

łem ludzkim nie odbiera jej tego przymiotu, przy czym trzeba pamiętać, że wieczność materii i dusz zupełnie się nie sprzeciwia temu, aby były stworzone przez Boga, jeżeli tylko wyrazy „wieczność” i „stworzenie” należycie zostaną zrozumiane. A więc dualizm, przypuszczający wieczność dusz, nie pozostaje w tyle poza monadologią co do dowodów nieśmiertelności. Umieściłem go jednak mimo to w trzeciej grupie, ponieważ właśnie okoliczność decydująca, preegzystencja dusz, wcale nie jest częścią istotną dualizmu, lecz tylko nauką, dającą się z nim bez wszelkich trudności pogodzić; a w połączeniu z tą nauką dopiero dualizm przemawia za nieśmiertelnością.

Uczyniwszy w ten sposób przegląd odpowiedzi dawanych na pytanie, czym jest nasze «ja», i zaznaczywszy stosunek, w jakim każda z tych odpowiedzi pozostaje do kwestii nieśmiertelności tego «ja», zwrócimy się znowu do punktu, z któregośmy wyszli, i zobaczymy, czy z faktów jedności świadomości i poczucia tożsamości naszego «ja» nie dadzą się wyprowadzić wnioski, które by nam umożliwiły wybór pomiędzy istniejącymi w filozofii zapatrywań na istotę naszego «ja».

2.3. Metafizyka duszy¹⁰⁹

Przełom, r. I (1895), nr 15 (31 sierpnia), s. 467–480

Ze wszystkich teorii dotyczących się duszy ludzkiej najosobliwszymi niezawodnie są te, które zgoła istnienia duszy nie uznają. A jeżeli pod „duszą” rozumiemy podmiot niematerialny, substancję niecielesną zjawisk umysłowych, wtedy do rzędu takich teorii zaliczyć musimy nie tylko naukę FECHNERA, nieuznającą istnienia jakichkolwiek substancji, lecz także materializm, twierdzący, iż podmiot zjawisk umysłowych jest czymś materialnym, cielesnym. Materialiści i paraleliści (tak bowiem nazywają dziś zwolenników FECHNERA, choć tenże sam naukę swą mienił

¹⁰⁹ Jest to ciąg dalszy zamieszczonego wyżej tekstu „Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy” [przyp. nasz – A.B. i J.J.].

„synechologią”) nie znają duszy; a jeżeli się tym wyrazem posługują, czynią to tylko dla określenia pewnej jednolitej całości zjawisk umysłowych, tych właśnie, które każdy uważa za swoje własne.

Jak przy głosowaniu nad rozmaitymi wnioskami zaczyna się zwykle od najdalej idącego, tak i w ocenie teorii filozoficznych o podmiocie zjawisk umysłowych, o naszym «ja», najlepiej zacząć od zapatrywania najskrajniejszego. A więc czy zdanie, jakoby nie istniał wcale podmiot naszych objawów duchowych, jest słuszne? Czy możemy się obejść bez substancji, której akcydensami byłyby wszystkie zjawiska składające się na nasze życie umysłowe? Czy możemy twierdzić z HUME’em i FECHNEREM, że istnieją tylko następujące po sobie zjawiska, ujęte w jedną całość samowiedzą i pamięcią? FECHNER nadzwyczaj zrecznie broni tego zapatrywania, a gdyby się ono miało okazać słuszne, pociągnęłoby za sobą wielkie uproszczenie licznych teorii metafizycznych. A jednak, zdaje mi się, argumentacja FECHNERA nie prowadzi do zamierzonego celu.

Wedle FECHNERA w świecie umysłowym nie istnieje nic prócz stanów świadomości następujących po sobie czasem bez przerwy, czasem z większymi lub mniejszymi przerwami, spowodowanymi snem itp. Każdy taki stan obejmuje zazwyczaj kilka zjawisk, np. wrażenie zmysłowe i przywiązane do niego uczucie (widok osoby i uczucie nienawiści ku niej). FECHNER, odrzucając podmiot tych zjawisk, stara się nam wytłumaczyć, skąd dochodzimy do przekonania o JEDNOŚCI każdego takiego stanu świadomości i do przekonania o TOŻSAMOŚCI jakiegoś (urojonego wedle FECHNERA) «ja», trwającego niezmiennie mimo różnych następujących po sobie stanów świadomości.

Dotyczące wywody FECHNERA są zupełnie trafne i nie można przeciwko nim podnieść żadnego zarzutu. Mimo to chybiają właściwego celu. Albowiem FECHNER zapomina, iż winien nam odpowiedzi, NIE na pytanie, skąd dochodzimy do PRZEKONANIA o jedności i tożsamości naszego «ja», lecz na pytanie, czy to przekonanie jest słuszne lub mylne. TWIERDZĄC, iż jest mylne, a WYKAZUJĄC JEGO POWSTANIE, mniema FECHNER, że DOWIÓDŁ, iż jest mylne.

Byłoby jednak możliwe, że FECHNER, mimo iż swego twierdzenia nie udowodnił, ma słuszość. Zdarza się bowiem nieraz, że jeden uczony

stawia jakieś twierdzenie, nie popierając go dowodem, a że dopiero inny uczony dowodu tego dostarcza. Nie trzeba brać braku dowodu za znak fałszu. Jakże się więc rzecz ma w naszym wypadku? Jak stanąć wobec kwestii, czy istnieje podmiot zjawisk umysłowych: Czy «ja» nasze jest czymś innym jak całością pewnych zjawisk umysłowych, czymś niezmiennie trwałym wśród zmiennych objawów życia duchowego?

Odpowiadam, że «ja» takie istnieje; ale przyznaję, że nie jestem w stanie podać jakiegokolwiek dowodu istnienia tego «ja». Albowiem istnienie mego «ja» należy dla mnie do tych prawd, które są bezpośrednio oczywiste. A prawdy takie nie mogą być udowodnione, ale też nie potrzebują być udowodnione. Nikt nie wymaga dowodu na to, że nie istnieje koło kwadratowe; albowiem jest rzeczą bezpośrednio oczywistą, iż coś podobnego istnieć nie może. A równie bezpośrednio oczywiste jest przekonanie o własnym bycie. Nie twierdzę tu nic nowego. Św. Augustyn, a po nim Kartezjusz, wypowiedzieli to już dawno: a ten ostatni sformułował tę prawdę w zdaniu: „Myślę, więc jestem”. Znaleźli się później arcymądzy ludzie, którzy mówili: Ściśle rzecz biorąc, bezpośrednio oczywiste jest tylko istnienie mojego MYŚLENIA, ale że poza tym myśleniem istnieje jakiś PODMIOT tego MYŚLENIA, jakieś «ja», które myśli, to już jest dowolnym twierdzeniem. Ich zdaniem nie powinniśmy właściwie mówić „Ja myślę” („*Ich denke*”), lecz tylko „Myśli” („*Es denkt*”), tak jak mówimy „Grzmi” („*Es donnert*”), nie przesadzając tym sposobem kwestii, co myśli i czy istnieje coś myślącego, co by nie było samym myśleniem. Na to mogę tylko powiedzieć: *Habeant sibi!* Jeżeli ktoś przeczy, jakoby istniał, wtedy nie wiem, na co mam przekonywać kogoś, kto nie istnieje. A gdy ten nieistniejący ktoś mi powie, że «on» wprawdzie nie istnieje, ale że natomiast istnieje jakaś grupa wrażeń, myśli, uczuć itp., pragnąca ze mną prowadzić dyskusję filozoficzną, wtedy może powstać niebywały jeszcze dialog. Ta grupa wrażeń itd. twierdzi bowiem, że to, co ludzie nazywają swoim «ja», jest tylko taką jak ona grupą zjawisk umysłowych. A więc gdy zechce się wyrażać ściśle, nie śmie używać zaimka pierwszej osoby, lecz może o sobie mówić jedynie właśnie jako o grupie zjawisk umysłowych. A dialog nasz będzie wtedy brzmiał mniej więcej tak:

JA: Niechże mi grupa zjawisk umysłowych powie, skąd grupa wie, że jakieś zjawisko umysłowe DO NIEJ należy, a nie jest częścią INNEJ jakiejś grupy zjawisk umysłowych?

GRUPA zjawisk umysłowych: Każda grupa zja[wisk] um[ysłowych] wie o tym stąd, że zjawiska umysłowe własne bezpośrednio spostrzega za pomocą doświadczenia wewnętrznego; o innych zaś, nienależących do niej zjawiskach umysłowych dowiadyuje się jedynie na drodze wnioskowania.

JA: Zgadam się zupełnie; ale niech mnie grupa zja[wisk] um[ysłowych] zechce pouczyć, czym jest owo postrzeżenie wewnętrzne, któremu każda grupa zawdzięcza tak ważne dla niej wiadomości.

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Każde postrzeżenie wewnętrzne jest także tylko jednym z licznych zjawisk umysłowych, składających się na taką grupę, którą ludzie zwykle mianują swoim «ja».

JA: Ślicznie. Ale skąd grupa wie, że to postrzeżenie wewnętrzne należy właśnie także do tej samej grupy zjawisk umysłowych, z którą mam zaszczyt prowadzić tak pouczającą dla mnie konwersację?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Wie o tym po prostu stąd, że i to postrzeżenie wewnętrzne jest dla niej przedmiotem wewnętrznego postrzeżenia.

JA: Czy te dwa postrzeżenia wewnętrzne są jednym, czy dwoma postrzeżeniami?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Oczywiście dwoma, gdyż pierwsze z nich poucza grupę o należących do niej zjawiskach z wyjątkiem właśnie tego jednego, które ją o tym poucza; drugiemu zaś postrzeżeniu wewnętrznemu grupa zawdzięcza wiadomość o tym, że i owo pierwsze postrzeżenie należy do tej samej grupy.

JA: Rozumiem. Ale o tym, że i to drugie postrzeżenie należy do tej samej grupy zjawisk umysłowych, której częścią jest pierwsze, grupa skąd się dowiadyuje?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Rzeczą jasną [jest], że od podobnego dwom pierwszym, trzeciego postrzeżenia.

JA: A więc mógłbym tak samo dalej się pytać. Dziękuję grupie za gotowość, z jaką mi dała powyższe objaśnienia. Wiem już, że tym spo-

sobem żadna grupa nigdy się nie dowie, jakie zjawiska do niej należą, gdyż na to, aby się o tym dowiedzieć, musiałaby nieskończoną ilość następujących po sobie postrzeżeń wewnętrznych zrobić; a na to trzeba by jej czasu nieskończenie długiego.

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Widzę, że sposób podany przeze mnie nie prowadzi do celu. A więc stawiam hipotezę, że już pierwsze postrzeżenie wewnętrzne, pouczając grupę o tym, jakie zjawiska do niej należą, poucza ją równocześnie o tym, że samo też do niej należy.

JA: Zgadzam się na ten wykręt, który grupa tak ładnie nazwała „hipotezą”. Ale pozostaje jeszcze jedna wątpliwość, której swym ograniczonym rozumem nie umiem sobie wyjaśnić. Grupa twierdzi, że ona się za pomocą postrzeżenia wewnętrznego o czymś dowiadyuje. A przecież ta grupa nie jest czymś, co by miało być samoistny obok zjawisk, z których się składa, lecz jest tylko ilością mniejszą lub większą zjawisk. Więc, ściśle się wyrażając, trzeba by powiedzieć, że pewna ilość zjawisk dowiadyuje się od jednego z tych zjawisk, mianowicie od postrzeżenia wewnętrznego, że składa się z pewnej ilości zjawisk.

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Widzę, że jesteś pojętnym bardzo uczniem.

JA: Dziękuję grupie za komplement. Żałuję, że grupie nic podobnie pochlebnego powiedzieć nie mogę. Wszak ilość nie jest niczym, prócz pojęciem oderwanym?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Tak jest.

JA: A więc jeszcze nie dość ściśle wyrażamy się, mówiąc, że ilość pewna zjawisk umysłowych o czymś wie; powinniśmy mówić, że zjawiska w liczbie dziesięciu np., a tworzące jedną grupę, dowiadują się o czymś.

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Słusznie.

JA: Gdy więc zjawiska składające się na grupę, z jaką w tej chwili rozmawiam, rozumieją to, co ja mówię, czy zrozumienie to ma miejsce raz tylko, czy tyle razy, ile jest zjawisk, a więc dajmy na to 10 razy?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Oczywiście raz tylko, a dzieje się to tym sposobem, że na każde z tych dziesięciu zjawisk przypada jedna część zrozumienia, które to części składają się na jedno całkowite zrozumienie.

JA: Czołem! Takie pojmowanie rzeczy wiele bardzo tłumaczy; tłumaczy bowiem także, dlaczego nie mogę całkowicie zrozumieć twierdzenia tych, co utrzymują, że nie istnieją i że «oni», to tylko grupy zjawisk umysłowych. Widocznie brak mi jakiegoś zjawiska umysłowego, w którym by tkwiła jeszcze jakaś część zrozumienia, potrzebna do tego, aby ono było całkowite. Niechże jednak grupa szanowna przebaczy, że mimo to zadam jej jeszcze pytanie. Albowiem nie rozumiem, jakim sposobem zjawiska umysłowe w liczbie dziesięciu wiedzą o tym, że te części zrozumienia, rozłożone po jednej w każdym z tych zjawisk, należą do siebie i tworzą jedną całość, jedno całkowite rozumienie. Wszak ta wiedza o tym także jest tylko jedną i składa się sama z części dziesięciu, rozmieszczonych po jednej w każdym zjawisku?

GRUPA zja[wisk] um[ysłowych]: Rzecz pewna.

JA: Wtedy jednak potrzeba nam drugiej wiedzy, pouczającej te zjawiska umysłowe o tym, że tkwiące w każdym z nich części owej pierwszej wiedzy tworzą jedną całość; a o tej drugiej wiedzy trzeba powiedzieć to samo, co o pierwszej itd. *in dulce infinitum*! A więc nigdy zjawiska umysłowe składające się na oto tę rozmawiającą ze mną grupę niczego nie wiedzą, gdyż każde z nich posiada wprawdzie jakąś część wiedzy, ale nic tych części nie układa w jedną całość. Na to bowiem trzeba by nieskończenie wiele aktów wiedzy, a na nie znowu nieskończenie długiego czasu. Z tego prosty wniosek, że rozmawiałem wprawdzie ze zjawiskami umysłowymi w liczbie, dajmy na to, dziesięciu, ale że te zjawiska mnie nie rozumiały, gdyż warunkiem zrozumienia jest wiedza o przynależności wzajemnej poszczególnych części zrozumienia, a wiedza taka nigdy osiągniętą być nie może. A co za tym idzie to to, że te zjawiska w ogóle o niczym wiedzieć nie mogą; dlatego też bez najmniejszego skrupułu kończę z nimi rozmowę, nie żegnając się i nie dziękując, gdyż zjawiska te o niczym nie wiedzą: nie wiedzą, czy mówię z nimi dalej lub nie, czy się z nimi żegnam lub nie.

Koniec dialogu.

W ten mniej więcej sposób można tych doprowadzić *ad absurdum*, co utrzymują, że ich «ja» nie jest niczym innym jak zbiorowiskiem, grupą zjawisk umysłowych. Trzeba ich tylko przycisnąć do muru, trzeba

ich dopilnować, aby wyrażali się w sposób wyływający konsekwentnie z ich założenia, a wtedy można sobie dać z nimi radę. FECHNER, a za jego przykładem WUNDT, posługuje się w swych wywodach, którymi chce wykazać, iż nie istnieje dusza jako podmiot zjawisk umysłowych, właśnie tym wyrazem „dusza”. Wprawdzie utrzymują [oni], że tym słowem oznaczają jedynie grupę, pewną całość zjawisk umysłowych, nic więcej, ale mimo woli podsuwają temu wyrazowi jego znaczenie pierwotne i tym sposobem usuwają sobie sami spod uwagi trudności nie do przezwyciężenia, jakie powstają, gdy się pod duszą, pod naszym «ja» chce zrozumieć jedynie pewną ilość następujących po sobie lub równoczesnych zjawisk umysłowych. Ktokolwiek się nie łudzi słowami czczymi, a stara się wnikać do gruntu w tę cokolwiek subtelną kwestię, ten nie potrafi na serio twierdzić, że jego «ja» nie jest niczym, jak mianem zbiorowym dla pewnych zjawisk umysłowych.¹¹⁰

Ergo sum. Jestem, istnieję nie jako grupa zjawisk umysłowych, lecz jako podmiot, z którego się te zjawiska wyłaniają. Przekonanie o jedności i o tożsamości mego «ja» nie kłamie, mówiąc mi, że spostrzegane przeze mnie zjawiska umysłowe odnoszą się do jednego jedyne go «ja», trwającego wśród zmiennych i coraz to nowych objawów życia duchowego. A kto przeczy temu, kto mniema, iż wie, że podmiot taki nie istnieje, ten sam sobie się sprzeciwia, gdyż z jego rzekomej wiedzy wypływa konsekwencja, iż on żadnej nie może posiadać wiedzy.

¹¹⁰ Nie od rzeczy może będzie przytoczyć słowa W. COUSINA dotyczące się tej kwestii. Brzmia one: *Dira-t-on, que le moi, c'est la pensée même, c'est-à-dire la sensation, le jugement etc. réunis dans une unité collective, qu'on appelle moi? MAIS JE SENS ET JE SAIS, CERTISSIMA SCIENTIA ET CLAMANTE CONSCIENTIA, que, quoique la pensée, le souvenir, la sensation ne soient pas sans le moi, le moi n'est pas seulement un lien logique et verbal, inventé pour exprimer leur union, mais quelque tant, qu'il est dans chacune d'elles identique au milieu de leur diversité... Je sais, qu'il n'est pas vrai, que la sensation ou le souvenir ou le désir, dans un certain degré de vivacité, deviennent moi, mai que c'est moi, qui constitue la sensation ou le désir, en m'ajoutant à un certain mouvement, à des certaines affections sensivles, qui ne s'intellectualisent en quelque sorte et ne deviennent pour moi sensation ou désir qu'autan que j'en prends connaissance (Fragments philosophiques).*

Przekonawszy się, iż zjawiska umysłowe posiadają podmiot, do którego przynależą jako akcydensy do substancji, musimy się zapytać, jaki jest ten podmiot. Wewnętrzne doświadczenie podmiotu nam nie okazuje; spostrzegamy tylko zjawiska; ale może rodzaj tych zjawisk razem z faktem jedności świadomości i tożsamości naszego podmiotu pozwoli nam na drodze wnioskowania orzec coś o właściwościach tego podmiotu. Zamiast więc badać kolejno, czy materialści lub moniści albo inni mają słuszość, polecając swoje określenie podmiotu jako jedynie prawdziwe, będziemy się starali wprost o wykrycie takich cech podmiotu, które by *eo ipso* rozstrzygnąć nam pozwoliły, czy nasze «ja» należy pojmować w duchu tej lub owej szkoły filozoficznej.

Jako punkt wyjścia obieramy znowu fakt niewątpliwy, znany nam dobrze z doświadczenia wewnętrznego. Zdarza się często, iż dwa przedmioty ze sobą porównujemy. Gdy np. przekonujemy się, że równocześnie coś słyszymy i widzimy, przekonanie to opiera się na porównaniu czasu, w którym się odbywa wrażenie wzrokowe, i czasu właściwego wrażeniu słuchowemu. Porównujemy więc jedno wrażenie z drugim ze względu na czas, w którym mają miejsce, i dochodzimy do przekonania, że czas ten dla obu wrażeń [jest] ten sam. Mamy więc cztery odrębne zjawiska umysłowe: (1) wyobrażenie barw i kształtu (wrażenie wzrokowe); (2) wyobrażenie dźwięku (wrażenie słuchowe); (3) czynność porównania; (4) sąd, iż oba wrażenia [są] równoczesne. Nam wystarczy zwrócić uwagę na pierwsze trzy zjawiska.

Otóż fakt, iż porównujemy ze sobą zjawiska umysłowe, jakimi są w naszym wypadku wrażenia wzrokowe i wrażenia słuchowe, sam ten fakt niewątpliwy pozwala nam twierdzić z wszelką stanowczością, iż podmiot tych zjawisk jest pojedynczy, że się nie składa z części; a twierdzenie to można udowodnić za pomocą rozumowania, przeciwko któremu nie można podnieść żadnego zarzutu. Jeżeli bowiem przypuścimy, że podmiot składa się z części i każde zjawisko umieścimy w jednej części, wtedy porównywanie zjawisk staje się niemożliwe. Można tę doniosłą prawdę wykazać w ten sposób. Zjawisko umysłowe oznaczone liczbą (1) niechaj się mieści w części *A* podmiotu; zjawisko oznaczone liczbą (2) niechaj tkwi w części *B* podmiotu. Gdzież więc umieścić zjawi-

sko oznaczone liczbą (3), sam akt porównywania? Jeżeli je umieścimy w części *A*, będzie mu przystępne tylko zjawisko (1), a więc wrażenie wzrokowe; nie będzie mu jednak przystępne zjawisko (2), z którym zjawisko (1) ma być porównane. A jeżeli je umieścimy w części podmiotu *B*, będzie mu przystępne jedynie zjawisko (2), wrażenie słuchowe, z wykluczeniem zjawiska (1), a więc znowu zabraknie drugiego zjawiska dla porównania niezbędnego. Pozostają jeszcze dwie możliwości: można umieścić zjawisko (3), porównywanie, albo w obu częściach, *A* i *B*, albo w trzeciej jakiejś części *C*. W pierwszym wypadku znowu by nie mogło nastąpić porównanie, gdyż każde z tych mających powstać porównań znalazłoby się tylko wobec jednego wrażenia; na to jednak, by móc porównywać, trzeba dwóch przedmiotów. Ale i w drugim wypadku porównanie nie może mieć miejsca, gdyż należąc do innej części podmiotu, aniżeli mające być porównane wrażenia, nie może nic o tych wrażeniach wiedzieć. Gdyby ktoś miał jeszcze jakieś wątpliwości w tym względzie, ten niechaj rozważy, że rozdzielając na trzy części podmiotu zjawiska, które mają być porównane ze sobą, i samo zjawisko porównania, mamy do czynienia z trzema podmiotami częściowymi, z których część *A* widzi, część *B* słyszy, część *C* porównuje to, co widzi *A*, z tym, co słyszy *B*, czego jednak część *C* ani [nie] widzi, ani [nie] słyszy. Więc *C*, nie widząc żadnej barwy, którą widzi tylko *A*, i nie słysząc żadnego dźwięku, który słyszy jedynie *B*, ma na podstawie własnego, wewnętrznego doświadczenia orzec, czy wrażenie barwy i wrażenie dźwięku są równoczesne. Z takim samym prawem można by od kogokolwiek żądać, by za pomocą wewnętrznego doświadczenia porównywał ze sobą myśli dwóch osób, pomiędzy którymi siedzi. Aby porównanie mogło przyjść do skutku, potrzeba, by *TA SAMA* część podmiotu, która ma porównywać, posiadała także zjawiska, które mają być porównane ze sobą. *C* tylko wtedy potrafi porównać jakieś wrażenie słuchowe z wrażeniem wzrokowym, jeżeli samo *C* te dwa wrażenia odbiera, jeżeli one są *JEGO* własnymi wrażeniami. To znaczy, że podmiot zjawisk porówn[yw]anych ze sobą musi być identyczny z podmiotem porównania; nie może tkwić porównanie w innym podmiocie częściowym aniżeli to, co bywa porównanym. A ponieważ możemy porównywać przynajmniej ze względu na czas, w którym

się odbywają, każde z naszych zjawisk umysłowych z każdym, więc wszystkie nasze zjawiska umysłowe w jednym i tym samym tkwić muszą podmiocie. A choćbyśmy przypuścili, że nasze «ja» składa się z licznych części, to mimo to wszystkie nasze zjawiska umysłowe musielibyśmy przypisać jednej tylko części niepodzielnej już, gdyż w tej chwili, w której zjawiska umieścimy w rozmaitych częściach, porównanie między nimi staje się z przytoczonych powodów niemożliwe. A wtedy właściwym podmiotem, właściwym naszym «ja» będzie właśnie owa część tamtego złożonego podmiotu, gdyż podmiotem naszych zjawisk umysłowych nazywamy właśnie to, w czym one tkwią. Więc nie ma wątpliwości, że to, co widzi, słyszy, porównuje, sądzi itd., że podmiot tych czynności duchowych, że nasze «ja» jest pojedynczym: że nie składa się z części.

Na podstawie osiągniętego wyniku, że podmiot zjawisk umysłowych jest niepodzielny, możemy orzec, że każdy kierunek filozoficzny przyjmujący podmiot złożony z części należy odrzucić jako fałszywy, niezgodny z wnioskami wyprowadzonymi z oczywistych faktów. A więc błędny jest materializm, błędny [jest] też monizm HAECKLA, gdyż oba uczą, że podmiotem zjawisk umysłowych jest mózg, złożony z niezliczonych atomów. Nie wiem, na co sobie niektórzy zadają tyle pracy, aby z wszelką dokładnością zbijać jeden argument materialistyczny lub Haecklowski po drugim. Wystarcza zupełnie wskazać na fakt niezaprzeczalny, iż zjawiska umysłowe ze sobą porównujemy i na wynikającą stąd niepodzielność podmiotu tych zjawisk, aby zmusić BÜCHNERA i HAECKLA do odwrotu. Niech się oni uporają z tym faktem, nie sprzeniewierzając się swym teoriom. Ale właśnie oni nie śmia mu zajrzeć w oczy. KONSTATUJĘ TUTAJ Z WSZELKIM NACISKIEM OKOLICZNOŚĆ WIELCE ZNAMIENNĄ, że żadne dzieło broniące materializmu lub monizmu HAECKLA nie starało się o pogodzenie tych teorii z faktem, z którego wysnuliśmy przekonanie o pojedynczości naszego «ja». Omijali tę kwestię jak diabeł wodę święconą, a jeżeli przez takie postępowanie nie zasłużyli na zarzut złej woli, to z pewnością okazali wielką niesumienność. Jak długo będą stroili od poruszenia tej właśnie kwestii, tak długo nie mogą mieć pretensji, by ich uważać za poważnych badaczy, którym jeden tylko cel powinien w pracy przyświecać: wykrycie prawdy.

Tym sposobem, będąc zmuszeni odrzucić tak zdanie tych, co przeczą istnieniu podmiotu, jak i tych, co upatrują go w mózgu ludzkim, uzyskaliśmy nadwyżkę po stronie nieśmiertelności. Albowiem wszystkie poglądy na istotę podmiotu, z którym się nieśmiertelność duszy POGODZIĆ NIE DAJE, okazały się błędne. Pozostały tylko te kierunki, które albo wprost za nią przemawiają, jak monadologia, albo jej się przynajmniej nie sprzeciwiają lub, nawet gdy uzupełnimy je preegzystencją, na równi co do przekonania o nieśmiertelności stają z monadologią.

Nadwyżka to na razie może nie bardzo wielka, nabiera donioślejszego znaczenia, gdy zważymy, że i monizm w znaczeniu SPINOZY lub HARTMANNA z faktami pogodzić się nie daje. Wedle tych filozofów istnieje tylko podmiot jeden i jedyny dla zjawisk umysłowych wszystkich ludzi. Wolno się zatem zapytać, dlaczego te zjawiska wszystkie o jednym wspólnym podmiocie nie łączą się ze sobą w jedną całość, tworząc tym sposobem jedną tylko osobę o nader licznych zjawiskach umysłowych? A choćby nam dano na to odpowiedź zadowalającą, to istnieje inna większa trudność – tak wielka, że o nią się rozbija cały monizm. Tę trudność stanowi fakt, że często jeden człowiek właśnie temu zaprzecza, co drugi twierdzi. Na przykład jeden mówi „Dusza jest nieśmiertelna”, a drugi mówi „Dusza jest śmiertelna”. Ponieważ wedle SPINOZY i HARTMANNA tych dwóch ludzi, różniących się tak w swych zapatrywaniach, ma jeden wspólny podmiot, a więc ten podmiot nazwany przez SPINOZĘ „Bogiem”, przez HARTMANNA „Nieświadomym”, zapatrywałby się na tę samą rzecz na dwa sposoby wręcz sobie przeciwne. A więc Bóg, lub Absolut Nieświadomy, TWIERDZIŁBY I PRZECZYŁBY równocześnie przez usta swych dwóch objawów w kształcie ludzkim, jakoby dusza była nieśmiertelna! To już chyba istna niedorzeczność!

Pozostaje więc do wyboru: monadologia, spirytualizm i dualizm; a dwa na ostatnim miejscu wymienione kierunki mogą być uzupełnione preegzystencją albo bez niej wyznawane. Gdyby istniał sposób, za pomocą którego można by wykazać, iż należy wybrać monadologię, a odrzucić spirytualizm lub dualizm, kwestia nieśmiertelności byłaby rozstrzygnięta. Ze spirytualizmem można by sobie może jeszcze dać radę; ale na nic się to nie przyda, jeżeli nie możemy rozstrzygnąć sporu

systemów filozoficznych na korzyść monadologii, gdyż pozostanie zawsze jeszcze wybór między monadologią a dualizmem, a dualizm sam z siebie o nieśmiertelności nic nie stanowi. Nie znam zaś żadnych argumentów, które by nas zmuszały do przyjęcia monadologii, a odrzucenia dualizmu, tak samo jak nie znam argumentów, które by przemawiały za dualizmem, a sprzeciwiały się monadologii. Nic nas moim zdaniem nie uprawnia, byśmy, odrzuciwszy dualizm, stanęli po stronie monadologii i z tego stanowiska, przemawiającego wprost za nieśmiertelnością, orzekli, iż dusza jest nieśmiertelna.

A więc zdaje się, iż nie ma tu wyjścia. Uzyskaliśmy wprawdzie nadwyżkę po stronie nieśmiertelności, wykazawszy, że wszystkie kierunki filozoficzne, z których WYNIKA śmiertelność, są błędne. Ale ponieważ nie możemy wykazać, że jest błędny i dualizm, z którym równie dobrze można POGODZIĆ śmiertelność jak nieśmiertelność duszy, więc nadwyżka uzyskana zdaje się za małą, by stanowczo wagę przechylić na stronę nieśmiertelności.

A jednak tak nie jest. Albowiem chociaż brak nam argumentów, by móc stanowczo zgodzić się na monadologię lub dualizm, możemy w kwestii nieśmiertelności uczynić jeszcze jeden, i to decydujący, krok naprzód. A mianowicie w następujący sposób:

Rozumowaniem niedającym się obalić, opartym na faktach niewątpliwych, dowiedliśmy, że podmiot zjawisk umysłowych, że nasze «ja» jest czymś niepodzielnym. Jest ono więc tak samo ostatecznym pierwiastkiem w świecie zjawisk umysłowych, jak atomy są ostatecznymi pierwiastkami w świecie zjawisk zmysłowych. Tu [jest] kres analizy naukowej, która jest wprawdzie w stanie wykazać, jak z połączenia niepodzielnych pierwiastków powstają przedmioty i jak giną, rozkładając się znowu na pierwiastki, która atoli nie jest w stanie wytłumaczyć ani powstania, ani zaniku niepodzielnych tych pierwiastków, i widzi się wskutek tego zmuszona twierdzić, że te pierwiastki są wieczne, że zawsze istniały, zawsze istnieć będą. Materia, mówi nauka, jest wieczna. A to samo rozumowanie, co prowadzi nas do przekonania o wieczności pierwiastków materialnych, przekonywa nas o tym, że nie ma sposobu wytłumaczyć na drodze naturalnej, tj. za pomocą sił przyrodzonych, działają-

cych we wszechświecie, powstawania pierwiastków umysłowych dusz. A więc traducjanizm, przyjmujący właśnie takie tłumaczenie powstawania dusz, jest ze stanowiska naukowego niekonsekwencją.

Twierdząc, że niepodzielne pierwiastki bytu są wieczne, nauka właściwie niczego nie tłumaczy. Uznaje tylko, że co do powstania tych pierwiastków nic nie jest w stanie orzec. Umysł ludzki nie umie się jednak zadowolić takim stanem rzeczy. Albowiem dziwnym mu się wydać musi, że to pierwiastki same z siebie, o własnych siłach mają istnieć ciągle, bez wszelkiej przyczyny. Umysł ludzki o Bogu tylko jest w stanie uwierzyć, że bez przyczyny istnieje; wszystko inne, co jest, musi mieć przyczynę, a co jej nie ma w siłach przyrodzonych, ma ją w Bogu. W ten sposób jedynie można dojść do zadowalającego rozum nasz poglądu na całość istniejących rzeczy. A więc mówimy, że pierwiastki niepodzielne, atomy i dusze, nie powstały wskutek działania chemicznych, mechanicznych, lub organicznych albo umysłowych sił – gdyż siły te istnieć nie mogą PRZED owymi pierwiastkami – lecz że zawdzięczają swe istnienie Bogu, który je stworzył.

Mógłby mi tu ktoś zarzucić, iż sam się sobie sprzeciwiam, twierdząc, że atomy i dusze są przez Boga stworzone, podczas gdy przedtem powiedział, że są wieczne. Ale sprzeczność jest tylko pozorna, a znika, jeżeli ściśle określimy pojęcie stworzenia. „Stworzonym” nazywamy to, co nie powstaje wskutek działania sił przyrodzonych, lecz zawdzięcza swe istnienie bezpośrednio Bogu. A wtedy coś może być stworzone, a przecież wieczne w zwykłym tego słowa znaczeniu. Albowiem jest rzeczą możliwą, że coś, co zawdzięcza swój byt czemuś innemu, nie jest od niego późniejszym. Jak światło, mające swój początek w płomieniu i jemu zawdzięczające swoje istnienie, nie powstaje później od płomienia, lecz istnieje w każdej chwili, w której istnieje płomień, tak samo i pierwiastki, zawdzięczające swe istnienie Bogu, mogą istnieć tak długo, jak Bóg istnieje, a więc «wiecznie», w potocznym tego wyrazu znaczeniu. Przyznając więc atomom i pierwiastkom istnienie wieczne, nie przeczymy bynajmniej, iż przez Boga zostały stworzone.

Ale wieczność nie jest czasem nieskończenie długim, lecz nieobecnością czasu. Jak bezbarwność nie jest jakąś nieokreśloną barwą, lecz

brakiem wszelkich barw, jak cisza nie jest tonem pewnym, lecz brakiem wszelkiego dźwięku, tak wieczność nie jest jakimś nieograniczonym czasem, lecz zupełną nieobecnością czasu. Mówiąc o Bogu, że był zawsze i będzie zawsze, wyrażamy się zupełnie niewłaściwie, albowiem Bóg nie jest zgoła w czasie, tak jak nie jest w przestrzeni, nie posiada kształtu ani barwy. Czas jest – tak samo jak barwa – czymś, co powstaje w naszym umyśle na podstawie jego organizacji. Umysł ludzki stwarza sam pojęcie czasu, a nie został w czasie stworzony. Czas istnieje tylko w umyśle naszym, a gdzie nie ma takiego umysłu żyjącego wśród pewnych warunków, tam i czas nie istnieje. A gdy Bóg nie jest w czasie, wtedy i Jego czynności nie są w czasie; Bóg niczego nie robi w tej lub tamtej chwili, lecz wszystko robi wiecznie, tj. Jego działanie, tak samo jak Jego istnienie, nie może być określone za pomocą różnic czasu.

Z takiego pojęcia wieczności, pojęcia jedynie zrozumiałego, wynika, że między kreacjonizmem a nauką o preegzystencji pozorna tylko sprzeczność zachodzi. Jeżeli kreacjonizm twierdzi, iż Bóg każdą duszę stwarza w chwili, w której pewien zarodek ciała ludzkiego osiągnął odpowiedni stopień rozwoju, wyraża się o czynności twórczej Boga tak, jak gdyby mówił o czynnościach ludzkich, odbywających się w czasie pierwszej lub później. Przenosi właściwość PRZEDMIOTU STWORZONEGO, duszy, która w połączeniu z ciałem podpada pod kategorię czasu, na CZYNNOŚĆ TWORZENIA. Tak samo mówimy np. o artyście, że w SPOSÓB PLASTYCZNY odtworzył jakąś grupę. A właściwie plastyczność nie jest przymiotem CZYNNOŚCI ODTWARZANIA, lecz PRZEDMIOTU ODTWORZONEGO. Powinniśmy zatem mówić, że artysta odtworzył plastyczną grupę. A powinniśmy też mówić, że Bóg stworzył duszę, która w chwili, gdy zarodek ciała do pewnego doszedł rozwoju, zaczyna działać i objawiać się w sposób przystępny określeniom czasowym. Wtedy nie powiemy nic o tym, KIEDY dusza została stworzona, i słusznie, gdyż stworzenie duszy jako akt działania Boga nie ma miejsca ani w tej lub tamtej chwili, lecz ma miejsce wiecznie, tj. w sposób niedający się oznaczyć za pomocą określeń czasowych.

Nauka o preegzystencji zaś niczego innego nie twierdzi. Ucząc, że dusze istnieją wiecznie, przyznaje się przede wszystkim do przekona-

nia, iż powstania dusz nie można wytłumaczyć za pomocą sił naturalnych. Na to i kreacjonizm się godzi. A różnica zachodząca między tymi dwoma kierunkami polega jedynie na tym, że teoria preegzystencji zadowala się tą wiedzą czysto ujemną, podczas gdy kreacjonizm uzupełnia ją dodatnim twierdzeniem, mówiąc, iż dusze niemogące powstać wskutek działania sił naturalnych zawdzięczają swe istnienie, tak samo jak materia, sile nadprzyrodzonej: czynowi twórczemu Boga. A więc sprzeczności między kreacjonizmem i teorią preegzystencji nie ma; sprzeczność ta powstaje, dopiero gdy kreacjonizm zaczyna do tego czynu twórczego Boga stosować miarę, którą bierze z czynów ludzkich: gdy zaczyna się pytać, kiedy Bóg dusze stwarza. Stawiać takie pytanie znaczy zaprzeczać Bogu wieczności.

Jesteśmy u celu. Widzieliśmy, że z licznych teorii dotyczących się duszy ludzkiej ostać się mogą tylko te, które, po pierwsze, nie odmawiają jej istnienia jako podmiotu naszych zjawisk umysłowych, a po drugie, nie przypuszczają, jakoby ten podmiot składał się z części. Więcej filozofia o podmiocie nam powiedzieć nie umie. A więc nie wiemy też, czy mamy pójść za spirytualizmem, za monadologią, za dualizmem. Ale wiemy, że ten podmiot, że nasze «ja», skoro jest pojedyncze, nie może być wynikiem działania sił przyrodzonych, naturalnych, że powstać nie może w tych warunkach, w których powstają wytwory działań chemicznych, mechanicznych, biologicznych itd., że zatem – tak samo jak niepodzielne już cząstki świata cielesnego – jest wieczny. Różnica między teorią preegzystencji i kreacjonizmem należycie pojętym na to przekonanie nie wpływa. Co zaś jest wieczne, to nie ma ani początku w czasie, ani końca w czasie. DUSZA, będąc wieczna, jest NIEŚMIERTELNA.

A więc twierdzenie, jakoby kwestia nieśmiertelności była rozstrzygnięta już dawno, nie było pozbawione słuszności. PLATON ją rozstrzygnął, a wszystko, co później w tej mierze działo się, przyczyniło się może do ściślejszego sformułowania tej lub owej części dowodu, ale nie zmieniło głównego toku rozumowania. Podnoszono niezliczone zarzuty

przeciwko nieśmiertelności; prawda, że w niniejszej rozprawce nie uwzględniłem żadnego z nich. Ale nie ma obowiązku bronić się przeciw zarzutom, które podnoszą się przeciwko WYNIKOWI badania jakiegoś, a badanie samo zostawiają nietknięte. Niech mi przeciwnicy nieśmiertelności wskażą błąd w ROZUMOWANIU, w DRODZE, którą doszliśmy do przekonania o nieśmiertelności, zamiast wołać, że dusza z tych a tych powodów musi być śmiertelna. Krytyka naukowa nie powinna krytykować WYNIKÓW badania, lecz DROGĘ, którą się doszło do wyników. A ponieważ droga w naszym wypadku jest jasna, ponieważ wnioski wyłaniają się w sposób ściśle logiczny z faktów niewątpliwych, więc ci, którym nieśmiertelność nie na rękę, wołają, że dusza [jest] śmiertelna lub że nie ma duszy. Jak długo oni będą tylko podawać rzekome dowody na to, że dusza jest śmiertelna, jak długo nie dadzą dowodu, że w DOWODZIE nieśmiertelności tkwi błąd, tak długo będziemy mieli prawo na nich nie zważać. Póki nas ktoś nie przekona, żeśmy złą kroczyli drogą, póty będziemy wierzyć, żeśmy nie zbłądzili i celu nie chybili.

2.4. Psychologia wobec fizjologii i filozofii

Lwów 1897, Gubrynowicz i Schmidt

(odbitka z *Przewodnika Naukowego i Literackiego*)

[1] *Przegląd Filozoficzny*, r. I (1897/1898), z. 1, s. 87–88 [autoreferat]

[2] [W:] Franciszek Krčęk (red.),

Stulecie Gazety Lwowskiej. 1811–1911, t. III, cz. III.

Bibliografia dodatku miesięcznego do *Gazety Lwowskiej* (1872–1873)

i *Przewodnika Naukowego i Literackiego* (1873–1910)

Lwów 1914, Nakładem Redakcji *Gazety Lwowskiej*, s. 214 (pozycja 664) [abstrakt]

[1]

Praca na polu badań psychologicznych wre w całej pełni i budzi żywe zajęcie w szerokich kołach ogółu ludzi wykształconych. Mimo to często bardzo spotkać się można z niejasnymi lub nawet wprost mylnymi poglądami na metody psychologii i stosunek jej do tych zwłaszcza nauk, których przedmiot pozostaje w mniej lub więcej ścisłym związku z objawami życia umysłowego. Wobec tego uważałem za rzecz niezupełnie