

Narodziny polskiego scjentyzmu – o kryptometafizycznej dyskusji na temat szaleństwa

Jak przekonuje Jerzy Jedlicki, w drugiej połowie XIX w. obowiązek kierowania narodem, po romantycznych wieszczach i emigracyjnej konspiracji, bierze na siebie m.in. środowisko lekarskie¹. Z perspektywy historii polskiej inteligencji widać wyraźnie, że społeczno-polityczny status medyków szczególnie sprzyjał ich przewodniej roli. Dobrze sytuowani mieszczańscy², skupieni wokół szpitali i prasy lekarskiej odbierali odpowiednie przygotowanie do głoszenia hasła pracy organicznej i nic dziwnego, że często sprawowali ważne funkcje w ramach tego ruchu (jak np. Karol Marcinkowski w Poznaniu). Byli wykształceni i czytani, gościli w wielu szlacheckich domach, ale też na własne oczy widzieli trudną sytuację niższych warstw społecznych, mieli więc, jak mało kto, dostęp do różnych źródeł informacji, co dawało im szansę na wyrobienie sobie odpowiedniego poglądu na otaczającą ich rzeczywistość³.

Pamiętać też trzeba, że lekarze funkcjonują w obrębie metodologii nauk przyrodniczych. Praktyka medyczna uprzywilejowuje doświadczenie i eksperyment, posługuje się obserwacją i faktem empirycznym, działa zgodnie z prawami przyczynowo-skutkowymi, w myśl przyrodniczej determinacji. Nie oznacza to oczywiście, że lekarz nie może być wyznawcą idealistycznej teorii i spadkobiercą chrześcijańskiej metafizyki⁴, że od razu musi się stać „pozytywistycznym scjentystą”⁵. Niemniej jednak wykonywany zawód nie pozostawał bez wpływu na podstawę światopoglądową, dlatego też uważam, że warto pokazać, jaki udział miało środowisko lekarskie w rozwoju polskiego pozytywizmu.

Szczególne miejsce w tych przemianach systemu wiedzy zajmowali psychologowie i psychiatrzy. Nazwy te z dzisiejszego punktu widzenia nie oddają ciężaru teoretycznego,

1 J. Jedlicki, *Błędne koło 1832-1864*, Warszawa 2008, s. 28-30.

2 Ibidem, s. 52.

3 Ibidem, s. 151-152.

4 Dobry przykład tej tendencji stanowią prace Józefa Majera lub Wiktora Feliksa Szokalskiego, akademików i lekarzy, którzy w swoich teoretycznych zarysach z powodzeniem łączyli perspektywę przyrodniczą z rozważaniami metafizycznymi. Por. J. Majer, *Fizjologia układu nerwowego*, Kraków-Warszawa 1854; J. Majer, *Fizjologia zmysłów*, Kraków-Warszawa 1857; W. F. Szokalski, *Fantazyjne objawy zmysłowe*, t. 1, Warszawa 1861, t. 2, Warszawa 1863.

5 Zdaję sobie sprawę z nieostrości obu tych pojęć. W tym wypadku chciałbym położyć nacisk nie tyle na europejskie prądy filozoficzne i światopoglądowe, jakie się za nimi kryją, ile na historyczność i lokalność omawianych zjawisk. Podobne ujęcie zagadnienia: E. Warzenica-Zalewska, *Przełom scjentyzyczny w publicystyce warszawskiego „obozu młodych” (lata 1866-1876)*, Wrocław 1978.

jaki towarzyszył ich pierwszym dyskusjom. Psychologia funkcjonowała wtedy jako gałąź filozofii i dopiero stopniowo przechodziła na pole nauk empirycznych i eksperymentalnych⁶. Dla przykładu, gdy główny bohater tego artykułu, Henryk Struve, będzie wykładał logikę w ramach kursu filozofii w Szkole Głównej, to za zasadne uzna poprzedzenie jej właśnie wstępem psychologicznym⁷, ponieważ to ona objaśnia podstawowe zasady myślenia, stanowić więc powinna punkt wyjścia każdego poważnego namysłu⁸.

Instytucjonalne i teoretyczne zaplecze polskiej psychopatologii rozwija się na początku lat 60., a mówiąc ściślej w okolicach powstania styczniowego⁹. Na początku 1864 r. z inicjatywy Romualda Płaskowskiego, psychiatry i profesora Szkoły Głównej, dziewięciu lekarzy zakłada w ramach Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego Oddział Chorób Umysłowych, Nerwowych i Psychiatrii Sądowej. Nowa instytucja obejmuje swoją opieką oddział dla chorych umysłowo mężczyzn w Szpitalu św. Jana Bożego oraz oddział dla kobiet obłąkanych przy Szpitalu Dzieciątka Jezus. Od 1864 r. Płaskowski prowadzi kurs psychiatrii w Szkole Głównej, w ramach którego studenci przechodzą praktykę we wspomnianych placówkach¹⁰. Podobne ożywienie widać w ruchu wydawniczym. Zakłada się czasopisma medyczne, w których artykuły poświęcone psychiatrii zajmują coraz więcej miejsca, publikuje pionierskie książki dotyczące zaburzeń umysłowych autorstwa Józefa Rollego, Romualda Płaskowskiego, Andrzeja Janikowskiego...

Coraz wyraźniej rysuje się też teoretyczne zaplecze psychologii. Jak pisze Mira Marcinów, polską psychopatologię dynamizuje wówczas wciąż powracający spór pomiędzy somatykami i psychologami¹¹:

Konflikt zawiązał się pomiędzy zwolennikami stanowiska, iż właściwym dla medycyny modelem choroby psychicznej powinno być ujmowanie jej z perspektywy somatycznej, to

6 T. Rzepa, B. Dobroczyński, *Historia polskiej myśli psychologicznej: gałązki z drzewa Psyche*, Warszawa 2009. Historycy polskiej psychologii myślicieli tego czasu nazywają pionierami nowoczesnej psychologii, która powoli zaczyna brać pod uwagę objaśnienia fizjologiczne, albo prekursorami późniejszej psychoanalizy. Prace Józefa Kremera, Mikołaja Lipińskiego i Juliana Ochorowicza, a także rozprawy interesujących mnie autorów, czyli Struvego i Szokalskiego, pokazuje się w kontekście dokonań późniejszych, szuka w nich tego, co ciekawe i potwierdzone w badaniach późniejszych. Interesującą narrację Rzepy i Dobroczyńskiego warto uzupełniać o aspekty historycznokulturowy i filozoficzny, które z powodu przyjętej przez nich perspektywy pozostawały dotąd na marginesie rozważań.

7 H. Struve, *Wykłady o logice miane w Szkole Głównej Warszawskiej w r. 1863*, [b.m.r.].

8 Więcej na temat psychologicznych podstaw różnych gałęzi wiedzy tego czasu: S. Borzym, *Poglądy filozoficzne Henryka Struwego*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 78, 88-89.

9 Kwestie polityczne ściślej wnikają w materię medyczną. Pierwsze oficjalne zebrania psychopatologów poświęcono terminologii chorób psychicznych, którą miano wprowadzić do orzecznictwa sądowego. W prasie pojawiają się zarysy psychiatrii odwołujące się niezmiennie do rewolucji francuskiej i reform Philippe'a Pine-la. Trzeba jeszcze pamiętać o uzusie językowym, który kwestie szaleństwa i marzycielstwa wiąże z określoną opcją ideologiczną. Podsumowując, doskonale zdaję sobie sprawę, że pierwsze dyskusje dotyczące szaleństwa należy wiązać również z problemami natury politycznej, jednak ten wątek rozważań opuszczam – z konieczności (brak miejsca) i dla klarowności wyводу (zbyt duża skala problemowa).

10 Więcej na ten temat: G. Herczyńska, *Formowanie środowiska psychiatrów w zaborze rosyjskim w II połowie XIX wieku*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 2001, nr 10, s. 395-400.

11 T. Rzepa, B. Dobroczyński, op. cit., s. 63.

znaczy jako zaburzenia uwarunkowanego wyłącznie zmianami w ciele (*Somatiker*), a stojącymi na antypodach psychikami (*Psychiker*) zwanymi psychologami, ale też spirytualistami czy moralistami, którzy odwoływali się do tradycji niemieckiego romantyzmu i animizmu, a „chorobę, także psychiczną, uważali za konsekwencję zakłóceń aktywności duszy, w teologicznym znaczeniu tego słowa”¹².

W niniejszym artykule przyjrze się właśnie jednej z dyskusji na temat etiologii choroby psychicznej, jaka rozegrała się w środowisku polskich psychologów i psychiatrów w latach 60. XIX wieku. Dyskusji, która – jak sądzę – miała niebagatelny wpływ nie tylko na późniejsze projekty „młodych”, ale też w ogóle na dominujące sposoby myślenia w drugiej połowie XIX wieku. Jak postaram się udowodnić, że choć polemikę wywołało szczegółowe pytanie o etiologię szaleństwa, to w rzeczywistości gra toczyła się o wartości znacznie bardziej poważne – o fundamenty naukowe i podstawy metafizyczne.

Wystąpienie Struwego

Na pierwsze spotkanie Oddziału Chorób Umysłowych, Nerwowych i Psychiatrii Sądowej został zaproszony profesor filozofii Szkoły Głównej, Henryk Struve. Już jego pierwszy odczyt, *O temperamentach*, wydaje się lekarzom kontrowersyjny, ale siłą napędową interesującej mnie dyskusji nada kolejna praca, pt. *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych* (wyd. 1867). Były to, jak głosi podtytuł, *Dwie rozprawy czytane na posiedzeniach Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego*¹³ – czytane dokładnie 8 stycznia i 26 marca 1866 roku¹⁴.

We wstępie do rozprawy Struve wykląda cel swoich filozoficznych dociekań. Na podstawie zgromadzonej wiedzy przyrodniczej chce on przekonać członków Oddziału, że nie tylko nie ma żadnej sprzeczności między ich zawodem a poglądami idealnymi na człowieka, ale wręcz że filozofia idealistyczna powinna się stać podstawą pracy każdego lekarza¹⁵.

12 M. Marcinów, *Na krawędzi wolności. Szaleństwo jako wybór w filozofii Henryka Struwego*, Kraków 2012, s. 19.

13 Tytuł odczytu nie miał tak metafizycznego charakteru, brzmiał skromniej: *O istocie i ostatecznej przyczynie chorób umysłowych*.

14 Rozprawy i dyskusja były już badane przez historyków psychologii, Mirę Marcinów i Bartłomieja Dobroczyńskiego, którzy opisali je w kontekście przemian pojęcia choroby psychicznej i wyjątkowości stanowiska Struwego na tle innych myślicieli. Jednak zrozumienie tej rozprawy bez przytoczenia kontekstu światopoglądowego, bez wykraczania poza problemy psychologiczne nie oddaje całego skomplikowania ówczesnej sytuacji na rynku nauk. Autorzy skupiają się głównie na kwestii zawinięcia choroby psychicznej, która w niewielkim stopniu była przyczynkiem do dyskusji z rozprawą Struwego. M. Marcinów, op. cit.; B. Dobroczyński, M. Marcinów, *Spór o filozoficzne podstawy XIX-wiecznej psychiatrii polskiej na przykładzie polemiki Henryka Struwego ze środowiskiem lekarskim*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2009, nr 54, s. 63-74; T. Rzepa, B. Dobroczyński, op. cit., s. 67.

15 H. Struve, *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych. Dwie rozprawy czytane na posiedzeniach Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego*, Warszawa 1867, s. VIII. W cytatach z epoki modernizuję ortografię i interpunkcję, ale zostawiam wyróżnienia autorów (kursywę i rozstrzelony druk); swoje zaś zaznaczam przez pogrubienie.

To odwołanie do idealizmu jest charakterystyczne dla całej polskiej psychologii, która w swoich początkach była ściśle związana właśnie z tzw. filozofią narodową. Dla Struwego najważniejszym nauczycielem na

Jednak głównym tematem odczytu, mimo przyrodniczego tematu i medycznego audytorium, będą kwestie metafizyczne, co potwierdza pierwsza fraza z tytułu: *O istnieniu duszy...*

Na początku więc Struve spróbuje pokazać, że przejawy istnienia duszy są możliwe do zaobserwowania w doświadczeniu. Przykładów przytoczy całe mnóstwo: od stwierdzenia, że świadomości (jednej, refleksyjnej i trwałej) nie można wytłumaczyć układem nerwowym (rozproszonym, jednopoziomowym i zmiennym), przez dowody empiryczno-psychologiczne (pokazujące jak uwaga, fantazja czy wola zmieniają nasz organizm, *ergo* zmiany te pochodzić muszą od innej, wyższej niż ciało instancji), aż po przykłady z pogranicza ludowości (jak zapatrywanie się kobiet brzemiennych, których dusze, poddane nieodpowiednim bodźcom, wywierają patologiczny nacisk na kształtowanie się płodu).

Tak potwierdzona dusza staje się główną przyczyną chorób umysłowych. To ona w jakiś sposób oddziałuje na ludzki układ nerwowy, który dopiero wtórnie wywołuje chorobę. Dlatego choć fizjologia i budowa mózgu mogą wpływać na zaburzenia mentalne, to trzeba je uważać za przyrodzone predyspozycje, warunki sprzyjające rozwojowi choroby, ale nigdy jako bezpośrednie przyczyny.

No dobrze, ale czym w tej wykładni jest dusza? W drugiej połowie XIX w. to samo słowo obsługuje jednocześnie kilka pojęć i trzeba być niezwykle czujnym, by nie dać się zbyt łatwo zwieść tożsamością nazw. W wypadku Struvego wiele wskazuje na to, że filozof mówi już tylko o umyśle¹⁶. W rozprawie trudno znaleźć bezpośrednie odesłania do metafizyki i nic w tym dziwnego, biorąc pod uwagę, że audytorium, do którego kieruje się rozprawę, bardziej zainteresowane było kwestiami praktycznymi niż filozoficznymi.

Jednak klamra spinająca początek i koniec pierwszej rozprawy każe myśleć o krypto-metafizycznym znaczeniu duszy. Z jednej strony pokazuje to już sam tytuł i wstęp podnoszący wagę idealizmu, a z drugiej – konkludujące, ostatnie zdanie:

jak najjawniej się pokazuje, że system nerwowy, a mianowicie funkcje mózgu, nie mogą być żadną miarą identyfikowane z samą duszą, że ta ostatnia posiłkuje się wprawdzie w normalnym stanie układem nerwowym, dla ustalenia i zachowania związku z **pozostałym** światem fizycznym, że jednak pomimo to sama w sobie różni się od tego układu nerwowego i od niego **niezależnie** istnieć potrafi¹⁷.

Samodzielność, o której się tutaj pisze, sugeruje, że dusza funkcjonuje nie tylko w granicach ciała, lecz także poza światem fizycznym, który dla Struvego nie jest przecież światem jedynym. W zestawieniu z późniejszymi poglądami Struvego zdanie to wcale nie dziwi.

tym polu pozostaje Józef Kremer. Por. idem, *Najcenniejsze filozoficzne nauki o duszy, przed sądem krytycznym obecnej nam filozofii*, „Biblioteka Warszawska” 1867, t. 1, s. 1-13, 165-217, wydane też jako osobna odbitka (Warszawa 1867); B. Dobroczyński, *Józefa Kremera projekt psychologii naukowej*, [w:] *Józef Kremer (1806-1875)*, red. J. Maj, Kraków 2007, s. 121-135; T. Rzepa, B. Dobroczyński, op. cit., s. 76-79.

16 Potwierdza to chociażby opinia Leopolda Mikulskiego w jego recenzji rozprawy. Musiał on zrozumieć duszę Struvego nie tyle jako niematerialną substancję, ile umysł lub psychikę, dlatego ze zdziwieniem skomentował: „Lecz czyż stąd nie wypływałaby konsekwencja, że dusza sama dla siebie, w odłączeniu od ciała mogłaby czuć, chcieć i myśleć?”, L. Mikulski, *Przegląd literatury polskiej. O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych*, „Przegląd Tygodniowy” 1867, nr 4, s. 28.

17 Ibidem, s. 68.

Za parę lat wydaje on broszurę *O nieśmiertelności duszy* (1884), w świetle której „niezależne istnienie” odsyła już bezpośrednio do świata sekundarnego¹⁸.

Szaleństwo wpływa jednak na postrzeganie duszy. Struve, wykazując, że przyczyny choroby psychicznej leżą w zjawiskach duchowych, musi stwierdzić, że dusza jest z natury niedoskonała, że może zacząć chorować i błędzić. Tym samym profesor filozofii rozpoczyna proces „materializowania” duszy, wydawałoby się, tak niezgodny z jego poglądami:

Dusza jest bytem żyjącym; przedstawiającym jedność najrozlicniejszych funkcji i mającym na celu zachowanie i rozwój swojego istnienia przez swoje funkcje, i dlatego jest **organizmem, bytem uorganizowanym**. Ta analogia pomiędzy organizmem fizycznym a duszą znajduje swoje poparcie we wszystkich bez wyjątku objawach życia psychicznego i daje się uzasadnić w całej psychologii, bo nie jest tylko analogią oderwaną, ale istotnym podobieństwem, polegającym na wspólnych podstawach i prawach wszelkiego istnienia w ogóle¹⁹.

W imię (krótkotrwałej) spójności logicznej, w tej centralnej definicji ładunek kryptoteologiczny na chwilę zanika. Filozof rezygnuje z przejścia w rejony metafizyki i zostaje po stronie psychologii. Nacisk położono nie tyle na istnienie niezależne, ile na porządek i odpowiednie uorganizowanie treści – pewne jakości, które przejawiają się zarówno w świecie fizycznym, jak i umysłowym.

Wieczność, stałość i niezmienność duszy, czyli aksjomaty dawnej metafizyki, zostają naruszone. Okazuje się, że stan porządku może zostać zakłócony w wyniku działalności woli człowieka. Chaos pojawia się, gdy podmiot, zgodnie z przyrodzoną mu wolnością, zaczyna działać w świecie, kiedy podejmuje – z punktu widzenia moralności Struvego – niewłaściwe wybory²⁰.

Pierwsze odpowiedzi

Najmocniejszą odpowiedź na rozprawę Struvego przynosi recenzja Leopolda Mikulskiego opublikowana na łamach „Przeglądu Tygodniowego”²¹. Przedstawiciel postępowego środowiska stwierdza, że ciepły odbiór opublikowanych odczytów, jaki obserwuje się w prasie konserwatywnej, wynika nie tyle z zawartości merytorycznej pracy, ile z powodu ataku na materializm. Daje to asumpt to krytycznej oceny polskiego społeczeństwa w ogóle:

18 H. Struve, *O nieśmiertelności duszy*, Warszawa 1884. Broszura stanowiła odpowiedź na wydaną rok wcześniej książkę *Nieśmiertelność duszy jako postulat filozoficzny przyrodzonoznawstwa* Władysława Michała Dębickiego, w której próbuje się udowodnić istnienie duszy za pomocą prawa zachowania siły. Struve, wykazując nielogiczność wyводу, zwraca uwagę, że wspomniane prawo fizyczne odnosi się do czynników nierozkładalnych: materii i siły pierwotnej, a ludzka świadomość i umysł takiej własności nie mają, są złożone, dlatego mogą się rozpaść do jakości pierwotnych, czyli przestać istnieć. Niemniej w obliczu rosnących nastrojów pesymistycznych utrzymanie nieśmiertelności duszy wydaje się filozofowi konieczne. Bez niej życie traci sens, człowieka przestają obchodzić reguły i wartości.

19 H. Struve, *O istnieniu...*, s. 89.

20 Ibidem, s. 90.

21 L. Mikulski, op. cit.

nie możemy dotąd otrząść się z naszego stronnego stanowiska, zapatrywania się na wszystko, z punktu jakiegś źle zrozumianej pobożności. Byleby zadość uczynić dążności tej, rzucamy klątwy na materialistów, nie poznawszy ich, i cieszymy się naiwnie, że nasz „grunt słowiański” jest jałowym dla wszystkich zdrowych myśli!²²

Ta pobożność może być źle rozumiana także przez czytelników Mikulskiego. Wbrew użytym określeniom nie chodzi w niej o ludowy zabobon i obyczaj, o jakieś zacofanie cywilizacyjne, a w każdym razie nie tylko o nie. Zdrowa myśl nie może się przyjąć na „gruncie słowiańskim” właśnie dlatego, że ciąży na niej romantyczne przeświadczenie wzmocnione jeszcze przez filozofię narodową. Głosi ono, że polski naród jest ze swojej natury predestynowany do podejmowania wątków duchowych, do ograniczania – zgodnie z formułą Karola Libelta – samowładztwa rozumu²³.

Bezpośredniego ataku na idealizm Mikulski nie przypuści. Zamiast tego zadowoli się wyliczeniem erudycyjnych braków Struvego. Prawnik przytacza więc inne prace, gdzie udowadnia się, że wy tłumaczenie fenomenu świadomości wcale nie wymaga duszy, że równie dobrze jaźń można uznać za funkcję mózgu i nerwów. Obalić też trzeba stwierdzenie, jakoby funkcje psychiczne zmieniające ludzkie ciało pochodzą od innego (w domyśle – wyższego, ponadcielesnego) poziomu istnienia:

Jakież dowody mamy na to, iż owe afekty są natury czysto psychicznej, a nie mają przyczyny w nerwach ciała? **Kiedyś** może fizjologia doprowadzi nas do możliwości ujawnienia procesu tych afektów; dziś widzimy tylko ich fakty, co nas wszakże nie upoważnia jeszcze do przyjmowania hipotez na korzyść psychologii²⁴.

Mikulski wierzy (odwołanie się do przyszłości ma tu przecież charakter osobistego wyznania), że kiedyś tzw. procesy psychiczne uda się sprowadzić do funkcji fizjologicznych. Takie poglądy w połączeniu z wyrażanym wprost przekonaniem o determinizmie przyrodniczym, który właściwie podważa istnienie wolnej woli, prowadzą do wniosku, że Mikulski chce się zaprezentować jako zwolennik antropologii materialistycznej, konsekwentny somatyk.

Środowisko lekarskie nie będzie ani tak jednostronne, ani radykalne. Najdojrzała okaże się rozbudowana recenzja Henryka Hoyera z „Tygodnika Lekarskiego”²⁵, która w niewielkim stopniu dotyka spraw medycznych. Jej autor zauważa bowiem, że jeśli celem Struvego rzeczywiście było „usprawiedliwienie idealistycznych zasad psychologii”²⁶ i udowodnienie ich wyższości nad nauką empiryczną, to jego postępowanie analityczne było niewłaściwe. Lekarz poucza więc filozofa, że najpierw należało wykazać, na czym polega różnica pomiędzy idealizmem a empiryzmem, żeby następnie w pracy historycz-

22 Ibidem, s. 29.

23 K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, Warszawa 2014.

24 L. Mikulski, op. cit., s. 29.

25 H. Hoyer, *Krytyka*, „Tygodnik Lekarski” 1867, nr 6-7.

26 Ibidem, nr 6, s. 41.

nofilozoficznej zanalizować przemiany zachodzące w obu stanowiskach i wykazać wyższość pierwszego nad drugim.

Hoyer nie rozumie, jak ważne było dla Struvego włączenie przyrodoznawstwa w ramy późnoidealistycznej narracji. Zamiast tego demaskuje zakamufłowany atak na lekarzy, „którzy hołdując zasadom materialistycznym podług słów p. Struvego, «oddani są zwierzęcym teoriom», którzy uważają człowieka za «prostą maszynę ulegającą ślepej sile fizycznej konieczności»²⁷. Lekarz jest zdziwiony, tym bardziej że materializm uważa za zjawisko epizodyczne, rodem z lat 50., zresztą już dawno przebrzmiałe. Dodaje też, że według jego wiedzy wśród warszawskich medyków materialistów po prostu nie ma. Wręcz przeciwnie – zgodnie z jego wiedzą większość lekarzy prywatnie przystaje na poglądy Struvego, czyli istnienie nieśmiertelnej duszy i wolnej woli, „albowiem żaden myślący człowiek temu nie zaprzeczy”²⁸.

Według Hoyera sfera prywatnych poglądów nie może wpływać na badania, orientacja scjentyistyczna wymaga powściągnięcia własnej podmiotowości, jeśli marzy się o jakimś, chociaż szcątkowym, obiektywizmie metodologii. To bardzo ważny moment w przemianach polskiej nauki. „Schizofreniczne” rozdwojenie badacza (jednocześnie obserwatora i obserwowanego) nie przedstawia się tu jeszcze jako problem. Wręcz przeciwnie – największy nacisk położono na pozytywne skutki nowego podejścia. Dlatego Hoyer, popadając w emfazę, wyśpiewuje hymn na cześć „prawdziwej nauki”, która „nie odrzuca bezwzględnie” i „nie kamieniuje zelotycznie”, „nie oskarża nikogo o tendencje materialistyczne”, zbyt szybko „nie wydaje sądu”, ale też „nakazuje jak największą tolerancję”, „jest skromną” i „bez zarozumiałości, stara się zbadać zdanie przeciwników”²⁹. Zaletą nowej orientacji jest więc nie tylko szansa na lepsze zrozumienie odmiennych poglądów, na spokojną dyskusję godzącą opozycyjne stanowiska. Nowe podejście pozwala na większą powściągliwość badawczą i na ograniczenie pola dociekań do przestrzeni dostępnej w doświadczeniu, do wykluczenia zagadnień niepodlegających badaniom. „Prawdziwa nauka”, tak jak filozofia pozytywna Comte’a, stanowi utopię wiedzy.

Wychodząc od takich założeń, nietrudno będzie wykazać, że poglądy Struvego nie spełniają warunków „prawdziwej nauki”. Skrytykować można już sam język filozofa. Co prawda Hoyer przyznaje Struvementu rację, że fizjologia, tak samo jak każda inna nauka, potrzebuje filozofii, bo bez niej nie dałoby się zdefiniować spraw najbardziej podstawowych, ale wciąż podkreśla, że spojrzenie z perspektywy nauki naturalistycznej podważa często aksjomaty filozofii, właśnie przez zdemaskowanie jej uzurpacji pojęciowych. Arbitralne kreowanie zjawisk przez nadawanie im abstrakcyjnych nazw prowadzi do zakłamania rzeczywistości, do stworzenia iluzji pojęciowej, która rozwiewa się w zderzeniu ze ścisłą obserwacją.

Za tą ogólną zasadą kryje się oczywiście zarzut jak najbardziej konkretny, podejmujący problem istnienia duszy. Co charakterystyczne, Hoyer, rekonstruujący stanowisko Struvego, nie odwołuje się bezpośrednio do tego pojęcia. Pokazuje tylko, że nawet poje-

27 Ibidem, nr 7, s. 49.

28 Ibidem.

29 Ibidem, nr 6, s. 43.

cie składowe, które zawiera definicja duszy (rozumiana jako siła organizująca psychikę i fizjologię człowieka), jest typową filozoficzną nazwą bez pokrycia:

Nazwa **siły żywotnej lub organizacyjnej** dla owego czynnika [czyli duszy – przyp. D. W. M.] okazała się niestosowną, gdyż nie zgadza się z pojęciem, przywiązany do wyrazu *sita*; ale nie można też mieć za złe naturalistom, jeżeli się uchyla od wprowadzenia do nauki antropomorfistycznych [!] pojęć, przypuszczając, że jakiś *deus ex machina* układa rękoma atomy materii podług tworzonoego w umyśle szematu i nakazuje im poruszać się podług jego upodobania, łączyć się i rozłączać stosownie do jego kaprysu³⁰.

Minimalizm poznawczy naturalistów neutralizuje zarówno antropomorficzny czynnik (duszę), jak i zasadę organizującą działanie organizmu. W przeciwieństwie do siły fizycznej tajemnicze „coś”, które ustawia i dynamizuje ludzką psychofizjologię, działa nieregularnie i w różnych kierunkach. Co więcej, w znacznej części podlega wolnej woli, dzięki czemu może funkcjonować poza przyrodniczymi prawami, poza determinizmem.

Hoyer po wykazaniu tej niespójności terminologicznej, porzuciwszy też doświadczenie i badanie, wskazuje, że konsekwencją przyjęcia argumentacji filozofa, który przekonany jest o bezpośrednim wpływie duszy na ciało, jest uznanie jego poglądów za... materialistyczne:

Przyjmując w żyjącym naszym organizmie drugą osobę, posiadającą wszystkie własności żyjącego człowieka [...], autor popełnia ten sam błąd co materialistom, wpada w tę samą jednostronność, to jest on *materializuje* po prostu duszę³¹.

Autor recenzji zdaje sobie sprawę, że jeśli pozostajemy na gruncie nauk fizycznych, to materialne ciało może oddziaływać tylko na inne materialne ciało, dlatego też dusza Struvego z eterycznej i duchowej substancji zmienia się w namacalną i konkretną rzecz.

Klasyczny dylemat interakcjonizmu psychofizycznego komplikuje dodatkowo bałagan pojęciowy. Struve nie rozdziela tego, co duchowe, od tego, co cielesne i nie pokazuje, gdzie kończą się funkcje ciała, a kiedy zaczyna działać psychika. Tak samo zresztą, jak nie udaje mu się ostatecznie zdefiniować normy i patologii, przez co jego choroba psychiczna, bez przerw i uskoków, płynnie przechodzi ze sfery etiologii do problematyki moralnej, do wad podmiotu.

Poza krytyką i polemiką Hoyer przedstawia swoje własne poglądy na sposoby badania „czynnika”, który Struve za innymi filozofami nazwał „duszą”:

Najistotniejsze byłoby jeszcze porównanie z ideą ożywiającą jakieś dzieło sztuki, jakąś poezję; **idea** nie daje się domacać rękoma, nie spostrzega się okiem lub uchem, nie jest to siła fizyczna, a jednak oddziałuje na naszą **wyobraźnię**, wzbudza w nas uczucie zadowolenia, entuzjazmu, itd.³²

30 Ibidem, s. 42-43.

31 Ibidem, nr 7, s. 51.

32 Ibidem, nr 6, s. 43.

Dla lekarza „idea” organizująca dzieło sztuki (a więc pojęcie zaczerpnięte z systemu idealistycznego) nie odwołuje się bezpośrednio do zapisanych w nim znaczeń ontologicznych, do takiej wizji rzeczywistości, która rozpada się na empirię i krainę ducha. Idea, czyli tajemnicze „coś” „wewnątrz” przedmiotu estetycznego, postrzegana jest przez pryzmat indywidualnego doświadczenia w ramach – chciałoby się rzec – fenomenologicznego namysłu i tylko w takim kształcie przypomina tajemniczy czynnik w życiu człowieka. Według Hoyera sposób oddziaływania konkretnego dzieła sztuki na odbiorcę przebiega analogicznie do wpływu nieokreślonej „idei ożywiającej” na organizm.

Jak dodaje autor, odważny badacz, któremu marzy się opisanie duszy, stanie przed nie lada wyzwaniem. Będzie musiał wykroczyć poza nauki fizyczne i poza empiryczną obserwację. Podmiotowe rozważania o tzw. duszy przeniosą go w krainę wyobraźni i uczuć, zmuszą do drobiazgowej introspekcji, a po spisaniu usytuują w dyskursie estetycznym. Wielki podział na humanistyczne rozumienie i przyrodnicze wyjaśnianie, wiązany z przełomem antypozytywistycznym, zaczyna się znacznie wcześniej.

Polemika ze Stanisławem Markiewiczem

Recenzja Hoyera pokazuje, że polemika z rozprawą Struvego nie jest zwykłą utarczką pomiędzy dwoma stanowiskami w obrębie ówczesnej psychiatrii. Dyskusja ta podejmuje problem kluczowy dla nadchodzącej formacji, dotyka paradygmatycznej zmiany w sposobie uprawiania wiedzy, która wpływa na rozumienie podmiotu. Metodologia nauki idzie więc w parze z przekształcaniem rynku dyscyplin, z reorganizacją procesu poznania.

Tylko w tym kontekście można zrozumieć najbardziej zaciekle starcie, do jakiego dochodzi między Struvellem a Stanisławem Markiewiczem, o rok młodszym odeń lekarzem i działaczem społecznym, który, poza specjalistyczną prasą medyczną, publikował także w „Przeglądzie Tygodniowym”. Łatwo przeoczyć znaczenie tej dyskusji. Wydaje się, że sprawa nie dotyka bezpośrednio rozprawy filozofa, ale tylko mało znaczących jej ustępów, w których – według Markiewicza – Struve niezbyt udanie przełożył fragmenty dzieła Rudolpha Virchowa, słynnego naówczas antropologa i patologa niemieckiego³³.

Dla Markiewicza jasnym jest, że filozof używa dorobku Virchowa, żeby wzmocnić swój idealistyczny projekt człowieka, ale udaje mu się to tylko dlatego, że źle tłumaczy kluczowe fragmenty rozprawy, zmieniając intencje niemieckiego myśliciela³⁴. Zdaniem lekarza, wbrew manipulacjom Struvego Virchow nigdzie nie stwierdzał, że filozofia i psychologia potrzebne są do uzupełnienia badań nad człowiekiem, że tutaj wystarcza „samodzielny umysł naturalisty”. Lekarz zauważa, że przecież odrzucenie materializmu automatycznie nie zmienia niemieckiego antropologa w idealistę.

33 Pod koniec dyskusji Markiewicz przetłumaczył nawet wyimek z wielkiego dzieła niemieckiego antropologa. Jest to jedno z nielicznych spolszczeń z bogatego dorobku Virchowa, opublikowane jako dodatek do „Kliniki”. [R. von] Virchow, *Dążenia ku jednostce zasady naukowej w medycynie*, tłum. S. Markiewicz, Warszawa 1868.

34 S. Markiewicz, *Słowo o roli jaką odgrywa Virchow, w rozprawie profesora Struvego: „o duszy i jej udziale w chorobach umysłowych”*, „Klinika” 1867, nr 17.

Struve mylnie też zrekonstruował sprawę istnienia duszy i jej wpływu na istnienie choroby psychicznej. Lekarz podkreśla, że w całym dorobku Virchowa nie znajdziemy informacji o duchowej substancji płynącej w ludzkich nerwach, nigdzie też nie twierdzi się, jakoby ciało przyczyniało się do rozwoju choroby psychicznej. Markiewicz, wikłając się w skomplikowaną terminologię fizjologiczną, objaśnia więc, że choć zmiany w mózgu nie zawsze wywołują chorobę umysłową – jak chcą tego badacze o orientacji somatycznej – to jednak każda choroba wiąże się ze zmianami w ciele, choć – to już dodaje od siebie – zmiany odbywają się czasem na poziomie cząsteczkowym i póki co nie można ich zaobserwować.

Wszystko sprowadza się więc do kwestii duszy. Jej istnienie w tłumaczeniu Struvego oddano jako „prawdopodobieństwo”, a w przekładzie autora recenzji lepsze byłoby określenie „możliwość”. Wnioski nasuwają się same:

Prawdopodobieństwa wynikające z wymagań nauki, zajmują poważne miejsce w rzędzie danych naukowych, ale *możliwości* będące następstwem nie wymagań nauki, a raczej niedostateczności dotychczasowej naszej wiedzy naukowej, nie są w nauce niczym, leżą zupełnie poza jej granicami³⁵.

Różnica zasadza się na modelu uprawianej nauki. Markiewicz uważa, że naukowe jest tylko to, co prawdopodobne na gruncie wcześniej przeprowadzonych badań. Wiedza naukowa nie opiera się bezpośrednio na rzeczywistości, ale daje się wyprowadzić z całego dorobku danej dyscypliny. Hipotezy, sformułowane w oparciu o brak wiedzy, o „możliwości” pojawiające się w miejscu „niepoznawalnego” – leżą już poza nauką ścisłą. Tym samym kwestie metafizyczne wyrzuca on poza obszar namysłu.

Rozważania te dodatkowo uwypukla próba podważenia sensu filozoficznej metody Struvego. Według Markiewicza chorobę psychiczną można zbadać tylko „w szpitalu obłąkanych, przy łożku chorego, przy stole sekcyjnym i przy mikroskopie”³⁶, a nie przez spekulatywne rozumowanie albo przywoływanie wyimków z prac innych antropologów³⁷. Nauka medyczna (jako przykład „prawdziwej nauki”) to sfera empirii i praktyki, to wiedza czerpana z obserwacji i eksperymentu, a nie z logicznej dedukcji na podstawie bibliotecznego kwerendy.

Odpowiedź Struvego³⁸, ostatnia uprzejma replika w tej dyskusji, idzie dwutorowo. Z jednej strony próbuje „zagarnąć” Virchowa dla siebie, z drugiej zaś problematyzuje stosunek (starej) filozofii do (nowej) nauki przez próbę zrozumienia miejsca faktu i uogólnienia w uprawianiu wiedzy.

Filozof wykazuje więc, że Virchowowi bliżej do stanowiska Struvego niż się Markiewiczowi wydaje. W jego pracach docenia się doświadczenie wewnętrzne i psychologiczne, a także dostrzega konieczność psychologii i filozofii. Dlatego uznawanie go za empirystę

35 Ibidem, s. 299.

36 Ibidem, s. 297.

37 Co kwituje się wyrażeniem wątpliwości z charakterystycznym wyróżnieniem odautorskim: „czy zdania Virchowa [...] mogą słusznie za *naukowe* poparcie poglądów prof. S. być użytymi”. Ibidem, s. 302.

38 H. Struve, *Rola Virchowa w mojej rozprawie „O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych”*, „Klinika” 1867, nr 19.

i sensualistę czystej wody (czego Markiewicz przecież nie robi) to poważny błąd. W wykładni autora *O istnieniu...* niemiecki antropolog chętniej gani dogmatyzm materialistyczny niż idealistyczny, nie popiera też identyczności zjawisk psychicznych i fizycznych, z czego ma wynikać, że robi w swoim systemie „miejsce” na samodzielną, substancjalną duszę. Polski filozof podkreśla jednocześnie, że jego stanowisko wcale nie jest jednostronnie idealistyczne, że tak jak „prawdziwi naukowcy” uznaje prymat doświadczenia, ale zalicza do niego także introspekcję – doświadczenie wewnętrzne. Dla Struvego zdania Virchowa stanowią jedynie materiał jego rozważań, nie ma między myślicielami absolutnej tożsamości poglądów. Według profesora dusza jest „realną”, rzeczywistą substancją, odpowiednio uorganizowaną i uporządkowaną.

To zdecydowanie słabsza część odpowiedzi Struvego. Nie odnosi się on nigdzie do błędnych tłumaczeń i opuszczeń, nie komentuje manipulowania cytataми. Choć niuanse swoje własne poglądy, to nie zauważa, że są one wewnętrznie sprzeczne, nie czuje idealistycznego ciężaru, jaki niesie pojęcie „dusza”.

Znacznie lepiej czuje się Struve w roli obrońcy filozofii. Jak zauważa, „prawdziwi, znakomici naturaliści wnikający głębiej w przyrodę zawsze mówili z szacunkiem o *filozofii*, jako o nauce niezbędnej dla zaspokojenia wszechstronnych naukowych wymagań ducha ludzkiego”³⁹. Namysł nad pojęciami podstawowymi – zadanie filozofii – wiecie go też do rozważań szczegółowych. Znow odnosi się on do skomplikowanej kwestii patologii czaszki i jej wpływów na rozwój choroby psychicznej. Mniejsza o konkretne ustalenia, ważniejszy jest język, jakim filozof się posługuje:

I dlatego też nie przytaczam ich [danych zaczerpniętych od Virchowa – przyp. D. W. M.] na poparcie mojego *wniosku*, ale *tylko* w celu ustalenia samego *faktu empirycznego*. Kwestia tedy tylko, czy jest *faktem empirycznym*, że wszystkie objawy patologiczne czaszki i mózgu są wspólne tak chorym, jak i zdrowym na umyśle?⁴⁰

Struve wycofuje się z udzielania odpowiedzi na to pytanie. Pokazuje tylko – całkiem zresztą słusznie – aprioryczność założenia Markiewicza, który uważa, że patologia umysłowa ma u źródła patologię fizjologiczną, co oznacza, iż lekarz nie działa w zgodzie z cenionymi prawami indukcji. Tymczasem faktu empirycznego nie można w żaden sposób podważyć, ale też fakty się ustala, przepisuje z innej książki, nie trzeba ich wcale doświadczać własnymi zmysłami.

W kolejnej odpowiedzi Markiewicz nie przebiera już ani w słowach, ani argumentach. Artykuł Struvego (broniący roli filozofii i interpretujący prace Virchowa) stanowi punkt wyjścia do krytyki jednostronnej, do potępienia filozofii w ogóle⁴¹. Lekarz jeszcze dobitniej wykaże, jak w rozprawie *O istnieniu...* manipuluje się cytataми, jak opuszcza niepasujące frazy, błędnie tłumaczy niektóre określenia. Przykładem – stosunkowo zresztą łagodnym – jest kwestia substancjalności duszy, według Struvego zgodna z intencją Virchowa,

39 Ibidem, s. 342.

40 Ibidem, s. 343.

41 S. Markiewicz, *Jeszcze słów kilka o roli Virchowa w rozprawie pf. Struve. „O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych”*, „Klinika” 1867, nr 21.

a w rzeczywistości wzięta z porównania użytego przez niemieckiego badacza. Porównania, od którego autor za chwilę się odcina.

Nierzetelność naukowa zrzucona zostaje na karb całej filozofii: „Tego robić nie wolno, bo może się to w filozofii nazywa umiejętną dyskusją, ale u nas ludzi skalpela, mikroskopu i termometru, nazywa się to inaczej”⁴². Filologiczny spór ze Struvellem po prostu nuży lekarza, który wolałby poświęcić się „jakiej obserwacji psychopatologicznej”⁴³, bo tylko taka droga wiedzie do zrozumienia szaleństwa. Wykazywanie, co i kto rzeczywiście powiedział, to zwykła strata czasu.

Konsekwentny praktyk dystansuje się wobec uogólnień naukowych, wobec spisanych teorii, ale być może jego opinie nie wynikają tylko z chęci dopieczenia akademikowi czy ze szczególnego poczucia lekarskiej misji. U źródła tych spostrzeżeń tkwi problem znacznie bardziej podstawowy – nieoczywistość faktu empirycznego.

Powołując się na cytowane zdanie Struvelle, Markiewicz zauważa, że w rzeczywistości w jego rozprawie brakuje konkretnych faktów. Jedyne przykłady przytoczone przez filozofa to dane dotyczące patologicznych czaszek, ale – co zauważa lekarz – nie bez satysfakcji – Struvelle myli się w jego interpretacji:

Oto widzimy, że *Leidesdorf* nie mówi *ogólnikowo* o zniszczeniu znacznych części mózgu, a specjalnie o zniszczeniu znacznych części jednej lub drugiej półkuli mózgowej. Dla prof. S. może to wszystko jedno, dla niego może mózg jest tak jak ogórek i obojętną jest rzeczą z jednego czy z drugiego końca go nakrojemy, wszędzie spotkamy skórę, mięsz, pestki⁴⁴.

Innymi słowy, Struvelle znał fakt empiryczny, ale nie mógł go odpowiednio zinterpretować, ponieważ zabrakło mu specjalistycznej wiedzy. Nie wiedział, że półkule przejmują swoje funkcje, kiedy jedna z nich zostanie uszkodzona. Dla Markiewicza rozumienie naukowe to coś więcej niż czysty empiryzm, coś innego niż prosta logika. Doświadczenie scjentyisty jest zapośredniczone w wiedzy naukowej danego czasu, znaczy tylko w obrębie pewnej wspólnoty interpretacyjnej, *scientific community*, skupionej na eksperymentach przyrodniczych i ścisłej obserwacji.

Lęk przed teoretycznym uogólnieniem skutkuje „wygnaniem” filozofii poza obszar dociekań naukowych, czego symbolicznym aktem będzie reakcja redakcji „Kliniki” na zachowanie profesora Szkoły Głównej. Gdy Struvelle nadeśle kolejną, ostatnią, odpowiedź na zarzuty Markiewicza, nie zostanie ona w ogóle opublikowana. Po pełnych oburzenia wypowiedziach filozofa na łamach innych czasopism, redakcja wytłumaczy się, że replika filozofa była zbyt osobista, dlatego profesor został poproszony o poprawienie artykułu tak, żeby był on „*napisany ściśle naukowo*”⁴⁵. Autor kroniki upomina też Struvelle, żeby zaczął się zachowywać, jak na akademika przystało, bo póki co kaprysi niczym zepsute dziecko płaczące ze złości.

42 Ibidem, s. 381.

43 Ibidem, s. 380.

44 Ibidem, s. 384.

45 Kursywa redakcji, *Kronika dwutygodniowa*, „Klinika” 1867, nr 2, s. 36.

Filozof jeszcze tylko raz zagości na łamach czasopisma medycznego. Jego list wydrukuje „Gazeta Lekarska”⁴⁶. Opatrzy go komentarzem, że chce dać filozofowi szansę na usprawiedliwienie się, ale zaznaczy jednocześnie – „w polemice tej żadnego udziału nie bierzemy ani nadal brać nie zamierzamy”⁴⁷.

Struve żali się, że spotkała go „rażąca niesprawiedliwość”, a argumenty Markiewicza to jedynie „zaczepki” i „uszczypliwości”, wzór „wynoszenia się nad innych i młodzieńczej śmiałości; jej autor sądzi, że zbija jednym zamachem całą filozofię i psychologię”⁴⁸. Kolejne przytoczenia z rozprawy Virchowa pokazują, jak filozof nie może wyzwolić się z filozoficznej narracji, jak nie potrafi otworzyć się na nowy sposób uprawiania wiedzy, na metodologię nowoczesnej nauki. Ciągłe zwalczanie materializmu i dowartościowywanie filozofię, wciąż podkreśla wagę teoretycznej psychologii i szuka dowodów na istnienie duszy. Lekarze poszli dalej.

Echo bliższe i echa dalsze

Na łamach „Tygodnika Lekarskiego” spór ten podsumuje umiarkowany Henryk Hoyer⁴⁹. Stanie oczywiście po stronie Markiewicza i w imieniu całego środowiska medycznego złoży młodemu lekarzowi wyrazy szacunku. Według Hoyera należą mu się one nie za głoszenie konkretnych poglądów, ale właśnie dlatego że prowadził on dyskusję „w imię nauki”⁵⁰. Spór o szaleństwo także w epoce był postrzegany jako batalia o nowy paradygmat wiedzy.

Hoyer nie przyjmuje argumentów Markiewicza bezkrytycznie. Nie podoba mu się zwłaszcza przekonanie, że źródeł choroby psychicznej trzeba szukać „w szpitalu obłąkanych, przy łóżku chorego, przy stole sekcyjnym i przy mikroskopie”, a więc zdanie, które powraca w jego artykułach niczym motto. Hoyer widzi w nim nieuprawnione przyznawanie monopolu empirycznej obserwacji na rynku wiedzy. Tymczasem chociażby procesy psychiczne muszą być z konieczności postrzegane na gruncie introspekcji, którą określa się (z dystansem) jako przejaw zmysłu wewnętrznego:

Chcąc sobie zdać sprawę o granicach naszych władz umysłowych, naszej zdolności poznawania i zasadności metod logicznych (indukcyjnej i dedukcyjnej), stosowanych w naukach przyrodniczych i w filozofii, niepodobna tej obserwacji własnego umysłu pozostawić na uboczu⁵¹.

Motto Hoyera brzmi inaczej – „trzeba koniecznie obserwować siebie samego”⁵². Podmiot nauki żyje w nieustannej niepewności wyników swoich badań, bo zdaje sobie sprawę, że

46 H. Struve, *Korespondencja*, „Gazeta Lekarska” 1867, nr 51.

47 Ibidem, s. 816.

48 Ibidem, s. 818. Warto przypomnieć, że choć Struve uważa się za starszego, to w rzeczywistości Markiewicz urodził się rok wcześniej. Paternalistyczne określenie profesora obnaża nie tylko jego przekonanie o wyższości głoszonych prawd, lecz także pokazuje, że Struvementu wydaje się, że jakoby zajmował lepszą pozycję na rynku nauki.

49 H. Hoyer, *Struve contra Markiewicz*, „Tygodnik Lekarski” 1867, nr 27.

50 Ibidem, s. 215.

51 Ibidem.

52 Ibidem.

jego wiedza nie osiąga pewności, a działanie podmiotu to główny czynnik relatywizujący wyniki doświadczenia. Nauka, egzorcyzmując duszę ze swojego laboratorium lub odwołując jej udowodnienie w nieodgadnioną przyszłość, skazuje własne rezultaty na drażniącą niepewność. Dialektyka i dylematy przyszłego pozytywizmu⁵³ oraz podmiot „samoograniczający się” – mają genezę w takim postawieniu sprawy.

Ustalenia lekarzy u progu lat 60. odbijają się echem w kolejnych pracach z zakresu psychopatologii, np. w oficjalnym akademickim podręczniku do *Psychiatrii* (t. 1, 1868) Romualda Płaskowskiego, który ostatecznie uporządkuje nazwy chorób psychicznych oraz ich rozumienie we współczesnym sądownictwie. Ale oddziaływanie sporu o szaleństwo wykracza poza środowisko lekarskie, przekracza też ramy tego artykułu.

W odniesieniu do przywołanej dyskusji trzeba inaczej spojrzeć nie tylko na filozoficzne zaplecze „młodych”, ale też na ich pierwsze projekty antropologiczne. Powiązanie kwestii metodologii naukowej z poszukiwaniami o charakterze metafizycznym, zwłaszcza zastanawianie się nad istnieniem ducha to ważne wątki ich bardzo wczesnych rozważań, często wprost wyprowadzanych z poglądów ich nauczycieli ze Szkoły Głównej (częste są szczególnie odwołania do prac i poglądów Struvego). Taką problematykę podejmują prace psychologiczne Juliana Ochorowicza⁵⁴ i Piotra Chmielowskiego, ich ślady znaleźć można w notatkach i brulionach Bolesława Prusa, a w oddaleniu od środowiska warszawskiego podobną tematyką zajmuje się Mikołaj Lipiński, profesor filozofii Uniwersytetu we Lwowie⁵⁵. Oddziaływanie środowiska lekarskiego widoczne jest także w wyborze dzieł, jakie „młodzi” tłumaczą. Przecież psychologiczne prace Aleksandra Baina, Hipolita Taine’a czy Wilhelma Wundta, przyswajane od połowy lat 60. do połowy kolejnej dekady, ostatecznie udowadniają, jak bardzo pozytywistyczny sposób uprawiania nauki związany jest z problemami metafizycznymi, a także, że można na gruncie nowej metodologii zajmować się kwestią istnienia duszy.

Prześledzenie tych procesów to zagadnienie zbyt obszerne, dlatego na zakończenie artykułu przyjrzyć się pracy Wiktora Feliksa Szokalskiego *Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie*. Pokazuje ona, jak ważne musiały być te wczesne spory lekarzy, skoro jeszcze w połowie lat 80. jeden z ich uczestników wciąż uznaje je za najbliższy kontekst dla własnych rozważań z pogranicza przyrodoznawstwa i metafizyki.

53 Odwołuję się oczywiście do formuł znanych z prac dotyczących pozytywizmu: H. Markiewicz, *Dialektyka polskiego pozytywizmu*, Warszawa 1965; M. Gloger, *Bolesław Prus i dylematy pozytywistycznego światopoglądu*, Bydgoszcz 2007.

54 Ochorowicz, zapewne dzięki protekcji Struvego, bierze udział w spotkaniach Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, co odnotowuje w swoim dzienniku (J. Ochorowicz, *Ż dziennika psychologa. Wrażenia, uwagi i spostrzeżenia w ciągu dziesięciu lat spisane*, Warszawa 1876, s. 32-33). Początek bliskiej znajomości pomiędzy profesorem a studentem wiązać należy z konkursem na pracę dotyczącą metody badań psychologicznych, zakończonym zwycięstwem Ochorowicza (rozprawa *Jak należy badać duszę?*, wydana później w 1869 r.). Zarówno ten debiut na rynku akademickim, jak i wiele kolejnych prac przyszłego pozytywisty, który za pomocą metodologii naukowej próbuje zbadać fenomeny – wydawałoby się – uykające takiemu rodzajowi poznania, warto rozpatrywać w kontekście poglądów Struvego. Ten wątek omawianej dyskusji wydaje się niezmiernie ciekawy, ale jego rozwinięcie byłoby zbyt obszerne i wymaga osobnego studium.

55 Mowa o pracy *Zarys antropologii psychicznej, czyli psychologii empirycznej dla użytku dojrzałszej młodzieży polskiej*, Lwów 1867.

Szokalski w nowelistycznym wstępie do swojej późnej rozprawy, w której szuka się śladów tajemniczego czynnika organizującego istnienie świata, przywołuje epizod ze spotkania Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, którego był sekretarzem. Podczas jednej z dyskusji na temat szaleństwa doktor M. (zapewne Stanisław Markiewicz) poirytowany przeciągającą się dyskusją o naturze choroby psychicznej „wyrzekł zniecierpliwiony, że nie lubi w swoich rozmowaniach bujać po obłokach, i że czuje w sobie głęboką pogardę dla Metafizyki”⁵⁶. Szokalski, oskarżony o bycie jej zwolennikiem, czuje się dotknięty, bo – jak podkreśla – sam niejednokrotnie błądził po manowcach tej dyscypliny filozoficznej i wiele z tego powodu wycierpiał. Zapomniałszy jednak o przykrym wrażeniu wywołanym pomówieniem, wraca do domu i kładzie się do łóżka. Odpoczynek przerywa jednak Metafizyka, zjawiająca się w marzeniu przedsennym pod postacią czarownicy, co wywołuje potok wyrzutów płynący z ust bohatera:

A dajże ty mi pokój, natrętna czarownico [...]. Czyż Ci nie dosyć na tym, że niepokoisz świat cały, a teraz mi jeszcze spać nie dajesz? Mędrkowałaś o wszystkim i wszędzie było cię pełno, przybierałaś w naukowym świecie jakieś arystokratyczne fupy, a cóż mi więc do tego, że tobą dziś ludzie pogardzają i że coraz więcej wychodzisz na dziady?⁵⁷

Zjawa znika, a Szokalski w końcu zasypia. Śni mu się, że błądzi po starym, zrujnowanym cmentarzu, gdzie znajduje porośnięty mchem nagrobek doktora M., który w tej onirycznej rzeczywistości nie żyje już od ponad 300 lat. Rozwój wypadków tłumaczy lekarzowi Metafizyka i tym razem opisana jako stara, zgarbiona kobieta, ubrana w zniszczoną suknię, błyskająca jednak ogniem w oku, drwiąca wszelako szydyczym uśmiechem.

Rozbudzony Szokalski traktuje sen poważnie i zmienia swoje wyjściowe stanowisko. Od teraz uważa, że nieśmiertelna Metafizyka winna się stać naczelną wartością w każdym postępowaniu naukowym:

Bo czymże ty być powinnaś, jeżeli nie gwiazdą przewodnią w dziedzinie hipotez, a jesteś fałszywym ognikiem, który nas często na bagna prowadzi. Dopóki wiara nie stanie się wiedzą, musisz się tułać po świecie, a kórtzby nierad obejść się bez ciebie?⁵⁸

Naukowe potwierdzanie prawd o charakterze metafizycznym (w tym wypadku szukanie dowodów na istnienie duszy) to działanie niezwykle trudne i niebezpieczne. Jednak konieczność podjęcia wyzwania wynika z głębokiego przeświadczenia, że wiedza i wiara nie mogą się od siebie tak bardzo różnić, że wyparcie metafizyki nie może być konsekwentne, że zawsze wraca ona w snach, marzeniach i w godzinę śmierci. Trzeba zakończyć jej przykrą tułaczkę i oddać honorowe, naczelne miejsce na szczycie nauk.

W 1885 r. ucieczka przed metafizyką, którą rozpoczęto w latach 60. w małym lekarskim kółku, wydaje się już wyborem naukowej łatwizny. „Łatwizny”, z którą „młodzi” radzić sobie będą przez całe życie. Drwina Szokalskiego wydaje się niesprawiedliwa:

56 W. F. Szokalski, *Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie*, Warszawa 1885, s. V.

57 Ibidem, s. VI.

58 Ibidem, s. VIII.

Zostań, bracie, praktycznym człowiekiem, zbieraj pieniądze, hoduj poprawnej rasy barany lub zamknąwszy się w szczupłym jakim naukowym kółku, rachuj logarytmy, kataloguj gwiazdy na niebie, zbieraj jaja ptasie lub stare archeologiczne rupiecie, ślęcz lat 40 nad anatomią komórki, a ręczę ci, że się ciebie metafizyka nie czepi. – I o cóż ci idzie, wszakże będziesz mógł z ręką na sumieniu każdego zapewnić, że jesteś **pozytywistą**⁵⁹.

Podsumowując, dyskusja o szaleństwie, jaka rozegrała się na początku lat 60., była w istocie sporem o naukowe i antropologiczne pryncypia, co wiązać należy z przemianami systemu wiedzy w połowie wieku XIX. Na jej podstawie można zrekonstruować pięć modelowych stanowisk, w różnych wariantach powtarzanych przez całe kolejne półwiecze:

1. Dusza istnieje i można ją badać w ramach filozofii i nauki (Henryk Struve).
2. Coś takiego jak „dusza” istnieje, ale jej poszukiwanie musi się odbywać poza „twardą” nauką (Henryk Hoyer).
3. Nie wiadomo, czy coś takiego jak „dusza” istnieje, ale należy podejmować badania w celu potwierdzeniem jej istnienia; w przyszłości uda się ją odkryć na gruncie nauki, którą połączy się z nienaukową wiarą („pozytywistyczny”, późny Wiktor Feliks Szokalski).
4. Nie wiadomo, czy coś takiego jak „dusza” istnieje, ale nie ma sensu szukać dowodu na jej istnienie w obrębie nauki (Stanisław Markiewicz).
5. Duszy nie ma, są tylko funkcje ciała, zwłaszcza mózgu (Leopold Mikulski).

Summary

Damian Włodzimierz Makuch, *The Birth of Polish Scientism – about Crypto-metaphysical Discussion on the Topic of Madness*

The article includes an analysis of the discussion that was sparked in the Polish medical society by the work of a Polish philosopher and professor of the Warsaw Main School, Henryk Struve, titled *On the existence of soul and its role in mental illness* (1867). The author attempts to present critical statements made by medics (such as Henryk Hoyer, Stanisław Markiewicz, Romuald Płaskowski, Wiktor Feliks Szokalski) as an example of an awakened scientific awareness associated with Polish positivism in order to illustrate various difficulties surrounding the birth of the new positivist outlook including a strong influence of Polish idealistic philosophy on positivism. Through juxtaposition of these opinions he shows that in essence this hermetic and specialist dispute was not so much concerned with etiology of madness as with the basis of certain knowledge, the borders of the methodology of natural sciences, and most of all the question of the existence of soul.

Translated by Kornel Krysa

59 Ibidem.