potrzebuje bystrego wzroku, ale ma zato przedziwne urządzone łapki. Każdy twór posiada właściwy sobie stopień doskonałości. Z tego punktu widzenia czy nie byłoby nawet zupełnie niestosownem, uważać jeden twór za doskonalszy od drugiego? Coś podobnego ma miejsce czasem w naszych sporach, tyjących się ludzi; jedni stawiają wyżej poetę, drudzy muzyka, inni malarza i t. d. Spory te kończą się zwykle uznaniem każdej wielkości w jej własnej sferze i przyznaniem, że niepodobna porównywać między sobą różnorodnych wielkości. Czy nie tak samo ma się rzecz z kwestyją o doskonałości tworów? Tak jest istotnie, ale tylko do pewnych granic. Duch ludzki nie może poprzestać na przypuszczeniu, że człowiek i wymoczek są jednakowo doskonałemi; owszem, czując swą niezaprzeczoną wyższość, człowiek chciałby i w szeregu innych istot wykryć stopnie doskonałości, wyższe i niższe twory.

4) Oken próbował ocenę *pojedynczych organów* wziąć za podstawę ustopniowanej klasyfikacji. Ponieważ świat zwierzęcy różni się od świata roślin przeważnie zmysłowemi wrażeniami i władzą ruchu, przeto według Okena, rozwój organów wrażeń i ruchu ważniejszym jest, w obec kwestyi o doskonałości, niż rozwój organów odżywiania. Następnie Oken ocenia zmysły, jako ważniejszą od dowolności ruchów, cechę człowieka i zwierząt. Wartość zmysłów mierzy on rozciągłością ich sfery. Oko sięga najdalej, bo aż do niezmiernej odległości gwiazd; ucho słyszy zaledwie na mil parę; zmysł powonienia ograniczony jest przestrzenią kilku kroków; zmysł smaku wymaga bezpośredniego niemal zetknięcia

się przedmiotu z językiem, przez cienką jedynie warstwę śliny—a zmysł dotykania budzi się już tylko przy zupełnie bezpośrednim dotknięciu.

Według tego, wzrok jest najdoskonalszym zmysłem; po nim zaś idą słuch, powonienie, smak i dotykanie. Stosując tę klasyfikację zmysłów do ustopniowania tworów, Oken nazywa ssące zwierzętami wzroku, ptaki zwierzętami słuchu; ziemnowodne, sąto według niego zwierzęta powonienia, ryby smaku — a u wszystkich niższych tworów przeważa zmysł dotykania. Do wyróżnienia rozmaitych działów tych ostatnich — tworów najniższych—kryterjum to już niewystarczy; a i względem wyższych działów, powyższe ustopniowanie okazuje się zbyt bezwzględne i często dowolne, pomimo że i prawdy i bystrości w niem niemało. Tak np. ssące są zwierzętami wzroku, ale żadne z nich zapewne nie widzi tak dobrze jak orzeł; ptaki mają być zwierzętami słuchu, ale żaden z nich nie ma tak bystrego, czujnego słuchu jak antylopa. Zresztą, nie wszyscy zgadzają się na to, żeby oko miało więcej znaczyć niż ucho. Sokrates i Arystoteles sądzą właśnie przeciwnie; według ich zdania, ważniejszym jest ucho, gdyż za jego pośrednictwem daleko więcej możemy nauczyć się, niż za pomocą wzroku. W owych czasach, istotnie więcej uczono się słuchając niż czytając; obecnie, w epoce książkowej, dzieje się przeciwnie—i dlatego może zgodzilibyśmy się prędzej z Okenem. Atoli sama ta różnica w zapatrywaniu się na znaczenie tego i owego organu zmysłu, zależna jest od podmiotowych przekonań i od ducha czasu—sama możliwość zmiany poglądu wskutek innych warunków, dowodzą dostatecznie, jak chwiejnym jest owo ustopniowanie zmysłów, i jak niedostateczną jest oparta na tem kryterjum klasyfikacja tworów.

5) Bronn (w dziele swem: Untersuchungen etc.

1858 r.) próbował wynaleść inne dostateczne podstawy klasyfikacji. Mówi on np. o zasadzie koncentracji i *ześrodkowania*, według której działalność życiowa u tworów niższych całym ciałem wykonywana, u doskonalszych skupia się w jednym organie lub w niewielu. Niedostateczność i tej zasady wykazuje już sam przykład zmysłu dotykania, gdyż doskonałość tego zmysłu u człowieka polega właśnie na tem, że cała skóra jest organem czucia; według zaś powyższej zasady, pożądanem byłoby ześrodkowanie czucia w jednym jakim organie, np. w mackach. Jeszcze mniejszą ma wartość wynaleziona przez tegoż Bronna zasada *uwewnętrznienia* (Internirung), według której organizmy są tem doskonalsze im bardziej szlachetne ich organa są w ich wnętrzu ukryte. Przeciwno tej zasadzie dość zarzucić, że doskonałość naszych narzędzi zmysłów przeważnie wypływa z tego, że są umieszczone na powierzchni ciała, nie zaś wewnątrz niego ukryte. Bronn zwraca uwagę na oczy ssących, cokolwiek wgłęb' zasunięte, i na pozbawione powiek, wystające oczy niższych zwierząt; ale niemniej zasadnie możnaby według niego, ukryte i wgłęb' zasunięte nozdrza ptaków uważać za doskonalsze od wystającego ludzkiego nosa. Według tej zasady, długi nos byłby jedną z największych niedoskonałości. Te wszystkie zasady Bronna, obracają się nadto w błędnem kółku rozumowania. Tak np. według zasady koncentracji i ześrodkowania, organizm tem jest doskonalszy, im mniej zawiera organów podobnych i wspólne przeznaczenie mających. Dlaczego jednak mamy to uważać za oznakę doskonałości? Dlaczego używanie dwóch tylko skrzydeł do latania, jak u ptaków ma być cechą większej doskonałości, niż latanie na czterech skrzydłach, jak u niektórych owadów? Dlaczego doskonalszem jest chodzenie na dwóch nogach, jak u człowieka,

a nie na czterech, jak u większości ssących? Na te pytania Bronn nie zdołałby nic innego odpowiedzieć, jak to tylko, że owe własności człowieka i ptaka uważamy za doskonalsze dlatego, że człowiek i ptak, sąto twory doskonalsze od innych niższych. Ostatecznie więc pokazuje się, że zamiast przydatnego dla wszystkich tworów kryterjum, bierzemy własności niektórych z pomiędzy nich, z góry za doskonalsze uznanych, i te własności stawiamy jako miarę doskonałości dlatego, żeśmy je z góry za cechy doskonalszych tworów, a więc za doskonałości, uznali. Przypuszczamy więc z góry to, czegooby jeszcze dowieść należało — i tym sposobem kręcimy się z Bronnem w błędnem kółku.

6) W ostatnich czasach niektórzy uczeni szukali w *embryjologii* kryterjów doskonałości. Wychodzili oni z tego przypuszczenia, że studyja rozwoju pewnego indywiduum, sąto zarazem studyja jego doskonalenia się, gdyż kształtowanie się każdego tworu musi być koniecznie postępowem. Z tego punktu zapatrywania się, próbowano uważać pojedyncze twory, za wstrzymane w swym dalszym rozwoju stopnie, jednego szeregu form. Tak, według Vogta (*Bilder aus dem Thierleben*) haje i rekiny sąto najniższe z pomiędzy ryb dlatego, że kształt ich ciała, ustrój szkieletu i paszczy, są zupełnie takież same, jakie mają zarodki innych ryb gatunków. Na tej samej zasadzie Vogt stawia przeżuwające owady (żuki) niżej od ssących (motyli), gdyż gąsienice po większej części są przeżuwające, a ssący motyl rozwija się z przeżuwającej gąsienicy. Wszelako i ten pogląd nie może mieć ogólnego zastosowania. Ssące owady wyradzają się nietylko z przeżuwających. Nie widzimy także, dlaczego w naturze ssanie miałoby być czemś lepszem i doskonalszem od przeżuwania; przynajmniej przykład człowieka świadczy wprost przeciwnie: ssanie jest pier-

wotnym niedoskonałym sposobem żywienia się niemowlęcia. Nadto, niezawsze rozwój bywa postępowem udoskonaleniem; wiemy np. że mózg ptasi w stanie zarodka, daleko więcej przedstawia podobieństwa do ludzkiego mózgu niż później, w stanie dojrzałości. Następnie, znane są i przykłady tak zwanej wstecznej metamorfozy: niektóre swobodnie poruszające się i obdarzone wzrokiem żyjątka, stają się niekiedy nieruchomemi jak rośliny, i tracą zupełnie oczy. Nakoniec embryjologiczna klasyfikacyja nie może być i dlatego nieomylną, że stan zarodków jest przelotnym i chwilowym, i niezawsze daje wyobrażenie o późniejszej organizacyi zwierzęcia—która przecież nie zatrzymuje się na jednym stopniu, lecz rozwija się dalej. Bardzo wiele zwierząt—nawet z rozmaitych działów, mają nierównie więcej podobieństwa do siebie w stanie zarodkowym, niż później w stanie dojrzałości. Podobieństwo nie jest zresztą tożsamością—a właśnie nadużywanie analogii jest zwykłym grzechem naturalistów.

Najważniejszym wszelako zarzutem przeciwko embryjologicznemu kryterjum ustopniowanej klasyfikacyi tworów, jest zupełny brak uprawnienia do przypuszczenia szeregu coraz to doskonalszych zarodków. Uprawnienie to mogłaby dać nam chyba zarzucona dziś idea dawnej filozofii natury, według której twórcza siła przyrody wytwarza postępowy szereg form, z których późniejsze powstają drogą ewolucyi, i za wpływem przyczynowości, z poprzednich. W takim tylko razie—gdy kształty powstają jedne z drugich — właściwie może być mowa o stopniowej doskonałości tworów. Zarzucawszy zaś ową filozoficzną podstawę, a pomimo to zatrudniając się kwestyją ustopniowania tworów według ich doskonałości, właściwie trzymamy się wyniku, zaprzeczając jego przyczynie, zajmujemy się wnioskami

z zasady, której już nie dzielimy. Bez tej bowiem zasadniczej idei ewolucyi, cała teoryja rozwoju zarodków jako miary doskonałości tworów, jest tylko dowolną podmiotową hipotezą. Baer wykazuje dowcipnie tę podmiotowość; w jego dziele znajduje się ustęp, zawierający poglądy ptaków na człowieka, które niezawodnie byłyby znalazły miejsce w podręczniku fizjologii, gdyby ptaki takowy ułożyć mogły. „Owe czworonożne i dwunożne zwierzęta—tak napisałiby ptaki— mają dużo podobieństwa z naszymi zarodkami. Tak samo bowiem kości ich czaszki nie są zrośnięte; tak samo nie mają dziobu jak my w pierwszych 5-u lub 6-u dniach po wylęgnięciu; na ciele nie mają piór, lecz cieniutkie włosy—tak że pod tym względem nigdy one nie dochodzą do tego stanu, w jakim my jeszcze w gnieździe jesteśmy. Kości ich nie są bardzo kruche i nie zawierają wewnątrz powietrza—jak nasze kości, ale tylko w bardzo młodym wieku; płuca ich są nierozwinięte—jak nasze w niemowlęctwie; oba żołądki zlewają się u nich w jeden worek—co u nas tylko w niemowlęctwie, jako stan przejściowy, trwa bardzo krótko; ich paznokcie są tak szerokie, jak nasze przed wykluciem się z jaja; nakoniec ze wszystkich tych zwierząt zdolność latania posiadają tylko nietoperze—jak się zdaje, najdoskonalsze pomiędzy niemi. A jednak te zwierzęta ssące, które tyle mają ułomności, które tak długo po urodzeniu nie są w stanie szukać sobie same pokarmu, które nigdy nie wznoszą się swobodnie po nad ziemię—te zwierzęta dowodzą, że ich ustrój jest wyższym od naszej ptasiej organizacyi“ (Baer *Entwickelungsgeschichte* V, 203).

Temi słowy nietylko zresztą ptaki, ale i my sami moglibyśmy przemawiać. Niema bowiem podstawy twierdzenie, że ptak jest mniej doskonałym dla tego, że z ptasiego zarodka, początkowo bardzo podobnego do

zarodków ssących, nie wyrobiło się ostatecznie zwierzę ssące. Z podobnym, a może nawet i z większym pozorem słuszności możnaby utrzymywać odwrotnie: że ptaki są doskonalsze od ssących, gdyż ich zarodki tylko w pierwszej dobie rozwoju podobne są do zarodków ssących, później zaś dostępują wyższego samodzielnego rozwoju. Takie twierdzenie zgadzałoby się nawet i z koniecznym (choć, jak wykazaliśmy, błędnem), w embryjologicznej klasyfikacji przypuszczeniem postępowości rozwoju. Dla czego jednak nie dochodzimy do takich twierdzeń poniżających organizację człowieka i ssących? Oto dlatego jedynie, żeśmy już z góry uznali zwierzęta ssące za najdoskonalsze, i potem już szukamy wrzekomo kryterjum dla określenia doskonałości tworów. Zamiast więc oczekiwać, jakie twory okażą się doskonalszemi według tego lub owego kryterjum, uprzedzamy możliwy wypadek oceny na korzyść zwierząt ssących; to jest przyznajemy jako pewnik to, co powinno być jeszcze dowiedzionem. Znowu więc błędne kółko, o którym wspomnieliśmy powyżej.

7) W dziwniejszem jeszcze błędnem kółku kręcą się ci, którzy dowód doskonałości pewnych tworów widzą *w późniejszym zjawieniu się* ich na ziemi. Utrzymują oni, że ziemia udoskonala się, i dla tego najpóźniejsze twory są najdoskonalsze; ale i odwrotnie, powstawanie tworów doskonalszych, jest w ich oczach dowodem udoskonalenia się ziemi. Kolejno więc jedno założenie to służy za przyczynę drugiego, to wypływa z niego jako skutek.

Scharakteryzowaliśmy i rozebraliśmy pokrótce wszystkie kryteria ustopniowanej klasyfikacji, jakich dotychczas próbowano. Pokazało się, że żadne z nich nie wystarcza: ani porównanie z ludzkim ustrojem, ani prostota lub skomplikowanie całych organizmów i pojedynczych organów, ani podział pracy, ani ześrodkowanie,

ani uwewnętrznienie organów, ani rozwój embryjologiczny, ani dzieje rozwoju ziemi. Z jakiegoż więc punktu zapatrywania się, możliwą jest ustopniowana klasyfikacja tworów? Odpowiedź na to pytanie łatwa, ale rozwiązanie zadania trudne, jeśli nie całkiem niemożliwe. Nie należy mianowicie zapominać, że wszystkie powyżej wzmiankowane kryteria oceny, a i inne pojedyncze punkta zapatrywania się, zawierają w sobie niewątpliwie częśćkę prawdy; ale pojedynczo wzięte, nie mogą wystarczyć dla ogólnej oceny. Potrzebowałyby wszystkie owe częściowe poglądy na doskonałość tej lub owej strony jestestw, rozważyć w stosunku do całkowitej biologicznej działalności tworów. Olbrzymia ta całość, składająca się z harmonii biologicznych objawów wszystkich tworów, jest dla nas dotychczas rzeczą zagadkową, której domyślamy się tylko i z pewnego ogólnego estetycznej natury wrażenia, którego nawet, jak słusznie mówi Lotze, nie potrafimy rozłożyć na składowe pierwiastki. To właśnie nieokreślone i niezbadane jeszcze estetyczne wrażenie, które wywierają na nas twory, powinno stać się punktem wyjścia w poszukiwaniu podstaw doskonałości tworów; przez analizę tego wrażenia, powinniśmy wykryć te podstawy we własnym naszym duchu. Ważna ta i głęboka kwestyja, będzie jednym z najtrudniejszych zadań filozofii przyszłości. Do rozwiązania tego zadania koniecznie będą potrzebne także wiadomości o duszy zwierzęcej; przyszła filozofija musi uodoskonalic i zwierzęcą psychologiję. Obecnie w tym przedmiocie mamy zaledwie trochę ułamkowych wiadomości, które podają Reimarus, Schmarda, Szeitlin i niektórzy inni uczeni; niema zaś potrzeby dowodzić, że bez dokładnego zbadania duchowego życia zwierząt, nie możemy ani pojąć pełni ich życiowej działalności, ani marzyć o zadawalniającej klasyfikacyi tworów we-

dług stopni ich doskonałości. Przypomnijmy tylko, iż powyżej na kilku przykładach widzieliśmy, że najważniejsze zarzuty przeciwko rozmaitym próbom klasyfikacyi opierają się właśnie na sprzeczności objawów duchowych pewnych tworów, z podstawami tej lub owej klasyfikacyi (pszczola, wół, delfin i t. d.). Zbadanie całkowitej biologicznej działalności wszystkich tworów i ugruntowanie zwierzęcej psychologii, jako nauki, nie może oczywiście obejść się bez spostrzeżeń, doświadczeń i spóldziałania specjalnych środków nauk przyrodniczych. Filozofija i nauka przyrody muszą sobie podać ręce, i połączonymi siłami dobijać się zadawalniającego rozstrzygnięcia trudnej kwestyi—ustopniowania istot. Czy można spodziewać się kiedykolwiek tego rozstrzygnięcia—trudno za to ręczyć. Wszelako zdaje się pewnem, że rozstrzygnięcie to musiałoby wykazać zupełną niezgodność filozoficznie ustopniowanej klasyfikacyi, z przyjętym w zoologii podziałem organizmów. Dawniej uważano poprostu wszystkie ssące za wyższe od ptaków; ptaki stawiano wyżej od gadów, te ostatnie wyżej od ryb — a co do reszty bezkręgowych tworów kierowano się w ich uszeregowaniu rozmaitemi zasadami. Obecnie ten pogląd uległ znacznym zmianom. Dziś już żaden naturalista nie będzie utrzymywać, że wszystkie ssące stoją wyżej od ptaków; owszem wypada przypuścić, że najdoskonalsze z ptaków stoją wyżej od najmniej doskonałych ssących, a najniższa ryba mniej bezwątpienia jest doskonałą, od najwyższego z owadów. Nowa zasada, nie tyle już bezwzględna co pierwsza, brzmi tak: „Najdoskonalsze ze zwierząt wyższego działu stoi wyżej od najdoskonalszego z bezpośrednio następującego, niższego działu; tak np. najdoskonalsze ssące stoi wyżej od najdoskonalszego ptaka, najdoskonalszy ptak od najwyższego z gadów, a ten ostatni doskonalszym jest od naj-

doskonalszej ryby, i t. d. Być bardzo może, że i ten pogląd nie utrzyma się długo; gdyż w gruncie, opiera się on zawsze na niedowiedzionem bynajmniej pierwszeństwie ssących przed ptakami, gadów przed rybami i t. d. Nadto, niema zgody nawet pomiędzy naturalistami, jakie rodzaje należy w każdej gromadzie uważać za najwyższe, najdoskonalsze. Jedni np. mieszczą małpę na czele ssących—o człowieku już nie mówimy; drudzy nie widzą wcale, dlaczegoby pierwszego miejsca nie mógł zajmować słoń, koń albo pies. Illiger na czele ptaków stawia papugi, jako małe skrzydlate; drudzy za najwyższe uważają ptaki drapieżne. Haje i rekiny przytaczane są jużto jako najniższe, jużto przeciwnie, jako najdoskonalsze z ryb. Wszystko to pokazuje, że jak nie mamy trwałych podstaw i niewątpliwych faktów, któreby mogły nas upoważnić do wynoszenia jednej całej gromady nad drugą—tak samo brak nam niewątpliwych danych, na mocy których mielibyśmy prawo stanowczo uważać jeden rodzaj za najwyższy, najdoskonalszy.

Coś podobnego jak ów mało wyjaśniony stosunek doskonałości do zoologicznego podziału, widzimy i w rodzaju ludzkim z jego podziałami na rasy, narodowości i familije. Rasy i narodowości odpowiadają tu poniekąd gromadom i klasom zwierząt, gdyż jedne i drugie mają pewne swoje właściwości i pewne różnice. Względna doskonałość ras łatwiej jeszcze oznaczyć, choć powierzchownie i nie bez podmiotowych wpływów—podobnie jakto widzieliśmy w ocenie doskonałości gromad; plemię białe uważamy za doskonalsze od innych, choć Chińczycy niewątpliwie wyżej stawiają rasę żółtą, a Indyjanie czerwoną. Przechodząc jednak do narodowości, trudniej już możemy zdobyć się na wolną od uprzedzeń, bezstronną i choćby nieco uzasadnioną ocenę. Wolno każdemu przekładać nad inne narody praktycznych i zimnych Anglików lub ognistych Hiszpanów—

rzecz to osobistej sympatii; ale jak tu powiedzieć, że Anglik doskonalszym jest od Hiszpana lub odwrotnie? Przechodząc nakoniec do pojedynczych rodzin, które zawiera w sobie każdy naród, spostrzegamy, że pewne rodziny u rozmaitych narodów odznaczają się jednostajnym jakimś uzdolnieniem, np. talentem do muzyki. Takie rodziny, bez względu na różnicę ich narodowości, mamy prawo zestawiać i przyznać jednakową wartość ich zdolnościom. Podobnie może ma się rzecz ze stopniami doskonałości rozmaitych familij zwierząt; mogą one być jednakowej doskonałości — albo też jedna drugą przewyższać, bez względu na zoologiczne gromady do których należą. Dotychczasowe bowiem usiłowania, aby nie odłączać klasyfikacyi podług doskonałości od przyjętego w zoologii podziału — spełzły na niczem, natrafiając na każdym kroku na nieprzewyciężone przeszkody i rażące sprzeczności. Upieramy się przy porównaniu koniecznie całych gromad zoologicznych, choć nikt nie będzie wahać się, np. w oddaniu pierwszeństwa pszczole przed baranem. Przyszłe badania wykażą może niezależność obu klasyfikacyj i w takim razie kwestyja ustopniowania tworów podług ich doskonałości, oczywiście nie będzie mieć żadnej wagi dla systematycznej zoologii, jako z zoologiczną klasyfikacyją niezgodna. Tymczasem zaś widzimy obecnie, że właśnie zoologija najwięcej zaprzęta się tą kwestyją. Gdy to ustanie, gdy kwestyja wystąpi we właściwym swem świetle, okaże się wtedy, że ma ona największą wagę dla oceny całkowitej biologicznej i fizyologicznej działalności tworów; i niemniej ściśle połączoną jest i z analizą estetycznego naszego na świat jestestw poglądu, z psychologiją zwierząt—A więc kwestyja ta należy bezpośrednio do filozofii, jest poważnie filozoficzną. Filozofija tedy ma w przyszłości rozwiązać kwestyję względnej doskonałości tworów, wyprowadzić ustopniowaną ich klasyfikacyję z jednej

ogólnej idei — oraz zbadać duchowe pierwiastki tej idei i samego poglądu na doskonałość tworów.

Wszystkie nasze abstrakcyjne pojęcia materii i ruchu, wszystkie nasze podziały i oceny, muszą mieć grunt realny, przedmiotowy, którego zbadanie jest rzeczą naturalistów; zuchwale poczynalaby filozofija, gdyby usiłowała obejść się w tych rzeczach bez pomocy doświadczeń. Z drugiej atoli strony, wszystkie te abstrakcje, podziały, oceny, mają w sobie także i pierwiastek podmiotowy, gdyż tkwią w naturze ducha naszego o tyle, o ile są formami, wyrazami i prawami duchowego pojmowania. Podmiotowe te pierwiastki są i pozostaną zadaniem osobnej nauki — filozozofii; zgadza się to zupełnie i z zasadą podziału pracy. Gdybyśmy się trzymali starego określenia filozofii, jako nauki o ostatecznych przyczynach rzeczy—godziłoby się dziś wątpić, czy przedmiot tej nauki istnieje. Skoro bowiem wszelkie badania dotychczas to tylko wykazały, że ostateczne przyczyny wszech rzeczy są dla ludzkiego rozumu niedościgłe, znika więc przedmiot filozofii, według powyższego rozumienia. Jeżeli zaś porzucimy owo przestarzałe pojmowanie zadania filozofii, i będziemy ją uważać za naukę o duchu ludzkim—to przedmiot jej musimy uznać za równie realny jak i przedmiot każdej innej nauki. Nawet najniedorzeczniejsze mrzonki i najdziwaczniejsze plody myśli i wyobraźni, uważane jako objawy naszego ducha, są przedmiotem realnym, którego psychologiczne podstawy zbadać należy. Względem tak we właściwych szrankach ograniczonej filozofii, nauka przyrody nie będzie bezwątpienia wrogą. Filozofija, która poprzestaje na badaniu w granicach naszego ludzkiego pojmowania i nie zapomina o swoich szrankach — taka filozofija zdolną jest wzbudzić nawet w przeciwnikach poszanowanie swych granic.

ROZDZIAŁ V.

Zwierze i Człowiek.

Treść. Nowocześni badacze przyrody zaprzeczają istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem.—Konieczność bezstronnego badania tej opinii.—Pokrewieństwo cielesne człowieka ze zwierzęciem podług K. Vogta; podług Haeckela.—Zbadanie opinii o pokrewieństwie człowieka z małpą.—Istota kwestyi jest w porównaniu duszy zwierzęcia z duszą człowieka.—Czy są istotne różnice?—Czy pod względem instynktu ludzie i zwierzęta bardzo się wyróżniają?—Czy zwierze ma inteligencyję, i czy ta różni się od intelligencyi człowieka?—Jaki jest, ze względu na różnicę inteligencyi, stosunek człowieka ze zwierzęciem co do innych stanów duszy?

Nowocześni badacze przyrody radośnie się chlubią, że nakoniec poznali, iż między człowiekiem a zwierzęciem niema istotnej różnicy. I z niezwykłym zapalem dowodzą, że różnica między człowiekiem na najniższym szczeblu a zwierzęciem na najwyższym, nie jest tak znaczną, jak między ludźmi najniżej i najwyżej rozwiniętemi. Papuas nowogwinejski bardziej się zbliża do goryla, orangutanga, gibbona i szympansa, niż do Kanta lub Aleksandra Humboldta. Huxley w swoim dziele „Swiadectwa o stanowisku człowieka w naturze“

powiada, że patrząc na swój własny szpetny obraz w małpie, człowiek poczuwa pewne nieufne powątpiewanie o wysokości swego stanowiska, i o zasadności zupełnej różnicy między istotą ludzką a istotą zwierzęcą.

Zdaniem K. Vogta, tylko dumą natury ludzkiej oburza się na myśl, że pan stworzenia może być narówni z innymi przedmiotami przyrody traktowanym. Za tem idzie, że gdy naturalista wykryje podobieństwo człowieka do zwierząt ssących najbardziej do niego zbliżonych, to jest małp, zaraz wszyscy w imię obrażonej godności ludzkiej krzyczą na zuchwalca, co się poważa podnosić rękę na najdroższe świętości człowieka. Cała czereda filozofów którzy ledwie w klatce menażeryi lub w zoologicznym ogrodzie małpę widzieli, uroczyście powstaje na bluźniercę, i przeciw niemu powołuje się na ducha, duszę, umysł, rozum, świadomość siebie, i Bóg wie nie jakie jeszcze własności człowiekowi, tylko wrodzone. Vogt i jego między naturalistami współwyznawcy, puszczają te krzyki mimo uszu, i raczej przypuszczają się gotowi—prawdopodobnie na zasadzie długiego z rodzajem małpim obcowania—że jest bliskie pokrewieństwo między nim a ludzkim rodzajem. Wołają też być małpą wysoce rozwiniętą, niż wyrodnym i znikczemniałym Adamem. J nie tylko z całą powagą i na skalę najrozleglejszą wykazują podobieństwo człowieka i małpy, ale nadto usiłują dowieść, że różnica między nimi jest tak błachą, iż myśl o wspólności ich pochodzenia nie jest już niezwykłą i dziwną, lecz że owszem, bardzo naturalną się wydaje. Że jednak za dni naszych nie da się jeszcze, lub już nie da praktycznie małpy na człowieka wykierować, więc w teorii mózół ten pedagogiczny powierzają naturze czasów pierwotnych. Dowody naukowe jakie tu przytaczają, są atoli tak słabe, że i ta teoria pitekoidów (małpiego potomstwa; *pitekoidos* po

grecku małpa), jak ją wspaniale tytułuje Haeckel, wkrótce wyjdzie z mody, jak już wyszło tyle innych amatorskich przywidzeń w naszych rzekomo bezprzesądnych badaniach naukowych. Będąc z przekonania przeciwnikami podobnej teorii, moglibyśmy bez troski o przeszłość i przyszłość rodzaju ludzkiego cierpliwie czekać, aż i ta śmieszna moda przeminie; zawsze jednak jest na czasie, przypominaniem prawd starych, porzucenie nowych głupstw przyspieszać. Niechże więc czytelnik cierpliwie wysłucha obrońców teorii pitekoidów, i zarazem da głos stronnikom opinii, wedle której człowiek zasadniczo się od zwierzęcia różni.

Przystępujemy do rzeczy bez uprzedzeń i przesądów, zgoła nie mając ochoty uważać człowieka ani za wyrodnego i znikczemniałego Adama, ani też za małpę wysoce rozwiniętą. Jeżeli nauka zmusi nas w człowieku upatrywać małpiego dorobkowicza, tem goręcej podziwiać będziemy potęgę kultury, która zdołała terazniejszą przedział między nami i naszym dawnym krewniakiem sprawić. Jeśli przeciwnie, nauka pozwoli nam wykazać zasadność opinii o istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, więc tem bardziej ubolewać będziemy nad tymi, co w teorii lub w praktyce nie chcą widzieć swoich własnych zalet lub sromotnie o nich zapominają. Przedewszystkiem atoli w badaniu naszym nie będziemy jednostronnie powoływali się na duchową przewagę człowieka; lecz pamiętać nie przestaniemy, że człowiek zarówno jak zwierze z ciała i duszy się składa. Postąpimy w tem bezstronniej od naturalistów, którzy prawie zupełnie pomijają powoływanie się na ducha i na jego czyny. Tem jednostronnem uprzedzeniem, szczególnie grzeszą Huxley i Haeckel. Ci badacze przyrody uprzedzenia swoje przypisują mieszkańcowi innej gwiazdy, którego wyprawiają w podróż na naszą ziemię w celu odkryć

naukowych. Mieszkaniec ów gwiazdy — powiadają — znajduje tu pośród innych zwierząt istotę osobliwszą, dwunożną i mówiącą, człowiekiem zwaną. Zbiera więc różne jej gatunki, pakuje do beczki, zalewa spirytusem i wyprawia na drugi świat, aby tam dokładnie wraz z innymi zebranymi zwierzętami zbadane zostały. Naturalnie ten mieszkaniec gwiazdy niedopatrzy istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzętami najbardziej do niego zbliżonymi, i niechybnie uzna je za istoty spokrewnione.

Gdyby taki był w istocie wyrok mieszkańca gwiazdy, zaiste mielibyśmy prawo odpowiedzieć mu, że do swojej beczki spirytusu zapomniał wpakować mowy, ducha i innych jeszcze własności człowieka; że przeto jego badanie było jednostronnem i całej istoty nie obejmowało. Zasadnicza różnica między człowiekiem a zwierzęciem nie jest może w skórze i kościach, w mięśniach i w nerwach, lecz jest w duchu ciała jego ożywiającym. Mieszkaniec gwiazdy zapewne sam dość ducha posiada, aby nie miał słuszności tego zarzutu zrozumieć i na nową się podróż odkryciową do naszej ziemi zdecydować. Oszczędzimy mu jednak tej fatygi i podejmiemy się sami zbadać kwestyję ze strony zarówno cielesnej jak duchowej.

Do najznakomitszych i najuczestszych mężów którzy w Niemczech oświadczyli się za fizycznym pokrewieństwem człowieka ze zwierzętami najbardziej doń zbliżonymi, należą K. Vogt i Haeckel.

W ogłoszonym r. 1863 dziele swoim o człowieku, Vogt starannie dowieść usiłuje fizycznego pokrewieństwa człowieka ze zwierzęciem, a mianowicie wykazać podobieństwo człowieka z małpą — i opinii tej przeciw wszelkim zarzutom bronić. Jakoż burzy jedne po drugich

wszystkie przegrody, które zdawały się ustroj ciała człowieka od budowy małpy oddzielać.

Od dawien dawna, uważano pionową postawę jako przewagę człowieka nad wszystkimi zwierzętami. Vogt odmawia człowiekowi prawa do tego przywileju, gdyż takowy, zdaniem jego, tłuściele i alki mają z człowiekiem wspólny. Gromadka alk z białymi piersiami i czarnymi nakszałt fraków skrzydłami, zebrana na skałach okolic północnych, ma w sobie coś ludzkiego, i wygląda niby walne zgromadzenie stowarzyszenia pastorów ewangelickich. Prócz tego, przecież i małpy do ludzi podobne, umieją prosto chodzić.

Podobnie Vogt nie przywiązuje wagi do okoliczności, że człowiek rodzi się zupełnie bezbronny. Dawniej uważano to jako wskazówkę, że natura i tem człowieka od zwierząt wyróżniła, iż mu wyłącznie tylko rozum dała dla swojej obrony. Vogt dowodzi jednak, że i szympanś jest równie jak człowiek bezbronnym, i że za całą obronę umie ino kąsać, drapać i kamienie rzucać—zupełnie jak człowiek w stanie natury. Żadnej więc zgoła nie mają wartości owe dawne znaki, odróżniające człowieka od zwierzęcia.

Vogt zbija także jedne po drugich dowody pozornie lepiej uzasadnione, a na różnicy anatomicznej oparte. Dawniej mówiono, że tylko człowiek ma uda, małpa zaś udziec. Tersz widzimy, że bezłydkowa kość murzyna jest formą przejściową, niweczącą ów przedział między człowiekiem i zwierzęciem. Burmeister, w swoich obrazach geologicznych, upatrywał jeszcze w stopie cechę właściwie człowieka odróżniającą. Dziś atoli wiemy, że stopa goryla jest bardziej ludzką niż u innych małp, i że stopa murzyna jest bardziej małpią niż stopa białego człowieka. Z obu stron przeto są formy przechodnie, wskazujące pokrewieństwo.

Dawniej ręka ludzka, z jej tylko właściwym pomieszczeniem wielkiego palca, nadewszystko uchodziła za członek odróżniający człowieka od wszystkich zwierząt. Już Arystoteles nazywał rękę narzędziem nad narzędziami i twierdził, że człowiek posiada ten przedziwny członek z przyczyny swojego rozumu — albowiem on jeden tylko używać go umie. Obecnie uczy nas Huxley, że między ręką orangutanga, mającą jedną kość więcej w swem napiętku, a ręką goryla, większa zachodzi różnica, niż między ręką goryla a ręką człowieka. I pod tym więc względem małpa ta stoi bliżej człowieka, niż swoich małpich braci.

Wykryto jeszcze zbliżenie w najważniejszych częściach ciała, to jest w głowie i w mózgu. Vogt przyznaje w ogólności, że części mózgowia u człowieka pokrywają się wzajem, a u małp przeciwnie, leżą obok siebie, i że jama mózgowia jest u małp w tył cofnięta. Kąt twarzowy Campera dochodzi u człowieka od 70 do 85 stopni, nie było jeszcze przykładu, i żeby spadał niżej 60 stopni. Przeciwnie u dorosłych szympanów, kąt twarzowy zniża się do 35 a u orangutanów do 30 stopni. U młodych atoli małp podnosi się ten kąt do 60 stopni, a u małpki amerykańskiej, *Callithrix sciurea*, sięga nawet do 65 i 66 stopni. Ta małpeczka zbliża się jeszcze do człowieka i tem, że płacze! Więc i pod względem kąta twarzowego różnica nie jest tak wielką, jak dotychczas mniemano.

Dawniej za właściwość specjalnie ludzką uchodził brak osobnej kości międzyszczękowej; obecnie zaś możemy się powołać tylko na jej wczesne zrośnięcie, a i to zrośnięcie ma swoje stopnie. Nierzadko na czaszkach młodych murzynów, podobnie jak i na czaszkach idygotów znajdujemy ślady szwu szczękowego między kośćmi szczęki górnej, a z drugiej strony, szwy rzeczonych kości i u małp się w różnym bardzo wieku zrastają.

Słusznie dalej odmawiamy małpom ludzkiej bródki;

ale ona i u potomków niższych ras ludzkich coraz bardziej znika, i przez to do małpiego kształtu się zbliża.

Tyle o zewnętrznej budowie głowy. Nie więcej różnicy przedstawia jej wnętrze, mózg. Najprzeróżniejsze jego części uważano dawniej jako różnice człowieka od zwierząt. Raz, jeden naturalista wołał: tu jest prawdziwa różnica! to znowu drugi odpowiadał: nie prawda! nie tu lecz tam ona naprawdę siedzi! Byłato istna zabawka dzieci w „chowanego“—powiada Vogt. Jak tylko spojrzano ku miejscu z którego wychodziło wołanie, zaraz mówiono, że nie tam się prawdziwa różnica ukrywa. Najdłużej trzymano się opinii Owena, że w tylnych zrazach półkula mózgu, w tylnym rogu jamy bocznej i w tak zwanej ostrodze ptasiej, widzieć należy najwłaściwsze mózgu ludzkiego znamię; ale Huxley i inni pokazali, że i u małp te właściwości się znajdują. W ostatnich czasach szczególną przywiązywaną wagę do braku niezupełnej opony zastawkowej, i do niepokrycia robaka dolnego w mózgu ludzkim. „Poddaje się — powiada na to Vogt—i zapisuję w swoim pugilaresie: człowiek różni się od małpy brakiem niezupełnej opony zastawkowej i niepokryciem dolnego robaka“. Szczęściem atoli Vogt czyta w porę o małpie - djable (Ateles Beelzebuth). Popiera to jego sympatyje dla małpiego pokrewieństwa, bo i małpie-djabłu brakuje opony zastawkowej, a robaki górne i dolne są u niej jak u ludzi, zatarte lub powierzchowne. „I otóż — woła Vogt — mój charakter ludzki w najdosłowniejszem znaczeniu poszedł sobie do djabła! Ani opony zastawkowej! ani pokrytego robaka! Przeklęta małpa-djabek!“—Jakby na szyderstwo z człowieka, podobny układ mózgu ma także małpa-kapucyn. Natura zdaje się ironicznie przypisywać receptę: weź djabła i kapucyna, połącz ich razem w małpiej postaci, a będziesz miał człowieka! Tak więc podług Vogta,

dokładniejszą znajomość natury cielesnej coraz bardziej małpę do człowieka zbliża.

I odwrotnie, uznać należy że pewni ludzie bardzo się zbliżają do zwierzęcego świata. Vogt słabą ma nadzieję byśmy mogli jeszcze wykryć typy człowieka niższe od dotychczas znanych; od biedy nawet przypuszcza, że takie formy przejściowe zagięły. Wszelako sądzi że, między murzynami są już dostateczne ślady tego zbliżenia do zwierzęcego świata. Wyraźniej jeszcze zbliżenie to okazują ludzie małogłowi: idyjoci i Azteki, z których wielu nie mogło się zdobyć nawet na głos artykułowany, jedynie ludzkiej mowie właściwy, i co najwięcej mówiło tylko jak papuga, słowa przez ludzi wyrzeczone powtarzająca.

Z obu stron przeto jest tyle śladów pokrewieństwa przyrodzonego, a nie miałyby zachodzić pokrewieństwo prawdziwe? Vogt temu nie wierzy. Dlatego przypuszcza, że ludzie i małpy do ludzi podobne, jak szympansy, orangutang i goryl, posiadali wspólnego a dziś zaginionego przodka, z którego potomstwa zwolna, niby pokrewne boczne linije, rozwinęli się i ludzcy mieszkańcy starego i nowego ładu i owe małpy.

Te same myśli systematyczniej wyraził Haeckel w swoim dziele: „Historyja naturalna stworzenia“ r. 1868 wydanem. Zdaniem jego, rzecz tak się ma z pokrewieństwem człowieka: Jak wiadomo, człowiek należy do ssących, między którymi najbliżej małp stoi, a między temi najbliżej wązkonosych (kattarynów). Małpy starego ładu mają bowiem wązką przegródkę nosową, a ich jamy nosowe skierowane są na dół, i dlatego małpy te kattarynami z grecka nazwane zostały. Owóż tę samą właściwość mają i nosy ludzkie. Dalej, rzeczono małpy mają, jak ludzie, rząd 32 zębówy, gdy małpy nowego ładu posiadają 36 zębów w rządzie — z czego

godzi się wnosić, że wszystkie małpy starego ładu pochodzą z jednego wspólnego szczepu. Małpy zaś nowego ładu musiały albo się rozwinąć z jakiejś odmiany rodzaju małp starego ładu, lub też wraz z nimi pochodzić od nieznanego wspólnego szczepu. Z tego już, zdaniem Haeckla, wynika ten niezmiernie ważny dla pochodzenia człowieka wniosek, że on (człowiek) rozwinął się z katarrynów. Skoro różnice anatomiczne między człowiekiem a podobnymi do niego katarrynami (orangutaniem, gorylem i szympansem), pod każdym względem są mniejszemi od różnic anatomicznych między temi ostatniemi a najniżej stojącemi katarrynami, zwłaszcza pawijanem do psa podobnym; przeto Haeckel słusznem, jak mniema, prawem dochodzi do wniosku, że rodzaj ludzki stanowi gałązkę grupy katarrynów. Zupełna zgodność wszystkich ludzi z katarrynami pod względem budowy nosa i rzędu zębów, dość wyraźnie świadczy o wspólnem ich pochodzeniu. Haeckel tedy przypuszcza, że ludzie musieli się rozwinąć z wymarłych oddawna małp starego ładu. Bezogoniaste katarryny (*Lipocerca*), z powodu dowiedzionego ich z ludźmi podobieństwa, uważać należy jako najbliższej spokrewnione z owemi wymarłemi przodkami. Z tych małp istnieją dziś cztery tylko gatunki, wielki i mały orangutang, szympan, gibbon—i dopiero w r. 1847 przy rzece Gaboon odkryty przez misyjnarza Savage, goryl. Orangutang stoi najbliższej człowieka pod względem układu mózgowia, szympan pod względem budowy czaszki, gibbon swoją klatką piersiową, a goryl ręk i nóg ustrojem. Nie z tych jednak istniejących dziś jeszcze katarrynów człowiek się rozwinął, lecz wraz z nimi pochodzi od wspólnego, nieznanego, i niestety! zaginionego przodka. Tyle przecież według Haeckla jest pewnem, że tego przodka naszego rodu szukać winniśmy między małpami *Catarrhina lipo-*

cerca. Przekształcenie naszego rodzaju prawdopodobnie dokonało się pod koniec epoki trzeciorzędnej; i Haeckel żywi w sercu błogą nadzieję, że skamieniałe kości naszego praojca znajdziemy jeszcze kiedy w pokładach trzeciorzędnych Azji południowej. W szeregu naszych przodków zwierzęcych przez Haekla ułożonym, rzecz tak się przedstawia: dwudziesty stopień rozwoju tworzyły małpy-ludzie (*Anthropides*, *Catarrhina lipocerca*); dwudziesty pierwszy stopień stanowili zaginieni niestety ludzie-małpy (*Pithecanthropi* lub *Alali*, bezmówni ludzie); z tych zaś rozwinęli się potem ludzie prawdziwi, czyli ludzie mówiący. Przy nadzwyczajnem podobieństwie, zdaniem Haeckla, i teraz jeszcze zachodzącem między wełnistowłosym człowiekiem a najwięcej rozwiniętą małpą-człowiekiem, nie potrzeba wielkiego wysiłku wyobraźni, żeby utworzyć sobie dość dokładny obraz zaginionej pośredniej formy człowieka-małpy. Haeckel nie waha się nawet objaśnić nam, w jaki sposób człowiek-małpa rozwinął się w prawdziwego człowieka. W walce o byt powiada—dwie główne czynności wpłynęły na przekształcenie człowieka-małpy. Najprzód zwyczaj chodzenia pionowo sprawił większe wyróżnienie i wykształcenie kończyn. Ludzie-małpy używali swoich przednich kończyn coraz wyłącźniej do chwytania i macania, tylnych zaś coraz wyłącźniej do chodzenia. To nawyknienie wyrobiło różnicę ręki i nogi, wprawdzie niewyłącźnie człowiekowi właściwą, ale nierównie wyrażniej u niego rozwiniętą niż nawet u małp do ludzi podobnych. A ta różnica kończyn spowodowała zczasem bardzo ważną zmianę w reszcie budowy ciała. Cała kolumna kręgową, szczególnieź zaś kręgi lędźwiowe i kręgi grzbietowe oraz należąca do nich muskulatura, uległy przez to przekształceniom, któremi się dziś ciało ludzkie różni od ciała małp, do ludzi podobnych. „Za-

pewne—powiada Haeckel—przekształcenia te spełniły się na długo przed powstaniem mowy artykułowanej, i rodzaj ludzki z pionowym chodem i wskutku niego charakterystyczną swoją budową ciała, istniał już bardzo długo, zanim dokonało się właściwe utworzenie mowy ludzkiej, i zanim wraz z nią spełniła się druga i najważniejsza część przekształcenia małpy w człowieka.“

Haeckel zdaje się jeszcze niewiedzieć jakie mianowicie zwyczaje i nawyki zwierzęcej mowy, dźwięków i gestów, sprowadziły ważne przekształcenie alalów w ludzi z prawdziwie rozumną mową; oczekuje jednak objaśnień w tym względzie od Wilhelma Bleek, który od lat trzynastu przebywa w Afryce południowej, i tam mowy najniższych plemion ludzkich studyjuje, a więc szczególnie do rozwiązania tej kwestyi jest uzdolniony. Dotychczas więc nie pewnego niestety o początkach mowy ludzkiej niewiemy. Haeckel uważa tylko za prawdopodobne, że prawdziwa mowa ludzka rozwinęła się wówczas dopiero, gdy gatunek bezmownych ludzi-małp na kilka odmian się rozszczepił. Zdaniem jego, przemawia za tem uznana i przez Scheichera wielość pierwotnych języków, oraz okoliczność, że niepodobna ich z jednej pierwotnej mowy wyprowadzić. Z tym rozwojem mowy—uczy dalej Haeckel—musiało nastać większe wyróżnienie i udoskonalenie krtani, które możliwem uczyniło powstanie mowy artykułowanej. Taka mowa naturalnie musiała sprawić głęboki przedział między człowiekiem i zwierzęciem, i spowodować najważniejsze postępy w działalności duszy, i co za tem idzie, w udoskonaleniu mózgu. Powstanie mowy ludzkiej—powiada Haeckel—bardziej niż wszystko inne wpłynęło na uszlachetnienie i ukształcenie duchowego życia ludzi, i na rozwój ich mózgu. Wyższe wyróżnie-

nie i udoskonalenie mózgowia oraz życia duchowego, które jest najwyższą jego czynnością, rozwijało się wraz z mową przez wzajemne ich i bezpośrednie na siebie oddziaływanie.“

Tak nam przedstawia Haeckel początek człowieka, to jest nasz rozwój ze stanu bezmownych ludzi-małp na czworakach chodzących.

Przy badaniu tych opinij trzeba rozróżnić dwie rzeczy: przedstawienie faktycznego podobieństwa lub różnicy w budowie i kształcie zwierząt i ludzi; a powtóre, wyciągane z tego wnioski o naturalnem obojga pokrewieństwie. A najprzód co się tyczy porównania budowy ciała, wistocie przyznajemy, że dotychczas zbyt łatwo przyjmowano stanowcze różnice człowieka od zwierzęcia. W trwożliwem poszukiwaniu takich różnic, często przywiązywano się do oznak powierzchownych lub przypadkowych. Jaką naprzykład mają wartość wewnętrzną stare wyróżnienia, oparte na przyrodzonej bezbronności lub na pionowej postawie? Prawdziwie ludzkie znaczenie otrzymują one dopiero w stosunku swoim do życia duchowego, o ile ułatwiają człowiekowi wolność ruchów i swobodniejsze używanie swoich zmysłów. Jak na teraz jednak, pominiemy duchową przewagę człowieka. Przypuśćmy tedy, że szympanś jest z natury równie bezbronnym jak człowiek; że tłuściele i alki mają jak on postawę pionową, i że niektóre małpy niekiedy prosto chodzą. Wyniknie z tego taki tylko wniosek, że te oznaki wzięte bez ich związku z całym organizmem, nie mogą być uważane jako dowody różnicy człowieka od zwierzęcia. Ten zaś związek z całym organizmem, choćby tylko pod względem samej budowy ciała, uważają za konieczny nawet Vogt i Haeckel. Wprawdzie Vogt żartuje sobie, mówiąc o tłuścielach i alkach równie prosto jak człowiek chodzących; dodaje jednak poważnie,

że „zgoła inne stosunki budowy wpływają na tę prostą postawę—a co do małp, człowiek bezwarunkowo różni się od nich postawą pionową, którą małpy przybierają tylko czasowo lub zmuszone tresowaniem, nie zaś jako z natury dla siebie najwłaściwszą.“ I zaraz szczegółowo opowiada Vogt odróżniające cechy całego ustroju ludzkiego ciała, które w ścisłym są związku z jego pionowym chodem, i w części za jego przyczynę uważane być winny. Nie inaczej zapatruje się Haeckel na zasadnicze warunki pionowej postawy człowieka, jak się one wyraźnie pokazują w całej kolumnie kręgowej, w szczególności zaś w kręgu lędźwiowym i w kręgu grzbietowym, oraz w należącej do nich muskulaturze; i twierdzi że tem się właśnie ludzkie ciało od budowy małp do ludzi podobnych wyróżnia. Tak samo rzecz się ma z innymi oznakami; pojedynczo wzięte, nie mają one wartości bezwarunkowej różnicy; połączone zaś, stanowią ją nawet w przekonaniu Vogta, Haeckla i Huxleya. „Choćbyśmy niewiedzieć jak obracali rzecz i niewiedzieć z jakiej na nią zapatrywali się strony,—powiada Vogt—zawsze okaże się w ukształtowaniu czaszki ogromna różnica między człowiekiem i małpą, różnica zachodząca we wzajemnym stosunku czaszki mózgowej i czaszki twarzowej.“ Haeckel także kilkakrotnie wykazuje warunki, stanowiące różnicę ciała ludzkiego od budowy małp do ludzi podobnych. Mowę artykułowaną naprzykład, uważa jako wyłączną własność człowieka. Sam Huxley wyraźnie także powiada, że źleby go rozumiał ten, co by sądził, że różnice anatomiczne między człowiekiem i małpą nawet najwyżej rozwiniętą, są dla niego małe i bez znaczenia. „Przeciwnie, oświadczam najwyraźniej—dodaje—że są wielkie i pełne znaczenia; że każda kość goryla ma cechy wyróżniające ją od odpowiedniej kości człowieka, i że w terażniejszym

przynajmniej stanie stworzenia, niema pośredniego członka, któryby przedział między człowiekiem i małpą zapełnił.“

Cóż tedy pozostaje z radosnych okrzyków o nowo odkrytem podobieństwie z małpami? Tylko niewinna uciecha z powodu pewnego podobieństwa postaci. Pomimo to, wciąż jeszcze pozostają różnice wielkie i dość znaczne, by najwyraźniej w ogóle i w szczegółach zwierza od człowieka odróżnić. Tak więc na wszystkich owych nowych badaniach zyskaliśmy ino jaśniejsze poznanie natury i zasadności różnic oddawna przyjętych; zresztą zaś zubożono nas tylko wszelkiego rodzaju domysłami.

Głównym z takich domysłów jest ten, że istniejące teraz różnice nie są pierwotnymi, i że nabyte zostały w skutku dawniejszego rozwoju. Obecnie wprawdzie cały organizm człowieka wymaga pionowego chodu, nie musiało tak jednakże być zawsze. Dla czego? bo i niektóre małpy czasami chodzą pionowo, lubo niepewnie i chwiejąc się; bo nadto dzieci ludzkie w początkach także na czworakach się czołga. Dziś wprawdzie tylko człowiek posiada krtać uzdalniającą go do mowy słownej i artykułowanej, ale i to niezawsze być musiało. Dla czego? bo i niektóre papugi i szpaki takie słowa powtarzać mogą; bo nadto dzieci w początkach, a niektóre idjoty i później, tylko za pomocą dźwięków zwierzęcych i nieartykułowanych są w stanie uczucia swoje wyrażać. W wymienionych wyżej i w wielu innych stosunkach ogółu organizmu, ludzie wprawdzie wyraźnie teraz odróżniają się nawet od małp do ludzi podobnych; pomimo to atoli należą z niemi do jednej rodziny i mają z niemi jednego wspólnego, zaginionego dziś ojca. A dla czego? Bo ich nosy mają wspólną przegródkę,

a ich jamy nosowe idą na dół; a prócz tego oboje są bez ogona.

Loika takiego wnioskowania jest zaprawdę podziwiania godną, zwłaszcza u ścisłych badaczy przyrody, chlubiących się, że nie naśladowują filozofów, co własne myśli za rzeczywiste wypadki samej natury podają. Trudno uwierzyć, że w zaślepieniu swoim nie widzą sprzeczności, w jakie ich obłądne wnioski wpadają. Żeby mówić jak człowiek, trzeba mieć krtani zdatną do artykułowania głosu; ludzie-małpy krtani takiej jeszcze nie mieli, a jednak natura zmusiła ich do mówienia—i potem mowa utworzyła krtani do tego potrzebną! Żeby myśleć jak człowiek, trzeba mieć do tego stosownie wykształcony mózg ludzki; a jednak ludzie-małpy zaczęli mówić i myśleć wprzód, nim taki mózg posiadali—a to, bez niego zdobyte zbogacenie ich życia duchowego, wpłynęło później na potrzebne wykształcenie mózgu. Gdy zapytamy Haeckla, dla czego człowiek ma koniecznie od bezogoniastej małpy pochodzić, da na to dowcipną odpowiedź: że przecie człowiek oczywiście niema ogona, a więc trudno przypuścić, żeby od ogoniastej małpy pochodził. Wydaje mu się przeto daleko trudniejszym do pojęcia, aby człowiek przy swoim rozwoju z małpy, mógł odziedziczony niegdyś ogon stracić, niż z mowy zwierzęcej, dźwięków i wrażeń, wykształcić zasadniczo różną mowę, wyrazów i pojęć. Jestto zaiste dosłownie: chwycić rzeczy za ogon, zamiast za głowę, i dla zewnętrznych oznak, o istocie wewnętrznej zapominać.

To jednostronne uprzedzenie szczególnie okazuje się także w argumentach często przez wspomnianych badaczy przyrody powtarzanych: że w każdym razie różnice anatomiczne między ludźmi i małpami do ludzi podobnemi, są mniejsze od różnic zachodzących między temiż małpami a innymi. Przypuśćmy że to jest prawdą.

Jeśli jednak pomimo to, małpy w ogóle swoich czynności biologicznych mniej się między sobą niż od człowieka różnią—ten odmienny stosunek, jak wszystko w świecie, musi więc mieć swoją przyczynę, i tej przyczyny trzeba przeto szukać gdzieindziej, niż w anatomicznych stosunkach ciała. Dla każdego staje się jasnym, a dla bezstronnego myśliciela niezaprzeczonem, że tej przyczyny niedającej się znaleźć w ciele, szukać należy w pierwotnych siłach duchowych, czy one są lub nie są w widocznym związku z własnościami ciała. Nie można już dłużej usuwać badania duszy; owszem, dla załatwienia kwestyi spornej staje się ono nieodzownie potrzebnem.

Najważniejszy punkt kwestyi jest, w porównaniu duszy zwierzęcej z duszą ludzką. Godność człowieka, jak sam Huxley powiada, nie wspiera się na jego nodze, ani też bylibyśmy zgubieni, jeśliby małpa w mózgowiu swoim także miała hippocampus minor (róg Ammona mniejszy).

W duchu i w duszy szukać trzeba zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem; należy więc zbadać, czy taka różnica istnieje i na czym ona polega.

Badanie to nie jest łatwem. Zaledwie możemy pojąć nieujętą istotę naszej własnej ludzkiej duszy, a cóż dopiero pojmować obce dla nas życie duszy zwierząt!

Zwykle ci co mogliby umiejętnie badać zwierzęta, nie mają sposobności ich obserwować; a przeciwnie ci, co ciągle ze zwierzętami przestają, rzadko obserwacje nad nimi czynić umieją. Ztąd wiele nieprawdziwych lub nawpółprawdziwych opowiadań z życia zwierzęcego i historyj myśliwskich, w które sam opowiadający niebardzo wierzy. A cóż dopiero powiedzieć o tłumaczeniu czynności zwierząt! Dlatego, że dudek ścigany, pada jak martwy na ziemię rozpostarłszy różnobarwne skrzydła, przypisują mu zamiar zmyślania, żeby się wydawało

iz jest różnobarwnym szmatem. Albożto deduk ma wyobrażenie o szmacie różnobarwnym, lub wie że jest do niego podobnym? Niewiemy nawet z pewnością czy to postępowanie dudka jest rozmyślnem, lub tylko następstwem jego bojaźni.—Pewien malarz paryzki chciał słońnia z otwartą gębą wymalować; w tym celu trzymał ciągle jabłko, jakby mu miał je wrzucić. Słoń, któremu się to zapewne naprzykrzyło, nagle wylał z trąby potok wody na malowidło i takowe zniszczył. Taka jest najprostsza forma tego przeróżnie opowiadanego zdarzenia. „Taki postępek—powiada Wundt — jest oczywiście nie tylko rozumny, ale nawet dowcipny. Dowcip jest może najrzadszym zwierząt przymiotem“. Więc naprawdę słoń chciał zrobić żarcik i dlatego zatarł malowidło, które miało go przedstawiać?—W tym przypadkowym kontraście okoliczności była wprawdzie naturalna komiczność, jak u dzieci w naiwnem połączeniu niezgodnych z sobą lub sprzecznych wyobrażeń; wcale jednak nie było ani rozumu ani dowcipu. W ten sposób rozsądni nawet badacze mylnie tłumaczą życie duchowe zwierząt.

Gdy się mówi o przedmiocie który dotychczas niegruntownie i bez ścisłości naukowej badano, trzeba zachować największą oględność i brać pod rozwagę tylko najwiarogodniejsze opowiadania. Na takich przykładach zbadać należy, czy dusza człowieka i dusza zwierzęcia pod względem inteligencyi różnią się od siebie tylko stopniem, lub też istotą. W tym celu odpowiemy na następujące pytania:

1) Czy pod względem instynktu człowiek i zwierze bardzo się odróżniają?

2) Czy zwierze ma intelligencyję i czy ta różni się od intelligencyi człowieka?

3) Jaki jest, ze względu na różnicę intelligencyi,

stosunek człowieka ze zwierzęciem co do innych stanów duszy?

A najprzód co do kwestyi instynktu, wielu widzi różnicę między człowiekiem a zwierzęciem po prostu w tem, że zwierzęta działają według niezmiennych popędów natury, a ludzie po dojrzałej rozwadze. Trzeba się z nimi porozumieć o naturę instynktu, którego wyraz często jest wymieniany, choć pojęcia rzeczy braknie. Pogląd na pewne czynności instynktowe da nam dokładne o instynkcie wyobrażenie.

We Francyi południowej i w Hiszpanii żyje pająk-górnik, *Mygale fodiens*. Na stromem urwisku skały pająk ten buduje sobie korytarz dwie stopy długi do swego domku, w którym są drzwi, zawiasy i ściany jedwabistą pajęczyną obite. Żeby tę budowę umocnić i od wichru zabezpieczyć, zawiesza u spodu osnute pajęczyną kamyki. Drzwi domku otwierają się na wewnątrz i na zewnątrz. Gdy pająk chce wejść, cząstkami swemi je otwiera; gdy zaś ma je zamknąć przed zbliżającym się nieprzyjacielem, przednimi nogami przyczepia się do nich, a tylnymi oparty o ścianę, ciągnie drzwi z całej siły aby ich nie otworzono.

Schmarda podaje ciekawy opis lejka przez mrówkolwa robionego. Dla łowienia owadów, zwłaszcza mrówek, zwierze to buduje sobie lejek na suchym piaszczystym gruncie. Najprzód zakreśla na piasku koło oznaczające obwód tego lejka; potem kopie dół przednimi łapami jak łopata kładąc na swój płaski łeb piasek, który silnie i ze zdumiewającą szybkością na kilka cali na obwód wyrzuca. Tak pracując cofa się wstecz, dopóki nie dojdzie do miejsca z którego rozpoczął wyrzucanie piasku. Potem zakreśla nowe koło, i nową wydrąża brózdę, aż w końcu do dna lejka dochodzi. Tu pokrywa się piaskiem i tylko rozdziawioną paszczę swobodną

zostawia. Niechże wtedy jakie zwierzątko zbliży się do brzegu leja, piasek zaraz się osuwa, spada na dół a mrówkolew chwyta swą zdobycz i wysysa.

Do najosobliwszych zjawisk takiego życia zwierząt niezaprzeczenie należą wspólne budynki i państwa pszczół, mrówek i bobrów, o których jako powszechnie znanych, dość jest zrobić tu wzmiankę. Jeśli teraz owe budynki i owe sposoby pająka-górnika i mrówkolwa zechcemy objaśnić według ich duchowego pochodzenia, mamy utrzymywać, że są to dzieła swobodnego pomysłu na podstawie zebranego doświadczenia?

Takie przypuszczenie nie da się pogodzić, ze znaną pod innym względem niższością duchową tych zwierząt w porównaniu z człowiekiem. Kunsztowne ich roboty pewnością i delikatnością zdają się niekiedy twory ludzkie przewyższać; zresztą jednak, zwierzęta te w niczem mądrości człowieka nie okazują. Dlatego dawniej utrzymywano z Kartezjuszem, że natura działa w tych zwierzętach; że pierwotny lub wrodzony im, nieświadomy a z celem zgodny popęd natury, skłania je do owych misteryjnych robót, dla utrzymania siebie i swojego rodzaju — i tento popęd nazwano instynktem. Istnienie takich popędów natury jest niezaprzeczone i faktycznie dowiedzionem być może.

W ostatnich czasach jednak szczególnie unikano mówienia o wrodzoności tych popędów.

Wrodzone popędy przypominają ideje wrodzone, które Locke miał na zawsze z filozofii wypędzić. Darwin i Wundt sądzą też, że pewne instynkta są nabytkiem dawniejszych pokoleń dziedzicznie przekazanym, jak owe muzykalne talenta, które niekiedy w jednej rodzinie się utrzymują. Nie odrzucamy możliwego usprawiedliwienia tego domysłu. W ten sposób Darwin stara się między innymi objaśnić dziwny obyczaj mrówek amazonek,

które wojennym zaborem chwytają robocze mrówki z innych mrowisk, i do swego gniazda przenoszą. Te porwane robotnice nie bardzo właściwie nazwano niewolnicami, gdyż w niewoli swojej używają takiej samej wolności jak ich panowie, a nawet podczas wędrówek przez własnych panów są noszone. Ten obyczaj mrówek, u różnych gatunków i w różnych krajach różnie się wyraża. W Anglii na przykład, kraju monarchicznej wolności, niewola mrówek jest nierównie łagodniejszą niż w republikańskiej Szwajcaryi. Panowie u mrówek angielskich mniej przyjmują usług od niewolnic, które zajmują się tylko pielęgnowaniem potomstwa w gnieździe, gdy panowie trudnią się budową, poszukiwaniem żywności i łowami. Darwin zrobił postrzeżenie, że mrówki nietrzymające niewolnic, przypadkiem rozrzucone do koła ich gniazda poczwarki innych gatunków przenoszą do swego mrowiska, zapewne aby na pożywienie służyły. Z tych poczwarek — jak sądzi — mogły się urodzić nymfy, które później chodziły na robotę. Gdy się ich użyteczność pokazała, społeczność mrówcza nabrała ochoty do szukania więcej takich pomocnic. Zamiast poczwarek lub też nymf, które dopiero wychowywać należało, chwymano dojrzałe robotnice, z tąd się utworzyło nawyknięcie do pomocy niewolnic. Z czasem przypadkowe zbieranie obcych poczwarek na pożywienie stało się więc trwałym popędem do utrzymywania niewolnic, i ten popęd dziedzicznie przeszedł do potomstwa. Darwinowi pomysł ten bardzo się podobał; boć nawet w świecie mrówczym niewolnictwo nie było stanem pierwotnym, lecz dopiero wyrobiło się w skutek pogorszonego położenia mrówczej społeczności!

Widzimy, na jak wątej podstawie oparty jest domysł. Scisły badacz natury nigdyby nie pozwolił filozofowi wspierać się na tak mglistych hipotezach. Wsze-

Iako przypuszczamy z Darwinem, że u zwierząt zarówno jak u ludzi bywają dziedziczne własności, które dopiero z czasem zrastają się z ich istotą, a do pierwotnych popędów nie należą. W każdym atoli razie nie trzeba wszystkich instynktów uważać za nawyknięcia z czasem nabyte, i w stały obyczaj zamienione. Należy odróżnić pierwotne popędy od później odziedziczonych, i jakby w drugą naturę przemienionych—i tylko pierwsze, jako właściwe instynkta uważać.

Zresztą jedne i drugie popędy, nawet później odziedziczone, są wrodzonymi. Dla usunięcia zarzutów jakie przeciw temu czynią myśliciele od czasów Locke'a, należy utworzyć sobie dokładne wyobrażenie o wrodzoności. Gdyby ptak miał wrodzony popęd do budowania gniazda — powiada Wundt — więc zaraz od urodzenia musiałby mieć wyobrażenie nie tylko o gnieździe, ale i o środkach do jego budowy używanych. O takiej wrodzoności zapewne nie może być mowy; mamy raczej na myśli tylko popęd pierwotny w ptaku, sprawiający, że w danej chwili i w sposób stosowny zabiera się do budowy gniazda, i wykonywa ją zręcznie, nie mając do tego wprawy z poprzedniego doświadczenia nabytej. Takie wrodzone popędy są niewątpliwie prawdziwymi instynktami.

Kaczęta wysiedziane przez kurę, bez przewodnika biegną zaraz do wody. Podobnież żółwie wodne wylęzione z jaja na suchym brzegu, najprostsza drogą podążają do wody, której nie widzą. Doświadczenie także wrodzoność tę wykazało. Stary lekarz Galen, odjął koźłę od matki zaraz po urodzeniu, i podał mu szkodliwe i pożyteczne napoje i zioła; koźłę wybrało tylko mleko i zioła dla siebie przydatne. Takie samo doświadczenie zrobił Swammerdamm ze ślimakiem wodnym. Fr. Cuvier w Ogrodzie Botanicznym odsadził bobra od matki zaraz po

urodzeniu; natychmiast bóbr bez kierownika odgryzał podane sobie gałązki i składał je jakby do budowy.

Nie potrzebujemy dowodzić, że te wrodzone popędy są najwłaściwsze do utrzymania i obrony zarówno jednostki jak rodzaju. To właśnie oddawna budziło zdumienie ludzkie, na widok kunsztownych robót zwierząt. I nie tu nie stanowi, że ten popęd niekiedy sprzecznie z celem się wykonywa; że naprzykład, jak zauważył Blumenbach, chomik, nie tylko żywym ptakom którym chce w locie przeszkodzić, ale i nieżywym łamie skrzydło wprzód nim gryść je zacznie. Owszem, właśnie w tej przypadkowej sprzeczności z celem, poznajemy charakter instynktu, jako popędu natury panującego nad zwierzęciem.

Istotą tej instynktowej zgodności z celem jest to, że samo zwierze nic o niej nie wie. Pszczoły zbierają miód na zimę, której zgoła jeszcze nie znają. Gdy motyl nocny złożywszy jaja, opatruje one futerkiem z własnych włosów zrobionem, daleko jeszcze jest do zimy na którą to ciepłe pokrycie dla utrzymania jaja przygotowuje; nigdy też przedtem éma zimy nie znała.—Zwierzęta więc nie znają celu który spełniają; świadomie używają pewnych środków do celu, nie wiedzą jednak, że to są środki do tego celu. Często także nie mogą tego celu z doświadczenia poznać, albowiem wprzód regularnie naturalnemu prawu śmierci ulegają.

Takie przeto czynności nie mogą pochodzić z doświadczenia i rozwagi, a wspierają się raczej na silnej podstawie wrodzonego i z celem zgodnego popędu natury.

Ten popęd zdaje się być także uzdolnieniem duszy. Często sądzono, że popęd ten da się wytłumaczyć potrzebami i usposobieniami cielesnemi; takie tłumaczenie jednak nigdy się nie powodziło. Tak naprzykład utrzy-

mywano, że pająki dlatego tylko snują tkanki, żeby się pozbyć uciążliwej materji tkankowej. Nie mówiąc już o tem, że takie tłumaczenie nigdyby nie objaśniło kunsztownych tkanin pajęczych, sam fakt okazał się nieprawdziwym. Rösel jednego razu nieustannie odbierał pająkom ich tkaniny, one zaś wciąż je snuły i snuły, aż wreszcie z wycieńczenia sił umarły; snuły więc nie z cielesnej konieczności, lecz oczywiście z popędu swej duszy.

Mamy więc w instynktach popędy duszy, które troskliwa natura dała zwierzętom na drogę, wynagradzając tem skąpe udzielenie im rozumu. Zgodnie z tem widzimy, że zwierzęta najbardziej pod względem rozumu upośledzone, najwięcej panowaniu instynktu ulegają. Jak atoli te popędy działają na przyszłość i jak pierwotnie w duszach zwierząt powstały, tego nie pojmujemy; rozum nasz może dostrzedz wszędzie pierwotne popędy, ale wytłumaczyć ich nie zdoła. W tym przyrodzonym popędzie zwierząt domyślamy się jeszcze duchowo-zmysłowego ich związku z całą naturą, wyrażającego się w przedziwnem, a dla ludzi niemożliwem przegładaniu dalekich przestrzeni podczas wędrówek, w odgadywaniu miejscowości i w zdumiewającej delikatności węchu zwierząt.

Te instynkta oczywiście grają wielką rolę w życiu zwierząt; czy jednak wystarczają do odróżnienia go od życia ludzi? — Na to pytanie trzeba dać stanowczo przeczącą odpowiedź, a to z dwojakiego powodu: raz że człowiek ma także pierwotne i do instynktów podobne usposobienia; a powtóre, że i zwierze nie samym tylko instynktom podlega.

Niewątpliwie instynkt bardziej panuje nad zwierzęciem, gdy odwrotnie, człowiek bardziej rozkazuje popędom; ale i człowiekiem kierują nieświadome natury po-

pędy. „Gdyby kukułka mogła zarządzić śledztwo zoologiczne — powiada Wundt — być może iż nazwałaby człowieka najosobliwszem zwierzęciem instynktowi podlegającym. Z ptakami podziela instynkt życia małżeńskiego; z lisami ma wspólny pociąg do wychowywania swych dzieci—jak bóbr ma popęd do budowania domów, jak pszczoły nawykają do życia państwowego i do zakładania kolonij, jak mrówki lubią prowadzić wojny, brać do niewoli i posługiwać się użytecznymi zwierzętami domowymi. Dodajmy do tego parę innych instynktów, jak noszenie odzienia i trudnienie się handlem, które człowiekowi tylko są właściwe, a zaiste przyznamy, iż niema na świecie zwierzęcia szcudrzej w instynkta uposażonego“. To dobrze iż Wundt takie rozumowanie włożył w dziób nierozumnej kukułki; albowiem człowiek rozumny gdzieindziej niż w zmiennych stanach swojego upodobania lub swojej przewagi, szukać będzie popędów ludzkich do instynktu podobnych. Objawiają się one raczej w ideałach wiedzy, wiary i moralnego dążenia, któremi człowiek wybiega za świat rzeczywisty, nie znając celu ku jakiemu się zbliża.

I człowiek ma jak zwierze popędy zmysłowe i z celem zgodne; ale miewa nadto świadomość stosunku między celem i środkiem; — wykonanie więc może być wolnym czynem jego ducha. Mamy już przeto zasadniczą różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, gdyż owego idealnego popędu oczywiście zwierze niema. Nikt dziś z pewnością nie będzie z Pliniuszem utrzymywał, że radość słonia podczas pełni księżyca dowodzi jego religijnej czci dla gwiazd, a wyrzucanie roślin w powietrze jest symbolem jego modlitwy i ofiary, Ta jednak idealna różnica instynktu, nie wystarcza jeszcze do odróżnienia człowieka od zwierzęcia. Przedewszyst-

kiem należy rozważyć stosunek obojga w dziedzinie wolnej intelligencji.

Przechodzimy więc do drugiej kwestyi: czy zwierze ma intelligencyję i czy ona różni się od intelligencji człowieka?

Słusznie powiedział Huber, że już w czynnościach instynktu działa pewna szczypta wolnej czynności duszy. Zwierzęta wcale nie są maszynami, wyłącznie i nieustannie kierowanymi instynktem. Potrzebują one raczej wolnej intelligencji do wykonania swoich popędów. Srodków ku temu szukają i używają ze świadomością, ale bez nabytej z doświadczenia świadomości celu. Pszczoły kierują się wyobrażeniami, gdy wylatują miód zbierać; z wyraźnem też wyobrażeniem odróżniają przydatne do tego kwiaty. Ztąd często różne wybierają środki, i rozumnie uwzględniają okoliczności. Amerykańska muchołówka dostała nazwę „polityka“ za to, że do budowy swego gniazda chętnie skrawków z gazet używa, których przecie w pierwotnych czasach nie posiadała. Gąsiennica zwykle przerabiająca kawałki kory do swego przedziwa, zamknięta w skrzyni, brała z niej trociny do swojej budowy.

Wolniejszym jeszcze pod względem duchowym jest uwzględnianie okoliczności w wykonywaniu popędów instynktu. Pszczoły przewiezione do Barbados, po kilku latach przestały zbierać miód na porę zimową, bo w tamtejszych cukrowniach na cały rok pożywienie znajdowały; przeciwnie pszczoły przewiezione do Jamajki znosiły miód nieustannie, bo przez kilka tygodni ostrego zimna, wcale z ulów wylatywać nie mogły. Według spostrzeżeń Cuviera, króliki w okolicach w których na nie łasicami polują, przestają budować sobie domki w ziemi, dlatego, że łasice do nich weisnąć się mogą; żyją więc jak zające. I odwrotnie, zające budują sobie

mieszkania jak króliki, gdy przebywają na wzgórzach piaszczystych, łatwo się osypujących. Gdy pajak się obawia żeby wiatr nie zerwał jego sieci, dowcipnie radzi sobie osnuwając kamień, który stosownie do potrzeby niżej lub wyżej z ziemi na przedziwiewie swoim podnosi.— Samica kanarka zaskoczona porodem, zniosła jaje na podłodze, i już go nieopuszczała; wówczas samiec prznosił strzępki z gniazda, oboje podsunęli je pod jaje, i w tem niezwykłym położeniu nowe gniazdo usłały.

Bez przypuszczenia takiej mieszaniny instynktu z wolną intelligencyją, niepodobna zrozumieć popędu do towarzyskiego życia pszczół, mrówek i innych zwierząt. Wundt bardzo trafnie maluje tę mieszaninę w pszczołem państwie, gdy mówi: „Istotna pobudka utworzenia pszczołowego państwa nie ma nic wspólnego ze świadomą rozważą. Podobież zazdrość królowej, która drugiej ścierpieć w ulu nie może, jest instynktową; i wreszcie uznanie, że przestrzeń starego ula jest zamałą dla rozmnożonego ludu, jest raczej instynktowe niż świadome. Ogólne zjawiska państwowego życia pszczół, polegają przeto na czynnościach instynktowych. Są atoli pewne fakta niebędące ich następstwami. Jak naprzykład wytłumaczmy sobie, że królowa samowolnie do obszerniejszych komórek ula składa jaja trutniów, a do węższych jaja robotnic; lub że robotnice zabijają nymfy królewskie, gdy pogoda wyrojeniu się nie sprzyja“? — I w istocie musimy uznać swobodne uwzględnianie okoliczności. Najwyraźniej zaś okazuje się wolna intelligencyja zwierząt, w zręcznem wybieraniu użytecznych do obrony środków. „Zwierze ma także rozum—powiada myśliwy Werni w poemacie Szyllera: Wilhelm Tell;— wiemy o tem my, co na dzikie polujemy kozy. Idąc na paszę, rozumnie przednią straż stawiają, która nad-

stawwszy uszu słuca i głośnem ostrzega świstaniem, gdy myśliwy się zbliża“.

Baron Seyfferitz obserwował raz, jak kaczkі różnie się bronią się od orła, sokoła i jastrzębia. Orzeł nie chwyta kaczek w locie; gdy więc się zbliżył, kaczkі odleciały. Sokół zaś niechętnie uderza na siedzące ptaki; żeby więc jego pogoni uniknąć, zanurzyły się w wodę. Jastrząb równie dobrze chwyta w locie jak uderza na siedzące ptastwo; gdy nadleciał, kaczkі zebrały się w gromadkę i bijąc skrzydłami tyle wodnej kurzawy narobiły, że jastrząb zobaczyć ich nie mógł. — Stary Brehm z przyjaciółmi ścigając na jeziorze czubatego nurka, zapędził go na mieliznę przy brzegu, i już go za zgubionego uważał. Nagle nurek poleciał na brzeg, gdzie się trzoda wołów pasła; przemknął tuż nad ich głowami i zakręcił ku górnej części jeziora, gdzie znowu mógł dać nura.

Im mniej te czynności wolnej intelligencyi są w związku z instynktem, tem bardziej przybierają pozory ludzkiego, rozumnego sądzenia i wnioskowania.

Rak morski, którego obserwował Borlose, po kilkakrotnym niepomyślnym ataku na ostrygę wciąż zamykającą swoje skorupy, ilekroć miał ją schwytać, — wrzucił do niej kamyk, czem sprawił, że już skorup swoich zamknąć nie mogła. Darwin widział trzmieła, który schwytawszy dużą muchę chciał ją unieść; gdy jednak ta trzepocząc skrzydłami lot jego opóźniała, przysiadł, odgryzł jej skrzydła, i już bez przeszkody z łupem swoim odleciał. — Kot którego Delacroix posadził pod dzwonem pompy ssącej, gdy powietrze coraz bardziej się rozrzedzało, przyłożył łapkę do otworu dzwonu, i powietrze wypływać już nie mogło. — Zmyślniejszą jeszcze okazała się małpa obserwowana przez Dugandpré. Na stole stała odkorkowana ale oblepiona smołą flaszką

z wódką anyżówką, którą mała bardzo lubiła. Zrazu językiem wychlipała wódki ile mogła; później zaś pótł sypała piasek do butelki, aż się wódka przelała.

Podobnych opowiadań, i ciekawszych jeszcze ale mniej wiarogodnych, naturalnie jest bardzo wiele. Rzadko jednak obserwator jest w stanie jasno odróżnić, czy opowiadane czyny polegają na wolnym rozmyśle, lub też na przypomnieniu dawniejszych wydarzeń; rzadko wyraźnie jest wykazane, co jest dziełem prostego przypadku a co widocznego zamiaru.

Wszelako już z przytoczonych i im podobnych opowiadań wnieść musimy, że zwierzęta posiadają rozum mogący sądzić i wnioskować. Zachodzi teraz pytanie: czy ten rozum zwierzęcy niższem tylko wykształceniem różni się od ludzkiego, lub też w myśleniu człowieka występuje nowa władza, której zwierze nie posiada?

Zeby rozstrzygnąć tę kwestyję, spróbujmy najprzód poznać: co się dzieje w duszy zwierzęcia przy spełnianiu pewnych rozumnych czynności.

Jeżeli mała Dugandprégo sypała piasek do butelki z wódką, aby wódka się wylała, nie sądzimy, by przyczyną tego postętku było poznanie praw ciężkości; domyślamy się raczej, że było tu po prostu zastosowanie dawniej nabytego doświadczenia. Domyśl ten opieramy na licznych obserwacjach, czynionych nad zwierzęcimi sądami i wnioskami.

Jeden pies ciągnął za dzwonek, ilekroć służący zapomniiał podać mu wody; pies ten poprzednio widział, że sługa zawsze się ukazał ilekroć pan zadzwonił. Słóń wyuczony nosić wodę w miedzianym kotle, spostrzegłszy że woda z kotła ciecze, zaniósł go do kotlarza; widział był bowiem, że jego panowie w podobnych przypadkach toż samo dawniej robili.

Podobne sądy i wnioski, są poprostu powiązaniem

pojedyńczych zmysłowych spostrzeżeń, a powiązanie jest rozumne, bo i naśladowane wzory rozumnymi były.

W innych przykładach, z większą jeszcze stanowczością spostrzegać się zdajemy rozumnie rozważony i wykonany zamiar; ale i one dadzą się sprowadzić do takiegoż bezpośredniego powiązania wyobrażeń.

Kot w pompie ssącej naturalisty Delacroix, doznawał nieprzyjemnego uczucia; przeciąg powietrza przez otwór, najsilniej go drażnił w tem zamknięciu. To drażnienie też skłoniło go do przyłożenia łapki do otworu; zgodne z celem zatamowania dalszego rozrzedzenia powietrza, było więc następstwem, a nie zamiarem. — Trzmiel, któremu w locie z porwaną muchą poruszanie jej skrzydeł zawadzało, miał bezpośrednio wyobrażenie o tej przeszkodzie, i trzepoczących skrzydeł drażnienie skłoniło go do ich odgryżenia. W locie było to niemożliwe, więc nowe podrażnienie przysiąść go zniewoliło.

Sąto konieczne wyobrażenia, których zgodność z celem wynika z powiązania zewnętrznych okoliczności podrażnienie budzących; zwierze nie potrzebuje mieć przeświadczenia o tych stosunkach celowych.

Takie objaśnienie tego co się w duszy zwierząt dzieje, da się zastosować do wszystkich wiarogodnych opowiadań; mamy więc jasny obraz życia psychologicznego zwierząt, i jego różnicy od duchowego życia człowieka.

Wszystkie zwierzęta mają wyobrażenia, które odróżniać jedne od drugich umieją. Może być, że najniższe zwierzęta nie odróżniają świata zewnętrznego, i że jego wrażenia czują tylko jako swój stan wewnętrzny, i nie mają wyobrażenia o rzeczach to czucie sprawiających. W takim razie zwierzęta te mogą tylko odróżniać jedne od drugich, swoje wewnętrzne stany, jako wyobrażenia uczucia. — Wyższe zwierzęta wyraźnie okazują, że mają wyobrażenia o świecie zewnętrznym, o kształcie,

położeniu, odległości i innych własnościach rzeczy. Mają więc także władzę ich odróżniania. Do odróżniania zaś potrzebne jest zatrzymywanie pewnych spostrzeżeń—a więc zwierzęta mają pamięć. Ta władza zmysłowego odróżniania, i zmysłowego poznawania znowu szczegółów dawniej spostrzeżonych, jest niekiedy bardzo u zwierząt rozwiniętą. Pszczoły znają swego pasiecznika, i nie kłują go żądłem gdy jest przy ich ulu zajęty.

Ta władza odróżniania, dalej posunięta, zwraca się na podobne i niepodobne znamiona rzeczy. Niektóre zwierzęta i tę zdolność okazują. Jedna papuga słyszała że psa domowego nazywano Kokko; później wołała „Kokko“ zobaczywszy innego psa; musiała więc podobne znamiona w nim dostrzedz. Z tychże znaków zewnętrznych, naprzykład ze zwykłego ubrania, psy mogą odróżniać kobiety od mężczyzn. Dalej jednak ich władza odróżniania nie sięga. Emancypantki w męzkim ubraniu pewnieby pies za kobietę nie uważał. Lew, choćby najbardziej obłaskawiony, nieraz już rozszarpał swego stróża, gdy ten w nieznanem odzieniu do niego przystąpił.

My ludzie, możemy poznać, że ubiór nie stanowi człowieka; my ludzie, w myśleniu naszym posuwamy się dalej, poza zewnętrzne zjawiska rzeczy. Zwierze ze swoją władzą odróżniania dochodzi ledwie do postrzeżenia podobnych znamion zewnętrznych, i do utworzenia sobie ogólnego postrzegalnego wyobrażenia o rzeczy; człowiek zaś może prócz tego oceniać wartość znamion jakiej rzeczy, i w porównaniu rzeczy nie tylko odrzuca znamiona niepodobne a zatrzymuje podobne—lecz nadto świadomie szuka istotnego znamienia, które prowadzi go do poznania istoty rzeczy. W ten sposób człowiek dochodzi do pojęcia. Nie jestto proste rozszerzenie zwierzęcego odróżniania; jestto raczej coś zasadniczo nowego, co dopiero w duchu człowieka występuje. — W tem leży

już różnica sądów i wniosków u człowieka i u zwierzęcia. Wół — powiada Kant — ma wyraźne wyobrażenie o swojej oborze, a więc i o wrotach obory. Dwa te wyobrażenia łączy, ale niedochodzi do sądu, że wrota do obory należą. — Z podobnego łączenia wyobrażeń powstał wniosek słonia, który pęknięty kocioł do kotlarza zaniósł. Nie rozumował on sobie: kotlarz naprawia pęknięte kotły, że zaś ten kocioł jest pęknięty, więc trzeba zanieść go do kotlarza. Poprostu powiązał tylko wyobrażenia doświadczeń poprzednio nabytych.

Słowem, zwierzęta mają spostrzeżenia i przypomnienia, i takowe rozumnie łączą; te połączenia działają podobnie jak sądy i wnioski w ludzkim myśleniu — z istoty swojej atoli wcale tem samem nie są.

Vogt i inni powiadają, że ta różnica jest tylko stopniową. Pies na którego rzucono kamień, na przyszłość ucieka przed rzuconym kamieniem; nieinaczej czyni człowiek, i tylko niewielu ludzi dochodzi do poznania ogólnego prawa, według którego wszystkie ciała bez podpory będące, na ziemię padają. Na doświadczeniu polegały wszystkie sądy; a owa różnica wyżej przytoczona, jest tylko różnicą uogólnienia, która nie już człowieka od zwierzęcia, ale nadto ludzi naukowo ukształconych od nieukształconych oddziela.

To zatarcie różnicy brzmi bardzo złudnie, ale jest z gruntu fałszywe. Wprawdzie niewszędy w równym stopniu ludzie poznają zasady rzeczy; zwykle bowiem każdy zna one tylko w szczególnej dziedzinie swojej wiedzy, lub swojego rzemiosła. W tej atoli swojej dziedzinie każdy człowiek łączy zjawiska, odróżniając własności stałe od zmiennych, przedmiot od przymiotu — umiając odróżniać znamiona istotne od nieistotnych, i w ten sposób dochodząc do sądu o uzasadnionej przynależności pewnych znamion do przedmiotu który je nosi — i wresz-

cie szukając przyczyny dostrzeganych skutków. Wszystkie są łączenia, któremi każdy człowiek wprowadza jedność i związek do swoich zmysłowych spostrzeżeń. Tego rodzaju pojęciowego łączenia, zwierze zgoła nie posiada. A człowiek dochodzi do tego, nie z powodu że dalej rozwija właściwą zwierzęciu władzę łączenia zmysłowych spostrzeżeń, lecz dlatego, że ma istotnie nową władzę, nowe uzdolnienie i nową moc ducha, polegającą na pojęciowym łączeniu wyobrażeń.

Że tak jest w samej rzeczy, najlepszy dowód mamy na mowie, tej zewnętrznej oznace natury wewnętrznego życia duszy. Nieomylnie uczucie zawsze objawiało ludziom, że w mowie ukazuje się istotna różnica człowieka od zwierzęcia. Homer wprowadzając konie Patrokła mówiące do Achillesa, powiada, że Hera dała im zdolność mówienia; same z siebie mówić nie mogły.—O ludziach dzikich opowiadają, że uważali małpy za ludzi niechęcych mówić—aby nie były poznane że są ludźmi, i jak ludzie zmuszone do pracy i obyczajności. I w tem wyraża się świadomość, że mowa odróżnia człowieka od zwierząt.—Zwierzęta mogą uczucia i wyobrażenia swoje wyrażać, i drugim ich udzielać dźwiękami i gestami; nie mają jednak słowa, tej cechy pojęciowego myślenia. Pochodzi zaś to nie z braku właściwych organów mówienia—bo jak wiadomo, niektóre zwierzęta zdobywają się na wymawianie wyrazów—lecz z różnicy ich władzy myślenia od naszej.

„Dowodzi to—powiedział Kartezjusz — nietylko że zwierzęta mniej mają rozumu od ludzi, lecz nadto, że zgoła ludzkiego rozumu nie mają“. — Słusznym jest ten wniosek. Gdyby zwierzęta miały taki umysł jak my, toby także jak my mówiły; i odwrotnie, skoro nie mówią jak my, więc zasadniczo innego ducha mają.

Dość jest tylko zrobić wzmiankę o tem, ile człowiek tą mową pojęciową zyskuje na rozległości swojej pamięci, na gromadzeniu zasobów swego doświadczenia i na wspólnym postępie ludzkiej kultury, i jak niezmierną tem przepaść między sobą i zwierzęciem rozszerza.

Daleko bardziej niż rozumem, zwierze i człowiek zbliżają się do siebie swemi uczuciami, skłonnościami i namiętnościami. Wspólna im jest miłość i nienawiść, wierność i zdrada, radość i smutek; ale i tu niema równości między człowiekiem i zwierzęciem. Jako różnicę stopniową uważać wprawdzie należy okoliczność, że namiętność zwierzęcia w ogóle całym jego życiem duchowem, nawet rozumem zawłada — gdyż namiętność także panuje nad nierozumnemi ludźmi. Człowiek atoli zna wyższą, estetyczną i moralną wartość uczuć, które tem samem innego nabywają charakteru.—Razu jednego Temistokles ożywił słabnące męztwo swojego wojska, stawiając mu jako przykład dwóch walczących kogutów. „Patrzcie, zawołał, te zwierzęta życie swoje oddają za zaszczyt zwycięstwa i nie ustępują z placu; wy zaś walczycie za bogów i ogniska domowe, za mogiły przodków i kolebki dzieci, za wolność nadewszystko — a mielibyście tracić odwagę“? I Grecy temi słowami zagrzani, wydarli barbarzyńcom zwycięstwo. Temistokles więc przypomniał swoim wojownikom przewagę, jaką ma namiętność ludzka nad zwierzęcą, a mianowicie głębokie uczucie ideału piękna i dobra. I tu poznajemy, że do istoty człowieka weszła nowa zdolność, której dusza zwierzęcia niema — i to zgoła niema, bo zdolność która się regularnie nie rozwija, nie jest zdolnością, a przypuszczenie jej polega na nieuzasadnionej fikcyi. Gdzie rzecz spełniona ukazuje się jako zasadnicza różnica, widać że już w zarodku spełniania różnica taka tkwiła.

Tak więc nauka dostatecznie usprawiedliwia uczucie nieuprzedzonego człowieka, który nie uważa zwierząt za istoty sobie równe, ani chce wierzyć, że człowiek jest tylko wyżej rozwiniętą małpą, lub nawet jej potomkiem prawdziwym.

ROZDZIAŁ VI.

Dusza i Ciało.

Treść.— Materyjaliści zaprzeczają duszy niezmysłowej; ich argumenty spekulacyjne i empiryczne.—Słabość empirycznych argumentów twierdzenia materyjalistów.—Współczesne wzmacnianie się i osłabianie ducha z rozwojem mózgu, nie dowodzi jeszcze zależności ducha od mózgu.— Czy własności ducha zależnymi są od własności mózgu? — Bezmózgowe zwierzęta i ich roztropność.—Między zwierzętami kręgowymi, człowiek ani bezwzględnie ani względnie nie ma największego mózgu. — Znaczenie zawojów mózgowych. — Fosforyczna substancja mózgu.— Badania mózgu ludzi wysoce uzdolnionych. — Powierzchowność opinii materyjalistów w obec faktów naukowych.—Dowolność wniosków materyjalistowskich. — Czy mózg jest organem myślenia i w jakim znaczeniu?—Opinija Kanta o wszechobecności duszy w ciele. — Faktem jest tylko, że nasza dusza potrzebuje mózgu do czucia i myślenia; wszystko inne zresztą tłumaczone być może zarówno w dualistycznym jak materyjalistowskim duchu. — Dotychczasowe obserwacje przemawiają za dualistycznym pojmowaniem duszy i ciała. — Słabość spekulacyjnych argumentów materyjalizmu. — Twierdzenie jęgo: wzajemne działanie na siebie istot różnorodnych jest nie do pojęcia i niemożliwe; niezmysłowość nie da się pojąć. — Hypoteza materyjalistowska o materji i myśleniu. — Niedostateczność objaśnień materyjalistowskich; Vogta wydzielanie mózgu; Czolbego objaśnienie samowiedzy i pamięci. — Fizjologowie przyznają niemożność objaśnienia duszy z własności ciała.—Różnica objawu doprowadza do słusznego wniosku o różnicy istoty.

Materyjaliści naszych czasów utrzymują, że uważanie duszy niezmysłowej jako wspólnie ze zmysłowem

ciałem naszą istotę stanowiącej, jest błędem naukowym oddawna potępionym i przez każdego bezprzesądnego myśliciela odrzuconym. Dla nich faktem jest gruntuwnie dowiedzionym i niezachwianym, że nie dusza osobna, lecz nasz mózg myślenie sprawia. Zbadajmyż bez uprzedzenia naukowe podstawy tej opinii.

Zwykle materyjaliści opinię swoją spekulacyjnie uzasadniają tem, że najprzód, niezmysłowość w ogóle a więc i niezmysłowa substancya duszy, pojąć się nie da; i powtóre, że wzajemne na siebie działanie rzeczy tak różnorodnych jak niezmysłowa dusza i zmysłowe ciało, jest nie do pojęcia i dlatego niemożliwe. Większą jeszcze wagę przywiązują do empirycznego dowiedzenia swojej opinii, przez wykazaną doświadczeniem zależnością duszy od ciała, a mianowicie własnością systemu nerwowego i nadewszystko mózgu. Dowody te zbadamy starannie, wnikając w zasadniczą istotę kwestyi spornej. Ze względu zaś, że materyjaliści przedewszystkiem powołują się na dowody czerpane z doświadczenia, weźmiemy najprzód pod rozwagę stronę empiryczną.

K. Vogt w dziele swoim „Ślepa wiara i nauka“, najtreściwiej w dwóch następujących zdaniach wyraził owo dowodzenie empiryczne o zależności duszy od ciała: 1) dusza rozwija się w dziecinnych latach, a słabnie na starość wraz z ciałem, zwłaszcza z mózgiem; i 2) stan duszy zależny jest od zdrowego lub chorobliwego stanu systemu nerwowego, zwłaszcza mózgu. Myślenie przeto niczem innym nie jest, jak funkcją mózgu, który tak wydziela myśli, jak nerki wydzielają mocę, a wątroba żółć.—Te zdania z pewnemi zmianami i objaśnieniami powtarzają wszysecy materyjaliści jako zasady, zdaniem ich, z doświadczenia czerpane.

Przy badaniu tych zdań, należy najprzód dobrze odróżnić podstawę faktyczną od wniosków z niej wyciąga-

nych. Zdarzyć się bowiem nawet może, że przyjmiemy przytoczone fakta jako wiarogodne i dowiedzione, a jednak odrzucimy wnioski jako fałszywe. Przedewszystkiem atoli poddamy ścisłemu zbadaniu zasadność empirycznej podstawy. W ten sposób poznamy naszych materyjalistów jako empiryków niepewnych, wprzód nim ich uważać będziemy za słabych myślicieli.

Z przytoczonych wyżej dwóch zdań, pierwsze oczywiście wyraża ogólnie uznaną i faktycznie niewątpliwą prawdę; uważane jednak w sobie, bynajmniej się do rozstrzygnięcia kwestyi zasad nie przyklada. Słusznie materyjaliści mogą twierdzić, że mózg dziecinny jest wodnistym a w tłuszcz uboższym; że jego włókna nie są tak rozwinięte jak w późniejszym czasie; i odwrotnie, że na starość mózg słabnie i usycha. Nie można także zaprzeczyć faktu na powszechnem doświadczeniu opartego, że dzieci z początku mają mniej rozumu niż później, i że ludzie starzy często tracą znów siłę ducha i dziecinniają. Dla potwierdzenia tych prawd pospolitych, Moleschott i Buchner wcale niepotrzebnie przytaczają swój ulubiony a niedorzeczny dowód, że Newton na stare lata zajmował się studyjowaniem Objawienia S-go Jana (Apokalipsy). „Wielki Newton, którego duchowi zawdzięczamy największe i najpłodniejsze w następstwa odkrycia w naukach przyrodzonych — powiada z politowaniem Buchner — na starość czytywał proroctwa Daniela i Objawienie Jana“. — „Objawienie Jana jako zabawka w dzieciinnia-łem ręką badacza praw ciężkości“! — woła napuszenie Moleschott. Bierze nas ochota powiedzieć, że stary mózg Newtona zajęty Objawieniem S-go Jana i proroctwy Daniela, był w lepszym stanie od mózgow Moleschotta i Buchnera choć w młodszym wieku — gdy to zajęcie Newtona przytoczyli jako potwierdzenie zdania, którego faktycznej słuszności nikt nie zwalcza, i którego mate-

ryjalistowskie następstwa jedynie zaprzeczeniu podlegają. Prosta bowiem współczesność wzmocnienia się i słabnięcia ducha z powiększaniem dzieciennego a zmniejszaniem starzejącego się mózgu, bynajmniej jeszcze nie dowodzi zależności od siebie tych dwóch czynników. Z równą słusnością w takim razie możnaby tak rozumować: z wyrastaniem zębów dziecię nabiera rozumu, tak zwany ząb mądrości uzupełnia ten rozwój; na starość zaś zęby wypadają i siła myślenia słabnie; a więc duch zależny jest od zębów. Lub też, jeśli starzy a rozumni ludzie zaprotestują przeciw tej bezzębnej niedorzeczności— zamiast o zębach, powiemy o kościach. I one są u dziecka miękkie a krzepną wraz ze wzmacnianiem się ducha; na starość zaś kości próchnieją i duch słabnie; a więc duch zależny jest od rozwoju kości, myślenie jest czynnością kości.

To rozumowanie jest oczywiście niedorzeczne, a jednak jak dwie krople wody podobne do rozumowania materyjalistów. Tak więc argument materyjalistów wzięty ze współczesności rozwoju, niema żadnej w sobie wartości; i może dopiero otrzymać ją w skutku sprawdzenia drugiego zdania: faktycznej zależności duszy od systemu nerwowego, szczególnie zaś od mózgu. Musimy więc przedewszystkiem zobaczyć, czy budowane na tej podstawie wnioski utrzymać się dadzą.

Nasi materyjaliści prędko załatwiają się z tą kwestyją: „Mózg jest siedliskiem i organem myślenia—oświadcza Büchner—jego wielkość, kształt i skład są w prostym stosunku do wielkości i siły funkcji duchowej w nim przebywającej. Anatomija porównawcza daje w tym względzie najwyraźniejsze dowody i pokazuje nam, iż stale wzrastający stosunek własności materyjalnych i wielkości mózgu do dzielności duchowej, rządzi jak prawo w całym szeregu zwierząt aż do człowieka“.—

„W całym królestwie zwierząt, spotykamy stopniowy i zawsze ściśle z duchowym rozwojem zgodny, rozwój mózgu pod względem wielkości i kształtu.“— „Zwierzęta które właściwego mózgu nie mają, lecz tylko posiadają węzły nerwów lub rudymentarne jego ukształcenie, wogóle stoją na najniższym stopniu duchowego uzdolnienia, i raczej wegetować, niż żyć się zdają. I przeciwnie, człowiek, istota najwyżej duchowo stojąca, posiada bezwzględnie i względnie mózg największy.“

Zdania te zawierają tyle prawie fałszów faktycznych, ile twierdzeń. Sąd ten usprawiedliwimy przytoczeniem faktów dotychczas naukowo sprawdzonych; w tym celu powołamy się na opinie fizjologów, mających nawet u materyjalistów powagę, jak: J. Müller, Longet, Volkmann, Huschke, Wagner, Helmholtz, i lekarzy w domach obłąkanych, jak Hagen, Wachsmuth, Neumann i Griesinger, z których kilku nawet sprzyja materyjalizmowi.— Powtarzamy, przedewszystkiem zbadać trzeba twierdzenie o faktycznej zależności ducha od rozwoju mózgu; później zaś zbadamy wnioski o mózgu, jako organie myślenia.

Niewątpliwie wielu ludzi nie zgodzi się na twierdzenie, że mądre mrówki, pszczoły i pająki, pod względem duchowego uzdolnienia stoją daleko niżej od krowy, owcy, gęsi, kaczki, żaby i karpika chińskiego, które mają przysłowiową reputację głupoty. Wiadomo zaś, że system nerwowy pierwszych jest daleko mniej rozwinięty od systemu nerwowego drugich, i że pierwsze nie posiadają nawet mózgu, który ma być nieodzownie do myślenia potrzebnym. A jednak zwierzątka te nie wegetują, lecz owszem mają życie duchowe lepiej rozwinięte, niż wiele zwierząt mózgiem opatrzonych. Dopóki materyjaliści tej faktycznej sprzeczności dostatecznie nie objaśnią, odmówimy im prawa do ogólnikowego

twierdzenia: iż jest zupełna zgodność rozwoju systemu nerwowego z rozwojem duszy. Natura zdaje się raczej na różnych, a nam jeszcze nieznanych drogach, zapewniać istnienie jednakowego życia duchowego u zwierząt.

Jeżeli Vogt, wnosząc z równości organizacyi małp i ludzi o istotnej równości ich władz duchowych, słusznie powołuje się na zdanie: że gdzie organizacyja utworzona jest według tego samego typu, tam własności i funkcyje z tej organizacyi pochodzące, także powinny okazywać tę samą jedność zasadniczą; więc w powyżej przytoczonym przykładzie, z równą słusnością powinien odwrotnie wnioskować. Jeżeli się równe własności i funkcyje okazują—powiedzieć winien—więc różne organizacje nie mogą być uważane jako źródło tej równości. Jak ścisły badacz, który to tylko twierdzi czego naukowo dowieść może, Vogt powinienby jeszcze przyznać, że dotychczas nie zbadano, z jakimi własnościami systemu nerwowego łączy się posiadanie mniej lub więcej rozwiniętego życia duszy. W takim stanie rzeczy, jedno tylko jest pewnem: że w ogóle związek podobny istnieje, i że to uważać należy za stałe lubo z trudnością dotychczas wykazać się dające kryterjum, między zwierzęciem i rośliną.

Nie dalej też sięgają dotychczas nasze wiadomości o związku ducha z systemem nerwowym u różnych zwierząt kręgowych. Wszędy napotykamy faktyczne zaprzeczenie ich zgodności—z bezprzykładną powierzchownością sądu przez materyjalistów stwierdzanej.

„Człowiek, istota najwyżej duchowo stojąca—powiada Büchner—posiada bezwzględnie i względnie mózg największy.“—W rzeczy samej jednak nie jest tak, ani względnie ani bezwzględnie. Waga normalna ludzkiego mózgu wynosi 3 do 3½ funta. U największych wołów i koni mózg nie waży i 2 funtów; ale podług Ru-

dolphi'ego, mózg wieloryba waży $5\frac{1}{3}$ funta, a podług Pe-rault'a, mózg słonia nawet 9 funtów. Bezwzględna wielkość mózgu nie jest więc miarą jego doskonałości duchowej, chyba że przypuścimy, iż wieloryby i słonie są mądrzejsze od ludzi. Przeciw przyjętemu znaczeniu bezwzględnej wagi mózgu i to jeszcze powiedzieć można, że między najdrobniejszymi ptaszkami z najmniejszą ilością mózgu są właśnie najdowiecipniejsze i najłatwiej uczyć się dające.—Nie więcej warte jest twierdzenie, że człowiek ma względnie mózg największy. Longet w swojej Anatomii i Fizyjologii systemu nerwowego powiada: „Według Cuviera waga całego mózgu dorosłego człowieka tak się ma do wagi ciała, jak 1 do 30 lub 1 do 35; u *Simia sciurea* jak 1 do 22, u *Simia capucina* jak 1 do 24, u *Simia jacchus* jak 1 do 28, u delfina jak 1 do 36 i t. d. Porównanie wzięte z ptaków daje cyfry jeszcze niekorzystniejsze dla człowieka. U sikory waga całego mózgu ma się do wagi ciała jak 1 do 12, u czyżyka jak 1 do 14, u wilgi jak 1 do 23, u wróbla jak 1 do 25, u pliszki jak 1 do 32 i t. d.“ — Volkmann w swoim Słowniku Fizyjologii także zwraca uwagę na ten stosunek i dodaje: „Twierdzenie Sömmeringa, że człowiek w stosunku do rdzenia pacierzowego i nerwów ma mózg największy, wcale nam nie objaśnia przewagi duchowej człowieka nad zwierzęciem. Tego rodzaju porównania ciężkości rozbijają się o niemożność zważenia nerwów; jeśli zaś weźmiemy za podstawę średnicę objętości, więc delfin ma większy mózg od człowieka. Poprzeczna średnica mózgu u człowieka, ma się do rdzenia przedłużonego jak 7 do 1, u delfina zaś jak $7\frac{1}{12}$ do 1 podług Tiedemanna, lub nawet jak 13 do 1 podług Cuviera.“ Volkmann zwraca jeszcze uwagę na inną ważną okoliczność. „Względna wielkość mózgu nie ma żadnego związku z duchowem uzdolnieniem zwierzęcia—

powiada — gdyż wszystkie bardzo małe i młode zwierzęta mają względnie większy mózg, niż wszystkie duże i stare.“ Tak więc, względnie do zwierząt, nie ma wartości zdanie materyjalistów: że wraz z mózgiem duch rozwija się i słabnie. W każdym zaś razie nie da się utrzymać ich twierdzenie, że względna lub bezwzględna ilość mózgu wpływa na większą lub mniejszą siłę ducha. A przeto z ogółu anatomicznych stosunków mózgu, stanowczo nie podobna wytłómaczyć przewagi duchowej człowieka nad zwierzęciem.

Podobnież, próby tego wytłómaczenia ze szczegółów morfologicznych różnicy mózgu lub z różnic chemicznych jego substancji, dotychczas także do niezaprzeczonych rezultatów nie doprowadziły.

Szczególną wagę przywiązywano do układu mózgowia i jego zawojów, i tu upatrywano materyjalną podstawę wyższego duchowego uzdolnienia. Utrzymywano, że u człowieka mózg i jego zawoje w stosunku do mózdzka, są najbardziej rozwinięte. Longet jednak powiada, że to niczego nie dowodzi. „Pokazuje się z poszukiwań Cuviera i Leureta, że ten stosunek w ogóle nie jest pewną miarą stopnia duchowego uzdolnienia, gdyż takim sposobem człowiek stałby na równi z wołem a niżej od krętogona.“—Już u starożytnych lekarz Erazustratus utrzymywał o zawojach mózgowych, że u człowieka są one rozmaitszemi niż u zwierząt, bo człowiek przewyższa je duchem i rozumem. Galen zaprzeczył tej opinii, „albowiem nawet osły mają mózg wieloma zawojami opatrzony, a jednak z powodu swej głupoty i uporczywości powinnyby mieć mózg prosty, bez zawojów i ich rozmaitości.“—W nowszych czasach szczególnież Leuret i Gratiolet zajmowali się w tym przedmiocie badaniami, których rezultat wcale nie potwierdza przypuszczanej przez materyjalistów zgodności. Według Leu-

reta, napotyamy wprawdzie u zwierząt ssących najrozmniejszych mózgi najbogatsze w zawoje; nie wszystkie jednak rozumne ssące, mają mózgi w zawoje obfitujące. Zawoje mózgowe nie zdają się więc być koniecznym warunkiem mądrości. Prócz tego Leuret wykazuje, że ani z istnienia, ani z liczby, ani z kształtu zawojów, nie można stanowczych wyciągać wniosków o stopniu duchowego uzdolnienia zwierząt ssących. Tak więc morfologija mózgowia nie pozwala nam—przynajmniej dotychczas—w różnicy zewnętrznego kształtu wykryć podstawę materyjalną, dla różnicy duchowej człowieka od zwierzęcia.

Pogląd na ilość, nie ziścił przeto oczekiwań materyjalistów, a i pogląd na jakość, nie dalej ich zaprowadził. Zdanie Moleschotta: „bez fosforu niema myśli“, nabyło pewnego rozgłosu. Liebig zwalczał znaczenie przez Moleschotta fosforycznemu tłuszczowi w mózgowiu nadane, Moleschott zaś objaśniał i usprawiedliwiał swoje twierdzenie. Pomińmy znaczenie fosforyczności w tłuszczu mózgowia, przypuścmy że ono jest dowiedzione; że nadto jest dowiedzionem, iż tylko przy stosownej, ani zawielkiej ani zamałej domieszce fosforu, mózg dobrze funkcyjonować może. Do dalszych atoli wniosków o stosunku fosforu i ducha w mózgu, znane dotychczas fakta nie dają nam prawa. Bibra który kwestyje tę szczególnie rozstrząsał w swoim dziele „Badania porównawcze mózgu człowieka i zwierząt ssących“, na którego wielu się materyjalistów błędnie powołuje—wyraźnie oświadcza, że fosfor wprawdzie nieodzownie jest potrzebnym do składu mózgu, że jednak większa lub mniejsza przymieszka tego ciała bynajmniej nie stanowi o większej lub mniejszej intelligencyi, ani świadczy o nieudolności umysłowej lub szaleństwie; że wreszcie nie da się wykazać, iż u zwierząt wyżej rozwiniętych jest większa

przymieszka fosforu niż u zwierząt niższej klasy — A przeto, choćby dowiedzionem było, że niema tłuszczu mózgowego bez fosforu, ani mózgu bez tłuszczu mózgowego, ani u wielu zwierząt myślenia bez mózgu — wcale to jeszcze nie znaczy, że zachodzi zupełna zgodność między fosforem i myślą. Ponieważ według Moleschott'a fosfor o tyle tylko jest w mózgu, o ile kwas fosforowy do tłuszczu mózgowego należy, a kwas fosforowy jest związkiem fosforu z kwasorodem — przeto równie słusznie powiedzieć można, że bez kwasorodu niema myśli jak i bez fosforu jej niema. A to samo zdanie zastosować się da do każdej substancyi, która do właściwości jakościowej mózgu należy. Popisywanie się więc szumnem zdaniem: „bez fosforu niema myśli“ jest co najmniej bezzasadną trywialnością. — Czy zaś materyjaliści coś lepszego wynaleźli na dowód, że własności substancyi mózgowej z własnościami duszy się zgadzają — nic o tem nie wiemy. I w tym przeto punkcie dotychczasowe próby materyjalistów, żeby objaśnić duchowe różnice człowieka od zwierzęcia, nie mają żadnej naukowej podstawy.

Nawet między ludźmi, wedle dotychczasowych spostrzeżeń, mózg i duch nie są w tak ścisłym z sobą związku, jak materyjaliści przypuszczają. Kto z uwagą i bez uprzedzenia przeczyta badania w tym przedmiocie Huschke go, w jego dziele o Czaszce, mózgu i duszy ludzi i zwierząt (1854 r.), oraz R. Wagnera: *Studyja o umiejętności morfologii i psychologii mózgowia ludzkiego i organów duszy* (1862 r.) — ten przyzna, że dotychczas wszystkie takie poszukiwania związku mózgu z duchem u człowieka, do nader małych rezultatów doprowadziły. Zdawało się — powiada Wagner — że z marzeń frenologów to jedno przynajmniej da się utrzymać, iż wysoce uzdol-

nieni duchowo ludzie odznaczają się wielkością jamy czaszkowej, i stosownem rozwinięciem mózgowia, szczególnie zaś półkuli mózgu, a zwłaszcza płatów czołowych. Bezwzględna waga mózgu, zarówno jak względna waga półkól, w stosunku do innych części mózgowia, miała być znaczniejszą niż u pospolitych ludzi. Faktyczne atoli dane nie dadzą się dotychczas z tem twierdzeniem pogodzić, lub też musiałyby doprowadzić do sprzecznych wniosków o wartości duchowego uzdolnienia. Podług dawniejszych, przez Hushke'go przyjętych obliczeń, mózg Byrona był jednym z najcięższych, miał bowiem ważyć 2,238 gramów, gdy mózg Cuvier'a tylko 1,829 gramów ważył. Lekka poezycja byłaby więc nierównie cięższą od ciężkiej uczoneści. Wagner stanął w obronie nauki, i obliczył że mózg Byrona, ważył tylko 1,807 gramów, a przeciwnie mózg Cuviera miał ważyć 1,861 gramów. Prócz tego mózg Byrona który umarł w 36 roku życia, był na szczycie swojego rozwoju; kiedy mózg Cuviera, który umarł mając lat 63, już musiał się zmniejszyć. Zwycięstwo geniusza wiedzy nad genijuszem poezyi, było więc rozstrzygnięte. Dziwnem atoli zdarzeniem, poezycja i wiedza musiały schylić czoło przed mózgiem człowieka czynu, przed mózgiem Kromwela, który miał ważyć 2,233 gramy. Tak przynajmniej czytamy w starej książce, wydanej r. 1702 pod tytułem: „*Anabaptistor et entusiastor*, panteon i duchowa zbrojownia przeciw starym kwakrom i nowym niedowiarkom“. W rozdziale o światowym szalbierzu, obłudnym świętoszku, tyranie angielskim Oliwierze Kromwellu czytamy: „Gdy otworzono jego ciało, wnętrzności były jeszcze w dobrym stanie, ale wątroba już się nadpsuła, a mózg ważył 6¼ funtów“. Możliwe prawie przypuszczać, że tę potworność mózgu [szczególniej wzmiankowano, jako zewnętrzne świadectwo o wielkiej bezbożności Krom-

wella; kto wie nawet czy autor książki nie chciał dać nam tem poznać, iż wielka massa mózgu jest miarą wielkiej niegodziwości. Jeśli nie mamy ochoty podzielać tej opinii, ani też nad wiedzą i poezją dawać przewagi obłudnej pobożności, światowemu szalbierstwu—i tyranii, więc nie pozostaje nam, jak powątpiewać o dokładności wagi podanej w tej książce. Wątpliwość ta w każdym razie nie byłaby naukowo nieuzasadnioną.

W ogóle jednak dla rozstrzygnięcia poruszonej kwestyi, przede wszystkim jak na teraz, potrzeba oczyścić i pomnożyć faktyczny materiał czynionych spostrzeżeń. R. Wagner położył niezaprzeczone zasługi w tem dziele oczyszczenia i pomnożenia, a następstwa jakie wyciągnął z tak oczyszczonych i pomnożonych materiałów, wcale nie przemawiają za materyjalistowską zgodnością mózgu i ducha. Wagner ułożył tabellę wagi bezwzględnej około tysiąca (964) mózgów, między którymi były mózgi ludzi znanych z wielkich zdolności umysłowych, jak Cuviera, Byrona, Gaussa, Dirichleta, Dupuytrena i innych. Podług tej tabelli uważa za rzecz pewną, że ludzie wysoce uzdolnieni mają mózg dobrze rozwinięty; że jednak jego waga mało się różni od wagi mózgu innych ludzi, w stanie normalnym będących. Zgoła zaś niepewnym wydaje mu się stosunek inteligencyi, do zewnętrznego kształtu półkul mózgowych, oraz ich wagi. Przy nierówności wieku, płci i uzdolnienia, Wagner często napotykał stosunki wagi bardzo podobne. Tak naprzykład, stosunek mózdzku do półkól mózgowych u człowieka uczonego, jest jak 1 do 6,70; u pięciu rzemieślników, jak 1 do 6,71; u pięciu kobiet, jak 1 do 7,10. Mózg uczonego nieszczególną więc miał przewagę. — Jak powiada Büchner, „z raportu sekcyjnego pokazało się, że zawoje w mózgu Beethowena, genialnego muzyka, były dwukrotnie głębsze i liczniejsze niż zwykle“. — R. Wagner także

zauważył, że mózgi wielkich matematyków, Gaussa i Dirichleta, opatrzone były bardzo obfitymi i głębokimi zawojami, zwłaszcza zaś zawojami czołowemi. Słusznie jednak nie wyciąga z tego pośpiesznie ogólnych wniosków, i ostrożnie powiada, że liczba obserwowanych dotychczas przypadków, w każdym razie jest na to zbyt małą. W końcu Wagner stawiał następujące zdania, jako wyniki dalszych swoich badań:

„Wymiary powierzchni pojedynczych płatów mózgowych, nie dają podstawy do określenia stosunku tychże płatów z pewnemi czynnościami duchowemi, ani też z ogólnym rozwojem intelligencyi“.

„Zato zdaje się, że u mózgów intelligentniejszych, zawoje oddzielone są głębszemi i liczniejszymi rowkami, i że to stanowi ich rys charakterystyczny. Wszelako i to zdanie tylko z wielką oględnością przyjmować trzeba“.

„Wprawdzie mózgi niektórych ludzi genialnych (Byrona, Cuviera), podług wagi bezwzględnej zajmują najpierwsze miejsce między tysiącem prawie mózgów; fakt atoli, że inni niemniej duchowo uzdolnieni mężowie (Gauss, Dirichlet) dopiero w drugiej setce, a jeszcze inni (Hermann, Hausmann) aż w piątej i siódmej setce na tabelli są pomieszczeni—świadczy o niepewności dawniejszych przypuszczeń“.

„Stosunek płatów mózgu do intelligencyi, da się tak wyrazić: potrzebny jest pewien rozwój masy mózgu zwłaszcza jego zawojów, jeżeli ma nastąpić wykształcenie intelligencyi odróżniające człowieka od zwierzęcia“.

Takie są nader ogólnie wyrażone wyniki starannych badań Wagnera. Nie wiele inaczej brzmi rezultat pracy Huskego, „że przy równych innych warunkach, większa objętość i ciężkość zdrowego mózgowia, świadczy o większej doskonałości i o większym duchowym rozwoju“.

Na czem atoli to zdrowie mózgu ma polegać, jestto kwestyja dotychczas nierozwiązana. Materyjaliści powołują się wprawdzie na spostrzeżenia patologiczne, czynione nad waryjatami. Gdy poeta Lenau umarł w obłąkaniu, mózg jego ważył tylko 2 funty; i w ogóle, materyjalną podstawą cierpień duszy, mają być cierpienia mózgu.

Rzecz ta nie jest jeszcze naukowo dowiedziona. Wachsmuth w dziele swoim: *Ogólna patologija duszy* (1859 r.) miał na celu dowieść, że patologija duszy jest właściwie patologiją mózgu, a jednak wyznaje: „Ze względu na niemożność dokładnego odgraniczenia właściwie duchowego organu w mózgowiu, zmuszeni jesteśmy na teraz powiedzieć, iż naukowo nie jest dowiedzionem, że wszystkie choroby duszy są chorobami mózgu, ani też że wszystkie choroby mózgu są chorobami duszy“. Podobnie Griesinger, także przekonany że zdrowie duszy ze zdrowiem mózgowia jest ściśle złączone, przyznaje w swojej *Patologii i terapii chorób duszy* (1867 r.) iż zauważono przypadki, w których mimo ciężką dezorganizację mózgowia i ubytek substancyi mózgu, żadne się zaburzenia w działalności ducha nie okazują ⁽¹⁾. Przyznaje nadto, że przy sekcyi trupa waryjatów niezawsze się dostrzegają zmiany anatomiczne mózgowia i jego opon. Zdanie więc jego, iż pomimo to, że przy ściślej-

(1) Jeden ze znakomitszych naszych młodych lekarzy, opowiadał nam następujący przypadek, przed rokiem w Warszawie zdarzony. Chłopiec od szewca zobaczywszy stojącego konia kawalerskiego bez jeźdźca, zaczął go kijem drażnić; zniecierpliwiony koń tak silnie uderzył go kopytem w głowę, że część mózgu wyszła przez pęknięte czoło. Lekarze ten mózg wytryśnięty odcięli, chłopiec przyszedł do zdrowia, i nie dostrzegano potem żadnej zmiany w jego zdolnościach umysłowych, chociaż część mózgu postradał. (Przyp. Tłum.)

szem badaniu taka zgodność zawsze wykazać się powinna, w każdym razie jest jak nateraz przesądzeniem wyroku przyszłości.—Inni lekarze obłąkanych czego innego oczekują. Tak Neumann w swoim *Wykładzie Psychiatrii* (1859 r.) powołując się na innych znakomitych lekarzy, oświadcza, że im bardziej gromadzą się dane anatomii patologicznej, tem oczywiście się pokazuje, iż w chorobach duszy nietyle substancyjna mózgu ile jego opony są chore. Nadto Neumann jest zdania, że dla objaśnienia symptomatów duchowych nie zawsze mogą być znalezione zmiany anatomiczne mózgu, i że przyczyny anatomicznej owych symptomatów bardzo często szukać należy za obrębem mózgowia w punktach, których stan chorobliwy sprawiał zaburzenie w czynnościach organizmu, przez co także i funkcje mózgu ucierpiały. Twierdzenie, jakoby dla każdej choroby sprawiającej zaburzenie funkcji była odpowiednia dostrzegalna zmiana anatomiczna, zdaniem Neumanna należy do najniebezpieczniejszych mrzonek, a opieranie patologii na anatomii patologicznej uważa za błąd najgrubszy.

Cóż więc po tylu świadectwach pozostanie z owej mniemanej zgodności chorób duszy z cierpieniami mózgu? To tylko jedno, że w wielu razach zachodzi między nimi współzucie, gdy dusza lub ciało zachoruje. Niezaprzeczony w pewnych razach brak tego współzucia ostrzega jednak stanowczo, że nie należy szukać w mózgu jedyne go źródła i jedyne go punktu wychodnie go dla wszystkich cierpień duszy. Słusznie lubo nieco zarubasznie, lekarz obłąkanych Hagen w swych *Badaniach psychologicznych* (1847 r.) powiedział o naukowej bezzasadności podobnych mniemań: „Kto twierdzi że mózg jest dostateczną podstawą wszelkie go myślenia i chcenia, a wniosek ten opiera jedynie na faktach patologii, cho-

ciaż ona licznych przeciwnych świadectw dostarcza — ten w istocie nieinaczej czyni jak ów człowiek, który z okoliczności, iż wiatry często oddech tamują, chciał niewątpliwy wyciągnąć wniosek, że kiszki, mięśnie brzuszne i przepona całą podstawę oddychania stanowią“.

Co jednak czynią nasi materyjaliści w obec tego niepewnego dotychczas stanu faktów?—Oto samowolnie wybierają te tylko fakta, które ich uprzedzeniom posługują, i potem na podstawie tak pospiesznych sądów, głoszą przyszłych badań wyniki. W gruntowne dociekania wdawać się nie chcą, i w braku faktów dostatecznie stwierdzonych, karmią nas samemi ogólnikami, które nie dowodzą i których stronność i trywialność zdumiewa. Dla nich niezaprzeczonem jest pewnikiem z doświadczenia zaczerpniętym, że wielkie umysły mieszczą się w dużych głowach. Żeby stwierdzić ten pewnik, Büchner powołuje się nawet na powagę kapeluszników. „Z codziennego doświadczenia—powiada—kapelusznicy wiedzą, że klasy oświeczone przeciętnie nierównie większych kapeluszy potrzebują niż klasy nieoświecone“. — Zaiste, możnaby pozazdrościć kapelusznikom tej zdolności trafnego zawsze oceniania umysłowych zalet swoich kundmanów! Wątpimy czy każdy jest tak duchowo ukształconym, jakim się swojemu kapelusznikowi wydaje. — Wszyscy jednak wierzą i mówią, że wielki umysł tronuje pod wysokim i szerokim czołem; czemużby więc i materyjaliści nie mieli tak samo utrzymywać? Nawet czaszka Hegla, który dopóki żył, nie rozumnego zdaniem tych ludzi nie wymyślił, teraz gdy śmierć już ją opróżniła, dostępuje tego wielkiego zaszczytu, że Moleschott wysławia ją jako wielkich myśli siedlisko. „Jeden z największych dotychczas znanych mózgów, jak się zdaje, miał sławny poeta Szyller“, powiada Büchner; a jednak ten największy mózg, gdy żył i my-

ślał, był tak głupi, że mądrości materyjalistowskie owych czasów odrzucał. Najgorzej atoli na swoim mózgu wychodzą biedaczki kobiety. Wielu badaczy miało niewątpliwie wykazać, że waga przeciętna męskiego mózgu jest o wiele większą od niewieściego; różnicę stanowią na 2-ie do 6-iu uncyj. Panowie materyjaliści nie wzięli tu pod rozwagę, czy ta różnica nie jest raczej w stosunku z drobniejszą budową ciała niż z duchem, jakto widzimy u Indyjan wschodnich, mających małe mózgi a niepospolite zdolności umysłowe; Büchner jest nawet tak niegrzeczny, iż w tym stosunku widzi zaraz niewątpliwy dowód, iż kobiety w ogóle są pod względem umysłowym niższymi od mężczyzn. Prawdziwato pociecha dla wzgardzonego mózgu niewieściego, że mózgi wieloryba i słonia o kilka funtów przewyższają mózg mężczyzny. My ze swej strony niezachwianie wierzymy, że niejeden mózg niewieści, mimo braku 2-eh do 6-iu uncyj, jest w stanie nierównie jaśniej myśleć niż Büchner i jego koledzy materyjaliści.

Czyliż taka metoda materyjalistów może mieć jakąkolwiek pretensyję do nazwy badania naukowego? Prawdziwa umiejętność nie waha się zerwać z uprzedzeniami choćby nam one najmilszemi były, i troszczy się jedynie o prawdę; ale i w tem dochodzeniu prawdy ostrożnie unika pospiesznych wnioskowań z faktów niepewnych, lub niedokładnie zbadanych. Materyjaliści na każdym kroku gwałcą te prawidła prawdziwej umiejętności. Widzieliśmy już jak wątlą jest podstawa faktyczna ich opinii; teraz pokażemy jak słabemi są wnioski które na niej budują, i jak słabemi musiałyby pozostać, choćby nawet rzeczy tak były jak je przedstawiają. Poznaliśmy materyjalistów jako lichych i niegodnych zaufania empiryków; teraz poznamy ich jeszcze jako słabych myślicieli.

Przypuśćmy że utrzymywana przez nich zgodność duszy z mózgiem lub systemem nerwowym, jest niezaprzeczenie dowiedziona; cóż innego na pewne można z tego wnosić, jeśli nie to jedno, o czem dziś wszyscy wiedzą, że zwierzęta nie mogą żyć bez nerwów, ani ludzie myśleć bez mózgu?

Zresztą zaś nie możemy z pewnością nawet tego dowieść, że mózg nasz jest organem, którego wyłącznie do myślenia dusza nasza używa i w którym się myślenie wyrabia. Zarzuci kto, że ostatecznie oczywiście tem się okazuje, iż kończyzna nerwu której związek z mózgiem jest przerwany, nie przenosi już podrażnienia czucia do duszy, ani z duszy popędów ruchowych do mózgu. Zarzut ten jednak nie wystarcza. Dowodzi on tylko, że kończyzna nerwu nie mając związku z mózgiem nie może już ani podrażnienia czuciowego na duszę wywierać, ani od niej popędu ruchowego przyjmować. Wszystko zaś inne, wnoszenie do duszy i wynoszenie z duszy do mózgu za pośrednictwem nerwów, niby drutów telegraficznych — nie jest już faktem, lecz tylko przypuszczeniem. Faktyczny stosunek da się wcale dobrze inaczej wyobrazić. Można uważać mózg jako pewien rodzaj naładowanej baterii prądów nerwowych, która [dopóki się stosunki z tem ich źródłem utrzymują, sprawia iż kończyzny nerwów pośredniczą w podrażnieniach między duszą i ciałem. Wytłomaczyłoby to faktycznie, dla czego w całym ciele czujemy gdy kończyzny nerwów są w tym związku z mózgiem, i dlaczego to czucie w całym ciele istniejące ustaje, gdy ów związek jest przerwany. Pogodziłoby się to przytem łatwiej z nową hipotezą o duszy rdzenia pacierzowego; gdyż nie jest nieprawdopodobnem, że samo skupienie nerwów w rdzeniu pacierzowym, musiałoby coś znaczyć w tem dziele płodzenia prądów nerwowych. W ten sposób także mielibyśmy wytłomacze-

nie, dlaczego u zwierząt system nerwowy, nawet bez mózgu, w podrażnieniach między duszą i ciałem pośredniczyć może. Nadto, taka hipoteza usunęłaby jako zbyteczne wiele innych hipotez, wyłącznie wymyślonych w celu objaśnienia, jakim sposobem nasza dusza może nadchodzące ze wszęch stron naszego ciała do mózgu depesze nerwowe, z powrotem do właściwych miejsc odsyłać, czuć tam gdzie nam się zdaje iż czujemy, widzieć rzeczy w miejscu w którym zdaje się nam, że je widzimy, a także swoje popędy wyprawiać z mózgu zawsze do właściwej części i organu naszego ciała. Wszystkie pomocnicze hipotezy dla objaśnienia tej czynności duszy wymyślone, staną się niepotrzebnymi, jak skoro porzucimy główną a niedowiedzioną hipotezę, że myślenie wyrabia się w mózgu. Tylko w takim razie będzie nakoniec zrozumiałem i to, dlaczego natura z tak szczególną troskliwością wykształciła nasze zewnętrzne organa zmysłów, które w takim jedynie przypuszczeniu dadzą się wytłomaczyć jako pośredniki podrażnień czucia, do duszy przesyłanych. Jaki sens miałyby cała ta organizacyja, jeśliby wszystkie wrażenia wzroku i słuchu dochodzić mogły do duszy mózgu, jedynie jako różne pod względem ilości drgania nerwów wzroku i nerwów słuchu? Nie dałaby się w takim razie wytłomaczyć troskliwość natury o zewnętrzne, a wszędy tak misternie rozwinięte wykształcenie różnej jakościowo wrażliwości naszych organów zmysłowych. Przeciwnie, wyda się nam pełną znaczenia ta troskliwość gdy przypuścimy, że dusza nasza czuje tam właśnie, gdzie natura wydała osobne rozporządzenia do przyjęcia zewnętrznych podrażnień, a przeto wszędy, gdzie nerw czując jest gotów wrażenia świata zewnętrznego przyjąć.

I Kant tę wszechobecność duszy w ciele przypuszczał. Opinie swoje o tym przedmiocie filozof królewiecki

wyraził mimochodem w broszurce „Marzenia duchowidza objaśnione marzeniami metafizyka“, w której dowcipnie wyśmiewa urojenia Swedenborga. „Przypuśćmy — powiada — że jest dowiedzionem, iż dusza człowieka jest duchem; nasuwa się zaraz pytanie: gdzie jest siedlisko tej duszy ludzkiej w świecie cielesnym? Jabym odpowiedział: to ciało którego zmiany są mojemi zmianami, jest mojem ciałem, a jego miejsce jest zarazem mojem miejscem. Jeśli zapytacie dalej, gdzież więc jest twoje miejsce (duszy) w tem ciele? pytanie takie wyda mi się podchwytliwem. Albowiem łatwo spostrzedz, że w niem przypuszcza się coś takiego, co z doświadczenia nie jest znane i co raczej na urojonych polega wnioskach; a mianowicie, że moje myślące Ja jest w miejscu różnem od miejsc innych części tego samego ciała, które do mojej osobistości należy. Nikt zaś bezpośrednio nie czuje, iż jest w jakimś osobnem miejscu swojego ciała, i tylko ma świadomość miejsca, które jako człowiek względem zewnętrznego świata zajmuje. Odpowiedziałbym przeto, polegając na pospolitem doświadczeniu: tam jestem gdzie czuję. Jato sam jestem, który w pięcie cierpię, jato sam jestem, któremu serce wzruszone bije. Gdy mi dokuczają nagniotki, czuję bolesne wrażenie nie w nerwach mózgu, lecz na końcu moich palców u nóg. Niema doświadczenia któreby mię uczyło oddalać od siebie część doznawanych wrażeń, i moje niepodzielne Ja zamykać w jakimś mikroskopowym kąciку mózgu, a ztamtąd niby dzwignią wprawiać w ruch maszynę mojego ciała. Dlatego żądałbym poważnego dowodu, iż nauczyciele w szkołach głupio uczą gdy powiadają: moja dusza jest w całym ciele i cała w każdej jego części. Zdrowy rozsądek często spostrzega prawdę wprzód, nim pozna przyczyny któremi dowieść i objaśnić ją może. I wcalebym nie zważał na zarzut, iż w ten

sposób przypuszczam, że dusza jest rozciągnięta i po całym ciele rozszerzoną; zarzut ten bowiem usunąłbym zaraz uwagą, iż obecność bezpośrednia w całej przestrzeni świadczy tylko o sferze działalności zewnętrznej, nie dowodzi zaś wielości części wewnętrznych—a więc ani rozciągłości lub figury, które są wtedy tylko, gdy jaka istota zajmująca miejsce w przestrzeni, składa się z części jedna zewnątrz drugiej położonych. Na koniec, albobym choć to jedno wiedział o duchowej właściwości mojej duszy, lub też jeśliby się na to nie zgodzono, gotów byłbym nie zgoda o niej niewiedzieć. Gdyby tej myśli zarzucono, że jest niepojętą, lub też—co wielu za jedno uważa—niemożliwą, niebym na to nie odpowiedział; poszedłbym słuchać owych mędrców co tak prawią: dusza człowieka ma swoje siedlisko w mózgu, a niesłychanie mały kącik jest jego mieszkaniem. Tu czuje ona jak pająk pośrodku swojej tkaniny; nerwy ją potracają lub wstrząsają i tem sprawiają, że nie owo bezpośrednie wrażenie, lecz inne, w odległej części ciała sprawione, przedstawia się jako przedmiot zewnątrz mózgu będący. Z tego także kącika dusza porusza wszystkie sznury i dźwignie całej maszyny, i według swego upodobania dowolne poruszenia sprawia. — Podobne zdania dowodzą się bardzo płytko, lub wcale dowieść się nie dają; a ponieważ natura duszy w gruncie rzeczy jest nieznaną, więc też tylko równie słabo zaprzeczonemi być mogą. Nie wdawałbym się przeto w te szkolarskie kłótnie, w których pospolicie obie strony najczęściej rozprawiają wówczas, gdy swego przedmiotu zgoda nie rozumieją“.

Tak więc Kant wyśmiał tylko nieuzasadnioną pewność tych, co siedlisko duszy w mózgu uważają za fakt dowiedziony i dobrze pojęty; i naprzeciw tej pewności, z krytyczną oględnością stawił przypuszczenie o niema-

teryjalnej wszechobecności duszy w całym czującym ciele. Według tej hipotezy, dusza ma swoją sferę działalności w całym ciele, a jednak nie zapełnia go jako rozłoga rozciągała. Dla objaśnienia możnaby jeszcze dodać, że Kant wyobrażał sobie stosunek duszy z ciałem jak sobie wyobrażać muszą stosunek Boga do świata ci wszyscy, którzy pojmują Boga jako ducha świadomego, działającego skutecznie w całym wszechświecie, od którego jednak jest różnym. Przypominamy to wyobrażenie z powodu jego podobieństwa, nie myślimy niem jednak tłumaczyć hipotezy o niematerjalnej wszechobecności duszy w ciele. Niepodobną jednej rzeczy niepojętej objaśnić drugą równie niepojętą. Porównanie to przytoczyliśmy dla tych, co bez trudności przyjmują Boga, jako cały świat obejmującego a niecielesnego ducha—a jednak odrzucają, jako niedająca się pojąć, podobnąż opinię o stosunku naszej duszy do ciała. Niewątpliwie w obu razach stosunek jest niepojęty; słusznie jednak Kant powiada, że to co jest niepojętem, niekoniecznie jest niemożliwym i nieprzypuszczalnym. Przecież samo nasze myślenie jest niepojęte w swojej istocie, a przecież z tego powodu niemożliwym bynajmniej nie jest. Hipoteza Kanta o niematerjalnej wszechobecności duszy w ciele, jest więc możliwą i dopuszczalną; a prócz tego, z przytoczonych wyżej powodów zdaje się, że lepiej od zwykłej hipotezy o siedlisku duszy w mózgu, objaśnić może prawdziwy stan i wypadki naszego duchowego życia. Wszelako nie myślimy tu bronić tej opinii, przeciw zużytej, a dość ogólnie przyjętej hipotezie o mózgu, jako specjalnym organie myślenia; wymagałoby to bowiem szerokich i dokładnych wywodów psychologicznych. Chodziło nam tylko o pokazanie, że przyjmując za podstawę ten sam faktyczny stan rzeczy, na którym się materjalja-

liści wspierają, niekoniecznie do samych tylko materyjalistowskich poglądów zasadnie dojść można.

A nawet, choćby wspomniana hipoteza o niematerialnej wszechobecności naszej duszy w ciele, okazała się zgoła nieprzydatną do objaśnienia stosunku obojga; choćby nawet niezaprzeczenie przydatniejszą pod tym względem była hipoteza, iż mózg wyłącznie jest naszym organem myślenia, — pogląd materyjalistowski na ów stosunek nieby jeszcze na tem nie zyskał. W istocie, mielibyśmy jedynie fakt, że nasza dusza potrzebuje mózgu żeby czuć i myśleć. Nie dowodzi zaś nie, że w mózgu szukać trzeba jedynej i wystarczającej podstawy dla działalności duchowej; że mózg sam przez się sprawia myślenie, i wydziela myśli, jak nerki mocz wydzielają. Wciąż jeszcze możemy uważać myślenie jako wspólny plód duszy i mózgu.

Przyjmując wszystkie twierdzenia materyjalistów o potrzebie ilościowych i jakościowych własności mózgu jako organu myślenia, możemy jeszcze widzieć w duszy istotę niezmysłową, która w połączeniu z mózgiem przyjmującym podrażnienia, lub w ogóle z systemem nerwowym, rozwija swoją siłę czucia, myślenia i chcenia. Jak objaw siły każdej istoty, polega na takim wzajemnym stosunku do innej istoty, podobnie rzecz się ma z objawami działalności duszy. Mózg jest owym organem, który z jednej strony wnosi do naszej duszy wrażenia świata zewnętrznego, jako podrażnienia pobudzające ją do odpowiedniego myślenia, czucia i chcenia; a z drugiej jest wstanie, za pośrednictwem ciała, wyrazić w świecie zmysłowym popędy z duszy wychodzące. A przeto mózg jest organem myślenia, czucia i woli duszy, jak instrument muzyczny jest narzędziem grającego wirtuoza. Jako więc skrzypek nie gra bez skrzypców, ani skrzypce wydają dźwięki jeśli skrzypek ich strun

nie poruszy, podobnie według takiego poglądu, dusza nie myśli bez mózgu, ale też i mózg nie myśli bez duszy. I dalej, jak na skrzypcach złej budowy lub źle nastrojonych dobrze grać nie można, tak podobnie i dusza nie może swobodnie sił swoich rozwijać przy wadliwie ukształtowanym lub chorowitym mózgu. Z drugiej zaś strony, skrzypce mogą być dobre a skrzypek lichy—mózg może być dobrze zbudowany i zdrowy a dusza mało uzdolniona; i w tym przeto razie wspólna działalność wydaje małe rezultaty. Materyjaliści zawsze przywiązują wagę tylko do wyliczania przypadków, w których z powodu wadliwej budowy lub choroby mózgu, życie duszy cierpi. Już sam fakt, że dotychczas bynajmniej nie dowiedziono, iż każda wada lub każde cierpienie duszy ma odpowiednią podstawę w cierpieniach i wadach mózgu, sprzyja opinii, że punktu wychodniego i właściwego siedliska cierpienia można także szukać w duchowym czynniku, wspólnego duszy i ciała wyrobu. I jak daleko sięga nasza obserwacja, musimy za następstwo cierpienia duszy co najmniej równie często uważać zaburzenia w czynnościach czucia, myślenia i chcenia, jak i tworzenie się jakiegobądź rozlewu krwi w mózgu. Jeżeli mózg jest organem duszy, łatwo zrozumieć, że w skutku takiego cierpienia duszy i mózg z czasem cierpieć może; ale to następstwo niekoniecznie się zaraz w widocznych zmianach ukazuje. Nie dotychczas nie daje materyjalizmowi prawa do twierdzenia, że jedyną przyczyną cierpienia są takie widoczne zmiany mózgu, które przecież dopiero po nastaniu cierpienia duszy obserwowanemi być mogą. Gdyby przypuszczenie to było zasadne, w takim razie odwrotnie, każda sekcja czaszki wykazująca dobry stan mózgu, usprawiedliwiałaby przypuszczenie, że w tym mózgu mieszkał duch niepospolicity. Jakaśmy pokazali, dotychczasowe obserwacje nie sprzy-

jają przypuszczeniu takiej zgodności mózgu i ducha, i raczej popierają pogląd dualistyczny na duszę i ciało, przyjmujący ściśle obojga wspólność, której stan zdrowia zależnym jest od zdrowia obu czynników, a przeto cierpienie jednego z nich musi temu zdrowiu szkodzić. I nigdy nie będą wykryte fakta dowodzące, że taki pogląd dualistyczny na stosunek duszy z ciałem, jest niemożliwym. W każdym czasie możemy tylko spostrzegać, że pewne zewnętrznie znaczne własności mózgu, zgadzają się z pewnymi wewnętrznymi stanami duszy; żadna atoli obserwacja wykazać nie zdoła, że w tej zgodności jest po jednej stronie przyczyna a po drugiej skutek. Faktycznie dowiedzioną pozostaje tylko konieczność wspólności przez nikogo niezaprzeczona, wszystko zaś inne nigdy dowiedzionem być nie może. Zostawić to trzeba walce hipotez monistycznych i dualistycznych. Jeżeli zaś zdolności objaśnienia przytoczonych wyżej faktów stanowi kryterjum dobroci jednej z hipotez, sądzimy że dotychczas najwięcej przemawia za dualistycznym poglądem.

Czerpane z doświadczenia argumenty oczywiście więc nie wystarczają do zapewnienia zwycięstwa poglądom materyjalistycznym. Materyjalizm przeto musi się odwołać do argumentów spekulacyjnych ogólnego charakteru, jeśli jego monizm ma być przyjętym. Argumenty te wskazaliśmy pobieżnie na początku rozdziału; teraz zaś zasadność ich zbadać należy.

Materyjaliści stawiają najprzód zasadę, że wzajemna na siebie działalność dwóch istot tak różnorodnych jak dusza niezmysłowa i zmysłowe ciało, jest nie do pojęcia a przeto niemożliwą. Jako dalsze tego następstwo wynikać ma rozłogowa (materyjalna) jednakowość duszy i ciała. Dusza tedy, jeśli nie chcemy brać jej poprostu za funkcję mózgu, uważaną być ma przecież jako istota rozłogowa, której nieznaną dotychczas wła-

śność zasadnicza, wyższym tylko stopniem delikatności od innych rozłóg cielesnych się odróżnia.

Przeciw temu materyjalistycznemu pogładowi nie jedno słusnie zarzucić można. Najprzód zupełnie nieusprawiedliwionym jest wniosek wyciągany z zasady, że tylko rzeczy równorodne na siebie wzajem działają. Gdyby ta zasada była słuszną a przeto należało uważać duszę i ciało jako będące jednej istoty, w takim razie owa jednakowość (ów monizm) równieby dobrze znajdować się mogła po stronie duchowej jak po stronie cielesnej. Świat zjawisk cielesnych równie dobrze mógłby mieć za podstawę siły niezmysłowe jako byt właściwy, jak według opinii materyjalistów, istnienie duchowe polegać ma na zmysłowej własności rozłogi. Nie sam materyjalizm otwiera drogę prowadzącą do pożądaney jedności istoty; spreczny z nim spirytualizm z równem prawem wskazuje inną drogę po której równie wygodnie chodzić można. Co większa, pod pewnym względem, jak to jest w drugim rozdziale wskazane, duch ludzki ma ważniejsze powody do wejścia na drugą niż na pierwszą drogę. Na obie drogi wszedł już od wieków, a przewodniczką na obydwóch, oddawna także była wspomniona zasada, chociaż jej myśl podstawowa w odmiennej nieco niż w ulubionej dziś formie występowała. Wówczas brzmiała ona tak: tylko co jest równe, może być przez równe przyznane. Jako następstwo z tego wynikało: albo, że nasza dusza składać się musi z czterech żywiołów aby poznawała ogień, powietrze, wodę i ziemię, z których wszystkie rzeczy miały być złożone—lub też, że nasza dusza jako duch, tylko stronę duchową i pojęciową w rzeczach poznaje. Jeśliby niezachwianą była zasada z której każdy z wymienionych poglądów monistycznych wychodził, w takim razie istotnie jedno z dwóch następstw wskazanych, zgadzałoby się z pra-

wda. Owóż stawienie zasady: że tylko to co jest duchowi równem, może być przez ducha poznawanem—lub, że tylko rzeczy równorodne mogą wzajem na siebie działać, polega na widocznem złudzeniu naszego umysłu. Wistocie, równie mało pojmujemy właściwy proces wzajemnego na siebie działania rzeczy równorodnych i równych, i nie więcej i tu znamy, nad spostrzegane faktyczne zajścia. Przyjmujemy jako fakt niezachwiany, że gwiazdy wzajem się przyciągają; nie rozumiemy jednak czem się dzieje, że ciała mogą wzajemnie na siebie taki wpływ wywierać. Uchodzi także za fakt naukowo uzasadniony, że atomy wzajem się przyciągają lub odpychają; głębiej atoli w proces tych działań siły wejrzeć nie możemy. Najprostsze nawet udzielanie ruchu z jednych ciał do drugich, poznajemy jedynie z widocznego rezultatu zmiany miejsca, nie zaś z wewnętrznego procesu udzielania w najdrobniejszych cząsteczkach. „Udzielania ruchu przez uderzenie, przyczem jedno ciało tyle ze swego ruchu traci ile drugie otrzymuje—powiada Locke w swoich „Pomysłach o rozumie ludzkim“,—nie możemy sobie inaczej przedstawić jak w ten sposób, że ruch z jednego ciała do drugiego przechodzi; jest to jednak równie ciemne i niepojęte, jak to, że dusza wyobrażeniami swemi ciało nasze w ruch lub w spoczynek wprawia—co przecież każdej chwili postrzegamy. Jest więc wprawdzie faktem jasnym, że ruch sprawiany bywa zarówno przez uderzenie jak przez wyobrażenia; sposób atoli w jaki się to dzieje, jest w jednym i w drugim razie równie dla nas niepojętym.“—Z głębszą jeszcze przenikliwością niedawno Lotze w swoim „Mikrokosmos“ wykrył złudzenie nieprzewyciężonego prawie nałogu, uparcie uważającego wzajemny wpływ duszy i ciała jako osobliwie nieszczęśliwy wyjątek, w którym przeciw wszelkiemu oczekiwaniu nie chce się stać jasnym to, co

w każdym przykładzie działań czysto fizycznych, zupełnie jest dla nas zrozumiałem. Lotze także dowodzi, że wistocie we wszystkich formach wzajemnego działania jednej rozłogi na drugą, równa ciemność panuje. „Zupełna równość dwóch kul—powiada—nie czyni zrozumiałym udzielania sobie ich ruchu w uderzeniu; pozwala nam tylko widocznie przedstawiać wzajemne działanie żywiołów i widzieć ruch przestrzeniowy, którym się do siebie zbliżają; to jest, możemy tworzyć sobie obraz stanu rzeczy jaki był przed wszelkiem wzajemnem działaniem, ale wcale to nie objaśnia sposobu, w jaki się działanie odbywa“. Wzajemnego działania duszy i ciała nie możemy wprawdzie widocznie przedstawiać, w samej rzeczy jednak przedstawienie nie jest trudniejszem. „Albowiem czyn działania, nie będąc sam zajściem zmysłowo dostrzegalnym, nie może wymagać od wzajemnie działających członków innej równorodności nad tę, jaką dostatecznie daje dusza, gdy jako substancya prawdziwa, zdolna czynić i cierpieć, stoi naprzeciw atomów rozłogi, które także uważamy jako prawdziwe działań ogniska. Żądanie większego jeszcze podobieństwa polega na błędnem przypuszczeniu, że miejsce działania jest przejściem gotowych stanów z jednego żywiołu do drugiego.“

Wistocie nie możemy w taki sposób przedstawiać nawet najprostszego mechanicznego udzielania ruchu z ciała do ciała, a tem bardziej siłowych (dynamicznych) działań ciał jednych na drugie. Falowania dźwięku nie przenoszą swego ruchu do nerwów słuchu, lecz tylko pobudzają je do innego, właściwego im ruchu. Ściśle biorąc, już tu jest działanie na rzecz nie równorodną, chociaż oba czynniki możemy jeszcze ogarnąć wspólnem pojęciem rozłogi przestrzeniowej. Niezrozumiałem jest wprawdzie dla nas, w jaki sposób fale dźwięku pobudzają nerwy słuchowe do właściwego im ruchu; a przy-

tem równie pozostaje dla nas niezrozumiałem, w jaki sposób podrażnienie ruchowe nerwu słuchowego sprawia, że nasza dusza podrażnienie to jako dźwięk czuć może. Nietylko jednak to ostatnie działanie jest niepojęte i nie do pojęcia, ale także poprzednie działania w dziedzinie pozornie zmysłowej równorodności. Kto przeto poważnie się zastanowi nad zasadniczem pojęciem stawiania się i działania, ten nie ulegnie dość upowszechnionemu złudzeniu, jakoby wzajemne działanie między rzeczami równorodnymi było łatwiejszem do pojęcia, niż między rzeczami nierównorodnymi. Oparty więc na tem złudzeniu argument przeciw dualistycznemu pogładowi na ciało i duszę, upada; a choćby się utrzymał, możnaby go równie dobrze użyć do zaprzeczenia zmysłowości jak niezmysłowości.

Nikt przeto słusznie nie może zapatrywać się materjalistycznie na duszę, na podstawie fałszywego zresztą zdania, że tylko rzeczy równorodne działać wzajem na siebie mogą. Powoływanie się materjalistów na ten argument pozornie tylko zasadny, polega na złudzeniu dość wprawdzie upowszechnionem, ale które odrzucają ludzie gruntownie myślący. W rzeczy samej cały pogląd materjalistyczny na duszę wychodzi ze spekulacyjnej zasady, że niezmysłowość wogóle i niezmysłowa dusza w szczególności, jest niemożliwą. Błądność tej myśli wykazaliśmy już w drugim rozdziale niniejszego dzieła. Jak się tam nadmienilo, za owem błędnem twierdzeniem kryje się właśnie jako niepoznana prawda przyznanie, że to co obmyślanem być musi, już z tego samego powodu nie może być jako rzecz zmysłowa postrzeżanem. Nietylko rzecz widzialna i zmysłowo-wyobrażalna ma prawo do możliwości. Dusza niezmysłowa nie jest niemożliwą z tego jedynie powodu, że nie może być widzialnie i zmysłowo przedstawioną;

przeciwnie, właśnie z powodu że tak być niemoże, koniecznością jest inaczej sobie wyobrażać duszę i jej objawy. Właśnie dla tego, że niepodobna myśli uczuć i żądz postrzegać, jako ciał lub ruchów przestrzeniowych, uważamy je jako objawy istoty mającej niecielesne własności.

Nie znaczy to jednak że taka myśl jest bezwarunkowo konieczną, i że wszelki pogląd materyjalistyczny na stosunek ciała z duszą jest niemożliwym. Zdaniem naszym równie trudno dowieść idealistycznego twierdzenia: że tylko niezmysłowa dusza może rozwijać niezmysłowe myśli, uczucia i żądze—jak i materyjalistycznego zdania: że tylko zmysłowość uważać należy za podstawę wszelkiej działalności duszy. Idealiści niepolepszają swojej sprawy, gdy przeciw niedowiedzionemu i niedającym się dowieść dogmatowi materyjalistów, stawiają swój dogmat równie dowieść się nie dający. Czynią zaś tak, gdy twierdzą: że fakt jedności samowiedzy, bezwarunkowo wszelkie materyjalistyczne tłumaczenie usuwa, i zmusza nas źródła tej jedności szukać w niezmysłowej substancji duszy. Tego rozpowszechnionego twierdzenia idealistów, niemożna uważać za niezachwianą podstawę wszelkiego idealistycznego poglądu na duszę.

Zdaniem idealistów, niepodzielna i nieustająca jedność samowiedzy, niemoże być płodem rozłogi w nieskończoność podzielnej, lub też jej kombinacji ustawicznym zmianom podległej. Gdyby nasza dusza sama składała się ze złożonej rozłogi—powiadają idealiści—różne wrażenia musiałyby albo się rozpraszać na różne cząsteczki rozłogi, lub w równej mierze między wszystkie atomy tej rozłogowej substancji być rozdzielone. W pierwszym razie, każdy atom duszy posiadałby tylko cząstkę myśli, a żaden atom cząstek tych, nie złożyłby w całość jednej świadomości; w drugim zaś razie, to

składanie w całość musiałyby się tylekroć odbywać, ilekroć byłyby atomy niepodzielne.

Sądźmy, że te uwagi idealistyczne dostatecznie objaśniają różnicę naszego poglądu na ducha i ciało, i wykazują niemożność wytłomaczenia jednego przez drugie; nie usuwają atoli bynajmniej możności przypuszczenia, że duch jest płodem cielesnej czynności. W całej naturze przecie, siły jednościowo działające powstają z wzajemnego na siebie działania rozłóg złożonych. Przy płodzeniu organizmu naprzykład, oba czynniki płodzenia łączą się w jednościowo działającym popędzie kształtowania, którego płód często bardzo wyraźnie na ciele i na duszy obustronne wpływy poznać daje. Materyjalista więc poprzestający na twierdzeniu: że jak wzajemne działania pewnych części rozłogi i ich ruchów, inne jednościowe działanie siły sprawiają, podobnie i zmysłowe pobudzenie substancji nerwowej płodzi jednościową świadomość naszej duszy, i trwale onę utrzymuje—bynajmniej nie stawia hipotezy niemożliwej. Jakim atoli sposobem ruch rozłogowy substancji mózgu może płodzić myślenie i trwałością swoją przez cały czas naszego życia jedność naszej świadomości utrzymywać, tego żaden materyjalista nie wie i wyznać musi, że nigdy wytłomaczyć nie zdoła. Pocieszyć się jednak może myślą, że i idealisci nie więcej o tem wiedzą. Albowiem żaden idealista nie wytłomaczy czem się dzieje, że dusza myśli i ma samowiedzę. Śmiało więc materyjalista powiedzieć może z Schopenhauerem: „Jeżeli materyja może spaść na ziemię acz nie wiecie dla czego, więc może i myśleć, choć także nie wiecie dla czego“.

Życie duchowe może więc przypuszczalnie być uważane jako płód poprzedniego ruchu rozłogi, jako objaw siły z pewną rozłogą złączony; płód ten atoli nie

może już być przedstawiany jako coś rozłogowego, lub przez stosunki rozłogowe wytłomaczyć się dającego.

Słowem, materyjalistyczny pogląd na ciało i duszę bynajmniej nie jest faktem naukowo dowiedzionym, ale bądź co bądź jest możliwą hipotezą.

Przyznając to materyjalistom chociaż ich opinii nie podzielamy, hołdujemy zasadzie: że w badaniu prawdy należy swoje osobiste upodobania poświęcać. A zresztą złato taktyka, chcieć dla przekonania przeciwnika, dowodzić więcej niż można. Fałszywe dowody, zbyt łatwo odbierają nawet najtrafniejszym poglądom, zaufanie do ich prawdziwości. Dlatego bez wahania się przyznajemy materyjalizmowi warunkową możliwość jego hipotezy.

Hipotezy jednak nie powinny stawiać się dowolnie, lecz w każdym razie mają być następstwem konieczności naukowej. Nie każda hipoteza która jest możliwą, jest także w umiejętności dozwoloną; dozwalają się tylko takie hipotezy, które ułatwiają wytłomaczenie faktów istniejących i niezbitych. Owoż zachodzi pytanie, czy hipoteza materyjalistyczna o stosunku ciała z duszą, ma tę zaletę?

Dotychczas żaden z materyjalistów nie zdołał tej zalety swojej hipotezy wykazać. Przeciwnie, materyjaliści zawsze najpoważniej unikali teoretycznego jej usprawiedliwienia; a każde praktyczne zastosowanie ich hipotezy do wytłomaczenia jakiegokolwiek duchowego zjawiska, zawsze wykazywało, że rzeczy duchowych nic zgoła nie rozumieją. Na dowód tego twierdzenia mogliśmy przytoczyć mnóstwo nedorzeczných usiłowań, w celu wytłomaczenia rzeczy duchowych rzeczami cielesnemi; poprzestaniemy jednak na wymienieniu kilku.

Vogt idąc za przykładem lekarza francuzkiego Cabanisa, usiłował objaśnić myślenie mózgu przyrówna-

niem go do innych organów sekrecyjnych. „Myśli—powiedział—są w takim samym stosunku do mózgu, jak żółć do wątroby lub mocz do nerki“. Nedorzeczność tego porównania uznał nawet materyjalista tak zapalony jak Büchner. „Przy najściślejszem nawet badaniu—powiada—nie możemy dopatrzeć podobieństwa między wydzielaniem moczu lub żółci, a czynnością płodzenia myśli w mózgu. Mocz i żółć są rozłogami dotykalnemi, ważkiemi i widzialnemi, a prócz tego są odrzutkami, materyją którą ciało zużyło i z siebie wyrzuca; przeciwnie myśl, duch i dusza, nie mają w sobie nic materyjalnego, nie są nawet rozłogą, lecz są przeróżnych sił spójnią w jedność zrosniętą. Mózg jest więc płodzicielem, lub lepiej mówiąc, jedyną przyczyną ducha i myśli, ale nie jest organem one wydzielającym. Produkuje on coś, czego nie odrzuca i co pozostaje niematerjalne, i tylko w chwili samej produkcyi znowu się trawi“. Z wyjątkiem tej niejasnej myśli o produkcyjnem trawieniu się ducha, zresztą nawet u Büchnera napotykamy zdanie, że myśl nie da się wytłomaczyć porównaniem jej do materyjalnych wyrobów sekrecyi. A choćby zamiarem Vogta nie było porównywać wyroby, lecz tylko samo wyrabianie, — już z tego niepodobieństwa porównania wyrobów wynika taka różność wyrabiania, że porównanie bynajmniej przyczynić się nie może do wytłomaczenia go lub objaśnienia.

Równie niesmaczna jak to porównanie, była dawniejsza próba Czolbego, żeby samowiedzę objaśnić fizycznym processem ruchu. Czolbe był niezadowolony z filozoficznego poglądu na samowiedzę, jako na zdolność duszy naszej do odróżniania własnego Ja od zewnętrznego świata, i sprowadzania wszystkich zmiennych wyobrażeń przez duszę przechodzących, do tegoż Ja, jako do wspólnej podstawy. Nie dostrzegając w tym poglądzie zmysło-

wej widoczności, wolał zdefiniować samowiedzę jako „wracający ku sobie kierunek wszelkich doświadczeń“. W takim poglądzie spodziewał się znaleźć podstawę fizyczną dla zmysłowego objaśnienia samowiedzy. Prąd ruchowy w nerwach, miał także być pojmowany jako szrubowy, ku sobie się cofający, sferyczny przebieg włókien. Taki ku sobie zwracający się przebieg szrubowy systemu nerwowego, miał widocznie ujawniać powstawanie samowiedzy ku sobie wracającej. Człowiek jednak był zbyt dobrą głową, żeby miał obstawać przy tem niedorzecznem tłumaczeniu rzeczy duchowych cielesnemi. W r. 1865 w swojej książce „Granice i źródło ludzkiego poznania sprzecznie z opiniami Kanta i Hegla“ przyznaje, że błędem było jego mniemanie, jakoby można myśli i uczucia z materyi wywodzić.

Najwięcej biedy mieli materyjaliści z wytłomaczeniem, w jaki sposób wyobrażenia trwale w umyśle pozostają. Łatwo było powiedzieć, że mózg myśli podobnie jak żołądek trawi, gdy chodziło tylko o porównawcze wskazanie, że w myśleniu jest pewien określony stosunek organu do jego czynności. Trudniejszem atoli było objaśniające porównanie, gdy należało wytłomaczyć szczególne właściwości myślenia. Co żołądek trawi, to wyrzuca z siebie na zawsze; co jednak mózg nasz pomyśli, to w niezliczonych razach pozostaje własnością naszej duszy obdarzonej pamięcią. Gdzież więc pozostają owe wyobrażenia w naszej czaszce, i w jaki sposób nasza dusza mózgowa przechowuje nagromadzone pamięciowe zapasy?—Materyjaliści niewyczerpani byli w próbach fizycznego objaśnienia tego pozostawania i przypominania wyobrażeń. Bonnet i inni sądzili, że każde wrażenie przebiega osobnem włóknem nerwu do mózgu, i pozostaje tam w odpowiednim włóknie, jako osobny stan podrażnienia. Przy powtórzonem podnieceniu tego

włókna następowало przypomnienie pierwotnie wzbudzonego wyobrażenia. Już Szyller w jednej ze swoich prac młodzieńczych wyszydził niedorzeczność tego objaśnienia. Taki pogląd czynił z pospólnego życia naszych wyobrażeń jakąś przypadkową igraszkę drgających włókien nerwowych. Łatwo zdarzyć się mogło, że nagle zadrgałoby włókno wojenne, wówczas właśnie, gdy nasza dusza przez drganie włókna pokojowego zawrzcęć pokój była gotową.—Gdyby na to materyjalista odpowiedział, że takie osobne włókno nerwu nie może być samo przez się podrażnionem, i że potrzebuje albo tego samego zewnętrznego wrażenia lub też odpowiedniego popędu duszy, żeby to samo wyobrażenie powtórzyć, — więc w obu razach nie byłyby trudności zachodzące usuniętemi. Samo już wyszczególnianie włókien nerwowych dla pojedynczych wrażeń, rozbija się o niemożliwość cielesne i duchowe. Dla niezliczonych odcieni wrażeń nie byłoby nawet dosyć oddzielnych włókien nerwowych; samo zaś wyobrażenie polega na takiej różnaitości wrażeń, że na oddzielnych włóknach nerwowych nie mogłoby nigdy jako całość dostać się do duszy mózgowej. Prócz tego, wszystkie wrażenia są w stosunkach z sobą tak ustawicznie się zmieniających, że nie może być mowy o kilkakrotnie powtarzaniem, a bezwarunkowo tem samem podrażnieniu zewnętrznem jednego włókna nerwowego. Jeśli zaś przypomnienie ma zależeć od podrażnienia włókna nerwowego przez popęd duszy skierowany ku powtórzeniu tego samego wyobrażenia, w takim razie przypuszczać trzeba, że już istnieje w duszy przypomnienie, które miało być dopiero następstwem stosownego drgania włókien nerwowych.

Niemniej nieszczęśliwem porównaniem jest to, które przedstawia mózg jako skrzynkę pełną dagerotypowych blaszek, na których świat zewnętrzny oświetlony wizerunki swoje odbija. Jak wiadomo, takie blaszki

dagerotypowe mają tylko jeden wizerunek; mózg nasz musiałby mieć nieskończenie wiele blaszek do odbijania niezliczonych obrazów świata—a przytem te wizerunki musiałyby z pomocą cudownego mechanizmu w mózgu ciągle wysuwać naprzód blaszki, niemające jeszcze odbitych obrazów. Biorąc rzeczy czysto fizycznie, już taka procedura jest zgoła niemożliwą; do zrozumienia zaś przypominania bynajmniej się nie przyczynia. W najlepszym razie duchowe pozostawanie wyobrażeń, objaśniałaby tylko pozostawaniem materyjalnem; nigdy zaś nieobjaśniłaby wiedzy o tem pozostawaniu—a to właśnie przypominanie przypuszcza. Mielibyśmy pozostające obrazy, alebyśmy nie mieli wewnętrznego oka, które je znów poznaje jako już widziane. — A cóż dopiero znaczą te wyobrażenia pozostające we włóknach nerwowych lub blaszkach mózgu, w obec wolnego duchowego używania naszych skarbów pamięci! Nietylko już wyobrażenia przez nerwy wzbudzone wynurzają się znowu; ale nadto dusza nasza, odpowiednio do stosunków o jakich myśli, oddziela od pojedynczych wyobrażeń żywoły i na nowo je łączy. Przyjęte ze świata zewnętrznego wyobrażenia, nie są dla duszy posiadłością spoczywającą; lecz raczej są swobodnie rozporządzalnym materyjałem zmiennych stosunków jej myślenia, uczucia i chcenia. Tego wszystkiego nie wytłomaczają ani objaśniają fizyczne pozostałości drgających włókien nerwowych, lub podnieconych blaszek mózgu. Zamiast objaśnić i wytłomaczyć, porównania takie raczej zaciemniają i zakrywają właściwe zajścia duchowe, i przyczyniają się do złego rozumienia istotnego stanu rzeczy.

Takie zaś były dotychczas następstwa wszelkich usiłowań, żeby rzeczy duchowe cielesnemi objaśnić. Takie usiłowania były też po wszystkie czasy sprawą naukowych półmędrków. Żaden filozof godzien tej na-

zwy, podobnemu głupstwu nie hołdował. A nawet, co dla wielu ludzi więcej znaczy, najznakomitsi fizjologowie naszych postępowych czasów, takimi się niedorzecznościami nie zajmowali. Poprzestaniemy na przytoczeniu zdań dwóch fizjologów, których powagi naukowej nikt nie zaprzeczy: Jana Müllera i Helmholtza. „Energija lub sposób życia duszy w ścisłym znaczeniu — powiada Müller w swojej Fizyjologii — jest świadomością, czemś takim, co nie da się inaczej wytłomaczyć, jak świadomością samą w sobie; ani też opisać, jak nie możemy naprzykład opisać tonu, koloru czerwonego lub niebieskiego, smaku gorzkiego i t. d. Jakkolwiek całość mózgowia potrzebną jest do świadomości, życie duszy jednak nie może być wytłomaczone ze zmian materyjalnych mózgu, i raczej uważać je należy jako z istoty swojej zupełnie niezależne od stosunków przestrzeniowych, jako działalność, na której jawność i bystrość stan mózgu wpływ tylko wywiera.“ — A Helmholtz w swojej Optyce fizyjologicznej tak czyni uwagę: „Przyznaję, że jesteśmy jeszcze bardzo oddaleni od przyrodoznawczego rozumienia zjawisk duchowych. Spirytualiści bezwzględnie zaprzeczają możności takiego rozumienia, materyjaliści zaś stanowczo się za nią oświadczają. Według upodobania przechylać się można ku jednemu lub drugiemu kierunkowi; ale dla badacza przyrody, który musi ściśle się trzymać faktycznych stosunków i praw ich poszukiwać, jestto kwestyja, dla której rozstrzygnięcia żadnych argumentów nie posiada. Nie należy zapominać, że materyjalizm; jest równie metafizyczną spekulacją jak spirytualizm; i dlatego nie można przyznać mu prawa do rozstrzygnięcia, bez faktycznej podstawy, o stosunkach faktycznych w naukach przyrodzonych. Jakkolwiek jednak zapatrywać się będzie na działania duchowe, i jakkolwiek wielkie są trudności w ich wytłomaczeniu, — w każdym razie

działania te faktycznie istnieją, a ich prawa są nam dobrze do pewnych granic z codziennego doświadczenia znane. Co do mnie uważam za rzecz pewniejszą, tłumaczenie zjawisk widzenia łączyć z innymi—co prawda, wymagającymi także dalszego wytłumaczenia, ale w każdym razie istniejącymi i faktycznie działającymi zjawiskami, jakimi są czynności duchowe, niż zasadzać je na zupełnie nieznanym, tylko *ad hoc* wymyślonych i żadną analogiją nie popartych hipotezach o urządzeniu systemu nerwowego i o własnościach substancji nerwowej. Takie hipotezy miałbym prawo wówczas dopiero stawiać, gdyby wszelkie próby wytłumaczenia ze znanych stosunków niepowieść się miały. Zdaniem mojem atoli wcale tak nie jest przy psychologicznem tłumaczeniu zjawisk widzenia; owszem, im baczniej te zjawiska badałem, tem prawidłowszym i zgodniejszym okazywał się wszędy wpływ władzy duchowej, i tem konsekwentniejszą i spójniejszą wydawała mi się cała ta zjawisk dziedzina“.

Świadectwa takich mistrzów przyrodoznawstwa, niewątpliwie więcej są warte od nierozważnych przypuszczeń, licznych a fałszywych wielbicieli tej umiejętności, co zdolni tylko spostrzegać jej powabną powierzchowność, nie posiadają dość siły, by do jej wnętrza i rdzenia przeniknąć.

W obec takiego stanu i takich następstw hipotez materyjalistycznych o stosunku ciała z duszą, czyliż człowiek rozumny i nieuprzedzony zdziwi się, gdy powiemy, że idealisci, nie zważając na materyjalistowskie gadaniny niemające za sobą ani doświadczenia ani myślenia, utrzymują swoją własną opinię, jako lepszą hipotezę, żeby rzeczzone zjawiska wytłumaczyć? Bo najprzód trzymają się ściśle tego, co bezpośrednia świadomość każdemu człowiekowi narzuca. Dla ludzkiego umysłu,

ciało i dusza są w każdym razie różnymi sposobami objawu ludzkiego bytu. Ciała zjawiają się jako ruchy; myśli zaś, uczucia i żądze, nie mogą być przedstawiane jako ciała; niema głowy ludzkiej któraby pojęła taki na przykład nonsens, że myśl lub uczucie jest parę stóp grube. — Czyliż teraz, z tej oczywistej i niezaprzeczonej różnicy objawu, nie należy wnosić o odpowiedniej różnicy istoty? Czyliż raczej taki wniosek, z różnicy skutku, o odpowiedniej różnicy przyczyny, nie jest zresztą w całym badaniu natury zupełnie usprawiedliwionym i powszechnie przyjętym? Czynności duszy i ruchy ciała, przy wielkim oczywistym z sobą związku, są niezaprzeczenie nader różnymi i niedającymi się porównać objawami bytu; a przeto nie jestże naturalnem i słusznem, że źródła różnicy tych skutków szukać winniśmy w zasadniczej różnicy ich żywiołu?

Dość jednak tych pytań; zakończymy zdaniem Lotzego: „Na uznaniu tej zupełnej nieporównalności wszystkich zająć fizycznych z wypadkami świadomości, oddawna wspiera się przekonanie, iż dla wytłomaczenia życia duszy, koniecznie osobnej i właściwej mu podstawy szukać należy“. — Jestto naturalna geneza myśli, o niezmysłowej duszy w ciele zmysłowem.

ROZDZIAŁ VII.

Temperamenty.

Treść.—Niepewne określenie pojęcia o temperamencie.—Cztery temperamenty zwykle przyjmowane; ich podstawa w cielesnej konstytucyi; ich różnica według afektów i namiętności, jak Kant je opisuje.—Ocena tej różnicy.—Istotę temperamentu poznać można tylko z istoty ducha ludzkiego; trzy władze duszy: myślenie, czucie i chcenie.—Istota temperamentu w pewnej mierze zależy od sposobu czucia i chcenia.—Objaśnienie na przykładach.—Temperamenty mieszane; temperament Getego.—Stosunki temperamentu do wieku, płci i ducha ludu.—Stosunek do szczęścia w życiu i do charakteru.

W życiu powszednim nieraz w różnym znaczeniu bierzemy za jedno pojęcia o charakterze, naturze i temperamencie; ztąd częste nieporozumienia i spory.

Jeden naprzykład utrzymuje, iż ten lub ów człowiek jest bez charakteru; drugi odpowiada, że każdy człowiek musi przecie mieć jakiś charakter. Dajmy na to, obadwaj mówią o melancholiku; melancholija jest jego charakterem, twierdzi tedy jeden—przeciwnik zaś odpiera, że tylko z braku charakteru człowiek jest melancholicznym. Oczywiście, wyraz charakter, jest tu

w różnem brany znaczeniu. Kto melancholikowi wszelkiego odmawia charakteru, ten przez charakter rozumie rozważne i mocne rozumnej woli panowanie nad nierozumnemi melancholicznemi przywidzeniami. Przeciwnik zaś, mówiący o charakterze melancholicznym, rozumie przezeń to, co drudzy temperamentem nazywają. Zadaniem naszym będzie wyjaśnienie stosunku tych pojęć między sobą.

Wiadomo, że od dawnych czasów cztery głównie wymieniano temperamenty: sangwiniczny, melancholiczny, choleryczny i flegmatyczny. Najprzód powiemy w krótkości o znaczeniu tych nazw. Wyraz łaciński *sanguis* znaczy krew, grecki wyraz *chole* znaczy żółć, a *melas* czarny; więc *melaina chole* znaczy czarna żółć; flegmą zaś lekarze greccy nazywali płyn biały i szlamowaty. Właściwie więc temperament sangwiniczny jest krwisty—choleryczny, żółciowy—melancholiczny, czarnożółciowy, a flegmatyczny szlamowaty czyli flegmisty. Źródłem tych osobnych nazw jest to, że Hippokrates i inni lekarze greccy, różnice w usposobieniach ludzi ze szczególnego stanu ich soków żywotnych wywodzili. Jakkolwiek ta opinija na bardzo niedokładnych wspierała się postrzeżeniach, w ciągu wieków jednak trwałej nabrała powagi. I dziś jeszcze takie zapatrywania poniekąd się utrzymują; gdy kto w zapalczywy gniew wpada, mówimy że żółć mu się przelała, a o sangwiniku, że ma krew lekką. Później przestano wysoko cenić płynne naszego ciała części; ale lekarze zaczęli twardszym częściom, jak żyły, mięśnie i nerwy większe znaczenie nadawać. Biorąc zaś na uwagę wszystkie te własności, poszukiwano i opisywano podstawy temperamentów w całej cielesnej konstytucyi.

Czytając te opisy konstytucyi temperamentu, można by uwierzyć, że daleko łatwiej jest poznać temperament

człowieka z jego nosa, niż z czynności duchowych. Dowiadujemy się naprzykład, że choleryk ma grube kości i mocne mięśnie, czarne ogniste oczy, włosy gęste i kędzierzawe, nos nieco garbaty a cerę śniadą. Melancholik ma posiadać dużą wątrobę, słabe mięśnie, krew leniwie krążącą, głowę kształtną owalną, włosy ciemne, miękkie i konopiaste, brwi cienkie a oczy szarzielone bez blasku. Zbytecznem byłoby opisywać jeszcze sangwinika z okrągłą bródką i długą szyją, lub flegmatyka z dużemi uszami, szlamowatym ciałem, mięsistym nosem i wydatnemi silnemi szczękami. Każdy sądzi że pozna choleryka, choćby ten nie miał śniadej cery; lub sangwinika, choćby miał bródkę podługowatą—i że podobne szczegóły nie są nieodzownie w opisie temperamentu potrzebnymi. Nauka za dni naszych także nie przywiązuje wagi do tak drobiazgowych znamion temperamentu. Lekarz dzisiejszy daleko prościej pojmuje stosunek między temperamentem i konstytucją; i gdyby pisał o tym przedmiocie, największą przywiązywałby wagę do drażliwości systemu muskularnego i nerwowego. Ponieważ na te ważne cielesne organa czucia i chcenia, wywierać wpływ musi także krew pośrednio je żywiąca i drażniąca, przeto nie ulega wątpliwości, że stosunek tych organów do odnośnych żywiołów duchowych, jest wielkiego znaczenia. Przyznając to atoli, trzeba się strzedz dwóch jednostronności: najprzód cielesnego tylko zważania na mięśnie i nerwy, a powtóre spuszczenia z uwagi, że w gruncie rzeczy, przy poznawaniu temperamentów chodzi o różnice duchowe, które są wprawdzie w związku z konstytucją ciała, ale nigdy nie mogą być wyłącznem jej dziełem. Rozpatrzmy się więc bliżej w różnicach temperamentu, nadewszystko jako w stanach duszy.

Tego rodzaju spostrzeżenia o temperamencie, dotychczas po większej części polegały na tem, że opisywano różne zewnętrzne czynności, które, jak sądzono, uważać

należy za znamiona tego lub owego temperamentu. Opisywano więc temperamenty przyznając im pewne skłonności, namiętności i słabości, lub też onych odmawiając. Takich opisywań temperamentów jest niezliczone mnóstwo; najprostsze jednak zdaniem naszym, i ze wszystkich najlepsze zawiera Antropologija Kanta, i dlatego opisanie to przytoczymy.

„Człowiek sangwicznego temperamentu—powiada Kant—daje się poznać z następujących objawów. Jest niefrasobliwy i dobrej otuchy; żywo zajmuje się na chwilę każdą rzeczą, a później wcale o niej nie myśli. Szczerze i uczciwie obiecuje, ale słowa nie dotrzyma, bo wprzód nie dość się zastanowił czy dotrzymać jest w stanie. Dobroduszny i serdeczny, chętnie drugim pomaga; jest jednak złym dłużnikiem i zawsze prosi o przedłużenie terminu. Dobry koleżka, zawsze wesół i żartobliwy, do żadnej rzeczy wielkiej wagi rad nie przywiązuje; wszystko jest dlań fraszką, a wszyscy ludzie są przyjaciółmi. Zwykle nie jestto wcale zły człowiek, ale grzesznik do nawrócenia trudny; choć często żałuje gdy źle zrobi, prędko o żalu zapomina, bo żal jego nigdy nie jest zgryzotą sumienia i do skruchy nie prowadzi. Praca poważna nuży go, lubi jednak być ciągle zajęтым; rozmaitość go bawi, do wytrwałości zaś nie ma żadnego usposobienia.

„Usposobiony do melancholii, niezmierną przywiązuje wagę do wszystkiego co osobiście go obchodzi; wszędy widzi powody do troski, i przedewszystkiem zwraca swoją uwagę na trudności—gdy przeciwnie sangwiczny człowiek zaczyna zawsze od nadziei powodzenia; ztąd ów myśli głęboko, a ten ino powierzchownie. Melancholik z trudnością obiecuje, gdyż mu jest drogiem dotrzymanie słowa, a zawsze wątpi czy ma potemu możność. I nie dzieje się to z przyczyn moralnych (mowa

tu jest bowiem o popędach zmysłowych, lecz dlatego, że wszelka przeciwność go zraża, że więc wciąż jest zakłopotany, niedowierzający i niespokojny, a przeto do wesołości wcale nie pochopny. Gdy takie usposobienie wejdzie w nałóg, melancholik w końcu nie czuje żadnej dla ludzi przyjaźni; kto bowiem sam musi obywać się bez radości, ten niema ochoty drugim jej sprawiać.

„O choleryku mówią: popędliwy, zapala się tak prędko jak słoma; równie prędko uległość drugich go łagodzi; gniewa się bez nienawiści, i jeszcze bardziej potem kocha tego który mu prędko ustąpił. Bardzo czynny, wszystko pali się w jego ręku, nie jest jednak wytrwałym. Niechętnie zabiera się do pracy, właśnie dlatego, że nie jest wytrwałym; woli rozkazywać, kierować robotą niż sam ją wykonywać. Lubi też pozory, ostentacyję i przepych formalności; chętnie bierze drugich pod swoją opiekę i okazuje się wspaniałomyślnym, nie z miłości jednak ku ludziom, lecz z dumy, gdyż siebie samego nade wszystko kocha. Dbą o porządek i zdaje się być roztropniejszym, niż jest w rzeczy samej. Cheiwym jest dlatego żeby nie być skąpym; grzecznym jest, ale ceremonialnie, sztywno i wymuszenie; chętnie trzyma przy sobie pochlebców i pieczeniary, których wyśmiewać lubi—nie cierpi zaś żeby z niego żartowano, gdyż każdy złośliwy żarcik niweczy urok jego wielkości; nie go też dotkliwiej nie rani, jak opór drugich przeciw jego dzikim pretensyjom. Słowem, temperament choleryczny jest ze wszystkich najmniej szczęśliwym, gdyż najwięcej oporu przeciw sobie wywołuje.

„Flegma znaczy beznamiętność, nie zaś ociężałość i nieruchawość; nie trzeba też flegmatyków do leniuchów zaliczać. Wprawdzie, słabą stroną flegmatyka jest pociąg do nieczynności, który się nieraz bardzo silnym do pracy pobudkom opiera. Nieczuły na nie flegmatyk jest dobrowolnie nieużytecznym, i myśli tylko o zaspo-

kojeniu głodu i o spaniu. Za to silną stroną flegmatyka jest przymiot wytrwałości i stałości. Nie łatwo i nieprędko go poruszysz lub rozczulisz, ale raz rozgrzany, długo ciepło zatrzymuje. Nieskory do gniewu, zastanawia się wprzód czy ma się gniewać, i zimną krwią swoją nieraz do szaleństwa choleryka doprowadza. Obdarzony od natury pospolitą dozą rozumu, ale i ową flegmą, nie błyszczy wprawdzie, ale może zająć daleko i być szczęśliwym—nie instynktem bowiem, lecz zasadami się kieruje. Szczęśliwy jego temperament zastępuje miejsce mądrości; często też w powszednim życiu flegmatyka zowią filozofem. Zimną krwią swoją ma przewagę nad drugimi, a jednak próżności ich nie rani. Nieraz uchodzi za przebiegłego ćwika, gdyż wszelkie pociski nań rzucane, odbijają się od jego zimnej krwi jak od worka z wełną. Wcale znośny małżonek, umie zaplanować nad żoną i krewnymi, chociaż się zdaje, że wolę wszystkich spełnia; nieznacznie im bowiem, jakby od niechcenia, swoją potężną i nieugiętą wolę narzuca. Podobnie ciała, z małą masą a wielką szybkością biegnące, na wskroś przebijają napotkaną w drodze przeszkodę; przeciwnie, powolniejsze a większej masy ciała, unoszą z sobą przeszkodę, niweczyć jej niepotrzebując.

Ta charakterystyka jest przynajmniej krótka i węzłowata, i dla drobnostek o głównych rzeczach nie zapomina. Czytając ją atoli, pewnie nie jeden sobie pomyślał: patrzajcie, to ja, to ten, to ów. Zaraz jednak spostrzegł, że nie wszystko da się zastosować. Ktoś uważał się już za niefrasobliwego sangwinika; ale zaraz pomyślał, że nie jest złym dłużnikiem i że nigdy o przedłużenie terminu nie prosił. Czy więc Kant niesłusznie ten rys do temperamentu zaliczył, lub też rzekomy sangwinik nie jest sangwinikiem prawdziwym?

Jak pytanie to jest prostem, tak odpowiedź na nie

będzie zawiłą. Wymaga ona względu na osobę oceniającą temperament, na okoliczności zewnętrzne w których on się ukazuje, na właściwą jego istotę, i wreszcie na organiczenia jakie charakter ciągle w nim czyni.

A najprzód co do osoby, oczywiście nie jest wszystko jedno kto sądzi, że drugi jest niefrasobliwym. Melancholik naprzykład bardzo łatwo nazwie drugiego nadzwyczajnie niefrasobliwym, gdyż sam jest zawsze nadzwyczajnie zafrasowanym. Luter łatwo może być przedstawiany jako sangwinik lub choleryk, stosownie do tego czy sangwinik lub choleryk o nim sądzi.

Drugą trudność w poznaniu istoty temperamentu stanowi to, że zbyt pochopnie sądzimy o ludziach z czynów pojedynczych, które właśnie najczęściej są wyjątkami od zwykłego postępowania. Melancholik Hamlet, powiada Vischer w swojej Estetyce, gniewa się cholerycznie na swoją flegmę, i sangwinicznie się cieszy gdy mu udało się zażyć fortelu przeciw królowi. Kto więc zważa tylko na czyny pojedyncze, ten brać może Hamleta bądź za flegmatyka, bądź za sangwinika.

Ważniejszemi jeszcze od błędów, którym ulega osoba sądząca o temperamencie, są okoliczności zewnętrzne w jakich on się ukazuje. Pospolicie kobiety uchodzą za cichsze i łagodniejsze od mężczyzn, i nie myślę o słuszności tej opinii powątpiewać. Niema jednak prawidła bez wyjątku. Prawidłem tedy jest, że kobiety rzadziej niż mężczyźni są cholerycznego temperamentu; przypuśćmy atoli wyjątek, to jest kobietę choleryczkę. Chętnie przyznajemy, że liczne drobne przykrości w powszednim życiu, i nieraz sam mąż, niemało nastroczają takiej kobiecie sposobności do okazania w gwałtownych wybuchach gniewu, swego cholerycznego temperamentu; wszelako w domu kobiety choleryczki, może być nadzwyczajnie szczęśliwy skład okoliczności. Mąż jej

łagodny jak baranek, sługi ciche i uległe, sąsiedzi i znajomi, uprzejmi i grzeczni. Takie otoczenie musi w sposób uspokajający wpływać na kobietę choleryczkę, i rzadko dawać jej sposobność do okazania swego temperamentu. Do gwałtownych wybuchów nie ma powodu; popędliwość jej wydaje się więc tylko żywością, i choleryczka uchodzi za szczerą sangwiniczkę. — Podobnie wielu ludzi uchodzi za flegmatyków, gdyż w samych okolicznościach ich powszedniego życia jest wiele flegmy, nie dającej im sposobności do okazania sangwinicznej żywości lub cholerycznej popędliwości swego temperamentu. A przeto względ na okoliczności zewnętrzne jest nieodzownie potrzebnym do trafnego ocenienia temperamentu, a nadto nie mimochodem tylko uwzględniać je należy.

Im dłużej zastanawiamy się nad ludźmi, tem lepiej poznajemy temperament nawet w drobnostkach, a bystry dostrzegacz już z tych drobnostek istotę temperamentu odgadnie.

Trzeba tylko mniej zważać na zewnętrzne działanie, a więcej na wewnętrzny przebieg czynności. Nie należy pytać czy człowiek zapala się gniewem, lecz badać trzeba w jaki sposób się gniewa. Często spuszczano to z uwagi, przy rozdzielaniu namiętności i skłonności na różne temperamenty. Niesłusznie przysądzono cholerykowi gniew, a flegmatykowi skąpstwo. Nie sam tylko choleryk się gniewa; wszystkie temperamenty są skłonne do gniewu, każdy jednak na swój sposób. Gniew sangwinika jest złością chwilową, co się łatwo zapala i łatwo gaśnie; gniew choleryka nagli do czynów gwałtownych, prędko się jednak, po otrzymanem zadośćuczynieniu w przyjaźń zamienia. Gniew melancholika staje się mściwą nieprzyjaźnią, a gniew flegmatyka podobny

jest do rzadkich ale strasznych wybuchów wulkanu. Podobnie wszystkie temperamenty dbają o honor, ale także każdy na swój sposób. Sangwinik zarabia na cześć przymilaniem się i uprzejmością; mniej dba o same zaszczyty a więcej o płynące z nich korzyści towarzyskie. Dlatego wszystko mu prawie jedno, czy zasłużył na cześć lub nie. Melancholik przeciwnie pożąda czci, niedowierza jednak tej jaka go spotyka. Przekonany jest o swojej zasłudze, lęka się atoli, żeby jej uznanie nie było tylko powierzchownem. Ztąd często jest próżnym. Przywiązuje wagę do pozorów, a przecież im nie ufa. Ambitny choleryk nie zna tej nieufności. Okazywaną sobie cześć przyjmuje, jako hołd swej zasłudze należny. Z dumy dba o zaszczyty, nie dąży jednak ku nim z drobiazgową próżnością, lecz w potrzebie szturmem je zdobywa. Gdy melancholik nawet okazywanej mu czci nie dowierza, choleryk tak postępuje, jakby już posiadał zaszczyty o które się dobija; a chociaż go miną, niemniej sądzi, że one mu z prawa się należą. Nie w taki sposób flegmatyk dobija się zaszczytów; jemu chodzi głównie o to, żeby zjednął sobie szacunek. Nie robić długów, nie obiecywać czego dotrzymać nie można, nikogo nie oszukać, nie okłamać i nie okraść, nigdy nie powodować się namietnością, swoje obowiązki porządnie wypełniać—na tem polega honor człowieka pospolitego—i dodajmy: honor każdego uczciwego człowieka. Prawdziwie jednak wielki i slachetny mąż dąży ku czemuś więcej nad te cnoty tuzinkowe. Tylko że flegmatyk poprzestaje na szacunku jaki one mu jedną; wszystkie inne zaszczyty i godności przyjmuje wtedy gdy same przychodzą, lub też stara się o nie z umiarkowaną gorliwością i dlatego tylko, że sądzi iż urzędy i godności są wygodną tarczą dla pożądanego szacunku. Rzadko więc o nie się dobija; przestaje jednak być obojętnym, i owszem oburza się.

gdy kto wątpi o jego rzetelności i na pocziwe jego imie nastawa.

Widzimy z tych przykładów, że gniew i honor nie są udziałem osobnego temperamentu, i że tylko inaczej się w każdym temperamencie objawiają. A i tu jeszcze przypuszcza się, że takie popędy do gniewu lub ambicyi są w temperamencie. Przypuszczenia tego jednak uogólniać nie należy. Możemy tylko powiedzieć, że jeśli sangwinik się gniewa, to gniewa się w opisany wyżej sposób; żeby zaś koniecznie miał się gniewać, bynajmniej to w jego temperamencie nie leży. Taki popęd nie jest koniecznością temperamentu! To samo da się powiedzieć o wszystkich prawie popędach i uczuciach. Zatem żeby istotę temperamentu opisać, niesłusznie bierze się pod rozwagę jak się ona objawia, gdy ten lub ów afekt ją poruszy. Jestto błąd, i dość często popełniany, że naturę temperamentu staramy się podług zmiennych między afektami stosunków określić. Istoty temperamentu należy szukać gdzieindziej, a mianowicie trzeba do istoty ducha ludzkiego zawrócić.

W duchu ludzkim odróżniać możemy trzy władze: czucie, chcenie i myślenie. Jak te trzy władze łączą się w naszej duszy i jedność tworzą, jestto może najtrudniejsze zagadnienie psychologii. Nie będziemy tu zastanawiali się nad trudnościami tego stosunku, ani rozważali jakim sposobem czucie, chcenie i myślenie łączą się w świadomości wyobrażającej je sobie; powiemy tylko, że wyobrażenie uczucia jest inne od wyobrażenia woli, a to znowu od wyobrażenia myśli się różni. To już jest jasnem, że *czujemy* tylko coś obecnego, lub też wpływ doznanego już wrażenia; że *chcemy* czegoś przyszłego i że nie można myśleć bez łączenia wielu wyobrażeń sądem, wnioskiem i pojęciem.

Dalej, nie można zaprzeczyć, że miewamy wyobra-

żenia, o których myślimy bez osobnego uczuciowego interesu. W tem cenieniu uczucia objawia się raczej nowy przyczynek naszej duszy, do wyobrażenia li tylko pomyślanego. Nakoniec możemy także pewne wyobrażenia łączyć z osobnym interesem uczuciowym, a jednak nie być zaraz do wyrażenia woli spowodowanymi. Myślenie, czucie i chcenie ukazują się nam przeto, jako trzy różne od siebie kierunki naszej działalności duchowej.

Na tych więc trzech żywiołach ducha wspiera się rdzeń nauki o temperamentach i o charakterze.

Szukając tego co jest istotnem we wszystkich opisach objawów temperamentu, wykryjemy, że rdzeniem temperamentu jest sposób czucia i chcenia. Kant podzielił temperamenty na bierne i czynne. Lotze w drugim tomie swojego Mikrokosmos, mówi o łatwej i wszechstronnej drażliwości i ruchliwości temperamentu sangwinicznego, i o nierównie większej w rzeczach uczucia drażliwości temperamentu melancholicznego, czyli, jak on woli nazywać, sentymentalnego, który doznane uczucia żywiej i dłużej przechowuje, niż ma do tego powody. Temperament choleryczny, zdaniem Lotze'go, odznacza się trudniejszą drażliwością lub nieczułością na przypadkowe podrażnienia, a natomiast większą siłą oddziaływania; we flegmatycznym zaś temperamencie znika ta jednostronność cholerycznego temperamentu i przywraca się równowaga między drażliwością i oddziaływaniem—którato równowaga zdaje się być nieczułością na wszelkie wrażenia, i niesłusznie za ociężałość lub lenistwo uchodzi.

Nietrudno poznać, że w powyższych określeniach temperamentu, uwzględniane są czynniki mieszane czucia i chcenia. Możemy zasadnie dalej się jeszcze na tej drodze posunąć, i starać się mieszanie tych czynników, przez sposób łączenia się dwóch rzeczonych żywiołów objaśnić. Albowiem ten sposób łączenia się i wzaje-

mnego stosunku obu czynników dopiero wydaje temperament, którego nigdy dostatecznie nie określi wykazywanie jednego tylko czynnika. Kant nazywa temperamenty: sangwiniczny i melancholiczny, biernemi, a choleryczny i flegmatyczny, czynnemi. To jednostronne oddzielanie zaraz z pierwszego wejrzenia dziwi. Niewątpliwie, w temperamencie melancholicznym najważniejszą jest wielka drażliwość w rzeczach uczucia; czyliż jednak potężne ludzkości genjusze nie łączyły z nią często twórczej działalności, która ją do wydania świetnych utworów prowadziła? Niewątpliwie, w temperamencie cholerycznym najważniejszą jest energia czynnego oddziaływania na podrażnienie; czyliż jednak nie łączy się z nią wielka biernego uczucia drażliwość? — Czyliż sangwinik nie jest równie czynnym jak biernym, i czy słusznie flegmatyk za człowieka czynu jest uważany? Nie można też z Lotze'm poprostu mówić o ociężałej drażliwości choleryka. Owszem, drażliwość jego uczucia jest szybką i silną, a staje się tylko nieczuły na przypadkowe podrażnienia dlatego, że ma wolę żywą i mocną, która przy wykonywaniu tego co postanowił, na czas pewien zobojętnia nowe podrażnienia. Jak widzimy, określenie temperamentu podług jednego czynnika nie wystarcza, i trzeba raczej przyjąć stosunek mieszany sposobu uczucia i chcenia. To właśnie uczynić spróbujemy.

Pomijając wzgląd na wszelką treść uczucia i chcenia, możemy oboje odróżnić od siebie w sposobie ich objawu, pod względem rozciągłości jako powolne lub szybkie, i pod względem ich natężenia jako, mocne lub słabe w różnym stopniu. W tych różnicach leżą pierwsze zarody temperamentów. Szybkie ale słabo natężone uczucie i chcenie, usposabia do temperamentu sangwinicznego; mocno zaś natężone i szybkie uczucie i chcenie, do

cholerycznego. Powolne ale mocno natężone czucie i chcenie, daje usposobienie do melancholicznego—a powolne i słabo natężone chcenie i czucie, do flegmatycznego temperamentu.

Taka jest prosta podstawa wszystkich usposobień temperamentowych, z którymi do pewnego stopnia zgadzają się może konstytucyje cielesne ze swoją łatwiejszą lub trudniejszą drażliwością mięśni i nerwów.

Żeby sprawdzić zasadność takiego pojmowania temperamentu nie od rzeczy będzie zbadać na niektórych jego znamionach, czy, i w jaki sposób, z przytoczonych wyżej prostych żywiołów, rozwijają się pewne, później przyjęte znamiona czterech znanych temperamentów.

Powiedziało się, że temperament sangwiniczny polega na pierwotnie szybkim ale słabo natężonym czuciu i chceniu. Czyliż bowiem żywość czucia i chcenia nie należy do tego temperamentu? i jak się ona zgadza z przypuszczalnym słabym natężeniem? Wola sangwinika nie jest chwilowo słabą, owszem na chwilę jest równie łatwo i silnie podrażnioną jak jego czucie; oba jednak podrażnienia szybko przemijają, nie są mocno natężone i trwałej siły nie mają. Moralnie dobry sangwinik ujrawszy biedaka, zaraz bierze do serca jego cierpienie i ma najżywszą chęć niesienia mu pomocy; po chwili jednak doznaje innego podrażnienia, potem znowu innego, i zapomina o biedaku. Szybkość czucia i chcenia, jest tu więc rzeczą główną. Ta ustawiczna przemiana tłumaczy przelotność wyobrażeń i wynikającą z tego lekkość myśli, zarówno jak gorszą od niej lekkość myślności. Z tego także usposobienia wytłomaczyć można często napadający nagle sangwinika smutek. Przy tak szybkich zmianach czucia i chcenia musi z czasem powstać uczucie zewnętrznej niestałości. Gdy się chce wielu lub przeróżnych rzeczy, rzadko kiedy i tylko

w szczególnie pomyślnych okolicznościach, wiele się osiąga. Gdy zaś, jak to w życiu ludzkim często bywa, szczęście nam niedopisuje, więc mało lub nie nie osiągamy, jeśli zawiele chcemy. Z czasem tedy taki sangwinik musi się stać niezadowolonym z siebie, lub żałośnie wyrzekać na swoją dolę, z tem większą żywością, że właśnie jego wola nie jest w stanie jakiegokolwiek stawiać oporu. Jeżeli sangwinik nie wyrobił sobie charakteru, więc z takich chwil zniechęcenia wyrывa go tylko pociąg do uciech, lub łatwa wrażliwość na uczucie radości którego znów doznaje, lub sam szuka, gdyż jego szybkie czucie nie znosi długiego smutku i zmartwienia. Takie są niewątpliwe następstwa przytoczonych wyżej usposobień temperamentowych tak zwanego sangwinika. Jeżeli zaś inną jeszcze treść do tego temperamentu 'się wniesie, w takim razie trzeba brać pod rozwagę przypadkowe zewnętrzznego życia wpływy, które już bezwarunkowo do temperamentu nie należą.

Temperament melancholiczny przypisujemy powolnemu ale mocno natężonemu czuciu i chceniu. Z tego usposobienia nietrudno wytłomaczyć zwykłe objawy melancholicznego temperamentu. Główną rzeczą w tym temperamencie jest mocna i trwała drażliwość w sprawach uczucia. Przypomnijmy sobie tylko Hamleta. Uczucie łatwy ma przystęp do jego serca, ale potęga jego wzmacnia się dopiero w nurtującej je ciągle głębokiej zadumie. Trwałość uczuć sprawia, że nie jest zdolny ulegać szybkim sangwinicznym zmianom wrażeń, i że się zagłębia i szpera w swoich uczuciach. Jeżeli życie sprowadza uczucia bolesne, już to samo budzi skłonność do ciągłego smutku. Jeżeli zaś życie jest szczęśliwe, szperanie w swoich trwałych uczuciach staje się zadumą i rozmarzeniem. Zarówno zaś smutek jak zaduma sprawiają, że wola nie kwapi się z wykonaniem swoich

postanowień. Ztąd powstaje niezadowolenie, w którym melancholik staje się ciężarem sobie samemu i lęka się być ciężarem dla drugich. Ta obawa łatwo wyradza się w podejrzliwość i nieufność, i popycha wolę do okropnego czynu samobójstwa, do którego w każdym razie, przy wielkiej samowiedzy jaką melancholik posiada, potrzebne jest chwilowe w wysokim stopniu natężenie siły woli.— Tak więc z prostych usposobień uczucia i chcenia, wytłumaczyć także można znamiona temperamentu melancholicznego, niezawsze i niekoniecznie z nim połączone. Zgodnie z naturą, pozostaje w nim trwale jedynie wielka drażliwość na rzeczy uczucia, i powolne ale silnie natężone onych przerabianie.

Krótko powiemy, w jaki sposób z szybkiego i mocno natężonego uczucia i chcenia, rozwija się tak zwany temperament choleryczny. Kto jak choleryk ma silną wolę, ten zaraz przechodzi do wykonania swoich postanowień; kto zaś energicznie wykonywa, ten podczas wykonywania chcieć czego innego nie może. Takie działanie czasowo niedopuszcza uczucia wrażeń zewnętrznych, chociaż ono zwykle bywa żywym. Mocne postanowienie zmierzania ku danemu celowi, nie pozwala uczuciu powodować się każdym wrażeniem. Znika więc sangwiczna żywość uczucia w obec wrażeń, które posługiwać mogą woli choleryka, lub też przeciw niej występują. To sprawia, że choleryk bywa jednostronnym, a często samolubem przykrym i wyniosłym.

Co do temperamentu flegmatycznego, nie widzimy nawet potrzeby objaśniać, w jaki sposób sprawia go powolne i słabo natężone chcenie i uczucie. Gdzie najmniej jest ruchu, tam także jest najmniejsza różnorodność; słusznie też temperament flegmatyczny najprostszym nazwano.

Teraz zaś zachodzi ważne pytanie: czy cztery tem-

peramenty o którycheśmy mówili, są jedynie możliwemi związkami czucia i chcenia, lub też są jeszcze temperamenty mieszane?

W temperamentach zważać trzeba nietylko na szybkość i natężoną trwałość czucia i chcenia, ale nadto na ich natężoną siłę. A przeto czucie i chcenie może być czworako odróżniane: szybkie lub powolne, mocne lub słabe. Już z prostego zestawienia tych dwóch rzędów czterech gatunków czucia i chcenia, wynika dwanaście możliwych związków. Mogą być atoli bardziej jeszcze powikłane związki. Szybkie czucie może być silnem lub słabem, podobnież silnem lub słabem szybkie chcenie. Ztąd powstają nowe szeregi możliwych związków, których liczbę można z równą matematyczną dokładnością obliczyć, jak owe dwanaście prostych kombinacyj. Te jednak matematyczne obliczenia nie na wiele się zdadzą, i z pewnością zajmującemi nie będą; lepiej więc spojrzmy w życie rzeczywiste i zapytajmy, czy tylko cztery wymienione temperamenty mają prawo do powszechnego uznania.

Weźmy naprzykład Getego. Jaki przyznać mu temperament? Czy był sangwinikiem lub też chole rykiem?

„Jeśli chcesz sobie miłe gniazdo życia usłać, więc nie troszcz się nigdy o to co minęło, i niech cię nic nie martwi i nie gniewa; nie czuj nadewszystko nienawiści ku nikomu, a przyszłość zostaw Panu Bogu“.

Te słowa Getego są szczerym wyrazem sangwinicznego temperamentu, który jest niefrasośliwy i rad uciech życia używa. Wprawdzie Gete niezawsze był wolnym od nienawiści, zmartwienia i gniewu; nie mniej atoli łatwa drażliwość sangwiniczna jego uczucia, oraz wielka czułość na najprzeróżniejsze wrażenia, były niewątpliwie głównem znamieniem jego temperamentu. Wszelako

prawdziwy sangwinik ma także szybką i słabą wolę; Gete przeciwnie miał dzielną i mocną wolę, z pomocą której niesłychanie wiele rzeczy dokonał. Ta strona jego natury stanowczo się wyraża w następujących wierszach tego poety:

„Co mi czas skraca? Praca! Co sprawia czasu niezdolnie długie trwanie? Próźnowanie! Co w jarzmo długów zaprzęga? Zwłoka i mitręga! Co daje mi pieniądze na usługi? Namysł niedługi! Co do zaszczytów wie dzie? Bronić się będzie!“

Krócej i węzłowaciej nie można energicznej woli wyrazić; zdaje się też, że słyszymy tu głos prawdziwego choleryka. Czy jednak Gete był cholerykiem? — Twierdzić tego niepozwala jego czucie sangwiniczne; prawdziwy choleryk mało rzeczy żywo czuje, Gete zaś miał żywą zmienność uczucia.

Mamyż teraz powiedzieć, że Gete był sangwiniczno-cholerycznym, i czy z tej mieszaniny temperamentów utworzymy osobny temperament? Lub też powiemy: Gete był tak szczęśliwie uposażony od losu, że choć sangwinik, miał silną wolę; albo też: chociaż choleryk, zachował łatwą drażliwość uczucia?—Czy wreszcie utrzymać będziemy: Gete był sangwinikiem w młodości a cholerykiem na stare lata?

Z temi trzema pytaniami według liczby pierwotnych usposobień temperamentu, według ich przekształcenia w ciągu życia, i w szczególności według przemian z wiekiem nastających—łatwo połączyć się dadzą wszystkie uwagi jakie jeszcze uczynić nam wypada.

Najprzód więc: czy Getego czucie sangwiniczne i choleryczna wola, stanowiły osobny temperament? Nikt nie zaprzeczy, że szybkie czucie i mocne chcenie są możliwe, jako usposobienie pierwotne. Czy jednak ten związek w rzeczywistości zachodzi, i czy właśnie

w Getem się okazuje, jestto kwestyją doświadczenia, na którą odpowiedziećby musiała historia jego młodości.

Jeśli teraz zważymy, że w życiu Getego obok sangwinicznej zmienności uczucia, silna wola bardzo wczesnie się ukazuje, więc prawdopodobnem się zdaje, iż związek ten przyniósł na świat Gete, jako pierwotne z natury usposobienie. Nie można także nie uznać, że przytem jego życie bardzo sprzyjało stosownemu rozwojowi tego rzadkiego i osobliwego związku. W ogóle nie można dość wysoko cenić wpływu życia na rozwój temperamentu. Najwyższe nawet usposobienie uczucia może zmarnieć w życiu we wrażenia ubogiem; a niepowodzenia w życiu mogą także silną wolę przytępić. Życie też z pewnością wiele się do tego przykładu, że bardzo rzadko spotykamy stanowcze temperamenty. Powiększej części tak bywa, że życie czyni uszczerbek pierwotnemu z natury usposobieniu, i że do wszystkich niemal temperamentów dołącza przymieszki, które może mniej stosownie temperamentami mieszanymi zwykliśmy nazywać.—Wykazywanie tylko czterech znanych temperamentów niema także innego znaczenia nad to, że one są związkami częścię zachodzącemi. Jedyne zaś nie są, dlatego też nigdy się nam nie udaje próba, gdy chcemy wszystkich naszych znajomych według tych czterech temperamentów podzielić. Ile jeszcze temperamentów obok nich istnieć może, poznamy to dopiero z czasem, z długiego zastanawiania się nad życiem i nad historiją. Żywioły duszy nie łatwiej się znajdą do żywiołów rozłogi, które dopiero chemija dość późno wykryła.

Z tego co się wyżej powiedziało, łatwo już poznać co sądzić mamy o stosunku czterech temperamentów do wieku, płci i narodowości.

Te stosunki należą do najważniejszych stanów życia, i jako takie, naturalnie wywierają wpływ na rozwój tem-

peramentu; ale temperamenty nie są w ciągłym i koniecznym z niemi związku. Niewątpliwie wiek wywiera wpływ na szybkość i moc uczucia i chcenia; lecz byłoby opaczem nazywać dziecię sangwicznym, młodzieńca cholerycznym, dojrzałego męża melancholicznym, a starca flegmatycznym. Zdarzają się młodzieńcy do starców podobni, jak bywają młodzieńcy starcowie. Jedno tu jest tylko prawdą: że gdy starzec jest sangwicznym, okazuje się to w nim sposobem mniej żywym niż u młodzieńca. Pierwotna zaś różnica usposobienia może się w każdym wieku okazać. Usposobienie jest rzeczą główną, wiek zaś wywiera ino wpływ pomocniczy, który nie jest nawet tak ważnym, jak wszelkie inne życia wrażenia.

Podobnie się ma z wpływem płciowym i narodowym. Całkiem niesłusznem jest twierdzenie, że mężczyzna z istoty swojej ma więcej skłonności do cholerycznego i flegmatycznego temperamentu, a kobieta z powodu większej drażliwości, bardziej jest skłonną do sangwicznego i melancholicznego temperamentu. Flegmatyczne i cholerycznie uparte kobiety, równie często się spotykają jak mężczyźni melancholiczni i sangwiczni. Różnica leży tylko w sposobie, jakim wyrażają się temperamenty u mężczyzn i u kobiet. Melancholiczna kobieta częściej mniema że jest niekochaną, zaś mężczyzna melancholiczny częściej mniema że jest nieszanowanym. Mężczyzna choleryczny w gniewie bije w stół pięścią, a kobieta choleryczna płacze ze złości. Takie różnice mogą zachodzić. Jest jednak prostym trafem, jeśli w jednej lub drugiej płci spotyka się więcej tego lub owego temperamentu.

Nie lepiej rzecz się ma z temperamentami narodowymi. Zbyt często miewamy tu gotowe formułki, niewystarczające dla bujnej różnaitości rzeczywistego życia. I tak,

stało się zwyczajem prawić o Włochach zapaleczywie cholerycznych, o lekkomyślnych Francuzach, o melancholiznych, splinem trapiionych Anglikach, i o Niemcach flegmatycznych. Tak ryczałtowe sądy nie mają wartości, zwykle zawierają ino odrobinę ogólnej prawdy; zastosowane zaś do szczegółów, stokrotnie krzywdę prawdziwemu stanowi rzeczy wyrządzają. Dzielić narody na cztery temperamenty, jest nierównie rezykowniejszem, niż to samo czynić z pojedynczemi ludźmi. Jednostronne określenia są tu nieuniknionemi. Włosi uchodzą za choleryków, a przecie nie ma nic mniej cholerycznego jak bezczynność lazarionów włoskich. Rzekomo flegmatyczni Niemcy, celują właśnie prawdziwie sangwicznymi talentami, muzyką i poezją, oraz melancholiczną głębockością myślenia. Francuzi zwykle podawani za sangwicznych wietrzników, budzą na wojnie podziwienie swoją flegmatyczną wytrwałością i cholerycznym zapalem. A żaden może naród nie okazał zdrowszego humoru i wiekszej dzielności, jak rzekomo spliniczni Anglicy. Jak przeróżne w tym względzie bywają sądy, pokazuje się to nieraz na śmiesznych przykładach. O płochych Francuzach mówią, że mają temperament jakby na urząd do wesołych i skocznych tańców stworzony; tymczasem nie raz czytaliśmy we Francyi twierdzenie, że umiarkowany i stateczny kontredans jest właściwie francuzkim tańcem. Przeciwnie, Niemcy często są oskarżani, że przy całej swojej flegmatycznej dobroduszości, cholerycznie skoczną polkę przemycili z Polski (?) do Francyi (1). Wiele jest podobnych niedorzeczności w określaniu temperamentów narodowych. Względną tu prawdą jest to tylko, że narody na czas niejaki lub stale przybierają

(1) *Taniec polka* jest wynalazkiem czeskim. P. T.

pewne przyrodzone właściwości, i że to różnym temperamentem różną nadaje barwę.

W ogóle jednak przy takich poglądach zbyt wiele wagi przywiązywać się zwykło do wpływów zewnętrznych klimatu i cielesnego życia, a zbyt mało do nierównie większej potęgi duchowych nawyknień i duchowego ukształcenia charakteru. Wglądając bez uprzedzeń w życie człowieka i w dzieje ludzkości poznamy, że duch ma daleko większą potęgę nad klimatem i zewnętrznymi wpływami, niż to przypuszczać się zwykło.

Kto przyznaje to w życiu pojedynczych ludzi, ten również nie pyta, jaki temperament najlepiej się nadaje do moralnego i szczęśliwego życia. Wprawdzie w różnych temperamentach dostrzeże różne usposobienia do szczęścia lub nieszczęścia, do moralności lub niemoralności; wie jednak, że z każdym temperamentem zdobyć można prawdziwie pewne szczęście i moralność, jeżeli człowiek z dobrymi zasadami mocno postanowił dążyć do wewnętrznego udoskonalenia.

Obok uczucia i chcenia człowiek ma jeszcze myślenie. Ta siła myślenia także się rozwija, i rwać się ku poznaniu prawdy, już tem samym nowe do naszej duszy interesa wnosi. Jak dalece te interesa przyciągać nas mogą pomimo przeciwnego temperamentu, pokazuje się to najwyraźniej na znacznej liczbie flegmatycznych uczonych. We wszystkim innem czują i chcą powolnie; ale dla starej książki która może zakres ich wiadomości rozszerzyć, z najżywszą nadzieją podróż daleką przedsiębiorą. W tem wystąpieniu ze swojego temperamentu, poznajemy samodzielność i zarazem moc popędu wiedzy; a ta moc bynajmniej się nie ogranicza do interesów duchowych i do przekształcenia temperamentu; rozciąga się ona jeszcze do popędów moralnych. Z natury popędy skłaniają się bądź ku dobremu bądź ku złemu; a nawet,

gdy ze świadomem myśleniem złe i dobre odróżniamy, możemy przecież chcieć dobrego lub złego. Jedno lub drugie świadomie z zasady chcieć i przeprowadzać—jest znamieniem charakteru. Istota charakteru spoczywa w zasadzie, wymaga przeto myślenia; albowiem zasada jest podniesionem przez doświadczenie do świadomości prawidłem postępowania. Czy zasada jest dobrą lub złą, zależy to od natury przeważających popędów moralnych; ale tylko myślenie, te moralne popędy podnosi do zasady. Tu zaraz dostrzegamy główną różnicę charakterów w stosunku do temperamentu. Zły charakter najczęściej bywa jednostronnym w temperamencie. Sangwinik jest wtedy z zasady lekkomyślnym i niesumiennym; melancholik nienawidzi ludzi i knuje potajemnie ich zgubę; choleryk staje się jawnym niegodziwcem i łotrem szalonym, a flegmatyk zupełnie jest obojętnym na dobre i złe, wybiera zaś to ostatnie, gdy z korzyścią dla swoich wygódek zrezykować się nań może.

Dobry charakter przeciwnie, wytepia w sobie przywary, do których różne temperamenty prowadzić mogą, lub też dławi je w zarodzie. Że zaś powiększej części, ale błędnie, zwykliśmy temperamenty z ich przywar poznawać—sangwinika z lekkomyślności, melancholika z niepomiernego smutku, choleryka z zapalczywości a flegmatyka z obojętności na wszystko,—przeto równie błędnie dobry charakter często uważany bywa jako zaprzeczenie wszelkich temperamentów. Doszło też do tego, że dążeniom charakteru wyznaczano nawet jako cel najwyższy, zupełne pozbycie się temperamentu. Kto atoli wie, że podstawą temperamentu jest przyrodzony sposób czucia i chcenia, ten bardzo dobrze pojmuje, że charakter niejednemu duchowemu i moralnemu interesowi duszy dawać może moc wywierającą wpływ na temperamenty; ale także pojmuje, że nie może być cha-

rakteru zadaniem niweczenie przyrodzonego usposobienia. Jedynem zadaniem charakteru do udoskonalenia dążącego jest: różne żywioły swojej duszy pogodzić z przepisami rozumu i moralności. Kto z takim dążeniem wyrabia sobie charakter, temu staje się on rzeczą główną, a temperament podrzędną. Bliżej się atoli przypatrzwszy, spostrzeżemy że temperament nie przeto znika. Temperament jest nieodzownym fermentem naszej ludzkiej istoty, a charakter ma nim stać się dopiero. Temperament jest dany, charakter zaś musimy w sobie wyrabiać, aby z jego pomocą panować i nad temperamentem i w ogóle nad całą naszą istotą.

ROZDZIAŁ VIII.

W o l a i j e j w o l n o ś ć.

Treść. Namiętna walka o wolność woli. — Wolff wygnany z Prus za zaprzeczanie wolnej woli. — Potępienie Pelagijusza przez kościół za przyjęcie wolnej woli. — Potrzeba bezstronnego zbadania kwestyi spornej. — Zaprzeczanie wolnej woli z pobudek materyjalistycznych, empirycznych (statystycznych) spekulacyjno-idealistycznych i religijnych. — Argumenty materyjalistów przeciw wolności woli: Holbach, Delametrie Moleschott, Büchner, wykazują moc wpływów zewnętrznych a niemoc woli; błędność tych dowodzeń. — Argumenty empiryczno-statystyczne przeciw wolności woli; twierdzenia Quetelet'a i Buckle'a; prawidłowość pewnych zjawisk społecznych nie dowodzi przeciw wolności woli; różnica prawa i prawidła; wolność woli i konieczność dziejowa. — Argumenty spekulacyjno-idealistyczne przeciw wolności woli: prawo pobudek; Herkules na rozstajnej drodze; Stoicy; osioł Burydana; opinie Torraasa z Akwinu i Danta; opinia Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Kanta, Schellinga i Schoppenhauera; ich zbadanie; świadectwo Szekspira; wolność woli jest faktem świadomości. — Rzekoma niemożliwość wolności woli. — Argumenty religijne przeciw wolności woli: łaska boska i wina ludzka; opinia Ś-go Augustyna; opinia Lutra; nauki kościołów chrześcijańskich; możność wolnej woli nie jest w nich zaprzeczana. — Fatalizm Islamu; opinie Chińczyków i Indyjan. — Zbadanie argumentów religijnych; sprzeczność w naukach kościelnych; pojęcie Boga dopuszcza wolność woli; fakt tej wolności przemawia przeciw panteizmowi; chrześcijańskie pojęcie Boga wymaga uznania wolności woli człowieka; ztąd przewaga naszej religii nad innymi. — Historyja oświaty ludzkości świadczy o wolności woli.

Od dawien dawna kwestyja wolności woli często do walk namiętnych powód dawała. Stronnicy wolności

woli uznają w jej przyjęciu nieodzowną podstawę naszego moralnego i religijnego życia; przeciwnicy zaś uważają zaprzeczenie woli za konieczne właśnie dla tego, żebyśmy w sądeniu o sile człowieka unikali niesłusznych wymagań, i weszli na właściwą drogę w dążeniach ku moralnemu polepszeniu ludzkości. Dla jednych najważniejszą jest rzeczą powoływanie się na wolną ludzką woli siłę; drudzy przeciwnie, nie chcą liczyć na pomoc mniemanej wolności woli, i wszystkie usiłowania zwracają na polepszenie zewnętrznych stanów czynności człowieka warunkujących. Jedni przeto utrzymują konieczność wolnej woli, i zgodnie z tem możliwości jej i rzeczywistości dowieść usiłują; drudzy zaś przeczą tej konieczności i zgodnie z tem starają się niemożliwość i nierzeczywistość wolnej woli wykazać.

Z powodu ogólnych następstw moralnych z przyjęcia lub zaprzeczenia wolności woli płynących, kwestyja ta często już tak namiętne wywoływała walki, że wszelkie rozstrzygnięcie prowadziło do herezyi bezpieczeństwa życia zagrażających. Jeszcze w zeszłym wieku filozof z Hali, Chrystyjan Wolff, posądzony o zaprzeczanie wolności woli, nie tylko posadę stracił, ale nadto pod karą szubienicy z kraju wypędzony został. Dnia 12 lutego 1721 roku obejmując urząd rektora uniwersytetu, Wolff miał przemowę w której rozwijał naukę obyczajową u Chińczyków, i wykazywał że lud ten, dzięki mądrości Konfucjusza, otrzymał wyborną moralności naukę, aczkolwiek ona właściwie na wierze w Boga się nie wspiera. Z czego wynika, że nawet ateusze mogą czystą naukę obyczajową posiadać. Już to jedno niezmiernie oburzyło teologów Hali; urzędownie jednak nie mogli nic jeszcze przeciw filozofowi wskórać. Z namowy głównego teologicznego wroga, jeden młody docent wydał broszurę, w której sławnego profesora o herezyje

oskarżał. I przeciw tej napaści osłoniła Wolffa opieka króla Fryderyka Wilhelma I, który nie lubił gorszących kłótni między professorami uniwersytetu, i tłumił je dopóki to było możliwem. Przeciwnicy Wolffa nie dali jednak za wygraną; zredagowawszy akt oskarżenia przeciw filozofowi, przesłali go do króla, a byli tak przebiegli, że udało się im przeciągnąć na swoją stronę faworyta królewskiego, nadwornego błazna Gundlinga. Ów błazen znając słabe strony króla, przedstawił mu że Wolff zaprzecza wolności woli, że więc czyny ludzkie podlegać karze nie powinny; jeśliby przeto uciekł z pod chorągwi który z olbrzymich grenadyjerów królewskich, postępku takiego ukaraćby nie można. Tego już było zanadto; nauka dopuszczająca tak niebezpieczne następstwa, nie mogła być w państwie cierpiana. Rozkaz gabinetowy z 8 listopada 1723 r. nie tylko pozbawił Wolffa urzędu, ale nadto pod karą stryczka nakazał mu w ciągu 48 godzin opuścić Halę i wszystkie kraje królewsko-pruskie. Jeszcze w cztery lata później pisma Wolffa zaliczano do książek najbezbożniejszych, i król pod karą dożywotnich ciężkich robót, zakazał drukowania ich i sprzedawania. Najsurowiej także wzbroniono mówienia o nich odczytów na uniwersytetach.

Następstwa tego prześladowania były naturalnie wręcz przeciwnemi celowi jaki sobie zamierzono. Spór o opinie Wolffa stał się właśnie przez to najślawniejszą sprawą naukową, którą z wielką namiętnością zajmowali się uczeni uniwersytetów niemieckich i innych. Wszelchnica w Marburgu skwapliwie ofiarowała katedrę męczennikowi Wolffowi, a Fryderyk II-gi, zaraz po wstąpieniu na tron pruski, wydał w r. 1740 rozkaz, aby filozofa Wolffa zaproszono z powrotem do Hali, „albowiem człowiek, który szuka prawdy i kocha ją, w każdym społeczeństwie ludzkim szanowany być winien“.

Nietylko jednak zaprzeczanie wolności woli, ale także jej stwierdzanie bywało niekiedy niebezpiecznym; historyja kościelna daje nam tego przykład na Pelagijuszu, mnichu z Brytanii, który w r. 409 przybył do Rzymu, w kilka lat później przeniósł się do Kartaginy, a wkrótce potem osiadł w Palestynie. Pelagijusz zbijał naukę kościelną o grzechu pierworodnym, według której cały ród ludzki z natury skrepowany jest więzami pierworodnego grzechu, i tylko jeden człowiek z niepojętej łaski Boga, od tych więzów uwolniony został. Zdaniem jego, takie mniemanie koniecznie prowadzi do opieszałości w dążeniu ku dobremu. Twierdził też przeciwnie, że człowiek siłą własnej woli wiele dobrego czynić jest w stanie. Paganie — uczył Pelagijusz — zawdzięczają swoje cnoty jedynie moralnej swej naturze, i dlatego z trudnością je zdobywają. Żydzi dla ich osiągnięcia, otrzymali pomoc w swoim prawie, dzięki któremu mieli dokładną znajomość słuszności i niesprawiedliwości; chrześcijanie wreszcie do tego wszystkiego dostali pomoc łaski Boskiej która ich wspiera, ilekroć swoją wolną wolą co jest dobre wybiorą. Główną zaś rzeczą jest żeby wola swobodnie dobre wybrała. Łaska Boska nie skłania ani przymusza woli; przeciwnie, wszystko dobre z woli najzupełniej wolnej płynąć winno. Przy poważnych usiłowaniach, wola ma nawet moc dostateczną do unikania wszelkich grzechów.

Te heretyckie opinie o wolności woli, sprawiły wielkie zgorszenie w kościele. Synod kartagiński potępił nauki pelagijańskie jako błędne, a edykt cesarski krzewienia ich zabronił; wkrótce potem biskup rzymski samego także Pelagijusza i jego zwolenników ze społeczności kościelnej usunął, a prześladowanie cesarskie z kraju wypędziło.

Dziś już wprowadzie takiemi niebezpieczeństwami nie

grozi zaprzeczanie lub przyjmowanie wolności woli; ale i teraz jeszcze rozstrzygnięcie za, lub przeciw—dobrej reputacyi i poważaniu zaszkodzić może. Wielu jeszcze mniema, że zaprzeczanie wolności woli, z powodu swych następstw moralnych, jest niebezpiecznem. Kto zręcznie wolnej woli przeczy, ten i teraz jeszcze uchodzi za społecznej moralności wroga, który sieje rozterki i chwiejne a niepewne umysły w błąd wprowadza. Są znowu przenikliwi myśliciele, co przyjmowanie wolności woli uważają za obrazę zdrowego i jasnego rozumu. Niedawno jeszcze Schopenhauer następującemi słowy dobił obrońców tej wolności: „Kwestyja wolności woli — powiedział— jest prawdziwie kamieniem probierczym, na którym odróżnić można umysły głęboko myślące od powierzchniowych, lub też jest kamieniem granicznym, przy którym się one rozchodzą; pierwsze bowiem uważają czyny jako konieczne następstwo danego charakteru i pobudek, drugie zaś, wraz z ciemną tłuszczą przywiązują się do wolności woli“. Tak więc zmarły w tych czasach a pod względem próżnej zarozumiałości niezaprzeczenie największy filozof niemiecki, nie chciał mieć do czynienia z ludźmi, co byli tak ograniczeni że wolności woli bronili.

Niebezpieczeństwo takiego potępienia, bądź z jednej bądź z drugiej strony, znośniejszem jest wprawdzie od stryczka i banieyi; w każdym atoli razie niemiły to przydatek do walki opinij, gdy się musi stanąć między Scyllą i Charybdą, i uchodzić albo za wichrzyciela moralności społecznej, lub też za umysłowego ciemnogę, z którym nawet gadać nie warto. Ominąć jednak tych niebezpieczeństw nie można; kto się na nie wystawia, przyjąć następstwa ich musi. Owóż w tym rozdziale z narażeniem się na niebezpieczeństwo głupoty, bronić będziemy wolności woli; w następnym zaś rozdziale

spróbujemy uspokoić czytelnika co do moralnego niebezpieczeństwa zaprzeczania wolności woli. Tem się dopiero zapewni wolność i bezstronność, potrzebne do rozstrzygnięcia samego zagadnienia.

Napaści na wolność woli zawsze z nader różnych stron wychodziły, i teraz jeszcze wychodzą z ściśle oddzielnych, a nawet nieprzyjaznych wzajem obozów. Wolność woli zaprzeczana była:

1) z przypuszczeń materjalistycznych (z powodu zależności naszej duszy od ciała);

2) z argumentów empirycznych (z powodu statystycznie wykazywanej prawidłowości naszych pozornie tylko wolnych postanowień i czynów);

3) z argumentów idealistycznie-spekulacyjnych (bądź z powodu zależności naszego postępowania od warunkujących je pobudek, oraz koniecznej ich zależności od danego nam charakteru i zewnętrznych życia stosunków, bądź też z powodu wewnętrznej niemożliwości wolnej woli); i

4) z argumentów religijnych (z powodu że wolność woli ludzkiej nie da się pogodzić z łaską i wolnością Boga).

Zbadamy z kolei te różne napaści, i takowe jeśli się da, odeprzemy.

Zacniemy więc od napaści materjalistycznych. Nowocześni materjaliści powiadają, że przyjęcie wolności woli nie da się pogodzić z dowiedzioną, według ich mniemania, zależnością duszy od ciała. Zaprzeczanie wolnej woli z tego stanowiska, wyłącznie jest własnością czasów nowożytnych; materjaliści starożytności i nie sądzili iż nie da się pogodzić opinii, że dusza jest ciałem a jednak wolność woli posiada. Filozof grecki Demokryt wyobrażał sobie duszę jako składającą się z drobnych okrągłych atomów, które nieustannie aż do śmier-

ci kolejno wdychamy w siebie i wyziewamy, a jednak przypuszczał, że ruch tych atomów płodzi nietylko myślenie ale i siłę wolnej woli. Zgodnie z tem, żądania moralne filozofa greckiego od woli człowieka, są tak wzniosłe, surowe i czyste, że prawdziwie zdumiewają nas w starym poganinie. Demokryt żąda, aby nietylko czyn i słowo, ale nawet wola od niesprawiedliwości wolną była; żebyśmy nie z musu lecz z przekonania, nie z nadziei nagrody lecz z miłości samego dobra, czynili dobrze, i nie z obawy kary lecz z uczucia powinności unikali złego. Najpiękniejszym zwycięstwem—powiada— jest zwyciężanie siebie samego. Mężnym jest nie ten tylko co nieprzyjaciół, lecz i ten co własne żądze zwycięża. Zwalczać w sobie gniew jest wprawdzie trudno, ale mąż rozumny zapanuje nad gniewem. Jest pewną wielkością zachować pogodę duszy w nieszczęściu; rozum jednak zdoła smutek przezwyciężyć. Zgodnie z tem Demokryt twierdzi także, iż wszelkie środki do szczęścia są człowiekowi dane, i że jego tylko jest winą, jeśli ich niestosownie używa. Bogowie dali ludziom wszystko dobre, i tylko własna głupota człowieka dobre w złe sobie przemienia. Wedle postępowania człowieka życie jego się kształtuje.

Demokryt więc, chociaż materyjalista, stanowczo przyjmuje panowanie nad sobą człowieka z pomocą rozumnej woli. I wyznać musimy, że niewidzimy powodu dla któregoby taka opinija nie dała się pogodzić z materyjalistycznym poglądem na duszę. Materyjalista, który twierdzi że ruch atomów płodzi myślenie, chociaż nie wie w jaki sposób, może z równą słusznością twierdzić że ruch atomów płodzi, acz także nie wie w jaki sposób, siłę wolnej woli. Tylko początek wyobraża sobie jako zależny, to jest ów ruch rozłogi, prowadzący do płodzenia siły wolnego rozstrzygania, za lub przeciw

pewnym wyobrażeniom. Raz atoli splodzona ta siła woli, dopóki podstawa materyjalna na jej istnienie pozwala, może skutecznie swój swobodny wybór wykonywać. Wprawdzie potęga, a nawet sam objaw tej wolnej woli zależnym jest od cielesnego stanu, można to atoli równie dobrze przypuścić, jak i to że siła myślenia także od cielesnego stanu jest zależną. Nawet idealisci nie mogą nic przeciw temu zarzucić, albowiem i oni wiedzą bardzo dobrze, że nasza dusza, acz w części od warunków cielesnych zależna, musi mieć pewną wolność żeby tę siłę wykonywać mogła. Wszysey dobrze wiemy, jak dalece ludzka siła woli, we śnie, w upojeniu, w ciężkiej chorobie, złamaną i do działania niezdolną stać się może. Materyjalista nie powinien przeto skuteczności wolnej woli zaprzeczać; dość mu twierdzić, że siła wolnej woli jak każda inna siła duszy, z pochodzenia swego zależną jest od uprzedniego ruchu rozłogi. Skoro zależność cielesna, w opinii materyjalisty, nie usuwa możności myślenia, więc podobna zależność nie może być koniecznem wolności woli zaprzeczeniem. Samo tylko ukazanie się siły myślenia i woli, przyjmować może jako materyjalnie warunkowane; objawów atoli i płodów tej siły, to jest myśli i postanowień, nie ma już prawa za materyjalne stany lub zajścia uważać. Co przeto w stanie cielesnego bytu mogłoby się przeciwieństwem wydawać, to w stanie bytu duchowego sprzecznością nie będzie. Ciało nie może wprawdzie jednej i tej samej chwili poruszać się na prawo i na lewo; ale duch może te przeciwieństwa, jak w ogóle wszelkie sprzeczności jedną myślą obejmować, i właśnie ta siła jest zapewne głównym warunkiem swobodnego rozstrzygnięcia woli.

Później wrócimy do tego przedmiotu, gdy będzie mowa o rzekomej niemożności wolnej woli. Tu chodzi nam tylko o wykazanie, że materyjalistyczne przyjęcie

zależności naszej duszy od ciała, bynajmniej nie przeszkadza przypuszczeniu wolnych woli objawów.

Nasi nowocześni materyjaliści mogliby więc bezpiecznie i bez popełnienia niekonsekwencji, wstąpić w ślady swoich starożytnych poprzedników. Zamiast tak czynić, wpadają w błąd dla ich władzy zastanawiania się i rozważań fatalny, gdy zajęcia duchowe usiłują z cielesnych stanów i ruchów objaśnić, i na zasadzie tej zależności zaprzeczyć wszelkiej wolności woli

Już w klasycznym dziele materyjalizmu, „Systemie Natury“ baron Holbach oświadczył, że przyjęcie wolności woli jest źródłem wszelkich błędów w jakie człowiek w sądzeniu o sobie wpada. Człowiek bynajmniej nie jest istotą uprzywilejowaną w naturze; przeciwnie, jest tworem natury jak wszelkie inne rzeczy, i biernym narzędziem w ręku konieczności. Wprawdzie człowiek działa z pobudek o których sam myśli; ale te pobudki powstały z podrażnień jego zmysłów, podrażnienia zaś owe świat zewnętrzny, zmysłom przesyła. W ten sposób wola człowieka zależną jest od drażliwości jego natury zmysłowej i od podrażnień zmysłowych, jakie stosunki życia mu dają.

Delametrie tę samą opinię wyraził już w tytule swojego dzieła „Człowiek-maszyna“.

Materyjaliści dzisiejsi również wolną wolę odrzucają. „Człowiek — powiada Moleschott — jest sumą rodzi-
ców i mamki, miejsca i czasu, powietrza i pogody, dźwięku i światła, pokarmu i odzienia. Jego wola jest koniecznym wszystkich owych przyczyn następstwem, przywiązaniem do prawa natury, jak planeta przywiązany jest do swojej drogi, a roślina do ziemi. Wolna wola, czyn woli, coby niezależnym był od sumy wpływów, każdej chwili warunkujących człowieka i nawet najpotężniejszych z nich ograniczających, nie istnieje. Wola

jest raczej tylko koniecznym wyrazem stanu mózgu; zewnętrznymi wpływami zawarowanego“.

Büchner, także podobnym wpływem zewnętrznym głównie postanowienia woli przypisuje. Zdaniem jego, stosunki naturalne i społeczne tak panują nad czynnościami naszymi, że można twierdzić iż nasze postanowienia chwieją się z barometrem; i że stosownem jest zapytanie, co czyni wolna wola u człowieka, który z nędzy kradnie, rabuje i zabija. „Nikt w głąb' rzeczy wnikaający nie zaprzeczy, że przyjęcie tak zwanej wolnej-woli człowieka, musi w teoryi i praktyce, zamknąć się w najciaśniejszych granicach. Człowiek jest wolny, ale ze związanymi rękami; nie może wyjść po za pewne granice, które natura mu zakreśliła“. „Albowiem to co się wolną wolą nazywa — powiada Cotta — jest ostatecznie niczem innym jak rezultatem mocniejszych pobudek“.

Te i tym podobne napaści materyjalistów na wolną wolę, świadczą o oczywistej niedojrzałości i połowiczności ich rozwagi, wszystkie też razem polegają na zasadniczym błędzie.

Jest przecie oczywistem przekręcaniem nauki o wolności woli, gdy materyjaliści, jak to czyni Büchner, sądzą że przeciw niej zmuszeni są przypomnieć naturalne granice wolnej woli. Jak gdyby którykolwiek ze stronników wolności woli bronił niedorzecznego mniemania, iż człowiek mocą swojej wolnej woli może latać po powietrzu lub góry przenosić! Zawsze chodziło tylko o używalność wolnej woli w pewnych naturalnych granicach. Wolna wola uważaną była tylko jako współczynnik naszego działania. Nikt nie twierdził że wola ma wolność czynienia wszelakich rzeczy; nikt też nie utrzymywał, że we wszystkich naszych czynach wolna wola ma udział. Obróńcy wolnej woli nie chcą tylko zupełnie spuszczać z uwagi tego współczynnika w naszym

postępowaniu, ani też jego znaczenia redukować do zera.

Opinie Büchnera w tym przedmiocie są niejasne i chwiejne. U człowieka — powiada — nietylko to czem jest, lecz i to co czyni, chce, czuje i myśli, polega na tych samych koniecznościach natury jak cała budowa świata. Chociaż jednak po głębszem zbadaniu poznajemy pewne prawa we wszystkich tych zjawiskach, które dotychczas uważano za plód przypadku lub też wolnej woli, prawa te atoli są tylko ostatnimi granicami pola na którym swobodnie samowola i wolne postanowienie poruszać się mogą. Büchner jednak nie śledzi granic tego pola ani działalności wolnej woli wewnątrz tych granic; natomiast prawi przeróżne rzeczy do głównej kwestyi nie należące, i częstuje nas sprawozdaniami o wpływie klimatu, gruntu, pożywienia i kultury kraju na wolę. Pod tym względem Büchner znacznie ułatwiłby swoje zadanie odsyłając czytelników do ciekawej książki francuzkiego materyjalisty Cabanisa: „Rapport du physique et du moral de l'homme“, w której w każdym razie znajdzie się wiele wiadomości nierównie ważniejszych i bardziej zajmujących, niż w wyszukanych i czezych gadaninach niemieckiego materyjalisty.

Jakkolwiek silnemi mogą być wpływy zewnętrzne na naszą wolę, jednakże niezaprzeczone istnienie tych wpływów, w postanowieniach naszych nie usuwa siły woli jako współdziałającego wewnętrznego czynnika. Możemy bezpiecznie z Moleschottem nazywać człowieka sumą rodziców i mamki, miejsca i czasu, powietrza i pogody, dźwięku i światła, pokarmu i odzienia, bylebyśmy nie zapominali, że człowiek ma od rodziców wrodzoną samodzielną siłę duszy. Ona to w życiu na świadomą osobistość się rozwija i staje potęgą, co w każdym razie we wszystkich naszych postępkach, występuje jako czynnik we-

wewnętrzny, a niekiedy jest tak wielką, iż całą sumę wymienionych wpływów zewnętrznych, przeważać jest wstanie. Nie o to chodzi, czy ten czynnik wewnętrzny podlega wpływom zewnętrznym, ani o to jak te wpływy są potężnymi; lecz jedynie o to, czy ów czynnik wyłącznie jako czysto bierny przewodnik wpływów zewnętrznych ma być uważany, czy też jako siła samodzielnie współczyniąca.

Materyjalistom się zdaje, iż kwestyję tę rozstrzygnąć na swoją korzyść, usiłując dowieść, że każde chcenie poprzedzonym być musi warunkującym je podrażnieniem zewnętrznym nerwów. Właśnie te usiłowania wyraźnie okazują niedojrzałość i błędność ich opinij. Nie od rzeczy więc będzie bliżej się w tem rozpatrzeć. „Dubois-Reymond dowodzi, — powiada Moleschott — że w ramieniu gdy je ściągamy, przebiega prąd elektryczny z ręki ku barkom; prąd ten powstaje tylko w skutku rozłogowych zmian w nerwach, które to zmiany są następstwem podrażnień i zmysłowych wrażeń; poruszenie samowolne nie jest bez takich zmian możliwym, zmiany zaś z zewnątrz przychodzą. Z tej jasno dowodzącej przyczyny ruch nie jest wypływem tak zwanej wolnej woli. Owszem, wola jest tylko koniecznym wyrazem stanu mózgu zewnętrznymi zaważanym wpływami“.

Krócej tę samą opinię wyraził Czolbe w zdaniu: „Zródłem woli jest zawsze potrzeba lub ból z którymi ruch mięśni się łączy“.

W tem krótkim zdaniu najwyraźniej występuje błąd zasadniczy materyjalistów. Żeby go zbić, dość przypomnieć najpospoliciej znane fakta życia duszy. Naprzykład pewien człowiek siedzi spokojnie w krześle zajęty rozważaniem różnych planów na przyszłość; narażda się z sobą co ma czynić; jedne wyobrażenia ciągną go na tę, drugie na ową stronę; nakoniec poznaje że po-

nęty z jednej strony są szkodliwe, i że unikać ich należy. Postanawia więc nie iść za niemi, i wyteżę wolę żeby uwagę swoją od tych wyobrażeń odwrócić. Wszystko to dziać się może w duszy, a jednak poprzednio nie uczuje żadnego bólu fizycznego ani jakiegokolwiek ruchu mięśni. Być nadto może iż nawet do wykonania powziętego postanowienia, żaden ruch mięśni nie będzie potrzebnym; w każdym zaś razie przy powzięciu postanowienia, z pewnością ruchu takiego nie ma. Jednostronność i ztąd fałszywość twierdzenia Czolbego w tem leży, że myślał jedynie o fizycznych pobudkach poruszeń naszej woli. Nikt nie przeczy że te pobudki mają w pewnych razach swoje znaczenie; nieodzownem jest atoli twierdzenie, że one we wszystkich przypadkach są nieodzownemi. Do jakich absurdów prowadzi to jednostronne i fałszywe uogólnianie, najlepiej przykład mamy na Moleschocie. Prąd elektryczny skierowany z ręki ku barkom i mózgowi, nie może nigdy inaczej być uważany jak tylko za podrażnienie owego chęć, które w skutku zewnętrznego działania na czucie naszej ręki, ramię porusza. Nie mówiąc już o tem, że to podrażnienie jest tylko powodem nie zaś twórcą następnych ruchów woli, dusza nasza ma przecie świadomość o takich poruszeniach ramienia, które z wewnętrznego popędu duszy naszej pochodzą. A przeto podobne popędy żeby w duszy powstały, jak się już powiedziało, bynajmniej nie potrzebują w każdym razie fizycznego bólu, podrażnienia, lub też poruszeń mięśni przy ich wykonywaniu. Pomijając to, materyjaliści jednostronnie za jedno biorą podrażnienie i siłę drażniącą, skutek i przyczynę, i dla zewnętrznego czynnika drażnienia zapominają o uwzględnieniu wewnętrznego naszej drażliwej duszy czynnika. Odpowiedzi ich przeto nie rozwiązują kwestyi, czy ten wewnętrzny czynnik woli uwa-

zanym być może jako wolna wola; przeciwnie, mimo ich odpowiedzi, kwestyja ta w zupełności otwartą pozostaje.

Trzeba więc szukać innych argumentów, mających nie dopuścić rozwiązania kwestyi na korzyść wolnej woli. Zbadamy najprzód argumenty które statystyka czerpie z doświadczenia, a które zaprzeczać mają wolności woli z powodu wykazanej prawidłowości naszych pozornie wolnych postępów.

Ten najnowocześniejszy argument przeczenia wolności jest w pewnym związku z poprzednim, zwykle też teraz chodzi z nim w parze. Oba płyną z upodobania w opinii, iż człowiek podlega tej samej żelaznej konieczności i prawozgodności, pod której berłem inne stworzenia natury zostają.

Spółczeństwo terażniejsze nietylko czuje popędu do wyszukiwania dobrych postępów, żeby je wynagradzać, ile zmuszonem się widzi wykrywać złe postęпки, żeby je karać lub przeciw nim się bronić; dobre też czyny ludzkie nie są tak starannie podawane do wiadomości powszechnej jak czyny złe; za czem idzie, że dotychczas statystyka nadewszystko wykazuje nam prawidłowość występów i błędów. Na podstawie wykazów i obliczeń tej młodej jeszcze umiejętności wspiera się tedy twierdzenie, że przy równych społecznych warunkach, corocznie jednakowa liczba zbrodni popełnioną bywa, i że ta sama równość okazywać się zwykła nawet w rodzaju spełnionych występów. Sławny statystyk Quetelet utrzymuje, że „pod względem zbrodni te same liczby z oczywistą powracają jednostajnością; i że tak się ma nawet z występami, które zdają się być zupełnie od ludzkich zamiarów niezależnymi, jak na przykład z zabójstwami popełnionemi w skutku sprzeczek pozornie z przypadkowej okoliczności wynikłych. A jednak wie-

my, że corocznie nietylko ta sama prawie liczba zabójstw się powtarza, ale nadto jednaki jest stosunek liczebny narzędzi, któremi morderstwa wykonane zostały“.

Różnice liczebne rocznych zbrodni mogą być mniejsze od różnic przypadków śmiertelności. Faktem ma być nadto, że zabójstwo z tak ścisłą prawidłowością popełniane, i bywa w równie prawidłowym stosunku do pewnych znanych okoliczności zostaje, jak ruchy przypływu i odpływu morza, i jak następstwa pór roku. Zbrodnie przeto ukazują się tylko jako plód pewnego stanu społecznego w danym kraju. W pewnym stanie ludzkiego społeczeństwa musi pewna liczba ludzi zabić drugich ludzi, jak również pewna liczba targnąć się na własne życie. Społeczeństwo ludzkie przygotowuje zbrodnię, zbrodniarz zaś jest tylko narzędziem, które pod naciskiem okoliczności zbrodnię popełnia. Owóż w danym stanie społecznym pewne prawo corocznie wymaga pewnej określonej liczby zbrodni.

Nie w samych zresztą występkach wykryto ową prawidłowość; zauważono ją także w czynnościach moralnie obojętnych, jak na przykład w zapomnieniu adresowania listów. „Urzędy pocztowe w Londynie i w Paryżu — powiada Buckle w swojej historii cywilizacji Anglii — niedawno ogłosiły raporty o liczbie listów, których autorowie przez zapomnienie nie dołączyli adresów; i jeżeli weźmiemy w rachubę różnicę jaką zachodzące okoliczności sprawiają, pokaże się, że rok rocznie raporty wciąż się tylko powtarzają. A mianowicie, corocznie pewna określona liczba piszących listy zapomina je adresować, tak dalece, że możemy z góry na następny peryjod przepowiedzieć ile będzie osób którym pamięć w tej nieznaczącej i pozornie przypadkowej okoliczności usług swoich odmówi“.

Tę samą prawidłowość zauważono w niektórych

chwalebnych czynnościach, publicznym wykazom podlegających, jak w zawieraniu związków małżeńskich, które przecież uchodzą za szczególnie od wolnej woli zależne. Według Queteleta, ludność Belgii płaci małżeństwu daninę regularniej jeszcze niż śmierci. A nawet w rodzaju małżeństwa też sama prawidłowość się okazuje. Corocznie pewna oznaczona liczba młodych kawalerów zaślubia starsze od siebie wdowy, i również oznaczona liczba starszych wdowców żeni się z młodemi pannami. Wszystko tak się odbywa jakby z jednego końca królestwa do drugiego umówiono się ilu kawalerów ma zaślubić panny, ilu zaś wdowy, i z drugiej strony ilu wdowców ma ożenić się z wdowami a ilu z młodemi pannami. A wszystkie te budżetowe niejako podatki małżeństwa płacone są z większą regularnością niż właściwe podatki do kass państwa wnoszone. Prawidłowość tych czynności ludzkich, w których przeciw pewne współdziałanie woli się przypuszcza, ma być nawet większą od prawidłowości pospolitych wypadków przyrodzonych, jak śmierć i narodzenie. Słowem, według wszelkich pozorów statystycznych, nawet w życiu ludzkim wszystko odbywa się według zakreślonej z góry prawozgodności, według prawa niezmiennej konieczności natury. Wykrycie statystyczne tej prawozgodności objawia nam, że przyjęcie wolnego rozstrzygnięcia woli polegać musi na złudzeniu które już Spinoza wykazywał. Człowiek ma zwodniczą świadomość wolności, gdyż wie o swoim chceniu, ale nie zna przyczyn wole jego warunkujących. Taką jest opinija naszej nowoczesnej statystyki moralnej, której stronnicy o tyle tylko wolność dopuszczają, że według nich prawo natury niewyznacza zarazem ludzi którzy wykonać je mają.

Badając to rzekome zaprzeczenie wolności woli przez statystykę, przedewszystkiem stanowczo odrzucić musimy ową pozorną ugodę, którą nam jej zwolennicy

proponują. Jeżeli prawo niezachwiane konieczną czyni w danym społeczeństwie pewną corocznie liczbę pewnych określonych zbrodni; więc niepodobna przypuszczać aby jednostka tę konieczność prawną urzeczywistniająca czyniła to z wolnością wewnętrzną. Jeśli ludność danego kraju ma nieodzownie dostarczyć corocznie trzydziestu rozbójników; więc i ci trzydziestu rozbójników owo prawo spełniających, musi być temi którzy przymusowi owej konieczności ulegają. Wprawdzie samo prawo nie wyznacza tych co wykonać je mają; wynika to atoli z konieczności naturalnych stosunków, których wzajemnego między sobą związku prawozgodność jest wyrazem. Jeżeli przeto powiedzieć można że prawo zostawia do woli, to jest nie wyznacza tego kto ma je wykonać, nie trzeba się ludzi mniemaniem, że takie wyrażenie w istocie wolność postanowień człowieka ocala. Kto się powołuje na konieczność statystyczną, ten powinien odrzucić połowiczność myśli do takiego złudzenia prowadzącą. Jeżeli są tego rodzaju prawa moralne, jak statystycy powiadają, więc nie ma co mówić o wolności woli ludzkiej. Dlatego naszą kwestyję należy tylko zwrócić ku zbadaniu: czy przyjęcie takiej prawozgodności jaką w reszcie natury wykrywamy, jest także uzasadnionem a więc koniecznem i dla czynności ludzkich?

Nikt zaiste twierdzić nie zechce, że tylko w naturze panuje prawo i porządek, a w świecie ludzkim przeciwnie jest tylko nieład i samowola. Owszem, każdy uważnie tok rzeczy ludzkich badający przyzna, że i tu objawia się pewna prawozgodność wzajemnego działania i rozwoju. Pewne określone przyczyny zwykły i tu miewać pewne określone skutki; a człowiek, acz ma wolną wolę, w każdym razie nie zawsze może samowolnie te stosunki zakłócać. Przeciwnie, przyjąć należy że znaczna liczba stosunków jego czynów i opuszczeń, roz-

wija się bez udziału wolnej woli. Prawdliwość tych stosunków w istocie niema nic w sobie rażącego, ale także w innych razach z pewnością działalności wolnej woli nie wyłącza.

Z wzrastającą ceną zboża zwykła zmniejszać się liczba związków małżeńskich; tłumaczy się to bardzo naturalnie stosunkiem przyczyny do skutku, gdyż większa trudność utrzymania się ogranicza istniejącą zawsze ochotę do zeniaczki. Fakt ten jednak nie dowodzi zniesienia wolnej woli, i świadczy tylko, że względ na ciężkie czasy skłania do odłożenia na później małżeństwa; siła wolnej woli nie tu więc nie poradzi, jeśli mus okoliczności wyraźnym przemawia językiem, a rozumna głowa dobrze go pojmuje. W ogóle, i w najlepszych razach, wolna wola mało ma do czynienia ze związkami małżeńskimi. Quetelet i inni błędzą utrzymując, że w zakresie działalności ludzkiej niema czynu w któryby bezpośredniej wdawała się wolna wola jak w małżeństwo. Biorą oni za jedno wolność pociągu z wolnością rozstrzygania woli. Żaden w świecie człowiek nie da się zmusić do miłości ku innemu człowiekowi; ale budzący się pociąg w ogóle tak mało ma wspólnego z wolną wolą, że jeszcze jest z nią w zgodzie, gdy możemy mówić o słodkim przymusie i o rozkosznych pętach miłości. Wolne postanowienie woli w takich tylko kwestyjach małżeńskich okazywać się może, gdzie rozważa i wyrachowanie, nie zaś miłość rozstrzyga. Najszczęśliwsze śluby nie znają wyboru, a gdzie wyboru nie ma, tam i wolna wola nie ma nic do czynienia. Na tem więc polu czynności ludzkich obserwowane fakta statystyczne, zamiast być wielkiej wagi dla kwestyi wolności woli, nie mają przeciwnie nic z nią wspólnego. Dają nam one tylko poznać pewną prawidłowość wzajemnego wpływu pociągów i stosunków przyrodzonych, na

które wolna wola zwykle bardzo mały wpływ wywiera, gdyż w ogóle nie bywa tu do współdziałania wzywana.

To samo da się powiedzieć o wielu innych przypadkach, na obserwacyi których wspiera się nauka statystyki moralnej o konieczności ludzkich postępów.

Nikt nie przeczy, że pewna liczba występów jest wspólnym płodem wrodzonych człowiekowi żądz i namiętności z jednej, a danych stosunków społecznych z drugiej strony; tak iż same występkę z pewną się prawidłowością pojawiają, gdyż pewna liczba ludzi ulega bez woli popędowi jednakich stosunków. Ztąd w okolicach ubogich częściej zdarzają się występkę popelniane z głodu i nędzy, a w okolicach zamożnych częściej z zemsty, gniewu i zazdrości. Większa część tych zbrodni spełnia się pod naciskiem nędzy i namiętności. Sam zbrodniarz w chwili spełniania czynu nie jest już w takim stanie żeby jeszcze siła wolnej woli rozstrzygać mogła; przeciwnie, jest w takim stanie w którym wzbudzone wyobrażenia bez woli ulegają naciskowi budzących je okoliczności, a człowiek tak im ślepo jest posłuszny jak w każdym czasie zwierzę. Człowiek — powiadają — działa w takich chwilach bez zastanowienia pod wpływem okoliczności i namiętności; i nie może działać inaczej, bo ulega przymusowi owych okoliczności, i swój przywilej ludzki, wolną wolę, utracił. Gdy zaś to nastąpi, człowiek spada do rzędu stworzeń w stanie natury żyjących, i jako taki podlega żelaznemu prawu przyczynowej konieczności. Upadkowi temu jednakże, to jest utracie spokojnego zastanowienia się i siły oporu woli, mógł być użyciem w porę wolności woli zapobiedz. Tę możność bliżej zbadamy roztrząsając argumenty idealistyczne przeciw wolności woli, tu zaś wystarczy samo jej przypomnienie. Albowiem i bez tego już jest pewnem co do statystyki moralnej, że ona jest tylko statystyką

nędzy i namiętności—i że wykazuje prawidłowość postępów w tych tylko stosunkach, w których siła wolnej woli nie ma udziału.

To samoby się pokazało, gdybyśmy mogli posiadać statystykę wielkich czynów ludzkich. I tubyśmy wykryli zgodną ze stosunkami prawidłowość w postępowaniu ludzi dobrych. Kto jest dobrym, ten tylko prawdę przeciw kłamstwu, tylko życzliwość przeciw nieprzyjaźni i zawiści, tylko prawosć i rzetelność przeciw oszukaństwu stawić może. W kim dobroć stała się drugą naturą, ten w istocie może tylko dobrze czynić i nie potrzebuje już używać wolnej woli, żeby prawidłowy swoich dobrych postępów wypadek zapewnić. Wtedy przeto postępek pojedynczy mógłby być uważanym jako konieczny wspólny płód zewnętrznych pobudek i wewnętrznej istoty owego człowieka, w którym dobroć drugą naturą się stała.

Z tego atoli, że w pewnych zdarzeniach życia wolna wola jeszcze lub już nie jest używaną, i że w tych razach zachodzi pewna statystycznie dostrzegana prawidłowość wzajemnego naturalnego wpływu między okolicznościami zewnętrznymi a duszą ludzką, bynajmniej nie wynika, że w ogóle niema wolności woli. Jej działalność okazuje się może właśnie w długim szeregu niepozornych częstych czynów i opuszczeń, w których człowiek nie podlega już bezwolnie naciskowi zewnętrznych stosunków, a jeszcze nie doszedł do tej doskonałości moralnej, aby się mógł bezwolnie swojej uszlachetnionej natury popędem oddawać. Z temi postępkami statystyka nie ma nic do czynienia.

W każdym więc razie statystyka moralna o tyle tylko dla kwestyi nas zajmującej ważną być może, o ile nam pokazuje jak często ludzie w danych okolicznościach zaniedbują stosownego używania siły wolnej woli. I ta

Jednak nie wykazuje ona niewzruszonych praw moralnego świata, według których żyć musimy; zaznacza tylko pewną prawidłowość słabości woli poprzedzającej zbrodnię, a więc w pewnej mierze i samego rozstrzygnięcia wolnej woli. Jak zaś mało ta prawidłowość pozwala mówić o prawach moralnych, pokazuje to dostatecznie porównanie ze znanymi prawami natury, które chcielibyśmy do świata moralnego zastosować. Świat cielesny wszędzie i w każdym czasie posłuszny jest prawu ciężkości. Każde ciało musi być ciężkiem; niedorzecznością zaś jest mówić o prawie według którego corocznie na stu ludzi jeden drugiego zabić musi. Nawet statystycy przyjmują możliwość zmiany warunkujących stosunków. W takim atoli razie chodzi już nie o prawo niezmienne, lecz tylko o pewną warunkową prawidłowość postępów, i nie przeszkadza utrzymywać, że w tej prawidłowości nawet wolna wola współdziałającym czynnikiem być może. Wprawdzie musielibyśmy czekać na dostrzeżenie pewnej odpowiedniej mu różnicy w prawidłowości rezultatów. A jeśli przypadkiem to oczekiwanie nas zawiedzie? Statystyka oblicza tylko cyfry przeciętne, które podobne różnice dopuszczają. Naprzykład cyfra do rocznych samobójstw w Londynie, chwieje się między 266 jako najwyższą, a 213 jako najniższą liczbą. Tego rodzaju różnice mało znaczą dla przeciętnego rachunku statystyki; ale dla przyjęcia wolnej woli są znacznymi, a w każdym razie wystarczają do uwierzenia w jej istnienie.

Statystycy zaprzeczający woli kłopotczą się o to, że przyjęcie takiej warunkowej wolności woli wnosi zamęt do historycznego rozumienia rzeczy ludzkich; a Buckle nie wątpi, że nim sto lat upłynie, równie rzadkim będzie historyk coby prawidłowość świata moralnego zaprzeczał, jak dziś rzadkim jest filozof coby w wątpliwość podawał prawozgodny rozwój materialnego świata. Co do nas,

nie kłopotujemy się o jedno a wątpimy o drugim. Nim wiek przeminie, cudowna gra wolności woli i konieczności rządząca światem moralnym ludzkim, i dotychczas w rozważaniu losów jednostek zarówno jak ludzkości, wciąż dopuszczająca nieobliczone kombinacyje, dosyć dokładnie zbadaną zostanie, aby już nie było obawy zamiętu w rozumieniu rzeczy ludzkich przy przyjęciu wolnej woli, i aby się upewnić że i tu panuje prawozgodność, inna atoli niż w bezwolnej naturze.

W następnym rozdziale postaramy się objaśnić, jak pojmować należy ten stosunek prawozgodności i wolności w rozwoju ludzkich społeczeństw, bez zaprzeczania ani podawania w wątpliwość trwałości porządku w świecie moralnym. Tu przedewszystkiem obchodzi nas tylko kwestyja możliwości i rzeczywistości wolnej woli; wystarczy więc dowód, że się doświadczenie statystyczne przyjęciu wolności woli nie sprzeciwia. Wykazana prawidłowość pewnych zająć i postępów, bynajmniej nie jest prawozgodnością niezmienną, a nawet mogłaby być następstwem swobodnego postanowienia samej woli. Jest nadto tylko prawidłowością przeciętną, która już w sobie zostawia pewne pole dla wolnej woli, a jeszcze rozleglejsze pole we wpływanu na wewnętrzne popędy wyobrażeń, czego następstw statystyczna obserwacyja nigdy, ani nawet pośrednio, wykryć nie zdoła.

Tak więc doświadczenie statystyczne, zarówno jak przypuszczenia materyjalistyczne, nie mogą zagadnienia wolności woli rozwiązać.

W uczuciu tej nieudolności statystycy zarówno jak materyjaliści, żeby wolności woli zaprzeczyć, stale przeciw niej w pomoc przywołują argumenty idealistyczne wyżej wymienione. Te argumenty, których przeto ściśle zbadanie jest najpotrzebniejszym, polegają na twierdzeniu, że żadne postanowienie i żaden postępek bez

pobudki powstać nie może; że każda pobudka jest koniecznym następstwem wzajemnej na siebie działalności danego charakteru i danych okoliczności; że wreszcie wolne rozstrzygnięcie woli samo w sobie jest wewnątrznie niemożliwym. Słowem, prawozgodność pobudek i wewnętrzna niemożliwość występują jako argumenty przeciw wolności woli.

Argumenty te wszechstronnie rozważane były dopiero w nowszej filozofii; ale już w czasach starożytnych poruszano te zagadnienia i w tym lub w owym kierunku objaśniano. Kwestyję prawa pobudek uzmysłowia już nam opowiadanie Prodikosa o Herkulesie na rozstajnej drodze. Herkules—tak brzmi opowiadanie—doszedłszy do lat młodzieńczych, to jest do czasu rozpoczynającej się samodzielności, w którym się pokazuje czy młodzieńcy na przyszłość chcą wejść na drogę enoty lub też występku, — udał się na puszcę i tam siadł niepewny jaką drogę ma obrać. W tem zobaczył dwie niewiasty wspaniałej postaci, które szły ku niemu. Jedna skromnie ubrana miała coś szlachetnego w całej swej osobie; czystość zdobiła jej ciało, wstydlivość wyrażała się w spuszczonej jej oczach, a skromność w całej postawie. Szata jej była biała. Druga niewiasta swobodnych poruszeń, oczy miała rozwarte, spojrzenia śmiałe, suknie z najdelikatniejszej i najprzezroczystszej tkaniny. Gdy dwie kobiety zbliżyły się do Herkulesa, nagle druga żywo ku niemu podbiegła i tak przemówiła: „Herkulesie, widzę że jesteś niepewny jaką drogę masz na przyszłość obrać. Weź mię sobie za przyjaciółkę, a ja poprowadzę cię drogą najprzyjemniejszą i najwygodniejszą; zakosztujesz wtedy wszelakich uciech, a żadnych dolegliwości nie doznasz. O wojnę i pracę troszczyć się nie będziesz, możesz wyłącznie zająć się tem, tylko co twoim zmysłem się spodoba, a czegokolwiek zapragniesz, bez mozołu to

osiągniesz. Nie potrzebujesz obarczać się cielesnemi trudami ani duchowemi usiłowaniami żeby potem rozkoszy używać; niech drudzy pracują, ty będziesz pożywał owoce ich pracowitości. Takie korzyści dają moim przyjaciółom“. Słyszając to Herkules rzekł: „O niewiasto, powiedz jak ci na imię?“ Kobieta odpowiada: „Moi przyjaciele zowią mię Szczęśliwością; ale nieżyczliwi ludzie, żeby mnie poniżyć; dali mi nazwę, Występku“.

Tymczasem spokojnym krokiem nadeszła druga niewiasta. „I ja przychodzę do ciebie, Herkulesie, rzekła; znam twoich rodziców i twoje szczęśliwe usposobienia, pokładam też w nich nadzieję, że staniesz się dzielnym mistrzem we wszystkich rzeczach szlachetnych i wielkich, jeśli moją drogą pójść zechcesz. Nie myślę cię zwodzić, nie obiecuję ci rozkoszy na ciebie czekających: jak bogowie cheieli, zgodnie z prawdą przedstawię ci stan rzeczy. Z tego co jest prawdziwie dobrem i szlachetnem, bogowie nie człowiekowi nie dają bez jego usiłowań i gorliwych starań. Jeśli pragniesz żeby bogowie byli na ciebie łaskawi, czećjże ich i szanuj ich wolę; jeśli chcesz mieć przyjaciół, zasłuż sobie na przyjaźń ludzką; jeśli pożadasz zaszczytów i dostojęństw w kraju, służże gorliwie krajowi; jeśli chcesz żeby cała Grecyja cię podziwiała, pracować musisz dla całej Grecyi abyś na to zasłużył. Jeśli ziemia ma wydać plon obfity, trzeba ją starannie uprawiać; jeśli liczne trzody mają cię zbogacić, hoduj je troskliwie; jeśli chcesz być szczęśliwym na wojnie, ucz się wojskowego rzemiosła. A do tego wszystkiego musisz jeszcze w znojach i mozołach zahartować twoje ciało, abyś stał się jego panem“.

W tem przerwała jej mowę niewiasta, która się sama Szczęśliwością nazwała. „Czy uważasz, Herkulesie, rzekła, na jak długiej i uciążliwej drodze ta kobieta każe

ci szukać uciechy; ja przeciwnie krótką i wygodną drogą zaprowadzę cię do szczęścia“.

„Nędznico,—odparła Cnota—alboż ty możesz co dobrego posiadać? Jak mogłaś poznać rozkosz prawdziwą, skoro dla niej żadnego mokołu ponosić nie chcesz? Jesteś wprawdzie nieśmiertelną, ale z grona bogów wypędzoną i przez lepszych ludzi wzgardzoną. Najmilszej rzeczy jaką słyszeć można, swojej własnej pochwały, tyś nigdy nie słyszała; najpiękniejszej rzeczy którą widzieć można, swojego własnego dobrego dzieła, tyś nigdy nie widziała. Któż ci więc uwierzy? Który człowiek rozważny zechce do twoich przyjaciół należyć? do ludzi, co za młodu na ciele a w starości na duchu są słabi; co bez troski w uciechach przeskakując młodość, a w kłopotach i nędzy wloką stare lata, wstydzą się swoich dawnych postępków i upadają pod ciężarem pracy, którą teraz podejmować muszą, bo w młodości szukali tylko uciech a mokoły na starość odłożyli? Ja przeciwnie, żyję w przyjaźni z bogami i z lepszymi ludźmi, i żadne dzieło szlachetne bezemnie dokonaniem być nie może. Moi przyjaciele znają prawdziwe rozkosze, bo wprzódy mokoły i pracę poznali. Młodzieńcy radują się pochwałami starców; starcom zaś radość sprawia cześć i uszanowanie młodzieży. Z dumnym zadowoleniem starcy przypominają sobie swoje dawne czyny, a gdy śmierć ich zabierze, nie leżą pogrzebani w przeszłości bez chwaly, lecz czczeni żyć nieprzestają w pamięci wszystkich czasów. Tak ci żyć trzeba; na takie postanowienie zdobądź się synu szlachetnych rodziców, Herkulesie, a szczęśliwość najwyższa stanie się twoim udziałem“. Tak mówiła Cnota — i Herkules postanowił wejść na ciernistą ale pełną obietnic drogę prawości“.

To opowiadanie uzmysłowia nam w zewnętrznym obrazie walkę wewnętrzną myśli, oraz dobrych i złych

popędów między którymi człowiek ma na drodze życia wybór uczynić. Prodikos daje poznać, że Herkules już z urodzenia i wychowania otrzymał usposobienia, które pozwalały się spodziewać że wybierze cnotę; wybór ten atoli ostatecznie przedstawia jako czyn woli jego charakteru, który doszedł do świadomości; przypuszcza więc wolność woli. Z innego atoli stanowiska zapatrując się na stan rzeczy, powiedzieć można, że charakter Herkulesa w skutku usposobień przez wychowanie rozwiniętych tak już był silnie ku dobremu naglony, że nie mógł innego zrobić wyboru nad ten jaki uczynił. Zgodnie z danym i wyrobionym w sobie charakterem, Herkules nie mógł uczynić innego wyboru i musiał wejść na drogę cnoty.

Starzy filozofowie greccy pozostali niepewni między temi dwoma sposobami zapatrywania się na wolną wolę. Ze względu na odpowiedzialność moralną przyjmują wolną wolę; zarazem jednak twierdzą, że nikt dobrowolnie złego nie czyni, lecz tylko z niewiedomości i z niedostatecznego ukształcenia. A chociaż Arystoteles prostując opinije Sokratesa i Platona, wykazuje, że jak lekarz potrzebuje do leczenia nietylko wiedzy ale i woli, podobnie i człowiek dobry musi mieć nietylko należyte poznanie tego co jest dobrem, ale nadto dobrą wolę żeby dobrze czynić; wszelako z drugiej strony tak mocny kładzie przycisk na zależność woli od rzeczy pożądania godnej, iż sądzić się zdaje, że moc piękna i dobra nad wolą, jest silniejszą od swobodnego przechylania się woli ku dobru i pięknu.

Dopiero w późniejszej filozofii starożytnej, zwłaszcza u stoików, spotykamy dokładniejsze rozważanie wewnętrzznego stanu tych zajęć w duszy ludzkiej. Stoicy badają, azali samo wyobrażenie bez naszego przyczynku, stać się może popędem naszego działania. I mienią być próżnem przypuszczeniem, że za zmysłowym obrazem

zaraz popęd w ślad idzie. Między wyobrażeniem przychodzącym z zewnątrz a czynnością z wnętrza wynikającą, leży zezwolenie lub uleganie w naszej mocy będące. Nikt nam wolnej woli nie wydrze—powiada Epiktet. I w książce zawierającej jego nauki, usiłuje oznaczyć co jest w zakresie wolnej woli, a co nie jest. „Jedne rzeczy—powiada na początku—są w naszej mocy, inne zaś nie. W naszej mocy jest sąd, pociąg, pożądanie, unikanie, słowem to co jest naszym dziełem. Nie w naszej zaś mocy jest ciało, posiadanie, opinija o nas, wyższa potęga, słowem to co dziełem naszym nie jest. A co w naszej mocy zostaje, to jest z natury wolne, nieograniczone i bez przeszkód; co zaś nie zostaje w naszej mocy, to jest niepewne, niewolne, przeszkadzające i obce. Pamiętaj więc, że ilekroć uważasz za wolne to co z natury jest niewolnem, a za własne to co jest obcem, tylekroć doznajesz przeszkód, jesteś smutnym i przestajesz być panem siebie“.

Stoicy przeto stwierdzają wolność wewnętrznego postanowienia, a dopuszczają zależność od zewnętrznego świata. Wszelako do takiego stwierdzenia warunkowej wolności woli, doprowadziło stoików rozważanie samego tylko moralnego ludzkiego świata; z drugiej bowiem strony rozważanie natury popychało ich do uznania bezwarunkowej konieczności. Ten sam Chryzyp, który żądał swobodnego zezwolenia naszej duszy, aby wyobrażenie stać się mogło naszych działań popędem; podaje znów przecie to zezwolenie koniecznemu, i przez rozum najwyższy kierowanemu porządkowi świata. Przeciwniej zaś opinii zaprzeczał dla tego, że ona zadaje gwałt naturze, i niezajomością przyczyn prowadzi do błędnego mniemania jakoby przyczyn nie było. W porządku świata wszystko jest według najwyższego rozumu koniecznem; jako ciała wedle prawa kształtu i ciężkości,

podobnie i dusze według przyrodzonego swej istoty prawa działać i oddziaływać muszą.

Filozofija stoików nie próbowała sprzeczności tych pogodzić. Zagadnienie, jak rozumieć należy konieczność i wolność w stosunku ludzkiego i boskiego działania, zostawiono w tym nieokreślonym stanie dla późniejszych spekulacyj chrześcijańskich. Spory w tym przedmiocie zapelniają niejedną kartę naszych dziejów kościelnych. Niebawem szerzej o tem powiemy przy rozważaniu kwestyi wolności woli ze strony religijnej; teraz zaś pozostaniemy jeszcze przy stronie psychologicznej zagadnienia, aby przypomnieniem kilku znakomitszych przykładów sposobu w jaki je rozważano, dać czytelnikowi dostateczny materyjał do zastanowienia się nad niem, i roztrzygnięcia go wedle własnego uznania.

Ulubionym w filozofii średniowiecznej przykładem, na którym objaśniano psychologiczną możliwość i rzeczywistość wolności woli, był osieł Burydana, rektora uniwersytetu paryskiego w czternastym wieku. A mianowicie stawiono pytanie, co uczyni zgłodniały osieł postawiony pośrodku między dwoma równie dużemi i równie silnie nęącemi go wiązkami siana. Naturalnie przeciwnicy wolności woli twierdzili, że w tej sprzeczności równych pociągów, nieszczęsny osieł wydany na pastwę srogiemu zakłopotania, nędznie z głodu zdechnie. Przeciwnie obrońcy wolności woli utrzymywali, że osieł zdecyduje się zjeść najprzód jedną wiązkę siana a potem drugą, a choćby może głupi osieł na taki koncept się nie zdobył, rozumny człowiek z pewnościąby nie postąpił sobie jak osieł. W pismach Burydana niema tego przykładu ani takiego rozumowania; zapewne też mamy tu do czynienia z tradycją dysputy, w szkole Burydana prowadzonej. W każdym razie w filozofii scholastycznej było ulubiony przykład szkolny. Spotykamy go już

u Tomasza z Akwinu, a także u Danta, tylko z tą gorszą zmianą, że człowiek miejsce osła zajmuje. Na początku czwartej pieśni Raju Danta czytamy :

„Pośród dwóch potraw, równie odległych i równie nęcących, zmarłby raczej człowiek, niżby wprzódę jedną z nich spożył. Jagnię, zarówno obawiając się srogiego łakomstwa dwóch wilków, pozostało pośród nich nieruchome; podobnie i pies między dwoma danielami. Dla tego, jeśli w podobny sposób wątpliwościami oblegany, milczałem — nie mogę się za to ani ganić ani chwalić, gdyż konieczność tak wymagała“.

Dobrze się zastanowiwszy nad tym ustępem, nie dostrzeżemy w nim zaprzeczenia wolności woli. Obrazowe porównania przypominają tu tylko zmyślenia tych, co wolność woli zwalczają; Dante mówi jedynie o niestano-
wczności swojego sądu, w skutku równowagi sprzecznych argumentów. W takich wątpliwościach umysłowych, rozumie się że rozstrzygnięcie nie jest rzeczą woli, lecz należy do rozumu poszukującego prawdy. Jeśli rozum nie może osądzić, który ze sprzecznych argumentów bardziej do prawdy się zbliża, więc musi pozostać niepewny i niezdecydowany. Wola w takim razie nie rozstrzyga, gdyż tu rozum do niej się nie odwołuje.

Że jednak Danta nie można zaliczać do przeciwników wolności woli, do czego miał wielką ochotę Schopenhauer, żeby i tego wielkiego genjusza mieć po swojej stronie, — pokazuje się z ustępu szesnastej pieśni Czyśca, gdzie Lombardezyk Marek usuwa wątpliwości poety oświadczając, iż pobudek do naszych postępków szukać należy nie w niebie, które daje tylko popędy, lecz w nas samych i w wolnej woli, która rozstrzyga.

O tej kwestyi Dante sądził tak samo, jak wielki mistrz filozofii średniowiecznej Tomasz z Akwinu, którego pogląd moralny na świat był zresztą duszą jego po-

ematu. Tomasz z Akwinu zaś sądzi, że konieczność i wolność czynów ludzkich doskonale pogodzić się dają. Rozum nasz koniecznie uznawać musi dobre, a wola koniecznie ku dobremu dążyć. To uznanie atoli i to dążenie, są wolnemi od przymusu, albowiem one z najwewnętrzniejszej istoty samej naszej duszy wychodzą. Człowiek jest zarazem związany i wolny, a to jest, że tak powiemy, jego boską wolnością. Obok niej istnieje wolność ludzka polegająca na tem, że w pojedynczych czynach może te węzły boskie zrywać, gdy człowiek przekracza ogólne prawa dobrego które sam uznał, i jak zwierze idzie za popędem pojedynczych podrażnień. W tej walce pobudek człowiek okazuje swoją wolność woli tem, że od niego zależy wywoływać te lub owe wyobrażenia, aby według nich powziąć postanowienie. W takiej więc mierze wybór czynów od niego samego zależy. Taka jest opinija Tomasza z Akwinu, a jestto zarazem najbardziej rozpowszechniona opinija filozofii średniowiecznej.

W podobnym także duchu Kartezjusz (Des Cartes), ojeiec filozofii nowożytnej, przedstawia naukę o wolności woli człowieka. „Że wola nasza jest wolną, i że według swego upodobania możemy na wiele rzeczy zgadzać się lub nie zgadzać — czytamy w jego Zasadach Filozofii — jestto tak oczywistem, że opinię tę zaliczyć musimy do najpierwszych i najogólniejszych wrodzonych nam pojęć“.

Wszelako i według Kartezjusza, ta wolność upodobania jest w ścisłym związku z niedostatecznością naszego poznania, a przeto na niedoskonałości ludzkiej polega; gdyż przy najwyższym rozwoju duchowym, konieczność dobrego ze swobodnem chceniem dobrego złączyłby się musiała. „Owa obojętność którą czuję gdy rozum nie popycha mnie bardziej na jedną niż na drugą stronę —

powiada w swoich Uwagach o Metafizyce — jest najniższym wolności stopniem, i zamiast doskonałości woli, dowodzi tylko ciemnoty rozumu. Gdybym zawsze jasno wiedział co jest prawdziwem i dobrem, w takim razie, acz najdoskonalej wolny, nigdybym przecież obojętnym na to być nie mógł“.

Tem zdaniem Kartezyusz bardzo się zbliża do stronników bezwarunkowej konieczności, o ile przynajmniej sądzi, że z poznaniem dobrego nietylko w ogóle chcenie dobrego, ale nadto w szczególności chcenie i czynienie dobrego koniecznie się łączy. Oczywiście jednak Kartezyusz nie szukał tego zbliżenia, i raczej był zdania, że zostawia wolności woli rozległe jeszcze pole do działania na drodze poznania dobrego.

Pierwszym znakomitym filozofem, co stanowczo do wszystkich czynów człowieka zastosował bezwarunkowe prawo pierwotnej konieczności, był Spinoza. Na zapytanie, jak w przytoczonym wyżej razie postąpiłby osieł Burydana, odpowiedział w swojej Etyce: Zupełnie przyznając, że człowiek coby się znajdował w podobnej równowadze (to jest czuł pragnienie i głód, a widział w równej odległości jednakie pokarmy i napoje), umarłoby z głodu i z pragnienia. Jeśli mnie zapytacie, czy takiego człowieka nie należy uważać raczej za osła niż za człowieka, odpowiem, że nie wiem, jak równie niewiem za co uważać mam tego co się wieszka, lub za co uważać dzieci, głupców i waryjatorów“. Przymuszanie wolności woli jest według Spinozy złudzeniem. Ludzie mniemają się być wolnymi bo są przeświadczeni o swoim chceniu i dążeniu; nie wiedzą jednak o przyczyni która ich skłania do pożądania i chcenia tego lub owego, i dla tego o niej nie myślą. Przyczyna zaś ta tkwi głęboko w konieczności boskiej natury, która wszystkiemu nakazuje istnieć tu i działać w pewien określony sposób. Jest

przeto jedna tylko wolność, to jest wolność konieczności. Ta jedynie istota wolną nazwać się może, która wyłącznie z konieczności natury swojej tu istnieje i do działania jest przeznaczoną; ale ta wolność własnej istoty ściśle się łączy z boską koniecznością wszech rzeczy.

Ta sprzeczność opinii o wolności woli, wydatnie ukazująca się zaraz u ojców dwóch głównych a walezących z sobą kierunków filozofii nowoczesnej, pozostała do dni naszych niepokodzoną. Nie będziemy dalej opowiadali dziejów kwestyi spornej, i poprzestaniemy na przytoczeniu osobliwego kierunku dwóch usiłowań, w celu ocalenia wolności woli czynionych, przez Leibnitza i Kanta.

Leibnitz uważa za niedostateczny dowód niepodległości naszej woli, z wewnętrznego doświadczenia przez Kartezjusza wyciągany i raczej ze Spinozą wykazuje, że to mniemane wewnętrzne doświadczenie dowodzi tylko, jak ukrytymi niekiedy są dla nas przyczyny na postanowienia nasze wpływające. W rzeczy zaś samej, zdaniem Leibnitza, nigdy nie brak takich przyczyn stanowczych. Zawsze musi być jakaś pobudka, dla której to lub owo wybieramy. A przeto dla ocalenia wolności, należy przypuścić, że owe zawsze istniejące przyczyny skłaniają wprawdzie wolę do rozstrzygnięcia, ale jej nie naglą; pobudzają lecz nie zmuszają.

I Kant nie chciał uważać z Kartezjuszem, wolności woli za fakt wewnętrznego doświadczenia; przyznawał raczej, że doświadczenie przedstawia nam człowieka jako istotę od swojego charakteru i danych stosunków zależną; tak dalece, że znając doskonale stosunki tej istoty, każdy jej czyn moglibyśmy z pewnością przepowiedzieć, i wykazać że on jest koniecznym następstwem uprzednich warunków. Tę myśl Kanta wypowiada Szyller, następującymi słowy swego Wallensteina:

„Wiedźcie, że czyny i myśli człowieka nie są jak morza ślepo poruszone fale: świat wewnętrzny, jego mikrokosmos, jest szybem głębokim z którego wiecznie płyną. Są koniecznymi jako owoc drzewa, trafia bałamutny zmienić ich nie może; i jeśli do dna rdzeń człowieka zbadam, to znam zarazem jego i wolę i czyny“.

Ze względu tedy na ten charakter człowieka, który z doświadczenia poznawać możemy, wolność woli nie istnieje. Kant oświadcza, że bezpośrednio psychologiczne doświadczenie tej wolności jest niemożliwym; za to przedstawia nam inny fakt, który pośrednio wymaga przyjęcia wolności woli. Tym faktem jest odpowiedzialność moralna i zasługa; ta zaś tylko w przypuszczeniu swobodnego rozstrzygnięcia woli ma zrozumiałe znaczenie, a przeto jako swego warunku wymaga istnienia wolności woli. Ponieważ zaś tej wolności woli nie można znaleźć w charakterze, o ile się czynności jego w świecie zmysłowym ukazują, przeto przyjąć należy, że ona prawdziwe swoje znaczenie otrzymuje w istocie nadzmysłowej, którą uważać powinniśmy jako nieznaną źródło zjawiającego się charakteru. Człowiek jest, że tak powiemy, obywatelem dwóch światów. Jak go widzimy, jest on stworzeniem zjawiającego się świata zmysłów, o ile każdy jego czyn ma swoje konieczne źródło w uprzednio warunkującym go wyobrażeniu, ono zaś jest koniecznym wytworem danego charakteru i okoliczności nań wpływających. Za tem stworzeniem świata zjawisk i za jego charakterem empirycznie zawarunkowanym, kryje się istota nadzmysłowa, zawierająca podstawę zjawiska, czyli charakter duchowy. Wolność której nie można dostrzedz w czynach istoty zmysłowej, której atoli istnienia żądamy z powodu odpowiedzialności moralnej, musi być własnością charakteru duchowego. W nim zaś

łączy się z wiecznym prawem rozumu, według którego dobro jest konieczne i zarazem pożądane.

Schelling w swoich „Badaniach filozoficznych o istocie wolności ludzkiej“ dalej rozwija ten pomysł Kanta o wolności woli, jako sile naszej istoty nadzmysłowej. Wolność człowieka uważa jako czyn ducha przedwieczny, przez który człowiek stał się tem, czem się w świecie zmysłów ukazuje. Działanie tego empirycznego człowieka jest koniecznym następstwem natury jego istoty; ale sama ta istota jest płodem przedwiecznego, swobodnego własnego postanowienia.

W ostatnich czasach Schopenhauer, dalej jeszcze tę myśl Kanta rozwinął i właściwymi sobie argumentami zaczerpanymi ze spekulacyi i doświadczenia, usprawiedliwił. Filozof ten sądzi, że naukę o wolności woli, tę najmilszą zabawkę profesorów filozofii, ostatecznie zburzył, i dlatego żąda od każdego coby po nim ważył się jeszcze wolności woli bronić, aby wprzód jego własne zbił argumenty. Zadania tego nietrudno się podjąć, gdyż właśnie Schopenhauer zwalczając wolność woli posunął się w wywodach swoich do ostateczności, które łatwo zbić można. Schopenhauer utrzymuje więc z Kantem, że człowiek jako istota zjawiskowa tego świata zmysłowego, w chceniu swoim i czynieniu podlega także prawu, według którego wszystkie zmiany tego świata mają swoje konieczne i oznaczone powody. Chcenie człowieka ukazuje się jako konieczne następstwo uprzednich skłaniających pobudek. Najsilniejsza pobudka pociąga nas za sobą; władza tej pobudki niemniej jest pewną jak siła przyczyny zewnętrznego ruchu; następstwo chcenia i czynienia jest niemniej pewnem, jak w syllogizmie następstwo wniosku ze zdań poprzednich. Zdanie Leibnitza, że pobudka wprawdzie skłania ale nie zmusza, Schopenhauer odrzuca jako połowiczność bez-

myślną. Jeżeli jakie wyobrazenie działa tak silnie, iż staje się pobudką, więc zarazem zmusza. Kto nie da się przekupić 10-ciu dukatami, lecz się zachwieje, ten już nie oprze się przekupstwu 100 dukatów. Tak więc siła pobudek wyłącznie i jedynie rozstrzyga o chceniu i czynieniu. Przypuszczenie, że wola może rozstrzygać bez pobudki, jest niedorzecznością. „Nie jest to przenośnią ani przesadą, lecz jest suchą, dosłowną prawdą — objaśnia Schopenhauer — że jak na bilardzie kula nie może się poruszyć dopóki uderzoną nie będzie, podobnie człowiek nie może wstać z krzesła, dopóki go jaka pobudka do tego nie skłoni; wtedy jednak jego wstanie jest równie koniecznym i nieodzownym, jak toczenie się kuli po uderzeniu. Oczekiwać zaś, że kto zrobi cokolwiek, do czego żaden zgoła interes go nie pobudza, jest to samo co oczekiwać, że kawał drewna do mnie się zbliży nie będąc sznurem ciągniony. Gdyby w jakim towarzystwie uparcie temu zaprzeczano, dość byłoby nagle i przerażonym głosem krzyknąć: Pułap się wali! — a zaprzeczający niebawemby poznali, że pobudka z równą mocą wypędzić może ludzi z domu jak najpotężniejsza mechaniczna przyczyna“.

W takich razach, gdy z wielu wyobrażeń nie wynika pobudka do działania skłaniająca, i gdy zdaje się być naszej woli zostawione rozstrzygnięcie, ów pozór wolności, zdaniem Schopenhauera, powstaje tylko z przyłączenia się świadomości. Zwierzęta zawsze bezpośrednio ulegają podrażnieniu od przedmiotu widomie danego, a to podrażnienie natychmiast staje się dla nich pobudką do następnego czynienia. Człowiek zaś, dzięki swojej władzy poznawania, jest w stanie mieć kilka pobudek w wyobrażeniu. Owóz poznanie rozwijające w naszych oczach kilka pobudek do chcenia, nie pozwala nam w takim stanie z góry przewidzieć która pobudka skłoni nas

do czynienia, bo jeszcze nie jest rozstrzygnięte, która najsilniejszą się okaże. W takim stanie życzymy sobie to tego to owego, nawet rzeczy wręcz przeciwnych, a to życzenie obrońcy wolności woli biorą za jedno z chceniem. W rzeczy samej jednak człowiek zawsze chce tylko jednego. Tylko jedno z owych wyobrażeń budzących w nas zmienne a nawet sprzeczne życzenia, może w końcu stać się pobudką najsilniejszą, która wówczas koniecznie odpowiednie chcenie i czynienie za sobą pociąga. Co jednak w tej sprzeczności życzeń w końcu jedno wyobrażenie najsilniejszą czyni pobudką, jest tylko silną wolą pierwotną samej naszej istoty i na tem wolność nasza polega. Każdy człowiek jest tem czego chce jego wola. Z jego istoty wynika jego czynienie. Czego człowiek chce w całości, tego też zawsze chceć będzie i w szczegółach; jakim człowiek jest, tak i działać musi. Jako całe drzewo jest ciągle powtarzającym się zjawiskiem, jednego i tego samego popędu, który najprościej przedstawia się we włóknach, potem zaś powtarza się w liściu, gałązce, konarze i pui; podobnie wszystkie czyny człowieka są wciąż powtarzającymi się, w formie nieco odmiennymi zjawiskami jego niezmiennego charakteru. I w kazaniu na Górze u Ś-go Łukasza 6,45 czytamy przecie: „Dobry człowiek przynosi dobre, z dobrego skarbu swojego serca; a człowiek zły przynosi złe, ze złego skarbu swojego serca“. „Chcienia się nie uczymy—powiedział Seneka—jest ono nieodmiennie człowiekowi wrodzone. Złe jest tak złemu człowiekowi wrodzone jak zmiłi zęb jadowity i pęcherzyk z jadem, i równie jak wąż, człowiek nie może zmienić tego co mu jest wrodzone“. Słowem, jak powiada poeta: „Jesteś bądź co bądź tem czem jesteś. Choćbyś włożył na głowę sąznistą perukę; choćbyś nogę postawił na sąznistym słupie —niemniej czem jesteś zawsze pozostaniesz“.

Tę prawdę — powiada Schopenhauer — potwierdza także powszechne doświadczenie wszystkich ludzi. Po wielu, bardzo wielu latach, nieraz schwycimy siebie samych i starych znajomych na dawnych młodzieńczych zdrojnościach. „Kto raz skradnie, jest przez całe życie złodziejem“ — powiada niemieckie przysłowie. „Czem skorupka za młodu przesiąknie, tem na starość trąci“. Często wprawdzie myślimy, że postąpilibyśmy inaczej gdybyśmy znowu byli w podobnem położeniu; równie często jednak pokazuje się, żeśmy się pod tym względem omylili. Zmianienie ludzkiego charakteru jest niemożliwe“. Pobudki nigdy nie mogą samej woli zmienić; albowiem one same mają nad nią moc jedynie w przypuszczeniu, że wola jest właśnie taką jaką jest. Co najwięcej przeto dokazać mogą tego tylko, że zmieniają kierunek dążenia woli; to jest sprawiają, że to czego wola niezmiennie szuka, na innej szukać będzie drodze niż dotychczas. Ztąd ukształcenie i ulepszone poznanie, a więc wpływy zewnętrzne, mogą wprawdzie nauczyć wolę, że błędziła w wyborze środków, a przeto sprawić że wola na innej drodze lub nawet w innym zgłębi przedmiocie szuka celu, do którego zgodnie ze swoją wewnętrzną istotą zdążała. Nigdy atoli nie sprawia, żeby wola rzeczywiście chcieć mogła czego innego niż dotychczas chciała; pozostaje to niezmiennem, jestto bowiem właśnie owem chceniem, które zniweczonem musiało by być w przeciwnym razie. Owo pierwsze, to jest kształcenie i zmienność poznania a przez nie czynienia, zachodzi tak daleko, że wola usiłuje dopiąć swego niezmiennego celu, np. raju Mahometa, raz w świecie rzeczywistym, to znów w świecie urojonym; i stosując do tego środki, raz używa roztropności, przemocy i podstępny, drugi raz wstrzemięźliwości, sprawiedliwości, jałmużny i pielgrzymek do Mekki. Nie przeto jej dążenie się zmienia, a tem bardziej nie zmienia się ona sama“.

Kiedy więc według starych pojęć powiadamy, że człowiek jest swoim własnym dziełem w świetle poznania, Schopenhauer przeciwnie twierdzi, że człowiek jest swoim własnym dziełem przed wszelkim poznaniem, i że to ostatecznie tylko do objaśnienia tego stanu rzeczy się przyczynia. Człowiek więc jaki się ukazuje w świecie, w czynnościach swoich nie ulega zmianie, jak jej nie ulega jego wola pierwotna. Z tą jedynie wolą pierwotną wiąże się nasza wina lub nasza zasługa, i tylko dlatego przypisujemy sobie także czyny pojedyncze, gdyż przeczuwamy iż one pochodzą z naszej istoty pierwotnej, jako wolne czyny naszej pierwotnej woli.

Taka jest treściwie przedstawiona opinia Schopenhauera.

Wszystkie te na prawozgodności pobudek naszego postępowania oparte argumenty idealistyczne przeciw wolności woli, są bezspornie ważniejszymi niż badane dotychczas argumenty materialistyczne i statystyczne; wnikają bowiem w rdzeń kwestyi. Właśnie dlatego zbadanie ich powinno ostatecznie nam pokazać, czy jest pole dla wolnej woli lub też go niema;—gdzie w pierwszym razie tego pola szukać, i jak sobie na niem działalność wolnej woli wyobrażać należy.

Z przytoczonych argumentów jeden jest niewątpliwie prawdziwym, ten mianowicie, że objawy naszej duszy nie okazują się bez powodu lub pobudki. Zachodzi atoli pytanie, czem się dzieje, że to lub owo podrażnienie i to lub owo wyobrażenie, staje się dla naszej duszy pobudką stanowczą, i jak tę stanowczość pojmować należy. A najprzód łatwo poznać, że nie jest tem podrażnienie czucia ani wyobrażenie samo w sobie, lub samo przez się. To czucie, to wyobrażenie raz skłania naszą duszę do czynu, drugi raz nie. Dziś słyszę bicie godziny na zegarze i biegnę do pilnej roboty; jutro ucho moje usłysz

tę samą godzinę bijącą na tym samym zegarze, a jednak na nią nie zważam, bo uwaga mojej duszy na inny przedmiot jest zwróconą. Dziś nęci nas wyobrażenie o zabawie, jutro zaś odstręcza nas lub obojętni zostawia. Podrażnienia lub wyobrażenia nie są więc same w sobie silnemi lub słabemi, nie stają się też takimi przez proste połączenie z innemi wyobrażeniami, lub przez usunięcie pewnych części składowych, lecz dopiero przez ich stosunek do pewnej czułości lub wrażliwości istoty duszą obdarzonej. W przykładzie Herkulesa na rozstajnej drodze, wyobrażenia cnoty nie dlatego przeważyły; nie dlatego stały się dla Herkulesa pobudkami jego postępowania, że same w sobie mocniejszymi były niż wyobrażenia występku; lecz z powodu że dusza Herkulesa była na nie wrażliwszą i tą skłonnością nadała im moc większą. Zachodzi tylko pytanie, czy ta drażliwość i przez nią sprawiona skłonność Herkulesa, uważaną być ma wyłącznie jako wrodzona mu i przez wychowanie wpojona natura, czy też wolna wola jest tu współdziałającym czynnikiem. Właściwy rdzeń kwestyi wolności woli jest więc tylko ten: czy skłonność duszy przez którą wyobrażenie jakie staje się pobudką, ma być uważana za skrepowaną i konieczną, lub też za wolną? Ponieważ teraz jest zupełnie jasnem, że podrażnienie czucia, lub wyobrażenie samo w sobie uważane, nie może pociągać za sobą krepowania woli i czynienia, lecz tylko występuje jako podniecający czynnik duszy obdarzonej pewnem usposobieniem i pewną drażliwością. Przeto kto twierdzi że wola jest skrepowaną, ten musi z Schopenhauerem konsekwentnie przyjąć także niezmiennie wrodzoną stałość istoty, zgodnie z którą dusza na każde oznaczone podrażnienie musi także zawsze w ten sam określony sposób oddziaływać. Owóż czy są argumenty silnie przemawiające za tem, iż niezmienna stałość od-

działywań na podrażnienie, każe uznawać taką wrodzoną stałość istoty duszy; czy też raczej doświadczenie nie upoważnia nas do przeciwnego mniemania?

Schopenhauer naturalnie twierdzi, że doświadczenie wykazuje nam niezmienną stałość charakteru. Jako przykład najmocniej jego naukę potwierdzający, przytacza wyczytaną w „Times’ie“, a pożyczoną z paryskiej gazety „La Presse“ historyję o zbrodniarzu, który w przedniu egzekucyi swojej wyznał nadzorcy więzienia, że od dzieciństwa krwi pragnął, że już w ósmym roku życia zabił dziecko i w ogóle 26 morderstw popełnił; że wspomnienie kilku z tych zabójstw srodze na jego duszy ciąży, że niemniej jednak gdyby wolność odzyskał, inneby jeszcze morderstwa z pewnością popełnił. Schopenhauer powołuje się jeszcze na świadectwo wielkiego poety, który głęboko w naturę ludzką wnikał. Owóż ten poeta, Walter Scott, w swoim „St. Romans Well“, przedstawia unierającą i skruszoną grzesznicę, która na łożu śmiertelnem stara się swemu strwożonemu sumieniu ulżyć zeznaniami i pośród tych zeznań powiada: „Jestem najnędziejsem i najohydniejszym stworzeniem jakie kiedykolwiek święta ziemia nosiła; sama najbardziej sobą się brzydzę, bo przy całej skrusze coś mi potajemnie szepce, że gdybym wyzdrowiała, popełniałabym znowu wszystkie dawne niegodziwości, a nawet jeszcze gorsze. O, Boże miłosierny, ucisz we mnie te myśli ohydne“.

Moglibyśmy wiadomości gazeciarskich z drugiej lub trzeciej ręki, oraz ustępów z dzieł poety nie uważać za fakta z doświadczenia czerpane; przyjmujemy jednak te przykłady, a nawet przypuszczamy, że doświadczenie życia rzeczywistego wiele innych podobnych przykładów dostarczyć może. Fakta te atoli nie są dowodem przemawiającym za nauką o niezmiennej stałości charakteru. Okazują one tylko, że oboje grzesznicy w końcu swego

zbrodniczego życia w przeświadczeniu o słabości swojej wolnej woli, która nigdy rozwinąć się zupełnie nie mogła, nie ufali sobie iż w razie nowych pokus zdołają swoim złym skłonnościom potrzebny stawić opór. Zbrodniarze ci nie zaprzeczają swojej wolności woli, lecz tylko sile jej nie ufają. Umierająca stara grzesznica usiłuje nawet z pomocą swojej wolnej woli stłumić w sobie myśl ohydną, że znowu popełniałaby wszystkie niegodziwości, i tylko w uczuciu niemocy tej swojej woli, Boga na pomoc wzywa. Gdyby ci zbrodniarze zaprzeczali wolności woli, to nie czuliby żalu, albowiem żal ma sens tylko w przypuszczeniu, że popełnione występki powinny i mogły być niepopelnionemi, i że przynajmniej ci ludzie z winy własnej woli uczynić czegoś zaniedbali. Gdyby stara grzesznica inaczej myślała, nieczułaby sama do siebie wstrętu, miałaby tylko nad sobą politowanie, jako nad stworzeniem z konieczności skazanem na złych następstw wrodzonej złej natury dźwiganie. Zamiast oburzać się na siebie samą, sarkałaby na tego który ją tak stworzył. Nie twierdzimy że ludzie w chwili zagłuszenia swego sumienia, nie mogą uczucia żalu za swoją winę od siebie odepchnąć; ale wielbicielom głębokiej przenikliwości poetów przypomnimy, że wielki znawca ludzi, Szekspir, swojemu nawet arcyłotrowi usposobień takich nie przypisał. Ryszard Trzeci gorzko się żali na naturę, że go jak macocha zaniedbała, a jednak źródło swojej niegodziwości we własnej upatruje woli:

„Niekształtny, potworny karzeł, przed czasem na świat wydany, tak koślawy i niezdarny, że psy szczekają gdy koło nich sztykutam; w tej ospałej porze pokojowej, nie mam innej uciechy ani innej rozrywki, nad tę, że patrzę na swój cień na słońcu i własną potworność rozważam. Ha, gdy nie mogę jak szczęśliwy kochanek mile

dni swoich skracać, więc chcę być złoczyńcą i wrogiem marnych tego świata uciech“.

Jakie zaś ta wola sprowadza zgryzoty sumienia, nie mniej żywo Szekspir odmalował. W snach dręczących trapi Ryszarda jego tchórzliwe sumienie; duchy wszystkich zamordowanych stają mu przed oczyma, budzi się, zimny pot ścieka z jego drżących nóg, chciałby uciec, ale od kogo? Od siebie samego? I czuje ku sobie nienawiść, nienawidzi siebie za czyny które sam popełnił.

„Jestem łotrem—nie, kłamie, nie jestem. Głupcze mów dobrze o sobie! — Głupcze, nie pochlebiaj! Sumienie moje przecie ma tysiąc języków, a każdy język różne świadectwa przynosi, a każde świadectwo nazywa mnie łotrem. Wiarołomstwo, krzywoprzysięstwo bezczelne; zabójstwo, srogie, okrutne zabójstwo; wszelakie grzechy wszelakiego stopnia cisną się do sądu wołając: Winien! winien! Rozpacz mnie bierze Nie kocha mnie żadne stworzenie, a gdy umrę, żadna nademną nie ulituje się dusza. Bo i czemuż mieliby litować się drudzy? Ja sam nie mam nad sobą litości“.

Podsluchawszy to zeznanie złego sumienia, co samotnie własne wnętrzości rozdziera, nie będziemy już uważali za prawdę, gdy tenże Ryszard wkrótce potem mówi do swoich podwładnych:

„Sumienie jest słowem tylko dla tchórzów, wymyślonem dopiero by silnych powściągać; dla nas zaś broń jest sumieniem, miecz prawem“.

W tych wyrazach poznajemy ostatnie rozpaczne wysilenie woli, żeby głos sumienia na chwilę zagłuszyć.

Owóż ten głos wewnętrzny odpowiedzialności za nasze czyny, jest faktem moralnego życia ludzkiego, daleko powszechniej uznawanym i nierównie większej doniosłości, niż stosunkowo rzadkie zaprzeczanie winy w popełnionych zbrodniach. Pod względem doświadcze-

nia przeto są bez znaczenia pojedyncze przypadki, polegające na chwilowem łudzeniu siebie samego; ważnym zaś jest stary, jak ludzka pamięć sięga, powszechnie znany fakt moralnej odpowiedzialności za własną wolę i za własne czyny. A ten fakt ma zrozumiałe znaczenie tylko w przypuszczeniu, że charakter nie jest niezmiennie przez naturę i okoliczności nam dany, lecz że się wyrabia przy współdziałaniu naszej wolnej woli; że przeto w doświadczeniu wierzymy w rzeczywistość naszej wolnej woli i w jej skuteczność.

Słusznie przeto Kant powołał się na tę moralną wspólną wszystkim ludziom świadomość, i na jej podstawie żądał wolności moralnej; niesłusznie jednak tę wolność woli brał za własność naszej istoty nadzmysłowej. W takim pojmowaniu woli odpowiedzialność moralna zupełnie traci swoje znaczenie. Podług Kanta, człowiek ze swojej natury nadzmysłowej jest istotą rozumną i moralną; jako taki może chcieć tylko dobrego i właśnie w tem chceniu jest wolny, gdyż zależy w tem nie od przymusu zewnętrznego, lecz jedynie od prawa własnej istoty. O ile atoli człowiek ukazuje się jako istota zmysłowa, natura jego jest zarazem dla podrażnień zmysłowych dostępną, a więc zdolną odstępować od prawideł swojej rozumnej istoty. Ta możność odstępowania od wewnętrznego prawa moralności i przeciw niej stojąca możność świadomego utrzymania tegoż prawa, stanowi to co w życiu nazywamy wolnością moralną człowieka. Właściwie jednak wolnym jest ten, w którym mimo podrażnienia zmysłowe, panują prawidła moralnej i rozumnej istoty; niewolnym zaś ten w którym podrażnienia zmysłowe mają przewagę.

Te myśli Kanta oczywiście odwodzą od głównej kwestyi, zamiast ją rozstrzygać. Tworzą one z duszy człowieka bojowisko, na którem prawidła moralności

jego istoty nadzmysłowej i rozumnej, ucierają się z podrażnieniami zmysłowemi jego istoty przyrodzonej i ziemskiej; jedne i drugie walczą o posiadanie duszy, a sama dusza jest biernym widzem tej walki, której następstwo zależnem jest od danej mieszaniny dwóch rzeczonych części składowych naszej istoty. Jeżeli w tej mieszaninie istota moralna i rozumna wszystkich dusz ludzkich jest równie silną, następstwo walki zależy będzie od siły lub słabości przyrodzonego dodatku istoty zmysłowej; jeżeli zaś owo pierwsze uposażenie ludzi nie jest jednakowe, więc trzeba brać pod rozwagę obie części składowe. Zawsze jednak człowiek pozostaje ową podwójną istotą jaką jest zrobiony, nie jest zaś tem, czem się sam robi; chyba że przypuścimy iż sama dusza człowieka wprzód nim się zmysłowo ukazała, mocą wolnej woli własnej istoty, wyznaczyła stopień siły dla rozumnej i dla zmysłowej natury. Kant nie doszedł do tego wniosku. Schelling przeciwnie, wyciągnął ten wniosek i twierdzi że wolność człowieka tkwi w jego rozumnym przedwiecznym czynie, mocą którego uczynił się tem czem jest obecnie. Schopenhauer jaśniej jeszcze i z większą stanowczością żąda, aby ten czyn przedwieczny miał zupełną wolność rozstrzygania. „Każda rzecz jest jako zjawisko, jako przedmiot, zgoła konieczną, — czytamy w jego głównem dziele „Świat jako wola i wyobrażenie“ — taż sama jest w sobie wolą, a ta wola jest zupełnie, na całą wieczność, wolną. Zjawisko, przedmiot jest koniecznie i niezmiennie oznaczony w powiązaniu przyczyn i skutków, które żadnej przerwy mieć nie mogą. W ogóle jednak byt tego przedmiotu i sposób jego bytu, to jest myśl która się w nim objawia, czyli innemi słowy, jego charakter, jest bezpośredniem zjawiskiem woli. Zgodnie z wolnością tej woli, mógłby więc wcale nie istnieć lub też pierwotnie i z istoty swojej być zgoła czem innym, przez

co także i cały łańcuch, którego on jest ogniwem, ale który sam jest tej woli zjawiskiem, byłby zgoła innym; gdy jednak raz wystąpi zmysłowo, natychmiast wchodzi do szeregu przyczyn i skutków, i nie może już ani się stać innym, to jest, zmienić się, ani też wystąpić z szeregu, to jest zniknąć. Człowiek, jak każda inna część natury, jest przedmiotowością woli; dlatego wszystko tu powiedziane, i do niego się stosuje“.

Nie nie może być niejaśniejszego nad to objaśnienie naszej istoty, jako wolnego czynu rozstrzygnięcia woli przedwiecznej. Wprawdzie ta opinija Schopenhauera zostawia pole dla moralnej odpowiedzialności; oczywiście jednak w w takim połączeniu jest ona tylko ciężkim porodem kilku filozoficznych marzycieli, nie zaś powszechnie znanym faktem moralnej świadomości człowieczeństwa. Zdrowy rozum ludzki nie rachuje się z zupełnie nieznanym sobie, przedwiecznym czynem rozstrzygnięcia naszej istoty, lecz bierze pod rozwagę wyraźnie istniejące objawy naszej woli w ziemskim istnieniu. Zamiast przypuszczać żeśmy z niezmienną istotą przyszli na świat, utrzymuje raczej żeśmy się urodzili z usposobieniami niestanowczemi, na których rozwój w dobrym lub złym kierunku, wola nasza ze swobodnym rozstrzygnięciem wpływ współdziałający wywierać może. Taka opinija powszechna ludzkości jest dobrze uzasadnioną i niezem nie zbitą, jak to zaraz postaramy się okazać.

Przedewszystkiem doświadczenie bezwarunko przemawia za opiniją, że charakter niemiennie jednakowy nie jest nam wrodzonym. Pozornie tylko zaprzecza temu mądrość ludowa wyrażająca się w przysłowiach. Najprzeróżniejsze i nieraz sprzeczne doświadczenia w życiu mają swoje wyrażenie w przysłowiach, i w bardzo wielu razach można przeciw jednemu przysłowiu drugie wręcz przeciwne postawić. Jeśli jedno przysłowie

oświadcza że „natury nie przerobisz“, drugie już je ogranicza powiadając, „naturę można ugiąć ale nie złamać“, trzecie zaś „nałóg staje się drugą naturą“, bardziej jeszcze je zmienia. W przysłowiaach powyższych jest zresztą głównie mowa o mocy natury; są jednak inne przysłowia, które potęgę wolnej woli wykazują, np. „Chcącemu nie jest trudnego“, lub „kto chce psa obić, kij znajdzie“, lub wreszcie „każdy jest szczęścia swojego sprawcą“. Przysłowia nietylko pojedyncze doświadczenia uogólniają, lecz także prawdom ogólnym dają postać zdań pojedynczych z doświadczenia czerpanych; często więc prawdziwe doświadczenie kryje się pod niewłaściwym wyrażeniem. Mówimy np. „Myj jak chcesz murzyna, białym go nie zrobisz“, lub „zły zostanie złym, choćbyś anielskimi przemawiał doń słowy“ — tu bezspornie wyraża się doświadczenie o pewnej niezmiennej stężałości niektórych charakterów. Najczęściej takie przysłowia dotyczą niepoprawnych zdrożności i występków.

Oczywiście doświadczenie stosuje się tu do rozwiniętych już, a więc niedających się przemienić usposobień. Gdy upłynie czas w którym napomnienia skutkować mogą, wtedy w istocie i anielskie słowa przewrotnej natury złego człowieka już nie zmieniają. Gdy dusza stanie się czarną jak murzyn, trudno zaiste wymyć ją na białą; ale niemasz duszy coby się tak czarną rodziła.

W gruncie rzeczy te i tym podobne przysłowia wyrażają tylko niezaprzeczoną a z doświadczenia nabytą prawdę, że wrodzone i mocno rozwinięte usposobienia często nieprzewyciężony wpływ na czyny ludzkie wywierają. Wszelako i te przysłowia zostawiają swobodne pole dla zmiennego rozwoju duszy, między jej istotą przyrodzoną a ostatecznie rozwiniętą.

Niemozna zaprzeczyć, że bywają natury wyraziste z silnie wrodzonymi skłonnościami do dobrego lub złego. Jeżeli tacy ludzie wzrosną w okolicznościach sprzyjających rozwojowi ich skłonności wrodzonych, wówczas w istocie wolna ich wola prawie znika; tacy ludzie czynią już bez wyboru i bez zmartwienia dobrze lub źle, bo ich natura nieodmiennie stężałą się stała. Podobne przypadki są możliwe, ale i u takich ludzi niezmienna stężalność istoty nie jest całkowitą. Jest pewnem, że i takie natury w życiu swoim na tym świecie nie obywają się bez walki wewnętrznej przeciw możliwym zmianom. Nikt nie jest tak złym z urodzenia aby nie miał w sobie dobrych popędów ani poczuwał obowiązku do czynienia dobrze; ztąd powstaje w nim walka, do rozstrzygnięcia której potrzebuje woli swojej używać. Podobnież nikt tak dobrym nie rodzi się, aby dla złych podrażnień był zupełnie niedostępnym, i ten więc ma wewnętrzną walkę której bez udziału woli swojej nie może zakończyć. Nikt nie dosięga tak doskonałej dobroci żeby mógł bez pomocy woli swojej obywać się; wola bowiem potrzebną mu jest jeszcze żeby nabytą dobroć przeciw możebnym zawsze napaściom złego osłonić. Herkules otrzymał dobre usposobienia i dobre wychowanie, był więc z obu stron nakłaniany do wejścia na drogę enoty; a jednak ponęty występku zachowały jeszcze swe powaby w jego duszy, i żeby tym ponętom się oprzeć, potrzebował całej mocy swojej wolnej woli. Z natury i z wychowania wola ku dobremu skłoniona miała w nim przewagę, w chwili jednak pokusy występku, mogły powaby uciech zmysłowych zapanować nad jego wyobrażeniami, bo i jego dusza przystępną dla nich pozostała. Żeby tego niedopuszczyć, jego wolna wola musiała czynnie się wdawać między walczące w jego duszy wyobrażenia. Aby przeto jego wola do dobrego w ogóle skłon-

na i w pojedynczych czynach taką pozostawała, musiał z całą mocą zwracać swoją uwagę ku wyobrażeniu szlachetnych celów życia, żeby w taki sposób wyobrażenie to stało się silniejszym a więc i pobudką jego postępowania. Wola otrzymała wprawdzie z usposobień i wychowania popęd ku dobremu, popęd ten atoli nie dał jeszcze tak mocnego charakteru jego duszy, aby ponęty do złego były bez wpływu na nią; teraz dopiero wolna wola miała w opozycji przeciw owym ponętom popędów przyrodzonych, wyrobić w nim mocny przymiot samowolnej i samodzielnej istoty. W ogóle, do istoty woli ludzkiej, jak się w następnym rozdziale bliżej wyjaśni, należy to, iż się czuje obowiązana do czynienia dobrze; wolność woli nie rozciąga się tak daleko, żeby człowiek całkiem chciał złego, i żeby sądził iż jest obowiązany źle czynić. Potrzebuje jednak wolności woli, żeby ten ogólny woli swojej obowiązek dobrze czynienia, w pojedynczych czynach swego życia statecznie stwierdzał. Panowaniem swojej woli nad wyobrażeniami swej duszy może świadomość o tym moralnym obowiązku utrzymywać lub zaniedbywać; z pomocą wolnej woli może pomocnicze wyobrażenia różnego rodzaju wywoływać lub odpędzać, sposobności do wzmocnienia tego lub owego popędu szukać lub unikać. Co więc człowiek pod tym względem czyni lub czynić zaniedbuje, to właśnie we wszystkich okolicznościach uważa za swoją zasługę i odpowiedzialność, lub uważać powinien. Ta wolna wola nie jest wprawdzie siłą, którą dusza każdej chwili i w każdym stanie ma do swojego rozporządzenia. Przyznaliśmy to już materyjalistom, że w nieświadomym lub nawpółświadomym stanie snu, upojenia lub niektórych chorób, wolna wola nie może być wykonywana i że tylko przechowane w pamięci wpływy poprzednich poruszeń woli, ukazywać się jeszcze mogą w tym stanie nieświadomego życia duszy. Podobnież mówiąc o dowodach statystycz-

nych przeciw wolności wykazaliśmy, że siła rozstrzygnięcia wolnej woli, w wielu wypadkach namiętnego wzburzenia nie jest do działania wzywana; zrobiliśmy także uwagę, że ta władza w latach dziecińczych jeszcze nie jest, a w wieku mocno rozwiniętego charakteru, dobrego lub złego, już nie jest używaną. Wszystko to jest ograniczeniem działalności wolnej woli; ale ani tej działalności nie niweczy ani jej znaczenia bardzo nie osłabia. Pozornie mała władza naszej woli nad wyobrażeniami duszy i poruszeniami ciała, w porę zastosowana, wywiera wpływ wielki na przebieg naszego rozwoju i naszego postępowania. Powierzchownie sądząc, zdaje się ona być niczem w porównaniu z ogromem podrażnień i wpływów z zewnątrz na nas naciskających; rzeczywiście jednak nabiera takiej siły, że nieraz cały ogrom owych wrażeń zewnętrznych przeważa. Nadać mocy woli, przez częste jej używanie, ową potęgę pod względem dobrych czynów, jest zadaniem moralnego rozwoju charakteru, który nie jest dany z natury, lecz dopiero w walce owych potęg się wyrabia.

Ta siła wolnej woli najwyraźniej występuje, gdy jej działalność rozważamy w czynnościach zupełnie obojętnych, bez związku z jej powinnością przechylania się ku dobremu. Na tem polega znaczenie przykładu o osła Burydana, dla którego było zupełnie obojętnem, czy ma wprzód jedną lub drugą wiązkę siana zjeść, żeby nie zamrzeć z głodu. Wprawdzie z ówczesnymi stronnikami wolności woli twierdzimy, że człowiek w podobnym przypadku nie byłby takim osłem, aby pozostał nieruchomy i umarł z głodu pomiędzy dwoma równie nęcącymi go potrawami; jesteśmy raczej pewni, że w takim położeniu z zupełną wolnością mógłby się udać najpierw na lewo lub na prawo. Podobnie twierdzimy przeciw Schopenhauerowi, że każdy człowiek dla którego zupełnie

jest obojętnem, czy ma siedzieć na krześle lub wstać, nosi w sobie jasną i wyraźną świadomość, że wyłącznie od jego woli zależy czy ma jedno lub drugie zrobić. Z tym przypadkiem nie ma nic wspólnego okoliczność, że nagły krzyk przerażenia zmusić może człowieka do natychmiastowego wstania, lub całe towarzystwo z pokoju wypędzić. Krzyk przerażenia w związku z chęcią zachowania życia, naturalnie nasuwa obecnym jeden tylko sposób postępowania, to jest ucieczkę przed niebezpieczeństwem; tutaj niema wyboru, a więc i niema powodu do okazania wolności woli w czynie. Każdej jednak chwili możemy w rzeczach obojętnych taką wolność woli okazać, i człowiek nieuprzedzony nie będzie wątpił, że w pewnych granicach naturalnej możliwości, z pewnością może czynić to co zechce. A ta świadomość nie jest zwodzeniem siebie samego, lecz o zupełnej prawdziwości rzeczy świadczy.

Nakoniec, przeciw przyjęciu tego faktu czyniony jest jeszcze zarzut, że wolność woli jest niewyobrażalną, niemożliwą i że sprzeczność logiczną zawiera. „Twierdzenie że dana istota jest wolną, to jest, że w danych okolicznościach tak lub też inaczej czynić może—powiada Schopenhauer — znaczy, że ma *existentiam sine essentia*, czyli że tylko jest, czemś nie będąc; czyli że nie jest a jednak jest, a więc zarazem jest i nie jest. Szczyt to niedorzeczności, niemniej jednak dobry dla ludzi co szukają chleba nie zaś prawdy“.

Gdyby ta odpowiedź Schopenhauera była słuszną, w każdym razie zwróciłaby się przeciw niemu samemu i tym wszystkim, co wolność woli zastrzegają dla przedwiecznego czynu naszej istoty rozstrzygającej. Właśnie w tej ich opinii sprzeczność najwyraźniej występuje. Każda istota ma swój wieczny byt otrzymywać dopiero w skutku pierwotnego czynu swojej wolnej woli, a je-

dnak trzeba ją sobie wyobrażać jako byt istniejący przed owym czynem, i inaczej jeszcze chcieć mogący. Ma dopiero przez czyn woli otrzymać byt, a jednak już mieć byt przed tym czynem. Sprzeczności tej nie usunie pomysł o przedwiecznej wolności istoty rozstrzygającej; sprzeczność ta jednak zniknie, gdy przyjmiemy wolność woli jako siłę dusz na ziemi istniejących. Dusza przychodzi na świat jako istota obdarzona różnymi siłami, między którymi jest także siła swobodnego zwracania i odwracania jej uwagi, oraz siła poruszeń jej własnego ciała. Nie jest to, jak owa przedwieczna wolność, rozwojem z nicości mającej jednak być czemś, lecz jest okolicznie poruszoną działalnością siły w danej i określonej istocie.

Dalej, w czynie samej tej wolnej woli nie dzieje się tak nieloicznie jak to Schopenhauer przedstawia, utrzymując, że współcześnie chcemy czegoś i nie chcemy. W chwili rozstrzygania chcemy wprawdzie tylko jednego, ale poprzednio życzymy sobie różnych rzeczy, wyobrażamy wybór, i mamy świadomość iż możemy chcieć tego lub owego. I pod tym względem bynajmniej się nie łudzimy, jak to utrzymuje Schopenhauer; tej świadomości o możliwej wolnej woli nie bierzemy za jedno z różnymi życzeniami, lecz owszem jedno i drugie jasno oddzielamy. Jeśliby tu zachodzić miała jaka niepojęta sprzeczność, to ona byłaby raczej w tem, że nasza dusza może współcześnie życzyć sobie rzeczy sprzecznych lub też o nich myśleć, niżeli w tem, że jest w stanie rozstrzygać na korzyść jednego lub drugiego życzenia. Kto zaś spokojnie przyjmuje owe fakta życzenia i myślenia, ten łatwiej jeszcze przyjąć powinien wolną wolę jako fakt naszej świadomości. Przeciw temu przyjęciu nie stoi na zawadzie okoliczność, że właściwy proces tego rozwoju siły naszej duszy pozostaje ciemnym i że nie możemy

wiedzieć, jak sobie poczyna dusza, gdy z siebie płodzi początek szeregu skutków; albowiem w tem samym zupełnie położeniu jesteśmy względem procesu wszelkiego stawania się i myślenia. Jak sobie nasza dusza poczyna, że doznane wrażenia zatrzymuje w pamięci, że dziś o nich zapomina a jutro znowu je sobie przypomina, tego nie wiemy i nie pojmujemy; a jednak nikomu nie przyjdzie do głowy, z powodu tej niepojętności powątpiewać o samym fakcie myślenia lub go nawet zaprzeczać. Równe prawo służy faktowi wolności; świadczy o nim bezpośrednio nasza świadomość, a pośrednio odpowiedzialność moralna.

Tak więc jak się pokazało, nawet argumenty idealistyczne mimo swoją pozornie potężną ważność spekulacyjną, nie mogą zachwiać prostego świadectwa naszej świadomości na korzyść wolności woli. I te argumenty bez trudności zbić się dadzą.

Pozostaje nam w końcu zbadać jeszcze argumenty religijne przeciw wolności woli. Jak się wyżej nadmieniono, twierdzą one: że przyjęcie wolności woli nie da się pogodzić z należytem wyobrażeniem o stosunki łasku boskiej do ludzkiej winy, ani z opinią o bezwarunkowej wolności boskiej w urządzaniu losów świata.

Zaprzeczanie religijne wolności woli z tego stanowiska, że ona nie da się pogodzić z łaską boską, ma nadewszystko charakter chrześcijańsko-dogmatyczny. Twierdzą tedy, że w skutku grzechu pierwotnego człowiek zupełnie stracił wolność swojej woli, i odtąd tylko przez łaskę boską może być powoływany i skłaniany do dobrego. Jak wiadomo, ta opinija niejednokrotnie w kościele chrześcijańskim bronioną była. Czy między katolikami Ś-ty Augustyn przyjmował tę opiniję i jak dalece, spór w tym przedmiocie dotychczas nie jest rozstrzygnięty. Późniejsi stronnicy opinii, jak Luter

i Jansen powoływali się na Ś-go Augustyna; ale w ostatnich czasach Wolański, podkomorzy teraźniejszego Papieża, w dziele swoim wydanem r. 1868 pod tytułem „Nauka o wolności woli człowieka ze stanowiska religijnego i filozoficznego“, usiłował dowieść, że to powoływanie się pochodziło z niezrozumienia opinii Ś-go Augustyna. Zdaje się atoli, że ta kwestyja sporna i dziś jeszcze rozstrzygniętą nie jest. Nie ulega zaprzeczeniu, że Ś-ty Augustyn oświadczając się za skrępowaniem woli przez grzech pierworodny, głównie miał na celu zabicie nauki Pelagijanów o przyrodzonej wolności. Podług tej nauki, jak już na początku tego rozdziału była o niej wzmianka, wola ludzka, nawet po grzechu pierworodnym posiadała wszelką siłę potrzebną do dążenia ku dobremu. Święty Augustyn zaś zbijał tę wolność woli i przeciwnie dowodził zależności naszej woli od grzechu. Z drugiej atoli strony Ś-ty Augustyn teorię konieczności Manichejczyków także zbijał. Oczywiście więc, pomimo panowania grzechu, przyjmował pewną wolność woli jako istniejącą obok łaski boskiej. „Nie twierdzę — powiada w piśmie przeciw dwom listom Pelagijusza 11,9, — że wolna wola z winy Adama straconą została; utrzymuję atoli, że człowiek tak się stał podległym dyjabłu, iż ma tylko moc grzeszenia a nie jest zdolny do życia dobrego i pobożnego, chyba że łaska boska wolę jego oswobodzi. Z pomocą tej łaski — powiada jeszcze w swoim Enchirydionie roz. 32 — Bóg skłania niechającego żeby chciał (t. j. dobrego) a wspiera chcącego żeby chciał niedaremnie“.

Podobne zdania tak ograniczają wolność woli, iż godzi się zapytać, czy ona zasługuje jeszcze na swoją nazwę. Wola która sama z siebie może tylko chcieć złego, a dobrego wówczas tylko gdy łaska boska znowu ją owobodzi, przestaje być wolną wolą, i jest tylko chceniem pod naciskiem złego lub też łaski boskiej. Dopiero

z oswobodzeniem woli przez łaskę boską z więzów złego, odzyskujemy siłę wolnego rozstrzygnięcia; tymczasem zaś wolna wola nie istnieje. Zgodnie z tem Ś-ty Augustyn powiada w swoim Enchirydionie roz. 30: „Nadużyciem wolnej woli człowiek zgubił siebie i wolną wolę. Zwyczajstwo grzechu zabiło wolną wolę“.

Tak więc Ś-ty Augustyn pozostawia w naszej naturze po grzechu pierworodnym, że tak powiemy, tylko tlejącą się iskierkę woli, którą łaska boska znów może w jasny płomień wolnej woli rozdmuchać. Wola, według niego niezupełnie wygasła, potrzeba jednak żeby Bóg ożywił jej siłę grzechem przytłumioną. Przyjęcie atoli lub odrzucenie boskiej łaski, zdaniem Ś-go Augustyna, nie zależy od swobodnego rozstrzygnięcia tej resztki woli, albowiem dopiero łaska wraca woli tę wolność rozstrzygnięcia. Dzieło Wolańskiego nie rozjaśniło tego punktu, i jak sądzimy, można jedynie utrzymywać, że Ś-ty Augustyn przypuszczał tylko współdziałanie wolnej woli do zachowania łaski boskiej, gdy ta łaska już na człowieka zstąpiła. A i zasługę zupełnego usprawiedliwienia, zdaniem tego doktora kościoła, nie zdobywamy sobie uczciwem postępowaniem, lecz jedynie przez łaskę boską. Jeśli przeto Ś-ty Augustyn nie twierdzi, że wolna wola zgoła nie da się z łaską boską pogodzić, to jednak przeczy by ona miała jakie znaczenie w pierwszej walnej walce złego z dobrem w naszej duszy.

Owóż na tę opinię Ś-go Augustyna — że wolna wola straciwszy wolność w skutek grzechu i stawszy się tego grzechu niewolnicą, nie już z siebie dobrego uczynić nie może — słusznie powołał się Luter w swoim przeciw Erazmowi piśmie o ujarzmionej woli. Luter tylko z większą niż Ś-ty Augustyn stanowczością zupełnie zaprzeczył wszelkiego współdziałania wolnej woli w dziele łaski. Zdaniem jego, ludzie po grzechu pierworodnym

stali się zupełnie niewolnikami grzechu, i jeśli niektórzy jeszcze czynią dobrze, przypisać to jedynie trzeba dziełu niepojętego wyboru łaski boskiej. „A więc łaska — powiada Luter — nie cierpi przy sobie iskierki ani odrobineczki wolnej woli“. Nie jesteśmy nigdy wolnymi; albośmy źli pod jarzmem szatana, lub też dobrzy pod łaską Boga. Wola człowieka jest więc środkiem w mocy Boga lub szatana, i daje się prowadzić, kierować i poganiać jak koń lub inne zwierze. Luter nie sądzi by wolna wola „mogła rozpoczynać a nie kończyć“ — i prosi swoich przeciwników aby mu pokazali działalność tej rzekomo wolnej woli. „Prosimy o to tylko, abyście nam przecie pokazali, na jakie dzieło, na jakie słowo lub na jaką myśl zdobyć się wolna wola może, aby się do łaski przygotowała. Przytoczę prosty przykład: pytamy się, czy wola może modlić się, jałmużny dawać i ciało umartwiać; jeśli bowiem wolna wola może coś podobnego czynić, więc to musi być jej dziełem“. Twierdzącą odpowiedź na to pytanie uważa Luter za ujęcie łasce boskiej, która wedle niepojętego wyboru, jednych w grzechu zostawia a drugich do dobrego ciągnie. Wszyscy my jesteśmy dłużnikami Boga; a jako wierzyciel według upodobania może jednemu dług odpuścić a drugiemu nie, podobnie i Bóg doskonale jest wolnym w wyborze swej łaski. O powody tego wyboru nie naszą jest rzeczą pytać. „Tu wszyscy powinni gębę stulić“ — jak się Luter wyraża. Główną rzeczą jest, abyśmy nie wyobrazali sobie, że własnem staraniem możemy nabyć prawa do otrzymania tej łaski; gdyż takie urojenie przeszkadza moralnej skrusze, która się najbardziej Bogu podoba. Nasza wola jest zupełnie bezsilną w obec jego łaski. „I tylko w stosunku do rzeczy między nami — mówi dalej Luter — można mówić o wolnej woli w takim znaczeniu, że możemy rolę, dom, i dwór urządzić jak chcemy“.

Zaraz jednak dodaje: „jakkolwiek i tu jeszcze wszystkiemu wola Boga rządzi. Przeciw Bogu jednak i w rzeczach dotyczących zbawienia, człowiek żadnej zgody woli nie ma i jest niewolnikiem i poddanym woli Boga lub szatana“. Luter był w rozumowaniach stanowczym, i niecierpiał sprzeczności, według których bez woli nie może być łaski a także bez łaski nie może być woli. Dla niego istnieć mogło tylko jedno z dwojga: łaska, lub też wolna wola — i z przesadzonej zarliwości oświadczył się za pierwszą przeciw nauce katolickiej o czynach uświęcających, i stanowczo wolnej woli zaprzeczył.

Jak wiadomo, później tak samo w kościele katolickim uczynił Jansen i jego stronnicy Janseniści, którzy także twierdzili, że wolę skłania łaska albo namiętność, i że nawet w stanie grzechu dusza nie opiera się łasce boskiej.

Między przeciwieństwami w tej kwestyi łaski i wolnej woli, kościoły chrześcijańskie, katolicki i ewangelicki, stale pośredniej drogi szukały. Bezspornie jednak kościół katolicki dalej zaszedł w uznaniu wolności woli, niż kościół ewangelicki. Na szóstym posiedzeniu Soboru trydenckiego przyjęto jako opinię kościelną, iż wprawdzie początek przygotowania do przyjęcia łaski usprawiedliwiającej pochodzi od Boga, że jednak człowiek przyczynia się do usprawiedliwienia, o ile łaskę boską przyjąć lub odrzucić może; tak więc w stosunku do Boga człowiek ma wolność i z wolnością ku niemu nakłaniać się może. Przez dobre postęпки w stanie usprawiedliwienia, człowiek zjednywa sobie w prawdziwym i właściwym znaczeniu zasługę przed Bogiem.

Wyznania kościoła ewangelickiego, z odrazy do czynów uświęcających, zgodnie z Lutrem odrzuciły współdziałanie wolnej woli z łaską boską. Artykuł XVIII Wyznania Augsburskiego uczy o wolnej woli „że czło-

wiek ma w pewnej mierze wolną wolę do uczciwego zewnętrznie życia i do wybierania między rzeczami które rozum pojmuje; ale bez łaski, pomocy i działania Ducha świętego człowiek nie może podobać się Bogu, ani bać się serdecznie Boga, ani wierzyć, ani wrodzonych złych skłonności z serca wyrzucić; takie rzeczy dzieją się tylko przez Ducha świętego, którego słowo Boże daje. Albowiem Ś-ty Paweł mówi do Kor. I. 2, 14. „Człowiek przyrodzony nie ducha Bożego nie rozumie“. Na dowód że ta nauka żadnej nie zawiera nowości, przytoczone są opinie Ś-go Augustyna.

Jak wiadomo, zaraz po ułożeniu tego wyznania wiary, wszczęły się różne między ewangelikami sprzeczki o współdziałanie wolnej woli z łaską; szczególnie Melancton z pobudek moralnego interesu chciał przyjąć współdziałanie wolnej woli, jeśli nie do początków to przynajmniej do dalszych postępów w życiu religijnem. Wymagało to nowych stanowczych objaśnień. Dał je Luter w artykułach Smalkaldzkich, które w roku 1537 napisał: w ustępie o grzechu raz tu jeszcze wyraźnie odrzucił zdanie „że człowiek ma wolną wolę do czynienia dobrego a unikania złego i odwrotnie, do unikania dobrego a czynienia złego“—oraz drugie zdanie „że jeśli człowiek czyni dobrze o ile to jest w jego mocy, wówczas z pewnością Bóg daje mu swoją łaskę“.

Z większą jeszcze stanowczością Formuła Zgody wyznaniowej, odrzuca opinie tak zwanych synergistów, to jest ewangelików utrzymujących że człowiek może w pewnej mierze do swojego nawrócenia się przyczyniać. Dla zagodzenia rzeczonych sprzeczek, w art. 11 o wolnej woli czyli siłach ludzkich, stawione tu jest wyraźnie jako ewangelicka nauka, wiara i wyznanie: „że mianowicie w rzeczach duchowych i boskich, rozum, serce i wola nieodrodzonego znowu człowieka, z sił przyrodzo-

nych nie zgoła ani rozumieć, ani wierzyć, ani przyjąć, ani pomyśleć, ani począć, ani wykonać, ani czynić, ani działać, ani współdziałać nie mogą. Że przeciwnie są zupełnie i zgoła dla dobrego obumarłe i zepsute; że przeto w naturze człowieka po upadku, a przed odrodzeniem, nie pozostała ani istnieje choćby iskierka władz duchowych, któraby mogła sama łaskę boską przygotować, lub też łaskę tę od siebie przyjąć, lub do jej przyjęcia należycie usposobić, albo wreszcie własnymi siłami dopomódz do swojego nawrócenia; albowiem wola jest niewolnicą grzechu i branką dyjabła który ją od tego odpędza. Dlatego wolna wola przyrodzona ze swojej przewrotnej natury, zdolną jest tylko do takich czynów, które się Bogu nie podobają i wstręt w nim budzą“.

Dlatego i Pismo Święte porównywa serce nieodrodzonego znowu człowieka do twardego kamienia—co nieustępuje temu który go porusza, lecz opór stawia—lub też do pnia nieociosanego. Dlatego Luter powiada że człowiek w rzeczach duchowych i boskich zbawienia duszy dotyczących, jest jak bałwan soli, jak żona Lota, jak pień i kamień, jak martwy obraz co ani oczu, ani ust, ani rozumu, ani serca nie potrzebuje.

Wyznanie ewangelików reformowanych jest mniej ostrem w wyrażeniu, w gruncie jednak z luterskiem się zgadza. Naprzykład w wyznaniu helweckiem roz. 9 czytamy: „Nie jest odebrany człowiekowi rozum, ani wola jest mu wydartą, ani on sam przemieniony jest w pień lub w kamień. Rozum jest jednak zaćmiony a wola z wolnej niewolnicą i branką się stała; służy bowiem grzechowi chcący nie zaś nie chcący“. Tak samo mówią o wolności woli wyznania reformowanych angielskich i gallikańskich. Tak więc według wyznań ewangelickich, pozostała po grzechu pierwotnym resztką woli jest skrępowaną przez złe, jest niezdolną sama

dzwignąć się ku dobremu; jest nawet niezdolną przyczyniać się do boskiego ulaskawienia.

Wprawdzie te nauki wyznaniowe nie zatrzymują się niewzruszenie na stanowisku raz obranem. Formuła Zgody uczy jeszcze, że z woli Boga wszyscy ludzie mają się do niego nawrócić i być wreszcie szczęśliwymi, i że w tym celu Bóg każe zbawczą ewangelię dla wszystkich publicznie głosić i objaśniać. Wszyscy więc powinni słuchać kazań jeśli chcą być zbawionymi. Słowo zaś Boże słuchać zewnętrznie i czytać może też człowiek jeszcze nieodrodzony, „albowiem w tych rzeczach zewnętrznych, człowiek, nawet po upadku pierwszych rodziców, ma w pewnej mierze wolną wolę sprawiającą że może chodzić do kościoła i słuchać kazania lub nie słuchać“. Temi zaś środkami działa łaska boska. Kto więc nie poddaje się temu wpływowi, kto nie chce słuchać kazań ani słowa Bożego czytać, ten ginie i umiera w grzechach, i słusznie go to spotyka. W tym też razie śmiało powiedzieć można, że taki człowiek jest gorszy od pnia i kamienia, które nie opierają się temu co je porusza; człowiek zaś taki opiera się słowu i woli Boga.

Pokazuje się więc w końcu, że człowiek grzechem pierworodnym obciążony, zachował jeszcze pewną wolność woli do uczciwego życia, która to jednak wolność nie mu nie jest użyteczną do ulaskawienia, albo raczej może być do tego użyteczną, jeśli człowiek używa jej do czytania Biblii i chodzenia do kościoła. Ma więc dość jeszcze wolnej woli, żeby z pomocą tych środków przyjąć łaskę; czyli, może z własnej woli zrobić pierwszy krok ku dobremu. Dlatego też z drugiej strony zaniedbanie chodzenia do kościoła i czytania Biblii poczytane mu jest za własną winę, w skutku której idzie na wieczne potępienie.

Tak więc dwa główne wyznania chrześcijańskie,

katolickie i ewangelickie, zasadniczo różnią się od siebie w opinii o przyczynianiu się woli do dzieła łaski; w rozwoju jednak tej opinii nauka protestancka znowu, lubo niepewnym krokiem, zbliża się do nauki katolickiej. Z drugiej zaś strony nauka katolicka, głębiej wnikając w początek ułaskawienia od Boga wychodzący, zmuszona jest także utrzymywać, że przed tym czynem wola nie ma wolności do szukania łaski i na nią zasłużenia; inaczej bowiem nie łaska boska lecz wola ludzka rozpoczęłaby dzieło odrodzenia moralnego. Zgodnie dalej oba wyznania utrzymują, że człowiek ma wolność woli dostateczną do życia uczciwego; różnią się atoli w zapatrywaniu się na znaczenie wolnej woli w stosunku do łaski. Ograniczają więc lub zmniejszają w różnej mierze wolność woli ze względu na dzieło łaski, nie zaprzeczają atoli zupełnie jej warunkowej możliwości i rzeczywistości.

Zaprzeczenie wolnej woli o wiele ściślej związane jest z innymi opinijami religijnymi, a mianowicie z wyobrażeniem o wszechmocy i wszechwiedzy Boga; tu dopiero wykazywane jest, że ludzka wolność woli żadną miarą pogodzić się z boskiem działaniem nie da. Jeżeli wszystko na świecie ma od wszechmocy Boga zależeć i wszystko przez nią istnieć, więc zdaje się iż niepodobna przypuszczać obok niej siły, która sama z siebie może coś chcieć lub nie chcieć, a przeto może także chcieć coś z ową wszechmocą sprzecznego. Ta wolność woli ukazuje się jako siła nad którą nawet wszechmoc nie ma mocy, co już w samym wyrażeniu niedorzecznością się być zdaje. Prócz tego trudno przypuszczać, że postanowienia prawdziwie wolnej woli mogą być naprzód wiedziane; przyjęcie więc ludzkiej wolności woli zagraża także opinii o wszechwiedzy boskiej. Według wszelkich pozorów są przeto dwie tylko możliwości: albo porzucić

opinię o wolności woli ludzkiej, żeby wiarę w boską wszechmoc i wszechwiedzę utrzymać, lub też odwrotnie wiarę tę porzucić dla ocalenia opinii o wolności ludzkiej woli.

Dostatecznie wiadomo, że wiele umysłów religijnych pierwszą drogę w tym dylemmacie wybrało, to jest dla doskonałości potęgi boskiej ludzką wolność woli poświęciło. Również nam wiadomo, że kościół chrześcijański usiłował usunąć ten dylemat, tak wiarę we wszechmoc i wszechwiedzę Boga przedstawiając, żeby ona nie była już w sprzeczności z opinią o wolności ludzkiej woli. Podług dogmatycznego rozwinięcia tej nauki, wola boska jest wprawdzie wszechmocną o ile może wszystko co zechce; ale z istoty swojej Bóg chceć może tylko tego co jest rozumne i dobre. Jeżeli przeto z jego wszechmocy ustanowione jest i istnieje królestwo istot wolnych, Bóg z istoty swojej nie może chceć, aby w królestwie tem ustała wolność którą je obdarzył. Dlatego istnienie tej wolności, zamiast być ograniczeniem wolności woli boskiej, jest raczej uświetnieniem onej. O ile istnienie wolności ludzkiej zależy od woli Boga, o tyle i dla tego istnienia przyjmować należy przyczynowość boską, od której cały wszechświat jest zależnym; ale ta przyczynowość boska względem istot wolnych inaczej działa niż względem rzeczy niewolnych; nie niweczy wolności pojedynczej woli, lecz ją obejmuje. Zgodnie z tem usiłowano także usunąć sprzeczność wszechwiedzy Boga z wolnością ludzką, utrzymując że Bóg wszechwiedzą swoją zna wprawdzie naprzód wolne postanowienia człowieka, ale zna jako wolne. Zresztą i to jest tylko niewłaściwym wyrażeniem; albowiem dla woli Boga czas nie istnieje, żadnych więc Przedtem i Potem dla jego wszechwiedzy niema.

Nauka kościoła chrześcijańskiego stale usiłowała

w powyższy sposób pogodzić wolność ludzką z doskonałością boską, i po wszystkie czasy odrzucała sprzeczne z tem opinije fatalistów i deterministów utrzymujących, że wszystkie przemiany na świecie dzieją się koniecznie, że są dziełem przeznaczenia i że uniknąć ich nie można. Ojcowie kościoła stanowczo zwalczali nietylko pogański fatalizm astrologów, lecz nadto i naukę Manichejczyków o konieczności, zaprzeczającą wolności człowieka. Sobór konstancyjeński potępił zdanie Wikleffa „że wszystko dzieje się podług bezwarunkowej konieczności“, a także naukę Hussa o bezwarunkowem uprzednim przeznaczeniu czyli predestynacji. Nawet dogmatyka ewangelików reformowanych, chociaż stale kładła mocny przycisk na zależność świata moralnego od Boga, niemniej jednak, z wyjątkiem ścisłego kalwinizmu, pewną niezależność wolnej woli uznawała. Nauka protestancka w Formule Zgody stanowczo odrzuciła opinię, że wybór łaski boskiej jest uprzednio i niezmiennie postanowieniem powołaniem jednych ludzi a takimże wiecznem potępieniem drugich. Ten rozwój dogmatyki chrześcijańskiej jest niewątpliwie w zgodzie z tem, że Chrystus niejednokrotnie wzywał do dobrowolnego pójścia za nim, co naturalnie przypuszczało wolność działania człowieka pod względem jego zbawienia — czy jednak w zgodzie ze znanymi oświadczeniami Chrystusa o naszej zależności od Boga, tego badać tu nie będziemy.

W owym już czasie były u ludu żydowskiego różne w tym przedmiocie opinije. Faryzeusze uczyli o związku wolności ludzkiej z koniecznością boską, Esseńczycy prawili tylko o zależności od Boga, Saduceusze zaś wykazywali jedynie wolność ludzką. Według opinij Faryzeuszów, nie wszystko jest zrządzeniem boskiem, lecz niejedno od samego człowieka zależy; przeciwnie zdaniem Esseńczyków wszystko, nawet dla człowieka, dzieje

się zgodnie z uprzedniem rozporządzeniem wyroków losu; nakoniec w mniemaniu Saduceuszów uprzednie przeznaczenie (predestynacja) nie istnieje, i wszystko od naszego własnego postanowienia zależy. Na poparcie tych rozmaitych opinij, dadzą się miejsca z Pisma Ś-go przytoczyć. Nie brak tam zdań, według których Bóg przeznacza dusze ludzi do dobrego lub złego, co niebezpiecznie wolność ludzkiej woli ogranicza; w ogóle jednak Biblia tę wolność przypuszcza lub wyraźnie uznaje. Zaraz w Księdze Rodzajów 4,7 Bóg mówi do Kaina o grzechach: „Nie zostawiaj ich własnej woli, lecz panuj nad niemi“. Najbardziej zaś stanowczo uznana jest wolność w Syrachu 15, 14 — 17: „Bóg stworzył człowieka od początku i dał mu wybór. Jeśli chcesz, spełniaj przykazania i z całym zaufaniem czyni co jemu jest miłe. Dał ci ogień i wodę, wybieraj co chcesz. Człowiek ma przed sobą życie i śmierć; co z tego dwojga chce, to danem mu będzie“.

Zgodnie z tem utrzymano i w późniejszym rozwoju dogmatyki żydowskiej naukę o wolności woli. Saadiah Fajjumi i Mojżesz Majmonides, stanowczo jej bronią w podobny sposób jak się to w kościele chrześcijańskim dzieje.

Przeciwnie fatalizm Islamu, wsparty na Koranie, stanowczo wolności woli zaprzecza. W księdze tej czytamy: „Daliśmy tedy każdej rzeczy jasne i wyraźne przeznaczenie. Każdemu człowiekowi wyznaczaliśmy los jego“. I w innym miejscu: „Bóg stworzył zarówno was jak wszystko co czynicie“.

Podług Koranu przeto człowiek czynić może to tylko, co z boskiego przeznaczenia czynić musi; jego wolność, w obec wszechmocy Boga, zniknęła. Sekta mahometkańska Mutazylitów, próbowała wprowadzić tę naukę fatalistyczną, fatalizm atoli pozostał duszą religii muzułmańskiej.

Religijne opinie u innych ludów wschodnich prowadziły, jeśli niezawsze do zaprzeczenia, to przynajmniej do niebezpiecznego zmniejszenia i poniżenia wolności woli. Chińczycy czcili nieosobiste bóstwo w potęgze niebios nad wszystkim co ziemskie roztoczonej. O ile ta potęga przenika także istotę wszystkich ludzi, o tyle przypuszczali że człowiek jest dobrym z natury. Jak woda nie może inaczej tylko na dół płynąć, podobnie i człowiek tylko dobrego chcieć może. Jeśli pomimo to, złe czyni, staje się z nim jak ze zbożem. Wszelkie zboże z natury swojej wszędy jest dobre; jeśli jednak niektóre kłosa są cienkie i chude, pochodzi to ztąd, że ziarna na złą glebę padły. Tak i u ludzi cała wina złego postępowania leży w zewnętrznych okolicznościach, które do biedy i błędu go prowadziły. „Człowiek potrzebuje tylko być należycie oświeconym, żeby był dobrym“ — zgodnie z tem mówił Konfucyjusz.

Filozof chiński mógł wprawdzie przypuszczać pewną wolność w staraniu się o takie oświecenie, opinija ta jednak nie leżała w konsekwencyjach chińskiego zapatrywania się na świat; łatwo też pojąć, że właściwy metafizyk Chińczyków, Czui, wolności tej zaprzeczył. Według religijnego zapatrywania się Chińczyków na świat, pobudki skłaniające nas do działania są za obrybem naszej istoty; człowiek nie ma w sobie ogniska osobistego chcenia.

Podobnież i indyjskie zapatrywanie się na świat nie mogło wolności woli uznać. Samoistność jednostek znika tu w wędrówkach nieskończonej duszy świata. Z żądania tej wszechduszy powstał świat, jego byt jest cierpieniem, a to cierpienie budzi tylko tęsknotę do powrotu ku wszechduszy i do zrzeczenia się wszelkiej woli. Duchy jednostkowe powstają i znikają jak fale i piana na morzu, ale morze samo, duch świata, pozostaje.

Jak iskry do płomienia tak duchy jednostek mają się do ducha wszechświata; tylko ten ostatni u nich jaśniej. Różnią się one od niego tylko związkiem swoim z ciałem, przez co ich wiedza i siła są ograniczone podobnie jak w ogniu, dopóki on tai się w drzewie lub jest przykryty popiołem, własności palenia się i świecenia ukazać się nie mogą.

Jedynie więc zewnętrzne przyczyny stoją i tu na przeszkodzie boskiemu chceniu jednostek. Też same przyczyny zewnętrzne sprawiają także cierpienie człowieka, i budzą w nim tęsknotę do ucieczki z tego życia. A przeto pierwotne boskie żądanie w skutku którego powstał byt jednostek, uważać trzeba jako boskie złudzenie, za które wszystkie jednostki żyjące na świecie ciężko pokutować w tem życiu muszą. Cierpienie ich koniecznie sprawia, że nie już chcieć nie chcą. Takie zapatrywanie się na świat wcale przyjęciu wolności woli nie sprzyja.

Zdaje się przeto, iż tylko żydowsko-chrześcijański pogląd na świat, przyjmował w pewnej mierze ludzką wolność woli obok boskiej wolności i konieczności.

Co do argumentów religijnych przeciw przyjęciu wolności woli, są one bezspornie różnej wagi, stosownie do ich charakteru wyłącznie dogmatycznego lub też ogólnie spekulacyjnego. Ostatnie zwłaszcza, niepojednalność naszych wyobrażeń o istocie nieskończoności z przyjęciem wolności woli wykazujące, należą do najważniejszych zarzutów jakie w ogóle przeciw temu przyjęciu stawione być mogą. Czynione w dziedzinie kościoła chrześcijańskiego próby w celu pogodzenia wykrytych sprzeczności, bynajmniej nie wydały wszechstronnie zadowalającego a więc ostatecznego rozstrzygnięcia kwestyi spornej, i wciąż jeszcze żądamy więcej światła, aby nas uwolniło od dwuznaczności stanowiska naszej duszy

względem tego zagadnienia Nie śmiemy tuszyć sobie że w następujących objaśnieniach damy coś więcej niż dokładny ile możności obraz zachodzących trudności, warunków przyszłego onych rozwiązania, oraz argumentów które zdają się stanowczo za wolnością woli przemawiać.

Z przytoczonych wyżej argumentów, te co są wzięte ze stosunku do łaski boskiej, oczywiście najmniej przeciw wolności woli świadczą. Stronnicy takiego zapatrywania się nie zaprzeczają bowiem możliwości i rzeczywistości wolnej woli w ogóle, tylko uważają grzeszność człowieka jako następstwo nadużycia wolności woli pierwotnie istniejącej. Dopiero po grzesznym upadku ucierpiała wolność woli, którą przedstawiają w tym razie bądź jako osłabioną, bądź jako ograniczoną, bądź wreszcie jako zupełnie zniesioną. W pierwszym razie wola, ofiarowaną dla jej umocnienia łaskę boską od której ma nastąpić lepszego życia początek, może jeszcze sama przyjąć lub odrzucić, a więc do oswabadzającego dzieła łaski się przyczyniać; w drugim razie do usprawiedliwienia przed Bogiem i do pozyskania wiecznej szczęśliwości wola nic dopomódz nie zdoła, i może ledwie coś dla uczciwego życia czynić; w trzecim razie do niczego zgoła zdolną nie jest i tylko ulega albo przymusowi złego lub też przymusowi łaski boskiej.

Te dogmatyczne usiłowania kościołów chrześcijańskich, jak się już przy ich przedstawieniu nadmienilo, mają przeróżne wady do niebezpiecznych sprzeczności i niejasności prowadzące.

Pierwsza opinija — będąca dogmatem katolickim — osłabioną resztkę wolności woli zostawia, przyjmuje więc siłę, która dopiero przez zetknięcie się z łaską boską rozbudzoną być może, ale która już wprzód jest zdolna w czynie się okazać przez przyjęcie lub odrzuce-

nie ofiarowanej sobie łaski boskiej. I choćby ten czyn polegać miał tylko na tem, że wola może przyjąć lub odrzucić środki łaski przez kościół ofiarowane, już to samo jest wolnym czynem przed łaską przez którą wola ma dzieło swojego odrodzenia rozpoczynać. A przecież do tego dzieła spełnianego pod naciskiem grzechu pierworodnego, wola potrzebowała daleko większej siły niż pierwotnie gdy chodziło tylko o utrzymanie się w stanie bezgrzesznej niewinności.

Druga opinija — wyznania protestanckiego — ograniczająca siłę wolnej woli do prowadzenia uczciwego ziemskiego życia, ale odmawiająca jej wszelkiego współdziałania żeby ulaskawienie boskie sprowadzić, ma inną wadę wyraźnie przy wykonaniu występującą. Niepodobna wyobrazić sobie takiego ograniczenia wolnej woli, że ona coś może czynić dla uczciwego życia a nie zgoła dla boskiego. Same pisma wyznania protestanckiego świadczą o tej niemożliwości w wykonaniu. Jako sprawę wolnej woli skutecznej do życia uczciwego uważają to, iż nakłania do słuchania kazań i czytania Biblii, zaniedbanie zaś tego poczytują człowiekowi za jego własną winę. W takim razie jednak ta czynność wolnej woli przed łaską świadczy o jej współdziałaniu do pozyskania takowej, i nie ma się już żadnego powodu przeczyć jej współdziałania po nastąpieniem działaniu łaski; przeciwnie, działanie jej musi wtedy być łatwiejszem niż poprzednio.

Trzecia opinija — nauki kalwińskiej — uważająca wolę po grzechu pierworodnym jako skępowaną i będącą pod przymusem bądź złego bądź łaski boskiej, a jednak jeszcze tę wolę nazywającą wolną, gdyż pozostaje wolą i nie jest niewolą, — taka opinija robi sofistyczne nadużycie z nazwą wolności woli. W prawdziwym swojem znaczeniu wolność woli polega nie na tem, że

pod przymusem złego chcemy złego a pod przymusem łaski boskiej chcemy dobrego; lecz tylko na tem, że bądź złego bądź dobrego, z siebie samych chcieć możemy. Ta trzecia opinija wtedy tylko jest jasną, gdy bez ogródki przestaje mówić o istnieniu wolności woli po grzechu pierwotnym, i krótko a węzłowato twierdzi, że po tym grzechu człowiek we wszystkich swoich czynnościach jest tylko bezwolnem narzędziem złego lub Boga. Przeciw tej zaś opinii można stanowczy zrobić zarzut, że skoro pierwotnie do istoty człowieka wolność woli należała, przeto ta siła istotna, zarówno jak rozum lub inna pierwotna właściwość istoty człowieka, bez zupełnego zniweczenia jego natury usuniętą być nie może. Z taką stratą człowiek przestałby być człowiekiem. Że tego przypuścić nie podobna, świadczą już o tem same usiłowania dogmatyczne kościołów chrześcijańskich, które zmuszone są owemu zniweczonemu żywiołowi istoty człowieka jeszcze pozostawić osłabioną siłę, lub ograniczony zakres działania, lub wreszcie choćby samą nazwę siły straconej.

Te trudności w nauce kościołów chrześcijańskich usunąć się dadzą, tylko przy innem zapatrywaniu się na grzeszność ludzką.

Przypuszczenie, że po grzechu pierwotnym wola ludzka sama z siebie złe tylko chcieć jest zdolną, jest w sprzeczności z prawdziwym psychologicznym stanem rzeczy. Wola ludzka w ogólności nie może być ku czemu innemu jak ku dobremu skierowaną. Człowiek błądzi w wyborze tego co jest dobrem, co jednak za dobre uważa, to również czynić za powinność sobie poczytuje. Niemasz człowieka, coby sądził że on i jego bliźni obowiązani są czynić to co on sam za złe uznaje. Tego pierwotnego kierunku woli ku dobremu istota ludzka stracić nie może; żaden grzech, żaden ogrom grzechu tego charakteru naszej istoty nie zmieni. Nałóg grze-

szenia może tylko świadomość tego kierunku ku dobremu osłabić, zaciemnić lub zagłuszyć. Następstwem częstego grzeszenia jest jeszcze i to, że w naturze ludzkiej wzmacnia drażliwość popędu ku złemu; to następstwo, jak każdy inny stan, może się odziedziczyć przez urodzenie, i w tem znaczeniu może być grzech dziedziczny, pierworodny, jak jest w samej rzeczy. Nadto, ów wzrost grzesznej drażliwości sprawiać może, iż wola z istoty swojej ku dobremu skierowana, z większą trudnością swój ogólny kierunek w pojedynczych postępkach okazuje i nieraz chce złego. Zaradczyr na to środkiem może być pełna obietnic wiara chrześcijańska, o ile popędy ku dobremu pomnaża. Kto wówczas w rozbudzeniu tej wiary upatruje dzieło boskiego rządzenia światem, ten bez zaplątania się w sprzeczności uznawać w tem może dzieło łaski boskiej, która ludzkości cierpiącej w skutku nadużycia wolnej woli, ułatwia nietylko chęć nie ale i czynienie dobrego. To właśnie bowiem stanowi naszą grzeszną słabość, że chcemy dobrego, a jednak go nie czynimy. Przy takim zapatrywaniu się na grzech pierworodny i na wolę, panteizm może wprawdzie zaprzeczać trafności będącego tu podstawą poglądu na Boga; ci atoli co w boskie rządzenie światem wierzą, nie mogą już utrzymywać że wolność woli z łaską boską pogodzić się nie da. A o to tylko chodzi w rozważaniu pierwszego religijnego zarzutu przeciw wolności woli. Ten zarzut przeto nie zbija wolności woli; owszem, tylko przez jej przyjęcie nauka chrześcijańska o grzechu i łasce boskiej, otrzymuje psychologicznie zrozumiałe znaczenie.

Oczywiście jednak nierównie większe i ogólniejsze znaczenie mają inne zarzuty, czerpane z rzekomej niemożliwości wyobrażenia sobie ludzkiej wolności woli, obok doskonałości boskiej istoty. Powyżej wyłuszczone

zarzuty powstają jedynie z uwzględnienia pewnych przypuszczeń dogmatycznych osobnej nauki kościelnej, i jakżeśmy pokazali, dadzą się usunąć przez zmienione zapatrywanie się na nią; upadają zaś zupełnie na polu wszelkiej innej wiary religijnej, do której owe przypuszczenia nie należą. W ogóle mają one tylko ograniczone znaczenie religijne, ale ogólnego filozoficznego znaczenia mieć nie mogą. Zgoła inaczej rzecz się ma z zarzutami których teraz zbadaniem się zajmujemy. Wzrosły one nie już na polu tej lub owej dogmatyki religijnej, tej lub owej nauki kościelnej, lecz są ogólnie filozoficznej natury i pochodzą z nierozstrzygniętego dotychczas, pod względem zapatrywania się na świat sporu między teistami ⁽¹⁾ i panteistami.

Gdybyśmy mieli rozstrzygnąć ten spór wprzód nim zbadamy, czy wolność ludzkiej woli da się utrzymywać obok prawdziwego pojęcia o Bogu, musielibyśmy zaiste nasze wywody o wolności woli zakończyć tu wielkim znakiem zapytania; kwestyja ta bowiem koniecznie pozostałaby otwartą. Sądzimy jednak iż możemy ten spór ominąć. W naszych uwagach o stosunku człowieka do Boga, nie wychodzimy z ogólnych spekulacji o istocie nieskończonej, i nie według wyniku tych badań tworzymy sobie wyobrazenie o istocie ludzkiej; naszym punktem wyjścia jest raczej to co już o tym stosunku wiemy. Nasz umysł spekulacyjny niema innego przystępu do boskiej istoty nad ten który daje mu wejrzenie we wła-

(1) *Teistami* nazywają się w języku filozoficznym ci co wierzą w istnienie Boga rządzącego światem, wynagradzającego i karzącego ludzi. Nienależy brać ich za jedno z *Deistami*, którzy wszelkie objawienie będące podstawą chrystyanizmu, odrzucają. Przeciwnymi *teizmowi* doktrynami filozoficznymi są: *ateizm* zaprzeczający istnienia Boga, i *panteizm* biorący Boga i wszechświat za jedno. (P. T.)

sne głębie i w świat nam znany. Z nabytą na tem polu pewnością pogodzić winien swoje wyobrażenia o świecie niewidzialnym. Jeżeli tedy spekulacyje doprowadzą umysł do wyobrażeń o niewidzialnej i niepojętej nieskończoności, sprzecznych z temi które daje mu świat widzialny—zamiast dla owych spekulacyi porzucać pewność już nabytą, powinien dalej badania swoje prowadzić dopóki ich wyniki nie pogodzą się z tą pewnością, lub też, jeśliby to możność ludzkiego rozumu przechodziło, otwarcie tę niemoc swoją wyznać.

Owóż, jak się dowiodło, wolność woli jest dla nas niewątpliwym faktem naszej świadomości bezpośrednio, a pośrednio potrzebą naszego sumienia; słusznie więc wszelkie spekulacyje o boskiej istocie pewności tej zachwiać nie mogą. Zamiast odrzucać wolność woli, należy przeciwnie usunąć niedające się z nią pogodzić pojęcie o Bogu. Zadaniem naszego umysłu jest wtedy starać się tak pojmować Boga i jego do nas stosunek, aby to pojęcie z uznaniem wolności ludzkiej woli pogodzić się mogło. Jeżeli to się nie powiedzie, uważać ma swoje spekulacyje o Bogu jako jeszcze niedojrzałe, i zaprzestać ich winien. Z tego też stanowiska zgodność z przyjęciem wolności ludzkiej woli, stanowi nawet kryterjum dla osądzenia sprzecznych pojęć o Bogu.

Tak naprzykład fakt wolności woli nie dopuści przyjęcia panteistycznego pojęcia o Bogu. Jeżeli w miejsce pojęcia wolności woli podstawimy pojęcie samodzielności, w takim tylko razie panteistyczne pojęcie o Bogu ukaże się jako jedyne, co wolność woli istot skończonych dopuszcza. Taka zamiana pojęć skłonić jedynie mogła Straussa do oświadczenia w swojej Nauce wiary chrześcijańskiej (tom I str. 363), że stanowisko Spinozy jest jedynym środkiem ocalenia samodzielności istot skończonych, albowiem tylko nierozdzielność Boga ze światem

pozwala istotom świata być samodzielnymi w Bogu, o ile Bóg tylko w świecie jest samodzielnym. Takie wyobrażenie jednak nie daje jednostkom wolności wyboru i tylko czyni je niezależnymi od zewnętrznego przymusu. Ta atoli bierna wolność od przymusu zewnętrznego, jest zarazem niezmienną koniecznością pobudek własnej wewnętrznej istoty nieskończonej. Wolna samodzielność człowieka jest w takim razie niczem innym jak ruchem kamienia, który z natury swojej prawu ciężkości podlega. O ile samodzielność jednostek uważana będzie jako objaw skończonej cząstki ogólnego prawa świata, o tyle i samoistność tego czynienia ograniczoną być musi stosunkiem do prawa świata. Zdaje się nam, że czynimy to co jako istoty pojedyncze chcemy; w rzeczy samej atoli spełniamy jedynie, według przyczynowego wzajemnego stosunku istoty skończonej z koniecznością, przypadającą na nas cząstkę ogólnego planu świata. Jako kamień pada tylko gdy siła przyciągania ziemi go porusza, tak i dusza czyni tylko wówczas gdy ją podrażnienia otaczającego świata podniecają. Przy takim poglądzie panteistycznym samodzielność istot skończonych jest niczem więcej jak tem warunkowem współdziałaniem jednostek do koniecznego objawiania się istoty nieskończonej. Świadomość ludzka osobistej samoistności jest w takim poglądzie szczerem złudzeniem; człowiek sądzi że jest istotą dla siebie, a w rzeczy samej jest tylko nieskończeniem małą cząsteczką istoty nieskończonej. Od tego złudzenia uwolni nas dokładniejsze poznanie ogólnej prawozgodności koniecznego rozwoju świata. Tak więc w panteistycznym pojęciu Boga niema miejsca dla wolności woli, którąśmy poznali jako fakt naszej świadomości i jako naszej moralnej odpowiedzialności potrzebę.

Takiej niemożliwości dopuszczenia wolnej woli ludzkiej, niema w teistycznym poglądzie na świat; cho- dzi w nim tylko o pozorną lub rzeczywistą niepojednal- ność tego dopuszczenia z pewnemi stronami pojęcia o Bogu; usuwając przeto lub zmieniając sprzeczne wy- obrażenia, można przywrócić pojednalność tego pojęcia Boga z wolnością woli ludzkiej. Niepojednalność wy- stępuje szczególnie w stosunku ludzkiej wolności woli do boskiej wszechmocy i wszechwiedzy; należy więc usiłować tak te przymioty Boga sobie wyobrazać, żeby owa niepojednalność zniknęła; a jeśli usiłowania się nie powiodą, można się jeszcze zapytać, czy wyobrażenie o owych przymiotach koniecznie do pojęcia o Bogu należy. Na takich usiłowaniach, jak się wyżej pokazało, nie zbrakło w dziejach rozwoju nauki kościołów chrześci- jańskich.

Wszechmocność Boga dotyczy zarówno utrzymania świata jak i jego stworzenia. Bez mocy Boga nie może istnieć zarówno jak powstać. Jeśli zaś żadna isto- ta nie istnieje bez Boga — powiadają — więc też i żaden objaw tej istoty bez boskiego współdziałania być nie może. Jeśli to prawda, więc i ludzkie chcenie i czynie- nie jest bez współdziałania Boga niemożliwe. Jeśliby przeto Bóg stworzenie jakie, więc i człowieka, choć na chwilę sobie samemu zostawił, stworzenie to natych- miast istniećby przestało.

Zarzuty te oczywiście polegają jeszcze na pante- istycznym pojmowaniu Boga. Wszechmocność Boga tak tu jest przesadzona, że Bóg jest wszystkim a świat obok niego niczem. Teizm powinien się uwolnić od tej panteistycznej naleciałości i inne wyrobić sobie pojęcie o boskiej wszechmocy. Teista śmiało może utrzymywać, że wszechmocność boskiego utrzymania świata rozciąga się bezpośrednio tylko do istoty wszech rzeczy, nie zaś

nadto do ich działania. Bóg podług swoich widoków obdarzył cały wszechświat pewnymi siłami, wedle których wzajemnego a prawozgodnego stosunku, rozwój świata się dokonywa. Nie zaś stosunku wszelkiego bytu do Boga nie zmienia okoliczność, że między temi siłami jest także siła wolnego rozstrzygnięcia woli. I ta siła nie bezpośrednio w swoich działaniach, lecz tylko pośrednio przez stworzenie i utrzymanie istoty tę siłę posiadającej, od wszechmocności boskiej zależy. Właśnie dlatego owa warunkowa samoistność jednostek nie ma być uważaną jako ograniczenie Boga, które z naszym pojęciem o jego doskonałości koniecznie sprzecznem być musi. Albowiem istota z boskiej jedynie wszechmocy byt swój mająca, może każdej chwili byt ten stracić, gdy go owa siła utrzymująca wspierać przestanie. Przeto Bóg jako pan wszelkiego bytu, pozostaje także pośrednio panem wszelkich działań. Jego wszechmoc nie ucierpiała przez własne ograniczenie polegające na stworzeniu istot skończonych.

Przeciwnicy teizmu wprawdzie tak twierdzą. Bóg wszechmogący — powiadają — nie może pozwolić na powstanie świata istot skończonych, których stworzenie jest dla niego ograniczeniem własnym. Wszechmocność która sprawia że już wszechmocy niema, uważają oni za równą niedorzeczność jak nieskończoność, która się sama skończoną czyni; Bóg który się sam ogranicza, był wprawdzie dla nich wszechmogącym przed tem ograniczeniem, ale po niem być takim przestał. Monarcha samowładny — mówią — w skutku konstytucyi którą z własnego wolnego popędu nadał, równie przestaje być samowładcą jak w skutku konstytucyi którą lud na nim wymógł.

Właśnie ten przykład ukazuje nam w rozumowaniu przeciwników teizmu sęk który wybić nietrudno. Mo-

narcha samowładny nie jest stwórcą swojego ludu; jego poddani są ludźmi bez niego, nie on dał ich istocie bytu ani on go utrzymuje. Stworzenie i utrzymanie świata przez Boga, według teistycznego pojęcia, nie jest podobnem do nadania konstytucyi, nie może też być łokciem takiego stosunku mierzone. Tylko tam gdzie chodzi o stworzenie i utrzymanie samego bytu, ograniczenie własne wszechmocy pod względem działania istot stworzonych bynajmniej nie jest samejże wszechmocy zniesieniem. Jeśli zaś w tem wyobrażeniu Bóg nie jest sam bezpośrednio działającym we wszystkim co się dzieje, tylko panteistyczne pojęcie doskonałości może w tem niedoskonałość upatrywać. Tylko ten co sądzi iż musi uważać Boga jako sumę wszelkiego bytu, może niedoskonałym nazwać Boga mającego moc stwarzać istoty które tylko w bycie swoim bezpośrednio od niego zależnemi pozostają, w działaniu zaś swoim warunkową rozwijają samoistność. Nie jednak nie dowodzi, że to mechaniczne pojęcie doskonałości za jedynie możliwe przypuszczenie koniecznie poczytywać trzeba. Z równym prawem teiści twierdzić mogą, że ich pogląd na doskonałość wszechmocy boskiej, która pozostaje niezmienną pomimo dopuszczenia ograniczonej samoistności istot stworzonych, polega na nierównie wewnątrzniejszym, wyższem, i rozleglejszem wyobrażeniu o doskonałości. W tamtym poglądzie występuje pełnia nagiej summy bytu, w tym zaś pełnia żywej rzeczywistości.

Podobnie i boska wszechwiedza może być z tego stanowiska poglądu teistycznego tak pojmowaną, że wolności ludzkiej woli nie zagrozi. Zagrożenie owo na tem ma polegać, iż warunkiem wszechwiedzy Boga musi być konieczność wszystkiego co się staje. Już Cycero (De Devinatione II, 7, 18) powiedział: „Zdaje mi się że nawet dla Boga nie jest możliwem wiedzieć to co przy-

padkiem się stanie. Jeśli bowiem wie, więc stanie się to z pewnością; a jeśli z pewnością się stanie, więc już nie będzie przypadkiem“. Tak samo i dziś jeszcze ci, którzy dla boskiej wszechmocy zaprzeczają ludzkiej wolności woli, twierdzą, że przewidzieć można z pewnością to tylko co jest koniecznem. Jeżeli Bóg z góry wie co ja jutro zrobię, i jeśli w tej wiedzy omylić się nie może, więc także niemożliwym jest bym ja jutro co innego zrobił; gdzie zaś taka niemożliwość zachodzi, tam już nie wolność lecz konieczność panuje.

Wiadomo jak na ten zarzut odpowiadają w zakresie nauki religijnej żydowskiej i chrześcijańskiej. A mianowicie przypominają, że już człowiek może z przybliżonem prawdopodobieństwem przyszłe wolne postanowienia woli swoich bliźnich przewidzieć; nie trudno więc przypuścić, że to prawdopodobne przewidywanie człowieka staje się u Boga niewątpliwą przedwiedzą. Bóg który stworzył istoty wolne, przewiduje także czyny wolne, ale jako wolne, i z góry na całą wieczność widzi, jak wolna wola wszelkich istot rozstrzygać będzie. Ściśle biorąc rzeczy, dla jego wszechwiedzy nie ma ani Przedtem ani Potem; jego wiedza jest ciągle obecnem patrzeniem na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Co więc świadomość ludzka dzieli jako czasowe, to w duchu Boga jest wiecznym czynem jednakowo obecnego patrzenia.

W takim przedstawieniu stosunku boskiej wszechwiedzy do ludzkiej wolności woli, wielu ludzi widzi dostateczne zagodzenie poruszonych sprzeczności; mała tylko ich garstka jasno pojmuje jak wielkie trudności takie zagodzenie jeszcze po sobie zostawia.

Porównanie z ludzkim przewidywaniem, dokładnie zważywszy, jest bez znaczenia. Wtedy tylko jesteśmy w stanie przewidzieć prawdopodobne postęпки człowieka,

gdy dobrze znamy pobudki jego działania w stosunku do jego charakteru i do okoliczności życia na niego wpływających. Nikt jednak nie ośmieli się przepowiadać przyszłości duszy jeszcze nierozwiniętej. Pozornie tylko rozwiązuje to zagadnienie przeciętny rachunek statystyczny, gdy usiłuje z summy danych doświadczeń ułożyć dla wolnego rozstrzygnięcia woli prawidło, któreby w pewnych okolicznościach mogło się do przyszłych wypadków stosować. Jakiśmy wykazali mówiąc o argumentach statystycznych, obliczenie to wówczas tylko zbliża się do pewności, gdy jego przedmiotem są wzajemne stosunki koniecznych warunków życia; a i wtedy chwiania się liczb na których rachunek przeciętny polega, zostawia jeszcze pole dla działania wolnej woli. Wszelkie zaś przewidywania statystyczne ustają dla tych chwiania czyli różnic liczebnych. A przeto ludzkie przewidywanie nie sięgające dalej [po za konieczne stosunki bytu i stawania się rzeczy, chociażby było najprzenikliwsze, nie objaśni nam boskiej wszechwiedzy, dla której czas i jego różnice istnieć nie mają. Nasze ludzkie przewidywanie stosuje się tylko do rzeczy koniecznych, nie przewiduje zaś rzeczy wolnych jako wolnych. Niema człowieka coby był w stanie przewidzieć, jak ja jutro użyję mojej wolności woli względem rzeczy zupełnie obojętnych; w takim razie bowiem wiedziałby więcej odemnie samego. Jeżeli wszechwiedza boska i to nawet przewiduje, w takim razie ta wszechwiedza żadną miarą nie da się z ludzkim przewidywaniem porównać.

To samo da się powiedzieć o twierdzeniu, że boska wszechwiedza jest beczasowem patrzeniem na wszelką przeszłość i przyszłość, jakby one dla Boga były zawsze terażniejszością. Tę beczasowość boskiego patrzenia przedstawia Biblia obrazowo, gdy powiada że lat tysiące są dla Boga jak jeden dzień. Przyjęcie tej beczasowości

boskiej wszechwiedzy nie czyni jej atoli dla nas zrozumialszą. Ilekroć usiłujemy pojąć to wyobrażenie, zaraz nowe trudności wykrywamy. Wprawdzie czas jest ludzką i podmiotową formą pojmowania, która daje wyobrażenie o kolejności zmian dostrzeganych. Zastoju w tym wiecznym przebiegu czasu nie możemy sobie wyobrazić; podmiotowo jednak zmuszeni jesteśmy przedstawiać go sobie jako jedność czasu, jako spoczywającą terażniejszość. Musimy zaś tak czynić dlatego, że nasza władza dostrzegania zmian we własnej duszy zarówno jak w rzeczach zewnętrznych, ma swoje naturalne granice. Poza temi granicami ukazuje się nam pozór spoczywającego bytu, acz i w tym pozornym spoczynku przypuszczamy dalszy wiecznych przemian rozwój. Możemy wyobrażać sobie takie istoty które są w stanie i w tym spoczynku bytu dostrzegać przemiany, widzieć jak trawa rośnie, i każdą myśl w jej całym stawaniu się śledzić. Miara jedności czasu u takich istot miałaby rozleglejsze granice niż u ludzi. Z drugiej zaś strony wyobrażać sobie możemy i takie istoty, których miara czasu ściślej jeszcze jest ograniczoną niż u człowieka. Takie istoty pojmowałyby jako byt spoczywający, to co my widzimy jako będące w ruchu przemian niespokojnych. Wyobrażenie to posunąć można tak daleko, że przedstawimy sobie istotę dla której przemiany całej wieczności, stapiają się w jeden spoczywający byt w terażniejszości widziany; byłoby to zaiste wtedy bezczasowem patrzeniem na świat, nie znającym ani Przedtem ani Potem, ani przeszłości ani terażniejszości. Czy jednak takie bezczasowe patrzenie na świat można po czytywać za godną Boga doskonałość?

Byłaby to wiedza Boga dla której zmiany świata wcaleby nie istniały; na wszystkie czynności wielkiego dramatu świata Bóg patrzyłby jak na coś nieruchomego.

Wolność woli mogłaby przy tem wprowadzić istnieć, ale Bóg równie mało wiedziałby o jej działaniu jak i o każdej innej zmianie rzeczy. Bóg miałby wprowadzić wiedzę o świecie, ale ta wiedza polegałaby na takim samym złudzeniu, jak to które śmiech w nas budzi, gdy kto utrzymuje iż może widzieć jak trawa rośnie—złudzeniu które nas zmusza do widzenia bytu spoczywającego, chociaż takiego bytu przypuścić nie możemy. Trudno taką wiedzę pogodzić z doskonałością, którą we wszechwiedzeniu Boga upatrywać jesteśmy zmuszeni.

Pozostaje więc nam jedna tylko możność uważania tej wszechwiedzy za doskonałą, a mianowicie przypuszczenie, że cały czasowy pogląd człowieka polega tylko na skończonej podmiotowości jego istoty, a za obrębem tej podmiotowości nie ma już żadnego znaczenia. W takim razie byłoby to koniecznem złudzeniem naszego zmysłowego pojmowania, że niezmienny byt rzeczy miałby dla nas pozory ciągłej przemiany. Złudzenie byłoby wtedy naszym udziałem, a beczasowe patrzenie Boga na świat stałoby się prawdą. Wówczas jednak zniknęłaby wolność woli, której bez zmiennego czynu pojmować nie można, i ona przeto należałaby także do łudzącego pozoru wiecznego bytu, który mamy nas, ludzi, wiecznemi przemianami.

Kto więc takich wniosków wyciągać nie chce, kto czasową przemianę rzeczy w świecie jako rzeczywistą utrzymać pragnie, ten musi także przyjąć, że Bóg wiedzieć może o czasowych rzeczach, tylko jako o czasowych; a przeto o przeszłości tylko jako o przeszłości i o przyszłości tylko jako o przyszłości, bo w ten jedynie sposób zna Bóg rzeczy takie jakie są prawdziwie. Jeśli zaś w przyszłości jest coś niepewnego, jak to być musi gdy wolność ludzkiej woli przypuścimy, niepodobna więc pojąć jak Bóg i o tej rzeczy niewiadomej jako o czemś

już wiadomem wiedzieć naprzód może. Takie przypuszczenie jest więc niczem innym tylko szybką ucieczką w krainę niepojętości boskiej wszechwiedzy.

Nie widzimy powodu potępiać takiej ucieczki w obec nieskończoności, i raczej zdecydowalibyśmy się na nią, niż zrzekli wolności woli, którą nam dowody czerpane z doświadczenia zapewniają. Zanim się jednak taki odwrót postanowi, trzebaż wprzód wysłuchać innych opinij tak boską wszechwiedzę przedstawiających, że wszystkie pozorne lub istotne sprzeczności przy nich upadają. Usiłowania w tym kierunku czynili najprzód Socynijanie, a niedawno zmarły Ch. H. Weisse w swojej Dogmatyce filozoficznej (r. 1855) ponowił je i silnemi argumentami poparł. Należy więc opinije te zbadać wprzód nim słusznie powiedzieć będziemy mogli, że z labiryntu pojęć do któregośmy wtargnęli niema wyjścia; i że jedynym środkiem ocalenia z niebezpieczeństwa błąkania się w nim bez końca, jest spieszna z niego ucieczka wraz z przyznaniem się, że nie jesteśmy zdolni całej jego błędnej manowców gmatwaniny, przebyć. Może jednak zbyt daleko zapuściliśmy się w głąb labiryntu, aby nam łatwiej było znaleźć drogę do odwrotu niż torować ją sobie naprzód. Rozum który nie lęka się światła i zaraz w początkach rozmyślenia nie cofa się w obec olśniewających błyskawic myśli, niełatwo przyznaje się do swojej niemocy, dopóki ma jakąkolwiek możność przedarcia się przez ciemności.

Owóz Socynijanie z Weissen w zupełności przyznają, że i Bóg może wiedzieć naprzód to tylko co jest koniecznem, zarazem jednak twierdzą, że doskonałości wszechwiedzy Boga nie zaszkodzi to, iż niewie z góry możliwych czynów istot wolną wolą obdarzonych, ani swojej własnej twórczej woli. Wszechwiedza Boga obejmuje wprawdzie przeszłość, teraźniejszość i przy-

szłość, nie może jednak być jednakową względem nich jako pod względem czasu się różniących. „Byłoby zaprzeczeniem zasadniczej formy wszelkiego rzeczywistego i żywego bytu, bez której i Bóg byłby niereczywistym i nieżywym—powiada Weisse—gdybyśmy Bogu przypisywali wiedzę rzeczywistości bądź w nim bądź zewnątrz niego, w której to wiedzy zupełnie jednakowo zawierałaby się przeszłość jak terażniejszość, a przyszłość zupełnie jednakowo jak tamte obydwie“. Jak w naszej wiedzy zachowanie przeszłości w pamięci będące wiedzą możną (in potentia), różni się od patrzenia na obecną rzeczywistość będącego wiedzą czynną (in actu); jak dalej jedynie z tej wiedzy czynnej rzeczywistości wynika uzasadniona przedwiedza przyszłości,—podobnie wyobrażać sobie trzeba stosunek boskiej wszechwiedzy do przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Bóg—powiada Weisse—doskonale i z najdrobniejszymi szczegółami zna terażniejszość i przeszłość w sobie samym i względnie zewnątrz siebie, z tą wszakże różnicą, że terażniejszość zna czynnem widzeniem a przeszłość tylko możną wiedzą. Co do przyszłości, Bóg widzi ją tylko o ile ją tworzy lub twórczo przygotowuje, lub też o ile ona z organiczną koniecznością wynika z przeszłości i terażniejszości; nie zna jej atoli, o ile ona na podstawie tej konieczności podlega wolności woli wewnętrznie i zewnętrznie boskiej.

Nie widzimy powodu dla któregoby to wyobrażenie o boskiej wszechwiedzy, miało być sprzeczne z sobą lub przeciwne pojęciu doskonałości boskiej. Doskonałość wszechwiedzy boskiej wymaga jedynie: aby boska wiedza terażniejszości obejmowała wszystko; aby boska wiedza przeszłości nie znała zapomnienia; i aby boska wiedza przyszłości opartej na przeszłości była przedwiedzą

nieomylną. Jeśli zaś w istocie, jak utrzymujemy, są wolne objawy ludzkiej woli, więc możliwe postanowienia i czyny tejże woli także wchodzą w zakres boskiej wiedzy, lecz tylko jako to czem są, to jest jako przypuszczalne możliwości. Sądzymy także, iż doskonałości wszechwiedzy boskiej bynajmniej nie podwyższy to, że do niej dołączy się bezskuteczny przyczynek znajomości wszelakich przypuszczalnych możliwości. Myślenie człowieka o rzeczach możliwych wynika jedynie z ograniczenia jego wiedzy; nie jest to doskonałością, lecz przeciwnie jest wadą. Boska też istota nic nie zyska na doskonałości, gdy jej tę wadę w wyższym stopniu potęgi przyznamy, ograniczone ludzkie myślenie o rzeczach możliwych do wszechwiedzy wszelakich możliwości rozszerzając. Doskonałość boskiej wszechwiedzy polega właśnie na tem, że dotyczyć może tylko rzeczy pewnych i koniecznych w całym świata rozwoju. To co jest tylko możliwem niema wcale bytu i dlatego niema żadnego związku z tą wszechwiedzą, i nabywa go dopiero wówczas gdy się rzeczywistością staje. Jeśliby tu zachodziła jaka niedoskonałość, to z pewnością nie we wszechwiedzy, lecz raczej w boskiem dopuszczeniu swobodnego pola dla niepewności rzeczy możliwych. Wykazaliśmy już wyżej że takie dopuszczenie nie jest uszczerbkiem dla boskiej wszechmocy. Jako więc nie jest zniesieniem boskiej wszechmocy to, że Bóg musiałby chyba zniweczyć istotę do wolności stworzoną, jeśliby jej wolność mógł w przymus zamienić; podobnie nie znosi wszechwiedzy boskiej to, że Bóg nie może naprzód i z pewnością wiedzieć o możliwych tej wolności objawach. Tak więc nie możemy dopatrzeć doskonałości wszechwiedzy w mechanicznem połączeniu jednakię znajomości wszystkiego co istnieje i co nie istnieje.

Kto w końcu przeciw takiemu pogładowi na boską

istotę zarzuci, że on niezmiennosć istoty boskiej narusza, temu odpowiemy, iż skostniałosć bytu nie może do wyobrażenia o Bogu żywym należyć. Do doskonałosci Boga nalezy tylko niezmiennosć istoty, nie zaś niezmiennosć działania. Przy takim tylko pojmovaniu zyskujemy Boga który jest czesć wiecej niż niezmiennem prawem natury świadomości obdarzonem, czesć wiecej niż niemym widzem swojego własnego prawozgodnego rozwoju; tylko w taki sposób wyobrazić sobie możemy Boga jako siłę żywą i działającą, jako Opatrzność. Takie tylko wyobrażenie o Bogu da się pogodzić z przyjęciem wolności woli; ono tylko dać nam może objaśnienie dlaczego złe w skutku nadużycia tej właśnie wolności powstało. Ono tylko objaśnić może dlaczego, pomimo to, złe owo nie jest wstanie przyszłosci boskiego planu świata zaszkodzić. Dopuszczenie nadużycia wolności ludzkiej i możnosć spowodowanego przez to oddziaływania niezmiennej wszechmogącej woli Boga, uzupełniają się wzajem w wierze w Opatrzność, i w rządy świata sprawowane przez żywego, działającego i świadomego siebie Boga. Religija chrześcijańska oddawna usiłowała to pojęcie Boga wyjaśnić. Z tego pojęcia o Bogu poznajemy, że religijny pogląd na świat bynajmniej nie prowadzi bezwarunkowo do zaprzeczenia wolności woli. Prawdziwie chrześcijańskie pojęcie Boga wymaga raczej uznania wolności ludzkiej woli; a możnosć pogodzenia obojga stanowi właśnie wyżsosć chrześcijańskiej religii nad innymi religijami na kuli ziemskiej.

Fakt, iż tylko ludom co tę wiarę przyjęły udało się najwyższe ducha ukształcenie zdobyć i między innymi ludami rozkrzewić, jest w historii oświaty ludzkości zjawiskiem budzącem nasze zdumienie. Jako objaśniający przyczynek do zrozumienia tego faktu, posłużyć w każdym razie może to, że wiara nasza, o ile była żywą w lu-

dzie, po wszystkie czasy żądała współdziałania wolnej woli do czynnego życia na ziemi. Ta wiara w wolność woli pozwala na swobodny polot wszelkich dążeń i działań, przy takiej wierze człowiek nie zapada w obojętność chińską, ani w rezygnację indyjskiego kwietyzmu, ani w bezczynne fatalizmu mahometańskiego poddanie się. Świeże źródło żywej osobistości jest dla człowieka ocalone; dzięki temu, człowiek wierzy w siłę i wolność swojej woli. Bez wahania obarcza swe sumienie odpowiedzialnością za swoje czyny, a wynagradza to sobie radością i odwagą w tworzeniu i działaniu. Na gruncie takiej tylkiej tylko wiary rosną najwyższe naszego życia na ziemi ideały, mogące podnieść całą dzielność ludzkiej woli i dążeń. To cywilizacyjno-historyczne znaczenie wiary w wolność woli, przyłącza się do bezpośredniej świadomości i do faktu odpowiedzialności moralnej, jako trzecie pewne świadectwo na korzyść utrzymania wolności woli. Żadne więc przeciwne argumenty dotychczas filarów tych naszej osobistej samoistności zachwiać nie zdołały.

ROZDZIAŁ IX.

Sumienie i porządek moralny.

Treść. Sumienie i prawo moralne; obowiązek i skłonność; ideały moralne i ich rozwój w historii ludzkości. — Związek tych kwestyj z treścią poprzedniego rozdziału. — Historyczny rozwój poglądów na moralność. — Kartezjusz. — Locke. — Francuzcy materyjaliści; Helwecyjusz. — Kant i jego teoryja obowiązku. — Zalety i wady moralnej doktryny Kanta. — Zamęt w pojęciach moralnych u nowszych materyjalistów: Vogta, Moleschotta, Büchnera i pani Reichardt. — Zaniedbanie etyki w naszych czasach. — Zasadnicza kwestyja o pierwotnych moralnych żywiołach ludzkiej natury. — Różnica pomiędzy obyczajami zwierząt i obyczajowością człowieka. — Fakta przytaczane przez Vogt'a i Wundta i poglądy tych uczonych. — Zarody moralnego poczucia u dzikich ludów. — Moralny organizm człowieka: zasadnicze uczucia i ideały. — Różwój tych ideałów w pojedynczym człowieku i w społeczeństwie. — Konieczność i swoboda w tym rozwoju. — Zadanie filozofii historii.

Kwestyja swobody woli, zmuszała nas nieraz do po-
bieżnych uwag o stosunku człowieka do moralnego po-
rządku w świecie. Wykazaliśmy, że wolna wola jest
to siła duszy naszej, konieczna do spełnienia moralnych
zadań naszego życia. Wszelako wolna wola ma znacze-
nie nietylko pod tym względem, a i moralny porządek

świata objawia się nietylko w tym stosunku do wolnej woli. Ani uznanie bowiem wolności woli nie wypływa z uznania praw moralnych, ani te ostatnie z wolnej woli bynajmniej nie wypływają. Jedynie przy określeniu granic wolności woli wypada mówić o skrępowaniu woli przez dobro. Widzieliśmy, że uznanie tego skrępowania, zarówno jak różnicy pomiędzy dobrem i złem, zupełnie od kwestyi wolności woli nie zależy, tak że musiałoby pozostać w swej mocy nawet wtedy, gdybyśmy wolności woli chcieli zaprzeczać. Ów osieł Burydana, stojący pomiędzy dwiema wiązkami siana, mógłby posiadać wolną wolę, któraby dozwoliła mu wybrać dowolnie jedną albo drugą wiązkę; lecz pomimo to osieł może zupełnie nie mieć wyobrażenia o moralnej idei dobra i przeciwnej idei zła.

Wiemy że Luter zaprzeczał wolności woli, co nie zmuszało go jednak ani do odrzucenia różnicy pomiędzy dobrem i złem ani do nieuznawania moralnych praw w świecie. Niektórzy sądzą nawet, że uznanie nieograniczonej wolności woli nadwęża pojęcie postępowego rozwoju praw moralnych. Na to odpowiadają zwykle, że właśnie historyczny rozwój ludzkości sprawia na nas wrażenie dziwnej mieszaniny koniecznych wpływów pewnych przyczyn z grą przypadku i dowolności; tylko głębsze zbadanie tej wspólności może doprowadzić nas do rozwikłania zagadki postępu i rozwoju.

Dla wyjaśnienia tych pojęć i zagadnień, musimy rozważyć, co to jest *sumienie*, a co *prawo moralne*; roztrząsnąć kwestyję *obowiązku* i *skłonności*, *ideałów moralnych* i ich rozwoju w historii ludzkości.

Nie dziwi to nas wcale, gdy widzimy, że w pierwotnej epoce kultury, powszechnie przyjęty obyczaj uważany był na równi z zasadniczem prawem moralności. Potrzeba było wiele najrozmaitszego doświadcze-

nia, ażeby ludzie mogli dojść do wyróżnienia zmiennych praw i obyczajów rozmaitych pojedynczych ludów i krajów od powszechnego prawa moralności, którego podstawę stanowi sama istota ogólnej natury ludzkiej. W historii rozwoju greckiego narodu możemy stwierdzić to przebudzenie się swobodnego moralnego poczucia, wyższego nad prawa i obyczaje pojedynczych narodów. U Sofoklesa, Antygona odwołuje się do tych praw najwyższych, bozkich, tłumacząc, dla czego przestąpiła zakaz Kreona.

Podobnież Hemon upomina Kreona, żeby nie stawiał swoich praw władcy ponad prawa boskie, gdyż tylko tłum nie potrafi pogodzić obojga. Dlatego i chór chwali wprawdzie Antygonę, lecz, z pospolitego stanowiska, nagania jej bezprawny postępek. Ostatecznie, jak się zdaje, wyższe poczucie moralne ustaliło się w Grecyi w epoce Sokratesa i sofistów. Wędrowni ci filozofowie w swoich podróżach mieli sposobność poznać rozmaite prawa i obyczaje; dowiedzieli się oni że to, co w jednym kraju uważa się za cnotę, w drugim jest karane, jako występki. Okazało się, że źródłem pewnych praw, była tylko dowolność ludzkich przepisów; w całej swej prawdzie wystąpiło przed oczami ludźmi myślących, przeciwieństwo pomiędzy prawami czasowymi i prawami wiecznymi; pomiędzy prawem pewnych epok i narodów, a powszechnem prawem ludzkiej natury. Wszelako potrzeba było wielkiej potęgi umysłu i wytrwania, ażeby ściśle wytknąć granice pomiędzy prawami istniejącymi i prawem naturalnem; sofisci nie posiadali ani tej potęgi, ani wytrwałości. Przeważna część ich wolała raczej z powyższego przeciwieństwa wyciągnąć ten wniosek, że powszechne prawo ludzkości nie istnieje; że wszystkie prawa moralne są to czasowe wypływy zmiennych i dowolnych ustaw. Moralność, według sofistów,

opiera się jedynie na dowolności i na obyczaju. Sokrates, Platon i Arystoteles powstali przeciwko takiemu pojmowaniu moralności, i usiłowali umocnić zachwiane przez sofistów jej podstawy. Arystoteles daje naukowo dokładne określenie prawa natury i praw pisanych. „Naturalne prawo (mówi Arystoteles w Etyce ad Nicomach V. 10) jest to, co wszędzie ma moc jednakową i nie dla tego jest prawem, że je ludzie za takowe uważają. Przeciwnie zaś, prawnie słusznem jest to, co początkowo mogło być tak albo owak, bez istotnej różnicy, a zostało w tym lub owym kierunku ustalone już później według ludzkiego postanowienia jak np. że jeniec może okupić się, zapłaciwszy minę ($\frac{1}{60}$ talentu), albo że tu i owdzie zabijają na ofiarę jedną kozę, a nie dwie owce. Wielu ludzi mniema, że wszelkie prawo jest postanowionem, gdyż to, co z natury wypływa, jest niezmienne i wszędzie jednakowe jak np. ogień u nas tak samo pali jak i u Persów; widzimy zaś że pojęcia o prawie są zmienne. Wszelako nie zawsze tak bywa, lecz tylko do pewnego stopnia. Według Arystotelesa, prawo natury jest stałem o tyle, o ile jego postawą jest pewien cel naturalny, który zachowuje swoją wagę nawet wtedy gdy prawo natury przekraczamy; jest zaś ono zmiennem o tyle, o ile jest w mocy ludzkiej osiągnąć albo chybić owego celu.

Zasługi Sokratesa, Platona i Arystotelesa w kwestyi ustalenia zasadniczych pojęć moralnych, wyszły na pożytek i późniejszym wiekom, Chrystyjanizm ożywił i uczynił jeszcze głębszemi idee greckich mędrców; w tej nowej postaci zostały one ważnymi czynnikami duchowego wykształcenia ludzkości. Wszelako niektóre sporne punkta kwestyi nie zostały jeszcze rozwiązane i przez chrześcijanizm; zadanie musiało więc znowu być podjętem w epoce odrodzenia filozoficznych badań,

wyzwolonych z więzów szkolnej rutyny. Kartezyjusz porównywał moralno-filozoficzne dzieła starożytnych pogan do pysznych i wspaniałych pałaców, zbudowanych na mule i piasku. Według jego zdania, starożytni stawiają cnotę bardzo wysoko, ponad wszystkie rzeczy, ale nie dają dostatecznych skazówek do poznania cnoty. Nadto częstokroć to, co oni za cnotę uważali, rozpatrzone w należytem świetle, okazuje się raczej dzikością, pychą, rozpaczą lub największym występkiem. Wszelako Kartezyjusz wątpił tylko o prawdzie przekazanych nam przez starożytność teoryj; zwątpienie jego bynajmniej nie rozciągało się do pierwotnych zasadniczych podstaw naszej moralnej istoty; chciał on je tylko na nowo ugruntować. Locke posunął dalej swoje zwątpienie. Uważa on cały zasób moralnych zasad za dorobek ludzkiego życia; sumienie nazywa nabytym w skutek wychowania nałogiem sądenia na pewnych moralnych zasadach, i tym sposobem na nowo podaje w wątpliwość podstawy moralnego życia.

Postępki ludzkie, według Locke'a, przekonywają nas, że prawo cnoty nie jest wewnętrznem prawem, gdyż zasady wrodzone musiałyby nieustannie objawiać się w ludzkich czynach. Błędnie uważają sumienie za taki nieomylny objaw. Głos sumienia nie może być dowodem istnienia wrodzonych podstaw moralnych, gdyż ludzie mogli dojść do zgodnego uznania pewnych zasad moralnych, podobnie jak doszli do wykrycia powszechnych naukowych i innych pewników. Tym sposobem sumienie jest to tylko wyraz powziętych powyższą drogą przekonań o słuszności i przewrotności ludzkich postępów. Gdyby sumienie było głosem pierwotnego wrodzonego ludziom moralnego poczucia, wyroki jego nie mogłyby być tak rozmaite i sprzeczne, jak to się zdarza.

Do czego jedni dążą, idąc za głosem sumienia, to samo ze wstrętem odpychają drudzy.

Locke przytacza zwyczaj wyrzucania dzieci na drogę publiczną u niektórych dawnych (Spartanie, Rzymianie) i terazniejszych narodów (Chińczycy), uważany za tyleż naturalny co i samo płodzenie dzieci; mówi o istniejącym również jeszcze w niektórych krajach obyczaju — rzucania żywego dziecka do grobu matki, jeśli ta umrze w połogu, albo pozbawiać dziecko życia, w razie nieprzychylnego wyroku astrologa. „Są kraje w których ludzie bez skrupułu zabijają lub wyrzucają swych przestarzałych rodziców. W niektórych okolicach Azji porzucają w miejscach odludnych i bez żadnej pomocy chorych, jeszcze żyjących, ale uznanych za nieuleczonych (Gruber u Thevenot'a IV 13). U Mingrelijczyków — ludu, który uważa się za chrześcijan — zdarza się że rodzice palą żywcem własne dzieci (Lambert u Thevenot'a 38). W wielu miejscowościach Afryki rodzice zjadają swe dzieci (Vossius De Nili origine cap. 18—19). Karaibowie trzebili swe dzieci, tuczyli je, a następnie zjadali (Petri Martyris De Orbe Novo decades VII). Garcilasso de la Vega w swojej „Historyi Inkasów“ opowiada że pewne plemię peruwijańskie miało w zwyczaju zachowywać przy życiu swe branki tylko dopóty, dopóki one im rodziły dzieci, które zjadali; a gdy rodzic przedstawiała, zjadano i matki. Według pojęć Tupinambosów, ten tylko dostanie się do raj, kto dokonał najwięcej czynów zemsty i zjadł jak najwięcej wrogów. Plemię to nie miało najmniejszego wyobrażenia o Bogu, o jakiegokolwiek religii lub kulcie; brakowało mu nawet tych wyrazów (De Lery Histoire d'un voyage fait en la Terre du Bresil Geneve 1580). Święci derwisze, przez Turków po śmierci kanonizowani, pędzą życie, którego ze względu na nasze pojęcia o przyzwoitości, nawet opiszy-

wać się nie godzi. Gdzie tu wrodzone zasady sprawiedliwości, czci, wdzięczności, słuszności, wstydlivosti? Gdzie ta powszechna zgoda, która mogłaby nas przekonać o istnieniu takich wrodzonych zasad? Gdy się obejrzymy na ludzi, zobaczymy że w jednym miejscu doświadczenia oni wyrzutów sumienia w skutek popełnienia lub zaniedbania pewnego czynu, który w innym miejscu za chwalebny poczytują. Kto pilnie bada historię ludzkości, zwraca uwagę na rozmaite rasy ludzkie i bez uprzedzeń rozważa ich czynności, ten przekona się dostatecznie, że nie można oznaczyć bodaj ani jednej moralnej zasady, ani jednego prawidła cnoty, które nie byłoby względem.

Każde takie prawidło, które my za moralną zasadę uważamy, podlega lekceważeniu lub jest potępianem przez inne społeczeństwa, kierujące się odmiennymi zasadami, trzymając się innych nawyków i przepisów praktycznych. Niezgodność ludzi pod tym względem jest tak widoczną, że zbytecznym byłoby dalsze dowodzenie; na mocy powszechnej zgody ludzi niepodobna wykazać żadnych wrodzonych praw moralnych. Nadto ci nawet, którzy bardzo stanowczo mówią o takich wrodzonych zasadach, wahają się jakoś, gdy przychodzi je wymienić; a ta niepewność zmusza nas niejako do przypuszczenia, że owe wrodzone zasady są tylko płodem dowolnego mniemania. Gdyby ludzie byli istotnie w stanie wykryć takie wrodzone, w ich duszy wyrzeźbione zasadnicze idee, wtedy niebyłoby nic łatwiejszego jak wyróżnić te idee od innych pochodnych i później nabytych; nie trudno byłoby podać ich liczbę i treść, gdyż ich liczba nie mogłaby być wątpliwą, jak liczba palców. Ponieważ jednak nikt dotąd nie odważył się podać wykazu tych idei, nie mamy więc prawa potępiać tych, którzy o podobnych ideach wątpią, biorąc słuszną pobudkę do zwątpienia ztąd że ci

nawet, którzy w owe zasadnicze idee wierzą, nie są w stanie ich nawet wymienić“.

Takie zarzuty stawiał Locke przeciwko teorii wrodzonych zasad moralnych. Nie chce on bynajmniej zachwiać mocy obowiązującej pewnych praw moralnych, twierdzi tylko, że ta moc nie jest pierwotną, lecz nabytą powoli i moralnie w ciągu długich wieków rozwoju ludzkości.

Według tego poglądu, cnota nie dlatego jest czezoną powszechnie, że jest wrodzoną, lecz dlatego, że jest pożyteczną. Interes własny i wzgląd na wygody życia doprowadziły ludzi do tego, że w przepisach cnoty uznali najtrwalsze podpory szczęśliwości. Bóg połączył nierozzerwanym węzłem cnotę z powszechną szczęśliwością. Dlatego praktykowanie cnót jest do utrzymania społeczeństwa bezwarunkowo koniecznem i widocznie dobroczynnem dla tych wszystkich, którzy zostają w stosunkach z cnotliwymi ludźmi. Ztąd niema w tem nic dziwnego że te zasady, które przynoszą pożytek, człowiek nie tylko sam uznaje, lecz nadto i innym zaleca i głośno świętymi nazywa. Wszelako ten hołd, oddawany cnocie, opiera się tylko na uznaniu jej pożytku doświadczeniem stwierdzonego, lecz nie jest bynajmniej dowodem wrodzoności jej zasad.

Te i tym podobne poglądy Locke'a znalazły dobry grunt dla siebie szczególnie w Francji. Tam, pomiędzy materyjalistami zeszłego wieku, bujnie rozpleniły się doktryny nowej moralności i przytłumiły wszelkie szlachetniejsze moralne poczucie. Helwecyjusz i Holbach uważali miłość własną, interes, i szczęśliwość, za podstawy moralnego porządku. Czem w świecie fizycznym jest ruch, źródło wszelkich przemian, tem w świecie moralnym jest, według Helwecyjusa, interes. Ponieważ zaś każdy ma swój własny, odrębny interes, przeto

egoizm jest dźwignią każdej ludzkiej czynności i jedyną podstawą moralności.

Ażeby coś chcieć uczynić, potrzeba pierwej tego sobie życzyć, a każde życzenie przypuszcza całe pewną potrzebę, która domaga się zaspokojenia. Jednakowo jest niemożliwem lubić dobro dla samego dobra, jak i zło dla samego zła; człowiek jest zawsze interesowany. Interes człowieka oparty na jego zmysłowości, szuka rozkoszy a unika nieprzyjemności; według tego stosunku regulują się ludzkie postęпки. Ta zasada miłości własnej oczywiście tylko bardzo warunkowo pozwala uznać powszechną wagę pewnych pobudek czynności ludzkich. Interes jednego człowieka sprzeczny jest z interesem drugiego; a nawet to samo, co jest dla mnie dzisiaj pożytecznem, jutro może być szkodliwem. Tak więc rozmaite rzeczy oceniamy pod względem pożytku rozmaicie, a i o tej samej rzeczy sędzimy tak lub inaczej, stosownie do okoliczności. Pewna, acz warunkowa, powszechność, sądów moralnych wtedy tylko da się ugruntować, jeżeli zachowanie pewnego moralnego ustroju, zgadza się z interesem wszystkich ludzi. Pierwotnych zaś podstaw, które tkwiłyby w moralnej naturze człowieka, owa powszechność niema żadnych. Przeciwnie raczej: ponieważ korzyść bywa rozmaita stosownie do rozmaitych okoliczności, przeto i cnota musi być rozmaicie pojmowaną przez rozmaitych ludzi i różne narody. Ocena cnoty ma być, według tego, zależną od sądu o jej pożytku. Według Helwecjusza, niema zbrodni, która nie mogłaby publicznie być usprawiedliwioną, jeśli tylko była ona pożyteczną. W Sparcie kradzież chytra i odważna była rzeczą chwalebnią; dziecy uważają za rzecz słuszną zabijać starców; Chińczycy usprawiedliwiają mordowanie dzieci. Wszystko to znajduje usprawiedliwienie dla tego, że wrzekomo jest użytecznem dla społec-

czeństwa; a być użytecznymi dla społeczeństwa możemy jedynie wtedy, gdy nie tracimy z oczu naszego własnego pożytku. Zadaniem prawodawstwa musi więc być pogodzenie prywatnych korzyści z pożytkiem społeczeństwa; pogodzenie to, według Helwecjusza, jest jedynym środkiem doprowadzenia ludzi do cnoty.

Moralność Holbacha jest w gruncie rzeczy ta sama. Wprawdzie, uznaje on, że moralność istnieje w skutek wewnętrznej konieczności, jak sam wszechświat, i zależy od wiecznych stosunków pomiędzy rzeczami; różni się więc w tym punkcie od Helwecjusza, który samo istnienie moralności uważał za skutek pewnego porozumienia się pomiędzy ludźmi. Wszelako i Holbach, podobnie jak i Helwecjusz, mniema że miłość własna jest jedyną podstawą moralności. Ustrzedz się od ograniczonego i przewrotnego egoizmu, a nabrać zamiłowania cnoty można — według Holbacha — jedynie przez usiłowanie należytego pojęcia warunków ludzkiej pomysłności.

Na wyłuszczoną powyżej teorię moralną, opartą na egoizmie i wspólnej korzyści, zwalano całą odpowiedzialność za chaos moralnej epoki rewolucyi francuzkiej.

Pogląd ten nieco miał w sobie przesady, gdyż rozważając przyczyny moralnego upadku o owej epoce, nie można pomijać i innych ważnych czynników, jakimi były wady społecznego ustroju Francyi; wszelako nie ulega wątpliwości, że do zamętu moralnych pojęć przyczyniła się znacznie i owa doktryna, która uprawniała człowieka do przekładania samego siebie nad wszystko, i do oceny innych ludzi jedynie z punktu własnej korzyści. Doktryna ta była tem szkodliwszą, że szerzyła się głównie w wykształconych warstwach społeczeństwa, których powołaniem było przedewszystkiem bronić idealnych potęg życia.

Wpływ francuzkich teoryj moralnych rozszerzył

się i w reszcie Europy. Niema takiego narodu, wśród którego nie mógłby się objawić pociąg do zapomnienia obowiązków, płynących z bezwzględnych praw moralnych, a to pod wpływem wymagań osobistego interesu. Skoro jednak człowiek raz pozbędzie się stałego gruntu niewzruszonych prawd moralnych, łatwo już wpadnie w zamęt niepewnych przypuszczeń co do własnego interesu i z trudnością zdoła z tego powikłania wznieść się do stałych zasad postępowania. Tam gdzie podobne objawy mają miejsce, zachwiane są podstawy ogólnego moralnego poczucia. Jak niegdyś Sokrates przeciwko sofistom, tak w naszych czasach Kant wystąpił przeciwko owym szkodliwym teoryjom egoizmu. Filozof królewiecki odświeżył w umyśle współczesnych ten pewnik, że istnieje wrodzone naturze ludzkiej prawo moralne, niezależne od ludzkich skłonności i zmysłowych rozkoszy; owszem, częstokroć jakby pogardzające spóldziałaniem tych ostatnich. W obec tego moralnego prawa tylko głos obowiązku ma znaczenie, a objawem samego tego prawa jest głos sumienia.

Stare to prawdy, ale w epoce Kanta potrzeba było przypomnieć je ludziom, którzy pod wpływem nowych teoryj, zapomnieli o nich byli.

Moralna teoryja Kanta miała wielu stronników i nieprzyjaciół. Przedmiotem rozmaitych sądów był szczególnie pogląd jego na stosunek pomiędzy obowiązkiem i skłonnością. Jedni wysławiali czystość teoryi, która mieściła cnotę jedynie w spełnieniu obowiązku bez skłonności; drudzy naganiłi zbytęzną surowość teje doktryny, zimnej i jednostronnej, wyłącznie na pojęciu obowiązku opartej. Wszelako ani jedni ani drudzy nie zrozumieli należycie myśli Kanta. Myśl tę postarajmy się teraz należycie zbadać, a to nietylko dlatego, aby dokładnie zrozumieć wpływ teoryi Kanta w swoim czasie,

ale i dla wyświecenia zasług, jakie ten wielki myśliciel położył w spornej kwestyi moralnych zasad — kwestyi, która dzisiaj wynurza się na nowo. Moralna teoryja Kanta, w krótkości streszczona, jest następująca. Najwyższe prawo moralne musi wypływać z pojęcia woli rozumnej istoty. Gdy wola jakiej istoty jest podstawą jej samodzielności, wówczas sama owa istota jest własnym swym celem, nie zaś środkiem dla innej istoty. Człowiek i w ogóle każda rozumna istota jest w sposób powyższy, celem sama dla siebie. Najwyższe prawo moralne powinno więc odpowiadać pojęciu takiej rozumnej istoty, a będzie to miało miejsce, gdy prawo to będzie następujące: „Tak postępuj ażebyś każdego czasu uważał ludzkość—tak w sobie samym jak i w innych—za cel, a nigdy jedynie za środek“. Przedmiotowe to prawo ogólne wszelkich postępów moralnych, staje się zasadą naszych czynności, przybiera w duchu naszym następujący podmiotowy wyraz: „postępuj jedynie według takiej maksymy, którą zarazem pragnąłbyś widzieć prawem powszechnem“. Zasada ta obowiązuje bezwarunkowo, i dlatego Kant nazywa ją „kategorycznym imperatywem“. Na pierwszy rzut oka wydaje się to tylko filozoficznem omówieniem powszechnie znanego prawidła: „nie czyn drugiemu, czego byś nie chciał ażeby tobie czyniono“. Zdawałoby się nadto, że w gruncie i teoryja Kanta jest wyrozumowanym i zręcznie zamaskowanym egoizmem; nakazuje ona nie czynić źle bliźnim dlatego, ażeby oni nam źle nie czynili. Takiego zdania o doktrynie Kanta był między innymi i Szopenhauer. Zarzut ten przewidział sam Kant i wykazał jego bezzasadność. Powyższa zasada „nie czyn drugiemu, co tobie niemiło“ jest czysto przeczącą, a jako przeczenie, jako zakaz, nie daje żadnej normy obowiązku, nie zawiera

zadnej skazówki postępowania względem bliźnich. Podobnież przecząco mógłby każdy zbrodniarz odezwać się do swego sędziego: „nie sądz mnie, bo nie chciałbyś, ażeby ciebie sądzono!“

Przeciwnie, zasada przez Kanta podana, jest twierdząca i wyraźna; człowiek nie powinien chcieć niczego, czego by nie pragnął uczynić powszechnem prawem moralnem; powinien czynić to tylko, co radby widział powszechnym obowiązkiem, według którego wszyscy ludzie powinni by postępować. Człowiek prawdziwie moralny, niema na widoku ani interesu tego lub owego indywiduum, ani interesu swego własnego „ja“ lecz jedynie pragnie urzeczywistnienia powszechnych celów moralnych, wewnętrznej harmonii pomiędzy wolą i istotą rozumnych tworów. Nie wzgląd na korzyść lub stratę, lecz poczucie godności ludzkiej określa—według Kanta—wolę, jako prawdziwie moralną i stanowi najgłębszą podstawę naszej moralnej natury.

W obec tej najwyższej zasady, człowiek czuje się moralnie skrepowanym i postępuje z poczuciem tego skrepowania, czyli (jak to w naszym języku wybornie sam wyraz maluje) — obowiązku. Popęd pojedynczego człowieka do pomyślności nie może zastąpić miejsca owego obowiązku już dla tego samego, że pojedyncze takie popędy nie mogą doprowadzić do zgodności wszystkich tworów rozumnych względem zasad moralnych; przeciwnie, rozmaite dążenia rozmaitych pojedynczych ludzi, wyradza największą sprzeczność interesów. Dążenie do własnej pomyślności może mieć wagę jedynie indywidualną, lecz nie może dać powszechnej zasady, która mogłaby być przez wszystkich przyjętą. Indywidualne dążenia pojedynczych osobistości krzyżują się i ścierają pomiędzy sobą, lecz nie utworzą harmonii — podstawy moralnego

porządku w świecie. Wszak wielu może pożądać jednej rzeczy, którą jeden tylko może posiadać, a taka zgodność właśnie będzie niezgodnością, jak to wyszydza pewien wierszyk, o zgodnem małżeństwie:

Co za zgodność upragniona,
Czego on chce, chce i ona.

albo dowcipne słówko jakiegoś społecznego o Franciszku I-szym i Karolu V-tym, którym należało być największymi przyjaciółmi, gdyż obaj mieli jednakowe upodobania; tak np. oba jednakowo pragnęli posiadać Medyolan. Ostatecznie z dążeń do pomyślności niepodobna wyprowadzić powszechnie obowiązującego moralnego prawa, już i dlatego, że właśnie zadaniem tego prawa musi być poskromienie dążeń do indywidualnej pomyślności; czyli poskromienie miłości własnej i własnego interesu, z którego powyższe dążenia wypływają. Sobkostwo bywa albo egoizmem albo arbitralnością; prawo moralne Kanta ogranicza pierwszy, a zupełnie znosi ostatnią. Egoizm i arbitralność połączone są w człowieku, zostającym w stanie natury, prawo zaś moralne powinno oponować i ujarzmić jedno i drugie; co nie może być połączeniem z przyjemnością, nie może więc zgadzać się z indywidualnym popędem do pomyślności, lecz zapanowanie to może się dokonać jedynie na mocy zasady obowiązku.

Poczucie obowiązku prowadzi do uznania konieczności pewnego postępku i do szacunku dla moralnego prawa. Za tym szacunkiem dla moralnego prawa idzie, jako konieczne następstwo, szacunek i dla tego, kto zgodnie z tem prawem postępuje. Czcząc tę zgodność z prawem moralnem, tem samem czcimy godność ludzką, a jeśli możemy uczeić ją w samych sobie, powstaje żąd

uczucie zadowolenia z siebie. Uczucie to niema w sobie nic zmysłowego, żadnej rozkoszy szczęśliwości. Pomimo bowiem całej możliwej potęgi moralnych wpływów, zawsze musimy wyznać, że walka moralna jest dla nas ciężką, że porównania z innymi doskonalszymi ludźmi nie wytrzymujemy, że daleko nam jeszcze do urzeczywistnienia moralnego ideału. Tak więc to uczucie zadowolenia zawsze będzie względne, połączone z pewnem zawstyżeniem, a więc z uczuciem ujemnem, niemilem. Nie zdołamy nigdy dojść do zupełnego i czystego uczucia szczęśliwości w skutek wypełnienia praw moralnych. Zadowolenie nasze zawsze ściąga się właściwie tylko do samego moralnego prawa, dla którego szacunek wykazuje się w naszych zgodnych z tem prawem postępках; nie jest zaś ono naszą egoistyczną przyjemnością. Choćbyśmy nawet i założyli sobie owo zadowolenie wewnętrzne jako cel, do którego dążyć mamy, to i w takim razie trudno byłoby utrzymywać, że szukamy dobra jedynie z egoistycznych pobudek, goniąc za wyrafinowaną rozkoszą zadowolenia z siebie; widzieliśmy bowiem że to zadowolenie nie jest rozkoszą, lecz w znacznej części cierpieniem.

Główną sprężyną naszych postępków nie może być ów cel — wewnętrzne zadowolenie — którego osiągnięcie zupełnie jest niemożliwe, lecz poczucie obowiązku, poczucie skrępowania moralnem prawem. Wynika to już z zastanowienia się nad wzajemnym stosunkiem poczucia obowiązku i uczuciem zadowolenia; to ostatnie jest już późniejszym następstwem pierwszego, jest wpływem uznania obowiązku, a punktem wyjścia; początkiem wszelkiej czynności, jest poczucie obowiązku. Wewnętrzne zadowolenie towarzyszące moralnym postępkom, jest częstokroć ich koroną, lecz nie może być nigdy podbudką. Nie dlatego postępujemy moralnie, ażeby osią-

gnać to zadowolenie, lecz dostępujemy zadowolenia jedynie dlatego, że jesteśmy posłuszni bezwarunkowemu rozkazowi obowiązku i dostępujemy go o tyle o ile obowiązek spełniamy.

Poczucie obowiązku powinno regulować stosunek naszej zmysłowej natury do moralnej. Obowiązkiem jest naszym utrzymywać przewagę moralnej woli, a jedynym zadaniem moralnym — dążyć do tej przewagi. Wartość charakteru wtedy się dopiero w korzystnym wystawia świetle, gdy człowiek działa pod wpływem obowiązku, nie zaś pod wpływem skłonności. Z tego punktu widzenia można rozumieć np. nakaz miłości bliźniego. Miłości, jako uczucia, jako skłonności, nakazać nie można; można jedynie nakazać miłość w znaczeniu uznania obowiązku czynienia dobrze bliźnim. Pierwszą (miłość jako uczucie) nazywa Kant miłością patologiczną, źródłem szczęścia lub cierpienia; drugą (miłość, jako obowiązek) nazywa praktyczną, czynną, zgodną z poczuciem obowiązku, powszechną miłością ludzkości. Tylko ta ostatnia wypływa z moralnego obowiązku; do pierwszej nikt nie jest obowiązany. Obowiązek — wielkie i wzniosłe słowo. Obowiązek zmusza do uległości sobie; stawia on prawo, które samo przez się łatwo znajduje przystęp do ludzkich umysłów, które wzbudza dla siebie cześć mimowolną, w obec którego milkną wszystkie afekta i skłonności — te nawet, które pokryjomu są mu przeciwnie. Według tego, cnotą jest moc woli człowieka w pełnieniu obowiązku, a sumienie jest to rozum praktyczny, który w każdym wypadku stawia przed oczyma człowiekowi jego obowiązek. Inaczej mówiąc, sumienie jest to przekonanie o istnieniu wewnątrz nas jakby sądownego trybunału, przed którym nasze myśli to się oskarżają, to się usprawiedliwiają. Idzie ono jak cień za człowiekiem, nawet wówczas, gdy ten usiłuje od niego uciec. Człowiek może wprawdzie za pomocą rozrywek

i uciech przygłuszyć czasowo i uspić w sobie sumienie, lecz jak tylko z upojenia przychodzi do siebie, znowu wnet słyszy nieunikniony głos sumienia. Można być do tego stopnia zepsutym, że się zaprzestaje zwracać po radę do sumienia, ale nie słyszeć jego głosu jest rzeczą niepodobną. Sumienie jest zasadniczą umysłową i moralną podstawą ludzkiego rozumu, jako dokładne pojęcie obowiązku.

Bezwarunkowa przewaga obowiązku nad wszelkiem uczuciem rozkoszy, i nad wszelką skłonnością w etyce Kanta, ściągnęła nań zarzut zbytcej surowości, która wrzekomo łatwo doprowadzić może do ponurego mniejszego ascetyzmu. Znany jest wierszyk Szyllera wyszydający doktrynę moralną Kanta; poeta spostrzega że nie jest cnotliwym według tej doktryny, gdyż chętnie wyświadcza przysługi przyjaciołom; trzeba więc chyba znieawidzić przyjaciół i czynić im dobrze ze wstrętem, ożeby zadość uczynić wymaganiom Kanta. W słynnym tym epigramacie więcej dowcipu niż słuszności, a w każdym razie nagana Szyllera może tyczeć się raczej samego sformułowania zasady Kanta niż jej istoty. Zastanówmy się nad tem w krótkości.

Kant nie potępia bezwarunkowo wszelkiej indywidualnej skłonności, lecz utrzymuje tylko, że nie ona może być miarą moralnej wartości pewnego postępku lecz stosunek tego postępku do powszechnego moralnego prawa. Tak np. uczucie litości nie zawsze jest wzniosłem i moralnem, a nawet i wtedy, gdy niezaprzeczenie jest ono takim, nie koniecznie będą moralnemi wypływające z niej postęпки, jak np. jałmużna dana żebrzącemu pijakowi. Nadto posiadanie dobrych skłonności w większym lub mniejszym stopniu jest często wrodzonym, a przynajmniej wielu ludzi nie kosztowały one żadnej pracy. Z natury jednemu łatwiej one przychodzą, drugiemu trudniej. Słusznie powiada

Kant, że wielu ludzi uważa za cnotę trwożliwość, która niejednemu nie pozwala ośmielić się na czyn występny; wielu żyje bez zarzutu dlatego tylko, że ominęły ich rozmaite pokusy; tacy, biernie cnotliwi, którzy uniknęli walki obowiązku ze skłonnością, nie mają nawet dokładnego wyobrażenia o wewnętrznej moralnej potędze obowiązku. Ową walkę wewnętrznego poczucia z wewnętrznymi okolicznościami (gdyż te przeważnie są przedmiotem naszych skłonności), musimy koniecznie brać w rachubę przy ocenie moralnej wartości człowieka. Jest to nawet jedyna przystępna dla nas miara, gdyż wewnętrzną wartość człowieka, jak mówimy zwykle, zna sam Bóg tylko, a my możemy sądzić i porównywać ludzi jedynie na zasadzie pracy, którą ich kosztuje walka, ażeby byli cnotliwymi. Cnota jest to przekonanie moralne w stanie walki, a w walce tej oczywiście obowiązek i skłonności są walczącymi przeciwnikami.

Na wszystkie wyluszczone dotyczące punkta etyki Kanta, bez trudności możemy się zgodzić. Wszelako i ta doktryna nie jest wolną od pewnej jednostronności i błędów, do których rozpatrzenia obecnie przystępujemy. Dwa są zasadnicze błędy w moralnej teorii Kanta, a mianowicie: 1) mówiąc o walce obowiązku ze skłonnością, Kant zapomniał o celu tej walki, którym nie może być nic innego jak pogodzenie obowiązku ze skłonnością w imię idei dobra; 2) początkowy nasz stosunek do dobra zbyt jednostronnie określa Kant, jako wyłącznie przez obowiązek ustalony.

Obie te wady etyki Kanta należycie będziemy mogli zrozumieć i ocenić, jedynie przy pomocy następującego przydłuższego rozbioru.

Celem moralnych naszych usiłowań powinno być doprowadzenie naszej zmysłowej natury do chętnego wykonywania wymagań natury moralnej. Dobro powinno

stać się dla człowieka drugą naturą, gdyż takiego tylko człowieka nazywamy moralnym, dla którego być dobrym stało się wewnętrzną potrzebą i własnością. Moralne zasady rozumu i zmysłowe popędy natury, powinny być wyrównane i zlać się w harmonijną całość—w prawdziwie dobrej istocie. Wtedy tylko ustać może walka dobra ze złem; wtedy człowiek czyni dobro z obowiązku, ale zarazem i z przyjemnością. Im silniej działa wola ku dobru skierowana, tem bardziej miejsce poczucia obowiązku zastępuje skłonność ku dobru; wola staje się dobrą i świętą, nie potrzebując już obowiązku, jako bodźca. Taka świętość jest ideałem rozumnej istoty. Ideał to wprawdzie niedościgły; zawsze jednak nie należy zapominać, że zbliżenie się doń jest naszym celem moralnym. Powinniśmy dążyć do tego ażeby dobro czynić chętnie, i właśnie tem lepszymi jesteśmy, im bardziej to się nam powodzi; im bardziej postępujemy moralnie z upodobaniem, a więc ze skłonności, a nie z obowiązku. Kant o tem zapomniał i nieco nieogłędnie dał do zrozumienia jakoby, przeciwnie, wewnętrzna wartość pewnego postępku była tem większą im niechętniej postępek był wykonany. Ztąd słuszny zarzut i drwiący epigramat Szyllera. Wszelako nie powinniśmy zapominać i o tem, co poczęści służy do usprawiedliwienia Kanta, że zadowolenie oznacza u niego odpowiedniość zmysłowymu popędowi; według tego więc, czynimy chętnie, z zadowoleniem, ze skłonności to, co zgadza się z naszą zmysłową naturą; to zaś, co jest sprzecznem z tą ostatnią, musi być połączone z niezadowoleniem zmysłowem. Wewnętrzne bowiem zadowolenie Kant nazywa cześć w obec prawa moralnego, poszanowaniem ludzkiej godności. Poniżył on skłonność, bezwarunkowo uważając ją za zmysłową i niezgodną, a i onego moralnego zadowolenia nie rozebrał wszechstronnie i jasno. Zasta-

nowiwszy się bowiem głębiej, niepodobna nie przyznać że w tem moralnem zadowoleniu, w tem poszanowaniu moralnego prawa, oprócz poczucia obowiązku tkwi jeszcze coś z pierwotnej skłonności ku dobru. Koniecznie musimy przypuścić, że dusza ludzka ma jakiś zasadniczy pociąg ku dobru, gdyż bez tego poczucie obowiązku mówiloby nam tylko, żeśmy dobrymi być powinni, ale nie wiedzielibyśmy na czem zależy dobro, którego moralne prawo wymaga. Bez tego przyrodzonego pociągu ku dobru, trudno byłoby nam pojąć z kąd ma brać treść swoją owo prawo moralne, a nawet byłoby trudno poznać swój obowiązek. O dowody tego pierwotnego udziału duszy w idei dobra i wynikłego ztąd zamiłowania w dobrem nie trudno. Wszak lubimy prawdę jako dobro, i dlatego uważamy sobie za obowiązek być prawdomównymi. Cenimy spółzucie i sympatyją ludzi, jak coś dobrego i ztąd usiłujemy nie nadweryżyć tego spółzucia złem postępowaniem. Sama idea obowiązku, bez tego przyrodzonego zamiłowania w dobrem, jest czeza i niczego nie uczy. Idea obowiązku jest to tylko moralne poczucie skrępowania w obec dobra; idea, w której treść daje tylko przyrodzone uczestnictwo naszego ducha w dobrem. Pominąwszy tę okoliczność, Kant dał nam niezupełny obraz moralnej walki. Nadto, nie wszystkie skłonności są naganne; istnieją bowiem i takie, które same przez się poczuciu obowiązku bynajmniej się nie sprzeciwiają i należą do naturalnych i czystych popędów serca. Zdarza się wprawdzie, że dla rozmaitych względów zmuszeni bywamy w życiu przytłumiać i te nawet dobre i szlachetne skłonności, wstrzymywać się od odpowiednich im postępków; może to zdarzać się przez wpływ poczucia obowiązku, ale ztąd jeszcze nie wynika, że same te skłonności są naganne, i że poczucie obowiązku na nie się oburza. Niejeden czyn wielki i szlachetny

ożywiają dobre skłonności; zadaniem moralnem nie jest bynajmniej ich przytłumienie, lecz pogodzenie z zewnętrznymi warunkami i z wewnętrznymi moralnymi prawami naszej natury. Walka obowiązku z takimi skłonnościami, jeśli jest konieczną, zwykle bywa najcięższą; łatwiej bowiem przytłumić złe skłonności niż opanować te, które same przez się są wolne od zarzutu.

Tak więc musimy przyznać, że etyka Kanta grzeszy pewną jednostronnością i przesadnym nieco rygoryzmem w pojmowaniu obowiązku. Było to po części może i winą epoki, w której idea obowiązku tak upadła i zatarła się, że koniecznym było przedsięwziąć reakcję w tym mianowicie punkcie. Przeciwnicy i następcy Kanta upominali się o większe prawa dla skłonności i usiłowali ożywić suchy nieco formalizm Kanta, starając się rozwiązać zaniedbaną przez tego filozofa kwestyję treści tej idei obowiązku. Zarzucono mu słusznie, że mogą przecież istnieć i takie dusze, które jakby instynktowo, umieją postępować jedynie dobrze i moralnie, nie wiedząc nawet o tem, nie przebywając walki obowiązku ze skłonnościami. Właściwie mówiąc takie tylko dusze powinniśmy nazywać cnotliwymi i szlachetnymi, a jeśli ich istnienie wydało się tylko wyjątkowo możliwem to przynajmniej takie tylko dusze są cnotliwe, dla których samo dobro stało się miłem, bez względu na obowiązek. Tak sądzi i zwykle mniemanie ludzkie przekładając postępowanie moralne z zamiłowaniem dobra połączone nad postępowanie słuszne czyli prawne, przez zimne posłuszeństwo obowiązkowi; taką doskonałość moralną z miłości ku dobru płynącą stawia nam i nauka chrześcijańska, jako ideał świętości. Bezpośrednie poczucie, dobra tkwi w duszy ludzkiej jako samodzielne i pierwiastkowe, nie zaś, jak chce Kant, dopiero jako wpływ poczucia obowiązku, które jest tylko poczuciem

zobowiązania w obec dobra, skrepowania w obec moralnego prawa. Dobro nie może więc wpływać dla człowieka dopiero z poczucia jego potęgi, która zobowiązuje, kępuje naszą wolę; dusza musiała już jaką drogą dojść do znajomości dobra, skoro w niej rodzi się poczucie czci dla niego. Wola nasza nie może tak wyłącznie i bezwarunkowo zależeć od rozumu (od obowiązku, którego idea tkwi w rozumie praktycznym); musi ona zostawać w bezpośrednim stosunku z dobrem, a nawet ściślej może połączona jest z władzą czucia niż z władzą poznawania. W wielu wypadkach źleby nawet było, gdyby wola miała oryentować się za pomocą rozumu.

Już Jacobi powstawał przeciwko tej moralnej refleksji, która u Kanta panuje i usiłował przeciwstawić jej bezpośrednio poczucie moralne. Nawet Fries, najwierniejszy uczeń Kanta gani swego mistrza za to że prawo moralne u niego pozbawionem jest treści, i usiłuje wykazać tę treść, wywodząc pojedyncze moralne przykazania z podanej przez Kanta idei ludzkiej godności. Podobnie wypowiadając naganę suchemu formalizmowi Kanta, Schleiermacher usiłował wykryć zasadnicze elementa naszych moralnych poglądów. Według niego, najwyższym dobrem i najwyższym celem naszych dążeń moralnych jest jedność ideałów i realnego bytu, zgoda rozumu z naturą—a obowiązek jest to prawo ruchu, wiodącego do powyższego celu. Przyjmuje on nadto cztery cnoty zasadnicze: umiarkowanie, wytrwałość czyli męstwo, mądrość i miłość. Umiarkowanie służy człowiekowi do zwalczenia samego siebie; wytrwałość jest potrzebną w walce zewnętrznej; mądrość ożywia nas wewnątrz, a miłość dąży do ożywienia tego co jest zewnątrz nas; wszystkie zaś te cztery cnoty są to siły duszy, które w zgodzie z prawem obowiązku, dążą do osiągnięcia najwyższego dobra. Benecke występuje również

przeciwko „kategorycznemu imperatywowi“ Kanta, i za podstawę moralności uważa uczucie. Według Beneckego, w uczuciach wyraża się naturalna ocena stosunkowej wartości naszych duchowych objawów. Podobnież Herbart w mimowolnych orzeczeniach estetycznego smaku o rozmaitych naszych żądaniach usiłował wykryć źródło naszych moralnych pojęć swobody, doskonałości, życzliwości, prawa i słuszności.

Pojęcia te nazywa Herbart typami harmonijnych stosunków, pomiędzy pojedynczemi porywami woli. Tak, wewnętrzna *swoboda* jest to zgodność pojmowania i woli; *doskonałość*—to zupełna proporcjonalność porywów; *życzliwość* opiera się na zgodzie naszej woli z przypuszczalną cudzą wolą; *prawo*—to zgodność wielu woli, pojmowana jako prawidło dla usunięcia niemilego sporu, który zwykle powstaje gdy wola wielu skierowaną jest do jednego przedmiotu; nakoniec *słuszność* wymaga wynagrodzenia lub usunięcia niemilej nierówności przy jednostronnem sprawianiu komu pożytku lub szkody. Ani ta niezbyt jasna i nie rozwinięta teoria Herbarta, ani inne próby nowszych filozofów, nie doprowadziły jeszcze do zupełnej jednomyślności na polu filozofii moralnej. Wszelako można, było spodziewać się przynajmniej, że badania na tem polu usuną możliwość wielu szkodliwych jednostronnych hipotez, i osobistych teoryjek. Tymczasem tak nie jest: właśnie w naszych wrzekomo oświeconych czasach w tej sferze filozofii powstało dziwne pomieszanie pojęć, jak nigdy może przedtem. Spółczesny nam materjalizm zawzięcie rzuca się na zasadnicze podstawy moralności. Nawet francuzki materjalizm zeszłego stulecia postępował oględniej i z większem umiarkowaniem: widzieliśmy powyżej że materjaliści XVIII wieku, bądź co bądź, usiłowali naukowo uzasadnić swoje pojęcia o moralności; nadto nie

tknęli oni główniejszych moralnych ideałów ludzkości, które tylko na mocy swoich własnych błędnych zasad wyjaśnić usiłowali. Teraźniejszy materjalizm daleki jest od podobnych usiłowań. Zwolennicy jego nie troszczą się bynajmniej o to, co na polu filozofii moralnej działo przed nimi, lecz śmiało rzucają publiczności swoje nieuzasadnione mrzonki, jak gdyby w tej sferze każdy miał *carte blanche*, upoważniającą do uważania każdego przypadkowego objawu za fakt uzasadniony i prawidłowy.

Tak C. Vogt utrzymuje, że pod względem moralności niema istotnej różnicy pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem. Mniema on że pojęcie dobra i zła rozwija się w zwierzęcych społeczeństwach tak samo jak i pomiędzy ludźmi, rozumie się stosunkowo do stopnia towarzyskości. „Kocię, nieposłuszne wołaniu matki; niedźwiadek piastun, który nie troszczy się należycie o swoje młodsze rodzeństwo; tak samo bywają łajane i policzkowane, jak nasze dzieci, gdy zapominają o dziecinnem posłuszeństwie—zasadniczej podstawie ludzkiej i chrześcijańskiej moralności.“ (Vogt Ueber den Menschen I. 295). Vogt nie wątpi ani na chwilę że zwierzęta poczuwają się jak ludzie, do moralnej odpowiedzialności. Na dowód przytacza ten uczonej następującą anegdotę: „Przyjaciół pewnego leśniczego, będąc sam w jego pokoju, pozwolił sobie pewną głośną nieprzyzwoitość (!) i wnet z zadziwieniem ujrzał że psy, które w pokoju znajdowały się pod stołami i ławkami, zerwały się jak szalone i przez otwarte okno rzuciły się do ogrodu. Leśniczy, za powrotem do domu, wytłomaczył przyjacielowi przyczynę tego dziwnego zachowania się psów; bił on je bowiem wszystkie, ilekroć którykolwiek zanieczyścił powietrze, gdyż niepodobna było w takich razach wykryć winowajcy; otóż i teraz, psy czując węchem, że

stało się coś podobnego, a poczuwając się, jak zwykle, do odpowiedzialności, ratowały się ucieczką⁴. (Vogt Bilder aus dem Thierleben 1852 str. 434). Zaiste dowód godny poważnej nauki! Dziwi nas jeszcze, że na mocy tego faktu Vogt nie wnosi, że psy mają delikatniejsze poczucie moralne niż człowiek; gdyż w powyższym wypadku poczuwały się do winy, którą popełnił człowiek. Według Vogta, moralność jest to narzucony niejako za pomocą łajania, strofowań, i batów, społeczny kodeks pewnych reguł postępowania. Inaczej mówiąc, moralność jest to pewny w danych okolicznościach poziom zmiennych stosunków i przekonań, które nie mają wcale głębszej podstawy w istocie ludzkiej. To samo mówią Moleschott i Büchner. „Mózg — powiada Moleschott — z biegiem czasu zmienia się i razem zmieniają się moralne przekonania. Dobrem jest to, co odpowiada potrzebom ludzkości na danym stopniu rozwoju⁴. — „Nie ma bezwzględного moralnego prawa — mówi jeszcze wyraźniej Büchner.—U Indyjan zręczna kradzież uważaną jest za największą zasługę, a pogaństwo uwielbiało nienawiść ku nieprzyjaciołom, którą chrześcijaństwo *niesłusznie potępia* (sic)⁴. Moralnej odpowiedzialności Büchner nie widzi w człowieku, lecz zwała ją na zewnętrzne okoliczności. „Jeżeli poczciwy lubiący spokój mąż, zabije żonę która mu życie zatruwała, i od której z powodu wadliwych praw rozwodowych, nie mógł uwolnić się inaczej; to zachodzi pytanie, ile winy spada w tem na wolną wolę, a ile na okoliczności⁴? (Kraft und Stoff, wydanie I. str. 255).

Mamy nadzieję że Büchner sam się spostrzeże, iż w przytoczonym przez niego wypadku, nietyle należy zwałać winę na okoliczności, ile wypada raczej ubolewać nad niedostatecznością siły moralnego oporu. Zawsze jednak ten ustęp, podobnie jak i powyżej przytoczone

zdanie o nienawiści względem nieprzyjaciół, dowodzą moralnej obojętności i zdziczenia. Powyższe poglądy nie są wszelako jeszcze najgorsze: i Büchnera i Moleschotta przewyższyła pod tym względem dama — pani Matylda Reichardt, która w 1856 r. wydała książkę, złożoną z listów do Moleschotta o nauce i moralności. Według zdania tej pani, nauka moralności powinna na to tylko zwracać uwagę, czy natura ludzka harmonijnie rozwija tkwiące w niej elementa. Natura w każdym człowieku wytwarza inną wolę, tak, że p. Reichardt nie waha się nawet twierdzić iż oszuści i złodzieje mogą być ludźmi moralnymi skąd inąd, gdyż co się tyczy oszustwa i kradzieży, ludzie ci mogą mieć do nich wrodzony pociąg, którego przewyciężyć nie są w stanie. „Nawet człowiek urodzony na złodzieja lub zbójcę — mówi dalej uczona pani—przynosi z sobą na świat, podobnie jak wszyscy inni ludzie, prawo doskonalenia i wszechstronnego rozwijania swojej natury; gdyż tylko tym sposobem (doskonaląc się w złodziejstwie i rozboju!) może zostać człowiekiem silnej natury i moralnym“ (!) Nad upadłemi kobietami przelewa pani Reichardt „łzy spótzucia“; wszelako dobroć ta nie przeszkadza jej bronić kary śmierci przeciwko Moleschottowi. Dziś możemy jeszcze dodać że ostatniemi czasy smutną sławę pani Reichardt zaćmiła bodaj inna kobieta—p. Klemencyja Royer, która w swoim francuzkiem tłumaczeniu dzieła Darwina, wyraźnie i bez ogródki uważa walkę o byt za jedyną zasadę moralną dla ludzi.

Do takiego smutnego upadku przywiódł materyjalizm moralne idee ludzkości. Na szczęście dla ludzkości, przewrotne te teoryje nie są już dziś tak niebezpiecznymi, jak niegdyś oparte na moralnych podstawach prawodawstwa krajów cywilizowanych, nie dopuszczają krzewienia się w praktyce życia zasad pani Reichardt; a po-

dziwiani przez nią, harmonijnie i doskonale rozwinięci złodzieje i zbrodniarze, wszędzie trzymani są w dobrem zamknięciu. Wszelako prawo i policya nie wszędzie sięgają; są pewne swobodniejsze sfery ludzkiej działalności, które przede wszystkim potrzebują ustalenia moralnych pojęć. Nadto i samo prawodawstwo nigdzie jeszcze bodaj nie wypowiedziało ostatniego słowa, nigdzie nie doszło do doskonałości, która dalszy postęp czyniłaby niemożliwym; i z tego więc względu pożądanem byłoby rozpowszechnienie gruntownych pojęć o prawach moralnych, o obowiązkach i moralnej odpowiedzialności. Na nieszczęście filozofija moralna w naszych czasach jest bardzo mało uprawianą i dlatego to krzewiące się z całą swobodą teoryje obalające wszelką moralność, mało znajdując odparcia na drodze teoretycznej. Dawniej filozofija moralna miała osobną katedrę w uniwersytetach; dziś to już ustało. Szerzenie pojęć moralnych przeważnie przypadło w udziale osobom duchownym, które rzadko kiedy wywiązują się zadawalniająco z tego zadania; gdyż albo uważają naukę moralną za rzecz podrzędniejszą w obec dyskusyi dogmatycznych, albo traktują ją zbyt oschle i odstręczająco. Tymczasem w obec zuchwalstwa przeciwników wszelkiej moralności, naglącą jest potrzebą ostateczne porozumienie się w zasadniczych kwestyjach moralnej natury; niema co czekać, aż ten brudny potok powikłanych pojęć moralnych oczyści się i wyklaruje sam przez się — owszem, każdy powinien, ile możności przykładać się do rozproszenia tego chaosu pojęć.

Pierwszą kwestyją i koniecznym punktem wyjścia wszelkiej moralnej teoryi jest pytanie, jaką podstawę i jaki grunt ma moralność w samej ludzkiej naturze. Dopiero porozumiawszy się względem tej kwestyi, możemy przejść do drugiego zasadniczego pytania — w jakim stosunku zostaje moralność do boskiego kierownictwa

wszechświatem—czyli do kwestyi o porządku moralnym w świecie.

Widzieliśmy że na to pytanie o pierwotnej moralnej zasadzie, która stanowiłaby nieodłączną część składową ludzkiej natury, Kant odpowiedział swoją teorią obowiązku. Widzieliśmy wady i braki tej teoryi, rozebraлиśmy czynione jej słuszne zarzuty; zawsze jednak Kant bronił idei prawdziwie ludzkiej moralności. Obecnie przeciwnicy moralności powstając przeciwko doktrynie Kanta, zarówno jak i przeciwko wszelkiej doktrynie moralnej, używają tychże samych argumentów, których używali niegdyś sofiści, a następnie Locke i materyjalizm XVIII wieku. Główną bronią jest dla nich ten fakt niezaprzeczony, że poczucie moralne jest zmienne i chwiejne w rozmaitych czasach i u różnych narodów. Opierając się na tym fakcie, spółcześni przeciwnicy moralności twierdzą, że cała nasza moralność to dowolny kodeks przemocą ludziom narzucony, a poczucie moralne niczem nie różni się od zwierzęcej obawy przestąpienia rozkazu pana. Tym sposobem niema wrzekomo żadnej różnicy pomiędzy moralnością człowieka i moralnością zwierząt. To ostatnie twierdzenie, wrzekomo ostateczny wniosek przeciwników moralności, zasługuje na bliższe zastanowienie się. Rozpatrzmy się więc szczegółowiej w faktach, które do podobnego wniosku mogą upoważniać; rozważmy czy istotnie niema pod względem moralnym żadnej różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem; a jeśli w tym punkcie najistotniejszym obalimy twierdzenia przeciwników, natenczas upadnie ich cała negacyjna teoria.

Nikt nie może zaprzeczyć, że zwierzęta wówczas gdy czynią coś takiego, co im jest zabronione, posiadają pewną świadomość swego przestępstwa; pozostaje tylko do rozstrzygnięcia pytanie, czy owa świadomość da się

porównać z naszym sumieniem, i czy może być mowa o moralnej odpowiedzialności zwierząt. Widzieliśmy że Vogt na to pytanie odpowiada twierdząco, chociaż przytoczona przez niego anegdotka o psach leśniczego powinna go do zupełnie przeciwnego wniosku doprowadzić; owe psy bynajmniej nie uważały snąc za zasłużoną, kary od której uciekały, jeżeli spodziewały się jej nawet wtedy, gdy żaden z nich nie dopuścił się przewinienia które pociągało za sobą zwykle karę; spodziewały się one bowiem tej kary jedynie w skutek asocjacji wyobrażeń, gdy usłyszały odgłos po którym zwykle je bito.

• Posłuchajmy co mówi o tym przedmiocie Wundt.

„Wiemy z doświadczenia że domowe zwierzęta miewają świadomość popełnionego przestępstwa, lecz nie jestto, właściwie mówiąc, świadomość samego przestępstwa, lecz świadomość kary, którą już nieraz przedtem to przestępstwo za sobą pociągało, a więc w wyobrażeniu zwierzęcia, i nadal zawsze pociągać będzie. Gdy pies, który się dopuścił kradzieży, ukrywa się przed swoim panem, nie znaczy to bynajmniej, że wstydzi się on kradzieży, jako grzechu, lecz jedynie obawia się on chłosty, którą nieraz przedtem za kradzież odbierał. W stanie natury, a także kradnąc po raz pierwszy, pies nie może mieć tej obawy“. (Wundt, *Die Menschen und Thierseele* II. str. 185).

Tak więc Wundt odrzuca moralny pierwiastek w postępowaniu zwierząt, ale to ściąga się tylko do zwierząt zostających w domowej hodowli, pod wpływem narzuconej im przez człowieka kultury. Kultura jest dla zwierząt czemś zewnętrznem, narzuconem im; przeciwnie rzecz ma się z człowiekiem, którego kultura jest owocem własnego jego duchowego życia. Dlatego w kwestyi moralnego poczucia u zwierząt koniecznie na-

Jeży zwrócić się do ich naturalnego stanu z większem daleko prawem, niż wtedy gdy mowa o człowieku. Zwracając się do rozważenia tego naturalnego stanu zwierząt, Wundt znajduje w nich pewne poczucie moralne, choć dochodzi do tego wniosku niezbyt prawidłowo. Spostrzega on bowiem u zwierząt pewne obyczaje, to jest pewne normy życia, które uczucie kształtuje z bezwiednych popędów, i następnie wnosi że tam gdzie są obyczaje, musi być także moralne poczucie i pewien rozwój moralny.

Kwestyje te moralnych idei, powstających wrzeczom z obyczajów, które same raczej—według naszego rozumienia—wypływają z moralnego poczucia, będziemy jeszcze roztrząsać poniżej. Tymczasem musimy tylko zaznaczyć, że Wundt odmawia zwierzętom właściwego moralnego poczucia w stanie kultury, a uznaje istnienie takowego w stanie natury dlatego, że kultura jest narzuconą sztucznie, a w stanie dzikim wyraźniej i dobitniej przemawia natura zwierzęcia.

Wszelako, godząc się nawet na to ostatnie twierdzenie, nie widzimy wcale, dla czego w stanie natury ma istnieć u zwierząt owo moralne poczucie słuszności. Niewątpliwem jest tutaj tylko samo istnienie obyczajów; bynajmniej zaś nie jest dowiedzionem, że naruszenie tych obyczajów zwierzę uczuwa nie jako wykroczenie przeciwko swym indywidualnym stosunkom, lecz jako wykroczenie przeciwko jakiemuś ogólnemu moralnemu prawu. Dokładne zbadanie obyczajów zwierzęcych upoważnia nas raczej do wniosku, że takie powszechne prawo moralne zupełnie jest obce zwierzętom. Wundt mówi z naciskiem o wierności małżeńskiej u zwierząt, widząc tu obyczaj, który wyraźnie świadczy o poczuciu moralnem. Utrzymuje on że u zwierząt w stanie natury przeważa monogamija; i że małżonkowie po większej

części, pozostają wiernymi sobie aż do śmierci. Wszystkie nasze ptaki, jak sroki, bociany, jaskółki, wróble, gołębie i t. d. żyją w jednożeństwie; tylko u pochodzących ze wschodu jak np. u koguta i kazuara przeważa poligamija. Wund znajduje że pod tym względem naturalna norma wspólną jest dla człowieka i dla zwierząt. Pomiedzy zwierzętami ssąciami przywiązanie i wierność małżeńska są mniejsze, już to dla większej ich swobody — mniejszego skrepowania pod względem miejsca pobytu — już to z powodu znacznieszego natężenia płucowych popędów, przekraczających z łatwością szranki małżeńskie. Wszelako i tu są przykłady małżeńskiej wierności; wiewiórki żyją zawsze parami; wilk wierny jest wilczycy, a lew lwicy. Słoń dobrowolnie idzie w niewolę za pojmaną towarzyszkę. Lis, wbrew złej o nim opinii wiernym jest swojej małżonce i dopomaga jej w wychowaniu dzieci. Obyczaje małżeńskie okazują się przytem zupełnie niezależnymi od stopnia inteligencyi zwierząt; owszem, te ptaki i zwierzęta u których dostrzegamy najściślejsze związki rodzinne, nie stoją bynajmniej najwyżej pod względem umysłowości. Tak gołąb stoi daleko niżej od kruka, a wilk od psa. Wierność wypływająca z uczucia niema więc żadnego związku z rozważą i zastanowieniem, chociaż z drugiej strony, nie ulega wątpliwości że do osobistych związków i sympatyj zdolne są tylko wyższe zwierzęta. Małżeństwo zwierząt opiera się głównie na miłości ku dzieciom, a ta ostatnia znowu jest tem wybitniejszą im więcej staranności wymaga wychowanie dzieci. Nadto u zwierząt, które budują gniazda i inne mieszkania albo żyją w jaskiniach, ważnym czynnikiem małżeńskiej sympatyj jest potrzeba wzajemnej obrony i pomocy. Z powyższych więc względów małżeństwo zwierząt zależy bezwątpienia od warunków ich fizycznej organizacyi. Wszelako, w grun-

cie,—jak mówi—Wundt nieinaczej ma się rzecz i z małżeństwem u ludzi. Potrzeba wzajemnej obrony i niedołąztwo potomstwa, czynią małżeństwo fizyczną koniecznością. Tylko główna sprężyna małżeństwa — indywidualna skłonność—jest czysto duchowej natury; wszelako istnieje ona i u zwierząt, które w wyborze towarzyski nie poprzestają na przypadkowym spotkaniu, ale tak dobrze jak człowiek, kierują się uczuciem osobistym w swoim niemniej swobodnym wyborze.

Takie są zdania i poglądy Wundt'a. Pomimo to, że przeciwko tym poglądom, a nawet i przeciwko przytoczonym faktom możnaby uczynić niejeden zarzut, zgodźmy się tymczasowo na wszystko. Wszelako czy przytoczone fakta świadczą choć cokolwiek, że małżeństwo u zwierząt jest związkiem obyczajowym, stosunkiem zależnym od obustronnych moralnych obowiązków? Tymczasem, prawdziwe ludzkie małżeństwo może być pojmowanem jedynie jako taki stosunek: konieczność wychowania dzieci, potrzeba wzajemnej obrony i pomocy, a nawet indywidualna sympatyja nie wystarczają do wyjaśnienia tego związku pomiędzy ludźmi; gdyż choćby się nawet i zdarzały wypadki, w których powyższe pobudki byłyby wystarczające, dowodziłoby to tylko, że są ludzie, których uczucia pod tym względem niezbyt różnią się od zwierzęcych. Zawsze jednak ten fakt niezaprzeczony, że ludzie zdolni są wnieść się ponad powyższe, wspólne im ze zwierzętami pobudki, w połączeniu z drugim faktem, że podobne wzniesienie się nigdzie nie może być dostrzeżonem u zwierząt, świadczy wymownie o zasadniczej różnicy w małżeństwie u ludzi i u zwierząt. Różnica ta—powtarzamy—zależy właśnie na tem, że u zwierząt małżeństwo jest jedynie przyrodzoną potrzebą, opartą na uczuciu i na pożytku; u ludzi zaś małżeństwo rozwija się jako związek moralnej wspólności, z natury

którego wypływają obustronnie obowiązki, dające się podciągnąć pod powszechne prawo moralnego poczucia. Ta okoliczność, że owo poczucie moralne nie w jednym stopniu jest rozwinięte u ludzi rozmaitych epok i krajów, w niczem nie zmienia tego faktu, że powyższe wznioślejsze pojmowanie małżeństwa jest ideałem, do którego ludzkość dąży w miarę rozwoju oświaty, coraz to usilniej i prędzej.

Najmniejszego śladu czegoś podobnego nie dostrzegamy u zwierząt. Uczucie i nałóg zbliżają samca do samicy; zawierają one związek dla wspólnej pomocy i obrony i to jest obyczaj małżeństwa u zwierząt. Wszelkie naruszenie tego związku wywołuje zemstę i walkę, którą strona obrażona prowadzi z całą namiętnością uczucia, i z całym przez nałóg nabytem poczuciem swojej własności; niema jednak żadnej skazówki, która upoważniałaby nas do wniosku, że naruszenie małżeńskich obowiązków uważanem jest u zwierząt za wykroczenie przeciwko zasadzie, za pogwałcenie powszechnego moralnego prawa.

Wundt usiłuje wprawdzie wykazać u zwierząt i takie powszechne moralne poczucie, ale przytaczane przez niego fakta mają cechę raczej wątpliwych anegdotek. Najwięcej takich anegdot krążyło zawsze o bocianach — wrzekomo surowych przestrzegaczach małżeńskiej wierności. Wundt opowiada o niewierności pewnej samicy bociana, która w nieobecności męża przyjmowała gacha, aż w końcu przez zazdrosnego małżonka na gorącym uczynku, pojmaną i śmiercią ukaraną została. Podobne anegdotki przytacza także Brehm (*Leben der Vögel* str. 575), u którego znajdujemy wszelako i inną, w odmiennym guście, opowieść o bocianie, który nie mogąc doczekać się powrotu swojej małżonki, pojął inną, a następnie gdy dawna wróciła, żył z obiema w przykładowej zgodzie i harmonii. Wszelako sam Brehm, podobnie jak zkad-

inań niezbyt krytyczny Scheitlin i inni wątpią o prawdziwości tych i tysiącznych innych podań o bocianach.

Znaną jest także opowieść o zgromadzeniu bocianów, dla sądu nad stojącym pośrodku koła winowajcą, na którym po długiem klekotaniu, spełnia się doraźnie wyrok śmierci. Niektórzy mniemają że ten sąd odbywa się nad wiarołomną małżonką: drudzy sądzą że bociany wykonywają raczej prawa Lykurga, skazując na śmierć niedołęznego spółobywatela, którego uważają za niezdolnego do długiej jesiennej podróży. Scheitlin i inni błędnie zwykle utrzymują że najdawniejsza opowieść o tym sądzie bocianim znajduje się jeszcze u starożytnego Elijana (w zbiorze anegdot p. t. *Variae historiae*): pisarz ten nie mówi zgoła o bocianich zgromadzeniach; znajdujemy tylko u niego powiastkę o domowym bocianie, który pomścił honor swojego nieobecnego pana, wykłuwszy oczy wiarołomnej jego żonie; rzecz miała dzieć się w tesalijskiem mieście Kranonie (*Aelian VIII 20*). Wszystkie takie i podobne opowiadania bezwątpienia mają tło prawdziwe, ze spostrzeżeń wzięte; daleko im wszakże do niewątpliwej pewności, a przytem my ludzie nie możemy obejść się bez tego żeby rozmaitych czynów zwierząt nie tłumaczyć po swojemu, po ludzku, zanadto może pośpiesznie przypisując zwierzętom ludzkie uczucia i pobudki. W przekonaniu ludu, bocian jest wzorem moralności i nieubłaganym mścicielem wszelkiego jej naruszenia; nawet niektórzy uczeni, jak Ahlers (w dziele swem *Die Notabilitaten der Thierwelt 1869*, str. 407) wymownie sławią bociana, jako stróża małżeńskiej czystości i nazywają go Katonem, którego wzrok badawczy przenika nawet przez zaluzyje do mieszkań człowieka. Podobne poetyzowanie dobrem jest w podaniu ludowem; bywa nawet pożytecznem, użyte w dziełach popularnych, mających szerzyć nauki moralne; lecz niepodobna na takich anegdotach budować psychologii albo etyki zwie-

rząt. We wszystkich owych opowieściach o sądach bocianich to tylko jest pewnem, że bociany zbierają się niekiedy przed wędrowką jesienną, i że—jak wielu zapewnia—zabijają przytem niektórych z pomiędzy siebie. Reszta, są to domysły. Gdybyśmy wszelako i przypuścili, że bociany zabijają słabszych z pomiędzy siebie, nie świadczyłoby to bynajmniej o jakimkolwiek moralnem poczuciu tych ptaków; lecz raczej wprost przeciwnie, dowodziłoby to tylko bezwzględnej surowości i okrucieństwa względem słabszych, które przecież w niczem nie zaszkodziłyby bocianiemu ogółowi, gdyby na własne ryzyko, próbowały odbyć odległą drogę. Nie brak i innych przykładów, stwierdzających nieznającą skrupułów surowość, z jaką zwierzęta tępią to wszystko, co dla nich jest mniej użytecznem. Wiadomo wszystkim że pszczoły zabijają corocznie mało rozwinięte i przestarzałe robotnice, a także i trutnie, gdy po dokonaniem zapłodnienia, stają się już nieużytecznymi. Tak samo może i bociany pozbywają się starych i niedołężnych. Te fakta, zestawione jeszcze z tą okolicznością, że życie zwierząt utrzymuje się tylko bezlitośnem, częstokroć okrutnem tępieniem innych żywych istot, każą przypuszczać że w świecie zwierzęcym wszechwładnie panuje zimne prawo przyrodzonej konieczności i samozachowania. Pewne częściowe ograniczenie tego prawa, powodują wprawdzie pojedyncze uczucia sympatyj, ale bynajmniej nie takie względy i obowiązki, które musiałyby rozwinać się u zwierząt, gdyby u nich istniały i miały moc powszechne zasady moralnego życia. W życiu zwierzęcym niema najmniejszego śladu takich moralnych stosunków, i brak ten zmusza nas do odmówienia zwierzętom wszelkiego moralnego poczucia. Musimy więc przypuścić, że zwierzę i w naturalnym swym stanie nie posiada poczucia słuszności i wewnętrznego obowiązku moralnego.

Nie możemy zamilczeć, że są i tacy, którzy zgadzają się na powyższe wnioski o braku moralnego poczucia u zwierząt; pomimo to nie widzą żadnej różnicy pomiędzy obyczajami zwierząt a obyczajowością ludzi. Według ich zdania, obyczaje dzikich ludów nie różnią się od obyczajów zwierząt, z kąd wypada że obyczajowość ludów cywilizowanych nie jest czemś szczególnem i nowem, lecz jest to tylko wyższy stopień rozwoju przyrodzonej obyczajowości, wspólnej zwierzętom i ludziom. Na to odpowiemy, że choćby i tak było, niech kto wyjaśni dlaczego owe stopnie rozwoju nie dają się dostrzegać u zwierząt, a pomiędzy ludźmi są koniecznymi. Na pytanie to powyższy pogląd nie daje, i dać nie może zadawalniającej odpowiedzi. Sądzimy przeto że w tej kwestyi niepozostaje nic innego jak na mocy odmiennych wypadków wnosić o istnieniu odmiennej przyczyny, którą może być tylko zasadnicza różnica pomiędzy duszą ludzką a duszą zwierzęcą w ich stosunku do obyczajów i obyczajowości. Wyższość umysłowa człowieka powyższej różnicy wyjaśnić nie może, gdyż większy rozum, bez moralnych hamulców, mógłby posłużyć człowiekowi jedynie do jak najzupełniejszego, bez żadnych względów i skrupułów, zadowolenia zwierzęcych popędów egoizmu. Nadto zarody wyłącznie właściwego ludziom moralnego poczucia, dają się wykryć nawet u najdzikszych ludów.

Gdy jeden z dzikich Buszmanów utrzymywał, że dobrze jest ukraść komuś kobietę, lecz byłoby źle, gdyby jemu samemu ktoś ukradł, nie miał on widocznie jasnego wyobrażenia o różnicy ogólnych pojęć dobra i zła. Osobistą przyjemność brał on za jedno z moralnem dobrem, zawsze jednak miał zaród poczucia słuszności, skoro potępiał możliwe pokrzywdzenie siebie przez innego; opierając się na tym zarodzie, nie byłoby trudnem

rozwinąć w tym dzikim człowieku pojęcia obowiązku i prawa. Brohm opowiada (Reiseskizzen aus Nordost Africa 1855 I. 162, 175), że murzyni wschodniego Sudanu nie tylko że usprawiedliwiają podstęp kradzież i mord, ale nawet uważają je za czyny jedynie godne męża. Jeśli to prawda, to nawet sam ten fakt świadczy o istnieniu zarodków moralnego poczucia. Pomimo bowiem całej przewrotności moralnych przekonań owych murzynów, zawsze jest coś takiego, co oni uznają za pożądane, za godne człowieka — a więc za cel, do którego dążyć człowiek jest obowiązany. Tak więc ci nawet, którzy zbrodnie uważają za cnoty, tem samem mają pojęcie cnoty, choć wypełniają je treścią fałszywą, przewrotnie pojętą ⁽¹⁾. Daremną byłoby rzeczą szukać u zwierząt podobnego zarodku pojęć moralnych — choćby nawet takiego, jaki znajdujemy u murzynów z Sudanu; braku tego dowodzi już sam brak dostrzeganego pomiędzy ludźmi moralnego rozwoju, sam brak rozmaitych stopni tego rozwoju; jeżeli bowiem nie widzimy u zwierząt rozwoju i doskonalenia pojęć moralnych, widocznie dla tego niema tam rozwoju, że niema co rozwijać się, niema pojęć moralnych choćby nawet w zarodku, choćby nawet spaczonych. Pomiedzy ludźmi zaś zarodki i ich rozwój zawsze i wszędzie są widoczne; „najgorsze nawet towarzystwo (mówi Mefistofeles do Fausta) daje ci uczucie żeś człowiekiem i że jesteś pomiędzy ludźmi“. Dlatego ażeby być w stanie dojść do pewnych i jasnych poglądów na istotę ludzkiej moralności i na jej rozwój w ludzkości, potrzeba zbadać istotę owych moralnych

(1) Ważny to bardzo punkt, którego nie mogą czy nie chcą rozumieć ci, którzy przeciwko zasadom ludzkiej moralności używają jako broni, podobnych faktów z obyczajów dzikich ludów. (P. Tł.)

zarodków i ich stosunek do sił duchowych człowieka, rozważanych w całości, jako organizm. Dokonanie tego jest zadaniem filozoficznej etyki, a po części i filozoficznej psychologii. Na początku niniejszego rozdziału przebiegliśmy w krótkości ważniejsze usiłowania nowszych myślicieli na tem polu. Niepodobniestwem jest w zupełności wyłuszczyć tu cały przebieg krytyki, której powyższe systemata podaliśmy w naszych własnych rozmyślaniach; ograniczymy się więc na wynikach tej krytyki. Podając czytelnikom nasze własne poglądy na istotę duchowego organizmu postaramy się jednocześnie ułatwić im należyte zrozumienie tych punktów, w których niezgodność naszą z naszymi poprzednikami uczynimy jak najwidoczniejszą.

Pogląd nasz na siły duchowe, składające duchowy organizm, jest następujący:

Przyroda obdarzyła duszę naszą siłą myślenia, siłą uczucia i siłą woli. Siły te nie są bynajmniej gotowemi ideami, uczuciami i żądzami; są to pierwotne tylko zdolności bez treści, tylko popędy do rozwoju treści. Podobnie jak organiczne zarodki zwierzęcego i roślinnego świata, tak i owe duchowe zarodki rozwijają się według pewnych z góry zakreślonych, wrodzonych im praw, tylko zewnętrzne pobudki zmuszają je do rozwoju. Dla duszy naszej taką zewnętrzną pobudką jest zmysłowe doświadczenie. Skoro tylko to doświadczenie daje duszy pewną treść dla wyobrażeń, dusza nasza wystawia sobie tę treść, [za pomocą szczególnie właściwej sobie siły, w przestrzeni i czasie, i otrzymane tym sposobem obrazy wrażeń łączy, już to jako społeczne i spółrzędne, już to jako kolejno po sobie następujące, na podstawie jednoczesnych rozumowych pojęć o wewnętrzności i zewnętrzności, o istocie i własnościach, o przyczynach i skutkach, o celach i wpływach. W tym procesie tworzenia się

zmysłowych wrażeń i formowania płynących z nich wyobrażeń objawiają się przyrodzone prawa myślenia ducha, od których nie możemy uwolnić się nigdy, jak od oddychania, jedzenia lub picia. Podobnie przyrodzona konieczność objawia się w pewnych uczuciach naszej duszy przy odbieraniu wrażeń i ocenie wyobrażeń. Duch nasz ma dla wszystkich wrażeń i wyobrażeń jedną miarę — przyjemności lub nieprzyjemności. Jako zasadnicze formy tych uczuć objawiają się: przyjemność połączona ze swobodnem używaniem przyrodzonych sił naszych i spółczucie dla dobra lub szkody innych istot, a głównie innych ludzi, to jest *poczucie osobiste* (1) i *spółczucie*. Następnie wyróżniają się jeszcze dwie formy uczucia przyjemności, które chociaż są w ścisłym związku z poczuciem osobistem, wszelako przekraczają jego zakres i kierują się na zewnętrzne przedmioty. Te dwa uczucia są: *uczucie prawdy* i *poczucie piękna*; pierwsze jest zadowoleniem ze zgodności naszych wyobrażeń z rzeczywistością — jest przyjemnością prawdy; drugie jest zadowoleniem ze swobodnych harmonijnych obrazów naszej fantazyi, bez względu na to czy są one utworem samej fantazyi, czy też zostały przyjęte z zewnątrz. Tak więc samo poczucie, spółczucie, poczucie prawdy i poczucie piękna — są to cztery zasadnicze formy uczucia zadowolenia. Z pomiędzy nich samo już poczucie piękna pobudza nas do harmonijnego uprawiania wszystkich czterech. Razi to nas niemile i wydaje się niepięknem, gdy człowiek goni jedynie za przyjemnością z zadowolenia osobistego poczucia płynącą; podobnie wydaje się

(1) To poczucie osobiste (das selbstgefühl) różni się od *samowiedzy* (das selbstbewusstsein) tem, że ściąga się przeważnie do praktyki życiowej, wówczas gdy samowiedza czyli poczucie własnego ja jest tylko uznaniem siebie za przedmiot myślący. (P. Tł.)

niepięknem, gdy człowiek w każdym czasie i w każdym położeniu śmieje się lub płacze razem ze śmiejącymi się i płaczącymi; nakoniec również wydaje się niepięknem gdy człowiek bezwzględnie zaspokaja tylko własne poczucie prawdy lub piękna, zaniedbując lub obrażając inne uczucia. Tak więc już z pobudek piękna dążymy do harmonijnego zaspokojenia wszystkich owych czterech uczuć zasadniczych. Wszelako ten popęd estetyczny otrzymuje znaczenie moralne wtedy tylko, gdy poczujemy się do obowiązku urzeczywistnienia dobra, w owym harmonijnym uczuć rozwoju. To jest właśnie ów popęd doskonalenia się, który musimy uważać za pierwotną dążność woli ku dobru, za pierwotny objaw naszego sumienia. Człowiek myślący nie może nieuznać tego pierwotnego moralnego popędu swej duszy, podobnie jak nie może zaprzeczyć konieczności wystawiania sobie przedmiotowego świata w formach przestrzeni i czasu. Każdy człowiek może błędzić w pojęciu o prawdzie, każdy może prawdę naruszać, lecz żaden człowiek nie jest w stanie uważać tego naruszenia prawdy za powszechne i zasadnicze prawo moralnej ludzkiej natury. Możemy w pojedynczych wypadkach błędnie pojmować dobro; lecz w ogólności musimy koniecznie pragnąć dobra i uważać się za obowiązanych czynić dobrze. Jest rzeczą możliwą widzieć dobro, lecz w pewnych wypadkach i dla pewnych powodów nie chcieć i nie czynić tego, co jest dobrem; ale zupełnie niemożliwym jest utrzymywać, że człowiek nie jest obowiązany tego pragnąć i to czynić, co za dobre uznaje, albo twierdzić, że człowiek powinien tego chcieć i to czynić, co uznaje za złe. Tego ostatniego zamiłowania złego nie nazywamy ludzkim, lecz szatańskim, gdyż leży ono poza granicami ludzkiej natury. Tak więc w tej właśnie koniecznej skłonności naszej woli ku dobru, w tem poczuciu obo-

wiązku w obec dobra, widzimy pierwotny i zasadniczy zaród naszej wyłączenie ludzkiej moralności.

Owo poczucie obowiązku staje się przyrodzoną pobudką, kierującą ku dobru już w samym wymaganem przez uczucie estetyczne dążeniu do harmonijnego zrównania naszych zasadniczych uczuć. Z połączeniem tych uczuć z moralnem pojęciem obowiązku, powstają pojedyncze ideały moralne czyli tak zwane moralne prawa ludzkiej natury. W tem połączeniu z poczucia własnej osobistości rozwija się ideał własnego udoskonalenia; spółuczucie ku innym wyradza miłość bliźniego; z poczucia prawdy rodzą się ideały prawdomówności i wierności; nakoniec z dążenia do harmonijnego wyrównania powyższych uczuć powstają ideały prawości i sprawiedliwości.

Te moralne ideały pierwiastkowo nie mają treści, podobnie jak zasadnicze prawa myślenia, lecz tkwią w duszy jako określone zasady moralnej naszej natury, które muszą koniecznie z pewną prawidłowością rozwijać się tak w życiu pojedynczego człowieka, jak i w życiu całej ludzkości. Jako zarody z uczuć płynące, owe moralne ideały właściwe są wszystkim ludziom bez wyjątku, ale dopiero w połączeniu z również wiecznem pojęciem obowiązku stają się one świadomymi podstawami naszej obyczajowości; i tylko stopniowo u pojedynczych ludzi jak i u całej ludzkości, dostępują pożądanego harmonijnego wyrównania, ustalenia moralnego porządku w świecie.

Powyższy nasz pogląd w krótkich zarysach streszczony, uznaje trwałą podstawę moralności w samej ludzkiej naturze, i przypuszcza konieczność prawidłowego moralnego postępu ludzkości, pozostawiając pomimo to nietkniętą swobodę woli i bynajmniej nie zaprzeczając widocznemu w dziejach wpływowi boskiej opatrności.

Jedynie niezrozumienie moralnych objawów ludzkości może doprowadzić do zaprzeczenia przyrodzonych podstaw moralności, dokładniejsze zaś badanie i zastanowienie się może nas ustrzedz od podobnego niezrozumienia. Wspomnieliśmy już powyżej że dokładne zastanowienie się nad opowiadaniem podróżników, zaprzeczających wszelkiej moralności u ludów dzików, właśnie przeciwko nim samym świadczy. Najczęściej podróżnicy, biorąc rzeczy niezbyt filozoficznie, niewyróżniają niejasnego poczucia ducha o posiadaniu zasad moralności od samego ich posiadania. Pierwszego brak istotnie u ludów dzikich; może nawet napróżno szukalibyśmy tej świadomości zasad moralnych i u wielu wykształconych europejczyków; za to samo posiadanie, jako fakt, jest niewątpliwem, gdyż stanowi ono cechę istoty ducha i przy dokładniejszym badaniu musi koniecznie występować tu i owdzie, choćby w zarodzie, choćby w nieznaczących śladach. Wykryć te ślady wewnętrznych moralnych pobudek niezawsze zdołają podróżnicy, mało obeznani z obyczajami i mową dzikich ludów. Podróżnicy, gruntowniej sądzący, dochodzą częstokroć do zupełnie odmiennych wniosków, a niebrak i faktów w tym kierunku. Tak np. słyszymy często że ludy niecywilizowane nie uważają kradzieży za występki; tymczasem Jukes (Narration of the surv. vog. of. H. M. S. Fly 1867, I. 354) świadczy że Australczycy w okolicy Port Essington, pojmieni na gorącym uczynku kradzieży, nie stawiają żadnego oporu, a Wilson (Missionsreise in das stille Meer Magaz. v. Reiseb XXI. 291) opowiada że na wyspach Sandwichej wykryty złodziej natychmiast zwraca ukradzione rzeczy. Słusznie więc utrzymuje Waitz (Anthropologie der Naturvölker 1859 I. 354), że podobne powyższym faktem świadczą o resztkach naturalnego moralnego poczucia nawet u tak dzikich ludów.

Zaród to mianowicie poczucia sprawiedliwości, której naruszenie wyradza nawet w dzikim australczyku pewne niejasne poczucie winy; w tem poczuciu odzywa się głos sumienia i odbiera winowajcy odwagę, potrzebną do utrzymania w swem posiadaniu ukradzonej rzeczy. Ten sam fakt powtarza się codziennie i w najbardziej ucywilizowanych społeczeństwach; wiadomo jak dobrowolne przyznanie się złoczyńców — wynik potężnego nakazu sumienia — ułatwia znacznie zadanie naszej policyi i sądom karnym. Wykroczenia przeciwko prawom moralnym są jedynie wynikiem powstrzymanego rozwoju w dążeniu ludzkim do harmonijnego zrównania uczuć przyjemnych; są skutkiem niedostatecznych pojęć o moralnych ideałach, spływających z powyższych uczuć i z pojęcia obowiązku. Z tego punktu zapatrywania się nietrudno wyjaśnić wszelkie mniemane sprzeczności pomiędzy czynami ludzkimi i powszechnem moralnem poczuciem ludzkości. Jeżeli bohaterowie homeryczni uważali walkę i rozboje morskie za czyny najzaszczytniejsze, to widocznie dlatego, że zasadniczą maksymą dla ludzi owych czasów były słowa Homera: „Niema większej sławy dla śmiertelnika, dopóki żyje, jak ta, którą daje mu siła jego nóg i rąk“. Wszakże i w naszych czasach ideał samopoczucia, o którym mówiliśmy powyżej, nie jest jeszcze należycie pojmowany; przyjemność płynąca z okazywania własnej odwagi i fizycznej siły, jest jeszcze znaczną i zajmuje w duszy przeważne miejsce, z uszczerbkiem ideałów miłości bliźniego i sprawiedliwości. Te ostatnie ideały zdobywają sobie prawo powoli i pracowicie; wpływ ich okazuje się np. w tem, że z postępem cywilizacyi, i wojna i piraterija uważane są za bezwarunkowo słuszne jedynie względem barbarzyńców, a i to ostatnie świadczy, że ideał miłości bliźniego nie obejmuje jeszcze wszystkich ludzi. Jeżeli Spartańczycy

chwalili zręczną kradzież, nie znaczy to bynajmniej że uważali ją za cnotę, lecz tylko wybaczali złodziejowi winę ze względu na zręczność, której dał dowody. Ten fakt znowu świadczy że zadowolenie na widok zręczności i przebiegłości nie było jeszcze w Sparcie doprowadzonym do należytej równowagi z poczuciem prawa i dobra bliźniego. Jeżeli w czasach daleko późniejszych Edward III zabronił swoim „szlachetnym lordom i lady” rozbojów ulicznych i piraterji, nie uczynił tego z powodów słuszności i moralności, lecz jedynie dlatego, że powyższa swawola uszczuplała dochody skarbu, wstrzymując cudzoziemskich kupców od podróży do Anglii. Ideał sprawiedliwości nie był jeszcze wtedy tak rozwiniętym, ażeby można było rachować na powszechne jego uznanie; dlatego edykt królewski wystawia powszechnie przyjęte względy, interes króla i korzyść ogółu. Dopiero w naszych czasach ideał miłości bliźniego i ideał słuszności i sprawiedliwości odniosły w kwestji niewolnictwa zwycięstwo, nad zbrojnym w sofistyczne subtelności, egoizmem.

Jak powyższe pojedyncze przykłady, tak i cała historyja ludzkości wyraźnie świadczy o stopniowym moralnym postępie, zależącym na coraz to zupełniejszym choć powolnem zrównaniu moralnych ideałów, które w zarodkach istnieją wszędzie. Może nawet nie będzie błędem przypuszczenie, że z pewnem społeczeństwem i z całą ludzkością, dzieje się pod tym względem tak jak z pojedynczym człowiekiem. W dziecku objawia się najprzód samoopieczucie ze strony zmysłowej, w używaniu siły fizycznej. Nadużycie pod tym względem narusza samoopieczucie innych; dziecko robi przykrość innym i samo doznaje przykrości i to właśnie rozbudza w niem uśpione dotychczas spółczucie dla innych. Następnie w rozwoju obojga—samoopieczucia i spółczucia—i wsku-

tek rosnącego oddziaływania obojga kształci się powoli poczucie prawa i słuszości. Bardzo wczesnie powstaje u dziecka idealne zadowolenie z gry wyobraźni, które jest w sprzeczności z poczuciem prawdy; trudno często bywa wyróżnić zabawę dziecka od kłamstwa. Pośród tej sprzeczności właśnie rozbudza się ideał prawdy i wyróżnia się następnie od ideału piękna. Jednocześnie z tem wyróżnieniem rozwijają się w dziecku nowe poglądy na wartość jego sił; dziecko zaczyna siłę duchową cenić wyżej od cielesnej, i samopoczucie jego staje się głębszem. Wszelako i wtedy jeszcze nie zostaje wykrytym należyty stosunek samopoczucia do ideałów prawa, słuszości i miłości bliźniego, gdyż nawet wznioślejsze i głębsze samopoczucie niekiedy występuje zbyt wybitnie ze szkodą innych ideałów. Młodzież sądzi zwykle, że to, co ona za prawdziwe uznaje, powinno być również prawdą dla wszystkich; rozbudzone poczucie prawdy pozbawia młodzieńca wszelkiej tolerancyi dla odmiennych przekonań. Wybujałe to samopoczucie musi być ograniczonem dopiero przez walkę z samopoczuciem innych ludzi. Dopiero po przebyciu tej nowej walki, w wieku męskiej dojrzałości, inne ideały nabierają należytej mocy i to przeważnie pod wpływem poczucia obowiązku, które wspiera i reguluje dawniej jeszcze w młodości przedsięwzięte dążenia do harmonijnego zrównania rozmaitych ideałów. Wtedy dopiero świadome dążenie do moralnej doskonałości doprowadza człowieka do stałych moralnych zasad postępowania. Dokładne zbadanie tego wewnętrznego rozwoju moralnych ideałów i wyciągnięcie zńąd przydatnych do życia praktycznego wniosków, jest zadaniem psychologii, etyki i pedagogii. Należyte rozwiązanie wszystkich w zakres tego przedmiotu wchodzących kwe-

sty byliby zarazem niezbędną pracą przygotowawczą do filozofii historyi, o ile ta ostatnia pragnie rozstrzygnąć kwestyję postępu ludzkości. Pierwej wypada zbadać moralne pierwiastki ducha ludzkiego nim przystąpimy do rozpoznania praw, według których te pierwiastki łączą się i kombinują w bezładnem napozór krzyżowaniu się ich wpływów w historyi ludzkości. Trudność tego zadania jest oczywistą. Historyja pozwala nam spostrzegać wewnętrzne pobudki ludzi najczęściej tylko przez powłokę ich czynów, a trudno to bardzo z historycznych faktów wyciągnąć jasne i naukowo pewne wnioski, o rozwoju pojęć moralnych. Trudność ta nalezyście nam tłumaczy bezowocność wszystkich dotychczasowych prób filozofii historyi, z kąd zresztą jeszcze nie wynika, że ta nauka zupełnie jest niemożliwą i w przyszłości. Fachowi historycy słusznie żądają więcej dokładnie opracowanego materyjału faktów, ale z drugiej strony, niesłusznie lekceważą pomoc, którą mogłaby im dać filozofija, badając wewnętrzną prawidłowość duchowego rozwoju. Wprawdzie historyja ludzkości jest dziwną mieszaniną dowolności i konieczności, nieograniczonej swobody i dającego się obrachować wpływu okoliczności; wszelako prawidłowość moralnego rozwoju może być choć kiedyś w przyszłości, nalezyście wykrytą, a w każdym razie ten rozwój moralny jest w dziejach bardzo ważnym czynnikiem. Niema co i dowodzić, że historyja nie jest wynikiem przyrodzonych praw konieczności, które panują w świecie zewnętrznym (jak tego wymownie dowodzi Ranke w Historyi Rewolucyi francuzkiej), a to samo już świadczy na korzyść naszej moralnej swobody i wyższych wpływów. Z wykryciem prawidłowości moralnego rozwoju, można będzie ocenić wagę i innych czynników historycznego pochodzenia ludzkości; w dziejach minionej przeszłości

można będzie odnaleźć prawa moralnego porządku, a ostateczne wyniki tych badań uchylą nawet nieco zasłony przyszłości i zarazem utrwalą w ludziach nadzieję przyszłego udoskonalenia. Wtedy filozofia historii nabierze cech prawdziwej nauki i stanie się zarazem kierowniczką życia praktycznego.

ROZDZIAŁ X.

P r z y s z ł o ś ć d u s z y.

Treść. Wiara w nieśmiertelność i wędrówki dusz.—Starożytność tych pojęć i ich podstawy. — Wędrówka dusz, jako zmiana miejsca i jako zmiana istot. — Wstrętność pojęcia śmierci. — Naturalne pragnienie trwania.—Rozwój pojęć o nieśmiertelności duszy.—Pojęcia o lokalnych wędrówkach dusz pod wpływem astronomii; Dante i Klopstock. — Przejściowa kraina dusz podług Fichtego i Fechnera. — Wędrówki dusz z jednych istot do drugich. — Doktryna metempsychozy u Indów i na Zachodzie.—Moralna podstawa tej doktryny. —Odrodzenie się dusz.—Przypomnienia przeszłego życia i zapomnienie. — Wiara w nieśmiertelność jako podstawa doktryny o metempsychozie; usprawiedliwienie tej wiary.

Porównywano nieraz sen, senne widzenia i przebudzenie, ze śmiercią i życiem pogrobowem. Sen nazywano bratem śmierci, a w krainie sennych marzeń, pełnych przecuć, upatrywano często skazówkę przyszłego życia, począwszy od chwili śmiertelnego uśpienia aż do ostatniego przebudzenia się na wieki. Obecnie obieramy sobie za zadanie wykazać rzeczywiste podstawy marzeń o przyszłości duszy, którym od niepamiętnych cza-

sów oddawali się ludzie wszędzie i zawsze. Wartości tych marzeń nie ujmują najrozmaitsze połączone z tą kwestyją mrzonki, gdyż nie ma nic dziwnego że tam gdzie jaśnieją najwspanialsze kwiaty fantazyi, tu i owdzie zakradły się i chwasty.

Niejednen zapewne z naszych czytelników sądzi że tylko filozofija — nauka, która tyle pozwala sobie nadużyć — może zaprzatać się taką czezą mrzonką jak idea wędrówek duszy, pozbawiona wszelkiej poważnej treści. Wiemy o tem dobrze że filozofija, podług zdania jej przeciwników, obrała sobie niewdzięczną pracę rozwikłania nieprzystępnych i niedających się rozstrzygnąć kwestyi. Zdanie to jest prawdziwem o tyle, o ile rzeczywiście filozofija usiłuje wykryć punkt oparcia nawet w mrzonkach fantazyi, któremi cała ludzkość się zaprzata; stara się ona wykazać wewnętrzny duchowy związek pomiędzy ludzkimi pojęciami, pragnieniami i nadziejami, z których składa się owa różnobarwna tkanina. Filozofija usiłuje wykryć przedwieczną prawdę, albo choć przynajmniej jej cząstkę, nawet w mytach i baśniach; odcyfrować — jak wyraża się pewien myśliciel — te hieroglify uczuć. Do takich hieroglifów należy i doktryna o wędrówkach dusz.

Wiadomo że nauka o poprzelnim bycie (preegzystencyi) dusz i metempsychozie sięga głębokiej starożytności; przyjmowali ją Pytagoras i Platon, a i przed nimi jeszcze Egipcyanie, Chaldejczycy, Persowie i wszyscy mędrzy wschodni zamierzchłej przeszłości. Lessing sądzi nawet że sama ta starożytność doktryny przemawia na jej korzyść, bo „w materyjach spekulacyjnych pierwszy i najdawniejszy pogląd jest najprawdopodobniejszy, ponieważ zdrowy rozsądek ludzki wpadł nań odrazu”. Szopenhauer podobnież mniema że wiara w odrodzenie się istot palingenezyję (tak nazywa

on wędrówki dusz) istniała po wszystkie czasy i u wszystkich narodów, jako wiara większości rodzaju ludzkiego i składowy pierwiastek wszystkich religij, z wyjątkiem żydowskiej i dwóch z niej powstałych—chrześcijańskiej i mahometańskiej. Dziś jeszcze ta doktryna najsubtelniej rozwiniętą jest w buddyzmie, i dziś jeszcze wyznaje ją niemal połowa rodzaju ludzkiego.

Z drugiej strony jednak, przeciwko przesadzonym pochwałom stronników metempsychozy, należy wyznać że ta doktryna była pierwotnie wierzeniem ludowem, zanim stała się filozoficzno-religijnym systemem; a wierzenie to, zupełnie naturalne i ludziom przeważnie zmysłowym właściwe, najłatwiej mogło być grubym obłudem. Starożytność doktryny nie może być dowodem jej prawdziwości, gdyż podobnie jak są odwieczne prawdy, istnieją także i odwieczne błędy, a głupota jest niemniej starożytną jak rozum. Nakoniec, nie jest prawdą, jakoby idea metempsychozy była najdawniejszą formą wiary w nieśmiertelność duszy: w Rig-Wedzie — najdawniejszym zabytku religijnej literatury Indów—o wędrówkach dusz nie znajdujemy jeszcze żadnej wzmianki; wiara w nieśmiertelność duszy objawia się tam jedynie pod postacią najprostszego pragnienia; ujrzenia raz jeszcze ukochanych zmarłych.

Wędrówkę dusz rozmaite narody pojmowały dwójako: już to jako zmianę miejsca, z zachowaniem tej samej cielesnej postaci, już to jako przechodzenie do całkiem odmiennych form, wcielanie się w kształty innych tworów. Obie te postacie doktryny o metempsychozie, łączą się i chaotycznie nieraz krzyżują się w poglądach rozmaitych narodów. Wiara w metempsychozę nigdy nie była wolną od mnóstwa wewnętrznych sprzeczności, jak zresztą i każda inna—i nie w tem dziwnego. Jak dobierając do obrazu farby, nigdy prawie nie osią-

gniemy pożądaney wymarzonej harmonii, lecz ciągle poprawiamy to z tej to z owej strony, na zasadzie nowych wrażeń i pod wpływem nowych pomysłów; tak samo nieraz przez ciąg całego życia usiłujemy sobie utworzyć obraz, zawierający najgłębszą treść naszego ducha, lecz tylko wyższe umysły zdolne są wykończyć ten obraz, jako jednolitą całość i harmonijne dzieło sztuki. Z powodu tej jaskrawej różnaitości doktryn o metempsychozie, powikłań i sprzeczności, nie może być naszym zamiarem przedstawienie w tym krótkim szkicu całej historii tej nauki. Przedmiotem naszych usiłowań będzie jedynie wykrycie filozoficznych podstaw i zarodków wśród tej bogatej przedzy fantastycznych religijnych pojęć; ograniczymy się jedynie do wykazania wewnętrznego związku spekulacyjnych, estetycznych i moralno-religijnych pojęć, z których połączenia powstała doktryna o wędrówkach dusz.

Dla wszystkich ludów, nawet żyjących w dzikim stanie, śmierć ma w sobie zawsze coś wstrętnego. Mackenzie, Lichtenstein, i inni podróżnicy zapewniają że u wielu dzikich panuje zwyczaj niszczenia lepierek, w których ktoś umarł. Wszak nawet i u nas pokój, a nawet dom, w którym ktoś umarł, wzbudzają odrazę i niechętnie bywają zamieszkałe. Pomimo to że sen nazywamy bratem śmierci, uważając jedno i drugie tylko za chwilowy wypoczynek; pomimo nawet jak najmocniejszej wiary w nieśmiertelność duszy; śmierć przedstawia się nam jako zagadka, a wszystko co zagadkowe i niejasne, naturalną koleją wzbudza w ludziach wstręt połączony z obawą. Na mocy tego faktu psychologicznego możemy zrozumieć, dlaczego człowiek uważał początkowo śmierć za coś złego i przeciwnego naturze; wyjaśnia się również i ta okoliczność, że człowiek, przypuszczając życie po za grobem, musiał starać się ową nieznaną

krainę uczynić sobie choć cokolwiek znaną i przystępną, choćby z pomocą fantazyi. Jedno i drugie — pogląd na śmierć, jako na zło i marzenia o życiu przyszłym — znajdujemy już u najdzikszych ludów.

Aleuci nie sądzą żeby śmierć mogła być odwieczną. Według ich pojęć, pierwsi ludzie byli nieśmiertelni, doszedłszy zaś sędziwego wieku, rzucili się w morze, ażeby się odmłodzić. Dobrizhoffer mówi o Abiponczykach (plemię indyjskie w Ameryce), że choćby ktoś z pomiędzy nich umarł z ran, w skutek złamania kości lub z wycieńczenia, nigdy wszelako nie powiedzą że takie były naturalne przyczyny śmierci, lecz będą poszukiwać czarnoksiężnika, który nieboszczyka o śmierć przyprowadził, i badać przyczyny które go do tego skłoniły. Podobne mniemanie utrzymuje się u wielu plemion murzyńskich. Według tych godnych uwagi poglądów śmierć nie jest bynajmniej czemś naturalnem, istocie ludzkiej właściwem, lecz raczej jest czemś przypadkowym. Pomimo dziwacznych form tego wierzenia, zawsze jednak widzimy jasno, jak trudno nawet dzikiemu człowiekowi pogodzić się z myślą ostatecznej i zupełnej śmierci duszy. Zgodnie z tem prostem poczuciem powstają najprostsze wyobrażenia o przyszłym życiu. Nieucywilizowane narody wystawiają sobie to przyszłe życie jak można najbliższem życia ziemskiego; dusze zmarłych przebywają w bliskości naszej ziemi. Następnie dała się uczuć konieczność bliższego określenia natury tych dusz. Pierwotne wierzenia uznają tę naturę za zmysłową. według pojęć jednego narodu dusze blakają się jako cienie — według innych, w postaci gęstej mgły, unoszącej się nad wilgotnemi i błotnistemi łąkami. Tahilijczycy, według świadectwa Forstera, mniemają że dusze zmarłych wstępują w drewniane figurki, ustawiane na grobach. Wiele ludów Ameryki południowej wierzy że

dusze przechodzą w ptaki, które w nocy hałaśliwie latają, „Duszę—powiada Grimm—wystawiała dziecinna fantazyja ludów pierwotnych w postaci ptaka, który ulatuje z ust konającego“.

Niemniej rozmaite są mniemania o wpływie dusz zmarłych na życie ziemskie. Niektóre ludy, jak Grecy, według Hezyoda, czcily dusze zmarłych jako opiekuńcze duchy, których bliskość jest pożądaną; inne przeciwnie, obawiały się ich i uważały je za złośliwych demonów, zakłócających spokój, których potrzeba odganiać. Ostatni ten pogląd był powszechniejszym; przetrwał on nawet do dziś dnia w ludowych zabobonach, czarach, zaklinaniu i żałobnym żegnaniu duchów, a przewaga tego poglądu łatwo daje się wytłomaczyć tą okolicznością, że bliskość i powrót dusz zmarłych miały w sobie zawsze coś wstrętnego, podobnie jak śmierć sama. Dlatego błakanie się dusz po śmierci w bliskości ziemi zaczęło, w dalszym studyjum rozwoju pojęć, uważać za nieszczęście, za coś nienaturalnego i czasowego, za chwilową karę, niejako za epizod w kolejach losu duszy, której cel ostateczny musiał być innym.

Podobne wierzenia i pojęcia posłużyły człowiekowi do wytworzenia idei drugiego życia, odmiennego od życia ziemskiego. Niezadowolenie z tego ostatniego, występując coraz to wybitniej, musiało potęgować pragnienie innego życia, które zarazem byłoby lepszem od ziemskiego. Ztąd powstały rozmaite wyobrażenia o piekle i niebie, o karach i nagrodach za życie ziemskie. Wszelako te wyobrażenia pierwiastkowo nie były bynajmniej w związku z ideą nieśmiertelności, a tem mniej mogły doprowadzić do wiary w życie przyszłe jak to zdawało się niektórym badaczom. Prawdopodobnem jest bowiem że początkowo człowiek tylko uznawał niemożliwość zniczenia duszy, i na tem przekonaniu oparł swą wcale nie pogodną i nie ponętną wiarę w dalsze trwanie

duży po śmierci w postaci widma. Potwierdza to przypuszczenie charakter żalów pogrzebowych u wszystkich narodów; słusznie bowiem mówi Feuerbach, że te treny i żale nie wyrażały bynajmniej smutku pozostałych przy życiu, lecz opłakiwały los samego nieboszczyka; nie-słusznie za to mniema tenże uczony, że żale pogrzebowe świadczą o braku wiary w nieśmiertelność duszy, na tej niby zasadzie, że dziwnem byłoby opłakiwanie losu zmarłego, który przecież do lepszego życia ma być powołanym. Według naszego rozumienia, to opłakiwanie bynajmniej nie jest w sprzeczności z wiarą w nieśmier-telność; było ono tylko wyrazem tego przekonania ludów mało rozwiniętych, że przyszłe życie nie jest tak ponę-tnem jak ziemskie. Z postępem cywilizacji wyobraże-nia o życiu przyszłym stały się szlachetniejszymi i wznio-ślejszemi i dlatego żale pogrzebowe z czasem zupełnie zniknęły.

Pierwsze pojęcia o życiu przyszłym powstały w epo-ce, gdy jeszcze pomiędzy ludźmi panowały znaczne róż-nice, gdy przewaga i przywileje wybitnych osobistości były wielkie.

Dlatego zupełnie osiągnąć najwyższy cel w życiu przyszłym, według owych pojęć, mogło tylko niewielu. „Tylko bohaterowie ozdobieni bliznami mogą wejść do królestwa niebieskiego, nie zaś nieużyteczni grajkowie“ mówi jeden poemat z XII wieku. Z pomiędzy bohaterów wojny trojańskiej tylko Menelaus, jako zięć Zeusa, został przyjętym do Elysion, wszyscy zaś inni, nawet Achilleus, znajdują się po śmierci w ponurej krainie Hadesa, smutnej i nudnej w porównaniu z pełnem roz-koszy życiem ziemskim. Idea sprawiedliwości boskiej, odmierzającej w życiu przyszłym rozkosz i cierpienie jako nagrodę i karę, niema jeszcze miejsca w powyż-szych pojęciach. Smutne życie pogrobowe w krainie

cieniów jest koniecznem i powszechnem nieszczęściem, które spotyka nawet lepszych ludzi. Nawet i kary zostały poniżej nieco wymyślone tylko dla najgorszych (Tantal, Danaidy, Ixion), podobnie jak szczęśliwość dla niewielu wybranych. Następnie, w dalszym rozwoju ludzkości ze wzrostem samopoczucia, musiała koniecznie osłabnąć wiara w owe przywileje wybranych; zaczęto stopniowo rozszerzać ciasne granice rajy błogosławionych; przy tem naturalnie im więcej zaludniono raj duszami dobrych, tem bardziej państwo podziemne Hadesa przybierało cechy miejsca mąk i kary, siedliska jedynie złych i występnych. Tym sposobem przepaść pomiędzy rajem i piekłem coraz się zwiększała i wkrótce uczuto potrzebę uznania czegoś pośredniego — przygotowawczej drogi oczyszczenia i rozwoju dusz — i ta właśnie potrzeba głównie doprowadziła do pojęć o wędrówkach dusz. Tu więc jest źródło doktryny o metempsychozie i nieraz jeszcze poniżej będziemy zmuszeni o niem przypominać, rozpatrując dwa główne, wyżej wzmiankowane kierunki teoryi metempsychozy; wiarę w zmianę miejsca i w przemianę istot. Pierwszy kierunek przeważa w nowszych chrześcijańskich czasach; drugi panuje w bra-manizmie i buddyzmie, a także w zmienionej nieco postaci, znajdujemy go u panteistów i materyjalistów Zachodu.

Rozpatrzmy spekulacyjny, estetyczny i moralno-religijny rozwój obu tych kierunków.

Pojęcia o metempsychozie w pierwszej postaci to jest w znaczeniu lokalnem, jako o zmianie miejsca pobytu dusz, oparły się po części na astronomii. Przed Kopernikiem, wyznawcy metempsychozy wierzyli w wędrówki dusz z jednej do drugiej sfery powietrznych kręgów, a ostatecznie do niebieskiego empireum, leżącego na zewnątrz owych kręgów; taki pogląd znajduje-

my w Boskiej Komedyi Dantego. Po Koperniku rozwinęła się wiara w wędrówki dusz z jednej gwiazdy na drugą; pomiędzy innymi, ideę tę przyjął i Klopstock w swojej Messyjadzie. Piekło Dantego znajduje się w głębi ziemi. Z łona niecałkiem jeszcze wówczas znanego oceanu wznosi się stożkowata góra — jest to czyściec, podzielony na dziewięć części. Pierwsza część dolna jest przedsionkiem, w którym dusze w pewnym wyznaczonym przeciągu czasu, muszą uwolnić się od przeszkód, zatrzymujących je na drodze pokuty. W siedmiu następnych spółśrodkowych kręgach dusze oczyszczają się z siedmiu grzechów śmiertelnych, a następnie przybywają do cienistego ziemskiego raju na wierzchołku góry. Tam piją one z dwóch źródeł, z których jedno daje zapomnienie błędów, a drugie odświeża pamięć zasług i tym sposobem ostatecznie oczyszczone i przygotowane wstępują do empireum, do nieba wiecznej szczęśliwości. W każdym z tych studyjów dusza, własną swą twórczą potęgą tworzy sobie kształt odpowiedni.

Cały ten pogląd, oparty na systemacie Ptolemeusza, według którego sfery gwiazd obracają się naokoło ziemi znajdującej się w środku wszechświata, musiał runąć gdy Kopernik dowiódł że ziemia obraca się podobnie jak inne planety i gdy Galileusz zapomocą teleskopu wykazał, że gwiazdy nie sąto jakieś ognie niebieskie, lecz ciała do naszej ziemi podobne. Wskutek tych odkryć musiało zniknąć owo niebo, empireum starożytnych, gdyż astronomija nigdzie go dojrzeć nie mogła. Wynagradzając sobie utratę nieba, fantazyja ludzka wnet zaludniła nowe światy i wiara w wędrówki dusz z gwiazdy na gwiazdę stawała się coraz to powszechniejszą. Od moralnej wartości ziemskiego życia zależało, na którą z gwiazd dusza musiała wędrować po śmierci, wszelako niektórzy miłośnicy fantastycznych mzonek posuwali się

nawet do bliższych określeń rozmaitych stopni oczyszczenia dusz w czasie ich kolejnego pobytu na pewnych gwiazdach. Feuerbach uważa wiarę w wędrówkę dusz za cześć i płaską głównie dlatego, że wzniosłą i poważną tragedję natury ścięśnia ona w pospolitem kółku powszedniego życia; głębokie przepaście przyrody uważa za płytkie strumyczki, w których przeglądają się ludzkie indywidua, zrywając u ich brzegów niezapominajki. Cały wszechświat wystawia sobie stronnik metempsychozy jako pięknie urządzone pałac ludzki, w którym dusze z jednego do drugiego pokoju wędrują. Niepodobna nieprzyznać po części słuszności tym słowom; wyznawcy metempsychozy istotnie zbyt naginają przyrodę do człowieka; wszechświat istnieje, według ich pojęcia, dlatego ażeby dusze miały gdzie wędrować. Wszelako przeciwko wierze w wędrówki dusz są jeszcze inne, ważniejsze zarzuty. Idea wędrówek jest niejako w sprzeczności z wiarą w ostateczne zbawienie, w ostateczny spokój; zamiast nieba błogosławionych — celu dążeń moralnych ludzkości — daje nam ona mało mogący kogo zadowolnić ruch jakiś ciągły, nieustanny, Wszelako i tutaj możnaby jeszcze przypuścić że nieznaną jakąś gwiazda jest ostatecznym celem wędrówek, ale większa jeszcze trudność tkwi w samym pojęciu przenoszenia się dusz z jednego miejsca na drugie. Ponieważ wędrówki dusz odbywają się wrzekomo w świecie zmysłowym, musiałyby więc one mieć miejsce w zmysłowych warunkach, a zatem i dusze musiałyby mieć jakąś, choćby i najsubtelniejszą zmysłową powłokę i sam ruch ich musiałby być taki sam, jak ruch dostrzegany w całej przyrodzie. Myśl nasza nie zdoła jednak pojąć tych wędrówek w podobnych warunkach; nie możemy sobie wystawić sposobu przenoszenia się dusz, a choćbyśmy z Miltonem i dopuścili, że dusze przelatują po słonecz-

nych promieniach, to wiadomo że promienie słońca potrzebują milionów lat, ażeby mogły dojść do niektórych gwiazd; a zresztą nieprzezwyrodną trudność dla myślenia przedstawia samo nawet przypuszczenie, że choć jeden atom naszej cielesnej zmysłowej powłoki może poruszać się w niezmiernych przestrzeniach wszechświata.

Powyższe trudności skłoniły niektórych nowszych marzycieli do wskrzeszenia starożytnego pomysłu o pośredniej przejściowej krainie dusz, gdzieś w bliskości ziemi położonej. Według I II. Fichte'go dusze zmarłych żyją po śmierci blisko nas w postaci bardzo subtelnych istot zmysłowych, z którymi jasnowidzący w ogóle ludzie we śnie zostają w ścisłych, niedość jeszcze wyjaśnionych stosunkach. Pośredni stan ten dusz ma trwać aż do zupełnego odrodzenia natury przez Boga, jak to obiecuje nam chrześcijański dogmat zmartwychwstania. Podobne poglądy wypowiada i Fechner. Co do nas, wyznajemy że taka spekulacyjna teoryja w naszych oczach bodaj mniej jeszcze ma wartości od ludowej emonologii, która przynajmniej odznacza się naturalną zmysłowością. Lud nad Renem i w Westfalii mniema, że nie należy zbyt mocno drzwi zamykać, ażeby nie przycisnąć jakiej na zawiasach siedzącej duszyczki; według doktryny Fichte'go ten zabobon miałby pozór słuszności, równie jak przezorność pewnego holsztyńskiego pastora, który radził swym parafijanom opatrywać trumny kominkami, ażeby dusza miała kędy ulecieć, w razie gdyby jeszcze czas jakiś w ciele nieboszczyka zostawała. Przeciwno wszystkim takim dziwacznym wnioskom zbyt ulegającej zmysłowości fantazyi, myślenie tylko daje nam jedynie środek ratunku, w przypuszczeniu, że ze śmiercią dusza całkowicie wyzwala się z więzów cielesnych i wstępuje w całym sobie dotychczas nieznaną sferę nadzmysłowego

bytu. Nie będziemy tu szczegółowo rozwijać tej filozoficznej myśli; skorzystamy tylko z owej hipotezy o czasowej krainie dusz położonej w bliskości ziemi, ażeby przejść do rozpatrzenia drugiego kierunku doktryny o metempsychozie. Skoro bowiem raz przypuszczono że dusze po śmierci pozostają w bliskości ziemi, niedaleko już było do innej hipotezy, a mianowicie że dusze pozostają na ziemi i zmieniają tylko ciągle swoją cielesną powłokę, podobnie jak atomy materji odbywają swój obieg, to jest że dusze wędrują z jednych tworów do drugich. Pogląd ten zawsze był przystępniejszym i łatwiejszym do pojęcia niż doktryna wędrowek w gwiazdzystych sferach. Według tego poglądu, dusza pozostaje w sferze zmysłowej, dla nas przystępnej i dlatego jest rzeczą naturalną, że fantazyja w tym kierunku nigdy nie bujała zanadto, lecz raczej trzymała się stosunkowo trwalszych i pewniejszych zmysłowych podstaw. Wędrowkę dusz z jednej istoty do drugiej pojmowano dwójako: w obszerniejszem znaczeniu, jako przechodzenie dusz w ciała zwierząt, w rośliny, a nawet w kamienie i rzeczy martwe; i w ściślejszem rozumieniu, jako odradzanie się dusz jedynie w obrębie rodzaju ludzkiego.

Najciekawszem jest dla nas w tej materji pytanie: jaką drogą doszedł człowiek do tej dziwacznej wiary? Jak mógł on tyle sponiewierać godność swojej duszy i zapomnieć o przyrodzonych różnicach tworów, żeby przypuścić możność przechodzenia duszy ludzkiej w zwierzęta, rośliny, a nawet w martwe kamienie jakiego muru? Zastanawiając się nad tem pytaniem, dochodzimy do przekonania, że najważniejszą przyczyną było tu zbyt jednostronne folgowanie nieprzewyciężonemu popędowi myślenia ku jedności—popędowi, którego wpływ potężny widzimy w filozofii wszystkich czasów. Śród różnorodnych przemian pełnego rozmaitości życia, duch

ludzki szuka trwałej jedności a napotykanie przy rozważaniu wszechrzeczy, trudności, usuwa wpadając to w jedną to w drugą ostateczność; albo traci z oczu jedność, uznając jedynie wielość i różnorodność albo przeciwnie topi wszelką różnorodność w przepaścistym oceanie jedności. Ten ostatni kierunek panował w filozofii bramanizmu i dlatego właśnie bramanizm rozwinął także doktrynę metempsychozy i przekazał ją następnie buddyzmowi. Według bramanizmu, wszystko w naturze jest oddechem jednego życia, objawem jednej duszy świata; wszechświat jest jedną kroplą w oceanie wszechbytu; jedna i ta sama istota żyje w zwierzęciu i roślinie, w człowieku w kamieniu.

Przy takim poglądzie przechodzenie dusz z jednej istoty do drugiej nie wydawało się zbyt dziwnem.

Pojęcia o wędrówkach dusz, jak zauważył jeszcze Arystoteles przeciwko Platonowi, naruszają ten organiczny związek, który przywykliśmy przypuszczać pomiędzy duszą i ciałem; choć z drugiej strony, i to jest prawdą że o tym związku wiemy nadzwyczajnie mało i dlatego nie powinniśmy się dziwić że zwolennicy metempsychozy wystawiają go sobie inaczej. Zresztą wielu z pomiędzy tych, którzy uważają za przeciwnie naturze przechodzenie dusz ludzkich w zwierzęta, wierzy przecież w możliwość połączenia duszy ludzkiej z innym wyższym i subtelniejszym, np. anielskim ciałem. Daleko ważniejszy jest ten zarzut, że według doktryny metempsychozy, możliwem jest połączenie duszy ludzkiej z każdą jakąkolwiek istotą; nie uznaje więc tu ona żadnych stałych praw natury, lecz przypuszcza że każdorazowy sposób wcielenia się duszy człowieka, zależy od przypadkowej moralnej wartości jego minionego życia. Jednakże, w oczach zwolenników tej doktryny, powyższa trudność równoważy się płynącą wrzekomo z ich nauki korzyścią, która zależy na tem, że wiemy na koniec, co sądzi o nieśmiertelności

dusz zwierzęcych i roślinnych. Kwestyja duszy zwierzęcej istotnie była zawsze przeszkodą w rozstrzygnięciu kwestyi nieśmiertelności ludzkiej duszy. Przeciwnicy tej ostatniej radzi zawsze zapytywali, dla czego i dusze zwierząt nie mają być nieśmiertelne? Niektórzy myśliciele jak np. Leibnitz zdecydowali się przyznać nieśmiertelność duszom zwierzęcym; inni, jak Lotze, mniemają że te tylko z pomiędzy nich są nieśmiertelnymi, które zdołają w ciągu życia nabyć treści duchowej, godnej nieśmiertelności. Lotze dodaje jeszcze, że nie jest bynajmniej pewnym, czy którekolwiek zwierzę rozwija w sobie treść godną nieśmiertelności, a nawet czy to ma miejsce i u wszystkich ludzi bez wyjątku; kwestyję więc, właściwie mówiąc, zostawia nierozstrzygniętą. Rozstrzyga ją po swojemu doktryna metempsychozy, ucząc że zwierzęta i rośliny żyją tylko tak długo, dopóki w nich przebywają dusze ludzkie; te ostatnie wciąż trwają, a więc nie może być mowy o śmierci zwierząt i roślin, a nawet same wyrażenia „dusza zwierzęca, dusza roślinna“ stają się czczymi i niepotrzebnymi.

Zanadto abstrakcyjne pojęcie powszechnej jedności, które stanowi podstawę metempsychozy, nigdy nie byłoby w stanie opanować umysłów ludzkich, gdyby fantazyja nie przysłała tu w pomoc z całym zasobem licznych analogij. Fantazyja nie tak łatwo tworzy nowe postacie; łatwiej jej przychodzi wykrywać ukryte stosunki danych przedmiotów. Otóż od niepamiętnych czasów u wszystkich ludów rozwinęła się skłonność do znajdowania w zwierzętach i roślinach symbolicznych obrazów ludzkich przymiotów, a głównie ludzkich namiętności. Rozum znajduje tu jedynie obrazowe porównanie; poeci i artyści wytworzyli na zasadzie owego stosunku, całe niewyczerpane bogactwo bajki zwierzęcej i wdzięczną symbo-

likę roślinną. Fantazyja religijna uchwyciła się tych porównań i zrobiła je istotnemi przemianami tworów, co wzmocniło jeszcze bardziej wiarę w wędrówkę dusz. U niektórych narodów owa naturalna symbolika wpłynęła na rozwój doktryny o metempsychozie, więcej może, niż filozoficzne pojęcie jedności.

Nawet u takich ludów, które jak Grecy i Germanowie, nigdy nie uznawały dogmatu metempsychozy w swojej religii, panowało jednak przekonanie że wyjątkowo, potęgą bogów lub czarów, możliwą jest przemiana ludzi w zwierzęta. W tej postaci wiara w metempsychozę przetrwała w ludowych przesądach aż do naszych czasów. Nigdy jednak ta wschodnia doktryna nie miała wielkiego rozpowszechnienia w Europie. Niektórzy tylko greccy marzyciele jak Ferekides, Empedokles, Pytagoras i Plato, zaczerpnęli ze Wschodu tę naukę. Ani w starym ani w nowym testamencie nie znajdujemy jej wpływu, choć niebrak tam śladów i skazówek, świadczących że tę naukę znały niektóre pojedyncze osobistości i całe sekty. Kabbaliści i rabiniści rozwinęli w swych pismach doktrynę o metempsychozie z potworną przesadą, a że i pomiędzy chrześcijanami pierwszych wieków znajdowała ona zwolenników widać z tego, że sobór powszechny Konstytucyjny w r. 553 potępił te poglądy, jako kacerskie. W późniejszych czasach znajdujemy tylko pojedynczych zwolenników metempsychozy jak Giordano Bruno we Włoszech i Helmont w Niemczech. Obecnie wznowiono wprawdzie tę doktrynę w Europie i w Ameryce, ale zwykle idzie ona w parze albo z panteizmem, który świadomie zaprzecza wszelkim różnicom pomiędzy rzeczami, łącząc wszystko w jedną istotę; albo z materyjalizmem, który w grubem swem nieuctwie wszelkie różnice pomija, albo uważa za różnicę jedynie stopnia rozwoju materji, W ogólności godną

uwagi jest rzeczą że wiara w przechodzenie dusz możliwą jest tylko u ludów oddanych grubej zmysłowości, i pomiędzy ludźmi oddającymi się błędnym spekulacjom i fałszującymi naukę.

Dla ludu wiara ta miałaby niewiele pociągającego, gdyby nie dawała pola swobodnej grze fantazyi, i zarazem gdyby nie zaspakajała choć częściowo wymagań religijno-moralnego uczucia w przedmiocie oczyszczenia z ziemskich grzechów. Według pojęć indyjskich, wszelkie życie jest niejako odpadkiem od Boga, grubem uzmysłowieniem duszy świata; duch jest skrępowany zmysłowością i to jest jego grzech największy; im więcej duch ulega tej zmysłowości, tembardziej za karę musi być pogrążony po śmierci w tęż samą zmysłowość. Samo już życie ludzkie jest wynikiem pierwotnego grzechu ducha, a grzech ten może zgładzić jedynie zniszczenie wszelkich zmysłowych powabów i zupełna zagłada swobody woli. Pokutnik indyjski, który z wzrokiem w jeden punkt swego ciała wlepionym, powtarza wciąż w myśli jedyny wyraz *om*, dosięga szczytu zaparcia się siebie samego i wraca do pierwotnej jedności z boską istotą. Przeciwnie, kto hołduje zmysłowości, ten w nowem życiu pokutuje za ten grzech; dusza jego ulatuje po śmierci na księżyc, a ztamtąd spada z deszczem napowrót na ziemię i wstępuje w ciało jakiegokolwiek istoty, która przez to staje się niejako wcieleniem popełnionego w poprzedniem życiu grzechu. Pojęcia o przebiegu tej kary wytworzone zostały fantastycznie i dowolnie. Przeciwno tym dziwaczным mrzonkom możnaby przytoczyć zdanie Ś-go Justyna męczennika, który słusznie utrzymywał że nie może mieć żadnej podstawy nauka o karze, której podlega dusza, nie mając świadomości popełnionej winy i zostając nadto w takim stanie, który do grzechu skłonniejszym jest jeszcze od poprzedniego.

Jeżeli bowiem przypuścimy że dusza okrutnego człowieka za karę przeszła np. w tygrysa, to trudno dopuścić ażeby w tym stanie mogła ona odwyknąć od okrucieństwa. Przypuszczano także że dusze mężczyzn za karę przechodzą w kobiety, ale nie odwrotnie; dowodzi to tylko, że metempsychozę wymyślili mężczyźni; nadto J. Paul robi słuszną uwagę, że nie każdy mężczyzna uważałby sobie za karę taką wędrówkę. Atoli pomimo wszelkich dziwactw i niedorzeczności, należy przyznać że podstawą całej doktryny o metempsychozie jest prawdziwa moralna idea — poczucie winy i pokuty. Nie można również zaprzeczyć temu, że ta idea wywarła znaczny wpływ moralny na lud indyjski; zdarza się bowiem niekiedy że najbłędniejsze przekonania, gdy dostępują znacznego rozpowszechnienia, obok szkodliwych wpływów, wywierają także i korzystne. Wszelako idee łączą się i kojarzą; jeden błąd prowadzi za sobą inne. Tak i wiara w wędrówki dusz po śmierci, najczęściej, choć niezawsze, idzie w parze z wiarą w życie poprzednie, od ziemskiego życia dawniejsze. Pobudki, które doprowadziły do tej hipotezy, są także spekulacyjne i moralno-religijne. Metempsychoza, połączona z tą wiarą w życie przedziemskie, zwykle ogranicza się na przypuszczeniu odrodzenia się dusz w obrębie jedynie tylko rodzaju ludzkiego.

Filozofowie utrzymują, że dusza nasza jest nieśmiertelną dlatego że jest istotą prostą, niezłożoną, a więc zniszczeniu uleż nie może. Dowód ten stosuje się oczywiście i do czasu, poprzedzającego życie ziemskie, podobnie jak i do czasu który następuje po śmierci: dusza nie tylko będzie zawsze istnieć, ale nadto musiała też ona i dawniej istnieć zawsze. W tem czysto jeszcze spekulacyjnem, filozoficznem przypuszczeniu, moralno-religijne uczucie szuka jedyne go wytłomaczenia faktu nierówności ludzi i niejednostajnych ich losów. Jakim

sposobem jedne natury zdają się być przeznaczone do grzechu i nieszczęścia, inne znowu przeciwnie, do cnoty i szczęścia? Dobroć boska musiała dać im wszystkim jednakowe przeznaczenie. Chrześcijańska nauka o grzechu pierwotnym nie daje także dostatecznego rozwiązania tej kwestyi, gdyż prowadzi ona tylko do uznania równego udziału wszystkich ludzi w grzechu, a w kwestyi tej chodzi głównie o wyjaśnienie, dla czego natura i życie dają jednemu człowiekowi więcej pokus do grzechu niż drugiemu. Zagadkę tę, według zdania stronników doktryny o życiu poprzednim, rozwiązuje tylko ta doktryna; człowiek żył już kiedyś przedtem, a skutki jego dawnych grzechów, w owym życiu popełnionych, rozciągają się i na życie obecne, sprawiając nierówność losów ludzkich. Według tego poglądu, początkiem wędrówki człowieka nie jest bynajmniej teraźniejsze ziemskie życie; zostaje on raczej w stanie ciągłych wędrówek od czasów przedwiecznych. Oczywiście jest że ta doktryna jest w błędzie, gdy mniema że zadawalniająco tłumaczy kwestyję kary, jako środka poprawczego, gdyż nie może tam być tego zbawionego wpływu kary, gdzie niema poczucia winy; a że nie mamy tego ostatniego, świadczy o tem dokładnie obecny stan naszej świadomości. Pomimo to doktryna nieustannego odradzania się dusz ludzkich, to jest wiara w przechodzenie po śmierci w nowe ludzkie ciała znajdowała wielu zwolenników, i dziś jeszcze krzewi się w Europie i Ameryce.

Lessing próbował nawet dowodzić tej doktryny drogą rozumowania. Mniema on że w naturze niema przeskoków (natura non facit saltum), lecz jedynie pochód stopniowego rozwoju. Na tej zasadzie, według Lessinga, trudno zgodzić się na to, że człowiek odrazu rozpoczął byt swój, jako istota obdarzona 5 zmysłami;

prawdopodobniej człowiek istniał kiedyś z jednym tylko zmysłem, następnie kolejno z dwoma, trzema i t. d. obecnie ma pięć zmysłów, a w dalszem życiu może ich mieć jeszcze więcej. Dowodzenie to, oczywiście jest pozbawionem wszelkiej podstawy; jestto dowolna hipoteza, co najlepiej okazuje się ztąd, że niektórzy wprost przeciwnie, za cel doskonałości ludzkiej uważają posiadanie jednego tylko zmysłu — niejako zmysłu ogólnego jasnowidzenia. O takich i podobnych przypuszczeniach ze strony naukowej niema nic do powiedzenia, gdyż żadna poważna nauka nie może zaprzętać się podobnymi mrzonkami.

Również mało wytrzymują krytykę i inne podstawy wiary w przechodzenie dusz pomiędzy ludźmi. Tak np. stronnicy tej doktryny powiadają że pomiędzy śmiercią i narodzeniem, musi panować pewna równowaga i pewna odpowiedniość, która czyni bardzo prawdopodobnem przypuszczenie, że dusza zmarłego człowieka przechodzi wnet w ciało innego, który się rodzi w tej chwili; mówią nadto, że statystyka wykazując jednostajną mniej więcej ilość występków, tem samem świadczy o stałej równowadze przymiotów w rodzaju ludzkim, jak gdyby zawsze te same dusze żyły na świecie; nakoniec powołują się i na historję, która przedstawia zawsze niemal te same koleje i wypadki, powtarzające się w pewnych okresach, tak że zmieniają się tylko działające osoby, a zresztą — nic nowego pod słońcem. Co więcej, pomiędzy samymi osobami historycznych działaczy daje się wrzeczko spostrzegać pewna peryjodyczność w powstawaniu wielkich genjuszów, co także ma dowodzić wspólności duchowego życia całej ludzkości, jak gdyby materyja duchowa po wysileniu się na wydanie genjuszów musiała później na nowo skupiać się i koncentrować przez pewien przeciąg czasu, albo jak gdyby ilość najwyższemi

zdolnościami obdarzonych duchowych atomów, była bardzo ograniczoną. Nie brakło naturalnie i takich, którzy szukali i wrzekomo wykrywali w historii ślady tej peryjodyczności. Kabaliści z trzech spółgłosek, składających imię Adam (Aleptz, Daleptz i Mem) wnosili że Adam odrodził się w Dawidzie i raz jeszcze odrodzi się jako Mesjasz. Wielu z żydów mniemało że Chrystus był Eliaszem, a Herod Attycki mniemał że był wcieleniem duszy Jana Chrzciciela. Wszystkie te dowolne fantastyczne rozumowania, kabalistyczne i mistyczne zabawki oczywiście pozbawione są wszelkiej podstawy.

Jedynym faktem, który mógłby przemówić na korzyść owego odradzania się dusz, byłaby pamięć samego człowieka o przebytych dawniej stadyjach bytu. Nie zbywało i na takich, którzy przypisywali sobie tę pamięć o dawniejszem istnieniu. Budda pamiętał jakoby dokładnie wszystkie swoje poprzednie wcielenia. Pytagores utrzymywał że dawniej żył we Frygii pod imieniem Midasa, a potem znajdował się pod Troją jako Fuforbos; miał on nawet poznać, jako niegdyś swoją własną, tarczę tego bohatera przechowywaną w Argos. Filostrat, biograf cudotwórcy i czarnoksiężnika Apolonijusza z Tyany, często wspomina, jak ten ostatni poznawał osoby, które znał był w życiu poprzednim.

Oczywiście wszystkie te mniemane przykłady nie mają żadnej wartości, gdyż były to przekonania samych wymienionych osobistości, którym prawdopodobnie oprócz ich samych, nie wierzył nikt nawet ze społecznych.

Najwięcej wagi przypisują stronnicy hipotezy o życiu poprzednim do pewnych nieokreślonych wspomnień, które niekiedy powstają w duszy ludzkiej; wielu bowiem ludzi na widok nowej zupełnie rzeczy lub w obec nowego wypadku doświadcza takiego uczucia, jak gdyby to

było mu już kiedyś znanem. Istnienia takich wspomnień bronią na mocy własnych doświadczeń, pomiędzy innymi Schubert, Lichtenberg i Schelling; pierwszy mówi np. że często mu się zdaje iż pewne przedmioty widział dawniej nie tem okiem, które teraz posiada, a Lichtenberg utrzymuje że posiada niemal pewność iż umarł był przedtem nim się narodził. Zastanowiwszy się dobrze nad tym faktem niejasnych wspomnień, znajdujemy właściwie że rzecz się ma tak: gdy widzimy lub słyszymy coś nowego, pierwszym wrażeniem jest zwykle większe lub mniejsze zdumienie; zdumienie to zacierza na pewną króciutką chwilkę pierwsze wrażenie, a gdy następnie przemija, ustępując miejsca wrażeniu, to ostatnie wydaje się nam już powtórnem, znanem. Fakt ten tłumaczy się więc psychologicznie i o żadnym poprzednim bycie nie świadczy (1). Znika więc i ten mniemany argument zwolenników preegzystencji; raczej przeciwnie, jak już wspomnieliśmy powyżej, brak wszelkiej pamięci o życiu poprzedniem obala hipotezę o takowem. Stronnicy tej doktryny usiłują wprawdzie osłabić ten zarzut, na braku wspomnień oparty, ale bezskutecznie. Niektórzy z nich używają osobliwszych argumentów. Tak np. Drosbach utrzymuje że ilość dusz pierwotnie stworzonych jest tak niezmienną, że żadna z nich jeszcze nie żyła na świecie dwa razy; brak więc wspomnień niczego wrzekomo nie dowodzi.

Inny znowu obrońca teorii odrodzenia — Pan

(1) Prof. Meyer powiada, że sam czynił nad sobą staranne doświadczenia w przedmiocie owych wspomnień. Powyższy pogląd bez wątpienia jest trafny i prawdziwy, lecz mogą być fakta niejasnego przypomnienia, do których nie można go stanowczo zastosować.

(P. Tł.)

Leroux — mniema, że pamięć nie jest tak bardzo szacownym przedmiotem naszej duszy; wiele wrażeń pozostaje w duszy bez świadomości i takie właśnie bezwiedne wspomnienia wynosi dusza z poprzedniego życia. Wymagać więc — ażeby dusza zatrzymywała ze świadomością dawne wspomnienia — byłoby to niejako, według Leroux, pewnym rodzajem chciwości, która nie chciałaby ażeby raz zebrany skarb uległ rozproszeniu. Tymczasem ten skarb wspomnień jest wrzekomo ciężarem i męką; tylko strudzony podróżnik ogląda się za siebie, chętny zaś i silny spogląda tylko przed siebie. Słusznie więc — kończy Leroux — starożytni kazali pić wodę letejską duszom zmarłych. Jean Reynaud znowu sądzi że brak świadomych przypomnień jest tylko dowodem tego, że dusze zostają jeszcze na dość niskim stopniu rozwoju, i spodziewa się że przy końcu swoich przesiedleń, dusza raptem przypomni sobie dokładnie i w zupełności cały szereg poprzednich wędrówek.

Niezależnie od tego, że wszystkie podstawy doktryny o odrodzeniu są błędne, a wrzekome dowody, jak wykazaliśmy bezzasadne, przeciwnicy tej teorii mają jeszcze inne przeciwko niej zarzuty. Przedewszystkiem dusza ludzka bynajmniej nie czuje potrzeby owych wiecznych nieskończonych, a przynajmniej nie dających się określić wędrówek; raczej przeciwnie, wymaga ona takiego dalszego życia po śmierci, które byłoby prawdziwym, świadomym dalszym ciągiem życia ziemskiego. Świadomość siebie samej jest głównym przymiotem duszy, jest, rzecz można, jej istotą; nie można więc odbierać duszy tej jej cechy istotnej, dając w zamian czerzą nazwę dalszego bytu. Nieśmiertelność jest koniecznym nieodzownym wymaganiem duszy, jak o tem świadczy wiara większości rodzaju ludzkiego; ale co mamy sądzić

o powyższych błędnych kołowaniach rozumu i fantazyi, spowodowanych bezowocnem usiłowaniem do wystawienia przystępnego i niejako dotykalmego, kolei dalszego trwania duszy? Bez wątpienia wszystkie powyżej rozebrane hipotezy są zbiorem dziwacznych, najczęściej czezych mrzonek; jestto prózna gra fantazyi i wyuzdana zabawka filozoficzna; ale gdyby nie było w nich nic więcej, cały nasz rozbiór byłby niepotrzebnym i bezużytecznym. Pomimo bowiem obłędu, teoryja preegzystencyi jest subtelną tkaniną, jak pajęczyna, którą zmuszeni jesteśmy zerwać, ażeby nas nie uwikłała, jednak podziwiać ją musimy. Bez wątpienia pożądanem jest ażeby ludzkość zaprzestała snuć te nici pajęcze i rzekła się raz na zawsze bezowocnych usiłowań przedstawienia zadawalniającego obrazu życia duszy po śmierci. Wszelkie dotychczasowe próby były daremne, a znając dobrze granice naszego poznania, wolno nam chyba tylko mieć nadzieję że kiedyś umysł ludzki dojdzie może do takiej potęgi, która przybliży go bardziej do rozwiązania zagadki o przyszłym życiu, podobnie i jak wielu innych niedostępnych nam dotychczas tajemnic, które nas zewsząd otaczają. Sam tylko człowiek, jak się zdaje, zdolnym jest do zastanowienia się nad przyczynami i skutkami wszech rzeczy; znajdując się pośród świata zmysłowego, jest on w stanie kierować myśl swą ku rzeczom nadzmysłowym. Człowiek posiada ideały wiedzy i moralności, których urzeczywistnienie wychodzi z zakresu znanego nam zmysłowego świata. Czy sam ten fakt niezaprzeczony nie dowodzi, że natura ludzka dąży ku innemu, doskonalszemu od terażniejszego stanowi pojmowania, ku lepszemu moralnemu porządkowi? Czy owa dążność nie jest wyraźną skazówką prawdziwości i wewnętrznego uzasadnienia wiary w nieśmiertelność duszy? Co do nas, jesteśmy tego właśnie zdania i w owej nieprzezwyęzionej

dążności ku ideałom, widzimy jeżeli nie dowód niewątpliwy, to przynajmniej jedynie możliwą i jedyną konieczną podporę głęboko wkorzonej w duszy naszej wiary w jej nieśmiertelność. Kant nie zaniedbał również zwrócić na to uwagi. Wykazał on że według analogii z innemi żyjącymi tworcami, możemy na zasadzie teraźniejszego życia ludzkiego wnioskować o życiu przyszłym. Rozum nasz bowiem daje nam to bezwzględne prawidło, że każdy organ zwierzęcia, każda jego zdolność i każdy popęd, muszą mieć pewny cel i pewny użytek; miałyby więc człowiek stanowić jedyny wyjątek od tego powszechnego prawidła — miałyby jego idealne popędy i pragnienia być czemś nie koniecznym, lecz przypadkowym i bezcelowym? Naturalne zasady duszy ludzkiej, a przedewszystkiem prawo moralne (o którego istnieniu nawet u najdzikszych ludów przekonaliśmy się powyżej), nieskończenie wychodzą po za obręb ziemskich korzyści i pożytku. Widać to i z tego, że samo tylko poczucie prawości, niepołączonej z żadną korzyścią ani nawet z cieniem sławy, człowiek uczy się stawiać wyżej nad wszystko ziemskie. Czuje on bowiem w sobie powołanie do lepszego życia, o którym ma idee, choć niema dokładnej świadomości, i dlatego usiłuje należycie przygotować się, ażeby zostać godnym obywatelem lepszego świata. Miałyby być obłudem to powszechne poczucie ludzkości, tem jaśniejsze i w oczach samego człowieka piękniejsze i wznioślejsze, im do wyższego dochodzi on stopnia wszechstronnego rozwoju? „Potężny ten i niedający się niczem odeprzeć dowód naszej nieśmiertelności, nabiera więcej jeszcze mocy wskutek nieustannie wzmagającego się naszego przekonania o panowaniu celowości we wszystkim, co nas otacza, równie jak wskutek rzutu oka na niezmierną nieskończoność stworzenia, a także wskutek przekonania o nieograniczo-

nej możliwości bogacenia naszej wiedzy, czemu odpowiednie posiadamy popędy. Wszelako wyznać należy, że nie zdołamy stworzyć sobie dokładnego obrazu przeszłego życia, jedynie na mocy wewnętrznego teoretycznego badania samych siebie“; (Kant *kritik der reinen Vernunft* II, 800).

Pozostając na owym przez Kanta zakreślonym gruncie, wiara w nieśmiertelność bezpieczną jest od wszelkich zarzutów, jak tylko zaś zaczyna uciekać się do wątpliwej pomocy błędnych filozofematów i obrazów fantazyi, nawet snuje nikłą pajęczą tkankę, którą zerwać bardzo łatwo. Niestosownem tem postępowaniem sami marzyciele szkodzą swojej własnej sprawie w oczach przeciwników, zwłaszcza gdy ci ostatni nie mogą pozbyć się pewnych przesądów i pewnego zaślepienia właściwego nietolerancyi, nienawiści, i wszelkiej postaci fanatyzmu. Tylko w oczach bezstronnego myśliciela owe mrzonki i bezowocne porywania się stronników metempsychozy, przedstawiają się w innem świetle. Tylko taki bowiem myśliciel wie dobrze, że dopiero w ciszy ciężkiej pracy myślenia człowiek dochodzi do przekonania o swojej niemocy w obec najwyższych zagadnień, a następnie wyrabia w sobie rezygnacyję i nie usiłuje już badać rzeczy dla rozumu jego nieprzystępnych. Nie wszyscy jednak ludzie przyjmują tę rezygnacyję chętnie, bez walki, bez oporu, bez rozpacznych usiłowań. Nie wszyscy zdolni są przytłumić głos uczucia, lecz idąc raczej za tym głosem, zapominają chwilowo o nieubłaganych wymaganiach i o fatalnych szrankach rozumu i, jak ów młodzieniec starożytny, usiłują uchylić zasłony bogini w Sais. Co ujrzał ów młodzieniec — nie wiemy: wiemy zaś tylko że to, co on ujrzał, uczyniło go nieszczęśliwym. Podobnież nie wiemy, czy ujrzeli prawdę ci, którym się zdawało że podnieśli zasłonę, pokrywającą

życie przyszłe; wiemy tylko, że to wszystko, co ludzie widzieli wrzekomo po za tą zasłoną, dotychczas nie dało bynajmniej ludzkiemu duchowi żadnego trwałego zaspokojenia. Potępiamy więc usiłowania podniesienia zasłony ukrytych na wieki bodaj tajemnic, lecz w samych tych bezowocnych usiłowaniach widzimy coś więcej jak czeze mrzonki — widzimy niejako dowód wewnętrznego pokrewieństwa naszej duszy z tą nieprzystępną zagadką i płynącego ztąd niepohamowanego pociągu. Tak więc ostatecznie nawet błędne teoryje metempsychozy, odrodzenia się poprzedniego bytu, świadczą jak głęboko w naszą duszę zapuściła korzenie wiara w nieśmiertelność.

ROZDZIAŁ XI.

Religija i Filozofija w naszych czasach.

Treść. Skargi na dzisiejszą obojętność w rzeczach religijnych. — Zadanie filozofii religii. — Dwa uprzedzenia. — Szkodliwość oddzielania religii ludzi świątłych od wiary ludowej. — Sievola, — Varro. — Reimarus, Lessing i Kant. — Wiara jako sprawa jednostki. — Błędy filozofii w jej stosunku do religii. — Teologija słusznie odrzuciła dwuznaczną pomoc Kanta i Hegla. — Uczucie religijne. — Bojaźń jako źródło wiary, według Vogta. — Pragnienie szczęścia jako źródło wiary, podług Czolbego. — Organ wiary R. Wagnera. — Zbicie tych opinij: bojaźń nie jest uczuciem religijnem; potrzeba szczęścia nie jest jego źródłem; religii nie można z jednego żywiołu duszy wyprowadzać. — Kant i Spinoza jednostronnie szukają istoty religii w życiu moralnem. — Uczucie religijne podług Friësa, Jacobiego i Schleiermachera. — Hegla wiara rozumowa. — Prawdziwe żywioły religijne. — Uczucie wsparte rozumem i wolą jest probierzem wyobrażeń religijnych politeizmu, ateizmu, panteizmu i teizmu. — Filozofija wyjaśnia stosunek wiary do wiedzy i zaradza nieszczeroci w wierze.

Ogólnie dziś rozlegają się w Europie skargi na obojętność w rzeczach religijnych. Sprawy kościelne zdają się budzić zajęcie ogólne wówczas tylko, gdy wkraczają w dziedzinę polityczną; możnaby nawet powiedzieć

że i opinia publiczna zajmuje się niemi wówczas tylko, gdy są w zatargach z państwem, z instytucyjami krajowemi i z inemi potęgami cywilizacyjnymi naszych czasów.

Powodem takiego zubożenia na rzeczy religijne ma być głównie materyjalistyczny kierunek życia i wiedzy nowszych czasów. Ubieganie się za dobrami i uciechami ziemskimi stępiło czułość na rzeczy nadziemskie, a z drugiej strony rzekomi filozofowie, schlebając słabościom ludzkim, prawią nam tylko o rzeczach materyjalnych, wszystko wywodzą z materji i zmysłów, a rzeczy nadzmysłowe podają za mrzonki. Ztąd rozpowszechnienie materyjalistycznego, ateistycznego lub panteistycznego poglądu na świat, według którego wszystko dzieje się ślepym przypadkiem albo też z żelaznej konieczności. I w zarozumiałości właściwej płytkim umysłem, stronnicy takiego poglądu na świat uważać siebie samych zwykli za jedynie prawdziwych myślicieli i mężów postępowych; na tych zaś co zachowali starą wiarę ojców i w niej czczą prawdy głębokie a niezbadane, patrzą z politowaniem jak na umysły zacofane, zbyt ograniczone lub zbyt bojaźliwe, aby się mogły z więzów tej wiary uwolnić.

Ci także rzekomi filozofowie grubemu materyjalizmowi hołdujący, wyszydają racyjonalistów i idealistów pragnących utrzymać wiarę w Boga rozumową, filozoficznie wzniosłe prawdy chrystyanizmu pojmującą; i zuchwale nazywają ich półmędrkami, co zatrzymują się na pół drogi, nie mając odwagi lub siły zaprzeczyć istnieniu świata nadzmysłowego.

Takie bałamutne opinie materyjalistów szkodliwy pod wielu względami wpływ wywierają na rozwój społeczeństwa. Postęp życia publicznego w niejednej ważnej kwestyi będącej na dobie, ściśle się łączy z życiem

religijnem. Brak religijności nigdy dobrych owoców nie wydał. Z drugiej zaś strony, sprzeczne dziś nieraz opinie o stosunkach państwa z kościołem i kościoła ze szkołą, nie mogą być pogodzone, jeśli wprzód nie rozstrzygniemy sporów między wiarą i wiedzą. Kto w te spory nie wnika, kto nie trwoży się o nie i z lekceważeniem je odrzuca, niby czeze kłótnie teologów z filozofami, ten niechaj się nie spodziewa, że skutecznie i z potrzebną bezstronnością przyczyni się do rozwiązania zagadnień życia publicznego, będących z temi sporami w związku. Owszem, życzyć trzeba aby wszyscy co pragną postępu i pokoju w religijnym rozwoju społeczeństwa, dążyli do rozjaśnienia istniejących różnic i sprzeczności. Filozofija, acz nie może się spodziewać, że kiedykolwiek roztrzygnie ostatecznie spór o prawdę religijną, w każdym razie ma wzniosłe i ważne zadanie; przyczyniać się winna do jaśniejszego pojmowania kwestyi spornych i do bezstronnego oceniania ich podstaw.

Przedewszystkiem powinna wystąpić przeciw staremu uprzedzeniu, jakoby między potrzebą wiary dla ludzi naukowo ukształconych a potrzebą wiary dla nieoświeconego ludu, była przepaść nieprzebyta—i jakoby człowiek mógł wierzyć w co zechce nie troszcząc się o religijne usposobienia i wierzenia ogółu społeczeństwa. Takie uprzedzenie jest stanowczą w postępie religijnym zawadą, a o ich bezzasadności i szkodliwości historia dostatecznie świadczy.

Niejednokrotnie bywały już w dziejach czasy w których mężowie znakomici, innej dla filozofów a innej dla ludu ciemnego wiary religijnej żądali; tamtym przyznając wolność badania prawd religijnych, temu zaś jej odmawiając. Szczególniej wyraźnie okazał się ten kierunek umysłów w wieku na który przypadło wystąpienie chrystyjanizmu na widowni dziejowej. Sławny prawnik

Quintus Muciusz Scevola, który jako ponti ex maximus był najwyższym w państwie rzymskiem dostojnikiem religijnym i nadzorcą wszelkich obrządków wyznaniowych, odróżniał w owym czasie religiję poetów od religii filozofów; drugiej przyznawał wyższość nad pierwszą, a jednak twierdził, że lud prosty pierwszej trzymać się winien. Podobnież uczony badacz starożytności Terencyusz Varro utrzymywał, że u filozofów spotkać można czystsze pojęcia o bóstwie, że jednak ich nauki nie są dla ludu przydatnemi. I dla podniesienia i uszlachetnienia wiary ludowej starał się allegorycznie objaśniać myty poetyczne. Seneka, jak wiadomo, stanowczo był zerwał z wyobrażeniami o wielu bogach i ze czcią bałwanów; a przecież utrzymywał, że nie godzi się dotykać religii ludowej, i że owszem prawo i moralność poddać się jej nakazują. Tak samo stoicy, Epiktet i cesarz Marek Aurelijusz odrzucali w duchu nie jedną opinię religii ludowej, a przecież brali ją pod swoją opiekę, dowodząc że ona lud prosty od niesprawiedliwości i grzechu odwodzi. Wszyscy ci mężowie starożytni byli zdania, że tylko myśliciele mogą bez szkody dla społeczeństwa, prawdy religijne badać i roztrząsać.

Nie wiele odmiennie utrzymywali znakomici mężowie czasów nowożytnych. Reimarus w upłynionym wieku nie chciał ogłosić swoich idei filozoficzno-religijnych Fragmentami zwanych; z obawy żeby ludu pospolitego nie zgorszyły. Gdy Lessing chciał je wydać ni by rękopism nieznanego autora w bibliotece wolfenbytelskiej znaleziony, uczony pastor Göze prosił go aby przynajmniej dla zmniejszenia zgorszeń, wydał je w języku łacińskim; na co Lessing żartobliwie odpowiedział, że ta ostrożność przydatną byłaby tylko w Niemczech, gdzie jest mało ludzi ukształconych i łacinę rozumiejących, że zaś byłaby bardzo szkodliwą dla Francyi, An-

głii, Polski i Węgier, gdzie literatura rzymska powszechnie jest uprawiana; że przeto dla ocalenia kilku chudych dusz niemieckich mogących tylko w niemieckim języku być wiedzionemi na pokuszenie, dyjabeł zabrałby do piekła tłuste dusze węgierskie, polskie, francuzkie i angielskie. Mimo te żarty, i Lessing przywiązywał wielką wagę do niegorszenia prostaczków filozoficznym wykładem mniemań religijnych. Kant także w swoim piśmie „Religija w granicach czystego rozumu“ zalecał wprawdzie dociekanie prawd religijnych, żądał jednak współcześnie szanowania i pielęgnowania religii ludowej „gdyż nauka na czystym tylko rozumie oparta, małej jest dla ludu prostego użyteczności.“

Tego rodzaju rozróżniania nie zgadzają się już z oświatą naszych czasów. Postęp cywilizacyi wniósł się nad te ograniczenia znajomości prawd religijnych do pewnych tylko kółek społecznych. Historia zresztą niewłaściwość ich wykazała. Arystokracja umysłowa rzymskiego pogaństwa kompletnie zbankrutowała; filozofowie starożytni daremnie mędrkowali objaśniając politeizm: nie mogli zdobyć się na nowy pogląd na świat; gdy zaś chrystyjanizm go przyniósł, pojęło go i ukochało najprzód owo właśnie ciemne pospólstwo, któremu filozofowie takiej podniosłości ducha odmówili. Skrupułów Reimarus, Lessinga i Kanta w upłynionem stuleciu wiek nasz już także nie podziela. Niema granicy między wiarą ludową a filozoficznym badaniem myślicieli. Nawet zebrane niedawno na soborze watykańskim duchowienstwo rzymsko-katolickiego kościoła, nie mogło z obrad swoich usunąć udziału i wpływu uczonych mężów świeckich, do soboru nie należących. Dziś już udziału w badaniach prawdy nie rozgraniczamy podług stanów i powołań różnych klas społeczeństwa, i od wszystkich jednego żądamy: aby do tego udziału z su-

mienną przystępowały powaga. A co w końcu uznanem zostanie za prawdę, to bez niebezpieczeństwa stać się może wspólnem ludzkości dobrem. Nikt już nie zastrzeża całej prawdy dla ciasnego kółka wybranych myślicieli, a ogółowi połowicznie tylko prawdy zostawia. „Dawanie prawdy w monopol pewnym stanom lub klasom społeczeństwa,—powiada Lichtenberg,—jest krzywdzeniem wszystkich innych stanów i prawdziwą obelgą dla ludzkości.“ Podobnież nie ma dziś innych prawd religijnych dla kobiety a innych dla mężczyzny. Takie wyróżnienia nie dadzą się usprawiedliwić różnicą potrzeb płci obojga, ani mają podstawy w ich przyrodzonej słabości lub sile. Jedno wszystkim ludziom służy prawo poznawania prawdy; jedna jest równa dla wszystkich powinność dążenia ku jej poznaniu; i tylko w sposobie przyjmowania jej i użytkowania w życiu, mogą i powinny być uwzględniane różnice wrodzonych uzdolnień. Inaczej nie byłoby potrzebnej harmonii duchowej w życiu domowem i społecznem, oraz w wychowaniu dzieci. Uważanie wiary za środek jedynie ochronny, którego ludzie stosownie do przyrodzonej siły swojej, mniej lub więcej potrzebują, jest jednostronnem zapatrywaniem się na istotę religii i na jej znaczenie dla duszy ludzkiej. Wartość religii nie ocenia się podług samych tylko ubocznych pożytków jakie ta podpora w szczęściu i pociecha w niedoli dać nam jest wstanie; lecz przedewszystkiem polega na zadowoleniu jakie religija daje ludziom szczerze dążącym ku poznaniu i miłowaniu prawdy. Dla tego wszystkim klasom społecznym jednaką i całą prawdę religijną dawać należy. Dla tego w edukacyi wszystkich ludzi, bez różnicy plei, stanu, lub powołania, należy uczucia religijne zarówno pielęgnować. Różnice w tem pielęgnowaniu dotyczyć mogą tylko formy a nie rzeczy samej. Uwzględnić je w jednym miejscu do zbytku,

a w drugim mało lub wcale nie uwzględniać, jestto nie mieć dokładnego wyobrażenia o wspólnym interesie jaki mają wszyscy ludzie w dążeniu do prawdy religijnej.

Z niepoznania tej wspólności wynika drugie, dość pospolite w naszych czasach uprzedzenie, jakoby wiara religijna jednostek nie była sprawą ogólnego interesu, i jakoby każdy mógł wierzyć w co tylko zechce, nie obowiązany zdawać z tego sprawy. To fałszywe mniemanie przekręca prawdę uznaną. Wiara jest wprawdzie rzeczą sumienia i wolnego przekonania, i jako taka zostawia się swobodnemu rozstrzygnięciu jednostek; ale i pod względem przyjęcia wiary jest dla każdego człowieka wspólna powinność ludzka, ta mianowicie, że człowiek w miarę sił swoich i swojego światła, uczciwie dążyć winien do poznania prawdy. I nie godzi się jednostkom, dla osobistych wygódek, uchylać się od spełnienia tej powinności. Wiara jednostki nie może być rzeczą czysto prywatną, jak np. miłość kochanków. Kto nie żyje jak pustelnik na puszczy, kto pośród społeczności ludzkiej nie zrzeka się udziału w jej sprawach i dążeniach, ten musi dać o swojej wierze świadectwo, choćby tylko na polu, które jak wychowanie dzieci, w pośrednim jest związku z wiarą religijną. Zupełne wyłączenie pola religijnego z dziedziny rzeczy budzących wspólny i publiczny interes, jest poprostu mrzonką która urzeczywistnić się nie da, i której urzeczywistnienia życzyć nawet się nie godzi. Jaki sens miałyby społeczność ludzka, jeśliby nawet dążenie do prawdy nie było wspólnem dobrem? Prawda straci wszelkie znaczenie, jeśli się rozprysnie na miliony prawdek dla wygody tyłuż jednostek. Bogu dzięki, ludzie nie są tak różnorodnymi, żeby każdy z nich mógł oddzielną dla swojego wyłącznego użytku wiarę wymyślić; Bogu dzięki, jest

węzeł wspólności łączący jednostki w wierze jest powinność uznania, że wszyscy ludzie wspólnie dążyć mają do prawdy i zgodnie z prawdą postępować. Kto obojętnie uchyła się od tej ogólnej powinności, ten nie może się nawet spodziewać, że sam w niezakłóconym spokoju żyć będzie na świecie; tem mniej zaś oczekiwać mu się godzi, że w życiu publicznem, bez szkody dla siebie i dla drugich, weźmie udział w rozwiązaniu jakiegobądź naszych czasów zadania. Każdy więc co nie chce zrywać z czasem w którym żyje, ani z ludźmi którzy go otaczają i z którymi obcować musi; nadewszystko zaś każdy co się powołanym być sądzi do współdziałania w rozwiązaniu ważnych kwestyj życia publicznego — powinien poznać sprzeczności religijne naszych czasów, i nieusuwać się z obojętności lub samolubnej obawy, od pracy nad wyjaśnieniem i pogodzeniem tych przeciwieństw. Kto zaś obowiązek ten uznaje, ten nie może obojętnie pomijać filozofii.

Jeżeli pomoc filozofii jest dziś mało pożądaną dla jednych, a przez drugich odpychaną jako wtrącanie się w nieswoje rzeczy, głównie w tem zawiniła dawna filozofija mieszkając się do spraw religijnych. Zamiast zachować swoją samoistność i niezależność, filozofija usługiwała teologii argumentami rozumowemi, bądź popierając jej nauki, bądź też usiłując tłumaczeniem filozoficzniem nadać im głębsze znaczenie, kiedy przedewszystkiem powinna była historycznie je objaśniać i wierzytelność ich stwierdzać. Kant odstręczył od siebie i filozofów i teologów, gdy pod dogmata kościelne usiłował podkładać znaczenie moralne, i tylko moralną wartość nauki kościelnej podnosić. Podobnie Hegel zraził teologów a filozofów nie zadowolili, gdy po swojemu tłumaczył tajemnicę Trójcy Ś-tej i o Chrystusie jako Bogu-człowieku powiedział „że w nim jedność skończoności i nieskończoności, czyli absolut w ludzkiej postaci, bardziej niż w kim

innym się ukazał.“ A jednak Hegel naiwnie wierzył, że tak dowolnem tłumaczeniem przyjdzie w pomoc teologii! Nie można też mieć za złe teologom, że wzgardzili pomocą filozofii religii Kanta i Hegla, skoro owe rzekomo filozoficzne objaśnienia zachowały tylko formę nauki kościoła, a jej istotę niweczyły. Nie można wprawdzie tak wielkich myślicieli jak Kant i Hegel posądzać o nieszczerą pomoc dla teologii. Owszem, usiłowania ich płynęły z poważnej chęci usprawiedliwienia wiary, która od wielu wieków wydawała zbawienne dla cywilizacji owoce, i którą sami wysoko cenili. Błąd ich był jedynie w tem, że się podjęli owego filozoficznego usprawiedliwienia wprzód, nim wolne krytyczno-historyczne badanie o początku i wzroście chrystyjanizmu; swoje zadanie naukowe poważnie rozpoczęło, że już nie powiemy zakończyło; albowiem wówczas dopiero byłyby stosownemi uwagi filozoficzne o znaczeniu i wartości nauk religijnych. Tem niewczesnem wtrącaniem się filozofija religii zawiodła wielostronne oczekiwanie, iż może wyrzucić wpływ stosowny na rozwój religijny w naszych czasach. Nikt jej już nie ufał; widziano bowiem że z równą łatwością gotowa była usprawiedliwiać przed rozumem wszelki dogmat jak i orężem rozumu go zwalczać. Nawet teologowie zaczęli mniej się obawiać filozoficznych dociekań i wywodów, niż historyczno-krytycznego badania Biblii.

Jeżeli filozofija chce teraz odzyskać stracone wszędy a tak potrzebne do rozwoju religijnego w naszych czasach zaufanie, to przedewszystkiem powinna zerwać z dwuznacznym sposobem swojego dawniejszego zachowania się względem teologii. Jako umiejętność, filozofija religii nie ma być wyznaniową, lecz badać winna wrodzone człowiekowi usposobienia do wiary oraz żywioły religijne jego duszy. Stosunki jej z dogmatyzmem różnych wyznań polegają tylko na zbadaniu, jak dalece

dogmata danej religii są w zgodzie z żywiołami wiary przyrodzonej, lub też jak dalece te żywioły wyraziły się w danej religii. Jeżeli filozofija, zdążając bez uprzedzeń do poznania prawdy, zadanie swoje skończy, a jednak potrzeby wiary w zwolennikach swoich nie zadowolą, więc niema już powodu ani mocy przeszkadzania w szukaniu tego zadowolenia na innem polu. Powinna atoli żądać, żeby granice między tem polem a jej własną dziedziną były wyraźnie zakreślone, żeby nikt o znaczeniu i słuszności tego rozgraniczenia nie wątpił; i wreszcie żeby każdy schodzący z jej pola, z należytych szacunkiem rzetelną wartość nabytej na niem nauki uznawał. Teolog który nigdy pola filozofii nie dotknął, może mieć wielką wiarę, ale z pewnością potężnym duchem nie będzie; teolog zaś który stał już na polu filozofii, lecz zszedł z niego niezadowolony, może być mężem bystro myślącym i głęboko wierzącym, ale wówczas tylko gdy nie zaprzeczy światła jakie mu na tem polu przyświecało. Taki teolog, oddający wszelką sprawiedliwość filozofii, jest nadto w stanie wskrzesić zaród religijny zamarty w duszach wielu dziś niedowiarków lub obojętnych na prawdy wyznaniowe. W ten sposób filozofija może poważnione za dni naszych z religiją umysły pośrednio skłonić do bezstronnego badania żywiołów wiary w duszy ludzkiej; może zmiękczyć stwardniałą skorupę takich umysłów i do przyjęcia ziarna żywej wiary przydatną uczynić. Filozofija przyczynia się przeto do ożywienia wiary, rozważając podstawy jakie religija w duszy ludzkiej posiada. Do niej też należy badać istotę uczucia religijnego, jasno pojmować sprzeczności, porównywać ich wartość dla jednostek i dla całej ludzkości, i wreszcie stosunek wiedzy do wiary, w zasadach ich poznawać.

Filozofija stale pracowała nad rozwiązaniem tego zadania, ale pracy swojej nie skończyła. Każdy człowiek światły, swobodnym wzrokiem obejmujący dzieje ludzkości, chętnie uzna zasługi jakie filozofija położyła na polu oświaty religijnej rodzaju ludzkiego. Żałować tylko trzeba, że często głowy najzdolniejsze, nie chciały brać udziału w rozwoju religijnym naszych czasów i wolały poświęcać swoje siły opracowaniu logiki i psychologii, etyki i estetyki. Niewątpliwie, rozwój tych działów filozofii był wielce pożytecznym dla innych umiejętności; ale taką przysługą naukową filozofija nie wrzuci dziś ani zniewoli dusz myślącego i czującego świata. Tę siłę wzruszania i zniewalania miała wtedy tylko, gdy bez wahania rzucała się w kwestyje najżywotniejsze dla społeczeństwa, nie cofając się przed gorącą walką w rzeczach religijnych. Dla samego dobra wiary, filozofija powinna się dziś w tym kierunku nawrócić. Żeby zaś uwydatnić potrzebę takiego nawrócenia, przedstawimy tu w krótkich zarysach obraz usiłowań filozoficznych naszego czasu, w celu wykazania źródła religijności.

Opinie dzisiejszych filozofów o uczuciu religijnem i o podstawie którą ono ma w duszy ludzkiej, są nader sporne i szorstko się z sobą ścierają. Filozofowie-materiałiści, będący dziś w modzie, stawiają uczucie religijne w jednym rzędzie z bojaźnią nocnych strachów i widm, lub też poczytują je za przesąd z wychowania nabyty; inni mniej płytkiego umysłu badacze, szukają podstawy religijnej w oddzielnym organie wiary, równie wyraźnie czynności swoje odbywającym jak mózg lub płuca. Nowocześni czciciele rozlogi, nie po nad grubą materję nie widzący, utrzymują z K. Vogtem, że bojaźń Boga jest niczem innem tylko trwogą w obec rzeczy nieznanych, i że tę trwogę a więc i zaród religii, posiadają zwierzęta zarówno jak ludzie! W tej trwodze i bo-

jażni Vogt widzi zaród wyobrażeń religijnych, które u człowieka są tylko bardziej niż u zwierzęcia wykształcone. Zdaniem Vogta wiara religijna rozwija się więc ze strachu na widok rzeczy nieznanych; jak się to pokazuje z bojaźni widm i strachów nocnych, innej zaś podstawy w duszy ludzkiej wiara niema, i jest tylko przesądem od którego uwolni nas poznanie przyczyny zjawisk. I pomyśleć, że takie bezmysłne trywialności prawi człowiek, którego tłumna gawiedz za głębokiego filozofa uważa!

Filozof Czolbe który nie chce podawać się za materialistę, ale przyznaje się do opinij ateuszowskich, z innej acz równie dowolnej podstawy, wiarę religijną w Boga i tamten świat rozwija w piśmie swoim „Granice i początek ludzkiego poznania, w przeciwieństwie z opinijami Kanta i Hegla“. Zdaniem jego, do wiary religijnej prowadzi tylko podmiotowe niezadowolenie z tego świata. Przyczyną niezadowolenia mają być wady i niedogodności na tym świecie, a szczególnie brak sprawiedliwości w losach ludzkich. „Zwątpienie rozumu ludzkiego o możliwości zbadania zagadki tego świata—dodaje Czolbe—także się do owego niezadowolenia przykłada. Pod wpływem takiego niezadowolenia ludzie czują potrzebę wierzenia w rzeczy nadprzyrodzone, to jest będące ponad przyrodą i światem ziemskim; w świat idealny w którym jest Bóg, jest nieśmiertelność duszy, jest zrównanie niesprawiedliwości ziemskich, i wreszcie jest rozwiązanie wszelkich zagadek, jako nieodzowny szczęścia warunek“. Ta potrzeba serca płodzi religiję. Inni ludzie pozostają zadowoleni z przyrodzonego świata, acz i podług ich mniemania szczęście jest celem życia lub prawidłem porządku świata, i chociaż oni także dostrzegają liczne wyjątki i niesprawiedliwości które nie są na ziemi równoważone. Serce ich atoli zadawała się

objaśnieniem, że zgodność z celem jest tylko nader ogólnym prawem natury, które jak wszelkie prawa powikłane, licznym ograniczeniom podlegać musi. Serce ich przeto nie wzdycha do lepszego, nadprzyrodzonego świata, i zadowolenie ze świata przyrodzonego poczytują tacy ludzie za szczęście najwyższe.

Czolbe więc, acz uznaje podmiotową potrzebę szczęścia, uważa ją atoli za niewinne złudzenie, bez wahania zresztą twierdzi, że zadowolenie ze świata przyrodzonego wydaje mu się powinnością moralną i nieodzownym prawdziwego szczęścia warunkiem. I on przeto sądzi, że prawdziwe zrozumienie powinności ludzkiej wymaga porzucenia wiary w świat nadprzyrodzony, gdyż ona da się wprawdzie podmiotowo wytłomaczyć, lecz przedmiotowo jest przesądem szkodliwym dla przeświadczenia o powinnościach ludzkich.

W rażącej sprzeczności z temi poglądami, R. Wagner, przeciwnik Vogta, w piśmie swoim o „Wiedzy i Wierze“, uczynił wiarę boskim podarunkiem, dzięki któremu człowiek utrzymuje nowy organ ducha, i nową, obok myślącego a przyrodzonego rozumu, drogę poznawania prawdy.

Z tej sprzeczności mniemań widzimy jak mało owocnymi były starania Kanta, Hegla, Schleiermachera i ich uczniów aby sprowadzić jednakie przekonania o źródle duchowem wiary religijnej. Opinie w tym przedmiocie są dziś ostrzej przeciwnymi niż dawniej. Nie byłoby to możliwem, jeśliby każdy, co sądzi się być powołanym do wydania opinii o tych rzeczach, wprzód pamiętał o obowiązku poważnego zbadania pomysłów wielkich myślicieli. Być może wtedy osądziłby że te pomysły są jednostronnemi; nie uznawałby z Kantem że źródło wiary jest w woli, ani ze Schleiermacherem że ono jest w uczuciu, ani z Heglem że ono jest w myśleniu. Nie chciałby

więc wiary ani czysto praktycznej, ani czysto uczuciowej i estetycznej, ani wreszcie czysto rozumowej i spekulacyjnej; po poważnem zbadaniu zapewneby się nie zdobył na tak trywialne opinije jak Vogta, Czolbego i Wagnera.

Trzeba mieć osobliwsze o naturze człowieka wyobrażenie, aby z Wagnerem przyjmować oddzielny organ wiary, który jako dar boski może się przyłączać lub nie przyłączać do gotowej już zresztą natury. Przyjęcie tak dodatkowego i nieogólnego nawet uzupełnienia istoty ludzkiej, jest bezspornie najpowierzchońniuszem wyobrażeniem jakie o przyrodzonym rzeczy związku utworzyć sobie można. Jestto—jak szyderczo zauważył Zeller w krytyce tego poglądu—jakby chodziło o wprawienie złamanej w krześle nogi. Wiara którą dusza ludzka ma jako swoją uznawać, nie może być dodatkowo darowaną lecz musi wyrastać z jej własnej istoty, i mieć na tym gruncie swój zaród i korzenie. Kogo zadawała opinija o wprawianiu gotowego organu wiary, ten w najpowierzchońniejszy sposób uwalnia się od koniecznego badania tych zarodków i korzeni.

Przeciwnicy Wagnera są roztropniejszymi o ile w takie badania się wdają; w sposobie jednak w jaki to czynią, niemniej od niego są powierzchownymi.

Nikt nie przeczy, że obawa rzeczy nieznanych nie wywarła wpływu na wyobrażenia religijne dzikich ludów, i że przedmiot obawy nie stał się nieraz przedmiotem czci religijnej; że jednak nie sama twroga sprawia cześć religijną, pokazuje się wyraźnie z tego, że ta sama twroga u zwierząt nigdy tych samych następstw nie sprawiła, jak zresztą przy równych przyczynach byćby powinno. Bojaźń sprawia tylko, że przedmiot bojaźni jest czczony, samo zaś czczenie pochodzi nie z bojaźni, lecz z popędu duszy ludzkiej ku czczeniu wyższej potęgi.

Czy zaś człowiek od tej wyższej potęgi oczekuje błogosławieństwa lub szkody, czy więc ją kocha lub się jej boi, to rzecz tu obojętna. Przedmioty dziękczynienia równie często jak przedmioty trwogi stawały się czci przedmiotami. Główną rzeczą jest to, iż człowiek uważa się za zależnego od wyższej potęgi, i że ma popęd przyrodzony do czczenia tej istoty. Liczne obłądy w tem przyrodzonym wyobrażeniu o zależności od istoty której słomniemana potęga jest czci przedmiotem, nie dowodzą przeciw zasadności samego wyobrażenia. Wprawdzie człowiek może błędnie wyobrażać sobie, że jest zależnym od tej lub owej istoty; nie błądzi atoli w tem, że zawsze ma powód uważać się za zależnego od najwyższej potęgi, i czcić tę potęgę. Nie przeto twierdzimy że jedynie w tej idei zależności szukać należy właściwej istoty religii; nateraz chodzi nam tylko o pokazanie, że Vogt źle tłómaczył fakt znany, i że prawdziwe źródło tego faktu jest inne. Z tego co się wyżej powiedziało dostatecznie już widać, że w stosunku człowieka i zwierzęcia do religii jest różnica zasadnicza, i że podstawy duchowej ludzkiego religijnego uczucia nie można szukać w bojaźni, którą człowiek ma ze zwierzęciem wspólną. Jeśli Vogt doszedł do tak oczywiście fałszywego wniosku o początku uczucia religijnego, przypisać to jedynie trzeba znanemu jego upodobaniu w podobieństwach i zbliżeniach ze swemi krewniakami, zwierzętami, w rozwoju zacofanemi.

Opinija Czolbego nie zbacza tak daleko od kwestyi, zatrzymuje się przynajmniej w dziedzinie ludzkiego uczucia, gdy w niezadowoleniu ze świata ziemskiego wykrywa powód duchowy do wiary w istnienie nadzmysłowego świata. Wykrycie to jednak nie zgadza się z prawdą. Nie potrzeba wielkiej nauki ani długiego zastanawiania się by poznać błędność tego mniemania. Nie było filozofa coby mocniej niezadowolenie swoje z tego

padółu płaczu wyrażał jak Schopenhauer, a jednak nie było także filozofa coby mniej jak on w istnienie innego świata wierzył. Z drugiej strony niema filozofa coby tak stanowczo jak Leibnitz w swojej Teodycei usiłował wady tego świata, z harmonii wszechbytu usprawiedliwić i tem usprawiedliwieniem umocnić zadowolenie z tego świata jako najlepszego ze wszystkich możliwych światów; a jednak Leibnitz, mimo to zadowolenie, utrzymywał jeszcze w zupełności wiarę w Boga i w świat nadzmysłowy. Starzy Grecy tak wysoko cenili powaby życia na ziemi, że opuszczenie go uważali za stratę, której nie może nagrodzić wieczne w krainie cieniów przebywanie. I oni widzieli i opłakiwali nierówność losu jednostek w tem życiu, a przecie nie obiecywali sobie sprawiedliwego w drugim życiu zrównania szczęścia i zasługi, ani pożądanej w porównaniu z uciechami tego życia szczęśliwości wiecznej. Niektórzy tylko filozofowie spodziewali się, że śmierć uwolni ich duszę z więzów ciała i że przez to w życiu boskiem uczestniczyć będą. Tak więc potrzeba szczęścia nie skłaniała ludu greckiego do wiary w boskie istnienie drugiego świata, a jednak wiara taka i ten lud ożywiła.

Wiara religijna przeto musi mieć zgoła inną w naszej duszy, podstawę niż osobistą potrzebę szczęścia, którą Czołbe za jej źródło podaje.

W ogóle, religii nie da się wyprowadzić z jednego żywiołu, z jednej władzy lub uczucia naszej duszy; należy ją raczej objaśniać z przeróżnych zarodków w duszy złożonych. Nie ton pojedynczy, lecz harmonijne ożenienie wielu tonów dzwieczny na strunach naszej duszy religijnie nastrojonej. Uczucie religijne nie jest prostem, lecz z różnych żywiołów zmieszanych spłodzonem uczuciem naszej duszy. Tego właśnie w rozmaitej jednostronno-

ści swojej, nie dostrzegli nawet Kant, Fries, Schleiermacher i Hegel.

Jednostronność Kanta polegała na tem, że istoty religii szukał w samym tylko moralnem postępowaniu. Religija według niego jest w tem tylko, że powinności nasze uznajemy jako boskie przykazania, prawdziwa religija jest więc jednoznaczna z cnotliwym życiem. W opinii tej uprzedził Kanta Spinoza, który filozofije w ten sposób oddzielał od religii, że według niego jedynym celem filozofii jest prawda, a jedynym celem religii ma być posłuszeństwo i pobożność. Dogmaty wiary mają więc tylko uczyć, że jest istota najwyższa która kocha sprawiedliwość i miłość i której powinniśmy słuchać, żeby być szczęśliwymi; to jest cześć ją wykonywaniem sprawiedliwości i miłości bliźniego. Prawdziwą cześć Boga stanowi tych cnót praktykowanie; prawdziwą wiarę ten ma tylko, co świadomie to pobożne posłuszeństwo wykonywa.

Te zdania Spinozy oczywiście zgadzają się w głównych punktach z opinią Kanta.

I były one z zapalem przyjęte w rozległym kole tych wszystkich, co sądzą, że mniejszej jest wagi to w co się wierzy, byle się moralnie postępowało w przeświadczeniu iż się wyższą powinność spełnia. Na podstawie tego przekonania, niejeden sądzi że już zasługuje na nazwę dobrego chrześcijanina. Ze słów Ś-go Jana 2, 3: „Poznajemy że go znamy, z tego, iż jego przykazania zachowujemy“, wniósł już Spinoza „że ci są prawdziwymi antychrystami, którzy ludzi uczciwych i sprawiedliwość miłujących prześladują za to, iż inaczej od nich myślą i inne mają dogmata wiary. Kto bowiem kocha sprawiedliwość i miłość, ten już jak wiemy, jest przez to samo wiernym, kto zaś prześladuje wiernych, ten jest antychrystem“.

Każdy uzna zasługę życia moralnego w duchu religijnym prowadzonego, niekoniecznie jednak pochwali opinię, która poznaje religiję wyrażoną tylko w czynach moralnego życia, a nie szuka ideału moralności, w postanowieniach wyższej i nieznaney zresztą potęgi. Albowiem uczucie religijne w takim pojęciu staje się całe zbytecznym towarzyszem moralności. Wartości zasad moralnych natury naszej, nic to nie zmienia, że wyobrażamy je sobie jako zależne od wyższej a nam nieznaney potęgi, i że je uważamy jako przykazania nam zalecone. Głoszenie tych przykazań odbywa się jednak tylko w naszej duszy; słuchamy rozkazującego głosu w moralnych żądaniach naszej natury, i wypełniamy przykazania o ile w nich takie żądania poznajemy. Przez religijne pojmowanie moralnych kierunków woli nie zyskujemy więc nawet umocnienia wiary w ich wartość, przyznajemy tylko uznane zasady naszej natury moralnej jako boskie przykazania, a prócz tego jeszcze wyobrażamy sobie wewnętrzne nasze prawodawstwo jako zewnętrzne. Niejednemu takie korzyści wydadzą się małej wartości i niegodnemi poszukiwania. Jeśli ta wiara — zarzucić można — nie przydaje się nawet do podwyższenia świadomości moralnej i jej pewności; pocóż więc ta wiara której całe znaczenie wyłącznie ograniczać się ma do usług jakie moralności świadczy?

Czy można mieć za złe ludziom nieuprzedzonym, gdy oświadczają że wiary takiej nie potrzebują po to tylko aby uznać zasady moralności i zgodnie z niemi postępować? A czy w takim razie nie należy się obawiać żeby ci ludzie nie porzucili religii której całe znaczenie ma być w owym stosunku do moralności, skoro oni tego znaczenia zaprzeczają? Jeżeli religija ma być tylko podporą moralności, w takim razie wraz z uznaniem słabości lub nieużyteczności tej podpory, osłabnie takie uzna-

nie potrzeby religii. Choćby moralność miała pewien określony stosunek do religijnej wiary, w każdym razie przewrotnie przedstawiałby się stan rzeczy, gdyby wszelka treść wiary do tego się stosunku ograniczać i z tego stosunku wywodzić miała. Na takie manowce wszedł Kant gdy źródło wiary w Boga wyprowadzał z żądania naszej moralności. Nie dla tego wierzymy w Boga że dla świata ludzkiego żądamy zrównania szczęścia i zasługi, i że w tym celu musimy przypuszczać istotę która to zrównanie ma moc sprowadzić; lecz odwrotnie, ponieważ wierzymy w boski porządek świata, więc przypuszczamy iż ten porządek objawi się także w sprawiedliwym zrównaniu szczęścia i zasługi. Kant uczynił z wiary w Boga konieczne pojęcie moralności, a przeoczył ogólniejszą i samoistniejszą podstawę którą ona ma w naszej duszy.

Śluszenie przeto już Fries, najwierniejszy uczeń Kanta, żądał i próbował uzupełnienia ze strony spekulacyjnej tej wiary czysto praktycznej.

Na nieszczęście, to usiłowanie Friesa i szkoły teologicznej która się do niego wraz z De Wettem przyłączyła, wtrąciło ich w drugą jednostronność, w uznanie uczucia jako jedyne źródła religii. Według tego mniemania, wiara żyje w przeczuciach wiecznej prawdy, które w estetycznym poglądzie na świat przed naszą świadomością występują. Idee piękna i wzniosłości mają w nas wyrabiać przekonanie, że istota rzeczy podlega ideom wiary, że więc należy ona do przeczuć prawdy wiekuistej w skończoności zjawisk przyrodzonych. Zadanie filozofii religii łączy się przeto z filozoficzną nauką o pięknie. To połączenie atoli nie ma znaczyć, „że przekonanie religijne jest najwyższą wiedzą naszej wiedzy, lecz tylko, że ludzka nauka o celu świata winna wziąć pod swoją opiekę sprzeczne z wiedzą uczucia

i przecucia prawd wiary, i że powinna być filozofiją uczucia i dowieść że w bezpośrednim życiu naszego uczucia prawdy, w przeciwieństwie z rozwojem form naukowych, jest najmocniejsze przekonanie o prawdzie, dobru i pięknie.“ (Podręcznik Filozofii religii § 1 r. 1832). Z myślą o dobru, jako celu naszego życia łączy się według Friesa kwestyja dobra w ogóle, to jest kwestyja o celu i wartości jaką rzeczy mają, i to sprawia że religija i wiara są w nas żywemi. Czysto umysłowe przekonania o wartości i celu rzeczy rozum pojmuje tylko w ogólnych i koniecznych prawach świata; w kontemplatyjnym atoli życiu, stają się one zaraz koniecznymi i zasadniczymi myślami wszelkich ludzkich życzeń, oraz źródłem wiecznych nadziei— to jest stają się przekonaniem religijnym których myśli zasadnicze wyrażamy w wierze, a do których zastosowania w życiu skłaniają nas przecucia i uczucia piękna i wzniosłości. „W ten sposób—powiada Fries — powstaje w człowieku estetyczno-religijny pogląd na świat, który to pogląd przez życie całe w czystej miłości oraz dążenie ku zadowoleniu tej miłości, należy do głębokiej powagi uczucia i zarazem jest ogniskiem całej naszej istoty duchowej. Tu bowiem zasadnicza myśl wszelkiego rozumowego poznania łączy się z zasadniczą myślą serca w żywej wierze w Boga, jako w świętego stwórcę świata, który jest wieczną miłością i od którego pochodzi duch nieskończonego piękna niby tchnienie życia całą przyrodę przenikające. W ten sposób wszelki sąd czysto estetyczny, wszelkie uczucie piękna i wzniosłości czerpie swoje życie z wiary, to jest z religijnego przekonania.“

Sam Fries spostrzegł że to jego zapatrywanie się na znaczenie uczucia religijnego, zgadza się z tem czego u Niemców z wielką starannością uczył Jacobi. Usiło-

wał jednak odróżnić się od niego przez to tylko, że nie przestając na oświadczeniu iż przekonanie religijne jest uczuciem prawdy, chciał jeszcze żeby filozoficzna nauka religii wyprowadzając prawdy religijne z teorii ludzkiego rozumu, naukowo owe wyroki uczucia religijnego usprawiedliwiła. Nie miało to jednak być naukowym rozwojem religijnego zidei płynącego przekonania, gdyż jego objaw w życiu miał do uczucia prawdy należeć — ale tylko chodziło o wyszukanie nauki o religijnem przekonaniu. Czyli innemi słowy: nie z wiedzy miała wiara religijna płynąć, lecz ideały piękna i wzniosłości miały ją płodzić a uczucie prawdy objawiać; co do wiedzy, otrzymała ona zadanie pojmowania i objaśniania tych danych już faktów religijnego uczucia.

Pogląd Friesa styka się także i z przekonaniem Schleiermachera w tem, że w uczuciu szuka źródła podmiotowego religii.

Schleiermacher nie chciał istoty religii szukać ani na polu metafizyki ani w zakresie moralności. Religija z istoty swojej nie ma być ani poznaniem ani czynieniem; uczucie tylko, według Schleiermachera, jest właściwą religii dziedziną. Odróżnia on wyobrażenie i uczucie od woli, pierwsze nazywając czynnościami naszej duszy przyjmującemi, drugą zaś czynnością wpływającą. Czynność przyjmująca przypuszcza podrażnienie z zewnątrz; musi dokonywać się wpływ zewnętrzny na istotę która czynność przyjmującą obudza. Ta zaś czynność wyraża się albo w ten sposób, że byt rzeczy zewnątrz nas wyobrażamy sobie i pojmujemy, lub też w taki sposób, że byt rzeczy w nas samych czujemy. Owóż stosunek nieskończoności do nas polega na takim na nas wpływie, że bezpośrednio w sobie, w naszym uczuciu stosunek ten czujemy. W uczuciu prostej, zależności naszej istoty skończonej od nieskończonej, byt w nas Bo-

ga bezpośrednio się stwierdza. Religija przeto nie ma być uważaną jedynie jako budynek naukowy dogmatów ani jako wyłączny środek rozwijania moralności, lecz z istoty swojej winna być wiedzą bezpośrednią i uczuciem w nas nieskończoności. Przyjmując jednostkę jako część całości, jako nieskończoności przedstawienie, widząc nieskończoność we wszystkim co jest skończone, zapatrujemy się na świat religijnie. To atoli zapatrywanie się nie jest poznaniem natury nieskończoności; każdy sąd o tej naturze wie dzie raczej po za religiję do umiejętności lub do mistycyzmu i częzej mitologii. „Wszechświat jest w nieprzerwanej czynności i objawia się nam każdej chwili — powiada Schleiermacher w drugiej mowie o religii; — każda forma którą wydaje, każda istota której z pełni życia daje byt oddzielny, każdy wypadek który ze swego bogatego i zawsze płodnego łona wytwarza, jest jego działaniem na nas. A w tem działaniu i w tem co się przez nie w nas dzieje, przyjmować wszelki szczegół nie w sobie lecz jako część całości, wszelką rzecz ograniczoną w jej przeciwieństwie względem drugiej, lecz jako przedstawienie nieskończoności w życiu naszym i tem się przenikać oto jest religija.“

„Jestto początkiem i końcem religii, wszystko poruszające nas czuć w jego najwyższej jedności jako jedno i to samo, a wszystko pojedyncze, oddzielne czuć tylko przez to pośrednictwo, a więc nasz byt i nasze życie czuć jako byt i życie w Bogu i przez Boga.“

Błędem jednak Schleiermacher nazywa mniemanie „że do religii należy mieć jeszcze świadomość tej spójności w jej pojedynczych objawach, i nietylko mieć ją w sobie i z siebie rozwijać, ale nadto opisaną przed sobą widzieć i w ten sposób z zewnątrz ją obejmować.“

Schleiermacher nazywa dziką pretensją gdy kto

„uważa za niedostateczną i wadliwą, pobożność której na tem zbywa“. Owszem, prawdziwie pobożni „nie dają się odwozić ze swej prostej drogi i mało się troszczą o wszystkie tak zwane systemy religijne“. Dla pobożnego religija żyje w bezpośrednim, a więc nie przechodzącym przez pojęcia, widzeniu i uczuciu nieskończoności. Forma w jakiej się to uczucie kształtuje w religiję, jej objawy, jest znamiona, mogą być różne i rozmaite; uczucie jednak podstawą będące, we wszystkich formach religii pozostaje z istoty swojej toż samo. Cały obszar religii jest nieskończonością, i nie pojedynczą formą, lecz treścią wszystkiego objąć się daje. „Wszystko, co gdziekolwiek religijnie się kształtuje, jest dobrem; kształtuje się bowiem jedynie wówczas, gdy wspólnie wyższe życie wyraża“.

Z tej istoty religii płynie jej tolerancja przyjacielska i życzliwa. Nie religija jest nienawistną i do prześladowania skora, lecz takiemi są ci co religiję psują, zasypując ją stosem formuł i pojęciowych orzeczeń. Religija nie żąda nawet aby ci, którzy wierzą i czują, złączyli się jedną wiarą i jednym uczuciem. Szuka ona tylko „tych co jeszcze nie są zdolni wznieść się do uczucia religijnego; pragnie umysł ich otworzyć dla poznania wiekuistej jedności pierwotnego źródła życia, albowiem wielki człowiek widzący to źródło jest nowym kapłanem, nowym pośrednikiem, nowym organem—ale właśnie dlatego ze wstrętem ucieka od nagiej jednostajności, któraby tę boską przeobfitą rozmaitość znowu zniszczyła“.

„W bezpośrednim stosunku z nieskończonością stoi niewzruszone obok siebie wszystko co jest pierwotnie wewnętrznem; wszystko jest jednym, i wszystko jest prawdziwem“.

Tylko żądza systemów odpycha od siebie obce wyznania; w niej jest źródło swarliwości i pociągu do kłó-

tni wyznaniowych, któremi niesłusznie sama religija obarczana bywa. „Nowy Rzym, bezbożny ale konsekwentny, ciska pioruny klątw i odpycha heretyków; stary zaś prawdziwie pobożny i w wysokim stylu religijny, był gościnnym względem każdego boga, i dlatego pełen był bogów. Zwolennicy martwej litery, którą religija odrzuca, napełnili świat krzykami i wrzawą; a zaś co prawdziwie rozmyślają o wieczności, byli zawsze duszami spokojnemi i cichemi, które albo samotnie obcowały z nieskończonością, lub też obejrzawszy się po świecie, każdemu, byle wielkie słowo boże rozumiał, chętnie własny sposób tłumaczenia go zostawiły“.

„Całe życie religijne z dwóch składa się żywiołów: pierwszym jest to, że człowiek poddaje się wszechświatu i wzruszać się pozwala tej jego stronie, która się ku niemu obraca; drugim zaś jest to, że owo zetknięcie będące pojedynczem uczuciem, w duszy swojej dalej rozwija i do wewnętrznej jedności swego życia i bytu przyjmuje; a życie religijne niczem innem nie jest, tylko ciąglem tego postępowania odnawianiem“.

Z tej wewnętrznej jedności wynika następnie oddziaływanie uczucia religijnego na całe postępowanie nasze. Człowiek nie powinien nie czynić z religijności, ale wszystko ma czynić z religijnością; nieprzerwanie, niby święta muzyka, uczucie religijne towarzyszyć ma jego czynnemu życiu, i nigdzie i nigdy nie powinien być bez tego towarzystwa.

To tedy uczucie religijne — mówi dalej Schleiermacher — nabywamy nie zapatrywaniem się na naturę zewnętrzną, ani podziwianiem jej piękności i wspaniałości w szczegółach, ani zdumiewaniem się nad jej zewnętrzną, okiem niedościgłą nieskończonością, lecz dopiero wtedy gdy z czcią i pokorą stajemy w obec wielkich sił zachowawczych i niweczających, które warunkują zmienne

wszelakiego kształtowania przyrody bogactwo; gdy w prawach tego rozwoju przyrody czujemy jedność całości do której i my należymy. Jedność atoli w naturze, przez którą dopiero staje się ona dla nas całością nie tak łatwo pierwotnie w niej znajdujemy, albowiem nasz byt w inną zgoła stronę się pochyla, i jedność bezpośrednio dopiero w duszy spostrzegamy. „Dlatego dusza jest dla nas siedliskiem i zarazem najbliższym światem religii; w życiu wewnętrznym odzwierciedla się wszechświat, i przez naturę duchową, wewnętrzną, zrozumiała dopiero jest dla nas natura cielesna“. To zrozumienie daje nam miłość. „Daremne jest wszystko dla człowieka który żyje dla samego siebie; albowiem żeby życie ducha świata w siebie wczepnąć i mieć religiję, powinien wprzód człowiek znaleźć ludzkość, a znajduje ją dopiero w miłości i przez miłość. Tego każdy człowiek czei najgoręcej w kim świat się najjaśniej i najczyściej mu odzwierciedla; tego każdy najczulej kocha, o kim sądzi że skupia w sobie wszystko czego jemu samemu braknie żeby się stać ludzkością“. Ta tęsknota do miłości ciągnie nas ku ludziom i każe w każdej jednostce widzieć wizerunek ludzkości. Wszystko co ludzkie zdaje nam się być wzajem pochłonięte i wzajem zależne, a każda jednostka ze swej wewnętrznej istoty zda się być koniecznym uzupełnieniem doskonałego ludzkości obrazu. W ten sposób pojmujemy naszą łączność z wszechświatem i miłością głęboką, a przywiązaniem obejmujemy wszystko bez różnicy usposobień i sił duchowych, i czujemy najserdeczniejsze współczucie dla wszystkich cierpień, które powstają wówczas gdy wieczny prąd świata zalewa szczęście odrębnych jednostek, i tysiącami rani je i dręczy sposobami. Gdy uczucie pobożne, wykształcone i zahartowane, zawróci ku własnej osobistości, ku swojemu Ja,

wtedy poznajemy jak to nasze Ja w obec całej ludzkości ogromu jest małe i nieznaczące, jak jest jednostronne, niedołączne i marne. To budzi w nas prawdziwą, nieudaną pokorę. I gdy zwolna coraz żywiej czujemy to co ludzkość utrzymuje i do jej rozwoju sprzyja, i to co nieuniknienie prędzej lub później zwyciężonem zostanie, naonczas zdejmuje nas głęboka skrucha i żal za wszystko cokolwiek jest istocie ludzkości nieprzyjaznem. I z wdzięcznością czcimy tych, którym już powiodło się połączyć z całością, i szukamy obcowania z nimi aby i siebie umocnić do zwycięstwa wyższego życia nad własnem przemijającym istnieniem.

Wszystkie te uczucia miłości, politowania, pokory żalu i wdzięczności, którym uczucie nieskończoności daje duszę, starzy ludzie zwali pobożnością—i mieli wielką słuszność gdy je bezpośrednio do religii zaliczali, bo w istocie są one najszlachetniejszą jej częścią.

Takie są zdania Schleiermachera o uczuciu religijnem i o istocie religii, jak je z młodzieńczem natchnieniem w swoich mowach o religii, a później ze spokojniejszą rozważą w swojej nauce wiary rozwinął.

Badając teraz opinię Schleiermachera i w ogóle opinię tych co źródło religii do uczucia przenoszą, spotykamy niejasne pomieszanie elementarnych czynności naszej duszy myślącej, czującej i chcącej. Jedności zachowujących i niweczających sił w przyrodzie i w ludzkości nie czujemy, lecz wyobrażamy je sobie, myślimy, i zwolna nabywamy świadomości o nich przez łączenie pojedynczych spostrzeżeń. Dusza nasza jest wprawdzie w religijnem znaczeniu wzruszoną na myśl o łączności wszech rzeczy; wzruszenie to atoli nie przemienia samej myśli w uczucie. Kto we wszystkim skończonem widzi nieskończoność, komu wszystko pojedyncze ukazuje się w związku z wszechświatem—ten myśli, ten wyobraża

sobie ową łączność rzeczy, choćby nawet nie we wszystkim jasno ją poznawał. Wyobrażanie sobie owej łączności jako wszędy istniejącej, może być dla naszej duszy i dla serca naszego szacownem, a więc może wzywać nasze uczucie do zatrzymania tej myśli, ale myśl w ten sposób przez uczucie utrzymana, nie przeto sama staje się uczuciem nieskończoności. Do tak błędnego mniemania prowadzić może to tylko, że często myśl o owej łączności wszech rzeczy mimochodem tylko w dostrzeganiu pojedynczych stosunków narzuca się naszej świadomości, i zaniedbaniem dalszego rozmyślenia nie staje się trwałym jej nabytkiem. Z tego zaniedbania wynikająca niejasność w całym myśleniu, błędnie wtedy otrzymuje nazwę ciemnego uczucia. I w istocie ciemno musimy czuć to, co w rzeczy samej tylko myśleniem pojęte być może, i co tem żywiej wzrusza uczucie, im jaśniej i ogólniej jest pomyślane.

Ciemne uczucie nieskończoności jest w tem znaczeniu niczem innem, tylko niedokładnem, przygodnem, i do jasnej świadomości nie wznoszącem się myśleniem o niej. Kto na tak zwanem uczuciu wspiera swoją wiarę religijną, do tego stosuje się zdanie Hegla, że wierzyć w tem znaczeniu jestto nie chcieć do jasnego dojść wyobrażenia ani w treść rzeczy wnikać. (Encyklop. Umiejętności filozoficznych § 573). Ten sąd stosuje się do Schleiermachersa, którego chwiejne i niedokładne myślenie o stosunkach skończoności z nieskończonością, dostatecznie tłumaczy odwrót na pole wieloznacznego uczucia. Przypomina się tu zdanie Getego o wierze. „W wierze — powiedział poeta — najważniejszą jest rzeczą wierzyć; w co zaś się wierzy, to zupełnie jest obojętnem. Wiara jest wielkiem uczuciem bezpieczeństwa w teraźniejszości i na przyszłość, a to bezpieczeństwo wynika z zaufania do arcywielkiej, arcypotężnej, i niezbadanej istoty.

Wszystko tu stanowi niewzruszoną moc tego zaufania; jak zaś sobie ową istotę wyobrażamy, to już zależy od innych naszych zdolności, bo nawet od okoliczności, i jest zupełnie obojętnem“.

Słusznie Opzoomer zarzucił temu często przytaczanemu zdaniu Getego, że mu na jasności zbywa. Nie może bowiem być obojętnem to, że musimy ową istotę wyobrażać sobie jako arcywielką, arcypotężną i niezbadaną; a prócz tego jako zupełnie godną naszego zaufania w teraźniejszości i na przyszłość.

Ze naszej wierze wiele zależy na myśli o jednej sile światem rządzącej, oczywiście uważać to trzeba jako zgodne z potrzebami naszego serca wysokie szacowanie tej myśli. Właśnie jednak ten szacunek serca koniecznie wymaga, żeby forma w jakiej wyobrażamy sobie jedność siły światem rządzącej, nie była dla uczucia religijnego człowieka obojętną. Z tego szacunku uczucia wynika właśnie popęd ludzkości do ciągłej pracy religijnej myślenia, a popęd ten nie spocznie dopóki ta praca nie wyda owoców naszą duszę zadawalających. Co zaś na tej drodze w pojęciach religijnych się pozyska, nie jest, jak sądzi Schleiermacher, wynikiem naszego porównawczego rozpamiętywania uczucia religijnego, lecz jest następstwem naszego głębokiego rozmyślenia o jednościowej łączności wszech rzeczy. Uczucie religijne nie jest niczem innem, tylko usposobieniem z jakim dusza pojmuje i ocenia te wyniki naszego rozmyślenia. Usposobienie to jest więc wprawdzie istotnym czynnikiem naszej wiary, ale nie jedynie istotnym—a z pewnością nie owym czynnikiem, z którego rozważania konieczne pojęcia religijne nabytemi być mogą. Do nich prowadzi tylko bezprzesądne i swobodne rozmyślenie, a żadne uczucie religijne zastąpić go nie zdoła.

Gdy tedy Schleiermacher zamiast to uznać, znaczenie pojęć religijnych w stosunku do uczucia niby coś względnie obojętnego poniża, a przeciwnie praktyczno-moralne uczucia miłości, litości, pokory, i wdzięczności, pod zbiorową nazwą pobożności jako istotne żywioły religii wysoko podnosi; to w takim pojmowaniu rzeczy zbliża się do owych co twierdzili że religija polega nie na tem co człowiek myśli o Bogu i o istocie boskiej, lecz na tem co czyni człowiek żeby życiem swoim Bogu się podobał. Za dni naszych atoli staranie się o jasne wyobrażenia o stosunkach skończoności z nieskończonością, o ile na to stać siłę ludzkiego myślenia, jest przedewszystkiem powinnością każdego człowieka, któremu wiele zależy na zdobyciu wiary niezachwianej dla siebie i dla społecznego myślącego świata. Dawnymi wprawdzie czasy mogli ludzie z głębokiem religijnem usposobieniem a bez takiej jasności myśli, wywierać wpływ najpotężniejszy na świat społeczny i potomny, bo nawet wielcy założyciele religii wszystkich czasów z pewnością byli tego rodzaju natchnionemi ludźmi; ale w stanie ukształcenia naszej ludzkości, pracą myśli tylu wieków przeniknionej, mogą teraz takie tylko duchy zbudzić religijną wiarę z uspienia, w których nastroj religijny uczucia i jasność religijnego myślenia, ściśle przymierze zawarły.

Właśnie dlatego że te żywioły nader trudno w duszy ludzkiej się łączą, i że tak łatwo na polu religii nastroj uczucia ze szkodą rozmyślenia, i odwrotnie rozmyślenie ze szkodą nastroju uczuciowego się rozwija, właśnie dlatego genjusze religijne są tak rzadkiemi w ludzkości.

Schleiermacher był bezspornie mężem, w którym genjusz religijny z wielką żywotnością się rozwinął; dlatego też wywierał on wpływ potężny na ruch religijny swego czasu; usposobienia jednak religijne zbyt tłu-

miły w nim rozmyślanie i nie mógł dojść do niedwuznacznego i jasnego wyrażenia swoich myśli religijnych, co w związku z siłą jego religijnego nastroju jedynie byłoby w stanie mocno pociągnąć do religii i religijnego życia, i trwale przy nich utrzymać ludzi ukształconych, którzy do obojętnych lub gardzących religiją należeli.

Potępienie błędu tych co z Jacobim, Friesem i szczególnie z Schleiermacherem chcieli z religii sprawę uczucia uczynić, popchnęło Hegla w błąd wręcz przeciwnego kierunku, to jest do przeniesienia religii wyłącznie na pole myślenia i wiedzy. Jednostronność kierunku uczuciowego jego przeciwników poniekąd go usprawiedliwiała. Mógł on słusznie przeciw nim utrzymywać, że religija jeśli ma być samem uczuciem, zgoreje bez wyobrażeń i bez czynów, i wszelką określoną treść straci. Prawdziwa religija powinna mieć symbol wiary, Credo, treść nauki. W przeciwieństwie swoim jednak Hegel posunął się zadaleko; z kolei jednostronnie lekcewał znaczenie uczucia dla religii, i równie jednostronnie jak jego przeciwnicy do uczucia, on całą wagę do myślenia przywiązał.

Już jego twierdzenie, że i zwierzę powinno mieć religiję, jeśli by słusznie powiadano że religija polega na uczuciu zależności, było niewłaściwym zarzutem przeciw opinii Schleiermachera. Albowiem uczucie zależności jakie pies mieć może względem swojego pana, niema z uczuciem zależności wynikającym ze stosunku skończoności do nieskończoności—o którym mówi Schleiermacher—nie wspólnego, prócz nazwy uczucia w rozleglejszem wziętego znaczeniu. My ludzie mamy wprawdzie na polu czucia więcej wspólności ze zwierzętami niż na polu myślenia; ale ta wspólność nie znaczy że dziedziny uczucia człowieka i zwierzęcia są jednakowe. Nawet nastroj uczuć które dzielimy ze zwierzętami, nie jest

u nich taki sam jak u nas; miłość macierzyńska u ludzi może wprawdzie spaść do bezmyślnej miłości małp, nigdy jednak miłość małpia nie wzniesie się do wysokości wewnętrzного bogactwa miłości macierzyńskiej prawdziwie ludzkiej.

Wspólność uczucia ludzi i zwierząt w żadnym razie nie rozciąga się do całej dziedziny uczuć. Dzielimy ze zwierzętami uczucie przyjemności i przykrości zmysłowych wrażeń, oraz pewne wrodzone uczucie sympatyj lub wstrętu; ale zwierzęta nie dzielają z nami uczuć rozkoszy jaką w nas sprawia widok piękna, poznanie prawdy, i spełnianie dobrych uczynków. Mają więc niektóre uczucia wspólne z nami, lecz władza ich uczucia nie jest równą naszej. Z faktu przeto, że zwierzęta i ludzie wspólnie posiadają uczucie, nie można z Heglem wnosić, że uczucie jest zwierzęcym żywiołem naszej duszy, i że jako takie nie jest wstanie wzniesić się do religii; że więc religii szukać raczej trzeba w dziedzinie owej władzy, którą człowiek od zwierzęcia się różni, a mianowicie na polu myślenia. Ograniczona wspólność uczucia zwierząt i ludzi nie może tak dalece wartości całej władzy ludzkiego uczucia poniżyć, iżby z tego powodu religija nie dała się na tem polu szukać i tylko na polu myślenia szukaną być musiała. Z równem prawem możnaby i to pole mieć w podejrzeniu, albowiem zwierzęta i myślenie także w pewnej mierze z nami dzielą, jak się to wyżej w rozdziale VI o Duszy i Ciele wykazało. W ogóle więc jest błędem uważać uczucie, z powodu owej wspólności ze zwierzętami, za władzę duszy niższą od myślenia. Niewątpliwie uczucie jest inną władzą naszej duszy niż myślenie, ale równie jest pewnem, że myślenie bynajmniej nad nie się nie wznosi.

Hegel błędził tem, że zbyt wyłącznie do wyrazu „uczucie“ przywiązywał znaczenie przyjemności lub przy-

krości zmysłowego wrażenia; do takiego też uczucia zastosowane jego uwagi są słusznemi. Z tego także stanowiska jego krytyka nauki o uczuciu w religii jest słuszną, a mianowicie słusznym jest zarzut, że religija wyłącznie na uczuciu polegająca staje się sprawą wyłączną jednostek; co bowiem tkwi tylko w uczuciu, jest moją tylko własnością. Tem odwoływaniem się do własnego uczucia zrywa się wspólność między ludźmi; a tylko na polu myśli i pojęć, jesteśmy na gruncie rzeczy ogólnych i rozumnych.

Nie widzimy atoli żadnego powodu dla któregoby uczucie miało z jednej strony naszą wspólność ze zwierzętami stwierdzać, a z drugiej wszelką wspólność między ludźmi bezwarunkowo zrywać. To przeciwieństwo stąd pochodzi, że Hegel raz mówi o istocie uczucia jednakowej we wszystkich zwierzętach czujących, a drugi raz o pojedynczych jej objawach w pojedynczych stworzeniach. Naturalnie, te objawy są indywidualne, lecz nie mniej ani więcej jak wszystkie objawy myślenia. Jeśli więc czyny myśli nie przeszkadzają rozwojowi pewnej wspólności myślenia między ludźmi, to i podmiotowe objawy uczucia nie są przeszkodą w istnieniu pewnej wspólności w uczuciach ludzi.

Ta nieuzasadniona opinija Hegla o niższości i podmiotowości uczucia była także powodem, że nie znalazł właściwej miary w słusznem zbijaniu nauki o uczuciu jako podstawie religii. Zamiast zwalczać wyłączość wyprawdzania wszelkiej religii z uczucia, posunął się dalej i twierdził, że uczucie niema żadnej wartości dla religii. Zamiast dowieść, że mniemane uczucie nieskończoności jest tylko uczuciem względem myśli o nieskończoności, a więc myśl tę także jako samoistny żywioł religii przyjmować, Hegel zrobił z myśli jedyny żywioł religii i utrzymywał że umysł jest jedyną religii podstawą. Ze wstrętu ku

pogardzonej podmiotowości, posunął się aż do twierdzenia, że religija jest „wiedzą ducha boskiego o sobie za pośrednictwem ducha skończonego“. W swojej filozofii religii Hegel powiada: „W idei najwyższej religija nie jest więc sprawą człowieka, lecz z istoty swojej jest najwyższym wyrazem samej idei bezwzględnej“.

Takie twierdzenie, które z religii czyni sprawę boskiej wiedzy, jest ostatecznym wynikiem usiłowania, żeby istotę przedmiotową religii oswobodzić nawet od ogólnie wspólnej podmiotowości ludzkiego myślenia. Hegel niegdyś przeciw teologii uczuciowej chwalił dawną metafizykę, która zawsze wprzód dowiodła że Bóg jest, nie zaś tylko, że jest uczucie o Bogu; chciał więc to samo twierdzić i o myśli o Bogu. My zaś bronimy opinii, że tylko wejrzenie w naszą duszę otwiera nam przystęp do boskich rzeczy, że więc kwestyje o istocie boskiej zacząć musimy od zbadania, jak dusza nasza myśleć musi o bóstwie i co względem tej myśli czuć może.

To co się wyżej powiedziało o usiłowaniach filozofów nowoczesnych, żeby jedną tylko władzę naszej duszy dać za podstawę religii i na jednym tylko żywiole duszy wesprzeć właściwą religijność, dostatecznie—jak sobie tuszymy—przekonywa że wszystkie te usiłowania koniecznie prowadzić muszą do jednostronnego nieuznawania wielostronnej istoty religii. Pozostaje nam więc dowieść, że uczucie religijne nie jest pojedynczem, lecz z różnych żywiołów spłodzonem uczuciem mieszanem naszej duszy; że przeto z różnych zarodków w duszy złożonych religiję wywodzić należy. Nietrudno też będzie zarodków tych wyszukać; dość je tylko wybrać z naszych krytycznych dowodzeń i stosownie zestawieć. Odrzuciliśmy tylko jednostronne wyprowadzanie religii z jednej z trzech głównych władz naszej duszy, ale już w krytycznym poglądzie na każde tego rodzaju usiłowanie,

wykazaliśmy stosunek jaki zachodzi między religiją a naszym myśleniem, uczuciem i chceniem. Nasze myślenie skłania nas do szukania w zmienności zjawisk ostatniej ich podstawy, i do wyobrażenia jej sobie jako siły jednościowo działającej i wszystko przenikającej; nasza wola popiera ten popęd myśli, żądając ze strony moralnej, żeby ta siła była wstanie utworzyć z zamętu niezliczonych a skończonych chceń i popędów harmoniję moralnego porządku w świecie; nasze uczucie wreszcie szanuje łączność tak zdobytego poglądu na świat, i stwierdza tę pracę myśli i woli w serdecznej i pobożnej wierze w świat nadzmysłowy boskiego bytu, na który bezpośrednio patrzeć lub inaczej jak z wnętrza naszej duszy istnienie jego wywodzić, nie jest nam ludziom dane. Owe prace myśli i woli wzruszają nasze serce i ono samo z siebie z kolei skłania nas do wyobrażania sobie harmonii zmysłowego i moralnego świata. Ze ścisłego połączenia tych wzruszeń serca powstaje uczucie religijne. Uczucie to dlatego właśnie tak głęboko i tak potężnie przenika ludzi co mu się oddają, że porusza duszę we wszystkich tętnach jej bytu. Dlatego także tylko szłał odurzających rozkoszy zmysłowych, lub nędza utrapionego żywota na ziemi, lub wreszcie błąd przez fałszywą wiarę spaczonego dążenia ku prawdzie, a więc najpotężniejsze środki podrażnienia naszych władz duszy przez jednostronne obłądy rozdzielonych—zakłócić mogą pokój wewnętrzny, którego uświęcenie religijnej pobożności wymaga. Dlatego również dusze prawdziwie pobożne są ciche, albowiem ową wewnętrzną harmoniję swego myślenia, czucia i chcenia, przyjęły jako szczęśliwy dar natury i okoliczności, lub też zdobyły sobie na własność w ciężkich doświadczeniach swego życia. Ta to pełnia religijnego uczucia ze wszystkich tętn duszy płynąca, pozwala nam należycie rozumieć namiętą zarli-

wość z jaką ludzie prawdziwie pobożni przywiązują się do swojej wiary tak dalece, że każdą napaść na nią czują jak śmiertelną swojej najwewnętrzniejszej istoty obrazę— i chętniej śmierć poniosą, niż ścierpią przymus niweczający ten pokój ich duszy.

To wysokie ceniecie naszego myślenia i chcenia przez uczucie religijne, daje nam jedynie praktyczny probierz do osądzenia wyobrażeń religijnych. Duch nasz szukając trwałej istoty w ciągłej zmienności zjawisk, wyobrazać sobie może iż takich trwałych istot jest wiele, czy one składać się mają z wielości bogów wiekuistych, lub też z wielości wiekuistych cząstek rozłogi i sił przyrody. Politeizm i materyjalizm świadczą nam o możności takiego poglądu. Widzimy jednak zarazem, że dusze ludzkie nie znajdują trwałego zadowolenia w takim zapatrywaniu się na świat; dostrzegamy też jak duch myślący wszędy sięgać po za nie usiłuje. Z pośród wielu bogów czczonych, niebawem występuje zawsze jeden jako najpotężniejszy, którego więc przed wszystkimi czczyć należy. Sprowadzenie wielu rozłóg i sił ile możności do jednej rozłogi i siły, zawsze było staraniem poważnie myślących materyjalistów. Umysł ludzki czuje popęd do szukania jedności i łączności we wszystkim; nie może go bowiem uspokoić wyobrażenie o zamęcie przeróżnych bez związku będących wielości. I to jednak wyobrażenie o jednym bogu panującym nad wszystkimi bogami, lub o jednej rozłodze i sile w wszechświecie, nie może popędu naszego myślenia ku szukaniu jedności zadowolić. Moznaby wprowadzić wyobrazać sobie, że bóg najpotężniejszy rządzi niebem i ziemią, że jednak inne mniejsze ale jeszcze bardzo potężne bogi lub dyjabły wciąż jego plany krzyżują a działaniom przeszkadzają; i to jednak wyobrażenie, które duch nasz, jak to historyja religii pokazuje, utworzyć sobie może.

trwale nie zadawała naszej duszy. Żądamy wyobrażenia, któreby lepiej objaśniało pełną ładu łączność wszech rzeczy i wszelakich przemian. Toż samo żądanie zostawia w nas wyobrażenie o jedności żywiłowych cząstek rozłogi i siły. Na objaśnienie wzrastania i stawania się rzeczy nie ma innej zasady jak bezładny, ślepy ruch rozłogi w skutku zmiennych stosunków ciśnienia i parcia. Umysł nasz nie chce widocznej łączności wszechrzeczy wywodzić z tak ślepego przypadku, i chociaż nawet duch, jak się z pewnych systemów materjalizmu pokazuje, zabrnawszy w przesady, przez długi czas w takich myślach się błąka, to przecież dusza ludzka nigdy jeszcze trwale uspokojenia w tym ślepym trafie znaleźć nie mogła. Sami nawet materjaliści po większej części porzucili to wyobrażenie i przyjęli ideę o jednościowej sile, która zgodnie z planem kształtuje rozwój wszechświata niby dusza pojedyncza kształtująca zgodnie z celem rozwój pojedynczego organizmu.

W ten sposób materjaliści weszli na pole panteizmu, który wyobraża sobie wszechświat jako jedną żywą całość, do której wszelka skończoność należy tylko jako cząstka. Wszelka skończoność traci swój byt samoistny, staje się tylko sposobem bytu samej nieskończoności, a cały świat znika w Bogu. Niewątpliwie i taki religijny pogląd na świat jest w myśleniu możliwym przyjęciu jego atoli sprzeciwia się uczucie osobistości ludzkiej, które świadomością samoistnego bytu nas przenika i nie pozwala znajdować zadowolenia w wyobrażeniu, że nasz byt jest tylko chwilowym przejawem bytu nieskończoności. Podobnie wyobrażenie o rozwoju nieskończonej siły świata, które nawet wszelkie rozwinięte i świadome życie zabiera znowu na łono swojej własnej nieświadomości, jest myślą co duszy naszej wcale trwa-

łego zadowolenienia nie daje. Według tej myśli, proces świata przedstawia się nam jako ustawiczne i bezcelowe stawanie, nie przynoszące korzyści żadnej istocie; nie ma bowiem istoty coby ten proces w całości widziała lub myślą swoją obejmowała. Właśnie z tego powodu, panteizm stale zmuszony był wyobrażać sobie siłę świata jako świadomie myślącą, i porządek w świecie twórczej myśli duszy wszechświata przypisywać. Niewątpliwie, panteizm stał się przez to głębszym. i w tej postaci może duszy naszej większe sprawić zadowolenie. Teraz przecież jest już istota o której można pomyśleć, że dla niej cały rozwój świata istnieje, i że dla niej wszechświat jest całością pełną znaczenia. I ta jednak myśl nie da trwałego duszy ludzkiej zadowolenia. Cóż to bowiem za Bóg, który ma być tylko widzem własnego wiekuistego rozwoju, gdy duszom pojedynczym do jego istoty należącym, zdaje się iż żyją dla siebie; co mi za Bóg, który sam koszta reprezentacyi świata ponosi, jego radości i cierpienia sam doznaje, samego siebie kocha, i z sobą samym się kłóci, aby sprawić sobie przyjemność przyglądania się własnym przemianom! Taki pogląd może żywo zająć duszę ludzką, gdy ciężarem cierpień doczesnych zgębiona i utrapiona, w tęsknem rozmarzeniu pragnęłaby porzucić to życie skończone jako byt pozorny, i w boskiej nieskończoności utonąć; trwałego atoli zadowolenia nie może dać duszy człowieka dumnej ze swojej samoistności.

Ściśle biorąc, duch ludzki nie może wyobrażać sobie świadomości Boga nie odróżniającego siebie od innych istot. Świadomość znaczy łączność wszelkiego myślenia w idealnem ognisku wiedzy, w osobistości, czującej że jest od innych osobistości różną.

W ten sposób wyobrażenie o świadomej duszy świata, dokładnie zważywszy, samo prowadzi do wyobra-

żenia o Bogu, jako istocie która świadomie ma obok siebie i zewnątrz siebie świat skończonego bytu; panteizm przechodzi do teizmu. Bóg ukazuje się teraz jako wszechmocna i wszystkowiedząca treść wszelkiego bytu; ale ten byt skończony, przez Boga stworzony, nie wsiąka w boską istotę, lecz obok niej swoją ograniczoną samostność zachowuje. Na podstawie takiego wyobrażenia, można przyjąć warunkowo wolność woli jednostek w zgodzie z bezwarunkową potęgą Boga, w idei moralnego kierunku świata i boskiej Opatrzności. Wyobrażając zaś sobie, że ta potęga skutecznie sprowadza święte królestwo duchów, przyjmujemy zarazem wszechmogącego i wszystkowiedzącego Boga jako mającego wolę najświętszą. Niedorzecznością byłoby twierdzić, że ta teistyczna idea Boga nie zostawia trudności nierozwiązanych; my sami w innych rozdziałach wskazaliśmy już niektóre z tych trudności; równie jednak bezzasadnym byłoby twierdzenie, iż te trudności po wszystkie czasy nierozwiązaniem pozostaną. Uważane w sobie powinnyby one być rozwiązalnymi równie dobrze dziś jak jutro, rozwiązalność ta bowiem zależy nie od wzrostu ludzkiej wiedzy, ani od otworzenia nowych wiedzy źródeł, lecz tylko od jasności ducha któremu uda się znaleźć właściwe dla tej wiary wyrażenie. Już teraz można jako ogólny nabytek wiary teistów uważać to, iż chcą widzieć i czeić w Bogu źródło świadome wszelkiego zmysłowego i duchowo-moralnego bytu i stawania się w świecie od niego różnym.

Zadaniem jest filozofii naszych czasów, to teistyczne wyobrażenie o Bogu rozwinąć, zarzuty przeciw niemu usunąć, i w ten sposób możliwem je w myśleniu uczynić. Tylko niedostateczne rozwinięcie teistycznego pojęcia o Bogu, dało ateizmowi i panteizmowi naszych czasów pozory większej jasności i zgodności z rozumem; z usu-

nięciem tego niedostatku, i owe pozory znikną i dusze ludzkości myślącej swobodnie pójdą za przyrodzonym swoim popędem do teistycznej wiary w Boga, gdyż wiara taka zadowolić może uczucie religijne ze wszystkich żywiołów naszej duszy zmieszane, jak to duchowa historia religii ludzkości w wielkich zarysach, wyraźnie dla każdego co ją chce zrozumieć, wykazuje.

Wprawdzie wiara nigdy się nie stanie wiedzą dla duszy ludzkiej dowiedzioną; nie to jednak nie zaszkodzi ani ubliży wierze. Wszelka wiedza musi polegać na wierze, która dowieść się nie da, lecz tylko wykazaną i uzasadnioną być może. Nasza wiedza o świecie zewnętrznym polega na wierze w świadectwo naszych zmysłów; nasza wiedza o własnej jego istocie polega na wierze w świadectwo naszej świadomości. Nasza wiedza o wiekuistości rozłogi i niezmienności praw natury, ściśle biorąc, jest niczem innym tylko wiarą w istnienie dostrzeganej prawozgodności w świecie. Wszystkich naszych badań o prawach natury i ludzkiego świata, podstawą jest wiara w zgodny z celem świata porządek. Jeżeli się dalej posuniemy, wiedza prowadzić nas musi do wiary w Boga, jako podstawy wszelkiego bytu i stania się. W tej myśli słusznie poeta Geibel powiada: „Badaj, szperaj nieustannie; w swych wywodach nie znajdziesz daleko; gdyż ostatecznym filozofii kresem jest poznanie—że wierzyć musimy“.

Szacowna jest w tych słowach poety prawda, o której zbyt często zapominamy. Prawdę tę przeczuwają ci wszyscy, czyto ateści, czy panteści lub teści, którzy zamiast wiarę swoją usprawiedliwić, chcą w wiedzy szukać ostatnich podstaw swojego na świat poglądu. Tu właśnie wszystkie duchy ludzkie napotykają nieprzebytą dla naszej wiedzy granicę, po za którą mogą tylko rzucać tęskne spojrzenia do ziemi obiecanej — religii. Dla pra-

wdy którą w tej niebiańskiej krainie wiary dostrzegamy, niema dla nas innego probierza nad ten jak nam daje zbadanie własności oka po za świat ziemski wyzierającego. Badać tylko możemy czy to oko jasno widzi. Przedmiotowe rozstrzygnięcie ostatnich przeciwieństw w wierze ludzkości przechodzi siły naszego ducha. Umysł nasz zaledwie jest zdolny z wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia wykazać, że wiara chrześcijańska, najwznioślejsza z wiar teistycznych, wszechstronnie zadawała myślenie, czucie i chcenie naszej duszy. Skoro filozofija zdoła poprzeć ją takimi dowodami, niema wątpliwości że ta wiara coraz większą liczbę dusz ludzkich, dziś w obojętności religijnej skostniałych, pozyskiwać będzie. Ludzie myślący przylgną do niej jako do prawdy którą w pewnej mierze zrozumieć można, a przylgną z niezachwianem zaufaniem, że nie mieliby w naturze swojej zarodów do przyjęcia zgodnej z nią wiary, jeśliby rozwój tych zarodów nie miał ku prawdzie prowadzić. Kto zaś uznaje rozumną łączność wszech rzeczy, ten nie dopuści myśli, że wiara wiedzie nas do łudzenia siebie samych. Jestto zasługą filozofii, i choćby filozofija tę jedną tylko miała wartość dla religijnej oświaty, jużby na najwyższe uznanie zasługiwała.

ROZDZIAŁ XII.

Systemy filozoficzne i przyszłość filozofii.

Treść. Stare i nowe skargi na zmienność systemów i niepewność filozofii: Cycero, Montaigne, Wolter, Szyller.—Badania o włości systemów i ich zmienności.—Opinie Kanta, Schopenhauera, Herbarta, Trendelenburga, Szellinga, Hegla, Gruppe'go. — Zbadanie tych opinij. — Ostatnie pojęcia zasadnicze systemów: rozłoga i siła, ciało i duch.—Możliwe poglądy na świat dualizmu i monizmu (materiałizmu lub idealizmu).—Obok tego sceptycyzm, krytycyzm, empiryzm.—Uporządkowanie systemów na te grupy. — Różne kształtowanie systemów zasadniczych i granice wolności tego kształtowanie. — Stosunek do postępu filozofii jako umiejętności. — Konieczność systemu dla badań filozoficznych. — Spodziewane ostateczne zwycięstwo jednego z możliwych systemów zasadniczych.

Na początku niniejszego dzieła, wyprowadziliśmy z istoty filozofii jako jej podwójne zadanie: odpowiedzenie na pytania, co wiemy o istocie człowieka i co wiemy o związku wszechrzeczy na świecie. Filozofia ma zbadać prawa życia duchowego i doszukać się prawdy w spornych poglądach na świat. Wykazaliśmy, że szczególnie o rozwiązanie ostatniego zadania najgwałtowniej

walczone, i że nieprzyjaciele filozofii właśnie dla tego twierdzą że skończyło się jej znaczenie, gdyż owo zadanie za nierozwiązalne uważają. Odpowiedzieliśmy na to, że filozofija, choćby nawet nie była wstanie sporu systemów o prawdę ostatecznie załatwić, to w każdym razie miałyby tę zasługę, że wyjaśnia wszelkie możliwe sprzeczności w poglądach na świat, wewnętrzną konsekwentność każdego z nich, oraz ich dowodów doniosłość. I zastrzeżliśmy sobie, że pod koniec naszych uwag wrócimy do tej kwestyi o wartości systemów filozoficznych. Powoływanie się na poprzedzające rozdziały znacznie nam teraz pracę tę ułatwi.

Nie przeczymy, że w ciągu wieków nie bardziej powadze filozofii nie zaszkodziło jak wielość i ciągła zmienność jej systemów. Od dawien dawna skarżono no się na to i z tego szydono.

Już Cycero w piśmie swoim o istocie Bogów powiedział: „Najuczeńsi mężowie mają o tych rzeczach opinie tak rozmaite i z sobą niezgodne, iż w tem musimy widzieć dowód, że podstawą filozofii jest niewiadomość“.

„Nie tak nie jest niedorzecznem — mówił później Montaigne — czegoby filozof powiedzieć nie mógł. Żaden filozof z drugimi się nie zgadza. Słuchając ich każdego z osobna, możnaby każdemu wierzyć; ale cóż, kiedy opinie jednego burzą naukę drugich.

Wolter z uszczypliwym szyderstwem tę wielość mniemań odmalował w romansie satyrycznym Mikromegas. W powieści tej mieszkaniec Syriusza z mieszkańcem Saturna odbywają razem podróż po różnych ciałach niebieskich. Przybywszy na naszą ziemię, musieli patrzeć przez szkła powiększające żeby dostrzedz jej maluczkie stworzenia. Z pomocą tych szkieł wykrywają na morzu Północnem okręt z uczonymi wracającymi z wyprawy do bieguna północnego. Dla dokładniejszego

go przypatrzenia się, mieszkaniiec Saturna kładzie cały okręt na swojej dłoni i z wielką radością śledzi krzątanie się drobnych istotek. Nieszczęśliwi żeglarze myślą że wpadli na skałę, marynarze pracują, ksiądz zabiera się do modłów i z pomocą świętych obrządków zażegnać usiłuje mniemaną burzę morską i nieszczęście oddalić. Uczeń wdzierają się na olbrzymią rękę i zatykają na niej swoje pręty miernicze. Gdy wreszcie mieszkańcy gwiazd znaleźli właściwy sposób porozumienia się z drobnymi stworzeniami ziemskimi, z niemałym zdumieniem dowiadują się, że te maluczkie istoty lepiej od nich umieją obliczać odległości między gwiazdami. Przeciwnie dziwią się, że te stworzenia ziemskie nierównie niedokładniej powiadomione są o swojej własnej istocie. Na zapytanie jak wyobrażenia swoje tworzą, wszyscy filozofowie mówią razem a każdy inaczej, tak iż mieszkańcy gwiazd wreszcie muszą kolejno każdego z osobna wysłuchać żeby go zrozumieć. Najstarszy z małych filozofów mówi greckimi Arystotelesa frazesami których sam nie rozumie. Kartezyańczyk powiedział: Dusza jest substancją czysto duchową, w ciemnościach przed urodzeniem otrzymała wszelkie wyobrażenia, a ujrzawszy światło dzienne na tym świecie, zmuszona jest chodzić do szkoły aby nanowo uczyć się wszystkiego co już w łonie matki tak dobrze wiedziała, że potem przy wszelkich móżołach nigdy już nauczyć się tego nie może.

— Ależ mój kochany—odrzekł mieszkaniiec gwiazdy—czyż to się opłaci być tak wcześnie mądrym, żebyś potem gdy ci broda urosnie, był tak kapitalnie głupim? — I niezadowolony olbrzym zapytał drugiego uczonego, co właściwie czyni jego dusza?—Nic zgoła—odpowiedział ten uczoney który był uczniem filozofa Malebranche'a—Bóg czyni wszystko za mnie; poznaję wszystko w nim i w nim wszystko czynię; właściwie mówiąc, Bóg

wszystko czyni, a ja do niczego się nie mieszam. A to byłoby już lepiej samemu nie istnieć, rzekł na to mędrzec z Syriusza. A ty, mój kochany—odezwał się do Lejbni-zianina — powiedz, czem jest tedy twoja dusza? — Skazówką oznaczającą godziny—odrzekł—a moje ciało jest dzwonkiem który je wybija, lub też odwrotnie, jeśli to wolisz; albo wreszcie dusza moja jest zwierciadłem wszechświata, a moje ciało jest ramą zwierciadła. Mimo wszelkie objaśniające obrazy, mieszkańcy gwiazd nie rozumieją ucznia Leibnitza. W pewnej mierze zadowolili ich tylko uczeń Locke'a odpowiedzią, że nie pojmuje jak może myśleć, że jednak wie iż nigdy inaczej jak za pośrednictwem swoich zmysłów nie myślał. Nie powątpiewa wprawdzie iż mogą być substancyje czysto duchowe, nie widzi jednak powodu dla któregooby Bóg nie mógł także rozłogę siłą myślenia obdarzyć. Nie rości sobie prawa do organiczania potęgi Boga, i skromnie wierzy, iż jest więcej rzeczy możliwych niżli się nam zdaje. Olbrzym z Syriusza uśmiechnął się, a mieszkańiec Saturna byłby uściskał Lockistę, gdyby ten robaczek nie był za mały. Jeszcze stronnik świętego Tomasza z Aquinu chciał ich uraczyć swoją wszystko obejmującą mądrością; ale mieszkańcy gwiazd tak serdecznie z tego się uśmieli, że aż okręt ze wszystkimi bagażami się przewrócił. Nie bez mozołu zebrali znów drobne te stworzenia i puścili je na wolność dawszy im na drogę tę nauzkę: jesteście nieskończenie małemi istotami; pamiętajcież poskramiać swoją pychę wiedzy, nieskończenie wielką.

Podobniez filozof-poeta Szyller wyśmiał wielość systemów filozoficznych w swoich wierszach pod t. Filozofowie, w których opowiada jak uczeń szukający światła wiedzy zstępuje do piekieł i tam zebranych *in pleno* filozofów zdań wysłuchuje; każdy z tych filozofów prawi

mu co innego a żaden zadowolić go nie może. A jednak Szyller nie wyrzekł się wiary w przyszłość filozofii:

„Która z wszech filozofii się utrzyma?—Nie wiem.
Ale filozofija wiecznie istnieć będzie“.

Jeśli chcemy podzielać to zaufanie poety, powinniśmy w każdym razie wyszukać takiego objaśnienia wielości i zmienności systemów, któreby fakt tej wielości z owem zaufaniem pogodzić zdołało. Filozofowie nowszych czasów patrząc na długi szereg zmiennych systemów mieli dość powodu do zastanawiania się nad tem przykrem powstawaniem i upadaniem mniemań filozoficznych. Poszukując objaśnienia tego zjawiska doszli do tego, że albo wielość mniemań sprowadzali do kilku koniecznych głównych kierunków jednostronnego rozwoju myśli i starali się harmonijnie połączyć różne kierunki odrzuciwszy ich jednostronności, lub też w wielości systemów uznawali rozwój konsekwentny ludzkiego myślenia w tem znaczeniu, że zawsze system najnowszy był najdalej wysuniętym na drodze do prawdy, gdzie również główną rolę odgrywa usunięcie jednostronnych poglądów. Oba sposoby zapatrywania się miały znakomitych stronników, których opinii nie można bez uwzględnienia zostawić, wprzód, nim rozwiniemy własny pogląd na tę kwestyję szczególnie dla przyszłości filozofii ważną.

Kant stoi na czele tych co różnice systemów usiłują objaśnić koniecznością pewnych kierunków wyobrażeń. Czyni zaś to w krótkim rozdziale „o historii czystego rozumu“ którym krytykę czystego rozumu zakończy. Kant nie [chce odroźniać czasów na które ta lub owa zmiana metafizyki przypadła, i tylko w krótkich zarysach przedstawia różnaitość wyobrażeń, które najgłówniejsze rewolucyje spowodowały. I tu spostrzega potrójny zamiar

w jakim najważniejsze zmiany na tej widowni walki powstały, a mianowicie: ze względu na przedmiot wszystkich naszych nabytków umysłowych, ze względu na źródło pojęć czystego rozumu, i wreszcie ze względu na metodę.

Pod względem przedmiotu wszystkich naszych nabytków rozumowych, można rozdzielić filozofów na zmysłowych i umysłowych. Pierwsi twierdzili że w przedmiotach zmysłów jest jedyna rzeczywistość, wszystko zaś inne jest urojeniem; drudzy przeciwnie powiadali: w zmysłach jest sam tylko pozór, i tylko rozum poznaje prawdę. Epikura można nazwać najznakomitszym filozofem zmysłowości, Platona zaś największym filozofem rzeczy umysłowych. Ta różnica szkół, jakkolwiek subtelna, zaczęła się w czasach najdawniejszych i bez przerwy się utrzymywała.

Pod względem źródła poznań czystego rozumu trzeba także odróżnić dwie opinije: jedna wyprowadza je z doświadczenia, druga wyznacza im źródło w rozumie niezależnie od doświadczenia. Zwolenników pierwszej opinii można nazwać empirystami, drugiej zaś noologistami (1). Za przywódcę empirystów można uważać Arystotelesa, a za przywódcę noologistów — Platona. W nowszych czasach przeciwieństwo to przedstawiał Locke i Leibnitz, ale i oni jeszcze tego sporu rozstrzygnąć niemogli.

Pod względem metody Kant odróżnia naturalistyczną, czyli że tak powiemy, domorosłą, i scyentyficznie czyli naukową. Naturalista czystego rozumu przyjmuje sobie za zasadę, że zdrowy rozsądek i chłopski rozum bez nauki, więcej niż spekulacyjna filozoficzna dokazać może

(1) Od wyrazu greckiego *nous*, umysł.

w rozważaniu najważniejszych kwestyj które zadanie metafizyki stanowią. Ta opinija—powiada Kant—jest poprostu misologija⁽¹⁾ podniesioną do zasady, a najnie-dorzeczniejszym w niej jest to, że zaniedbanie wszelkich środków sztucznych, to jest naukowych, wysławia jako właściwą metodę rozszerzania swoich wiadomości.

Zwolennicy metody naukowej postępować mogą albo dogmatycznie lub też sceptycznie, jak Wolff lub Dawid Hume. Pozostaje jeszcze droga krytyczna. „Jeżeli czytelnik — tak kończy Kant swoją krytykę — cierpliwie przebył w mojem towarzystwie tę drogę, niechże teraz osądzi — przypuszczając że zechce ze swej strony się przyłożyć żeby z tej ścieżki zrobić bity gościniec — azali to czego długie wieki dokazać nie mogły, nie da się osiągnąć jeszcze przed upływem bieżącego stulecia, a mianowicie rozum ludzki w tem co jego żądę wiedzy po wszystkie czasy a dotychczas daremnie zajmowało, najzupełniej zadowolić“.

Zalecona przez Kanta droga krytyczna, jak wiadomo, polegała na tem, że przed wszelkimi twierdzeniami dogmatycznymi o istocie rzeczy, należy wprzód zarządzić krytyczne śledztwo o istocie i sile ludzkiej władzy poznawania. Nie to trzeba przedewszystkiem badać jakimi są rzeczy same w sobie, lecz to jak one według praw naszego postrzegania i myślenia ukazywać się nam muszą. W granicach więc doświadczenia miała być wykazaną ogólna ludzka konieczność myślenia. Później, po odmówieniu rozumowi spekulacyjnemu wszelkiego posuwania się dalej na polu nadzmysłowości, miało być zbadanem, czy w jego praktycznem poznaniu nie znajdują

(1) *Misologija*, z greckiego *misos* nienawiść i *logos* słowo, mowa, rozprawa—znaczy nienawiść sztuki rozumowania i metod naukowych.

1 się dane dla utworzenia pojęć rozumowych o nadzmysłowości. Ze śledztwa w tym kierunku prowadzonego, Kant, jak utrzymuje, wykrył że po nad wszelkie doświadczenie, na podstawie koniecznego żądania naszego praktycznego rozumu, możemy dojść do jasnych wyobrażeń o wolności, o nieśmiertelności duszy i o Bogu.

Nadzieja Kanta że na tej drodze krytycznego śledztwa, ludzka żądza wiedzy przed końcem stulecia zupełnie zadowolona zostanie, nie ziściła się. Dany przez Kanta popęd do filozoficznego badania, nie dał się zamknąć w granicach, które roztropny myśliciel zakresić za konieczne uważał. Owszem, właśnie po nim zmienność systemów była szybszą i niespokojniejszą niż kiedykolwiek; i co za tem idzie, częściej się skarżono na tę zmienność i żywiej się nad jej przyczynami zastanawiano.

Schopenhauer żałując się wykazywał zazdrości godną przewagę, jaką pod tym względem mają utwory poetyczne nad filozoficznymi. „Wszystkie dzieła poetów — powiada — mogą bez szkodenia sobie istnieć obok siebie, a nawet najróżnorodniejsze między nimi jeden i ten sam umysł może wysoko cenić i lubować się nimi; każdy zaś system filozoficzny, zaledwie przyjdzie na świat, już myśli o zgubie wszystkich swoich braci, niby azyjatycki sułtan przy swoim wstąpieniu na tron. Albowiem jak w ulu może być jedna tylko królowa, podobnie i filozofija może być tylko jedna na porządku dziennym. Systemy filozoficzne bowiem są tak nieszczęsnej natury jak pająki, z których każdy sam jeden w swojej siatce siedzi i patrzy ile much da się w nią złowić, ale do innego pająka zbliża się po to tylko żeby z nim waleczyć. Tak więc gdy utwory poetów żyją spokojnie obok siebie jak baranki, systemy filozoficzne są z urodzenia drapieżnymi zwierzętami i swoją żądzą niszczenia, podobnie jak niedźwiadki, pająki, i pewne poczwarki owadów, głównie

przeciw własnemu gatunkowi zwracają; i przychodzą na świat jak owi opancerzeni mężowie wyrosli z zębów smoczyczych posianych przez Jazona, i dotychczas jak oni, wzajem siebie wytępiały. Ta walka wytępienia trwa już lat przeszło dwa tysiące; czy kiedykolwiek z niej wyjdzie ostatnie zwycięstwo i trwały pokój?—

W obec wielości systemów filozoficznych, Herbart sądzi iż należy prostych dyletantów filozofii raczej odwozdzic od studyjowania jej historyi, niż do niego zabęgać. Kto wiele dokoła słuca co inni powiedzieli i jeszcze mówią, kto czeka co jeszcze powiedzą, ten wprawdzie wiele rzeczy usłyszy, ale filozoficznego światła w ten sposób nie nabędzie. Zwyczajnego amatora filozofii który niema czasu na ciągłe i gruntowne studyja, nie można należycie objaśnić dla czego po postępaeh w myśleniu zawsze cofanie się nastawało. Nie zrozumie on, że w ogóle bład metafizyczny jest raczej wielopostaciowy niż rozmaity, gdyż metafizyka w znaczeniu ściślejszem— ma bardzo mały zakres pojęć, w którym wszelakich ruchów probuje nim nauczy się prosto chodzic. W ten sposób popolity miłośnik filozofii naraża się na niebezpieczeństwo stracenia z oczu umiejętności dla osób które filozofami się zowią. Wprawdzie każda dobrze napisana historyja stara się go od tego ustrzedz; żadna jednak sztuka pisarska nie usunie zamętu jaki sprawiają systemy występujące jako tyleż osób walczących.

A jednak Herbart uważa za konieczne zrozumienie sprzeczności systemów, i słusznie powiada: Jako dotychczas niepożądana wcale wielość języków, jest wprawdzie złem, ale zamiast znosić naukę języków, owszem ją rozszerza; podobnie wielość i sporność systemów filozoficznych jest wprawdzie wielkiem utrapieniem, ale właśnie te systemy oznaczają główne punkta około których kręci się spór opinij w ludzkim społeczeństwie,

i jako człowiek towarzyski musi uczyć się orientować w tym sporze opinij, podobnie studyjum filozofii jest koniecznem“.

Herbart więc żąda filozoficznego orientowania się w sporze systemów i wyjaśnienia głównych punktów w poglądach na świat od tysięcy lat z sobą walczących. Jak rozszerzenie studyjum języków nie na tem jedynie polegało że coraz nowe języki wchodziły w zakres naszej umiejętnej wiadomości, lecz głównie na tem, żebyśmy w wielości języków wspólność myślenia wszystkich i pokrewieństwo pojedynczych grup poznawali; podobnież i rozszerzona znajomość systemów filozoficznych powinna prowadzić do poznania w nich głównych rysów pewnego kierunku myśli, oraz wewnętrznej pokrewnej łączności między niemi.

Z myślicieli nowoczesnych najgłębiej to zagadnienie zbadał Trendelenburg w swojej rozprawie „o Ostatniej różnicy systemów filozoficznych“ (w dziele: *Przyczynki historyczne do filozofii*, Tom 2, 1855 r.).

Trendelenburg wyjmuje systemy filozoficzne z ich zewnętrznego związku w historycznym rozwoju, i niby formacje natury porównywa je z sobą jak odrębne utwory ducha. „Systemy filozoficzne—powiada—są żywymi zajściami w duchach, walkami pojęć zasadniczych o panowanie w myśleniu i chceniu. W pojęciach stanowiących ostatnie różnice, mają one podstawę i punkt oparcia dla swojego stanowiska, na tem więc polu jest pierwsze rozstrzygnięcie ich związku i ich sporu. W ostatnich różnicach spoczywają zarazem ostatnie zagadnienia“.

W różnych systemach filozofii czynione są próby przeprowadzenia pojęć zasadniczych jako ostatecznych i najbardziej od siebie różnych, oraz wyprobowania wzajemnej ich przeciw sobie siły. „Gdyby można było

wykryć ostatnie przeciwieństwa między pojęciami, a więc stawić przeciw sobie takie pojęcia, które najdalej się rozchodzą i w największym są przeciwieństwie z sobą — to dałoby się z nich wykazać ostatnie różnice systemów“.

Trendelenburg sądzi tedy, że ową najrozleglejszą sprzeczność pojęć wykrył w myśli świadomej i w ślepej sile, i według tej sprzeczności szuka zarazem ostatniej różnicy systemów. Stawmy w wyż określonym znaczeniu siłę i myśl naprzeciw sobie i przypuśćmy dążenie ku jedności; wyniknie z tego troista możliwość ich stosunków wzajemnych. Albo siła stoi przed myślą, tak iż myśl nie jest pierwotną i źródłową, lecz jest wynikiem, płodem i przygodnością sił ślepych, lub też myśl stoi przed siłą, tak iż ślepa siła nie jest pierwotną, lecz tylko wpływem myśli; lub wreszcie myśl i siła są w gruncie jednym i tem samem, a różnią się tylko w naszym poglądzie.

Pierwsza możliwość, w której ślepa siła stawiona jest jako pierwotna w przekonaniu, że myśl i dusza są płodem ruchu atomów materjalnych lub włókien mózgowych, spotyka się w systemach materjalistycznych starożytności oraz we Francyi w upłynionym stuleciu.

Druga możliwość, w której myśl jako pierwotna i źródłowa, stawiana jest przed ślepą siłą, spełnia się w systemach idealnych. Częstka ich uznaje tylko siły myśli, a w siłach rozłogi ich odblask tylko upatruje. Większa zaś część z Platonem na czele, a za nim poważnym szeregiem filozofów, uważających świat i jego części jako rzeczowy obraz myśli boskiej, jako jej przedstawienie i urzeczywistnienie — daje za podstawę kierunkowi sił, a mianowicie względnej całości ukazującej się w ustroju organicznym, myśl kształtującą i budującą. Ci filozofowie wszędy widzą jej potęgę architektoniczną, a siły wydają się im ślepiemi wówczas tylko gdy są od niej oderwane.

Trzecia możliwość która myśl i siłę odróżnia tylko w naszym poglądzie nie zaś w rzeczy samej, ukazuje się w zasadach Spinozy, on bowiem rozciągłość i myślenie pojmuje jako własności jedynej substancji, w żadnym przyczynowym związku z sobą nie będące, albowiem są one tylko dwoma koniecznymi sposobami, któremi się objawia rozum, nieskończonej substancji istota. W takim zapatrywaniu się—powiada Trendelenburg — siły są właściwie rozciągniętymi myślami a myśli naprężonymi siłami. Można by tu w pewnej mierze i Szellinga zaliczyć. Spinoza atoli uchodzi za właściwego historycznego przedstawcę tej trzeciej możliwości leżącej w ogólnych stosunkach myśli i siły.

Według Trendelenburga więcej stanowiska nad te trzy niema, gdy stosunek myśli i siły dobrze się rozważy. Oznaczając je nazwiskami historycznymi i łącząc ze znakomitymi ich przedstawcami, pierwszym będzie demokrytyzm, drugim platonizm, a trzecim spinozizm; trzeba atoli te nazwy brać w rozleglejszem znaczeniu i nie ograniczać ich do właściwych opinij Demokryta, Platona i Spinozy o stosunku siły do myśli.

Między temi trzema możliwemi stanowiskami myśli i siły, naturalnie tylko jedno może być rzeczywistem i prawdziwem; ztąd są z sobą w sporze. Rzucając spojrzenie na tę walkę aby może już teraz zobaczyć na którą stronę przechyli się zwycięstwo, zdaniem Trendeburga poznamy, że najprzód demokrytyzm i spinozysm sprzymierzyły się przeciw platonizmowi, w obronie wyłącznego uznania przyczyn działających, a dla zwalczania idealnego pojęcia celu, zostawiając na później załatwienie sprawy między sobą. W ten sposób da się przejrzeć walka między systemami siły i systemami myśli. Spór dwóch opinij sprowadza się teraz do pyta-

nia, czy następstwo w pojawie, czasowa historyja, przedstawienie związku przyczynowego jest już ostatniem, lub też czy to następstwo ma swoje źródło w uprzedniej myśli która przyczynę przyszłych skutków przysposabia. Trendelenburg szuka prawdziwej filozofii po stronie tych, co zapatrując się na świat jako z celem stworzony, stawiają myśl przed siłą, uznaje atoli, że ta jeszcze nie wystarcza, trzeba jeszcze pokazać czem się dzieje że myśl obejmuje siłę i nie rządzi. Żeby myśl istniała, powinna mieć wspólność z siłą która ją wykonywa. Ów tedy punkt pierwotny wspólności, dotychczas niedoścignięty, powinien być znalezionym, jeżeli kiedy genetyczne poznanie ma się w filozofii dokonać.

Trendelenburg przeto uzupełnienie platonizmu w tym duchu, uważa za cel do którego stopniowo zbliżamy się w rozwojowej walce systemów. Dalsze historyczne przedstawienie tego rozwojowego pochodzenia i oparte na niem usprawiedliwienie wyrażonego oczekiwania, naturalnie nie wchodziły w zamiar krótkiej rozprawy, która miała tylko wyszukać zasadnicze różnice w systemach. Widzimy tylko w jaki sposób można rozmaite walczące z sobą i kolejno zastępujące się poglądy filozoficzne na świat do niewielu sprzecznych kierunków rozwoju sprowadzić, i jak należy zapatrywać się na jednostronne dążenia ku ostatecznemu zdobyciu prawdy wszystko godzącej.

W rzeczonyj rozprawie nie jest także rozważana kwestyja, czy przypuszczalne stopniowe godzenie jednostronnych kierunków myślenia, i w szczególach także odbywa się według prawa koniecznego i konsekwentnego rozwoju. W tym przedmiocie, jak wiadomo, różne istnieją opinie.

Szelling w swoim piątym odczycie o metodzie studyjów akademickich, odpowiedział tym co szybką zmienność systemów jako zarzut przeciw filozofii przyjmują, że pozorne zmiany filozofii tylko dla nieuków istnieją.

Albo te zmiany weale filozofii nie dotyczą — jest bowiem niemało dążeń co za filozoficzne się podają a takimi nie są — lub też są przewroty mające prawdziwy związek z filozofiją, a wtedy są one przemianami jej formy. „Jeżeli i teraz jeszcze przeobrażenia w filozofii zachodzą — powiada Szelling — jestto dowodem że ona jeszcze nieotrzymała ostatniej swojej formy i bezwzględnej postaci. Bywają formy podrzędniejsze i wyższe, jednostronnejsze i ogólniejsze; każda zaś tak zwana nowa filozofija musiała nowy krok ku udoskonaleniu formy uczynić. Łatwo pojąć że zjawiska się cisną i jedne drugie spychają; gdyż to co jest przemijające bezpośrednio, zmysł uderza i popęd zapala. Żeby zaś zdobyć formę bezwzględną, duch musi doświadczać się we wszystkich formach; takie jest ogólne prawo wszelkiego swobodnego kształtowania“.

Choćby jednak filozofija w swojej formie bezwzględnej była przedstawioną — powiada jeszcze Szelling — nikomu nie można zabronić żeby ją w odrębnej jeszcze formie pojmował. Filozofowie mają te właściwą sobie przewagę, że w umiejętności swojej są równie zgodni jak matematycy, a jednak każdy z nich może być oryginalnym, czego o matematykach powiedzieć się nie da. Inne umiejętności mogłyby sobie powinszować, jeśliby kiedy mogły tę zmienność formy otrzymać.

Takie zdania Szellinga, jakby od niechcienia rzucone, potrzebowałyby usprawiedliwiającego objaśnienia żeby zrozumiałemi były. Jest jasnym, że Szelling uważa każdą nową filozofiję jako postęp na drodze ku wyższej i rozleglejszej formie; ale nie jest jasnym, z jakiego stanowiska odróżniać chce prawdziwie nowe filozofije od rzekomo nowych, boć przecie bez kręcenia się w obłędnem kółku, nie można znowu powoływać się na wyższą formę, skoro braknie wszelkiej miary do ocenienia tej

wyższości. Jest dalej jasnym, że postęp filozofii, polegać ma na stopniowym nabywaniu formy bezwzględnej; zupełnie atoli jest niezrozumiałem dla czego filozofija po otrzymaniu tej formy która przecież jest najwyższą i najrozleglejszą, ma jeszcze gwoi samej oryginalności, wybierać sobie inną formę mniej doskonałą. Tych ciemnych stron Szelling nam nie wyjaśnia.

Hegel dopiero w swojej Historyi filozofii, dał nam przynajmniej konsekwentniejsze zastosowanie pojęcia o prawidłowym rozwoju systemów filozoficznych ku ostatecznej prawdzie. I Hegel mówi o wielości systemów jako zarzucie czynionym zaprzątaniu się filozofiją. Przyznaje on, że każda filozofija występuje z pretensją, iż wszystkim poprzednim filozofijom zaprzecza, braki ich uzupełnia i wreszcie istotną prawdę sama znajduje. Zgodnie z dawniejszem doświadczeniem pokazuje się wówczas, że do takich filozofów zastosować można słowa Pisma, które Ś-ty Piotr apostoł do Ananiasza powiedział: „Patrzaj, nogi tych co mają cię wynieść, stoją już przy drzwiach“.—Patrzajcie— można do tych filozofów powiedzieć—filozofija która ma waszej zaprzeczyć i wyrzucić ją za drzwi, niebawem przyjdzie.

Wszelako Hegel oświadcza, że ten niezaprzeczony stan rzeczy nie powinien od filozofii odstręczać. Jakkolwiek różnemi mogły być filozofije, miały one to wspólnego że były filozofiją. Kto przeto jakąkolwiek filozofiją studyjuje, ten ma do czynienia z filozofiją. Kto nie chce zaprzątać się filozofijami dlatego że szuka filozofii, ten podobnym jest do człowieka, któremu lekarz zalecił jeść owoce, i który odrzuca wiśnie, śliwki i jabłka, bo szuka owocu. Najważniejszym jest gruntowne zbadanie, jak właściwie rzecz się ma z wielością filozoficznych systemów. Chodzi o to, żeby poznać iż taka rozmaitość w istnieniu umiejętności filozofii jest pepro-

stu konieczną. Tego poznania, nabywa się myślą że w zmienności systemów konsekwentny rozwój prawdy się objawia. Wówczas poznajemy, że historia filozofii nie jest bynajmniej historią zmieniających się mniemań, lecz że jest koniecznym prawidłowym rozwojem samego myślącego ducha ludzkiego. Pokaże się wtedy, że kolejność systemów filozofii w dziejach, jest taka sama jak kolejność w loicznym wywodzie pojęć idei. Nauka historii filozofii staje się przez to nauką samej filozofii. Żeby jednak w empirycznym kształcie i pojawie w jakim filozofia historycznie występuje, postęp jej jako rozwój idei uznać, trzeba zaiste mieć już poznanie idei; zupełnie tak samo, jak dla osądzenia postępów ludzkich trzeba już mieć wiadomość tego co jest słusznem i sprawiedliwym. Inaczej w istocie dla umysłu nieznanego idei, wielość systemów filozoficznych będzie tylko bezładnym stosem mniemań. Wykazać tę ideę, powstania rozwijających systemów według niej objaśnić, a przeto stawanie się, wzrastanie i nienicknienie systemów aż do ostatecznego kresu całkowicie objąć w jednym własnym systemie podług jego wewnętrznej konieczności myślenia — takie jest zadanie które Hegel dla historii filozofii stawia. W tym też duchu napisaną jest jego historia filozofii. Pokazane jest w niej w jaki sposób różne filozofie samą ideę w różnych formach zawierają. Te formy nie są przedstawione jako przypadkowe, lecz przeciwnie jako istotne i konieczne objawy pierwotnych różnic samej idei. A jako określenia pierwotnej idei razem zebrane tworzą dopiero obraz całości, podobnie i cały szereg rozwoju systemów filozoficznych tworzy dopiero całość, zupełny system filozofii w którym się cel bezwzględny ukazuje.

Podług tego jedynie godnego poglądu na dzieje filozofii — zdaniem Hegla — zapatrywać się należy na świą-

tynię świadomego siebie rozumu, świątynię rozumnie przez budowniczego duchowego zbudowaną. „Wszelkie przypuszczenie—powiada Hegel—że i z tej strony dzieje się rozumnie na świecie, co też historii filozofii prawdziwy interes nadaje, jest wtedy niczem tylko wiarą w Opatrzność, tylko na inny sposób. Jeżeli najlepszem na świecie jest to co myśl wydaje, więc niestosownem byłoby wierzyć że tylko w naturze jest rozum a w rzeczach duchowych go nie ma. Kto zajścia w dziedzinie ducha, a właśnie niemi są filozofowie, uważa za przypadkowość, ten nie wierzy seryjo w boskie rządy świata, a co o tem mówi, jest cczą gadaniną“.

Wprawdzie duchowi trzeba wiele czasu do wypracowania sobie filozofii; ale duch świata nie potrzebuje się spieszyć, tysiące lat są dla niego jak jeden dzień, a jest dość bogatym by łożyć na narody i jednostki które do tej pracy zużywa. Natura tylko najprostszą drogą zdąża do celu; duch wybiera drogi pośrednie, i nieraz krąży po bezdrożach i manowcach. Dlatego postępy w dziejach świata są powolne.

I ten atoli niezaprzeczenie wzniosły pogląd Hegla na konieczne przechodzenie prawdy filozoficznej przez systemy, na ich wewnętrzne rozwijanie się jednych z drugich i na zniesienie wszystkich systemów i ich pochłonięcie w ostatnim systemie, nie zjednał sobie wszechstronnego i trwałego uznania. Zbyt często dla przypuszczalnie logicznego rozwoju pojęć, Hegel musiał spuszczać z uwagi prawdziwy historyczny przebieg systemów. Dokładniejsze zbadanie historii filozofii było w sprzeczności z logicznymi wywodami Hegla, i naturalnie osłabiło wiarę w jego twierdzenie, iż ona jest rozumnym rozwojem filozoficznego myślenia. Mniej jeszcze się podobało to, że jego system ma być uważany jako zamknięcie wszystkich systemów. Wprawdzie Gans—

zdaniem że jeden system może być tylko przez drugi system obalonym—trzymał w szachu przeciwników Hegla, którzy ganili jego system a lepszego natomiast nie stawiali; ale samo to zdanie nie zdołałoby skłonić do zgodzenia się na system Hegla. Przeciwnie po tym nowym zawodzie, wzmógł się wstręt do systemów filozoficznych w ogólności, i dziś jeszcze wstręt ten wszędy spotykamy.

Ci nawet co chcą uchodzić za współpracowników w dalszej budowie świątyni filozofii, z tego wstrętu doszli do mniemania, że i bez systemu filozofować można. „Precz z systemami!“ powiada Gruppe w swej książce: *Terażniejszość i przyszłość filozofii w Niemczech* (Berlin 1855 r.).

Zdaniem jego pogląd na filozofiję który właśnie w systemie coś istotnego i odróżniającego znalazł, zniknąć musi w postępie ludzkiego myślenia. Albowiem pokazało się, że systemy czy to w ogóle swoim czy w szczegółach, są bez podstawy i bez przyszłości. Historia filozofii nie jest tem za co Hegel chciał ją uważać, to jest wedle wewnętrznego prawa nieomylnie naprzód kroczącą i prawdę w każdym swym zwrocie zawierającą, lecz przeciwnie jest historiją błędów z rzadkimi światłkami prawdy. System jest tylko środkiem, a prawda celem; jeśli tedy prawda nie może z nim się pogodzić, jeśli się pokazuje że system jest czemś pośpiesznem, więc należy go porzucić, właśnie dlatego żeby filozofija się ostała. W istocie czasy systemów przeminęły, filozofija jednak nigdy przeminąć niemogąca, dopiero teraz prawdziwie się rozpocznie. I w filozofii także trzeba za radą Bakona, obrać indukcyjne (wywodowe) badanie, dzięki któremu umiejętność przyrody wielkie uczyniła postępy. Badanie indukcyjne zrzeka się docieczenia przyczyn ostatecznych, a tem bardziej nie wierzy by od

tego dociekania prace swoje rozpoczynać należało. Takiemu badaniu wszystko stoi otworem, gdy tymczasem system jest zamknięty, a więc ograniczony. System jest złem; jest przeszkodą w prawdziwym, niewątpliwym postępie filozofii; straty jego żałować nie warto, przeciwnie za zysk ją uważać trzeba. System jest dziecięcym wiekiem filozofii. badanie zaś jest wiekiem dojrzałym. To więc. podług Gruppego, ma być filozofija przyszłości.

Rozpatrując się teraz w przedstawionych tu w krótkości różnych poglądach na wartość i kierunek systemów filozoficznych, z sądu dotychczasowego doświadczenia nie możemy wyrobić sobie o nich opinii wszechstronnie zadawalającej, a jednak musimy spróbować kwestyję tę wyjaśnić. Przecie tu chodzi o to, co jeszcze filozofija w przyszłości osiągnąć może, i ku czemu więc ma zmierzać. Od stanowiska względem tej kwestyi głównie zależy słuszność lub niesłuszność sądów o wymaganiach od filozofii naszych czasów. Przystąpmyż tedy do rozpoznania i tej ostatniej, a dla filozofii jako umiejętności z pewnością nie najmniej ważnej kwestyi filozoficznej spółczesnej.

Przy całej różnaitości poglądów na wartość systemów i na ich stosunek do wyszukania prawdy, zawsze utrzymywało się przekonanie, że stawianie systemów i ich rozwój nie zależą od bezprawidłowej zgoła samowoli ludzkiego myślenia. Ze wszech stron usiłowano pojmować systemy jako wizerunek koniecznych myślenia kierunków, których jednostronność należy usuwać żeby dojść do prawdy. Poglądy różniły się tylko co do natury tych kierunków myślenia, i co do procesu rozwojowego tego usuwania jednostronności i godzenia z sobą systemów. Spróbujmy więc objaśnić te dwa punkta a przedewszystkiem naturę możliwych kierunków myślenia, albowiem stosownie do pojmowania tej natury wyro-

bimy sobie także pogląd na oczekiwanie i pożądane pogodzenie systemów.

Dla porozumienia się w pierwszym punkcie, trzeba uprzytomnić sobie zadanie filozofii. Chce ona zbadać prawa życia duchowego, chce uznać ściśle, jednościowy związek rzeczy w naturze i w duchu; chce wreszcie zdobyć pogląd na świat jako na całość ściśle złączoną. Do tego potrzebuje jednościowego punktu widzenia w zapatrywaniu się na szczegóły; do tego potrzebuje jedynej, jeśli to być może, zasady, lub przynajmniej ściśle powiązanych z sobą zasad dla objaśnienia tej łączności. Takie zasady naturalnie znaleźć może, tylko w ostatnich zasadniczych pojęciach swego myślenia o bycie rzeczy. W tym poglądzie zgadzamy się z Trendelenburgiem, który najgłębiej w istotę systemów filozoficznych zajrzał; w przyjęciu atoli ostatnich pojęć zasadniczych, a bardziej jeszcze w ich rozumieniu, nie możemy w zupełności jego widoków podzielać. Nie ślepa siła i świadoma myśl zdają się nam być ostatecznymi pojęciami przeciwieństwami naszego myślenia, lecz za takie raczej uważamy rozłogę i siłę. Myśl, wedle własnej uwagi Trendelenburga, sama jest siłą, siła nie może zajmować podrzędnego miejsca względem myśli, bez siły nie może się myśl objawić. Każdy czyn myślenia jest objawem siły.

Siła ślepa (siła natury) i siła świadoma (duch lub dusza) są gatunkowymi różnicami w granicach ogólnego pojęcia siły, i dlatego nie stanowią najrozleglejszego przeciwieństwa w naszym myśleniu. Tego przeciwieństwa nie wyrażają również pojęcia o myśleniu i byciu — albowiem myślenie jest także bytem, a nawet ślepej siły nie można pojmować jako prosty byt w spoczynku. Już pospolite myślenie, w przeciwieństwie ciała i ducha wykazuje największe pojęciowe przeciwieństwo. Byt cielesny musimy wyobrazić sobie jako rozciągly, przestrzeń

zapełniający, a bezwarunkowo nie możemy tak wyobrazić sobie tego co jest duchem, duszą. Myśl sześć stóp wysoka, uczucie dwa łokcie długie i wola gruba pięć cali—sąto dla naszego ducha wyobrażenia niedorzeczne i niemożliwe. Nawet gdy wyobrażamy sobie że ciało czuje lub myśli, to i w takim razie uczucie lub myśl uważamy jako plód ruchu cielesnego, ale już nie jesteśmy w stanie przedstawiać sobie uczucia lub myśli w postaci ruchów cielesnych. Duch nasz w wyobrażaniu sobie bytu rzeczy, bezwarunkowo musi czynić różnicę między extensywnością i intensywnością—czyli rozciągłością i natężonością, zewnętrżnością i wewnętrżnością. W pierwszej postaci musi się ukazywać mu wszystko co cielesne, co jest w sobie martwą ale poruszną rozłogą; w drugiej zaś formie musi się pojawiać mu wszystko co jest duchem, duszą, a nadto wszystko dynamiczne, siłowe, co jest siłą. I chociaż każda siła objawia się w ruchach, to przecież nie jest ona ruchem i może być tylko wyobrażaną jako stan wewnętrżny bytu, do ruchu i działań zdolnego. W tem rozległym znaczeniu wzięte siła i rozłoga, są bezspornie najrozleglejszymi przeciwieństwami naszego pojęciowego myślenia.

Z tych tedy przeciwieństw utworzyć się musiały sporne poglądy na świat. Wszystko cokolwiek się nam objawia, należy w wyobrażeniu naszym do kategorii bytu przestrzeniowego lub nieprzestrzeniowego, zewnętrżnego lub wewnętrżnego. Dla naszego wyobrażenia wszystko co cielesne, rozłogowe, stoi po jednej, a wszystko co duchowe, duszne, siłą obdarzone, po drugiej stronie. Te sposoby pojawów bytu duch nasz bezwarunkowo odróżnić musi. A jednak duch nasz gorąco pożąda jedności i przeciwieństwa owych dwóch sposobów zjawień, chce jedną myślą ogarniać i w jedności pojmować. Dla zadowolenia tego popędu ku jedności, są tylko trzy możliwości myślenia. Pierwsza polega na

tem, że duch nasz przypuszcza, iż zjawisko dwóch sposobów bytu wspiera się na istotnych różnicach bytu; stara się więc związek światów rozłogi i sił, ciał i duchów z uporządkowanej wspólności obojga objaśnić, czyli obu zasadniczymi pojęciami posługiwać się do objaśnienia jedności rzeczy. Z powodu tego zastosowania obu pojęć zasadniczych, pogląd na świat otrzymany na tej drodze nazwać się może *dualizmem*.

Dwie inne możliwości myślenia porzucić muszą przypuszczenie dualizmu: że rzeczy takimi są jakimi się nam ukazują—i zasadniczem pojęciem objaśnić jedność i łączność rzeczy. Właśnie dlatego ich poglądy na świat oznaczają się nazwą *monizmu*. Ciało i duch, rozłoga i siła, nie są tu uważane jako przeciwieństwa w bycie rzeczy, lecz tylko jako przeciwieństwa w bycie naszego pojmowania, a przeto nie rzeczywiste lecz tylko pozorne przeciwieństwa—i dlatego w wyobrażeniu o rzeczywistym bycie rzeczy, przeciwieństwa te zniesionemi być muszą. Ponieważ jednak duch ludzki nie jest zdolny tych dwóch sposobów zjawisk przedstawiać sobie jako jedność w wyższym a nieznanym dotychczas sposobie bytu, przeto dla dojścia do jedności i zdobycia jednościowej zasady objaśniającej związek wszechświata, dwie rzeczone możliwości myślenia stanąć muszą albo po stronie rozłogi, ciała, lub też po stronie siły, ducha. Jeśli więc przeciwieństwa te nazwiemy według używania zasady, bądź materyjalnej (rozłogowej) bądź idealnej (duchowej), to odróżnimy między monistami *materyjalistów* i *idealistów*. Pierwsi uważają rozłogę, jestestwa wypełniające przestrzeń, materyję, jako pierwotny istotny byt, a wszystkie siły aż do ducha włącznie, jako plód ruchu rozłogi powstającego z ciśnienia i parcia. Drudzy odwrotnie, uważają rozłogę za stającą się przez siłę lub ducha, a wszystkie siły od najniższej siły przyrody aż do ducha, za pierwotny, źródłowy, i wiekuisty byt rzeczy.

Innych możliwości myślenia żeby objaśnić jednościową istotę rzeczy, niż owe trzy systemy: *dualizmu*, *materjalizmu* i *idealizmu*, które dwa ostatnie jako system *monizmu* naprzeciw *dualizmowi* postawione być mogą—niema i być nie może.

Możliwemi są jeszcze takie tylko systemy które porzucają poznanie rzeczy, i zrzekają się stawiania twierdzeń i dogmatów o bycie rzeczy. Sąto owe systemy, które z wątpiewaniem lub krytyczną powściągliwością stają przeciw dogmatyzmowi dualistycznego i monistycznego systemu. Systemy *sceptyczne* nie uznają żadnej prawdy za niewątpliwą, i znają tylko zmienne mniemania, z których jako tako rozwinąć się może nawyknienie ludzkiego myślenia. Systemy *krytyczne*, krytykując władzę poznawania, starają się owo nawyknienie wytlomaczyć wewnętrzną koniecznością ducha ludzkiego. Tę zaś konieczność mogą jedynie znaleźć w dualistycznym poglądzie na rozłogę i siłę, na ciało i ducha; a przeto od systemu dualizmu tem tylko różnić się mogą, że zatrzymują się przy tem i twierdzą, że musimy dualistycznie wyobrazać sobie rzeczy jak się one nam pojawiają—jakiemi zaś są na prawdę, tego zbadać nie możemy.

Z dołączeniem tych ostatnich kierunków, otrzymujemy przeto cztery możliwe grupy systemów filozoficznych: system *dualizmu*, system *monizmu* czyli *materjalizmu* i *idealizmu*, i systemy *sceptyzmu* i *krytycyzmu* czyli *empiryzmu*. Do tych czterech głównych kierunków naszego myślenia muszą w jakikolwiek sposób dać się sprowadzić wszelakie systemy, które się w dziejach filozofii ukazały. Jako głównych przestawców *dualizmu* uważamy Platona i Arystotelesa, znakomitszych *scholastyków* na ich barkach siedzących, oraz ojca filozofii nowoczesnej, Kartezjusza. Jako główni przedstawcy *materjalizmu* ukazują się nam u starożytnych atomicy:

Demokryt, Epikur i Lukrecyjusz; w nowszych zaś czasach materyjaliści francuscy zeszłego stulecia: Holbach, Helwecyjusz, Delametrie i Cabanis, za którymi wśląd poszli, ale z mniejszą systematycznością i konsekwencyją najnowsi materyjaliści niemieccy: Vogt, Moleschot, Buchner i inni. Za głównych przedstawców *idealizmu* uważać trzeba *stoików*, a w czasach nowożytnych Spinozę, Leibnitza, Wolffa, Szellinga, Fichtego, Schopenhauera i Hegla. Za przedstawców *sceptycyzmu* uchodzą w starożytności: Pyrron z Elidy, Aenesidemus z Knossus i lekarz Sextus Empirykus; w nowszych czasach Montaigne, Charron, Bayle i szczególnie Hume. Jako przedstawców *empiryzmu* poczytywać można Bakona, Locke'a i Kondyllaka. Wreszcie przedstawcami *krytycyzmu* są Kant i Fries. Moznaby do nich zaliczyć i Berkeley'ą, gdyż on także świat pojawów uważał tylko jako zjawisko istoty myślącej; moznaby również dodać tu Herbarta, albowiem jego filozofija założyła sobie pojęcia naszego ducha, jak się w doświadczeniu pojawiają, oczyścić ze sprzeczności i przez krytykę pojęć naszego myślenia dojść do jasnego na świat poglądu. Wszelako filozofowie ci oddalają się od przedstawców krytycyzmu, w dalszych różnicach wyrobionego poglądu na świat.

Prócz tego, nie należy brać ściśle powyższego podciągania wymienionych filozofów pod główne systemy. Bardzo mała liczba filozofów konsekwentnie we wszystkich szczegółach system swój obmyśliła; większa ich część nietylko w szczegółach ale w ogóle przeciw swojej głównej zasadzie przechyla się poza nią, to w jedną to w drugą stronę. Kartezyjusz naprzykład, jest idealistą o ile przyjmuje Boga jako twórczego ducha, wprzód nim dochodzi do dualistycznego pojmowania sposobu istnienia tego świata. Locke mimo swego upodobania w empiryzmie posuwa się do dualizmu, a jest znowu

mniej nieprzyjaźnie względem materjalizmu usposobiony niż inni dualiści. Kant który się kształcił na filozofii Leibniza i Wolffa, zachował wyraźne piętno idealizmu, który nawet tak dalece usprawiedliwia żądaniami praktycznego rozumu, że w nim krytyk znowu w praktycznego dogmatyka się przemienia. Różne kierunki stykają się i łączą przygodnie w pojedyncze wspólne pojęcia, co nie przeszkadza zasadniczemu rozchodzeniu ich z sobą w głównej rzeczy. Pomimo to, wymienione wyżej główne kierunki systemów poznać się wyraźnie dają we wszystkich znakomitszych systemach, i w każdym z nich wykazać można jakiś z niemi związek.

Dlatego wielka różnaitość systemów da się sprowadzić do kilku istotnych i wyrazistych, głównych kształtów. Zamęt systemów mniej jest teraz chaotycznym, daje się bowiem wywieść i objaśnić z głównego pnia niezachwianych poglądów. Różnaitość wielu systemów, ukazuje się nam teraz jako w pewnych tylko szczegółach różniący się rozwój tej samej głównej myśli, w granicach jednego gatunku. Ta różnaitość może wprawdzie być jeszcze bardzo znaczną, musi przecież wewnątrz pewnych granic pozostać; jest też z przyczyny zgodności swojej z pojęciem głównem ją objaśniającem, związana pewną wewnętrzną prawidłowością myślenia, i dlatego wytłomaczoną być może. Największą różnaitość rozwoju oczywiście przedstawia idealizm. Zasadę idealistyczną wytłomaczenia świata, można wyobrażać sobie albo bardziej jako siłę natury, lub też bardziej jako siłę ducha. Ta nieświadoma dusza świata, lub ten nieświadomy duch świata może jeszcze być pomyślany i tak, iż wszystkie istoty pojedyncze jako niesamoistne sposoby istnienia tej jedynej siły świata, lub też jako samoistne istoty obok niej się pojawiają; dusza świata lub duch świata może wreszcie być pomyślany, jako od początku

gotowa i nigdy niezmienna, lub też jako w sobie i wraz ze światem rozwijająca się istota. Idealizm preto może być naturalistyczny lub spirytualistyczny, panteistyczny lub teistyczny, kwietystyczny lub genetyczny. A i tu jeszcze może być rozmaitym, stosownie do tego, czy duch świata bardziej jako rozum, lub bardziej jako wola jest wyobrażany. Słowem, w granicach jednego gatunku są możliwe przeróżne rozwoje, dla których jako tyłuż różnych przedstawców można wymienić stoików: Spinozę, Leibnitza, Szellinga, Fichtego, Schopenhauera i Hegla.

W tej zdolności kształtowania trwałych systemów zasadniczych, ma swoją podstawę ciągła zmienność systemów; i zaiste trudno jest przewidzieć, kiedy ta, co prawda, ograniczona wolność przemian, wyczerpaną zostanie. W każdym razie nie jest ona niewyczerpaną, albowiem nie może wysunąć się po za granice głównych systemów. Nie jest także nieprawdopodobnem, że filozoficzna praca systemów upłynionych lat tysięcy, właśnie polegała na wyczerpaniu tej możliwości we wszelakich kierunkach, i że my teraz nauczeni długich wieków doświadczeniem, z dojrzałym już sądem przeglądamy cały zbiór jedynie możliwych systemowych kształtów, i dlatego z jasną świadomością rzec się możemy czynienia nowych prób na tem polu. Nie twierdzimy z zupełną pewnością, że obecnie rzeczy już tak daleko zaszły, ale sądzimy, że już nie jesteśmy od tego celu dalecy. I zaprawdę, jeśliby historyja filozofii tę jasność poglądu nam wyrobiła, już nikt nie ośmieliłby się twierdzić, że mało zdziałała.

Możnaby mniemać, że ta opinija postępowi filozoficznemu kładzie; jestto przecież błąd. Ta opinija usuwa tylko dziecinne mniemanie, że przez całą wieczność można przy pomocy oryginalnego natchnienia nowe sy-

stemy wymyślać. Urojenie takie zburzyła dokładna znajomość historyi filozofii, dając nam poznać ustawiczne, w zmiennych kształtach systemów, powracanie niezachwianych kierunków myślenia ducha ludzkiego; ten jednak czyn historyi filozofii nietylko nie wyrządził szkody naszej umiejętności, ale owszem był dla niej zyskiem. Obecnie jest zgoła niemożliwem, by naukowo ukształceni myśliciele marnowali najlepsze swoje siły na to, żeby świat nowym zgoła systemem uszczęśliwić, i przez to samym sobie zapewnić miejsce w rządzie twórczych filozofów. Wiedzą oni bardzo dobrze, iż każdy obeznany z historyją filozofii zaraz osądzi, że to jest pozornie nowy dom ze starego materyjału zbudowany. Mieszkalnych domów filozofija ma już tyle, ile ich pomieścić może; chodzi tylko o to, żeby do nich wprowadzić się z własnym duchem i urządzić je zgodnie z naukowemi wymaganiami swego czasu. Boerne powiedział, że nowsi filozofowie podobni są do nowoczesnych budowniczych, którzy rzadko we własnym domu mieszkają; zaledwie go po swojemu urządzili, zaraz wprowadzają się tam drudzy i inaczéj go przebudowują. Jest w tem prawda do wszystkich stosująca się czasów. W istocie bowiem, z każdym wielkim filozofem współcześnie powstawał taki, co się rozgospodarował pod strzechą jego pomysłów i potem dalej ją budując, przekształcał. Pomysły Arystolesa rozwinęły się w szkole Platona; zagłębiając się w systemie Kartezjusza, Spinoza stworzył swoją naukę o substancyi. Żaden jednak samoistnie myślący filozof nie wprowadzi się do cudzego systemu, niby do gotowego domu, w którymby nie sam zmienić nie chciał i ulepszeń przez się pomysłanych nie wykonał. Jego wprowadzenie się do obcego systemu, musi być zarazem samodzielnem rozmyślaniem o planie pierwotnym, i stosownem jego przebudowaniem. W tem znaczeniu syste-

matyczna ciągła budowa filozofii nigdy nawet ustać nie może; zawsze bowiem trzeba będzie godzić system z pomnożonym zbiorem nowonabytej wiedzy, którą filozofija podejmuje się zużytkować dla jednościowego poglądu na świat. Materyjalizm w dzisiejszych czasach musi innych niż w starożytności na usprawiedliwienie swoje szukać dowodów; dualizm za dni naszych nie może już powtarzać nauki Kortezyjusza o gruczołkach mózgowych i duchach nerwowych, przez kanały i pory ciała przechodzących. Słowem, nigdy nie może być porzucone filozoficzne przebudowywanie gmachu starych systemów. Wprawdzie fundamenta, główne mury i słupy pozostaną niewzruszone, albowiem duch ludzki nie może założyć innych fundamentów i innych głównych murów i filarów nad te, które już w systemach zasadniczych istnieją. Kto przeto o zupełnie nowej budowie przemyśliwa, ten jest rozmarzonym szperaczem, co siły swoje na mrzonki marnuje.

W tem znaczeniu wistocie minęły czasy roboty około systemów filozoficznych, ale tylko w tem znaczeniu. Okrzyk Gruppego i innych „Precz z systemem!“ bynajmniej nie jest usprawiedliwiony i nigdy usprawiedliwionym być nie może i nie będzie. Jednościowego związku wszechrzeczy w naturze i w duchu, nie można objąć bez jednościowego punktu widzenia. Niech więc nikt nie spodziewa się dokazać coś w filozofii, jeśli w poglądach swoich nie zdobył sobie jednościowego punktu widzenia. Już ścisły związek władz ducha, których praw badaniem zajmuje się filozofija, nie może pozwalać na podział pracy na jej polu aż do luźnego rozdrabniania. Filozofija pracować może tylko w pełni naukowego materyjału; kto nie jest wstanie filozoficznie obejmować ogółu, ten i w szczegółach na polu filozofii nie

30

Kwestyje Filozoficzne

Einem auf Baron zurückgehenden Empirismus vertritt O. F. Gruppe, Antäus, ein Briefwechsel über speculative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft u. Sprache, Berlin, 1831. Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrh. Berlin, 1834. Gegenwart u. Zukunft d. Philosophie in Deutschland, v. O. F. Gruppe, 1836. Das System sei die Kindschil der Philosophie, die Naturheil der Philosophie sei die Forschung.

wiele dokaże. Wprawdzie tego ogólnego poglądu nie mamy z urodzenia—trzeba go mozolnie i długo nabywać; dopóki go jednak nie posiadziemy, wszelkie nasze dociekanie jest tylko pracą wstępną i nieukończoną. Gdy zaś jej nieskończymy, więc i badania nasze będą tylko nieużyteczną, drobnostkową i partacką robotą. Za dni naszych filozof który nie dąży do utworzenia systemu, może być człowiekiem światłym i z filozofiją obeznanym; ale filozof który żadnego systemu nie przyjmuje, z pewnością nie jest filozofem. Filozof bez systemu jest jak oko bez siły wzroku, jak bezładne rusztowanie które budynku nie zastąpi. Każda filozofija godna tej zaszczytnej nazwy, musi zająć wyraźne stanowisko w walce systemów zasadniczych.

Czy należy także zachować nadzieję, że nakoniec z walki tej wyjdzie zwycięzko jeden z systemów dualizmu, materjalizmu, idealizmu lub krytycyzmu? — na to pytanie trudno jest zasadnie dać odpowiedź pewną. Pytanie to ma pojętną stronę o tyle tylko, o ile radzimy się nauk przeszłości. Dla naukowego badania istnieje tylko jedno pytanie: czy w dotychczasowej zmienności systemów da się poznać rozwój prawidłowy, który uważać można jako postępowe przekształcanie się i krzewienie systemów walczących? Nie sądzimy, by historia filozofii już kwestyję tę rozwiązała; owszem jesteśmy zdania, że dotychczas nawet nie postawiła jej należycie, ani w sposób zadawalający rozwiązać próbowała. Z abstrakcyjnych szperań własnej głowy budować stacje rozwoju pojęcia, a gwoli rezultatom tych szperań, z niehistoryczną samowolnością fałszywie tłumaczyć fakta dziejowe, przekręcać je, nicować lub nieuwzględnione usuwać na bok, jak to Hegel uczynił — nie jestto rozwiązywać ważną kwestyję zgodnie z zasadami naukowemi, dziś słusznie wielkie znaczenie mające-

KSIĄŻNICA

PSYCHOLOGICZNEGO

<http://rcin.org.pl/iiis>

mi. Zasady te, przedewszystkiem wymagają zupełnej zgodności każdej nauki z faktami wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia. Dlatego uważamy powyższą kwestyję jako dotychczas niezafatwioną.

Historyja filozofii niewątpliwie już teraz uczy nas, że jest związek wewnętrzny w zmienności i kolejności systemów; ale przedstawienie tej kolejności jako koniecznego rozwoju ku ostatecznemu, już dającemu się przewidzieć zwycięztwu jednego z walczących poglądów na świat—według naszego uważania, nikomu się jeszcze nie powiodło.

Każdy z tych poglądów zawiera ostatnie nieprzewyciężone trudności, jak się to już niejednokrotnie w ciągu tej książki wykazywało; wszystkie one kończą się i muszą kończyć ostatniem niedowiedzionem i nie dającym się dowieść przypuszczeniem, jako wiara przyjętem. Materyjalizmowi dotychczas się nie udało i nigdy się nie uda objaśnić różne siły natury i ducha, z ruchów dających się mierzyć i zależnych od ciśnienia i parcia drobnych cząstek rozłogi, lub też wytłumaczyć przyczynę początku i wieczności tych ruchów w nieskończonej przestrzeni. Dla idealizmu zawsze będzie niemożliwem dowiedzenie że siła, idea, duch, mogą tworzyć rozłogę, lub w rozłogę się przemieniać; albo wytłomaczenie, jakim sposobem jednościowa idealna istota wszech rzeczy koniecznie ukazywać się nam musi tak różnorodnie jak ciało i duch, jak rozłoga i siła. Dualizmowi nigdy się nie powiedzie objaśnić, jak rzeczne różne własności istoty mogą wzajem na siebie działać—jak naprzykład nasz duch poczyna sobie, żeby ciało poruszyć, lub odwrotnie, jak nasze ciało poczyna sobie, żeby wpływać na duszę—acz ta nieudolność dualizmu nie jest większą od nieudolności monizmu, który, jakeśmy to już wykazali w rozdziale VI-tym, mylnie sądzi, że działanie wzajemne

na siebie, między jestestwami równorodnymi jest do pojęcia łatwiejszem.

Kto wierzy iż nasza wiedza ostatecznie rozstrzygnie te trudności, ten może również wierzyć w zwycięstwo jednego ze spornych systemów, oparte na nowych zdobyciach wiedzy. Nasze jednak zapatrywanie się na siłę i granice zdolności ludzkiego rozumu, nie upoważnia nas do takiej nadziei, a i doświadczenie upłynionych lat tysięcy, zaiste do umocnienia jej także się nie przyczynia. Wedle naszego więc przekonania, wartość systemów nie powinna się mierzyć podług ich stanowiska względem rozwiązania tych zagadnień, lecz podług ich przydatności do objaśnienia faktycznych pojavów naszego wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia. Ta kwestyja wartości systemów może więc to tylko znaczyć, że dochodzić winniśmy, który system najlepiej objaśnił rzeczowe pojawy lub objaśnić może. Co do nas, wiemy że materjalizm pod względem wartości naukowej w tym kierunku dotychczas najmniej zrobił; że przeto jego okrzyki tryumfalne, jakoby przyszłość do niego należała, nie dadzą się z przeszłości usprawiedliwić. Pokazaliśmy także, iż tylko szczególne zaniedbanie jestestw rozłogowych ze strony idealizmu, mogło nadać przemijające znaczenie przeciwnej jednostronności materjalizmu. Nie sądzimy, że wielogłowy idealizm nabył prawa do wyniosłego oświadczenia, iż dualizm już się przeżył. Owszem jesteśmy zdania, że ten dualizm najzgodniejszy z przyrodzonym człowiekowi pojmowaniem świata pojavów, jest właśnie owym zdolnym do rozwoju systemem, po którym najłatwiej spodziewać się można, że da pożądane objaśnienie jedności wszech rzeczy. Nie taimy jednak przed sobą, że wyrażenie tej wiary i tej nadziei jest równie małej ogólnej doniosłości, jak okrzyki tryumfalne materjalizmu lub potępiające idealizmu wyroki.

Dla badania naukowego jedno jest tylko usprawiedliwienie, a mianowicie to: że w dociekaniu i objaśnianiu świata rozłogi i duchów, samo ono dostarcza dowodu swojej użyteczności. Jestto już zyskiem w naszych czasach, że i do filozofii przeniknęło przeświadczenie, iż nie trzeba szukać systemu dla systemu, lecz dla wyjaśnienia związku i łączności wszech rzeczy.

K O N I E C.

KSIĄŻNICA
POLSKIEGO TOW. PSYCHOLOGICZNEGO

SPIS RZECZY.

Rozdział	I.	Filozofija w naszych czasach	5
Rozdział	II.	Siła i Materyja. Cel i Przyczyna	22
Rozdział	III.	Pochodzenie gatunków	58
Rozdział	IV.	Stopniowanie tworów organicznych	126
Rozdział	V.	Zwierze i Człowiek	145
Rozdział	VI.	Dusza i Ciało	179
Rozdział	VII.	Temperamenty	218
Rozdział	VIII.	Wola i jej wolność	241
Rozdział	IX.	Sumienie i porządek moralny	325
Rozdział	X.	Przyszłość duszy	372
Rozdział	XI.	Religija i Filozofija w naszych czasach.	398
Rozdział	XII.	Systemy filozoficzne i przyszłość Filozofii.	438



WYDZIAŁ PSYCHOLOGICZNY
KSIĄŻNICA
POLSKIEGO TOW. PSYCHOLOGICZNEGO

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

