

ZENON ROSKAL

EDWARDA SULICKIEGO DIALEKTYCZNY ARGUMENT ZA NIEŚMIERTELNOŚCIĄ DUSZY LUDZKIEJ

WPROWADZENIE

Edward Adolf Sulicki (1826–1884) nie był zawodowym filozofem¹, ale wieloletnie zainteresowania filozofią i zdobyta częściowo² w trybie hobby-stycznym erudycja filozoficzna pozwoliły mu na zabranie głosu w ważkim sporze o nieśmiertelność duszy ludzkiej³. Charakterystyczne jest to, że filozofię Sulicki

Prof. dr hab. ZENON ROSKAL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: zenon.roskal@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5779-0491>.

¹ Pisał o sobie: „Nie jestem filozofem fachowym, książki filozoficzne czytałem o tyle tylko, o ile spodziewałem się znaleźć w nich odpowiedź na trapiące mię nieustannie pytania, i dopiero, gdy w duszy własnej odpowiedź na nie znalazł, zabrałem się znowu do studiowania filozofów, aby na ich systemach niejako sprawdzić tę moją odpowiedź” (SULICKI 1892, 35). W owym czasie w Królestwie Polskim zawodowych filozofów było jednak bardzo niewiele, aczkolwiek dużo większa liczba osób miała wykształcenie filozoficzne zwieńczone dyplomem. Sulicki takiego wykształcenia nie posiadał i miało to wpływ na jego dzieła. Trzeba mieć jednak na uwadze to, że do filozofii mieli wkład nie tylko zawodowi filozofowie, ale także różnego typu amatorzy, którzy często odnosili sukcesy na innych polach (m.in. nauka, literatura). Sulicki miał za sobą próby literackie jednak w oczach jemu współczesnych były to próby nieudane. Mody literackie są jednak zmienne i nie jest wykluczone, że przyjdzie jeszcze moda na powieści Sulickiego. Jeżeli jednak filozofię zredukować do kwestii światopoglądowych to Sulicki niewątpliwie miał wpływ na jej rozwój adaptując tzw. światopogląd naukowy do potrzeb religijnych człowieka.

² Sulicki w trakcie swoich studiów w Akademii Duchownej słuchał wykładów z zakresu filozofii, ale w okresie kiedy pisał swoje książki wiedza ta była już częściowo zdezaktualizowana i konieczna była samodzielna lektura nie tylko nowszych autorów, ale także klasycznych tekstów filozoficznych, które w dydaktyce seminaryjnej były pomijane lub odmiennie interpretowane.

³ Kwestia nieśmiertelności duszy ma dużą wagę teologiczną, gdyż „Prawda o nieśmiertelności duszy stanowi drugie obok prawdy o istnieniu Boga (Bytu najwyższego-Absolutu) *praeambulum fidei*” (BRAUN 1971, 36). Wagę tego zagadnienia podkreślał w swojej pracy na temat zagadnienia nieśmiertelności duszy Franciszek Gabryl (1895, 1) pisząc, że „Kwestia nieśmiertelności duszy nie jest jakimś tylko akademickim pytaniem, o którym można dowolnie rozprawiać i myśleć, co się

chciał uprawiać przy pomocy tradycyjnie pojętej metody naukowej, w której elementarnym wymogiem jest poddanie hipotez weryfikacji, a także indukcyjna droga ich stawiania. W przypadku Sulickiego metoda weryfikacji miała quasi-empiryczny charakter i raczej chodziło o to, aby iść drogą wskazaną przez Eduarda von Hartmanna (1842–1906), czyli „wyniki spekulacyjne uzyskiwać według indukcyjnej metody nauk przyrodniczych”. Pomimo licznych uszczypliwych uwag pod adresem Hartmanna Sulicki przejął od niego nie tylko ideę budowania metafizyki na nowych (indukcyjnych) zasadach, lecz także centralną dla metafizyki nieświadomego ideę powstawania świadomości⁴.

Może budzić zdumienie to, że o dokonaniach Edwarda Sulickiego na polu filozofii nie można się dowiedzieć ani ze współczesnych opracowań monograficznych poświęconych dziejom filozofii w Polsce (HOCHWELDOWA i SKARGA 1980; BORZYM I IN. 1986; SKOCZYŃSKI i WOLEŃSKI 2010; BOCHENEK I IN. 2015; JADACKI 2015; KONSTAŃCZAK 2017), ani nawet z haseł w słownikach i encyklopediach filozoficznych (BACZKO 1971; ANDRZEJEWSKI i KOZŁOWSKI 2006; MARYNIARCZYK 2011; PALACZ 2024). Zrozumiałe natomiast jest to, że wypracowane przez Sulickiego argumenty na rzecz tezy o nieśmiertelności i substancjalności duszy ludzkiej zostały zupełnie zignorowane w monografiach (GABRYL 1895; ADAMSKI 1905; LUTOSŁAWSKI 1925), które ukazały się w czasie zbliżonym do wydania *Zarysu filozofii wiekuistej teraźniejszości i tożsamości* (SULICKI 1892) i dotyczyły zagadnień substancjalności duszy. Konsekwencją tego faktu jest jednak brak jakichkolwiek wzmianek na temat argumentu Sulickiego za nieśmiertelnością duszy ludzkiej w szeroko rozumianych współczesnych opracowaniach tego zagadnienia (PASTUSZKA 1933; KŁÓSAK 1965; 1966; 1978; KAMIŃSKI 1976; JUDYCKI 2004; 2010).

Odbywające się corocznie, począwszy od 2006 roku, Seminaria Historyków Filozofii Polskiej – mające rangę ogólnopolskiej konferencji naukowej – choć gromadziły większość osób zajmujących się profesjonalnie badaniem dziejów polskiej myśli filozoficznej, także nie przypominały o myśli filozoficznej Edwarda Sulickiego. Fakty te tym bardziej zadziwiają, że opublikowane (i znajdujące się

komu podoba; jest to po istnieniu Boga jedno z najgłębiej sięgających w tajniki życia ludzkiego pytań, tak, że jest ono najściślej połączone z najważniejszymi problemami, czy to moralnymi, czy politycznymi, czy socjalnymi”.

⁴ Metafizyka Hartmanna traktuje nieświadome jako substancjalną podstawę bytu, stanowiącą jedność woli (dążenia) i intelektu (idei), tzw. metafizyka nieświadomego, to system zakładający istnienie irracjonalnej, kosmicznej zasady działającej poza świadomością, która kieruje rozwojem świata. „Świadomość nie jest stanem spoczynku, lecz jest procesem, ciągłym uświadamianiem sobie” (HARTMANN 1982, 38).

w rękopisie) dzieła Sulickiego zostały wzmiankowane w poważanej przez polskich historyków filozofii monografii Franciszka Gabryła⁵.

Tymczasem Edward Sulicki nie tylko jest autorem oryginalnego argumentu za nieśmiertelnością duszy ludzkiej, lecz także powinien mieć swój udział w obrazie recepcji w Polsce filozofii Spinozy i Hegla. Nie chodzi tu bynajmniej o rolę pośrednika, gdyż to nie z jego pism czerpano wiadomości o systemach filozoficznych Spinozy i Hegla (czyniono to najczęściej bezpośrednio), ale o probierz wpływu tych filozofii w latach osiemdziesiątych XIX wieku na uprawianą w Królestwie Polskim filozofię. Zapomniana książka Sulickiego pokazuje rosnącą rolę filozofii Spinozy i słabnący wpływ filozofii Hegla. Odpowiada to tendencjom w głównych ośrodkach filozoficznych ówczesnej Europy i pokazuje, że filozofia uprawiana na ziemiach polskich korespondowała z filozofią europejską. Każdy przykład egzemplifikujący tę tezę jest cenny, gdyż wzmacnia argumentację na rzecz znaczenia polskiej filozofii w dziedzictwie kultury europejskiej. Poza tym brak w specjalistycznych opracowaniach (nie tylko mających wartość historyczną, lecz także aktualnych) na temat filozofii Spinozy i recepcji filozofii Hegla (m.in. ŻUŁAWSKI 1902; LEWKOWICZ 1903; HEINRICH 1909; DUNIN-BORKOWSKI 1910; PAWLICKI 1912; KWIATKOWSKI 1924; MYŚLICKI 1927; SIWEK 1935; 1950; KROŃSKI 1960; GUT 2011; KOŁAKOWSKI 2012, 403–419; WOŹNIAK i WIŚNIEWSKI 2019; PANASIUK 2002) wzmianek o próbach adaptacji głównych idei filozofii Spinozy i Hegla przez Sulickiego po prostu zubaża obraz filozofii polskiej okresu przełomu modernistycznego.

Twórczość filozoficzną Sulickiego możemy także interpretować jako nawiązującą do tzw. neomesjanizmu polskiego⁶. Z dyskusji na temat neomesjanizmu wynika, że:

⁵ GABRYL 1913, 318–329. Wyjaśnieniem zignorowania prac filozoficznych Edwarda Sulickiego przez kolejne pokolenia polskich historyków filozofii może być bardzo surowa ocena tych dzieł dokonana przez Gabryła, który po zreferowaniu (na podstawie obszernych cytatów) *Zarysu filozofii wiekuistej teraźniejszości i tożsamości* napisał, że „zbyteczne by były wszelkie uwagi nad tą filozofią” (GABRYL 1913, 327). Znajdujące się w rękopisie dzieło Sulickiego pt. *Idealy religijne* ocenił nie mniej surowo, stwierdzając, że dobrze się stało, że nie zostało ono wydane drukiem. Należy zauważyć, że dzieło to do tej pory nie tylko nie zostało wydane, ale nawet nigdzie, poza pracą Gabryła, nie zostało zreferowane. O Sulickim (za Gabrylem) jako zwolenniku i krzewicielu filozofii Hegla w Polsce pisał także znawca filozofii wschodu Maurycy Straszewski (1930, 51, 318).

⁶ Rafał Tichy, pomysłodawca tzw. manifestu neomesjanistycznego (TICHY, 2009) odcina się od tradycyjnych odczytań tej filozofii twierdząc, że rehabilitować tę filozofię można dopiero po jej reinterpretacji. „Neomesjanizm to [...] nie polityczno-narodowe sentymenty, to specyficzna filozofia i teologia tłumacząca sens historii i naszego «bycia w świecie». Dopiero w tym kontekście można starać się dokonać rehabilitacji i reinterpretacji mesjanizmu narodowego” (TICHY 2013, 268). „[...] socjalizm, komunizm, a nawet pozytywizm ze swoją ideą postępu są wyraźnie przeniknięte etosem mesjańskim” (TICHY 2013, 245). Krytykę takiego ujęcia mesjanizmu możemy znaleźć w artykule

[...] polski mesjanizm – pomimo swojego charakteru określonej, historycznie ukształtowanej idei narodowej – nabiera zarazem pewnego ponadhistorycznego znaczenia. Sprowadza się ona do tego, że idea ta dookreślana w długim procesie negatywnego doświadczenia zbiorowego, staje się ostatecznie historycznie wypracowanym uniwersalnym paradygmatem wolności narodowej w ogóle. Mesjanizm polski – jako zwarta światopoglądowa konceptualizacja polskiej idei narodowej – traci w swoim pełnym historycznym rozwinięciu typowe dla nowożytnych ideologii zbiorowych właściwości włączające i okazuje się ogólnoludzką ideologią wolności (*par excellence*), postulującą nieredukowalną wartość już nie tylko indywidualnego wymiaru wolności ludzkiej, ale zarazem jej organicznego wymiaru wspólnotowego, tożsamego z powszechnym prawem narodów do samostanowienia (WAWRZYNOWICZ 2015, XIX).

Przy takiej interpretacji dokonania Sulickiego wpisują się w ten nurt filozofii, co zostanie wykazane w dalszej części artykułu. Trudno się jednak dziwić, że w opracowaniach filozofii mesjanistycznej (m.in. HERBICH 2023; GAWOR 2019; HERBICH 2018; TICHY 2013; SKOCZYŃSKI 2011, 27–30; ROJEK 2011; KONSTANČZAK 2008) nie ma nawiązań do dzieła Sulickiego, gdyż na podstawie informacji przekazanych przez Franciszka Gabryła trudno nabrać przekonania o związku filozofii Sulickiego z dziełami wielkich mistrzów polskiej filozofii narodowej.

Moim celem będzie także wykazanie, że filozofia Edwarda Sulickiego może być jeszcze zinterpretowana jako nurt prekursorski w stosunku do radykalnych tendencji w ramach modernizmu katolickiego. Istnieje interesujące opracowanie tego ruchu kulturowego (ROGAŁSKI 2018), ale nie ma w nim próby przybliżenia modernizacji dogmatów kościoła katolickiego, jakie zawdzięczamy Sulickiemu⁷. Sulicki napisał pracę filozoficzną pt. *Idealy religijne. Próby filozoficznego uzasadnienia dogmatów chrześcijaństwa*, która do tej pory nie została wydana (SULICKI [b.r.]). Ufam, że historycy filozofii polskiej, zwłaszcza ci, którym bliska jest idea filozofii mesjanistycznej zbadają ten rękopis i ocenią, czy praca Sulickiego warta jest wydania i dyskusji nad nią. Na koniec warto też zauważyć, że „Nie powinno być tak, że któryś z myślicieli pozostaje nieopracowany. [...] Być może po latach okaże się jednak, że ta myśl zawierała refleksje, z których dzisiaj nie zdajemy sobie w pełni sprawy” (RZEWUSKI 2018, 378). Wyrażam głębokie przekonanie, że myśl filozoficzna Edwarda Sulickiego zawiera elementy, które

(KRYSTEK 2020). Przy tak szerokim ujęciu neomesjanizmu mieszczą się w nim dokonania Sulickiego, który wielokrotnie podnosi ideę postępu rozpatrywaną w perspektywie rozwoju ludzkości.

⁷ W obszernej recenzji (HERBICH 2019, 368) monografii Rogalskiego (ROGAŁSKI 2018) został postawiony postulat, zgodnie z którym należy podjąć zagadnienie „[...] związków ideowych występujących między naszym modernizmem katolickim a myślą religijną polskiego romantyzmu”. Analizy poświęcone filozofii Edwarda Sulickiego mogłyby być jakąś formą realizacją tego postulatu.

korespondują ze współczesnymi tendencjami filozoficznymi i z tego powodu wymaga szczegółowego opracowania, a przynajmniej przypomnienia. Jednakże wstępnie można przyjąć, że poglądy Sulickiego dobrze korespondują z nowym modelem relacji świata i Boga znanym jako pandeizm. Kilka uwaga na ten temat będzie sformułowanych pod koniec artykułu. Innym elementem, który wiąże myśl Sulickiego ze współczesną problematyką filozoficzną, jest jego koncepcja metempsychozy (metemsumatozy). Dyskutowane współcześnie w ramach filozofii religii koncepcje reinkarnacji w wyraźny sposób korespondują z koncepcją reinkarnacji żywną przez Sulickiego.

Głównym celem artykułu jest zatem przywrócenie historykom polskiej myśli filozoficznej, a także szerzej – polskiej kulturze – postaci Edwarda Sulickiego i jego dokonań w zakresie filozofii. Paradoksalnie, pomimo tego, że Sulicki był znanym warszawskim dziennikarzem oraz wybitnym publicystą i wielce zasłużonym dla polskiej kultury tłumaczem dzieł literackich z języka francuskiego, niemieckiego, angielskiego i szwedzkiego⁸, to jego spuścizna (także literacka) jest pomijana we współczesnych opracowaniach (MACIEJEWSKI 1971; MAKUCH 2018; SOBIERAJ 2019) literatury tego okresu⁹. Podejmując się naprawy tego stanu rzeczy, chcę przypomnieć tego zapomnianego autora oraz uwypuklić jego znaczenie dla rozwoju filozofii w Polsce, a ściślej w tzw. Królestwie Polskim, w którym przyszło działać Sulickiemu. W bieżącym (2026) roku mija równo dwieście lat od jego urodzin. Sądzę, że przy okazji tej rocznicy powinna się pojawić historyczno-filozoficzna refleksja zarówno nad twórczością Sulickiego, jak również nad przyczynami brak obecności jego dzieł we współczesnej kulturze.

W pierwszej kolejności zestawię podstawowe informacje o nim, a następnie scharakteryzuję jedyną wydaną (już pośmiertnie) pracę pt. *Zarys filozofii wiekuistej teraźniejszości i tożsamości. Rozwiązanie filozoficzne kwestii nieśmiertelności duszy* (Wrocław 1892). Nie będzie to jednak dogłębna analiza tego dzieła, które zawiera jeszcze dwa dodatki, z których pierwszy, zatytułowany *Nowe podstawy metafizyki* w istotny sposób poszerza perspektywę dialektycznego argumentu za nieśmiertelnością duszy ludzkiej. Skupię się tylko na rekonstrukcji tego argumentu, umieszczając go w perspektywie sporu o nieśmiertelność duszy ludzkiej, który przybrał szczególnie na sile w związku z postępami psychologii i fizjologii drugiej połowy XIX wieku. Artykuł zatem składać się będzie z krótkiej

⁸ W specjalistycznych opracowaniach zagadnienia translacji powieści w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku zwraca się uwagę na to, także w przypadku Sulickiego, że tłumaczenia te były wykonywane za pośrednictwem języka niemieckiego (por. WASILEWSKA-CHMURA 2022, 216).

⁹ Wyjątkiem jest monografia Stanisława Burkota (1968, 108), w której wspomniany jest Sulicki jako publicysta zajmujący się krytyką literacką. Opracowania encyklopedyczne z zakresu historii literatury też pomijają twórczość literacką, a nawet jego prace z zakresu krytyki literackiej.

części biograficznej i kilku kolejnych fragmentów, które zostaną poświęcone wprowadzeniu do filozofii Sulickiego oraz rekonstrukcji jego argumentu za nieśmiertelnością duszy ludzkiej.

1. WYKSZTAŁCENIE I DZIAŁALNOŚĆ PUBLICYSTYCZNO-TRANSLATORSKA

Edward Sulicki urodził się przed powstaniem listopadowym, nauki pobierał już w okresie represji popowstaniowych. Uczył się w I Gimnazjum Gubernialnym w Warszawie, które ukończył w 1842 roku. W 1846 roku wstąpił do Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Warszawie. Ze wspomnień biskupa Tomasza Kulińskiego (1823–1907), który studiował w tym samym czasie w Akademii co Sulicki, wyłania się obraz dość przeciętnego poziomu wykładów z nauk teologicznych. Uzupełnianie tych nauk odbywało się dzięki lekturom dzieł teologicznych dostępnych przede wszystkim w języku niemieckim. Na lektoratach z nowożytnych języków europejskich uczono się głównie języka niemieckiego i francuskiego – lektorem tego języka był m.in. Mikołaj Chopin (1771–1844), ale na naukę tych języków było przeznaczone tylko po dwie godziny tygodniowo. Można przypuszczać, że na wyższym poziomie był lektorat z języka niemieckiego, który w czasie studiów Sulickiego prowadził Andrzej Packhäuser (1790–1854) (PLESZCZYŃSKI 1907, 58–59, 157). W opracowaniu ks. Adolfa Pleszczyńskiego (1841–1925) nie znalazło się jednak miejsce na wspomnienie o Edwardzie Sulickim. W oczywisty sposób nie znalazł się on w gronie wybitnych osobistości Kościoła (część „Biskupi i Rządcy diecezji”, ale nie znalazło się dla niego miejsce także w części zatytułowanej „Zasłużeni w literaturze i na innych polach działalności” (PLESZCZYŃSKI 1907, 170–175). Powodem tego stanu rzeczy mogło być to, że Sulicki nie ukończył Akademii. Stało się tak dlatego, że za działalność konspiracyjną w „Organizacji 1848 roku” został aresztowany (1850) i skazany (15 maja 1852) na bezterminowe zesłanie do Orenburga na służbę w batalionie liniowym (KAMELA 2007-2008, 423). W maju 1857 roku mógł jednak powrócić z zesłania do Warszawy¹⁰. Stało się to możliwe na skutek ogłoszenia ukazu z 17/29 kwietnia 1857 roku, który rozciągał akt łaski carskiej (Aleksandra II) z 26 sierpnia/7 września 1856 roku na emisariuszy, członków

¹⁰ Przykładem roli cenzury za czasów cara Aleksandra III zniekształcającej obraz rzeczywistości może być to, że w nekrologach, które ukazały się po śmierci Edwarda Sulickiego, jego powrót z zesłania został odnotowany jako powrót z „ciężkiej i długotrwałej podróży”, zob. NEKROLOGIA 1884, 159.

tajnych stowarzyszeń oraz osoby oskarżone o przestępstwa polityczne (DEMI-DOWICZ 1991-1992, 235).

W roku następnym rozpoczął pracę dziennikarską w „Gazecie Codziennej”, która od kwietnia 1861 roku została przemianowana na „Gazetę Polską”. Na początku działalności dziennikarskiej Sulicki pracował w dziale polityczno-bibliograficznym. Od roku 1860 samodzielnie redagował dział „Korespondencja z kraju” oraz recenzował ukazujące się w Polsce nowości literackie i filozoficzne (m.in. recenzował francuskie tłumaczenie *Logiki* Hegla). W tym czasie tłumaczył poezję z języka francuskiego i niemieckiego, ale jego największym sukcesem było przetłumaczenie (wraz z Felicjanem Faleńskim¹¹, 1825–1910) monumentalnego dzieła Victora Hugo (1802–1885), pt. *Nędznicy*¹². Sulicki próbował także samodzielnej pracy literackiej. W 1859 roku ukazała się jego powieść (romans) zatytułowana „Oryginały”, ale nie znalazła ani uznania u krytyków literackich, ani u publiczności. W latach siedemdziesiątych kontynuował działalność translatorską, ale nie ograniczał się tylko do beletrystyki. Przetłumaczył z języka niemieckiego biografię Aleksandra Humboldta (1769–1859) autorstwa Hermanna Klenckego¹³ (1813–1881).

Warto odnotować, że w latach siedemdziesiątych XIX wieku, zwłaszcza w kręgach filozoficzno-literackich, wielką popularność zyskała racjonalistyczna filozofia Spinozy, która zestawiona z rzucającym się w oczy postępem nauki i techniki prowadziła do krytyki dogmatycznych elementów religii. Podejmowane wówczas próby reformy chrześcijaństwa odbywały się pod presją szybko rozwijającego się ewolucjonizmu¹⁴, który był czynnikiem sprzyjającym temporalizacji teologii¹⁵. Próby modernizacji religii katolickiej spotykały się jednak ze

¹¹ W przeciwieństwie do prac literackich Sulickiego dzieła (poezje, opowiadania) Faleńskiego są wznawiane, a on sam jest przedmiotem zainteresowania współczesnych literaturoznawców (BOBROWSKA 2019; MIŁOŚZ 2010, 371–372).

¹² Więcej szczegółów na temat tego przekładu, który się stał podstawą (aż do okresu międzywojennego) późniejszych tłumaczeń tego dzieła na język polski można znaleźć w WARCHOŁ 2014.

¹³ Autor ten był niemieckim lekarzem wojskowym, ale przede wszystkim innowacyjnym uczonym (prekursor teorii przenoszenia chorób przez materiał biologiczny) i wziętym pisarzem popularnonaukowym. Jego biografia Aleksandra Humboldta, opublikowana po raz pierwszy w roku 1852, doczekała się kilku wydań. W polskim wydaniu (KLENCKE 1876) nie ma informacji, z którego wydania niemieckiego została przetłumaczona ta książka.

¹⁴ Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX wieku filozoficzny ewolucjonizm zyskał naukowe wsparcie w darwinowskiej teorii ewolucji biologicznej, ale już wcześniej był rozwijany niezależnie przez Herberta Spencera (1820–1903), który ewolucję wpisał w rdzeń bytu.

¹⁵ Temporalizacja teologii była pochodną temporalizacji jej przedmiotu, czyli Boga. Tradycyjne pojęcie Boga rozwijane w ramach klasycznej teologii jako bytu pozaczasowego zostało zakwestionowane. Nowsze ujęcia znajdujące się pod wpływem filozofii ewolucjonistycznej radykalnie modyfikowały koncepcje Boga uczasawiając go, a nawet czyniąc go bytem współzależnym z przyrodą.

sprzeciwem płynącym z konserwatywnej postawy papieża Piusa IX (por. encyklika *Quanta cura* i dołączony do niej *Syllabus* potępiający racjonalizm, materializm i ateizm). Wielką popularność w tym czasie uzyskała filozofia Edwarda Hartmanna, która była bardzo śmiałą próbą modernizacji religii przy pomocy zdobyczy nauki. Zainspirowany tą filozofią Edward Sulicki podjął się samodzielnego opracowania jednego z najbardziej dyskutowanych w drugiej połowie XIX wieku zagadnień jakim był problem nieśmiertelności duszy ludzkiej. Jego obrona tezy o nieśmiertelności duszy ludzkiej zdecydowanie wykraczała poza tradycyjne argumenty wypracowane w apologetyce chrześcijańskiej i – jak się później okazało – nie dała się zasymilować na gruncie filozofii chrześcijańskiej. Sulicki podjął się spisania swoich refleksji na ten temat na początku lat osiemdziesiątych XIX wieku¹⁶. Niestety za życia autora nie ukazały się drukiem przygotowane manuskrypty. Wydany pośmiertnie jeden z nich (SULICKI 1892) nie został zaktualizowany, a nawet nie został rzetelnie skorygowany.

2. METODA PRACY I STANOWISKO FILOZOFICZNE SULICKIEGO

Praca dziennikarska i literacka była przez Sulickiego traktowana jako zajęcie pozwalające mu utrzymać rodzinę. Jego pasją było jednak zgłębianie problemów filozoficznych. Sulicki deklarował, że jego aktywność na niwie filozofii ma na celu uzupełnienie systemów filozoficznych Spinozy, Schellinga i Hegla o wyniki badań nauk przyrodniczych. Nadrzędnym jego celem było bowiem uzgodnienie wyników spekulacji filozoficznej ze stanem badań naukowych. W dużej mierze w swojej działalności filozoficznej realizował program filozofii scjentystycznej, ale spekulacja metafizyczna i intuicja też nie były mu obce¹⁷. Przy takim

Źródłem takich koncepcji mogła być filozofia Hegla, ale ona w tym czasie nie była już popularna a wpływy zyskiwała filozofia Spencera, która była też traktowana jako podstawa ewolucjonizmu przyrodniczego. W swojej pracy na temat nieśmiertelności duszy Sulicki wspomina Herberta Spencera tylko raz, ale nie pokazuje to wpływu, jaki wywarła na niego ta filozofia.

¹⁶ W wydanej pośmiertnie pracy widnieje data 22 lipca 1882 roku. Dwa dodatki są późniejsze. Datowane są odpowiednio na 29 kwietnia 1883 roku (*Nowe podstawy metafizyki*) i 6 kwietnia 1884 roku (*Jaźń filozoficzna jako substancja wiekuista*). Sulicki zmarł 5 maja 1884 roku, czyli miesiąc po napisaniu drugiego dodatku do swojej pracy o nieśmiertelności duszy. Powodem uzupełnienia głównej pracy było ukazanie się na rynku księgarskim nowych pozycji na temat nieśmiertelności duszy przedstawionych przez Władysława Dębickiego i Henryka Struvego (1884).

¹⁷ Sulicki twierdził, że problematyka filozoficzna, a ściślej światopoglądowa, była mu bliska już od szesnastego roku życia. Systematyczne poszukiwania zakończyły się sukcesem w akcie jednorazowej iluminacji. „Była to chwila natchnienia, niby intuicyjnego objawienia, które, jak pochodnia, rozjaśniło kopalnię mej duszy i pozwoliło mi widzieć prawdę i upewnić się, że to jest prawda niewątpliwa” (SULICKI 1892, 35). Przypomina to słynną deklarację Kartezjusza.

sprofilowaniu pracy filozoficznej Sulickiego nie widać związków z filozofią (neo)mesjanistyczną. Pojawiają się one jednak poprzez pełne zachwyty słowa nad filozofią Mickiewicza¹⁸. Warto odnotować, że nazwisko wieszczu pojawia się w krótkim tekście aż trzydzieści razy. Mickiewicz jest najczęściej cytowanym autorem wyprzedzającym nawet Spinozę (dwadzieścia). Przede wszystkim jednak Sulicki przedstawia Mickiewicza jako zwolennika doktryny metempsychozy¹⁹.

Stanowisko filozoficzne Sulickiego nie jest jednoznaczne. Z jednej strony deklarował wierność ideałom pozytywizmu, ale z drugiej strony usiłował nawiązać do spekulacji filozoficznej Schellinga (1775–1857) i Hegla (1770–1831). Szczególnymi względami obdarzał też Benedykta Spinozę (1632–1677), który jego zdaniem był nie tylko filozofem genialnym, ale także szczerym (a szczerść – jak pisał – jest w filozofii i moralności cnotą najlepszą). Sulicki twierdził, że filozofia Spinozy antycypowała zarówno jego własne koncepcje filozoficzne, jak i metodę. Sulicki przede wszystkim odwoływał się do zmodyfikowanej heglowskiej koncepcji ducha. Szedł jednak za Mickiewiczem, który zdaniem współczesnych komentatorów:

[...] ducha pojmuję całkiem inaczej niż (krytykowany przez niego z tego powodu) niemieccy idealisci. Duch nie jest to „idea” czy myśl myśląca o sobie samej, nie jest to „czysty rozum”, lecz występująca w cielesnej postaci siła moralna, działająca w świecie widzialnym, świecie ludzkim (PIERÓG 2007, 164).

Jak zauważają współcześni interpretatorzy filozofii Mickiewicza w jego doktrynie

Aktywizm moralny podmiotu łączy się ściśle z jego biernością poznawczą – prawda odsłania się przed nim w wyniku jego pracy duchowej, ale nie jest rezultatem rozumowania. [...] Obecne u Mickiewicza przekonanie, że nie każdy może osiągnąć prawdę, jej poznanie jest bowiem zależne od kondycji duchowej podmiotu, od jego przygotowania na jej przyjęcie, niewątpliwie stanowi wyraz elitaryzmu poznawczego (HERBICH 2023, 198).

¹⁸ „Adam Mickiewicz, którego dzieło nieśmiertelne *L'Église officielle et le Messianisme*, mimo pewnej, małej zresztą wagi obłądy towianizmu, bez wahania uważam za arcydzieło mądrości nowoczesnej, nazywał messyanizmem filozofią przyszłości, będącą szeregiem objawień, duchowi ludzkiemu danych, i odwołaniem się do geniuszu i do natchnienia. [...] Czyżby Mickiewicz przy całym geniuszu twórczym wznosił się na tak wspaniałe wyżyny filozoficzne, na których stanął w prelekcjach paryskich r. 1843 i 1844 lub w Improwizacji Konrada, i Widzeniu księdza Piotra, gdyby nie miał głębokiej intuicji prawdy i niewyczerpanej miłości ku ojczyźnie i ku ludzkości całej?” (SULICKI 1892, 37, 38).

¹⁹ Wśród starożytnych filozofów akceptujących doktrynę metempsychozy Sulicki wymienia Pitagorasa, Empedoklesa, Platona i Orygenesusa. W świetle współczesnych badań taka kwalifikacja filozofii Orygenesusa jest jednak kwestionowana, por. BOSTOCK 1981, 114; ZWOLIŃSKI 2008, 51–52.

Sulicki genezę takiej koncepcji ducha (podmiotu) przypisywał Spinozie, według którego „rozum, połączony z miłością prawdy i ludzkości, staje się dopiero duchem proroczym, intuicyjnym, mogącym jasno widzieć rzeczy nieskończone i zrozumiałe je przedstawiać” (SULICKI 1892, 35). Według niego Spinoza poznanie wnikające w treść wszechrzeczy nazwał *scientia intuitiva*, a rozumiał przez to najwyższą potęgę duchową człowieka²⁰. Zdaniem Sulickiego Spinoza nie akcentował indywidualności duszy ludzkiej. Zgadza się to ze współczesnymi interpretacjami tego filozofa²¹.

Relacja pomiędzy Bogiem a naturą w filozofii Spinozy, która doczekała się wielu krytycznych opracowań, a zwłaszcza problem ludzkiej wolności, w ujęciu Sulickiego nabiera jeszcze dodatkowych akcentów. Optymizm poznawczy Spinozy sytuuje tego filozofa w gronie maksymalistów poznawczych. Jak zauważa współczesny znawca jego filozofii:

Spinozjańska koncepcja adekwatnego poznania świadczy o bezprzykładnym optymizmie filozofa co do zdolności poznawczych człowieka. Nawet Kartezjusz nie sądził, że możemy poznać całą naturę i jej najtajniejsze sekrety tak dogłębnie i z takim stopniem pewności, jak to uważał za możliwe Spinoza (NADLER 2002, 271).

Spinoza twierdził, że dusza ludzka jest w stanie poznać nawet naturę Boga. „Żaden inny filozof w dziejach nie ośmielił się wystąpić z takim twierdzeniem. Żaden też jednak nie utożsamiał Boga z naturą” (NADLER 2002, 272). Sulicki ten maksymalizm filozoficzny Spinozy uzupełnia o rozwój ludzkości, ale nie ogranicza go do mieszkańców planety Ziemia. Zdaniem Sulickiego w tryumfalnym pochodzie rozumu uczestniczą także mieszkańcy innych ciał niebieskich, co do których jest pewien, że kontaktowały się w przeszłości z Ziemianami, a w przyszłości takie kontakty też z pewnością będą mieć miejsce²².

²⁰ Sulicki korzystał ze zbiorowego wydania dzieł Spinozy (*BENEDICTI DE SPINOZA* 1802-1803), które przygotował Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851). W czasie gdy Sulicki pisał swój tekst były już dostępne nowsze i bardziej starannie przygotowane wydania tych dzieł. Wykorzystanie wydania zredagowanego przez Paulusa można częściowo tłumaczyć tym, że był to teolog nie tylko wyjątkowo kompetentny, ale także bliski ideowo Sulickiemu, gdyż opowiadał się za psychologiczno-pragmatycznym wyjaśnieniem cudów a chrześcijańskie niebo rozumiał jako stan doskonałości moralnej.

²¹ „[...] monizm Spinozy wytwarza wysoce paradoksalną ideę osoby ludzkiej. Jednostka, jak się wydaje, w ogóle nie jest czymś jednostkowym. Nic nie jest jednostkowe. Tożsamość, odrębność i samowystarczalność osoby – wszystko to Spinoza wydaje się negować; człowiek zaś jako cząstka przyrody, wydaje się nie bardziej ważnym elementem porządku rzeczy niż kamyki, głązy, czy drzewa” (SCRUTON 2006, 76).

²² Poglądy o podobnej treści można znaleźć w pismach jednego z najbardziej wpływowych teologów XX wieku, jakim był Karl Rahner (1904–1984). Teolog ten piszący jednak z perspektywy dokonującego się w drugiej połowie ubiegłego wieku podboju kosmosu pogłębił teologiczne zagadnienie

Filozofia Hegla w o wiele mniejszym stopniu oddziaływała na poglądy Sulickiego, ale wpływ ten też jest jednak znaczący²³. Przede wszystkim Sulicki usiłował pogodzić filozofię Hegla z chrześcijaństwem, a także z mesjanistycznymi filozofami polskimi, jak Hoene-Wroński, Cieszkowski, czy Trentowski. Z takim filozoficznym koncyliaryzmem spotykamy się także współcześnie. Utarte klisze interpretacyjne są podważane i kwestionowane jest nawet określenie Hegla i Spinozy jako panteisty²⁴.

Hegel na pewno chciał, by historia odgrywała względem Boga rolę znacznie ważniejszą, niż to było w klasycznej teologii. Bynajmniej jednak nie chciał „rozpuścić” Boga w historii, nie pozostawiając nic więcej. A termin „panteizm”, którym czasami określa się Heglowską koncepcję, coś takiego właśnie sugeruje. [...] Pozostaje kwestią nadzwyczaj wątpliwą, czy kogokolwiek można we właściwym sensie określić mianem panteisty. Jest to jedna z tych kategorii, którymi opatruje się krytykowane poglądy, nie zadając sobie trudu głębszej lektury ich wykładu. [...] Filozofem Zachodu, którego najczęściej określa się jako panteistę, jest Baruch Spinoza (1632–1677), który faktycznie uważał „Boga, czyli Naturę” za najwyższą rzeczywistość. Spinoza wywarł poważny wpływ na Hegla, a jego radykalnie nowatorskie poglądy dotyczące nieskończoności Boga, obejmującej całość skończonego świata, nie zaś skontrastowanej z nim, stanowią wiodącą myśl systemu Hegla. Faktycznie, kiedy się nad tym zastanowić, dziwne się zdaje powiedzenie, że absolutnie nieograniczona rzeczywistość Boga miałaby wykluczać całość materialnego świata, a tym samym dawać się poniekąd przezeń ograniczać. Jeżeli Bóg naprawdę jest nieskończony, prawdopodobnie w taki czy inny sposób musi zawierać w sobie wszechświat. Spinoza bez wątpienia w to wierzył. Równocześnie jednak stanowczo dodawał, że duch i materia są po prostu dwoma spośród nieskończonej liczby atrybutów jednej pierwotnej substancji, którą nazywał Bogiem. Wynika stąd, że Bóg jest oczywiście czymś nieskończenie większym niż natura, a tym samym nie może być z nią utożsamiany. Arcypanteista okazuje się tym samym żadnym panteistą. Podobnie rzecz ma się z większością myślicieli posądzanych o bycie panteistami (WARD 2006, 233, 237).

Stanowisko to jest zbieżne z ocenami zawartymi w monograficznym opracowaniu zjawiska panteizmu (LEVINE 1994) i wydaje się oddawać współczesne

relacji racjonalnych podmiotów (w tym potencjalnych inteligencji pozaziemskich) do stwórcy kosmosu. „Na gruncie teologii Rahner włączył rozważania o dynamicznym kosmosie i możliwości powstania pozaziemskich podmiotów cielesno-duchowych w perspektywę chrystologiczną i soteriologiczną” (RODZEŃ 2016, 170–171).

²³ Idąc za uwagami filozofa, który odkrył sekret Hegla trzeba zauważyć, że system Hegla jest niczym innym jak argumentem na rzecz nieśmiertelności duszy (STIRLING 1865, 137).

²⁴ Hegel odrzucał kwalifikowanie jego filozofii jako panteistycznej, ale dopuszczał taką interpretację w stosunku do filozofii Spinozy (PARKINSON 1977, 450). W specjalistycznych opracowaniach z połowy ubiegłego wieku przyjmuje się, że filozofia Hegla jest jednak panteistyczna (WHITTEMORE 1960, 138).

tendencje interpretacyjne²⁵. Hegel w interpretacji Warda wydaje się idealnie pasować do recepcji filozofii heglowskiej w dziele Sulickiego. Trzeba jednak przede wszystkim zauważyć, że Sulicki nawiązał do heglowskiego panteizmu, ale w większym stopniu polegał jednak na spencerowskiej wersji ewolucjonizmu, która to koncepcja tylko pozornie przypomina heglowskie rozwiązanie zagadki bytu. Bardziej szczegółowemu omówieniu tej kwestii poświęcony jest kolejny fragment niniejszego tekstu.

3. KONSTRUKCJA TEORETYCZNA FILOZOFII WIEKUISTEJ TERAŹNIEJSZOŚCI I TOŻSAMOŚCI

Edward Sulicki wykorzystuje w swojej argumentacji tradycyjną terminologię filozoficzną, sięgając nie tylko do rezerwuaru klasycznej filozofii niemieckiej, lecz także do filozofii arystotelesowskiej. Podstawowymi terminami przez niego wykorzystywanymi są „substancja” i „akcydensy”, a także „jaźń”. Sulicki wykorzystuje ten neologizm wprowadzony przez Trentowskiego do zbudowania podstawowej struktury swojej filozofii²⁶. Nawiązując do schematu heglowskiego, wprowadza takie pojęcia, jak 1) dusza bezwzględna nieskończona, 2) dusza względna skończona do nieskończoności podążająca, 3) dusza ludzka. Można to odczytać jako odpowiedniki ducha absolutnego, obiektywnego i subiektywnego. U Sulickiego każda z tych dusz występuje w trzech odmianach: 1) jaźni filozoficznej, 2) jaźni historycznej i 3) jaźni historyczno-filozoficznej. Zamiany Sulickiego – jak deklaruje – są skromne.

Moją drobną nową prawdą, którą tu mam przedstawić, będzie tylko jaśniejsze rozwinięcie pojęcia substancji jako jaźni nieśmiertelnej, oraz jej teraźniejszości wiekuistej we wszystkich jestestwach organicznych aż do człowieka włącznie, i odróżnienie tej substancji od jej akcydencji, czyli objawów, ciągle się zmieniających (SULICKI 1892, 43).

²⁵ We współczesnej literaturze filozoficznej (DOBIESZEWSKI 2019, 73) rozróżnia się jednak aż sześć odmian panteizmu: 1) statyczny, 2) dynamiczny emanacjonistyczny, 3) dynamiczny historycystyczny, 4) „ungrundowy”, 5) kontrakcyjny, 6) ewolucjonistyczny; przy takim zniuansowaniu zjawiska panteizmu łatwiej jest o przypisanie jednej z jego form.

²⁶ Prekursorem syntetycznego, a faktycznie eklektycznego, ujęcia problematyki duszy na gruncie polskiej filozofii był Bronisław Trentowski (1808–1869). Jaźń w ujęciu tego filozofa była transcendentną „różnojednią” ciała i duszy. Jaźń (dusza) ludzka jest według Trentowskiego zespoleniem 1) jaźni poznawczej (empiryczno-spekulacyjnej), 2) jaźni działającej i 3) jaźni „tłejącej” (rozwijającej uczucia). Odtwarza to tradycyjny, triadyczny, schemat struktury duszy ludzkiej: 1) rozum (poznanie), 2) wola (działanie) i 3) uczucia (por. STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO 2006, 81). Sulicki przyjmuje tylko od Trentowskiego neologizm „jaźń”, ale wyposaża go w zupełnie inne znaczenie. Kwestią poza dyskusją jest jednak głęboki wpływ filozofii Trentowskiego na poglądy filozoficzne Sulickiego.

Autor tych słów zdaje sobie sprawę z tego, że wywód jego jest niejasny i słabo osadzony w tradycyjnym dyskursie filozoficznym, ale jest pełen optymizmu co do przyszłej pracy filozofów dokonujących egzegezy jego tekstu. Niestety optymizm ten okazał się nieuzasadniony. Zresztą egzegeza ta jest utrudniona z uwagi na programowy eklektyzm filozofii Sulickiego. Z jednej strony akceptuje dominujący w drugiej połowie XIX wieku psychologizm, a nawet rozwiązuje niektóre problemy filozoficzne (np. status ontyczny czasu) wykorzystując metodę psychologiczną, to jednak z drugiej strony zarzuca filozofom ograniczającym problematykę filozoficzną do kwestii epistemologiczno-psychologicznych brak rozwiązania metafizycznej kwestii nieśmiertelności duszy.

Oryginalnym wkładem Sulickiego w recepcję filozofii Hegla była próba jej uzgodnienia z wynikami nauk przyrodniczych. Najbardziej krytykowana w systemie Hegla była jego filozofia przyrody, głównie dlatego, że przyroda jako „innobyt” idei rozwijała się tylko w przestrzeni, nie w czasie. Hegel oczywiście dostrzegał to, że obiekty przyrody dojrzewają, starzeją się i umierają, ale twierdził, że nie przekazują swoich doświadczeń i nie mają historii. Sulicki zakwestionował ten punkt widzenia. Poszedł nawet jeszcze dalej, gdyż wyakcentował w przyrodzie dwa pierwiastki: męski i żeński. Nawiązał tym samym do filozofii orientalnych, ale w dużej jednak mierze pozostał w tradycji kartezjańsko-spinozjańskiej. Zgodnie z tym punktem widzenia:

Wszystkie więc jestestwa, jako ewolucye wiekuistej, istoty wszech rzeczy, żyją wiecznie i tylko się osłaniają ciągle zmieniającymi się postaciami, czyli wszystkie substancje wiecznie istnieją, tylko ich akcydencje, przypadkowości i objawy zewnętrzne, od nich nieodłączne, nieustannie się zmieniają, zamierają i znów się ukazują, jako nowe jestestwa organiczne (SULICKI 1892, 45).

Wiecznie ewoluującą istotę wszechrzeczy Sulicki utożsamiał z nieskończonym rozwojem ludzkości, w którym dokonuje się samoświadomość duszy bezwzględnej i nieskończonej. Dusza bezwzględna i nieskończona posiada jaźń filozoficzną, która jest substancją utajoną, nieskończenie rozumną, ale zarazem nieświadomą i konieczną²⁷. Substancja ta została zidentyfikowana przez Sulickiego z Bogiem Ojcem – pierwszą osobą Trójcy Świętej. W jaźni filozoficznej duszy bezwzględnej wyróżnił dwa pierwiastki: męski i żeński, które zidentyfikował odpowiednio z myśleniem nieskończonym i przestrzenią nieograniczoną, utożsamiając je dalej z heglowskim bytem i niebytem. Te filozoficzne spekulacje starał się poprzeć danymi pochodzącymi z astronomii, w której – jak twierdził – słońca

²⁷ Widać tutaj wpływ filozofii Eduarda von Hartmanna z jego centralną ideą nieświadomego (*Unbewussten*).

(gwiazdy) są identyfikowane z pierwiastkiem męskim a planety z pierwiastkiem żeńskim. Poglądy te zaczerpnął jednak nie z prac astronomów, ale z dzieła filozofa przyrody Henryka Levittoux²⁸ (1822–1879).

Ewolucję kosmosu zaczyna od form najbardziej materialnych (mgławice), czyli z największą – jak sądzi – przewagą pierwiastka żeńskiego, które według niego nie mają jednak rozseparowanej płci. Biblijną opowieść o stworzeniu Ewy z żebra Adama interpretuje, adaptując współczesne mu teorie kosmogoniczne: „[...] od potężnych mgławic, w ciągłym ruchu będących a słońcami zwanych, oderwały się planety niby ich żebra i stały się ich żonami. Ziemia nasza jest jedną z żon słońca, a my wraz z wszelkimi innemi jestestwami organicznymi jesteśmy ich dziećmi” (SULICKI 1892, 52).

Według Sulickiego jaźń filozoficzna duszy bezwzględnej w bytach nieorganicznych wyraża się w ich wewnętrznej strukturze, najpełniej ujawnionej w kryształach, w bytach organicznych (rośliny) przejawia się w czuciu, a w zwierzętach w samodzielności ruchów i protoświadomości, która w pełni pojawia się dopiero u ludzi. Przypomina to arystotelesowską filozofię przyrody wykładaną w seminariach duchownych jeszcze w XX wieku i z pewnością wykładaną w Akademii Duchownej, do której uczęszczał w młodości. Sulicki rozwija jednak filozofię przyrody, która z jednej strony usiłuje być zgodna ze współczesną mu nauką, zwłaszcza z teorią ewolucji, z drugiej strony jednak ma być dobrze wpisana nie tylko w (europejską) tradycję filozoficzną, lecz także w (katolicką) teologię (sic!). Temu ma służyć wyróżnienie jaźni historycznej duszy bezwzględnej i utożsamienie jej z Chrystusem (drugą osobą Trójcy Świętej) i jaźni historyczno-filozoficznej duszy bezwzględnej utożsamionej z Duchem Świętym.

Rozstrzygnięcia te – zdaniem Sulickiego – oddalają zarzut panteizmu, który stawiany jest tak filozofii Spinozy, jak i filozofii Hegla. Taki zarzut mimo prób jego uniknięcia został postawiony przez Gabryla (1913, 329), który krótko podsumował filozoficzne próby Sulickiego: „[...] miał wielki zapał do nauki i wiedzy, a niestety nie miał sposobności korzystania z wykładów systematycznych filozofii, czytał więc wszystko, co mu w rękę wpadło, zwłaszcza z panteistycznej

²⁸ Zob. LEVITToux 1869a; 1869b. Sulicki powołuje się na dzieło tego autora pt. *Filozofia Natury* błędnie jednak podaje rok wydania tego dzieła (1869b) oraz błędnie wskazuje strony, z których korzystał. Wynika to z tego, że faktycznie korzystał z późniejszej (wyd. 4 poprawione i uzupełnione, 1874), bardziej rozbudowanej wersji dzieła Henryka Levittoux (błędy te były zapewne skutkiem niezbyt starannej redakcji pośmiertnie wydanego dzieła). Chociaż Sulicki pisał swoje dzieło tylko dwanaście lat po ukazaniu się pracy Levittoux (i tylko siedem lat od drugiego wydania tej książki), to określa to dzieło filozoficzne jako zapomniane. Sam obficie jednak korzysta z pracy Henryka Levittoux nie tylko powołując się na dane zawarte w tej monografii, lecz także usiłując godzić dogmaty religijne z postępami wiedzy naukowej. Obszernie na temat oddziaływania dzieła Levittoux na naukę XIX wieku, zwłaszcza na recepcję teorii ewolucji Darwina pisze WAGNER 2021.

filozofii niemieckiej”. Filozofia Edwarda Sulickiego była nie tyle panteistyczna, co raczej eklektyczna. Wykorzystywała terminologię religijno-teologiczną, ale była z gruntu naturalistyczna; odwoływała się do autorytetów zmodernizowanej metafizyki (Hegel, Lotze, Teichmüller), a równocześnie obficie czerpała z pism autorów o nastawieniu antyklerykalnym i materialistycznym (Strauss). W mniejszym stopniu, pomimo deklaracji Sulickiego, korzystała z wyników nauk przyrodniczych. Można nawet przyjąć, że wyniki prac badawczych w naukach przyrodniczych były pominięte. Wykorzystane zostały tylko prace popularyzujące naukę i opracowania mające na celu obronę światopoglądu religijnego lub otwarcie z nim walczące.

4. ARGUMENT SULICKIEGO W KONTEKŚCIE XIX WIECZNYCH DOWODÓW ZA NIEŚMIERTELNOŚCIĄ DUSZY LUDZKIEJ

Henryk Struve (1840–1912), który był doskonałym znawcą polskiej filozofii oraz filozofem aspirującym do miana obrońców tezy o nieśmiertelności duszy, wyróżnił trzy typy argumentacji za tą tezą (dowody psychologiczne, metafizyczne i moralne)²⁹. Wypracowany przez Sulickiego argument nie mieści jednak w żadnym z tych trzech typów; jego nowością jest to, że w argumentacji na rzecz nieśmiertelności duszy ludzkiej wykorzystuje heglowski schemat: teza – antyteza – synteza. Dlatego możemy przyjąć, że mamy w tym przypadku do czynienia z nowym typem argumentu, który nazywam argumentem dialektycznym. Nie mieści się on w schemacie zaproponowanym przez Struvego, gdyż w swej dialektycznej strukturze próbuje poznać prawdę dostrzegając ograniczenia nie tylko w argumentacji przeciw tezie o istnieniu nieśmiertelnie duszy, lecz także w argumentacji wspierającej tę tezę. Dialektyczny charakter tego argumentu przejawia się przede wszystkim w tym, że odwołuje się do metody rozumowania polegającej na dochodzeniu do prawdy poprzez ujawnianie sprzeczności tkwiących w akceptowanych sądach. W sensie najbardziej właściwym (adekwatnym merytorycznie), czyli epistemiczno-metodologicznym metodę tę możemy scharakteryzować jako sposób wieloaspektowego ujmowania dynamicznych zjawisk i zarazem wyjaśniania ich charakteru przez wskazywanie

²⁹ W ramach współczesnej debaty nad nieśmiertelnością duszy ludzkiej radykalnie wzrosła różnorodność tej argumentacji, ale jej konkluzywność nie została amplifikowana. Przykładowo wymieniane są takie argumenty jak 1) argument modalny, 2) argument z nieograniczonej plastyczności umysłu, 3) argument z niemożliwości mechanistycznej interpretacji treści mentalnych, 4) argument z istnienia wiedzy koniecznej, 5) argument z jedności świadomości, 6) argument z niemożliwości redukcji własności mentalnych (JUDYCKI 2010).

przeciwnych momentów badanego zjawiska. Dialektyczna sprzeczność jest artykułowana jako opozycja pomiędzy tezą a jej zaprzeczeniem (zwanym antytezą), ale dialektyczny charakter argumentacji jest komplementarny w stosunku do operacji logicznych i nie wyczerpuje się w schematach logicznych. Tezą dla Sulickiego nie tylko jest pewne twierdzenie, lecz także wspierający je argument. Antytezą jest wówczas kontrargument, który jest po prostu pewną logiczną racją za antytezą. Ściśle biorąc dla Sulickiego argumentem na rzecz tezy o nieśmiertelności duszy jest pewien schemat logiczny, który artykułuje wykorzystując terminologię metafizyczną (natura, substancja, istnienie nieskończone, życie wieczne). Z kolei za antytezą stoi pewien schemat logiczny, który wykorzystuje wyłącznie terminologię naukową (ciało, zmysły, predyspozycje). Rysującą się opozycja jest zatem opozycją między argumentacją metafizyczną a dowodzeniem naukowym (psychologiczno-fizjologicznym). Sulicki opozycję tę egzemplifikuje przy pomocy dowodu, w którym wychodząc z istnienia jako atrybutu substancji i przyjęciu substancjalności duszy otrzymuje się wniosek o jej niezniszczalności (nieśmiertelności), i kontrargumentu zasadzającego się na koniecznym połączeniu duszy z ciałem, co uniemożliwia dalsze trwanie duszy po rozkładzie ciała.

Nowość tego typu argumentacji przejawiała się też w tym, że punkt dojścia tego rozumowania, czyli synteza był traktowany jako hipoteza naukowa doskonalsza zarówno od tych, które tezę o nieśmiertelności duszy ludzkiej wspierały, jak również od tych, które jej przeczyły. Działo się tak dlatego, że dialektyczny argument pozwalał na unifikację wierzeń religijnych i zarazem (uniesprzecznienie) doktryn filozoficznych. Z jednej bowiem strony filozofowie bronili tej tezy, ale z drugiej (inni) filozofowie radykalnie odrzucali tę tezę. Zdaniem Sulickiego jego argument ma moc łączenia, godzenia i objaśniania wszystkich dotychczasowych wypowiedzi na temat natury duszy ludzkiej, a także pogłębiania ich filozoficznej treści³⁰.

W rozbudowanym ujęciu argumentu za nieśmiertelnością duszy ludzkiej celem jest pogodzenie sprzeczności pojawiającej się pomiędzy tezą, która ma charakter potrójnej koniunkcji: 1) przekonanie o nieśmiertelności duszy wyrażone jest w rozlicznych religiach, 2) istnieje psychologicznie motywowany wstręt przed nicością po śmierci, 3) powszechnie akceptowana przez różne

³⁰ „Wszystkie wierzenia religijne, wszystkie sprzeczne nauki filozoficzne o nieśmiertelności duszy i wszystkie hipotezy o tej nieśmiertelności – w niej się łączą, godzą, uzupełniają i objaśniają, a wszystkie stare prawdy, tej nieśmiertelności dotyczące, w świetle mej hipotezy nabierają głębszego, filozoficznego znaczenia” (SULICKI 1892, 100). Sulicki okazał się wiernym uczniem Hegla do tego stopnia, że można zastosować do niego wypowiedź Petera Singera o Heglu: „Filozoficzna beczelność Hegla jest tak wspaniała, że kwestionowanie jej wydaje się małostkowe” (SINGER 2024, 111).

ludy, a także przez wybitne umysły wszystkich epok jest doktryna metempsychozy, a antytezą, która wyraża się we wniosku wysnutym z dziejów filozofii, w których rozum spekulatywny albo tezę o nieśmiertelności duszy ludzkiej stanowczo odrzuca, albo wykazuje nieuleczalną niemoc argumentacyjną. Badając antytezę Sulicki wskazuje na brak szczerości u francuskich spirytualistów i niemieckich idealistów, którzy jego zdaniem powinni iść za uwagami niemieckiego lekarza, zwolennika mesmeryzmu, Josepha Ennemosera (1787–1854), który uważał tezę o nieśmiertelności duszy ludzkiej za wielką tajemnicę (*mysterium magnum*), ale zarazem zalecał żywić nadzieję na zmartwychwstanie i twierdził, że zasadą życia jest świadomy duch zdolny poznać dobro, piękno i świętość, a celem życia jest wolność i twórczość niezależnej od przyrody świadomej jaźni³¹. Wyraźnie jednak widać brak konsekwencji w tego typu uwagach, gdyż parę stron dalej zarzuca niemieckim przyrodnikom, takim jak Gustav Theodor Fechner³² (1801–1887) i Hermann Lotze³³ (1817–1881), ustępstwa na rzecz religii polegające na tym, w przypadku tego drugiego, że przyjmuje on za jedyną prawdziwą rzeczywistość żywego, osobowego Boga i świat indywidualnych dusz, które on stworzył. Filozoficzny system Lotzego, który współcześnie określany jest jako idealizm teologiczny lub empiryzm spirytualistyczny, był panpsychizmem o spinozjańskim rodowodzie, ale teistycznie zorientowany konsekwentnie odcinał się od panteizmu i zapewne dlatego nie zyskał sympatii u Sulickiego. Odmienne rzecz się przedstawia z Fechnerem, który w czasie, gdy Sulicki pisał swoją pracę na temat filozofii wiekuistej teraźniejszości, był cenionym uczonym, twórcą psychofizyki – interdyscyplinarnej nauki integrującej wiedzę z zakresu fizyki, psychologii i fizjologii, a ponadto twórcą panteistycznej filozofii przyrody nawiązującej do Spinozy,

³¹ Sulicki wykorzystał tylko jedną pracę Ennemosera (1849), *Der Geist des Menschen in der Natur oder die Psychologie in Übereinstimmung mit der Naturkunde*. Autor ten napisał jednak więcej prac na ten temat. Poglądy na temat duszy ludzkiej lepiej osadzone w badaniach przyrodniczych zostały zaprezentowane w dziele pt. *Historisch-psychologische Untersuchungen über den Ursprung und das Wesen der menschlichen Seele überhaupt, und über die Beseelung des Kindes insbesondere*. Na temat filozoficzno-przyrodniczych prac Ennemosera jest dość bogata literatura, por. SCHMITZ 1995; BREMM 1930.

³² Sulicki powołuje się tylko na jedną pracę Fechnera (1879) pt. *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*.

³³ Sulicki powoływał się tylko na *Mikrokosmos*, ostatnie dzieło jaki napisał Lotze i zarazem jedno z najbardziej wpływowych jego dzieł. Praca ta w oryginalnej wersji niemieckiej (*Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*) wyszła w trzech tomach w latach 1856–1864. Sulicki korzystał z trzeciego wydania niemieckiego pomimo tego, że dostępne już było w tym czasie tłumaczenie tego dzieła na język polski, które ukazało się w latach 1876–1880. Współczesny stan badań nad filozofią Lotzego uwzględniające jej wpływ na filozofie kontynentalną przedstawia monografia (MILKOV 2023).

Schellinga i Hegla. Orientacja filozoficzna Fechnera była zbliżona do filozofii wiekuiestej terażniejszości Sulickiego, podobnie jak on dystansował się też od indywidualistycznie pojętej duszy ludzkiej i przyjmował jej nieśmiertelność, choć odmiennie ją artykułował. Trudno zakładać, że Sulicki nie znał tych prac Fechnera, w których poglądy te zostały zaprezentowane³⁴. Raczej należy przyjąć, że chciał się odciąć od autora, który odrzucał filozoficzną kategorię substancji i zbyt szeroko wykorzystywał elementy zawarte w filozofiach orientalnych.

Sulicki był jednak bardzo wybiórczy w prezentowaniu argumentacji na rzecz tezy o nieśmiertelności duszy. Pomiął zupełnie rosnący wówczas w siłę spirytyzm. W szczególności nic nie napisał na temat prac Alana Kardeca (właśc. Hippolite Rivail, 1804–1869), chociaż autor ten też wykorzystywał w swojej doktrynie koncepcję metempsychozy³⁵. Z tej perspektywy nie dziwi, że Sulicki w całości zaakceptował krytykę tezy o nieśmiertelności duszy przedstawioną w dziele³⁶ *Der Alte und der Neue Glaube* (STRAUSS 1872) niemieckiego teologa i filozofa, ale przede wszystkim antykatolickiego³⁷ pisarza, jakim był David Friedrich Strauss (1808–1874). Sulicki całe fragmenty tej książki parafrazuje przyjmując nie tylko argumentację Straussa, ale także jego uprzedzenia, a nawet dygresje autora *Starej i nowej wiary*³⁸.

³⁴ Poglądy na pośmiertne losy duszy Fechner wyłożył w dziele *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, (FECHNER 1836). Bardziej rozbudowaną wersję tych poglądów przedstawił w pracy pt. *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung* (FECHNER 1851). Sulicki prace te jednak zignorował. Panteistyczną filozofię przyrody Fechnera zrekonstruował (HEIDELBERGER 2004), ale jednostronnie przedstawił ją jako rodzaj nieredukcyjnego materializmu.

³⁵ Prace Kardeca były tłumaczone na język polski; jedna z nich, *Co to jest duchownictwo*, była szeroko dyskutowana w ówczesnej prasie. Wyjaśnieniem tego stanu rzeczy jest to, że Sulicki traktował spirytyzm jako błędną i bałamutną doktrynę, na którą – jak pisał – niestety są mało uodpornieni przedstawiciele nauk empirycznych, którzy hołdują sensualizmowi i pozytywizmowi.

³⁶ Sulicki korzystał z późniejszego wydania (1873) tej pracy. Współczesne interpretacje poglądów Straussa na nieśmiertelność duszy wyrażonych w tym dziele przedstawia (BEISER 2020, 176–179). Dzieje recepcji tej książki, chociaż ograniczające się tylko do kręgów języka, angielskiego, francuskiego i włoskiego i pomijające szeroki jej wpływ w krajach skandynawskich, opracował w swoim doktoracie Peter Schrembs (1987).

³⁷ W swojej ostatniej książce Strauss nie ukazuje jednak żadnego prometejskiego antychrysta, lecz raczej ideały burżuazyjnego intelektualisty (LIVINGSTON 1971, 174).

³⁸ Prawie ćwierć wieku po śmierci Sulickiego (w roku 1907) ukazało się tłumaczenie pracy Straussa, z piętnastego wydania niemieckiego, na język polski. Autorką tego przekładu była Izabela Moszczeńska (1864–1941). Na język angielski *Nowa wiara* została przetłumaczona w 1873 roku, a na język francuski i włoski w 1876 roku. Warto odnotować, że w trzecim wydaniu złagodzone zostały pewne konkluzje, m.in. została dopuszczona możliwa autentyczność Ewangelii św. Jana oraz jedność boskości i człowieczeństwa Jezusa, jednak czwarte wydanie w dużej mierze przywracało radykalizm pierwszego. Bardziej znane i kontrowersyjne dzieło Davida Straussa (*Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*) do tej pory nie zostało przetłumaczone na język polski. Burza powszechnego

W swojej niechęci wobec licznie występujących prób obrony tezy o nieśmiertelności duszy Sulicki posuwa się nawet dalej niż Strauss, gdyż podważa m.in. argumentację nie tylko Platona, ale przede wszystkim współczesnych mu autorów Henryka Struvego i Henryka Levittoux, twierdząc, że oni tylko akceptowali tę tezę, ale nie udowodnili jej. Wysuwa jednak szereg słusznych zastrzeżeń wobec filozoficznych argumentów wypracowanych w długich dziejach tradycji filozofii europejskiej zmagającej się z problemem nieśmiertelności duszy ludzkiej. Przykładem może być trafne powołanie się na stanowisko Piotra Pomponazziego³⁹ (1462–1525). Sulicki prawidłowo odczytał to stanowisko, ale nie wyartykułował tego, że Pomponazzi w zawoalowany, ale czytelny sposób w swoim głośnym dziele (*Tractatus de immortalitate animae*, 1516) stwierdził z jednej strony antynomialność (*neutrum problema*) kwestii nieśmiertelności duszy, ale z drugiej strony postawił hipotezę, zgodnie z którą „w każdym człowieku istnieje jedna dusza indywidualna i śmiertelna oraz dusza nieśmiertelna, która jest wspólna dla wszystkich ludzi” (SZCZUCKI 1980, XXVII). Hipoteza Sulickiego była tylko wariantem hipotezy Pomponazziego. Duszę indywidualną i śmiertelną Sulicki nazwał jaźnią historyczną, a wspólną i nieśmiertelną – jednak w wersji Sulickiego nie dla wszystkich ludzi, ale tylko dla ludzi będących członkami jednego narodu na danym etapie rozwoju cywilizacji – jaźnią filozoficzną⁴⁰. Dobrze ustaloną prawdą (SPRUIT 2017, 237) jest to, że w XVI wieku wielu filozofów w kwestii nieśmiertelności duszy przyjmowało stanowisko Pomponazziego. Jednym z pierwszych był Girolamo Cardano (1501–1576). Sulicki jednak nie miał tej świadomości i uważał swoje stanowisko za oryginalne rozwiązanie. Sądził, że różnica indywidualności dusz ludzkich jest tylko pozorna, gdyż jest tylko akcydentalna a nie substancjalna. Był przekonany, że w świecie organicznym (poza różnicami płci) jest brak przykładów różnic indywidualności

oburzenia, którą wywołała ta książka, doprowadziła do jego zwolnienia z uniwersytetu i trwałego wycofania się z życia akademickiego. Strauss był tylko asystentem wykładowcy w kolegium teologicznym.

³⁹ „Z nastaniem samodzielnego filozoficznego myślenia, gdy umysł ludzki oswobodził się z pęt teologii, zaraz na nowo ukazuje się niemoc filozofii w dowodzeniu nieśmiertelności duszy. Potępiony przez kościół, jako przeciwnik tej nieśmiertelności, gruntowny znawca filozofii Arystotelesa, Piotr Pomponacyusz († 1525 r.) utrzymywał tylko, jak jego mistrz, że według rozumu nie można ani stanowczo stwierdzić, ani stanowczo zaprzeczyć nieśmiertelności. Za zaprzeczeniem jednak przytaczał to, że, gdyby dusza mogła istnieć nieśmiertelnie, więc musiałaby być substancją niezależną od znikomego ciała, a właśnie niepodobna dowieść, że dusza może się obywać bez ciała, albowiem wszelka, istota myśląca nie może istnieć bez ciała i organów” (SULICKI 1892, 3).

⁴⁰ Ta modyfikacja miała na celu uniknięcie konsekwencji utożsamienia jaźni filozoficznej Polaków i Rosjan, których Sulicki uważał za ludzi tylko powierzchownie ucywilizowanych, a w istocie stojących niżej w tym rozwoju. Takie postawienie sprawy uniemożliwiło wydanie pracy Sulickiego w zaborze rosyjskim.

(tożsamość jakościowa) i występuje jedynie różnorodność numeryczna. Tę prawidłowość chciał uogólnić także na gatunek ludzki. Swoiście pojmował także jedność przyrody, sądząc, że argumentem za jednorodnością przyrody ożywionej jest (prawdziwa jego zdaniem) doktryna metempsychozy. Za doktryną to opowiadają się – jego zdaniem – nie tylko najbardziej wybitni filozofowie przeszłości, ale także polscy mesjaniści (Mickiewicz), a nawet współcześni naturaliści. Powołuje się w tym kontekście na pracę Charlesa du Péana (1880), *Recherches philosophiques et physiologiques sur la nature de l'homme et de l'être vivant*, którą obficie cytuje w swoim tłumaczeniu w przekonaniu, że jej autor na gruncie nauki dowodzi filozoficznej doktryny reinkarnacji, głosząc podobną do filozofii epikurejskiej tezę o atomistycznej naturze duszy. Dusza zdaniem du Péana ma być atomem chemicznym prostym, niepodzielnym i nieśmiertelnym i – podobnie jak i inne atomy – ma przechodzić po rozkładzie ciała w ciało nowopowstałe. Jaźń ludzka staje się nieśmiertelna, gdyż wszystkie atomy – jak powszechnie akceptowano jeszcze w latach osiemdziesiątych XIX wieku – są niezniszczalne⁴¹.

KONKLUZJE

Analiza pracy Edwarda Sulickiego ukazuje, że filozofia polska na przełomie XIX i XX wieku nie tylko w wydaniu profesjonalnym, ale także amatorskim była bardzo zależna od szeroko rozumianej twórczości filozoficznej rozpowszechnianej w kręgu języka niemieckiego. Dzieła francuskich, a nawet włoskich filozofów również były przedmiotem zainteresowania Edwarda Sulickiego, jednak już nie w takim stopniu jak prace filozofów niemieckich. Sporadycznie tylko Sulicki odwoływał się do reprezentantów nauki (biologii) i filozofii angielskiej (Alfred Russel Wallace, Herbert Spencer) natomiast do przedstawicieli filozofii rosyjskiej Sulicki nie odwoływał się zupełnie i nie była to kwestia słabej znajomości

⁴¹ Praca du Péana została zauważona po swojej publikacji i odnotowana w czasopiśmie „Philosophische Monatshefte” 18 (1882): 249. Anonimowy autor recenzji pisał, że autor tej pracy „[...] oddaje się ogólnym rozważaniom o charakterze epistemologicznym i psychologicznym, choć nie jest to pozbawione ogromnych sprzeczności. Z jednej strony przyznaje się do zupełnie niezwykłego, mechanicznego fatalizmu, z drugiej zaś wierzy w ewolucję. [...] bierze pod uwagę możliwość wyparcia rodzaju ludzkiego przez rozwinięte zgodnie z zasadami darwinowskiej ewolucji owady z czułkami; [...] i chociaż zapewnia, że jego rozważania są końcowym rezultatem metodycznych przemyśleń, które prowadził przez dość długi szereg lat, to nie należy jednak oczekiwać na obszerniejszą pracę, która by dopełniała aktualnie wydaną”. Stało się dokładnie tak jak głosiła ta recenzja. Autor nie rozwinął swojego dzieła a sam został tak skutecznie zapomniany, że współcześnie w żadnej pracy naukowej nie jest wspomniany. Sulickiemu takiego krytycznego dystansu zabrakło.

tego języka. Z filozofii niemieckiej inspiracją dla niego byli filozofowie tej miary co Georg Hegel lub Arthur Schopenhauer, a także drugoplanowe postacie, takie jak Gustav Teichmüller (1832–1880), czy Julius Bergmann (1839–1904). Wielki wpływ miał na niego coraz bardziej popularny Spinoza, ale wsparcia dla swoich koncepcji szukał także w dziełach polskich filozofów mesjanistycznych (Hoene-Wroński, Mickiewicz, Cieszkowski). Powoływał się przede wszystkim jednak na wypowiedzi przyrodników, którzy mieli wyraźne inklinacje filozoficzne, takich jak Joseph Ennemoser czy jak Hermann Lotze, ale najczęściej wykorzystywał prace, które tylko pozornie miały przyrodniczy charakter, a faktyczne były filozoficzno-przyrodniczymi esejami z ambicjami korekty aktualnych trendów naukowo-filozoficznych. W swoim opracowaniu problemu nieśmiertelności duszy ludzkiej Sulicki powoływał się nie tylko na tego typu prace Levittoux, czy du Péana, lecz także na książkę Karola du Prela⁴² (1839–1899). Autor ten był bardzo popularny w ostatnich dwóch dekadach XIX wieku, gdyż łączył wątki darwinistycznej biologii ze spirytualistyczną filozofią⁴³. W efekcie praca Sulickiego miała charakter eseju filozoficznego i przynależy bardziej do publicystyki filozoficznej niż do oryginalnych dzieł filozoficznych. Argument Sulickiego za nieśmiertelnością duszy ludzkiej został jednak zignorowany głównie dlatego, że pomijał jej jednostkowy charakter i z tego powodu nie mógł być wykorzystany przez apologetykę katolicką. Innym powodem było to, że naukę Kościoła o pośmiertnych losach duszy tak interpretował, że stawiała się ona odpowiednikiem świeckiej wiary w ludzką moralność.

Pomimo jego deklaracji, że filozofia wiekuiestej terażniejszości różni się od „grubego panteizmu” była ona jednak niewątpliwie formą panteizmu, którą możemy określić jako panteizm ewolucjonistyczny. Jednakże przy założeniu, zgodnie z którym „Panteizm jest takim monizmem, który monopolizuje bytowość substancjalną dla absolutu” (KOWALCZYK 1977, 67), należałoby zgodzić się z Sulickim i uznać, że jego filozofia w większym stopniu jest (pan)spirytualistyczna niż panteistyczna, gdyż wskazuje na to akcentowanie substancjalności

⁴² Sulicki przytoczył tylko jeden cytat z dzieła, które nazywa „Philosophie der Astronomie”. Praca, z której Sulicki korzystał była zapewne rozszerzonym wydaniem książki z 1873 roku pt. *Der Kampf ums Dasein am Himmel*. Trzecie (rozszerzone) wydanie tej pracy nosiło tytuł *Entwicklungsgeschichte des Weltalls. Entwurf einer Philosophie der Astronomie* (Leipzig: Ernst Günthers Verlag 1882). W tym dziele du Prel postuluje utworzenie astronomii spekulatywnej, która jednak korespondowałaby z XIX wiecznymi teoriami astronomicznymi (WEBER 2007, 598). Sulicki powołując się na du Prela chciał pokazać, że jego hipoteza o jaźni filozoficznej duszy ludzkiej (podobnie jak i kosmogoniczne hipotezy du Prela) spełnia warunki hipotezy naukowej, tzn. nie tylko usuwa trudności starych hipotez, ale przede wszystkim zgadza się z wynikami najnowszych badań.

⁴³ Carl Freiherr du Prel był prekursorem koncepcji podświadomości i bronił tezy o nieśmiertelności duszy ludzkiej, ale w kontekście spirytyzmu i nauk tajemnych (SOMMER 2009, 60).

duszy ludzkiej. Wówczas należałoby ją określić jako rodzaj monizmu teocentrycznego, czy kosmoteizmu będącego próbą adaptacji politeizmu do stanu XIX wiecznej wiedzy astronomiczno-kosmologicznej. W tej interpretacji filozofia Sulickiego doskonale się wpisuje we współczesne prądy kulturowe. Argument Sulickiego za nieśmiertelnością duszy jest jednak na tyle oryginalny, że domaga się dalszych badań, które ukazałyby, jak wpisywał się w rozwój panteistycznej, a przede wszystkim pandeistycznej (tzn. takiej w której Wszechświat jest identyfikowany nie tyle z bogiem-absolutem, co raczej z Bogiem osobowym) filozofii przełomu XX i XXI wieku⁴⁴. Najbardziej istotne byłoby jednak rozwinięcie koncepcji Sulickiego uwzględniające współczesną wiedzę na temat wszechświata i umysłu.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMSKI, Stanisław. 1905. *Substancjalność i nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu*. Warszawa: Wydawnictwo ks. M. Godlewskiego.
- ANDRZEJEWSKI, Bolesław, i Roman KOZŁOWSKI. 2006. *Słownik filozofów polskich*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- BACZKO, Bronisław, red. 1971. *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- BEISER, Frederick. 2020. *David Friedrich Strauß, Father of Unbelief: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- BENEDICTI DE SPINOZA *Opera quae supersunt omnia*. 1802-1803. Red. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus. Ienae: Bibliopolico Academico.
- BOBROWSKA, Barbara. 2019. „«Chudy literat» południa XIX wieku w prozie Józefa Ignacego Kraśzewskiego i Felicjana Medara Faleńskiego”. W: *Literatura i kultura la 60. XIX wieku między polityką a prywatnością. Dyslokacje*, red. Urszula Kowalczyk, Damian Makuch i Dawid Osiński, 486–496. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- BOCHENEK, Krzysztof, Leszek GAWOR, Magdalena MICHALIK-JEŻOWSKA i Ryszard WÓJTOWICZ. 2015. *Zarys historii filozofii polskiej*. Wyd. 2 popr. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- BORZYM, Stanisław, Halina FLORYŃSKA, Barbara SKARGA i Andrzej WALICKI. 1986. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*. Wyd. 2. Warszawa: PWN.
- BOSTOCK, Gerald. 1981. „Origen and Reincarnation”. *The Christian Parapsychologist* 4 (4): 113–118.

⁴⁴ Współcześnie pandeizm zyskuje na popularności, gdyż wśród jego prekursorów wymieniani są bardzo poczytni autorzy tacy jak Isaac Asimow, Frank Tipler czy Fred Hole. Uważany jest także za jeden z najbardziej adekwatnych modeli teologicznych nadających się do wyrażenia relacji przyszłej ludzkości z rozwiniętą sztuczną inteligencją (VOLKOV 2020). W drugiej połowie XIX wieku był jednak zjawiskiem nowym, z którym mógł się jednak zetknąć Sulicki dzięki pismom takich autorów, jak Moritz Lazarus (1824–1903) i Heymann Steinthal (1823–1899), znanych głównie z koncepcji Völkerpsychologie.

- BRAUN, Jerzy. 1971. *Problem nieśmiertelności w filozofii św. Tomasza i w filozofii nowożytnej*. Rzym: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- BREMM, Jakob. 1930. *Der Tiroler Joseph Ennemoser: 1787-1854; ein Lehrer des tierischen Magnetismus und vergessener Vorkämpfer des entwicklungsgeschichtlichen Denkens in der Medizin*. Jena: Fischer.
- BURKOT, Stanisław. 1968. *Spory o powieść w polskiej krytyce literackiej XIX wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- DEMIDOWICZ, Tomasz. 1991-1992. „Carska polityka ustępstw wobec społeczeństwa Królestwa Polskiego w okresie odwilży posewastopolskiej (1856-1860/1861)”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin. Polonia. Sectio F: Historia* 46-47: 229–259.
- DOBIESZEWSKI, Janusz. 2019. „Różnorodność panteizmu”. *Edukacja Filozoficzna* 68 (2): 69–81. <https://doi.org/10.14394/edufil.2019.0016>.
- DUNIN-BORKOWSKI, Stanisław. 1910. *Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*. Münster: Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.
- ENNEMOSER, Joseph. 1824. *Historisch-psychologische Untersuchungen über den Ursprung und das Wesen der menschlichen Seele überhaupt, und über die Beseelung des Kindes insbesondere*. Bonn; Wyd. 2. Stuttgart 1851.
- ENNEMOSER, Joseph. 1849. *Der Geist des Menschen in der Natur oder die Psychologie in Übereinstimmung mit der Naturkunde*. Stuttgart: Cotta.
- FECHNER, Gustav T. 1836. *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*. Dresden: C.F. Grimmsche Buchhandlung.
- FECHNER, Gustav T. 1851. *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung*. Leipzig: Leopold Voss.
- FECHNER, Gustav T. 1879. *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- GABRYL, Franciszek. 1895. *Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu i nowoczesnej nauki*. Kraków: G. Gebethnera i Spółki.
- GABRYL, Franciszek. 1913. *Polska filozofia religijna w wieku XIX*. T. 1. Warszawa: Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich.
- GAWOR, Leszek. 2019. „Gallician neomessianism”. *Galicja. Studia i Materiały* (5): 13–39. <https://doi.org/10.15584/galisim.2019.5.2>.
- GUT, Przemysław. 2011. *Spinoza o naturze ludzkiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- HARTMANN, Eduard. 1982. *Filozofia nieświadomego. Wybór tekstów*. Tłum. Barbara Markiewicz. Warszawa: IFiS PAN.
- HEIDELBERGER, Michael. 2004. *Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- HEINRICH, Władysław. 1909. *Johannes Scotus Eriugena i Spinoza*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- HERBICH, Tomasz. 2018. *Pragnienie królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*. Warszawa: Teologia Polityczna.
- HERBICH, Tomasz. 2019. „Nowoczesność i zbawienie: Michał Rogalski, *Producenci margaryny?* Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki”. *Stan Rzeczy* 1 (16): 359–369. <https://doi.org/10.14394/srz.16.16>.
- HERBICH, Tomasz. 2023. *Samowładztwo rozumu i czyn. Krytyka filozofii niemieckiej w światopoglądach filozoficznych Adama Mickiewicza i Władimira Erna*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

- HOCHWELDOWA, Anna, i Barbara SKARGA. 1980. *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*. Cz. 1. Warszawa: PWN.
- JADACKI, Jacek. 2015. *Filozofia polska XIX i XX wieku*. T. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- JUDYCKI, Stanisław. 2004. *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- JUDYCKI, Stanisław. 2010. „Istnienie i natura duszy ludzkiej”. W: *Antropologia*, red. Stanisław Janeczek, 121–177. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- KAMELA, Małgorzata. 2007-2008. „Sulicki Edward”. W: *Polski Słownik Biograficzny*. T. 45, red. Andrzej Romanowski, 423–425. Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana.
- KAMIŃSKI, Stanisław. 1976. „Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej”. W: *Chrześcijaństwo żywych*, red. Bohdan Bejze, 141–156. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- KARDEC, Alan. 1863. *Co to jest duchownictwo*. Wyd. 3. Kraków: J. Bensdorf.
- KLENCE, Hermann. 1876. *Aleksander Humboldt. Życiorys podług Klencke’go*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Redakcji „Bluszczu”.
- KLÓSAK, Kazimierz. 1965. „Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej. Cz. I”. *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1): 75–123.
- KLÓSAK, Kazimierz. 1966. „«Przyrodnicza» definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej”. *Studia Philosophiae Christianae* 2 (1): 173–204.
- KLÓSAK, Kazimierz. 1978. „Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki”. *Analecta Cracoviensia* 10: 29–47.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. 2012. *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KONSTAŃCZAK, Stefan. 2008. „Nurt neomesjanistyczny w filozofii polskiej końca XIX wieku”. *Śląskie Studia Filozoficzne* (7): 36–38.
- KONSTAŃCZAK, Stefan. 2017. *Polska XIX i XX wieku w filozoficznym zwierciadle*. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- KOWALCZYK, Stanisław. 1977. „Czym jest panteizm?”. *Collectanea Theologica* 47 (1): 65–81.
- KROŃSKI, Tadeusz. 1960. „Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku”. W: Tadeusz Kroński. *Rozważania wokół Hegla*, 157–227. Warszawa: PWN.
- KRYSTEK, Jędrzej. 2020. „Neomesjanizm, czyli rozpacz i semantyka”. *Czas Kultury* (2): 149–156.
- KWIATKOWSKI, Wincenty. 1924. *De Spinozy modernistyczny naturalizm w Biblii*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- LEVINE, Michael. 1994. *Pantheism. A Non-theistic Concept of Deity*. London: Routledge.
- LEVITTOUX, Henryk. 1869a. *Zarys filozofii Natury*. Warszawa: Gebethner i Wolf.
- LEVITTOUX, Henryk. 1869b. *Filozofia Natury*. Warszawa: Drukarnia Gazety Polskiej.
- LEWKOWICZ, Jakób. 1903. „Nauka Spinozy o Bogu w oświeceniu krytycznym”. *Przegląd Filozoficzny* 6 (3): 283–292.
- LIVINGSTON, James. 1971. *Modern Christian Thought. From the Enlightenment to Vatican II*. New York: The Macmillan Company.
- LOTZE, Hermann. 1856–1864. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. T. 1–3. Leipzig: Hirzel.

- LUTOSŁAWSKI, Wincenty. 1925. *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*. Wyd. 3. Warszawa: Wydawnictwo M. Arct i S-ka.
- MACIEJEWSKI, Janusz. 1971. *Przedburzowcy. Z problematyki przełomu między romantyzmem a pozytywizmem*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- MAKUCH, Damian. 2018. *Wokół pojęcia fantazji. Południe XIX wieku i przemiany idealizmu*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- MARYNIARCZYK, Andrzej, red. 2011. *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 1–2. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- MILKOV, Nikolay. 2023. *Hermann Lotze's Influence on Twentieth Century Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- MIŁOSZ, Czesław. 2010. *Historia literatury polskiej*. Tłum. Maria Tarnowska. Wyd. 2. Kraków: Znak.
- MYŚLIICKI, Ignacy. 1927. „Znaczenie filozofii Spinozy dla naszego czasu”. W: *Chronicon Spinozanum*. T. 5, 111–137. Hagae: Hagae Comititis.
- NADLER, Steven. 2002. *Spinoza*. Tłum. Władysław Jeżewski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- „NEKROLOGIA. Edward Sulicki”. 1884. *Biblioteka Warszawska* 3: 159.
- PALACZ, Ryszard. 2024. *Klasyki filozofii polskiej*. Wyd. 2. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- PANASIUK, Ryszard. 2002. „Heglizm”. W: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. Józef Bachórz i Alina Kowalczykowa, 332–336. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- PARKINSON, George. 1977. „Hegel, Pantheism, and Spinoza”. *Journal of the History of Ideas* 38 (3): 449–459. <https://doi.org/10.2307/2708674>.
- PASTUSZKA, Józef. 1933. *Nieśmiertelność duszy ze stanowiska filozofii*. Warszawa: b.w.
- PAWLIICKI, Stefan. 1912. *Spinoza i dzisiejszy monizm*. Kraków: Towarzystwo Filozoficzne.
- PÉANA, Charlesa du. 1880. *Recherches philosophiques et physiologiques sur la nature de l'homme et de l'être vivant*. Paris.
- PIERÓG, Stanisław. 2007. „Czwarty kurs prelekcji paryskich Adama Mickiewicza. Próba odczytania”. *Kronos* (1): 154–165.
- PLESZCZYŃSKI, Adolf. 1907. *Dzieje Akademii Duchownej Rzymsko-Katolickiej Warszawskiej: ze źródeł urzędowych i ze wspomnień jej wychowalców zebrane*. Warszawa: P. Lasakauer i S-ki.
- RODZEŃ, Jacek. 2016. „«Mieszkańcy gwiazd» według Karla Rahnera”. *Studia Philosophiae Christianae* 52 (3): 155–176. <https://doi.org/10.21697/2016.52.3.13>.
- ROGAŁSKI, Michał. 2018. *Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki*. Kraków: Universitas.
- ROJEK, Paweł. 2011. „Mesjanizm integralny”. *Pressje* (26): 20–49.
- RZEWUSKI, Paweł. 2018. „Odpowiedzialność historyka filozofii”. W: *Idea i światopogląd. Z badań nad historią filozofii i jej okolicami*, red. Tomasz Herbich, Wawrzyniec Rymkiewicz i Andrzej Wawrzynowicz, 369–378. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- SCHMITZ, Karl. 1995. „Der Tierische Magnetismus als Teilaspekt der Romantischen Naturphilosophie des frühen 19. Jahrhunderts im Lebenswerk des Tirolers Joseph Ennemoser”. Rozprawa naukowa. Universität Bonn.
- SCHREMBBS, Peter. 1987. „David Friedrich Strauss der „alte und der neue Glaube” in der zeitgenössischen Kritik”. Rozprawa naukowa. Universität Zürich.

- SCRUTON, Roger. 2006. *Spinoza*. Tłum. Jacek Dobrowolski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- SINGER, Peter. 2024. *Hegel*. Tłum. Joanna Bednarek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SIWEK, Paweł. 1935. „La religion sans dogmes dans la philosophie spinoziste”. *Gregorianum* 16 (3): 374–401.
- SIWEK, Paweł. 1950. *Spinoza et le panthéisme religieux*. Wyd. 2. Paris: Desclée de Brouver.
- SKOCZYŃSKI, Jan, i Jan WOLEŃSKI. 2010. *Historia filozofii polskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- SKOCZYŃSKI, Jan. 2011. „Myśl polska epoki modernizmu w kontekście europejskim”. W: *Filozofia polska w tradycji europejskiej*, red. Stanisław Pieróg, Magdalena Bieniak-Nowak, Anna Dziedzic, Andrzej Kołakowski i Piotr Ziemiński, 27–30. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- SOBIERAJ, Tomasz. 2019. „Między prywatnym a publicznym. Modele powieści w polskiej krytyce literackiej lat 60. XIX wieku”. W: *Literatura i kultura lat 60. XIX wieku między polityką a prywatnością. Dyslokacje*, red. Urszula Kowalczyk, Damian Makuch i Dawid Osiński, 386–406. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- SOMMER, Andrea. 2009. „From Astronomy to transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839-1899)”. *Journal of Scientific Exploration* 23 (1): 59–68.
- SPRUIT, Leendert. 2017. „The Pomponazzi Affair. The Controversy over the Immortality of the Soul”. W: *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, red. Henrik Lagerlund i Benjamin Hill, 225–246. New York: Routledge.
- STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO, Ewa. 2006. „Teoria jaźni Bronisława F. Trentowskiego”. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* (12): 79–90.
- STIRLING, James. 1865. *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*. T. 2. London: Longman, Roberts & Green.
- STRASZEWSKI, Maurycy. 1930. *Historia filozofii w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.
- STRAUSS, David F. 1872. *Der Alte und der Neue Glaube*. Bonn: Emil Strauss.
- STRUVE, Henryk. 1884. *O nieśmiertelności duszy*; Warszawa: b.w., 1884. Dostęp 16.02.2026. <https://bc.wbp.lublin.pl/en/dlibra/publication/33608/edition/31857>.
- SULICKI, Edward. 1892. *Zarys filozofii wiekuiestej terażniejszości i tożsamości. Rozwiązanie filozoficznej kwestii nieśmiertelności duszy*. Wrocław: Druk Śląskiej Gazety Ludowej.
- SULICKI, Edward. b.r. *Ideale religijne. Próby filozoficznego uzasadnienia dogmatów chrześcijaństwa*. Manuskrypt. Biblioteka Publiczna Miasta Stołecznego Warszawy. Dział Starych Druków i Rękopisów.
- SZCZUCKI, Lech. 1980. „Pomponazzi – arystotelik wątpiący”. W: Pietro Pomponazzi. *O nieśmiertelności duszy*, VII–LVII. Tłum. Maria Cytowska. Warszawa: PWN.
- TICHY, Rafał. 2009. „Manifest neomesjanistyczny”. *Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny* (2): 59.
- TICHY, Rafał. 2013. *Ukryte oblicze. O mistyce i mesjanizmie*. Poznań: Flos Carmeli.
- VOLKOV, Angela. 2020. *Artificial Intelligence: A Vengeful or Benevolent God?*. Futurism. Dostęp 9.02.2026. <https://vocal.media/futurism/artificial-intelligence-a-vengeful-or-benevolent-god-b72pbo0b1z>.
- WAGNER, Michał. 2021. „Teizm ewolucyjny Henryka Levittoux w kontekście polskim i międzynarodowym”. *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio* 48 (4): 53–73.

- WARCHOŁ, Jadwiga. 2014. „O kontekstach kulturowych polskich przekładów powieści *Les Misérables* Wiktora Hugo (publikowanych w latach 1862-2012)”. *Przekład w Kulturze* 20 (4): 27–52. <https://doi.org/10.12797/MOaP.20.2014.26.03>.
- WARD, Keith. 2006. *Bóg. Przewodnik błędzących*. Tłum. Jan Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- WASILEWSKA-CHMURA, Magdalena. 2022. „Szwedzkie matki powieści na ziemiach polskich. Fenomen Marie Sophie Schwartz w perspektywie transkulturowej”. *Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis* 17 (3): 209–225. <https://doi.org/10.4467/20843933ST.22.018.16170>.
- WAWRZYNOWICZ, Andrzej. 2015. „Spór o polski mesjanizm. Geneza i rozwój idei”. W: *Spór o mesjanizm*. T. 1: *Rozwój idei*, red. Andrzej Wawrzynowicz, V–XX. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- WEBER, Thomas. 2007. „Carl du Prel (1839-1899): Explorer of Dreams, the Soul, and the Cosmos”. *Studies in History and Philosophy Science* 38 (3): 593–604. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2007.06.005>.
- WHITTEMORE, Robert. 1960. „Hegel as Panentheist”. W: *Studies in Hegel. Tulane Studies in Philosophy*. T. 9, 134–164. Dordrecht: Springer.
- WOŹNIAK, Monika, i Tomasz WIŚNIEWSKI, red. 2019. *Recepcja myśli Hegla w Europie Środkowej i Wschodniej*. Warszawa: Ośrodek Badań Filozoficznych.
- ZWOŁIŃSKI, Andrzej. 2008. „Reinkarnacja w Polsce”. W: Andrzej Zwoliński. *Reinkarnacja i wędrówka dusz*, 140–155. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- ŻUŁAWSKI, Jerzy. 1902. *Benedykt Spinoza. Człowiek i dzieło*. Warszawa: Wydawnictwo „Poradnika dla czytających książki”.

EDWARDA SULICKIEGO DIALEKTYCZNY ARGUMENT
ZA NIEŚMIERTELNOŚCIĄ DUSZY LUDZKIEJ

Streszczenie

W artykule został przedstawiony argument za nieśmiertelnością duszy ludzkiej podany w pomijanej przez współczesnych historyków filozofii pracy pt. *Zarys filozofii wiekuiestej teraźniejszości i tożsamości* napisanej przez tłumacza i publicystę, ale także filozofa amatora Edwarda Sulickiego. Autora tego nie odnotowują nie tylko opracowania dziejów filozofii w Polsce, ale także encyklopedie i słowniki filozoficzne. Przedstawienie tego argumentu zostało poprzedzone krótkim wprowadzeniem w kontekst filozoficzny, w którym pracował zapomniany autor. Analiza tego argumentu ukazała bezpośrednią zależność koncepcji filozoficznych Sulickiego nie tylko od panteistycznych filozofii Spinozy i Hegla, ale również od koncepcji duszy przedstawionej przez Pomponazziego. Jedną z hipotez stawianych w tym artykule jest próba powiązania amatorskiej filozofii Sulickiego z polską filozofią mesjanistyczną, zwłaszcza zaś z jej wersją zaproponowaną przez Adama Mickiewicza oraz filozofią przyrody Henryka Levittoux.

Słowa kluczowe: Edward Sulicki; filozofia przyrody; historia filozofii przyrody; nieśmiertelność duszy

EDWARD SULICKI'S DIALECTIC ARGUMENT
FOR THE IMMORTALITY OF THE HUMAN SOUL

S u m m a r y

This article presents an argument for the immortality of the human soul given in a work ignored by contemporary historians of philosophy entitled *Outline of the Philosophy of Eternal Present and Identity*, written by a translator and publicist, but also an amateur philosopher Edward Sulicki. This author is not well-known not only in studies on the history of philosophy in Poland, but also in encyclopedias and philosophical dictionaries. The presentation of this argument is preceded by a short introduction to the philosophical context in which the forgotten author worked. The analysis of this argument shows the direct dependence of Sulicki's philosophical concepts not only on the pantheistic philosophies of Spinoza and Hegel, but also on the concept of the soul presented by Pomponazzi. One of the hypotheses put forward in this article is also an attempt to link Sulicki's amateur philosophy with Polish Messianic philosophy, especially with its version proposed by Adam Mickiewicz, and the natural philosophy of Henry Levtittoux.

Keywords: Edward Sulicki; philosophy of nature; history of natural philosophy; immortality of the soul