

Anioł Dowgird

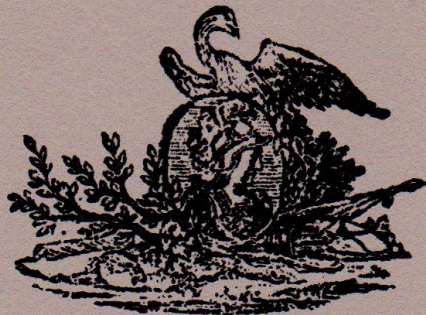
KURS FILOZOFII

KLASYCY POLSKIEJ NOWOCZESNOŚCI

Logika

METAFIZYKA KULTURA RELIGIA

KRONOS



Herb ŁABĘDŹ umieszczony w pierwszym wydaniu
Wykładu przyrodzonych myślenia prawideł
z domniemanym portretem Anioła Dowgirda

Anioł Dowgird urodził się 11 grudnia 1776 r. w majątku rodzinnym w Jurkowszczyźnie k. Mścislawia; zmarł 26 kwietnia 1835 r. w Wilnie; pochowany został na nieistniejącym dziś cmentarzu przy kościele św. Stefana. W latach 1786–1795 uczył się w kolegiach jezuickich, a następnie pijarskich na terenie prowincji litewskiej. W 1791 r. wstąpił do zakonu pijarów; dwa lata później złożył śluby zakonne; w 1802 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W roku 1795/1796 studiował na Uniwersytecie Wileńskim. Następnie uczył w szkołach pijarskich. W latach 1818–1823 był zastępcą profesora logiki i psychologii, a potem filozofii w Uniwersytecie Wileńskim; w latach 1824–1832 wykładał tamże logikę. W 1822 r. został członkiem-korespondentem Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk. W 1826 r. otrzymał stopień doktora teologii. W 1833 r. – po zamknięciu Uniwersytetu Wileńskiego – objął funkcję profesora logiki i filozofii moralnej w Akademii Duchownej w Wilnie. Pokażny majątek osobisty zapisał bratanicy, Placydzie Puchalskiej, a bogaty księgozbiór – tejże Akademii.

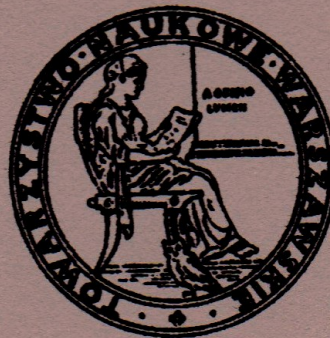
W przekładzie Romanasa Plečkaitisa na litewski ukazał się tom pism Dowgirda *Raštai: Logika. Pažinimo teorija. Morales filosofija* (2006). Dzieła filozoficzne Dowgirda – ogłoszone po polsku za jego życia i tuż po śmierci – zostały zebrane w tomie *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń* (2014). Ukazały się także dwa tomy jego polskich kazań pt. *Wykład Ewangelii i Listów Apostolskich* (1836), a po łacinie – rozprawa teologiczna *De miraculis* (1826).

Władał pięknym językiem, który stał się dla pokolenia mu współczesnego wzorem polszczyzny; napisał o niej kiedyś: „Rzecz delikatna i święta: mowa ojczysta”.

A. Anioł Dowgird L. P.

Własnoręczny podpis Anioła Dowgirda

*Société des Sciences et des Lettres
de Varsovie*



**BIBLIOTHÈQUE DES
PHILOSOPHES**

Jan Łukasiewicz, *Logika i metafizyka. Miscellanea*.
Redakcja Jacka Jadackiego (1998).

Stefan Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*
(wydanie drugie). Redakcja Mikołaja
Olszewskiego i Jacka Jadackiego (2005).

Piotr Tomasz Geach, *Do czego odnoszą się
wyrażenia ogólne? Krytyka pewnych teorii
średniowiecznych i współczesnych*. Przekład
Joanny Odrowąż-Sypniewskiej (2006).

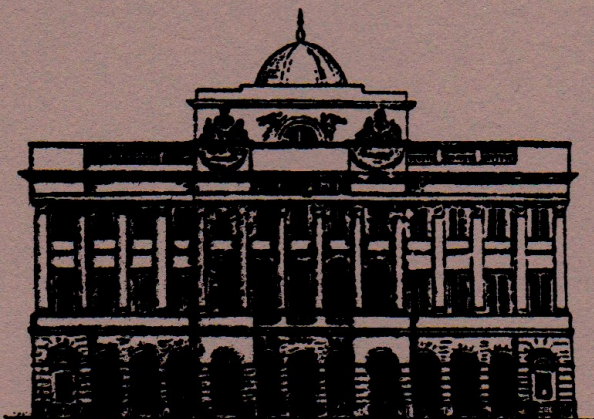
Marian Przełęcki, *Within and beyond the limits
of science. Logical studies of scientific and
philosophical knowledge*. Edited by Jacek
Jadacki (2010).

Kazimierz Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*.
Część I. Redakcja Anny Brożek i Jacka
Jadackiego (2013).

Anioł Dowgird, *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń*.
Pisma wybrane. Redakcja Jacka Jadackiego (2014).

Kazimierz Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*.
Część II. Redakcja Anny Brożek i Jacka
Jadackiego (2014).

Stanisław Leśniewski, *Pisma zebrane. T. I–II*.
Redakcja Jacka Jadackiego (2015)



KLASYCY POLSKIEJ NOWOCZESNOŚCI

Zawiadamiam, że pt. Alexy Jarko-
wski ukończył kursu Łoiki wykładanego
przez mnie w Cesarskim Uniwersytecie
Wileńskim w r. 1825, i zdał Examen
roczny z tego przedmiotu. Dan 1825
Dnia 24 (sierpnia) V. d. w Wilnie.
X. Antoni Dawgird S. C.
Zastęp: Prof. Łoiki

KLASYCY POLSKIEJ NOWOCZESNOŚCI

Anioł Dowgird

KURS FILOZOFII

TOM I

Logika

Wstęp, posłowie i redakcja
Jacek Jadacki



FUNDACJA AUGUSTA HRABIEGO CIESZKOWSKIEGO



WARSZAWA 2016

Przewodniczący komitetu redakcyjnego
Stanisław Pieróg

Komitet redakcyjny
Stanisław Borzym
Jacek Juliusz Jadacki
Mikołaj Olszewski
Jan Skoczyński
Andrzej Wawrzynowicz

Redaktor serii
Wawrzyniec Rymkiewicz

Projekt okładki i stron tytułowych
Krzysztof Bielecki



**NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI**

Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2017.

Copyright © for this edition by Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego

ISBN 978-83-62609-66-6 dla obu tomów
ISBN 978-83-62609-67-3 dla tomu pierwszego
ISBN 978-83-62609-81-9 dla tomu drugiego

Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego
ul. Mianowskiego 15/65, 02-044 Warszawa
e-mail: fundacja@kronos.org.pl

Wydanie pierwsze, Warszawa 2016

Skład
Studio Artix, Jacek Malik, info@artix.pl

Druk i oprawa
Drukarnia Sowa, Warszawa

Jacek Jadacki

Wprowadzenie

1. Niniejszy tom stanowi kontynuację wydanego przeze mnie zbioru pism Anioła Dowgirda *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń* (Warszawa 2014, Wydawnictwo Naukowe *Semper*), do którego weszły jego wszystkie dotąd opublikowane filozoficzne dzieła polskie. Tym razem edycja objęła wszystkie dostępne mi manuskrypty filozoficzne Dowgirda.

Są to mianowicie manuskrypty pięciu części jego *Kursu filozofii* uzupełnionych „Uwagami nad rozprawą {zgłoszoną na konkurs} do Katedry Filozofii Teoretycznej i Praktycznej {Uniwersytetu Wileńskiego} pod numerem trzecim. Wilno 1821”. Te ostatnie (§§ 1–43) przechowywane są w Oddziale Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego.

2. W 1821 roku Dowgird wydał pracę *O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa* (Wilno, Drukarnia A. Marcinowskiego), którą zgłosił na konkurs ogłoszony dla obsadzenia katedry filozofii w Uniwersytecie Wileńskim. W pracy tej przedstawił swój „plan, podług którego byłoby najlepiej wykładać prawdy składające przedmiot filozofii”¹ i zgodnie z którym dotąd prowadził wykłady. Oto jego treść:²

¹ Zob. A. Dowgird, *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń*, Warszawa 2014, Wydawnictwo Naukowe *Semper*, s. 123.

² *Ibidem*, s. 123–153.

{1}³ Przy zaczęciu kursu opowiedziałem w krótkości historię filozofii; natychmiast wykladałem prawdy wstępne, czyli wstęp {...}.

Po zakończonym wstępie przystąpiłem do wyłuszczenia władz niezłożonych umysłu ludzkiego, czyli takich, które się objawiają przez najprostsze jego działania – tj. śledziłem pierwiastki ostateczne, z których powstają wszelkie nasze wiadomości i wyobrażenia. Władze w tym względzie uważane, jak się już to dało widzieć, były następujące: (a) czułość, (b) pojętność, (c) władza wyobrażeń względnych.

Następnie przypomniawszy w krótkim rysie porządek, jakim się budzą i następują po sobie najprostsze działania umysłu ludzkiego, roztrząsane było ważne w filozofii pytanie o POCZĄTKU WIADOMOŚCI LUDZKICH {...}. Tu był powód mówienia o mniemaniu niektórych metafizyków względem WYOBRAZEŃ WRODZONYCH, tudzież o twierdzeniu Kanta względem rozróżnienia we wszelkim poznaniu ludzkim materii od formy, czyli pierwiastków *a priori* i *a posteriori*, EMPIRYCZNYCH i CZYSTYCH. Wypadek rozbioru był ten, że umysłowi naszemu są tylko wrodzone władze i onych prawa, nie zaś wyobrażenia.

Dalej, wyłuszczywszy podział władz umysłowych na czynne i bierne, jako też wyobrażeń na zmysłowe i umysłowe, przystąpiło się do wykładu władz umysłu złożonych, czyli tych, które się objawiają przez działania złożone z wielu różnych pierwiastków.

W porządku władz takich najpierw stawiała się rozbirowi naszemu władza poznawania jestestw materialnych, czyli przedmiotów zewnętrznych, jako też władza ich rozróżniania.

Następnie mówiło się o tej władzy umysłowej, która się zowie „imaginacją”. {...}

Po wyłuszczeniu imaginacji, jej błędów i tych wszystkich działań umysłowych, które się odnoszą do tej władzy, dane były uwagi ogólne o władzy sądenia, gdzie oraz wyłożyło się znaczenie tego, co rozumiemy przez „bytność” (*existentia*).

Wykład prawd dalszych szedł takim porządkiem.

A. O wpływie towarzystwa i mowy ludzkiej na rozwinięcie i wydoskonalenie władz umysłowych człowieka. {...}

³ W sprawie używania nawiasów klamrowych: {...} – zob. niżej, § 7.

B. O znamionach i dowodach prawdy, tak w zdaniach pojedynczo uważanych, jako też w rozumowaniu. {...}

C. O wiadomościach domysłowych, czyli takich, które nie będąc zupełnie pewne, zasadzają się na większym lub mniejszym podobieństwie do prawdy. {...}

D. O METODACH, czyli trybach, jakie mogą być najlepsze do wykładania drugim prawd rozmaitych. Jest to właśnie ta część logiki, która się nazywa „metodologią”. {...}

{2} {Następną} część kursu wykładanego przeze mnie nazywać można „dopełnieniem psychologii”. {...}

Ponieważ jest to nauka o duszy ludzkiej, w niej przeto oprócz wykładu władz umysłowych człowieka i praw nimi kierujących mieszczono i starano się rozwiązywać następujące pytania: Jaka jest natura duszy ludzkiej? Jaki {jest} jej związek z ciałem? Jaki jest początek, czyli źródło wyobrażeń naszych i związek ich z przyrodzeniem? {...}

Tak więc w tej części dopełniającej psychologię po przytoczeniu w zwięzłej osnowie rozmaitych mniemań i systematów, które się tyczą rzeczonych pytań, udowodni się ta prawda, że wszelkie usiłowanie do rozwiązania ich dokładnego daremne być musi. Ile zaś możemy cokolwiek wiedzieć o tych rzeczach, podług praw umysłu naszego, już się to wszystko wyłuszczyło w logice. Lecz bardzo jest ważną częścią psychologii wykład woli ludzkiej i pobudek kierujących jej działaniami. {...}

Oprócz materii wymienionych, w części dopełniającej psychologię wyłuszcza{aj}ą się jeszcze rzeczy następujące. O uczuciach (*de sensionibus*) i rozmaitych ich gatunkach, które jednak wszystkie odnoszą się do dwóch głównych rodzajów – tj. do przyjemności i nieprzyjemności. O namiętnościach, o rozmaitych charakterach ludzkich i o źródle, z którego one pochodzić mogą. O sposobach kształcenia władz umysłowych; tu się wyłuszczy znaczenie wyrazów, którymi się mianują szczególnie przymioty umysłowe niektórych ludzi. O nieśmiertelności duszy ludzkiej, ile to należy do psychologii; moim albowiem zdaniem ostateczne tej rzeczy wyłuszczenie ma najprzyzwoitsze wyłuszczenie w filozofii moralnej. O duszy zwierząt w krótkości; tu się

okazać powinna różnica między władzami ich poznawczymi a władzami umysłowymi człowieka. {...}

{3} Materie w teologii przyrodzonej zwykły się wyłuszczać porządkiem następującym: O bytności Boga. O jego mądrości, wszechmocności, woli, wolności, świętości. O stworzeniu świata i Opatrzności. O jedności Boga. O dobroci Boskiej i sprawiedliwości. Na koniec, zbijają się błędne mniemania i zarzuty, które albo zaprzeczają bytności Boga, albo dają fałszywe wyobrażenie tej Najwyższej Istoty. {...}

{4} Co się tyczy planu, jakim się wyklądać powinna filozofia moralna, ten przyzwocie może być taki: (a) opowiedzieć na wstępie historię filozofii moralnej; (b) wyłuszczyć wyobrażenie praw moralnych; (c) wykazać źródło, z którego one wypływają; (d) udowodnić ich bytność; (e) wyświecić pobudki moralności i wskazać cel ostateczny, do którego ona dąży; (f) dać wyobrażenie szczęśliwości i okazać jej związek z cnotą; (g) dowieść nieśmiertelności duszy ludzkiej. Wykład tych materii uzupełni {a} część pierwszą filozofii moralnej. {...}

Druga część filozofii moralnej może się wyklądać podług następującej osnowy.

Naprzód, przytoczy profesor mniemania filozofów o najpierwszej, czyli najwyższej regule moralności (*primum, summum principium vel criterium moralitatis*) i otworzy swoje zdanie, co sądzi w tej mierze. {...}

Następnie cała osnowa moralnych powinności człowieka takim by porządkiem podzielić się i wyłuszczyć mogła. A. Powinności człowieka względem Najwyższej Istoty. {...} B. Powinności człowieka względem siebie samego. {...} C. Powinności człowieka względem innych ludzi. {...} Tu się kończy część druga filozofii moralnej.

W części trzeciej, czyli ascetyce, wyłuszczą się materie następujące: A. Na czym zależy pocziwość, czyli moralna dobroć charakteru ludzkiego? B. Jaki na nią wpływ mieć mogą: (a) temperament przyrodzony, (b) wychowanie, (c) religia, (d) zdrowie lub choroba, (e) pomyślność lub nieszczęście, (f) nauka lub niewiedomość, (g) towarzystwo lub samotność? C. Na koniec, wykład sposobów najprzydatniejszych do nabycia

lub wydoskonalenia moralnej dobroci charakteru uzupełni {a} naukę filozofii moralnej.

Publikowane tu manuskrypty *Kursu filozofii* odpowiadają niemal dokładnie układem i treścią powyższemu planowi.

3. *Kurs filozofii* ma w szczególności strukturę następującą:

(1) Lekcje wstępne do kursu filozofii. Wilno 1821.

Część ta (§§ 1–43) pochodzi z obejmującego karty 1–37 manuskryptu grodzieńskiego (dalej: MG). Jest on przechowywany w Oddziale Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego. Zgodnie z notatką w MG do § 1 – wykłady rozpoczęły się 20 września 1821 roku. Skądinąd wiadomo, że Dowgird – zgodnie z zatwierdzonym przez władze uniwersyteckie projektem – dawał swoje wykłady z filozofii dwa razy w tygodniu: we wtorki i piątki, w godz. 9.00–10.00.

(2) Logika. Wilno 1821–1822 i 1825.

Część ta ma dwie wersje.

Pierwsza wersja (§§ 1–354) pochodzi z obejmującego karty 5–239 MG (zob. wyżej)⁴ oraz (§§ 1–131 i 195–354) z obejmującego karty 2–49, 150–230 i 2–102 manuskryptu kijowskiego (dalej: MK).⁵ Jest on przechowywany w Instytucie Rękopisów Narodowej Biblioteki Ukrainy im. Wiernadskiego w Kijowie (sporządzony został prawdopodobnie przez Jana Omiecińskiego⁶). W MG są trzy notatki z datami: jedna do § 163 z datą 29 listopada 1821 roku; druga do § 187 z datą 11 listopada 1821 roku; trzecia do § 309 z datą 31 stycznia 1822 roku.

Druga wersja (§§ 3–116) pochodzi z obejmującego karty 1–120 manuskryptu wileńskiego (dalej: MW). Jest on przechowywany w Litewskim Centralnym Archiwum Państwowym.

Rozdziały I–XII „Logiki” mają swoje odpowiedniki w *Wykładzie przyrodzonych myślenia prawideł* (dalej: WM).

(3) Psychologia. Wilno 1822.

⁴ Kart 1–4 – w MG brak.

⁵ Zachodzenie na siebie numeracji stron w MK pochodzi stąd, że manuskrypt ten zachował się w kilku oddzielnie numerowanych zszywkach.

⁶ J. Omieciński (1800–1855) pochodził z Krzemieńca; studiował w Uniwersytecie Wileńskim; wziął udział w Powstaniu Listopadowym jako porucznik; po upadku powstania wyemigrował do Francji.

Część ta (§§ 1–50) pochodzi z obejmującego karty 239–276 MG oraz z obejmującego karty 102–123 i 118–145 MK (z dodatkowym egzemplarzem w zasobie II, jednostka 4573). W MG przy § 27 jest data 13 lutego 1822 roku, a w MK – 12 stycznia 1822 roku; przy § 27 jest data 13 lutego 1822 roku; natomiast przy § 50 jest data 25 lutego 1822 roku.

(4) Teologia przyrodzona. Wilno 1822.

Część ta (§§ 1–85) pochodzi z obejmującego karty 1–117 MK (zasób I, jednostka 4616). W rękopisie nie ma żadnej daty, ale wszystko wskazuje na to, że chodzi o wykład w 1822 roku w Wilnie.

(5) Filozofia moralna. Wilno 1822.

Część ta (§§ 1–77) pochodzi z obejmującego karty 276–360 MG oraz (§§ 1–69) z obejmującego karty 145–217 MK (z dodatkowym egzemplarzem w zasobie II, jednostka 4573). W MG datowania są następujące: przy § 1 – 18 marca (najprawdopodobniej 1822 roku),⁷ przy § 47 – 7 kwietnia 1822 roku, a przy § 68 – 24 kwietnia (najprawdopodobniej 1822 roku).

4. Podstawą publikacji części (1)–(3) jest MG, a części (4) i (5) – MK.

Fragmenty tekstu, które mają inne wersje w pozostałych manuskryptach – oraz zaznaczone w manuskryptach numeracje paragrafów – odnotowuję w dziale „Wersje tekstu”, umieszczonym na końcu książki.

Nie odnotowuję zmiany szyku wyrazów oraz ewidentnych pomyłek – dając właściwą wersję niezależnie od tego, w którym z manuskryptów występuje.

Zamieściłem tytuliki marginalne znajdujące się we wszystkich manuskryptach, przy czym daszkiem (^) oznaczyłem te, które znajdują się wyłącznie w MK, a dwoma daszkami (^ ^) – te, które znajdują się wyłącznie w MW.

5. Podobnie jak w wypadku poprzedniego zbioru pism teksty zostały poddane niezbędnej ingerencji redaktorskiej, polegającej głównie na modernizacji fleksji, ortografii i interpunkcji. Usunąłem podkreślenia nazwisk; inne podkreślenia zróżnicowałem w ten sposób, że dla zaznaczenia supozycji materialnej ująłem odpowiednie wyrażenia w cudzysłów, a w pozostałych

⁷ Są tu jeszcze dwie daty: 26 marca 1823 roku i 28 kwietnia (bez roku), ale są to zapewne późniejsze emendacje.

wypadkach zastosowałem kapitaliki; dłuższe cytaty umieściłem w oddzielnych akapitach danych mniejszą czcionką.

Zmodernizowałem także – w pewnym zakresie – leksykę, zastępując niektóre oryginalne wyrazy i zwroty dzisiejszymi odpowiednikami. Lista wymienionych w ten sposób wyrażeń znajduje się w „Słowniczku” (umieszczonym na końcu książki – po „Wersjach tekstu”). Tam też są wyszczególnione zachowane archaizmy – wraz z ich dzisiejszymi synonimami. Aby dać jednak dzisiejszym czytelnikom pojęcie o historycznym (pogranicze staro- i nowopolskiego), lokalnym (wileńszczyzna) i indywidualnym (własne słowotwórstwo) kolorycie języka Dowgirda, zachowałem wiele tych spośród wyrażeń swoistych dla jego polszczyzny, które i dziś nie rażą, a są przy tym w pełni zrozumiałe.

Zastąpiłem następujące skróty (niekiedy stenograficzne) – ich rozwinięciami (w miarę potrzeby – zmienionymi):

- (a) wszelkie numery zapisane liczbą z końcówką fleksyjną (np. „1^m”, „2^m” itp.) przez odpowiednio „pierwszym”, „drugim” itp.;
- (b) „1^{ód}”, „2^{re}” itd. – w zależności od kontekstu przez odpowiednio „naprzód”, „po wtóre” itd. lub (1), (2) itd.;
- (c) „Ch^{sa}”, „Ch^{so}” itd. – przez odpowiednio „Chrystusa”, „Chrystusowego” itd.;
- (d) „ch^{ski}” itp. – przez „chrześcijański” itp.;
- (e) „człk” i „człek” – przez „człowiek”;
- (f) „p.” przez „przez”;
- (g) „prz-t”, „prz-ty” itd. – przez „przedmiot”, „przedmioty” itd.;
- (h) „rzp{li}ta” – przez „rzeczpospolita”;
- (i) „zn. – przez „znaczenie”;
- (j) „z.obsz.”, „z.ś.”, „z.w.” – przez „znaczenie obszerniejsze”, „znaczenie ścisłe”, „znaczenie właściwe”.

Natomiast zamiast „i tak dalej”, „na przykład”, „to jest” i „to się zna-czy” dałem wszędzie odpowiednie skróty: „itd.”, „np.”, „tj.” i „tzn.”.

Zunifikowałem niejednolity u Dowgirda zapis nazw i zaimków odnoszących się do Boga. Nazwy, w tym wyrażenia rzeczownikowe, pełniące funkcję imienia własnego dają wielkimi literami; por. np. „Twórca Świata [*scil.* Bóg] posiada mądrość nieskończenie większą aniżeli ktokolwiek z ludzi”. Zaimki oraz nazwy pełniące funkcję deskrypcji dają małymi literami; por. np. „Bóg [...] jest twórcą świata [*scil.* tym, kto stworzył świat]”.

W wypadkach wątpliwych – stosuję wielkie litery; wielkimi daję też przymiotniki utworzone od imienia „Bóg” („Boski”, „Boży”).

Symbol ‘*Nb.*’ – znajdujący się na początku kilkunastu tytułików marginalnych – interpretowałem (nie bez wątpliwości) jako ‘*Nb.*’, a więc skrót od „*notabene*”.

6. Uzupełniłem opis bibliograficzny cytowanych przez Dowgirda pozycji i zestawilem go w oddzielnej „Bibliografii”.

Ujednoliciłem też numerację paragrafów, zaznaczając w przypisach numery umieszczone w rękopisach.

Numeracja z rękopisów jest niejednolita i zawiera wiele luk.

W MG są trzy ciągi numerów. Numery drugiego ciągu oznaczam jedną gwiazdką (*), a trzeciego – dwiema gwiazdkami (**). Pierwszy ciąg wygląda następująco: **1–35** („Lekcje wstępne do kursu filozofii”), **5** („Wstęp do logiki” z „Logiki”), **6–9** (rozdział I z „Logiki”), **1–11** (rozdziały II–V z „Logiki”), **1–11** (rozdziały VIII–XX z „Logiki”), **1–25** (rozdziały XXII–XXVIII z „Logiki”), **1–8** („Psychologia”) oraz **1–30** („Filozofia moralna”). Drugi ciąg wygląda następująco: **1*–6*** („Lekcje wstępne do kursu filozofii”), **5*–50*** („Wstęp do logiki” i rozdziały I–VIII z „Logiki”) oraz **11*–15*** (rozdział XX z „Logiki”). Trzeci ciąg wygląda następująco: **7**–9**** („Wstęp do logiki” z „Logiki”) oraz **1**–311**** (rozdziały I–XXIII z „Logiki”).

W MK są dwa ciągi numerów. Numery drugiego ciągu oznaczam gwiazdką (*). Pierwszy ciąg wygląda następująco: **I–IX** („Wstęp do logiki” z „Logiki”), oraz **1–46** (rozdziały I–XIX z „Logiki”), **1–15** (rozdziały I–VIII z „Teologii przyrodzonej”) oraz **1–27** (rozdziały I–III z „Filozofii moralnej”). Drugi ciąg wygląda następująco: **172*–341*** (rozdziały XIX–XXVII z „Logiki”).

Numeracja w MW wygląda następująco: **1–8** („Wstęp do logiki” z „Logiki”), **1–8** (rozdział I z „Logiki”) oraz **1–49** (rozdziały II–III z „Logiki”).

7. Wszelkie pozostałe ingerencje redaktorskie, a w szczególności interpolaacje, oznaczone zostały w tekście za pomocą nawiasów klamrowych: {...} – z wyjątkiem przypisów, które w całości pochodzą od redaktora niniejszego wydania. Natomiast nawiasy kwadratowe: [...] – pochodzą od samego Dowgirda.

8. Chciałbym na zakończenie podziękować wszystkim, których pomoc przyczyniła się walcie do wydania spuścizny rękopiśmiennej Dowgirda.

Dziękuję więc swoim młodszym kolegom z Litwy i Ukrainy: p. drowi Daliusowi Viliūnasowi i p. drowi Stepanowi Ivanykowi. Pierwszy pomógł mi w lokalizacji wszystkich rękopisów Dowgirda przechowywanych w Wilnie; drugiemu zawdzięczam kopie rękopisów Dowgirda znajdujących się w Kijowie.

Dziękuję p. dr Mariji Prokopčik, dyrektorze Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego ds. Informacji i Zabytków Kultury, oraz p. Laurze Molytė z Działu Rękopisów tej biblioteki – za uprzejme przekazanie mi kserokopii rękopisów Dowgirda, które były podstawą niniejszej publikacji.

Dziękuję p. mgr Grażynie Płoszyńskiej i p. mgrowi Mateuszowi Pencule, którzy przepisali część rękopisów, i p. mgrowi Łukaszowi Kowalikowi, który pomógł mi robić żmudną korektę maszynopisu.

Dziękuję wreszcie mojej Uczennicy, p. prof. Annie Brożek, która zechciała przeczytać gotowy tom i przekazać mi cenne sugestie: redakcyjne w odniesieniu do całej książki i merytoryczne w odniesieniu do „Posłowie”.

9. Publikację *Kursu filozofii* dedykuję pamięci mojego przyjaciela, p. prof. Romanasa Plečkajtisa, wybitnego znawcy filozofii litewskiej i polskiej, z którym przegadaliśmy o niej i innych sprawach Obojga Narodów niejedną wieczór w Wilnie – nad pyszną kawą w *Sole Luna* przy Uniwersyteckiej 4.

Kurs filozofii

Tom I

Lekcje wstępne do kursu filozofii (Wilno 1821 i 1825)

1. Wtenczas tylko dokładne wyobrażenie filozofii utworzyć sobie można, kiedy się już rozwiną najcelniejsze prawdy i zasady, stanowiące przedmiot tej umiejętności. Wyobrażenie przeto filozofii, jakie się zwykło dawać na wstępie tej nauki, nie może być dokładnie zrozumiałe słuchaczom lub czytelnikom. Z tym wszystkim zawsze jest rzeczą przyzwoitą dać im na początku jakiegokolwiek jej wyobrażenie.

Znaczenie, jakie zwykli ludzie nadawać wyrazowi „filozofia”, nie jest dotąd ustalone, ponieważ nie wszyscy w jednostajnym biorą go rozumieniu. Owszem, wyraz ten przechodząc przez kolej wieków odmieniał mniej lub więcej znaczenie swoje, obręb zaś nauk, które nim oznaczono, niejednostajną miał rozciągłość. Nawet i za naszych czasów filozofia bierze się raz w ściślejszym, drugi raz w obszerniejszym znaczeniu. Stąd to pochodzi, że gdy chciano definiować tę naukę, spomiędzy tylu rozmaitych jej definicji nie ma żadnej, na którą by się wszyscy uczeni powszechnie zgodzili.

Dosłowne znaczenie, czyli źródłosłów wyrazu „*philosophia*” dobrze jest wiadomy. Składa się on z dwóch wyrazów greckich, znaczących miłość mądrości. Dawniejsi mędracy zwykli {się} nazywać „σοφοι”, co w greckim języku znaczyło właściwie mędrców. Stąd później powstał wyraz „*sophista*”. Podług świadectwa św. Augustyna – pierwszy z mędrców, Pitagoras, miał przybrać skromniejsze sobie nazwisko, mieniąc się być

Zaczynającym naukę filozofii niepodobna dać na jej wstępie dokładne wyobrażenie jej umiejętności – wypada jednak dać jakiegokolwiek.

Znaczenie wyrazu „filozofia” dotąd nie jest ustalone i różne było w różnych czasach.

Dosłowne znaczenie tego wyrazu dobrze jest znajome.

miłośnikiem mądrości: *philosophos*. Inni zaś wynalazek tego wyrazu przypisują Sokratesowi, przez co łatwo jest pojąć, skąd się urodził wyraz „*philosophia*”. Wiedzieć należy, że w łacińskim języku *philosophia* i *sapientia*, a zatem *philosophus* i *sapiens*, brały się za jedno, tak albowiem mówi Ciceron: *Nec quidquam aliud est philosophia, si interpretari velis, quam studium sapientiae*.¹

Celniejsze definicje filozofii.

2. Znakomitsze definicje filozofii były następujące:

Cyceron nazywał ją „umiejętnością rzeczy Boskich i ludzkich, i onych przyczyn”. To właśnie było powodem, że późniejsi filozofowie, a nawet niektórzy nowożytni, bliżsi naszych czasów, nazwali filozofię „umiejętnością o Bogu, o człowieku i o naturze”. Podług Christiana Wolffa, zwanego popospolicie „Wolffuszem”, *philosophia* jest UMIEJĘTNOŚCIĄ RZECZY MOŻNYCH (tj. być mogących), ile one być mogą. Leibniz filozofię mieni być UMIEJĘTNOŚCIĄ POWODÓW DOSTATECZNYCH (*scientia rationum sufficientium*). Podług Reinholda filozofia (w znaczeniu ściślejszym) jest UMIEJĘTNOŚCIĄ ZWIĄZKU RZECZY OZNACZONEGO NIEZAWIŚLE OD DOŚWIADCZENIA.

Kant, nie zamierzając sobie określenia wyrazu „filozofia”, uważa jej naukę pod dwojakim względem, tj. czym ona powinna być dla szkoły i czym powinna być dla świata. W pierwszym względzie mieni ją być ogólnie umiejętnością (*Wissenschaft*), niemającą innego celu, tylko pomnażanie wiadomości. W drugim zaś względzie nazywa ją „mądrością” (*Klugheit*), rozumiejąc przez nią umiejętność nie już mającą za cel jedyny pomnażanie wiadomości, lecz zmierzającą do praktyki, tj. do rozumnego urządzenia postępku ludzkich.² W tym ostatnim względzie uważaną filozofię Kant nazywa inaczej „teleologią rozumu ludzkiego”, co znaczy naukę o celach, jakie sobie zamierzać powinna ta szlachetna władza naszego jestestwa. Twierdzi zaś ten filozof, że dokładna definicja filozofii nigdy się utworzyć nie może, czego następującą daje przyczynę.

¹ Zob. [Cicero –44, s. 85]. A. Dowgird błędnie odsyła do *Lib. I De fin.*, a więc do I księgi *De finibus bonorum et malorum* (*O najwyższym dobru i zlu*).

² Por. [Kant 1781, t. II, s. 577–578].

Definicja, jeśli ma być dokładna, powinna wykazać wszystkie zgoła pierwotne i zasadnicze własności rzeczy, której daje my definicję. Przedmioty, którymi się zajmuje filozofia, są dane umysłowi naszemu, nie zaś utworzone przez niego samego. Lecz przedmioty dane – nigdy nie mogą być zgłębione co do wszystkich własności swoich; definicja zatem dokładna filozofii dać się nie może. Stąd wnosi, że w samej tylko matematyce czystej definicje mogą być dokładne, ponieważ przedmiotem tej umiejętności są jedynie własne nasze wyobrażenia, które umysł sam z siebie utworzył, a zatem wiedzieć może wszystkie części takich wyobrażeń i dokładnie one wykazać.³

Przeciw temu wnioskowi Kanta to można zarzucić, że i w historii naturalnej, chociaż przedmioty są dane, nie zaś utworzone przez umysł, a jednak definicje tych przedmiotów być mogą i najczęściej bywać zwykły dokładne; nie w tym zaiste względzie, iżby te definicje dawały poznać najskrytszą naturę opisywanych przedmiotów, bo to nie jest ich celem, lecz w tym, że postrzegając te przedmioty, {i} zauważając pilnie ich własności, zgadnąć możemy, jakie im służy nazwisko, stosownie do definicji. Za cóż byśmy więc nie mogli zastosować tej uwagi do przedmiotu filozofii, a następnie i do tej samej umiejętności? Uważmy więc, jakie nauki i dłączego zwykły się nazywać „filozoficznymi”, a stąd wyciągnąć możemy definicję filozofii.

3. Właściwie mówiąc, jedna tylko jest umiejętność – tj. umiejętność natury, czyli świata, te albowiem dwa wyrazy często się biorą za jedno. Wszakże wszystkie zgoła istoty i rzeczy, mogące być przedmiotem badań ludzkich, jeden świat składają. W poranku zatem oświecenia ludzkiego jakiegokolwiek bądź wiadomości składały jedną główną naukę, tj. naukę przyrodzenia, która inaczej nazywała się „mądrością” – o czym się już nadmienilo. Lecz pomnażająca się liczba odkryć, wynalazków i wyobrażeń wymagała pewnego podziału i układu przedmiotów naukowych, umiejętność zatem natury podzielona została na różne gałęzie, z których

Właściwie mówiąc jedna jest tylko umiejętność – tj. umiejętność natury.

³ Por. [Kant 1781, t. II, s. 468–473].

każdej osobne dano nazwisko. Uważmy przeto, które z tych gałęzi zwykły się mieścić pod ogólnym wyrazem „filozofia”.

Znaczenie „filozofii” jest dwojakie; naprzód zaś daje się wyobrażenie jej ogólne.

4. Zastanawiając się nad znaczeniem, jakie za naszych czasów zwykło się przywiązywać do tego wyrazu, przekonamy się, że to znaczenie bywa dwojakie: raz obszerniejsze, drugi raz ściślejsze. Naprzód, nazywamy wszystkie te nauki „filozoficznymi”, w których nie przestaje się na samym opisanu pewnych rzeczy lub zdarzeń, lecz wskazują się przyczyny onych i cele. Nauki rzeczzone nie o tym tylko uwiadamiają, że cokolwiek ma bytność, albo się dzieje w naturze, lecz oraz usiłują okazać, skąd pochodzi ta bytność, jakim się sposobem to dzieje, i na jaki koniec. Mając taki zamiar, nauki filozoficzne muszą się koniecznie opierać bądź w części, bądź całkowicie na rozumowaniu, tj. trzeba w nich wywodzić z pewnych twierdzeń pewne szeregi mniejsze lub większe wniosków; trzeba w nich stanowić pewne ogólne zasady, mogące się zastosować do wielkiej liczby szczególnych przypadków. Tak więc cechą nauk filozoficznych wziętych w znaczeniu najogólniejszym jest rozumowanie. Mówiło się, że nauki filozoficzne opierają się na rozumowaniu bądź w części, bądź całkowicie; znaczy to, że niektóre z tych nauk, należące do nich prawdy wywodząc z rozumowania, potrzebują oraz pomocy doświadczenia, ażeby tym prawdom nadać pewność niezawodną, tj. potrzebują, ażeby rozumowanie w nich użyte było stwierdzone lub sprostowane doświadczeniem; takimi {naukami} są fizyka, chemia, medycyna, astronomia, mechanika stosowana itd.; oto więc są nauki filozoficzne, w których udowodnienie prawd w części tylko polega na rozumowaniu – ponieważ nie na samym tylko rozumowaniu, lecz oraz i na doświadczeniu.

Kiedy zaś logik przez rozbiór działań umysłu swojego chce poznać jego władze i wrodzone mu prawa myślenia, kiedy metafizyk za pomocą tychże praw przekonuje się o bytności swej duszy jako istoty zawsze jednej i rozróżnia ją od jestestw materialnych, lub kiedy przez pewien ciąg rozumowania podnosi się do najpierwszej przyczyny wszystkich rzeczy, do uznania Istoty Odwiecznej, niemającej początku i końca, niezawisłej od żadnej innej istoty i niepodpadającej pod zmysły, kiedy na koniec

moralista rozbiera znaczenie tego wewnętrznego głosu, który nazywamy „sumieniem”, śledzi w nim praw odwiecznych i nieodmiennych, podług których ludzie postępować powinni, naten-
czas nie potrzebuje ani może nawet wnioski swoje sprawdzić lub sprostować przez doświadczenie. Cały przeto wywód twierdzeń, które składają przedmiot wspomnianych dopiero nauk, zależy jedynie na rozumowaniu, w niczym tu albowiem pomoc doświadczenia przydatna ani potrzebna być nie może; oto są więc nauki filozoficzne, które się opierają całkowicie na rozumowaniu. Tak te ostatnie, jako i tamte, o których wyżej mówiliśmy, składają państwo filozofii, biorąc ten wyraz w znaczeniu najobszerniejszym.

Definicja przeto filozofii, wziętej w tym znaczeniu, zdaje się, iż najlepsza, byłaby taka: JEST TO UMIEJĘTNOŚĆ MAJĄCA ZA CEL WYDOBYCIE PRZEZ ROZUMOWANIE PRAWD WAŻNYCH, INTERESUJĄCYCH CAŁĄ SPOŁECZNOŚĆ LUDZKĄ.

Definicja filozofii w ogólnym znaczeniu wziętej.

Samym więc tylko prostym opisom rozmaitych jestestw, zjawisk, jako też i zdarzeń dziejących się na świecie, opisom, w których nie zamierzamy {dać} tłumaczenia przyczyn i sposobów, jakimi się dzieją te zjawiska lub zdarzenia, a zatem których nie jest częścią istotną rozumowanie, zwyczaj odmawia nazwiska nauk filozoficznych, ale je mieści pod osobnym imieniem „nauk historycznych”: bądź te nauki należą do historii zdarzeń ludzkich, bądź też do historii naturalnej. Że jednak i te nauki opisowe mają ścisły związek z filozofią, nikt o tym wątpić nie będzie, ponieważ one są jej materiałem. Podług tego, jakeśmy dopiero wyłuszczyli znaczenie obszerniejsze filozofii, w obrębie tej nauki liczyć by się powinna matematyka czysta, bo w tej umiejętności dowodzą się prawdy rozumowaniem, a nawet samym tylko rozumowaniem, jakoż bez wątpienia mędrcom starożytnym, którzy pierwsi wynaleźli i udowodnili niektóre prawdy w tej umiejętności, najśluszniejszym prawem przyznawano tytuł „filozofów”. Dziś jednak nauki matematyczne noszą osobne nazwisko, jakoby odróżniające je od nauk filozoficznych. Przyczyny tego zwyczaju te tylko dwie naznaczyć się mogą: naprzód, że matematyka czysta oznacza tylko naturę wyobrażeń ilości i onych stosunki, biorąc te wyobrażenia odłącznie (*in abstracto*), tj. nie wchodząc w to, czy są zewnątrz nas jakie przedmioty

Którym naukom odmawia zwyczaj nazwiska nauk filozoficznych.

odpowiadające dokładnie tym wyobrażeniom; po wtóre, że postępowanie w matematyce daleko jest łatwiejsze niż w innych gałęziach filozofii, czego na swoim miejscu wyłuszczy się przyczyna. Jednakże wiadomo jest, że celem ostatecznym matematyki czystej jest zastosowanie onej do przedmiotów rzeczywistych, i że to zastosowanie najwięcej się przyczynia do postępu nauk filozoficznych, przez ten więc wzgląd nie należałoby wyłączać i matematyki z rzędu tych nauk.

Znaczenie filozofii ściślejsze.

5. Nadmienilo się wyżej, że filozofia dwojakie ma znaczenie: obszerniejsze i ściślejsze; gdyśmy już wyłuszczyli pierwsze, należy teraz okazać drugie. Podług tego drugiego znaczenia wzięta filozofia zawiera w sobie te nauki, które się pospolicie zowią „logiką”, „metafizyką” i „filozofią moralną”, albo raczej filozofia w znaczeniu ścisłym wzięta zawiera w sobie metafizykę i filozofię moralną; przekonamy się bowiem w biegu lekcji naszych, że i logika, lubo ją dotąd odłączano od metafizyki, istotnie jednak częścią jest tej ostatniej nauki. Filozofia uważana w znaczeniu ścisłym, któreśmy dopiero wyłuszczyli, będzie właśnie przedmiotem kursu naszego; w tym też znaczeniu wzięta nosi imię „filozofii” właściwie zwanej.

Co znaczy „filozof”.

6. Gdy już wiemy znaczenie filozofii, tym samym łatwo pojmujemy, co znaczy „filozof”. Dawniej miano przesadzone mniemanie o człowieku, którego sądzono być godnym tego nazwiska. Mówiono, że filozof przyczyny wszystkich rzeczy wiedzieć powinien (*philosophus omnium rerum causas scire et investigare debet*). Zdrowy rozsądek ostrzega, że przypuszczając takie wyobrażenie filozofa, żaden śmiertelny nie mógłby się poszczycić tym imieniem. Równie też i Cynceron, dając wyobrażenie mędrca, który zawsze to samo znaczył, co filozof, stawia nam w tej mierze wizerunek niepodobny ludziom do osiągnięcia, mówi bowiem, że:

Ten słusznie za najmędrszego i najroztropniejszego zwykł być mianym, który najlepiej przenika, co w każdej rzeczy jest najprawdziwszego; który

też najbystrzej i najprędzej widzieć może i wytłumaczyć przyczynę.⁴

Powiedzmy raczej, że TEN JEST FILOZOFEM, KTÓRY POSIADA ŁATWOŚĆ DOCHODZENIA I ORAZ WYŁUSZCZANIA DRUGIM PRAWD NAJWAŻNIEJSZYCH, OBCHODZĄCYCH SPOŁECZNOŚĆ LUDZKĄ. Jeśli zaś przy tym ma w zwyczaju stosować postęпки swoje do takowej umiejętności, prawdziwie wówczas zasługuje na imię „mędrca”. Widoczną zaś jest rzeczą, że łatwość rzeczona może być tylko owocem oboznania się należytego z wielu naukami i oraz długiego rozmyślenia.

7. Wątpić o tym nie można, że filozofia jest naturalną potrzebą rodzaju ludzkiego, gdy bowiem natura dała ludziom ten wyższy stopień poznawania, który nazywamy „rozumem” i który pospolicie bierzemy za znamię odróżniające ludzi od zwierząt, a tym samym przeznaczyła ich na to, ażeby rozumowali, czyli, co jedno znaczy, ażeby filozofowali – najpierwsze zatem źródło, czyli zaród filozofii jest w naturze człowieka. Lecz co się tyczy pobudek, jakie dały pochop ludziom do rozwinięcia tej szlachetnej władzy rozumu, a przez to samo do utworzenia nauk filozoficznych, rozmaite są o tym zdania uczonych. Podług Platona i Arystotelesa filozofia urodziła się z zadziwienia. Inni za początek jej naznaczali ciekawość, potrzebę prawdy, uczucie, które ma umysł w swojej własnej godności, przyjemność, którą on znajduje w ćwiczeniu władz swoich, dążenie jego do nieskończoności, wyszukiwanie pierwszego początku wszystkich rzeczy, jako też pierwsze zasady wszelkich poznań ludzkich, żądzę osiągnięcia jedności systematycznej i bezwzględnej itd. We wszystkich tych zdaniach jest coś prawdziwego. Wszystkie wspomniane pobudki przyczyniają się następnie, mniej lub więcej, do utworzenia filozofii. Przydać jednak do nich należy najcelniejszą i najpierwszą, tj. zawisłość

Źródło i pobudki, z których powstała nauka filozofii.

⁴ W oryginale: „*Ut enim quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet*”. Zob. [Cicero –44a, s. 11–12]. Fragment w tłumaczeniu W. Kornatowskiego brzmi: „Bo kto najlepiej rozpoznaje, co w każdej sprawie jest najbliższe prawdy, kto najbystrzej czy najszybciej potrafi dostrzec i wyjaśnić kierowniczą zasadę danego zjawiska, tego słusznie zwykło się uważać za najroztropniejszego i najmądrszego”. Zob. [Cicero –44b, s. 334].

szczęścia lub nieszczęścia człowieka od jestestw i zjawisk, które go otaczają, a stąd wypadająca dla niego potrzeba zapewnienia zbawienego ich na siebie wpływu i uchronienia się szkodliwego. Zdaje się, że wszystkie inne wyliczone wyżej pobudki z tej ostatniej niejako wypływają albo się do niej odnoszą. Jakoż nie możemy inaczej obrócić na nasz pożytek otaczające nas zjawiska, tylko wtenczas, kiedy będziemy wiedzieli prawa natury, czyli, co jedno znaczy, prawa rządzące tymi zjawiskami. Ale te prawa nie inaczej się odkrywają, tylko podnosząc się rozumowaniem do ustanowienia pewnych ogólnych zasad, przez które by wytłumaczyć było można wielką liczbę szczególnych przypadków zdarzających się w naturze, takie zaś działanie umysłu jest już filozofią – podług tego, co się wyżej powiedziało.

Widzimy, że z tą potrzebą zapewnienia zbawienego na nas wpływu jestestw i zjawisk zewnętrznych dziwnie się zgadza ta skłonność przyrodzona człowiekowi, którą nazywamy „ciekawością”, a która to sprawia, że śledzimy przyczyny tego wszystkiego, co postrzegamy na świecie, i to właśnie było powodem, że niektórzy ciekawość uważali za początek, czyli źródło filozofii.

Gdy już ludzie nauczyli się jakośkolwiek tłumaczyć przyczyny potocznych i codziennych skutków przyrodzenia, nowe i niezwykłe zjawiska bez wątpienia zadziwić ich musiały, a to ich następnie pobudziło do szukania przyczyny tych niespolitych i dziwnych skutków natury; tu więc potrzeba było albo nową utworzyć zasadę do wytłumaczenia rzeczonych zjawisk, albo zasady dawniej znajome nowym zastosować sposobem do takowego wykładu; tak więc i zadziwienie mogło się przyczynić do utworzenia filozofii.

8. Ci, którzy się oddawali nauce przyrodzenia i śledzeniu praw jego, przekonali się, że w ich przedsięwzięciu tym więcej się postępuje, im do ogólniejszych i oraz niemylnych przychodzi się zasad, czyli takich twierdzeń, które by służyły do wytłumaczenia trafnego największej ile być może liczby szczegółowych przypadków. Lecz gdy w takowym zamiarze, choćby i najdalej postępując, zawsze się dają postrzegać niejaki, że tak powiem, przerwy w wykładzie zjawisk, gdy nie wszystkie one podciągnąć

się dają pod pewne i niewątpliwe zasady, gdy w ogólności twierdzić można, że tłumacząc sposób, jakim się dzieją którekolwiek bądź zjawiska, niektóre tylko okoliczności wyłożyć możemy, a z resztą przychodzi się zawsze do pewnego punktu, którego mimo chęć naszą niepodobna już oznaczyć przyczyny, gdy na koniec sama wielość i różnorodność ogólnych zasad tłumaczących skutki natury pobudza chęć naszą do znalezienia zasady jeszcze ogólniejszej, do której by się wszystkie tamte odnosiły – stąd to poszło, że za początek filozofii naznaczono dążenie umysłu do nieskończoności: przyrodzoną mu żądzę znalezienia jedności systematycznej, czyli, co jedno znaczy, znalezienia pierwszego początku wszystkich rzeczy i najpierwszej zasady wszelkich poznań, a przez to samo nadania wiadomościom naszym największej rozciągłości i najściślejszego związku.

Na ostatek i to jest niezaprzeczoną prawdą, że umysł ludzki, doświadczając pomyślnie sił swoich, znajduje przyjemność, a w niej nową pobudkę do prac i badań filozoficznych. Podnosząc się przez rozum do oznaczenia własności najodleglejszych i oraz najwspanialszych tworów, do znajdowania najdalszych przyczyn zjawisk przyrodzonych, do wyświecenia praw natury najbardziej ukrytych przed zmysłami i pospolitym rozsądkiem, musi bez wątpienia czuć godność swoją, a to nawzajem ożywia i wspiera go w zawodzie filozofii. Człowiek przeto powodowany tym szlachetnym uczuciem nieraz się zapuszcza w dociekanie takich nawet rzeczy, które nie zdają się mieć żadnego związku z fizycznymi jego potrzebami. Lecz i ta skłonność przyrodzona ma zaiste pewien stosunek z ową najgłówniejszą pobudką filozofii, o której się wyżej nadmieniono, tj. z potrzebą zapewnienia BŁOGIEGO na nas wpływu jestestw i zjawisk nas otaczających; niespokojny albowiem i nigdy nienasycony w badaniach swoich umysł człowieka natrafił na wiele prawd takich, które wprzód zdawały się tylko dogadzać próżnej jego ciekawości; później się zaś okazało, że te prawdy zastosować się mogły w rozciągłości największej do użytku i uszczęśliwienia ludzkiego.

9. Zastanawiając się nad historią filozofii wziętej w znaczeniu najobszerniejszym i nad sposobem, jakim ona postępowała

Nie inaczej się przychodzi do prawdy, tylko przez liczne błędy.

od kolebki swojej aż dotąd, przekonamy się, że same nawet błędne mniemania pierwszych badaczy natury wynikały niejako z przyrodzonego porządku, jakim zwykły się rozwijać władze umysłowe człowieka; a zatem, że nie inaczej przychodzi się do prawdy, tylko przez liczne błędy. Szczęśliwi zaiste jesteśmy, że doświadczenia i usiłowania tylu poprzedzających wieków doprowadziły nas do wielu prawd ważnych w filozofii, do znalezienia zaś innych utorowały nam drogę prostszą, łatwiejszą i mniej niebezpieczną od tej, którą się przedzierać musieli poprzednicy nasi.

Zmysły i imaginacja są władzami, które się najpierwej rozwijają w człowieku i przez długi przeciąg czasu one same tylko nim rządzą.

Najpierwsze tłumaczenie zjawisk natury opierało się jedynie na imaginacji i zmysłowości – skąd początek KOSMOGONII I MITOLOGII.

Najpierwsze zatem tłumaczenia zjawisk natury były dziełem samej tylko imaginacji, na które zmysły jedynie dostarczały materiałów. Tłumaczenia te odosobnione wprzód i bez związku w narodach na pół dzikich, gdy się na koniec połączyły w zbiór jeden, dały początek KOSMOGONIOM, tj. naukom wykładającym rodzenie się świata, jakie były u Chaldejczyków, Fenicjan, Hindusów i u Greków za czasów mitologicznych. Wszystko tam jest wystawione w sposobie zmysłowym. Początki świata i wszystkich rzeczy nie inne się naznaczają, tylko materialne. Same siły, którymi się on zachowuje, prawa i porządek, którym podlega, wyobrażane są w postaci osób i ubóstwione. Imaginacja smakuje sobie w rzeczach nadzwyczajnych i niepospolitych. Nie przestając na tym, co rzeczywiście daje się postrzegać na świecie, wymyśla nowe twory i dziwne zjawiska. Stąd to poszło, że najpierwsze twierdzenia dotyczące się filozofii pełne są bajecznych cudów i tajemniczej niedościgłości, a stąd koniecznie nastąpić musiało, że owe twierdzenia uświęcone były powagą religii, i od niej nieoddzielne. Tak więc najpierwszymi filozofami i oraz teologami byli poeci.

Najpierwsze mniemania o duszy ludzkiej.

10. Ten sam sposób, którym zwykł postępować umysł ludzki w rozwijaniu się władz swoich, okazuje się jeszcze w mniemaniach, jakie ludzie powziąć mogli pierwiastkowo o naturze i własnościach myślącego w nich początku. Nie inaczej go sobie wystawiali, tylko w postaci zmysłowej. Wszystkie prawie ludy

zostające w stanie dziecinnej niewiedomości wyobrażają sobie duszę ludzką jako istotę powietrzną lub złożoną z innej jakiej subtelnej materii, i mającą kształt zupełnie podobny do ciała; w większej zaś części tych ludów upowszechnione jest to mniemanie, że dusze ludzkie doznają po śmierci tych samych potrzeb fizycznych, jakich doznawały za życia. Stąd zwyczaj grzebania razem z umarłym żon jego, sług i najulubieńszych mu rzeczy.

Podobnymże sposobem tłumaczono związek łączący człowieka z naturą, czyli ze światem. Przypuszczano, że wszystkie jestestwa fizyczne, ruszające się około człowieka, obdarzone są początkiem myślącym, samodzielnym, tak jak i on, a zatem, że one czują i chcą; można więc z nimi, w niejaki sposób, obcować i onych się pytać; stąd wynikło czarodziejstwo i – wieszczbiarstwo.

Przekonanie o nieśmiertelności dusz ludzkich, panujące u wszystkich niemal narodów dawnych, upowszechniło między nimi zwyczaj oddawania czci zmarłym przodkom. Stąd wyniknęło ubóstwienie ludzi, czyli *apotheosis*. Że zaś imaginacja nie mogła duszom zmarłych wymyślić gdzie indziej siedliska, tylko w krainie zmysłowej, dusze przeto, znakomitszych mianowicie ludzi, osadzono na gwiazdach, te ostatnie nazwano imieniem pierwszych i mniemano, że można mieć z tymi duchami jakikolwiek związek; otóż jest źródło czci religijnej oddawanej gwiazdom i oraz astrologii, tj. bałamutnej nauki, usiłującej zgadywać z samego gwiazd położenia przyszłe losy ludzi i narodów.

Źródło wieszczbiarstwa, ubóstwiania i astrologii.

11. Lecz w miarę, ile postępy oświaty budziły w człowieku władzę refleksji, tj. zastanawiania się nad sobą samym, wyobrażenia filozoficzne wzięły inną postać. Człowiek, słusznie się pyszniący ze swojej władzy myślenia, wszędzie wystawia sobie jej obraz. Zapatrując się pilniej na porządek, jaki panuje w przyrodzeniu, sądzi je być rządzonym od przyczyny jednej i mądrej. Naprzód, wyobraża sobie tę przyczynę jako duszę świata, a wszystkie jestestwa podpadające pod zmysły uważa za członki ogromnego ciała, które ożywia ta dusza. Na koniec, podnosząc się do pojęć bardziej oderwanych i umysłowych, odłącza myśl od materii, a jako wprzód wszystko tłumaczył przez materię, tak teraz

Pierwsze wyobrażenia o Bogu.

wszystko tłumaczy przez duchy. Lecz potrzeba nadania jedności, czyli związku nieprzerwanego poznaniom swoim, połączona z niewiadomością praw natury, jest mu powodem, iż wystawia sobie Mądrość Najwyższą jako działającą wszystko przez duchy, czyli geniusze jej podległe, rozdzielone na hierarchie.

Systemat emanacyj.

Wszystko wypływa z tej Najwyższej Mądrości, tak właśnie, jak promienie wypływają z ciała świecącego. A ponieważ te wypływy rozchodzą się ciągle przez mnóstwo kanałów, gdy i sam rozum ludzki z tego wypływa źródła, ustawiczny z nim przeto ma związek.

Nie trzeba więc innego sposobu tłumaczenia zjawisk przyrodzonych, innego sposobu poznania dla umysłu ludzkiego, nad rozmyślanie (*contemplatio*), przez nie bowiem podnosi się myśl ludzka do swojego źródła i w nim wszystko widzieć może: otóż jest systemat emanacyj, czyli wpływów, którego wynalazek przypisuje się Zoroastrowi, a który w wiekach późniejszych odnowiony był przez gnostyków, przybierając zawsze odmienną nieco postać.

Mniemania wyżej wspomniane nie mogą się nazwać właściwie „nauką filozofii”, ale tylko uważać się mogą za materiały do niej przysposobione.

Mniemania rzeczony w przedmiocie filozofii, noszące na sobie cechę najpierwszego jej dzieciństwa, stały się materiałem, z którego się utworzyła mitologia Greków. Wzięli go oni od Celtów, Fenicjan, Egipcjan, a później od Persów; nie dziw przeto, że w ich bajecznej nauce tak wielka panuje mieszanina i niesforność powieści, i że te ostatnie uległy rozmaitym odmianom, przechodząc przez rozmaite koleje czasu.

W ogólności mówiąc, zbiór wszystkich owych mniemań, o których się dotąd wspomniało po krótkości, nie zwykł nosić nazwiska „filozofii”, dlatego że te mniemania nie miały żadnego ze sobą związku, nie były ze sobą połączone żadnym układem metodycznym, czyli rozumowanym, który właściwie stanowi naukę. Wszyscy jednak uczeni zgadzają się na to, że mędrcy dawnych owych wieków z mnóstwem nedorzecznych twierdzeń przekazywali potomności wielką liczbę trafnych postrzeżeń i myśli tych mianowicie, które się ściągały do moralności. Mniemania zatem, o których się nadmienilo, należą wprawdzie do czasów poprzedzających właściwą naukę filozofii, lecz jednak sposobających do niej materiały.

12. Początek filozofii mającej już postać naukową pospolicie przyznaje się Grekom, i przypada około czasu ich świetności i chwały. Wtenczas właśnie kończy się dla filozofii wiek baśni mitologicznych, a ściągające się do niej wyobrażenia całkowicie prawie doznają odmiany: tworzą się systematy, zakładają się szkoły, powstają sekty.

Początek filozofii mającej postać naukową, komu się przyznaje i w jakim czasie przypada.

Dzieje filozofii zaczynające się od tego czasu najprzyzwyczajniej dzielić się zwykły na pięć wielkich okresów.

Pięć głównych okresów, na które podzielić się może historia filozofii.

Początek pierwszego okresu przypada około przodka wieku drugiego od założenia Rzymu na lat sześćset przed naszą erą. W tym czasie razem prawie zjawiło się dwóch sławnych mędrców: Tales i Pitagoras, których słusznie uważać można za ojców filozofii. Okres ten kończy się śmiercią Anaksagorasa; nie obejmuje więcej nad dwa wieki, ale jest obfity w systematy. Wyobrażenia jeszcze niekształtne i nierozwinięte okazują się ze wszystkich stron z równą śmiałością i oryginalnością. Powszechnie, że tak powiem, panuje fermentacja umysłów. Śledzi się prawda, czynią się próby, często też obłąkać się zdarza.

Pierwszy okres.

Drugi okres otwiera się przez naukę Sokratesa, i przez śmierć jego, która sama stanowi wielką epokę w dziejach filozofii. Ten okres obejmuje około czterech wieków i stawia podziwienie nauki najokazalsze, najbardziej rozumowane i najzupełniejsze z tych, jakimi się szczyci starożytność. Wyobrażenia porządnego nabierają układu i podziału. Filozofia, objaśniona DIALEKTYKĄ, czyli nauką myślenia, staje się prawdziwie umiejętnością oświecającą wszystkie inne.

Drugi okres.

Epoka zaczynająca trzeci okres dziejów filozofii przypada w tym samym prawie czasie, w którym zaszły najważniejsze i najbardziej pamiętne w świecie wypadki, tj. w którym Rzym stał się panem świata, a niewolnikiem cesarów, w którym zjawiła się religia chrześcijańska, a Grecja straciła swoją sławę razem z niepodległością. Potamon Aleksandryjski, a po nim Ammoniusz i Plotyn kojarzą z dawnymi podaniami azjatyckimi nauki Platona i Pitagorasa; dla tej to właśnie przyczyny stronnicy ich nazywają się „neoplatonikami”. EKLEKTYZM, tj. zbieranie ze wszystkich sekt, co się zdawało najlepsze, SYNKRETYZM, tj. połączenie tej zbieranki w jeden systemat, bierze

Trzeci okres.

rozmaite postaci w Rzymie i Egipcie. Gnostycy, wielbiciele Talmudu łącznie z neoplatonikami aleksandryjskimi rozszerzają panowanie nauk tajemniczych. Siedem lub osiem wieków, które składają ten okres, są czasem prawdziwych nieszczęść dla filozofii. Wszystko działa wyższe natchnienie; rozum przyrodzony nie ma prawie żadnego znaczenia. Jest to, że tak powiem, czas naukowego barbarzyństwa.

Czwarty okres.

Czwarty okres pamiętnym czynią okoliczności następujące: nagle postępy świetności i sławy Arabów pod kalifami, przywrócenie nauk pod Karolem Wielkim i założenie nowego państwa na zachodzie. Okres ten zawierający około ośmiu wieków jest panowaniem filozofii scholastycznej. Znajdują się w niej ślady nauk starożytnych, ale najszczególniej powaga Arystotelesa staje się święta i nietykalna. Dzieła tego filozofa tłumaczą się na język syriacki, a z tego na łaciński. Czynią się przypisy, czyli komentarze dla objaśnienia jego nauki, ale następuje skutek przeciwny, bo przez to zaciemnia się ona i przeistacza się tak dalece, iż się staje nie do poznania. Jest to przeciąg czasu, w którym, przy erudycji i niezmordowanym szperaniu w naukach, trwoni się bez pożytku czynność umysłu na rozwiązywaniu subtelnych zagadnień i na dialektyce, szermującej wyrazami, po większej części niemającymi pewnego znaczenia. Jednakże i w tym przeciągu wieków czynią się niejaki postępy ku prawdziwemu oświeceniu – lubo bardzo powolne.

Piąty okres.

Bardzo ważne i pamiętne wypadki uświetniają piąty okres dziejów filozofii: wynalazek drukarni, odkrycie Ameryki i drogi do Indii, panowanie Karola Piątego, upadek filozofii scholastycznej, doświadczenia i postrzeżenia wielkiej wagi uczynione w fizyce i astronomii. Powszechna prawie dzieje się odmiana w wyobrażeniach. Z początku nauka filozofii postępuje, iż tak można powiedzieć, losowo, na kształt człowieka, który się nagle ze snu obudził; ale Bacon się zjawia, nadaje umiejętności stały kierunek i przeznaczenie; po nim zaś następuje szereg najsławniejszych w historii nowożytnej geniuszy.

13. Przystąpmy teraz do okazania, jakie były systematy i sekty filozoficzne w każdym okresie z pięciu wyliczonych.

Dwie wielkie szkoły, czyli sekty otworzyły się na początku pierwszego okresu – w jednym prawie czasie, tj. w połowie wieku drugiego od założenia Rzymu, a w lat około sześciuset przed erą chrześcijańską: (I) Szkoła Jońska (*Secta Ionica*), założona przez Talesa, a odnowiona przez Anaksagorasa; (II) Szkoła Włoska (*Secta Italica*), założona przez Pitagorasa, która znowu podzieliła się na wiele sekt różniących się między sobą, jak to następnie zobaczymy.

Dwie wielkie szkoły, czyli sekty założone na początku pierwszego okresu dziejów filozofii.

14. Założyciel Szkoły Jońskiej, Tales, policzony przez starożytność w rzędzie siedmiu mędrców, urodził się około roku 640 przed naszą erą, w mieście Milet, należącym do Jonii. „Nie wiemy nic o Talesie, tylko z powieści” – mówi Arystoteles żyjący po tym filozofie w lat dwieście kilkadziesiąt. To przecie rzeczą pewną być się zdaje, że on pierwszy na miejsce bajecznych kosmogonii poetycznych i mitologicznych starał się wprowadzić systemat fizyki właściwie zwanej, śledząc w samej naturze przyczyny zjawisk naturalnych. Tym sposobem odłączył naukę filozofii od nauki religii – fałszywej wówczas i bałwochwalczej. Początkiem wszystkich rzeczy, podług niego, była woda. Tę zaś zasadę wziął z Homera albo raczej jeden i drugi wzięli ją od Egipcjan, u których Tales miał się uczyć geometrii, astronomii i filozofii. Wszakże wiadoma własność wód Nilowych, użyźniająca ziemię, była powodem Egipcjanom do tego twierdzenia, iż Nil spłodził wszystkie istoty.

Sławniejsi filozofowie, którzy wyszli ze Szkoły Talesa, byli następujący.

Anaksymander za początek wszystkich rzeczy nazначył nieskończoność. Jakoż ponieważ nieskończoność nie podlega żadnej odmianie i nie ma żadnych granic, zdawało się przeto, iż ona jest początkiem tego wszystkiego, co się odmienia i jest ograniczone. Ta jednak nieskończoność nie była zupełnie umysłowa, ale materialna; było to coś napęlniającego przestrzeń i trzymającego środek między wodą, powietrzem i ogniem.

Anaksymenes, przypuszczając za początek wszystkich rzeczy tę samą nieskończoność, tym się tylko różnił od Anaksymandra, iż utrzymywał, że ta nieskończoność nie jest czym

innym, tylko powietrzem, a zatem że i dusza ludzka jest złożona z powietrza.

Hermotymos z Kladzomen pierwszy się zastanawiał nad naturą początku myślącego, czyli umysłu. Uznając władzę, którą ma dusza do poruszania części swojego ciała, przypisuje jej sposobność podnoszenia się nad rzeczy zmysłowe; zdaje się, iż on utorował drogę Anaksagorasowi.

Anaksagoras, urodzony także w Kladzomenach około roku 500 przed erą chrześcijańską, tak dalece różni się od swoich poprzedników, iż można go uważać jako założyciela nowej szkoły, a przynajmniej jako przekształciciela Szkoły Jońskiej. Z nim się zaczyna prawdziwa fizyka. Przypisują mu wiele postrzeżeń i trafnych domysłów w tej umiejętności, mianowicie: że powietrze jest ciężkie, że kamienie spadają z nieba, że na Księżycu są mieszkańcy, i że Ziemia obraca się około swej osi. Powiadają, iż o Słońcu tak trzymał, że jest kulą palącą się, złożoną z materii palnej, większą cokolwiek od Peloponezu. On pierwszy utworzył sobie czyste wyobrażenie o Bogu, uważając go za najpierwszą przyczynę wszystkich rzeczy, za istotę mądrą, duchową, nadającą ruch materii – i za jestestwo jestestw. Tak zdrowa nauka o Bogu, będąc w sprzeczności z baśniami religii bałwochwalczej, sprawiła to, że go obwiniono o bezbożność. Unikając przeto wyroku śmierci, który na niego wydano w jego nieobecności, schronił się z Aten do Lampsaku, gdzie życia dokonał na łonie swych uczniów i przyjaciół. Nie mniej też czyni mu zaszczytu ta myśl ważna, którą on winien własnej swej rozwadze, tj. że własne nasze czucia zdają się nam być przymiotami jestestw zewnętrznych. Zmysły przeto uwiadamiają nas tylko o stosunkach, jakie mają z naszą czułością te jestestwa, a zatem rozum powinien nimi kierować i oceniać ich świadectwo. Ale tenże rozum, pozbawiony pomocy zmysłów, jest w oczach jego ciemny, niepewny i niedostateczny. Tak więc spomiędzy starożytnych filozofów Anaksagoras najtrafniejsze miał wyobrażenie o początku poznać ludzkich.

Między mistrzami Szkoły Jońskiej liczy się jeszcze Diogenes z Apollonii, miasta będącego na wyspie Krecie, i Archelaus z Miletu, na którym się skończyła ta sekta, lecz o ich nauce nic

nam ważnego nie podały dzieje, i to tylko czyni pamiętnym Archelausa, że uczniem jego był Sokrates.

15. Wymieńmy teraz pokrótce znakomitszych filozofów Szkoły Włoskiej, jako też systematy i sekty, które z niej powstały.

Pitagoras, założyciel tej Szkoły, urodził się na wyspie Samos około r. 592 przed erą chrześcijańską. Po zwiedzeniu cudzych krajów, mianowicie Egiptu, gdzie się wyuczył matematyki i astronomii, otworzył szkołę w Krotonie i w Metaponcie, miastach Wielkiej Grecji, gdzie teraz jest Królestwo Neapolitańskie, i dlatego sekta od niego pochodząca nazywa się „{Sektą} Włoską”. Był to jeden z filozofów, którzy pozyskali największą sławę w starożytności. Dzieł żadnych nie zostawił, a przynajmniej żadne nas nie doszły; o nauce jego przeto sądzić tylko można z ułamków, które nam zostawili późniejsi jego sektarze, i z wiadomości, jaką o tych ostatnich podali nam inni filozofowie, mianowicie Arystoteles i Sextus Empiricus. Utrzymywał Pitagoras, że harmonia jest celem świata, do którego wszystkie jestestwa tak rozumne, jako też nierozumne dążyć powinny, a stąd wynikło, że się starał wytłumaczyć układ i początek świata przez liczby (*arithmoi*). Przypuścił pewien rodzaj liczb umysłowych, które są jakby wzorami pierwotnymi, odwiecznymi, nieodmiennymi i koniecznymi, od których pochodzi i wszelka istność rzeczy, i wszelka umiejętność; więc podług niego jedność była początkiem wszystkich rzeczy. Liczby parzyste uważał za doskonalsze od nieparzystych, dlatego że tamte są harmoniczne, harmonia zaś jest celem całego układu liczb albo, co u niego jedno znaczyło, całego świata. W rzędzie liczb parzystych za najdoskonalszą uważał liczbę 10, zdawała się mu bowiem przydatna do tworzenia jak najwięcej harmonicznych stosunków – jako ta, która zwykła się pospolicie nazywać „liczbą okrągłą”. Mówią także, że pierwszy Pitagoras we władzach poznawczych człowieka odróżnił {władze} umysłowe od zmysłowych, lecz to mu było powodem, iż przypuścił dwie dusze, w człowieku zostawiając pierwszeństwo umysłowej. Utrzymywał, że dusza ludzka po śmierci człowieka przechodzi do ciała innego, co w greckim języku nazywało się „μετεμψυχῶσις”, w czym poszedł za mniemaniem Egipcjan,

Pitagoras – założyciel Szkoły Włoskiej.

a zatem, że umiejętność ludzka nie jest czym innym, tylko przypomnieniem tego, o czym człowiek wiedział przed swoim urodzeniem. Początek metafizyki (lubo nietrafnie) przyznaje się Pitagorasowi, dlatego że on pierwszy przez wyobrażenia oderwane tłumaczył prawa natury.

Pomniejsi uczniowie Pitagorasa ubóstwili ogień, mając go za duszę świata, i w jego środkuznaczając mu siedlisko. Według nich dusza ludzka była częścią tego boskiego ognia. Twierdzili, że wszystkie ciała niebieskie razem z Ziemią, odprawiając biegi harmoniczne około siedliska duszy świata, tworzą koncert muzyczny. Znakomitsi stronnicy nauki Pitagorasowej byli następujący: Alkmeon, Filolaos, Archytas, Eudoksos, Timajos z Lokry, Okkelos z Lukanii, Hyppasus.

Sekty, które powstały ze Szkoły Włoskiej, mianowicie {Sekta} Eleatycka, dzieląca się na dwie gałęzie.

16. Ze Szkoły Włoskiej powstały następujące sekty:

{1. Pierwsza sekta, która powstała ze Szkoły Włoskiej, była to Sekta} Eleatycka, dzieląca się na dwie gałęzie, tj. na eleatyków-metafizyków i na eleatyków-fizyków.

Na czele pierwszych był Ksenofanes z Kolofonu, który jeszcze za życia Pitagorasa otworzył szkołę w mieście Elea, czyli Velia, należącym do Wielkiej Grecji, skąd sekta wzięła swoje nazwisko. Czego brakło nauce Szkoły Jońskiej, czego nie uskutecznił dokładnie Pitagoras, to sobie zamierzili uzupełnić filozofowie Sekty Eleatyckiej, tj. wytłumaczyć przez ścisłe rozumowanie: Dlaczego i jakim sposobem rzeczy wzięły bytność? Dlaczego te same rzeczy podlegają różnym odmianom? Mając taki zamiar, najpierwsza zasada, na którą trafił Ksenofanes, była ta: NIC SIĘ NIE DZIEJE Z NICZEGO, a z tej zasady takie wyciągnął wnioski, że nic ani zaczyna, ani przestaje być, ani się odmienia, że więc to, co jest, jest wieczne, jedno, nieodmienne, że jedna jest tylko istota nappełniająca przestrzeń. Zmysły przeto, stawiając nam ustawiczne odmiany w naturze, oszukują nas.

Naukę Ksenofanesa rozwinęli bardziej następcy jego: Parmenides, Melissos i Zenon Eleatycki, któremu przypisuje się wywnalazek logiki, czyli dialektyki, albo raczej on pierwszy wskazał sposób, jakim nadużyć można tej nauki. Wszyscy ci filozofowie w tym się ze sobą zgadzali, iż wypowiedzieli wojnę zmysłom,

zasadzając się na powadze samego rozumu. Pierwsze, podług nich, mogą nam tylko dać za wypadek mniemanie (*opinio*), drugi zaś dać nam może umiejętność niezawodną (*scientia*). Przykład nadużycia rozumu dany przez metafizyków eleatyckich spłodził SOFISTÓW, którzy z równą na pozór mocą za i przeciw każdemu zdaniu rozprawiali. Sławniejsi z nich byli: Gorgiasz, Protagoras i Krytiasz.

17. Drugą gałąź Szkoły Eleatyckiej, jak się wyżej rzekło, stanowią fizycy, którzy wyszli z tej szkoły. Za wodza tych ostatnich może się uważać Leucyp, który, chcąc pogodzić zmysłowość, czyli doświadczenie, z rozumem, rozróżnił pierwiastki rzeczy od rzeczy złożonych. Pierwsze są to atomy, tj. najdrobniejsze proszki, dla szczupłości swojej niepodpadające pod zmysły, obdarzone ruchem i figurą, a co do reszty proste, niepodzielne i nieodmienne, których liczba jest nieskończona; te więc rozumem tylko pojmować się mogą. Z tych atomów powstają wszystkie rzeczy złożone, a te podległe być muszą odmianom, ponieważ z połączenia się rozmaitego lub rozdzielenia tych atomów pochodzi rodzenie się lub zniszczenie rzeczy podpadających pod zmysły; oto więc i świadectwo zmysłów ma swoje znaczenie. Tym sposobem Leucyp przez swoje atomy, będące w ciągłym ruchu, tłumaczy utworzenie się świata. Sam nawet początek myślący, czyli umysł, podług niego, jest tylko pewnym połączeniem atomów okrągłych i ognistych. Systemat Leucypa rozwinął obszernie Demokryt, a później przyjął go Epikur.

Druga gałąź Szkoły Eleatyckiej.

W rzędzie fizyków eleatyckich po Leucypie liczą się znakoviti: Demokryt dopiero wspomniany i Empedokles. Nauka ich to ma wspólnego z nauką Pitagorasa, że JEDNOŚĆ jest POCZĄTKIEM RZECZY i że wszystko wypływa z tej jedności, przez prawa połączenia.

18. {2.} Druga sekta, która powstała ze Szkoły Włoskiej, nazywała się „Sektą Heraklitesową” (*Secta Heraclitea*). Założyciel jej, Heraklit, był to człowiek lubiący samotność i oddany rozmyślaniu. Szacunek, który miał dla niego Sokrates, jest dowodem rzetelnej jego wartości. Heraklit pierwszy powziął myśl

Sekta Heraklitesowa.

rozumnego i systematycznego powątpiewania, tj. zaczął badania swoje filozoficzne od zrzeczenia się wszystkich swoich dawnych mniemań, ażeby je przerobił i zdał sobie sprawę ze swojego o nich przekonania. Spotkał się także z myślą Anaksagorasa, wyżej wspomnianego, tj. że czucia nasze, które się nam być zdają w istotach zewnętrznych, są w nas samych, a nie w owych istotach. Stąd wniósł, że zmysły nie mogą nam dać żadnej wiadomości o przedmiotach zewnętrznych, ponieważ ich świadectwo jest niestałe i odmienne. Pojętność więc, czyli rozum jest dla nas rękojmą prawdy. Lecz ten rozum, który daje niemyślne przekonanie o prawdzie, nie jest to rozum prywatny każdego człowieka, ale rozum powszechny. Przez ten rozum powszechny rozumiał podobno Heraklit to, co się nazywa u filozofów „*sensus communis*”, tj. zbiór pewnych prawd, na które wszyscy ludzie zgodzić się muszą, chociaż nie mogą sobie zdać sprawy, dlaczego o tych prawdach są przekonani; albo też rozumiał przezeń wyobrażenia i prawdy ogólne. Ten rozum powszechny, podług Heraklita, nie jest czym innym, tylko rozumem Boskim, który się udziela wszystkim jestestwom myślącym przez wpływ bezpośredni. Lecz mawiał ten filozof, że nie inaczej tylko przez zmysły, jako otwarte zawsze kanały, wciągamy w siebie w niejaki sposób ten rozum Boski. Powiadają, iż naznaczał za początek rzeczy ogień, lecz nie wiadomo, czy temu żywiołowi przypisywał on tylko wszystkie odmiany dziejące się w świecie materialnym, czy też pod postacią jego wystawił sobie tę siłę wiecznie działającą i mądrą, która rządzi światem i ożywia będące na nim jestestwa.

Z uczniów Heraklitesa
najznakomitszy jest
Hipokrates.

Sekta Heraklita krótko bardzo trwała. Z uczniów, których mieć miał ten filozof, jednego tylko imię doszło do naszej pamięci, ale to był uczeń, który czyni zaszczyt swojemu mistrzowi. Jest to Hipokrates, sławny fizyk, naturalista i lekarz, dla którego nawet nauki moralne i polityczne nie były obce. Treść cała jego nauki była ta, że wszystkie prawidła postępowania nie powinny się wydobywać z rozumowań poprzedzających doświadczenie, czyli takich, które się zowią „*a priori*”, lecz z doświadczenia kierowanego rozumem. Podług niego rozum, czyli sąd jest pewnym gatunkiem pamięci, zbierającej i porządkującej wrażenia

dane przez zmysły; więc te ostatnie dostarczają wszystkich materiałów rozumowi.

Między sektami, które się utworzyły ze Szkoły Włoskiej, oprócz dwóch dopiero wspomnianych liczą się jeszcze dwie inne, tj. Sekty Epikura i Pyrrona. Lecz ponieważ czas, w którym słyneły tych sekt założyciele, należy już do drugiego okresu dziejów filozofii, będzie się przeto o nich mówiło na swoim miejscu.

19. Drugi okres dziejów filozofii, jak się wyżej nadmienilo, zaczyna się od Sokratesa.

Nikt nie miał większego prawa szczyścić się nazwiskiem „filozofa” jak ten mędrzec.

Tak dalece nadużyto przed nim filozofii, że ta nauka stała się narzędziem albo ówczesnych politycznych widoków, albo pychy umysłu usiłującej odznaczać się raczej nowymi choćby najdziwaczniejszymi twierdzeniami aniżeli szukającej prawdy. Wszystkie gałęzie tej umiejętności stały się zaćmione i powikłane. Zarzuty sceptyków, wątpiących o wszystkim, i wykręty sofistów, rozprawiających o każdej rzeczy na dwie przeciwne strony, odjęły pewność najoczywistszym sądom, a prawda zdawała się być niejako utopiona na zawsze w filozoficznej gadaninie. Trzeba było prawdziwego mędrca, który by szlachetną naukę filozofii zwrócił do właściwego jej celu i nauczył ludzi, jak mają szukać prawdy.

Takim właśnie mędrce był Sokrates, urodzony na lat 469 przed erą chrześcijańską. Okazał on, że celem filozofii było udoskonalenie człowieka, a zatem że teoria w niej powinna się ściśle łączyć z praktyką, czyli moralnością.

Nie filozofujmy dla szkoły (mawiał), lecz filozofujmy dla potrzeby życia społecznego.⁵

Tym więc sposobem pierwszy niejako ukształcił tę najważniejszą gałąź filozofii, zaniedbaną przez jego poprzedników.

Drugi okres dziejów filozofii.

Filozofowie znakomitsi i sekty, które się zjawiły w drugim okresie dziejów filozofii.

Sokrates.

⁵ A. Dowgird cytuje Sokratesa za [Jaroński 1812, cz. I, s. XLII], gdzie czytamy: „Nie filozofujmy dla szkoły, ale dla potrzeby społecznego życia”.

Nauczał także rozsądnie powątpiewać o mniemanych pewnikach, czyli AKSJOMATACH i o dowolnych twierdzeniach, póki by umysł przez ostateczny rozbiór tych twierdzeń nie przekonał się o ich prawdzie lub fałszu, pewności lub niepewności. Takowy rozbiór i powątpiewania najpotrzebniejsze były w owym czasie, kiedy sofisci natworzyli wielką liczbę zasad fałszywych, czyniąc z prawdy igrzysko próżnej chluby lub namiętności. Ten filozof wskazał jeszcze prawdziwą metodę dochodzenia prawdy; przywrócił bowiem powagę zmysłom, czyli doświadczeniu, lecz oraz poddał je pod rząd rozumu i rozmyślenia. Nade wszystko zaś tę najważniejszą starał się uczynić przysługę filozofii, iż dochodził granic określonych od przyrodzenia władzom poznawczym człowieka, i okazał, że wielka część zadań, jakimi się zatrudniali filozofowie, była niepodobna do rozwiązania, jako {zadania} przechodzące granice poznawania ludzkiego.

Sokrates żadnych dzieł nie napisał. Zwykł dawać nauki swoje w sposobie rozmowy z uczniami, zmagając ich przez następne coraz pytania do rozbioru wyobrażeń swoich, a tym samym do znalezienia ostatecznych powodów przekonania. Tak więc bardziej pobudzał on słuchaczy swoich do porządnego myślenia, aniżeli nauczał. Późniejsi nazwali go „filozofem zdrowego rozsądku”, lub dodać można, że był oraz filozofem cnoty, albowiem prawidła moralności, których nauczał, doskonale stwierdził własnym przykładem. Ponieważ przez swój głęboki rozum wyświecił całą nikczemność wybiegów, jakich używali sofisci w swoim rozprawianiu obustronnym, stał się przeto ofiarą ich zawziętości. Dlatego właśnie, że miał zdanie zdrowsze o Najwyższej Istocie, aniżeli było to, jakie wrażała ludziom religia narodowa, oskarżono go o bezbożność i kazano mu wypić truciznę.

Jakie sekty powstały
ze Szkoły Sokratesa.

Ze Szkoły Sokratesa powstały trzy sekty następujące.

Naprzód idzie Szkoła Właściwa Sokratesa, której mistrzowie trzymali się ściśle nauki i podań rzeczonego filozofa, jako to: Ksenofont, Eschines, Cebes, Fedon i inni. Fedon jednak po śmierci Sokratesa powrócił do miasta ojczystego Elei i tam założył Szkołę ELEACKĄ (*Secta Eliaca*). Po nim nastąpił Plistanos, po tym zaś Menedemos, który przeniósł szkołę do swej ojczyzny

Eretrii, a stąd Szkoła Fedona nazywała się inaczej „Eretryjską” (*{Secta} Eretriaca*).

20. Drugą sektę otwiera Platon, uczeń Sokratesa, urodzony r. około 429 przed erą naszą, bardzo znakomity filozof, którego nazywano „Pitagorasem swojego wieku”, a później dano mu przymiotnik „boski”. Wzbogacony zdobyczami podróży do rozmaitych krajów słynących naukami, połączył w sobie najszlachetniejsze dary umysłu, tj. świetną imaginację z głębokim i oraz rozległym geniuszem. Pierwszą ukształcił czytaniem dzieł poetycznych i obeznaniem się ze sztukami pięknymi; drugi wzmocnił rozmyślaniem i wiadomością wszystkich mniemań i systematów filozoficznych swojego wieku, wszystko zaś to ozdobił godnością i prawością swojego charakteru. Powróciwszy z podróży, osiadł w pewnym przedmieściu ateńskim, tam założył szkołę, która się nazywała „Akademią”, od miejsca, w którym dawał nauki. Pisał stylem wybornym wiele traktatów w przedmiotach filozofii tak teoretycznej, jak też moralnej, i o polityce. Najgodniejszym sposobem mówił o Bogu, o nieśmiertelności duszy i o cnotach rozmaitych. Wykreślił najdoskońalsze wizerunki piękności tak moralnej i umysłowej, jako też zmysłowej. Zostawił dziesięć ksiąg o rzeczypospolitej, a dwanaście o prawach. Naśladując niejako swojego mistrza, Sokratesa, dzieła swoje pisał w sposobie rozmowy między kilku osobami, znakomitymi nauką, a jednego z nich nazwisko służyło pospolicie za tytuł księgi.

Platon – założyciel Akademii.

Co się tyczy filozofii teoretycznej, najbardziej zwrócił uwagę swoją na to, co mamy rozumieć przez umiejętność (*scientia*). Poprzedzający filozofowie czynili badania nad rzeczami, a zaniedbali roztrząsnąć naturę własnego umysłu, który jedynym jest narzędziem wszelkiego poznania; tak więc twory swojej własnej myśli przenieśli do przedmiotów zewnętrznych, przez co wpadli w nieskończone kontradycje. Wypadało zatem poznać wprzód dalszą naturę umysłu i jego władze, ażeby sądy nasze i wyobrażenia trafnie zastosować się mogły do rzeczy zewnętrznych, i to właśnie wziął za przedmiot badań swoich. Wielka część myśli jego o naturze duszy ludzkiej i o jej władzach, jako też

o dialektyce, czyli sztuce rozumowania, jest cał trafna, co tym {jest} dziwniejsze, że w owym czasie zamętu filozoficznego winien je Platon swojej własnej rozwadze. I tak pierwszy on okazał: że dusza, która czuje, jest ta sama, co myśli i rozumuje, że ona jest niematerialna, niepodpadająca pod zmysły, że nie inaczej poznać możemy jej władze, tylko rozróżniając rozmaite jej działania, że w człowieku dwie są niejako dusze, jedna czująca i oraz myśląca, druga fizyczna, utrzymująca życie, która nie jest czym innym, tylko początkiem ruchów żywotnych, czyli organicznych itp. Naukę jego o władzach umysłowych roztrząśniemy w „Psychologii”, gdzie mówić będziemy o rozmaitych systematach, podług jakich tłumaczono początek wiadomości ludzkich, uważany metafizycznie. Tu dosyć o tym wiedzieć, że Platon umiejętność założył na prawdach koniecznych i nieodmiennych, a zatem że te tylko wyobrażenia (*ideae*), które noszą cechę takowej konieczności, są całą rzeczywistością; przedmioty zaś zmysłowe, będąc odmienne i niestałe, dają nam tylko zjawiska, pozory rzeczy, a nie samą ich istotę.

Co są ideałści.

Tym sposobem Platon stał się głową sceptyków i idealistów, tj. tych, którzy wyobrażeniom jestestw materialnych nie przyznają rzeczywistości; jednakże do nauki takowej przyczyniły się poprzednie subtelnosci metafizyków Szkoły Eleatyckiej. Zarzucają mu oprócz tego, że w wykładaniu rzeczy umysłowych używa bardzo często przenośni i postaci zmysłowych, co pochodziło ze zbyt żywej jego imaginacji, i że mało dbał o nauki oparte na doświadczeniu.

Co jest nauka dogmatyczna.

Następcy Platona w Akademii, jako to Speuzyp, Ksenokrates, Krantos i inni wykładali naukę swojego mistrza nic w niej prawie nie odmieniając.

Arkezylaos – założyciel Akademii Średniej.

Lecz następujący po nich Arkezylaos naukę Platona dogmatyczną, tj. twierdzącą o wszystkim z tonem niezawodności, odmienił w sceptycyzm prawie zupełny (sceptycyzm jest to powątpiewanie o wszystkim), jakoż gdy Platon zasadził rzeczywistość na wyobrażeniach koniecznych i powszechnych, a odmówił jej wyobrażeniom zmysłowym, z zasady takiej musiał koniecznie wyniknąć rychłej lub później sceptycyzm, a następnie idealizm.

Karneades bardziej jeszcze rozwinął naukę Arkezylaosa, i dlatego pierwszy z nich nazywa się „założycielem Akademii Średniej”, drugi zaś „Nowej”.

Karneades – założyciel Akademii Nowej.

21. Trzecia sekta, która powstała ze Szkoły Sokratesa, nazywa się „perypatetycką”, dlatego że jej głowa, Arystoteles, dawał nauki przechadzając się, i nazywa się także „Liceum” od miejsca będącego w Atenach, w którym nauczał. Ten filozof, urodzony w Stagirze około r. 382 przed Chrystusem, tak rozległą miał wiadomość rzeczy we wszystkich prawie gałęziach poznania ludzkiego, iż sprawiedliwie niejako powiedziano o nim, że był najuczeńszym z filozofów (*Aristoteles est doctissimus philosophorum*). Nazywano go też „Książęciem Filozofów”. Przy tym miał geniusz głęboki i symetryczny, umysł spokojny i panujący nad imaginacją. Takich właśnie przymiotów mąż był potrzebny, który by ze zgromadzonych przed nim materiałów filozofii utworzył porządną umiejętność.

Arystoteles – założyciel Sekty Perypatetyckiej, zwanej inaczej „Liceum”.

Bardzo wiele dzieł wydał Arystoteles w rozmaitych przedmiotach, a wszędzie wycisnął piętno swojego geniuszu. Pisał księgi o logice właściwie zwanej, o gramatyce, o sztuce krasomówczej i rymotwórczej, o rozmaitych częściach fizyki, fizjologii i historii naturalnej, o matematyce, o duszy ludzkiej, o metafizyce, moralności, polityce itd. Nade wszystko zaś może się uważać za twórcę sztuki myślenia, tj. logiki, czyli dialektyki, której doszło do nas ksiąg szesnaście. Chociaż bowiem przed nim były już znane niektóre prawa myślenia i rozumowania, lecz tak dalece je pomnożył i w porządną zbiór ułożył, że już potem logika mogła się nazywać „nauką”. Zobaczymy wkrótce, jak długo miała ona wpływ na filozofię, i że przez wiele wieków była niejako księgą prawodawczą dla rozumu ludzkiego. Szkoda tylko, że nie zgłębił ostatecznie natury rozumowania ludzkiego; stąd bowiem wynikło, że prawa onego zasadził na powierzchniowym szykowaniu wyrazów i zdań, przez co wielka liczba utworzyć się musiała tych prawideł, obarczająca pamięć i wikłająca rozum.

Dzieła jego pisane o fizyce ogólnej i metafizyce dosyć są ciemne, dlatego że wyobrażenia swoje oderwane wziął za

początki rzeczywiste jestestw; tak np. początki wszystkich rzeczy są u niego następujące: MATERIA, FORMA i POZBAWIENIE. Utrzymywał, że w naturze ZJAWISKA, CZYLI FENOMENY ZOSTAJĄ ZE SOBĄ W SPRZECZNOŚCI, że SIĘ RODZĄ Z RZECZY PRZECIWNYCH I ROZKŁADAJĄ SIĘ NA PRZECIWNE. Trafniejsze miał zdanie o władzach umysłu ludzkiego aniżeli Platon; lecz o tym będzie mowa na swoim miejscu.

Pisma jego zakopane w ziemi i nadpsute, tłumaczone później na język syriacki, a z tego na łaciński, zagmatwane nietrafnymi przypisami i objaśnieniami, z nauki tego filozofa uczyniły dziwotwór, o czym wkrótce nam wspomnieć wypadnie, gdy rzecz będzie o filozofii scholastycznej.

Z uczniów Arystotelesa najznakomitszym był Teofrast, urodzony w mieście Eresos na wyspie Lesbos, który po swoim mistrzu był następcą w Liceum. Z dzieł jego został tylko mały ułamek metafizyczny i pamiętne pismo o charakterach ludzkich – reszta zaś zaginęła. Jednakże ze świadectw wiarygodnych wiemy o nim, iż ten filozof, jako był dziedzicem rękopisów Arystotelesa, tak oraz i rozległej jego nauki, obejmującej wszystkie gałęzie poznawania ludzkiego, jakie być mogły za jego czasów.

O innych stronnikach Arystotelesa nic nam szczególnie nie podały dzieje starożytne, oprócz Stratona z Lampsaku, którego pilność w badaniu praw natury zjednała mu nazwisko „fizyka”. Tym się jednak różnił on w zdaniu od Arystotelesa, iż nie uznawał przyczyny rozumnej, która dała bytność światu. Podług niego wszystkie zjawiska przyrodzenia i zachodzący między nimi związek jest tylko wypadkiem działania wzajemnego i przypadkowego pierwotnych sił natury na materię, wieczny byt mającą. Co zaś rozumiał przez te siły pierwotne, nie wiadomo; to tylko zdaje się być rzeczą pewną, iż uważał je jako będące ze sobą w sprzeczności.

Wspomniane dopiero trzy sekty, wynikłe ze Szkoły Sokratesa, są najznakomitsze. Ale jednak zasługują na wspomnienie i sekty następujące, które także urodziły się z tej Szkoły, jako to:

Inne sekty mniej ważne,
wynikłe ze Szkoły Sokratesa.

Sekta Megarycka.

22. {1} Sekta Megarycka (*Secta Megarica*). Założycielem jej był Euklides z Megary, który będąc wprzód uczniem Sokratesa,

ustanowił później szkołę w mieście swoim ojczystym, skąd wzięła nazwisko. Nazywano jeszcze tę Szkołę „{*Secta*} *Eristica*”, co znaczy KLÓTLIWA, czyli SPRZECZKI LUBIĄCA, jakoż filozofowie tej sekty spomiędzy wszystkich innych byli najskłonniejsi do prowadzenia sporów za pomocą subtelnej dialektyki. Mniemać jednak należy, że to czynili nie tak przez miłość zwad naukowych i próżne popisywanie się z dowcipów, jako raczej w tym celu, ażeby lepiej wyjaśnić prawidła rozumowania. Znakomitsi stronnicy tej sekty byli Eubulides i Stilpon. Pierwszy z nich wynalazł siedem sofizmatów, czyli sposobów dowodzenia, tak sławnych w starożytności, a te są następujące: *inductio*, *exemplum* (przykład), *epicheiema*, *enthymema*, *sorites*, *dilemma* i SYLOGIZM. Lecz nadużywając tych sofizmatów – wielu pozawracał głowy, a nawet miał nabawić kłopotu samego Arystotelesa. Drugi zaś, tj. Stilpon, utrzymywał, że wyobrażenia rodzajów i gatunków nie mają żadnego znaczenia, przez co się stał niejako ojcem NOMINALISTÓW, tak sławnych w wiekach średnich ze swoich kłótni z REALISTAMI, o czym rzecz będzie na swoim miejscu.

23. {2} Sekta Cynicka (*Secta Cynica*). Założycielem jej był Antystenes. Filozof ten, zaniedbawszy nauki metafizyczne i teoretyczne, oddał się jedynie nauce moralności.

Sekta Cynicka.

Cnota sama (mawiał) jest jedynie potrzebna człowiekowi, i ona sama wystarcza do zapewnienia mu szczęścia.

Ale tę cnotę zanadto ściśle uważał. Z zasad, które powziął od swojego mistrza, Sokratesa, wyciągnął wnioski i przystosowania zbyt daleko posunięte. Zakładał cnotę na tym, ażeby unikać wszelkiej pieszczoty zmysłowej – która podług niego jest podniętą nieprawych namiętności, trujących prawdziwe szczęście człowieka – a obchodzić się tym, co jest nieodbitnie potrzebne do życia. Takową maksymę stwierdził doskonale przykładem swojego postępowania. Odzieniem jego była pospolita tunika. Cały jego majątek składał się z kija, torby napełnionej najpospolitszą żywnością i z naczynia do czerpania wody. Chodził zawsze boso,

sypiał na gołej ziemi, i z wielką wymową powstawał na zbytki, rozpustę i zepsucie obyczajów w Ateńczykach.

Między uczniami Antystenesa najgłośniejszy był Diogenes z miasta Synopa. Sławę swoją był winien nadzwyczajnemu zaniebdaniu wszelkich wygod i przyjemności, którym przesadził samego Antystenesa. Również jak i mistrz jego powstawał na zepsucie obyczajów, nie oszczędzając nawet szyderstwa i uszczypliwych żartów. Starożytność podała nam wiele anegdot, zaświadczających nam niepospolity dowcip tego człowieka.

Stronnikiem Sekty Cynickiej, lubo umiarkowańszym nieco od Diogenesa, był także Krates Tebańczyk. Sprzedał on swój majątek, a pieniądze zań wzięte rozdał między ziomków swoich. Zostały po nim listy pisane pięknym stylem. Wymowa tego cynika tak się podobała pewnej damie znakomitej, imieniem „Hipparchia”, iż postanowiła koniecznie zostać jego żoną. Krates, stosując się do chęci rodziców, przeciwnych temu małżeństwu, chciał ją od niego odwieść, i na ten koniec pokazał tej panience swój garb, jako też wystawił jej ścisłe ubóstwo, którego po nim wymagały zasady jego sekty. Lecz to nic nie pomogło. Hipparchia przez miłość ku niemu wyrzekła się majątku i rodziny, towarzyszyła nieodstępnie swemu mężowi i doskonale naśladowała sposób jego życia. Powiadają, że pisała dzieła, które nas nie doszły.

W późniejszych czasach zjawilo się wielu, którzy się mianowali stronnikami Sekty Cynickiej, a którzy od najpierwszych jej mistrzów nic więcej nie przejęli, tylko brudny sposób życia, zapuszczanie brody i włosów, będąc dalekimi od naśladowania rzetelnej ich cnoty. Owszem, byli to ludzie oddani rozpucie i opilstwu, do czego im bardzo dobrze służyła za płaszczyk powierzchowność cynicka. To właśnie na sektę rzeczoną ściągnęło ostateczną pogardę i zrządziło jej upadek, która oprócz tego z natury swojej nie mogła trwać długo, ani się upowszechnić.

Podług jednych sekta ta wzięła nazwisko od miejsca w Atenach, zwanego „Cynosarges”, gdzie miał dawać swoje nauki Antystenes, ale podług innych podobniejsze jest do prawdy, że to jej nazwisko poszło od wyrazu greckiego „*kynikos*” znaczącego psi, do czego było powodem brudne i nędzne, a w czasach

nawet późniejszych bezwstydne życie stronników tej szkoły. Może też i stąd poszło to nazwisko, że szczekali niejako na przywary ludzkie.

24. Sekta Cyrenajska (*Secta Cyrenaica*) miała za głowę Arystypa z Cyreny, miasta Libii, który także był uczniem Sokratesa. Treść jego nauki była zupełnie przeciwna nauce cyników. Gdy tamci zakładali szczęście człowieka na poskramianiu żądz zmysłowych i na obchodzeniu się tym, co jest nieodbitie potrzebne, ten, przeciwnie, założył szczęśliwość ludzką na rozkoszy. Ta była główna jego maksyma: SZUKAJ ROZKOSZY JAKO PRAWDZIWEGO DOBRA, A UNIKAJ BOLEŚCI JAKO PRAWDZIWEGO ZŁA. Chciał jednak ten mistrz, żeby rozsądek i umiarkowanie towarzyszyły użyciu rozkoszy, co miał stwierdzić swoim własnym przykładem. Z takiej zasady ten naturalnie wypadł wniosek dla Arystypa, że sprawy ludzkie nie mogą być same z siebie moralne lub nieprawe, lecz że ta ich własność pochodzi jedynie z umowy społecznej. Przez to samo jednak, że moralność spraw ludzkich wynika z takiej umowy, radził ludziom postępować moralnie dla uniknięcia kary. Najślawniejsi ze stronników Arystypa są ci: Teodor, Euhemerus, Hegesias i Annikeris. Teoria wszystkich filozofów tej sekty była całe zgodna z ich nauką moralną. Całą dla nich rzeczywistością były czucia (*sensationes*), w nich albowiem zawiera się przyjemność albo nieprzyjemność – jedyne, podług nich, sprężyny postępowania ludzkiego. W dalsze zaś badania i wywody metafizyczne wchodzić bynajmniej nie chcieli.

Sekta Cyrenajska.

Mówiąc wyżej o Szkole Włoskiej i o sektach, które z niej powstały, między tymi ostatnimi policzyliśmy sekty Pyrrona i Epikura. Lecz ponieważ czas, w którym były założone te szkoły, należy do drugiego {o}kresu dziejów filozofii, teraz więc cokolwiek o nich powiedzieć wypada.

25. Około tego samego czasu, kiedy Arkezylaos, czyniąc reformę ze Szkoły Akademickiej, na miejsce dogmatyzmu swego mistrza wprowadził sceptycyzm prawie zupełny, Pyrron, uczeń Szkoły Włoskiej, ten sam przyjął systemat myślenia, i stał się głową sekty nazwanej od swego imienia (*Secta Pyrrhonica*). Tym się tylko

Sekta Pyrrona.

różnił od założycieli Nowej i Młodszej Akademii, że ci ostatni to jedno poczytywali za prawdę niezawodną, iż trzeba o wszystkim wątpić; tamten zaś ani temu nawet twierdzeniu nie przyznawał niemyślności. Równie jak i oni zakładał największe dobro człowieka na spokojności umysłu, tj. na zupełnej jego bezczynności i obojętności względem dochodzenia prawdy; w praktycznym zaś postępowaniu kazał się rządzić podobieństwem do prawdy, prawami i zwyczajami, gdyż podług sceptyków prawda sama nigdy być dośledzona nie mogła.

Wielu miał następców w szkole swojej i oraz stronników Pyrron, ale z tych najznakomitsi: Tymon, Ainezydem, a w czasach późniejszych Sextus Empiricus.

Sekta Epikurejska.

26. Między sektami, które powstały ze Szkoły Włoskiej, liczy się także głośna Sekta Epikurejska (*Secta Epicurea*). Założyciel jej, Epikur, urodził się w miasteczku Gargettus należącym do Attyki. Co do fizyki, przyjął on systemat Leucypa i Demokryta, dwóch filozofów Szkoły Eleatyckiej, wyżej wspomnianych – tj. przypisywał utworzenie się świata trafunkowemu zbiegowi atomów. Co się tyczy dialektyki, naznaczył za początek wszelkiego poznania i za niemyślny dowód pewności – czucie (*sensatio*). Podług niego, nie zmysły nas oszukują, co jest niepodobieństwo, ale sądy, które częstokroć nietrafnie czynimy o wrażeniach nabytych przez zmysły. Jakim zaś sposobem mamy trafnie korzystać ze świadectwa zmysłów, przepisał na to pewne prawa zwane „*canones*”, i dlatego zbiór tych prawideł, składających logikę Epikura, zowie się „*canonica*”. Nauka jego moralna w niczym prawie albo {niewiele} co różniła się od nauki Arystypa, założyciela Szkoły Cyrenajskiej. Równie jak i tamten zasadził szczęście człowieka na rozkoszy, a nieszczęście na boleści, lecz rozkosz umysłową przekładał nad zmysłową, trwałą nad krótką, i dlatego potępiał wszystkie takie rozkosze, które by ciągnęły za sobą albo boleść ciała albo zgryzoty sumienia. Zalecał także uczniom swoim dobroczynność i wszelkie inne towarzyskie cnoty. Chociaż przez to samo, że utworzenie się świata przyznał ślepemu trafunkowi, nie mógł już Epikur przypuszczać bytności prawdziwego Boga, tj. istoty najwyższej i najmądrzej, która

dała początek wszystkim rzeczom – nie zaprzecza{ł} jednak bytności pewnych bóstw niższego rzędu, tj. pewnych istot doskonalszych od człowieka, mających coś podobnego do ciała ludzkiego. A chociaż te bóstwa, podług niego, także się utworzyły z atomów, i zgoła nie zatrudniały się przeznaczeniem ludzi, oddawał im jednak cześć razem z pospółstwem. Jakim sposobem tłumaczył początek wiadomości ludzkich, wypadnie nam o tym mówić w „Psychologii”.

27. Można się domyślić, że taka nauka nie omieszkała pozyskać największą liczbę stronników. Lecz i to naturalnym sposobem nastąpić musiało, że ci ostatni nadużywając zasad swojego mistrza oszpecili jego naukę i nakierowali je do swych nierządnych namiętności. To właśnie było przyczyną, że Sekta Epikurejska stała się w krótkim czasie okrzykaną od sekt innych.

Z łona sekt poprzedzających urodziła się znakomita Sekta Stoicka (*Secta Stoica*). Jej założyciel, Zenon z Kition, miasta będącego na wyspie Cypr, przybył do Aten, słuchał Sokratesa, a następnie sam otworzył szkołę w jednej galerii ozdobionej najpiękniejszymi malowidłami, skąd sekta jego wzięła nazwisko; w greckim albowiem języku „στοα” znaczy galerię. Ze wszystkich dawnych systematów wybrał to, co mu się zdawało być najlepszego. Uczucie, czyli doświadczenie było u niego i początkiem wszelkich wyobrażeń, i źródłem wszelkiej pewności. Przypuszczał jednak wyższą władzę nad zmysłowość, tj. pojęcie, czyli rozum, który upoważnia świadectwo zmysłów i oraz wykazuje znamiona prawdy. Jemu pierwszemu przyznają to zdanie, które później przybrał Arystoteles, tj. że NIC NIE MA W POJĘCIU, CO BY PIERWEJ NIE ZAWIERAŁO SIĘ W CZUCIU. Metafizyka właściwie zwana, czyli ta nauka, która mówi o rzeczach oderwanych od zmysłów, zdawała się mu być niepotrzebna. Wszystkie zatem wiadomości ludzkie dzielił na trzy główne gałęzie, tj. na logikę, fizykę i etykę. Chociaż wyznawał bóstwo, to jednak bóstwo, w jego mniemaniu, nie było oddzielone od materii i przyrodzenia; podług niego bowiem materia miała być od wieków i składała się z dwóch zasad, czyli początków: czynnego i biernego. Otóż początek czynnej materii nadał początkowi jej biernemu rozmaite kształty, przez co się świat utworzył. Ten więc

Sekta Stoicka.

początek czynny był bóstwem, mającym mądrość, czucie i życie, połączonym ściśle z materią, i jakby duszą świata. Mimo jednak przymiotu mądrości, który przyznawał początkowi czynnemu materii, uważał go przecie jako jestestwo materialne; idąc bowiem za zdaniem Heraklita, rozumiał, że tym początkiem był ogień, nie ten gruby i widzialny element, który pospolicie oznaczamy tym nazwiskiem, lecz ogień bardzo subtelny i powietrzny.

Ale nade wszystko nauka moralna tego filozofa największą mu i jego szkole zjednała sławę. Systemat jego właśnie był wymierzony przeciw cyrenaikom i epikurejczykom. Gdy tamci, zakładając najwyższe dobro człowieka na dobrym bycie, a nie-szczęśliwość na cierpieniu, znieśli byli pobudkę cnót politycznych i bohaterskich, ten za jedyne dobro człowieka uznał cnotę, a za jedyne zło – występpek, ponieważ pierwsza zawsze jest zgodna z rozumną naturą człowieka, czyli z godnością jego, a drugi zawsze jest przeciwny. Rzeczy zaś niezależące od jego woli nie mogą być dla niego ani złe, ani dobre. Są to więc rzeczy obojętne, a zatem i boleść, której uchronić się nie można, człowiek mądry uważa za rzecz obojętną i wpośród największych nawet mąk może być szczęśliwy, jeśli tylko przeświadczony jest wewnętrznie o swojej cnocie i godności. Podług nauki stoickiej prawdziwy mędrzec jest ten, który nie tylko zna dobrze prawa cnoty, lecz oraz wszystkie je zachowuje bez wyjątku i statecznie. Komu zaś zbywa na tych dwóch warunkach, ten, nie mogąc się szczyścić nazwiskiem „mędrca”, tym samym policzony być musi w rzędzie nierozumnych. Tak wysokie wyobrażenie moralności w mistrzu stoików tym jest dziwniejsze, że ten filozof duszę ludzką sądził być materialną. Późniejsi jednak jego stronnicy przypuścić musieli nieśmiertelność duszy, postrzegli bowiem, że inaczej nauka ich moralności ostać by się nie mogła.

Filozofia stoików najwięcej znalazła stronników między Rzymianami, wtenczas kiedy ten naród powziął smak do filozofii; między nimi ci byli najznakomitsi: Scypion Afrykański, Lalius, dwaj Katonowie, później zaś nieco Epiktet i dwaj Antoninowie, cesarze rzymscy. Wspomnieni jednak filozofowie trzymali się tylko nauki moralnej Zenona, bo co się tyczy nauki jego teoretycznej, tu z koleją czasu wielu podległo odmianom.

28. W trzecim okresie dziejów filozofii żadnej naznaczyć nie można sekty, czyli szkoły, która by się odznaczała nowym i szczególnym jakim systematem.

Trzeci okres dziejów filozofii.

Zepsucie obyczajów, które nastąpiło po upadku Rzeczypospolitych Greckiej i Rzymskiej, a najszczególniej zbytek, zniechęcałość i samolubstwo, stępiły dzielność umysłu ludzkiego i odcięły mu prawie sposobność do wynajdywania nowych prawd i myśli. Oprócz tego mnóstwo subtelności, wątpliwości i rozmaitych systematów poprzedniczych, które tak bardzo zagmatwały naukę filozofii, nie zdawało się czynić nadziei, ażeby można było w tej umiejętności co nowego wymyślić.

Nb. Żaden w tym okresie nie powstał nowy systemat.

Stąd naturalnie nastąpić musiało, że ludzie poświęcający się filozofii zamiast tworzenia nowych sekt i systematów zaczęli wybierać ze wszystkich systematów poprzedniczych to, co się im zdawało najlepsze, i takowej zbieranie – jednocząc ją w mniej lub więcej porządku układ – nadawać postać rozmaity.

Początek eklektyzmu i synkretyzmu.

Oto jest początek eklektyzmu i synkretyzmu.

Gdy Grecja zawojowana była od Rzymian, ci ostatni powzięli smak do filozofii, do czego najczynniej przyłożył się Cyce-ron, sławny mówca i filozof rzymski – naprzód zaś wszystkie systematy filozofii greckiej w tej nowej ojczyźnie zachowały przez pewien przeciąg czasu swe pierwotne znamiona przynajmniej co do istotnych zasad, i każda sekta między Rzymianami miała znakomitych stronników. Lecz wkrótce, mianowicie pod cesarzami, miłośnicy tej nauki uznali za rzecz pożyteczną nie trzymać się wyłącznie żadnego systematu, lecz wybierać ze wszystkich systematów, co się zdawało najlepszego.

Kiedy Rzymianie zasmakowali w filozofii. *Nb.* Cyce-ron.

Tak więc wielu uczonych Rzymian stali się eklektykami, a z tych są najznakomitsi: Plutarch z Cheronei, Lucjusz Apulejusz i Lucjan z Samosaty.

Rzymianie-elektycy.

29. Ale najszczególniej Aleksandria, stolica w onczas Egipcie, stała się gniazdem eklektyzmu, który na koniec całę dziwną i szkodliwą prawdziwemu oświeceniu wziął postać.

Eklektyzm aleksandryjski.

Wiele się okoliczności do tego przyczyniło, a najszczególniej ta, że Ptolomeuszowie, miłośnicy nauk i ludzi uczonych, sprowadzili do Aleksandrii najznakomitszych filozofów greckich

Nb. Ptolomeuszowie – Muzeum.

ze wszystkich sekt, umieścili ich w jednym, obszernym mieszkaniu zwanym „Muzeum”, gdzie oraz była najbogatsza w całym świecie biblioteka.

Nb. Aleksandria była
środkiem handlu.
Rozmyślanie i lekkowierność.
Pierwiastki, z jakich się skleił
eklektyzm aleksandryjski.

Oprócz tego Aleksandria była środkiem handlu rozciągającego się na wszystkie strony świata, a przez to samo zamieszkała lub uczęszczana od ludzi rozmaitych narodów, którzy przez obcowanie udzielali sobie nawzajem swych wyobrażeń filozoficznych i religijnych – usposobienie wspólne wszystkim umysłom, będące skutkiem klimatu, zbytku i owoczesnych obyczajów, wszystkich prawie skłaniało do rozmyślania i oraz do lekkowierności, a to było przyczyną, że się pomieszały ze sobą i zjednoczyły te nawet nauki, które w pierwiastkach swoich najmniej ze sobą miały związku i podobności, jako to: podania dawnych Chaldejczyków, systemat Zoroastra, dogmaty religijne Egipcjan, Żydów i Chrześcijan, na koniec sekty greckie.

Jednak spomiędzy tych sekt te tylko mogły być przyjęte, które się zgadzały z usposobieniem powszechnym umysłów i z wyobrazeniami panującymi ludów wschodnich.

Nauki Platona i Pitagorasa
najwięcej wpłynęły
do rzeczonoego eklektyzmu –
dla jakich przyczyn.

Tak więc nauki Pitagorasa i Platona najwięcej wpłynęły do eklektyzmu aleksandryjskiego; albowiem tajemniczość pierwszej dziwnie się zgadzała ze smakiem tajemnic upowszechnionym w całej Azji, druga zaś przez swoje obrazy świata umysłowego, czyli niematerialnego odpowiadała zapalowi rozmyślania unoszącego się od rzeczy materialnych do istot duchowych.

Nb. Które sekty i systematy
były wyłączone.

Co się zaś tyczy sekt, które się odwoływały do zmysłów i doświadczenia, te prawie żadnego nie miały uczestnictwa w owej zbieraniu, ponieważ postrzeganie zjawisk natury i dochodzenie jej praw za pomocą doświadczeń naturalnie zdawać się musiało rzeczą natrętną tym, którzy lubili zatapiać się w słodkich marzeniach kontemplacji.

Nb. Cztery główne sekty
eklektyzmu.

Zbieranina takowa, wykonana przez mędrców aleksandryjskich, dała początek czterem głównym sektom, które są następujące: pierwsza – neoplatoników, czyli tych, którzy się najwięcej przyłożyli do zjednoczenia nauk Pitagorasa i Platona; druga – gnostyków; trzecia – Ojców Kościoła Chrześcijańskiego; czwarta – nauczycieli żydowskich; o wszystkich tych sektach chociaż w krótkości mówić nam wypada.

30. Pierwsze początki neoplatonizmu niektórzy przypisują Potamonowi Aleksandryjskiemu, który żył za czasów cesarza Augusta – później zaś Ammoniuszowi Saccas, który uczył filozofii w r. 234 ery chrześcijańskiej.

Początki neoplatonizmu.

Lecz najsprawiedliwiej i najpewniej za twórcę tej szczególnej budowy uważać się może Plotyn, uczeń Ammoniusza, on bowiem z rzeczonych wyżej systematów sklecił naukę najlepiej, ile tylko być mogło, związaną w swych częściach i najzupełniejszą. Okazuje się w niej wprawdzie niepospolity geniusz autora, ale geniusz zarażony obłąkaniem swojego wieku, zagorzałą imaginacją oraz chciwością rzeczy nadzwyczajnych i cudownych.

Nb. Plotyn.

Treść jego nauki była następująca:

Treść nauki Plotyna.

1°. Najpierwszy początek wszystkich rzeczy znajduje się w środku tego wszystkiego, co ma bytność. Treścią, czyli esencją tego najpierwszego początku jest działalność nieograniczona, czysta, wieczna, konieczna, mająca powód w sobie samej.

2°. Najpierwszym dziełem działalności nieograniczonej Boga jest mądrość najpierwsza, tj. światło najczystsze, które otacza środek ze wszech stron.

3°. Z mądrości najpierwszej wypływa bezpośrednio dusza świata umysłowego, czyli niematerialnego, opisująca drugi cykl około najpierwszego początku.

4°. Dusza świata umysłowego wydaje duszę nieba świata czystego i wyższego, który się styka z krainą podksiężycową.

5°. Z duszy nieba wypływa dusza świata fizycznego, której ostatecznym wpływającym tworem jest materia albo ciemność: ustanie wszelkiego światła.

6°. Mądrość najpierwsza zawiera w sobie formy i wizerunki wszystkich rzeczy, które stwarza przez zastanawianie się nad sobą samą. Ona przeto jest obrazem pierwotnym świata, źródłem wszelkich rodzajów, gatunków i indywiduów, czyli istot pojedynczych.

Mądrość najpierwsza stwarza rzeczy przez zastanowienie się nad sobą.

Formy mają istotę i siłę, co czyni je zdolnymi do ożywiania i kształcenia materii.

Nb. Formy obdarzone istotą i siłą.

7°. Dusze szczególne – siły powszechne natury – nie są co innego, tylko podobne formy, które przechodzą następnie od mądrości najpierwszej do duszy świata umysłowego, do dusz

Dusze ludzi pojedynczych są także formy. Związek między nimi a mądrością najpierwszą.

niższych, a na koniec do materii. Lecz jest związek najściślejszy tak między tymi samymi formami, czyli duszami szczególnymi, jako też między nimi a najpierwszą mądrością. Jako ta ostatnia jest nieoddzielna od swego pierwotnego źródła, tak równie nie można odłączyć dusz niższych i szczególnych od owej mądrości pierwszej, w której one wszystkie mają swą zasadę.

Mądrość najpierwsza jest jednością bezwzględną i niepodzielną.

8°. Chociaż mądrość najpierwsza zawiera w sobie nieskończoną różnorodność jestestw, jednak jest ona jednością bezwzględną i niepodzielną, a różnorodność, którą ona zawiera, nie jest bynajmniej różnorodnością, której by części były odróżnione miejscem. Jest ona rodzajem zawierającym wiele indywiduów, który jednak dlatego nie jest ani mniej, ani więcej, tylko jednym rodzajem. Zmysłowość więc, która nam stawia wielość rzeczy, jest tylko ludzającym nas pozorem.

Wnioski i zasady praktyczne wynikające z rzeczonej teorii.

Z takowej teorii Plotyna naturalnie wynikać musiały następujące wnioski i zasady postępowania praktycznego, tj. że umysł ludzki chcąc być prawdziwie oświecony, powinien się podnosić do najpierwszej owej mądrości, a zatem odrywać się od ciała i zmysłów, pierwsze bowiem jest materią-ciemnością, ustaniem wszelkiego światła, drugie zaś ludzą nas i oszukują.

Nb. Kontemplacja. Posty itd.

Rozmyślanie więc, kontemplacja, tj. unoszenie się myślą nad zmysłowość i materialność dla lepszego wpatrzenia się w mądrość najwyższą, jest jedynym środkiem oświecenia; a zatem trzeba usuwać te wszystkie zawady, które przeszkadzają umysłowi do takowej kontemplacji – mianowicie trzeba wycieńczać swe ciało postami, trzeba unikać rozproszenia światowego, a polubić samotność itd.

Sposób życia Plotyna i jego wziętość.

Powiadają, że Plotyn taki sposób życia, jaki wynikał z jego teorii, wiernie sam zachował. Zyskał on dla siebie największą sławę i wziętość. Był poufałym cesarza rzymskiego Galiena i samej cesarzowej. Kiedy nauczał w Rzymie filozofii, wiele nawet znakomitych dam rzymskich zasmakować miało w jego nauce. Uchodził za człowieka natchnionego, mającego związek z duchami, a nawet, jak niektórzy twierdzą, za cudotwórcę.

Inni neoplatonicy pogańscy.

Spomiędzy innych neoplatoników pogańskich najznakomitsi są: Maksymos z Tyru, Porfiriusz, uczeń Plotyna, Jamblikus

i Proklos. Dwaj ostatni, oprócz niektórych odmian, które poczynili w nauce Plotyna, poświęcili się jeszcze mniemanej sztuce czarodziejstwa, chcieli uchodzić za czarnoksiężników i cudotwórców, jakoż w owym wieku zdziecinniałej, że tak powiem, filozofii miano ich rzeczywiście za takich.

31. Pod ogólnym nazwiskiem „gnostyków” rozumieją się ci wszyscy kacerze, którzy się pojawili w trzech pierwszych wiekach Kościoła Chrystusowego i byli wyłączeni z jego łona. Nazwani są „gnostykami” od wyrazu greckiego „γνωσις” (po-znanie), dlatego że przypisywali sobie doskonałą znajomość rzeczy Boskich. Nauka ich nie była czym innym, tylko mieszaniną dawnej filozofii wschodniej, mianowicie mniemań Zoroastra i Merkuriusza Trismegistosa, z tajemnicami religii chrześcijańskiej.

Sekta gnostyków.

Chociaż nauka gnostyków rozmaite w różnych czasach przybierała postaci, co do gruntu jednak zawsze była jedna, a treść jej na tym się zasadzała, że świat ten widzialny był stworzony nie od Najwyższego Boga, a przynajmniej nie był całkowitym jego dziełem, lecz od innych bóstw niższego rzędu. Do takiego twierdzenia to dało powód gnostykom, iż widząc zło tak moralne, jako też fizyczne na świecie, chcieli wytłumaczyć źródło onego. A że Bóg Najwyższy musi być oraz najlepszy, bo inaczej nie byłby najwyższym bogiem, więc utwór świata, na którym tyle zła widzieć się daje, nie może być własnym jego dziełem. Przypuszczali zatem albo dwa lub trzy odwieczne początki, będące w ciągłej ze sobą walce, jako to: początek dobra, początek zła, niekiedy zaś początek trzeci, pośredni między tymi dwoma; albo też utrzymując jeden początek odwieczny, czyli bóstwo najwyższe, twierdzili, że to bóstwo najwyższe utworzyło mniejszą lub większą liczbę bóstw niższych, czyli duchów, zwanych „*aiones*” lub „*daimones*”, z tych zaś bóstw niższych jedno lub kilka razem należało do stworzenia świata ze wszystkimi będącymi na nim istotami i do rządzenia tymże światem. Liczba tych eonów, ich pochodzenie, czy to bezpośrednie wszystkich razem od najwyższego bóstwa, czy też rodzenie się jednych z drugich, na koniec hierarchia, stanowiąca między

nimi rozmaite rzędy i stopnie, wszystko to zależało od fantazji tych, którzy tej mniemanej filozofii nadawali kształt rozmaity, podług swego upodobania. Wszystkich jednak gnostyków, a przynajmniej większej ich części, to było zamiarem, ażeby okazać, że Chrystus przyszedł na ten świat dla uwolnienia ludzi spod panowania złych eonów i dla ukazania im drogi do bóstwa najwyższego i oraz najlepszego. Wszyscy też zgadzali się na to, że materia jest początkiem zła, chociaż jedni sądzili ją być odwieczną, a drudzy mniemali, że ona była stworzona przez jednego ze złych eonów.

Nb. Dusza ludzka.

Co się zaś tyczy duszy ludzkiej, zawsze jej przyznawano pewną część duchową, szlachetną, nieśmiertelną, pochodzącą od bóstwa najwyższego.

Nauka moralna gnostyków
była dwojaka.

Lubo teoria rzeczona wspólna była wszystkim gnostykom co do głównych zasad swoich, nauka ich jednak moralna była dwojaka. Jedni bowiem zalecali prowadzić życie ostre i martwić swe ciało rozmaitymi sposobami; drudzy – przeciwnie, mniemali, iż wolno jest dogadzać wszelkim onego chuciom. Z łona przeto tej sekty wyszli albo zagorzali fanatycy, albo najwięksi zbrodniarze. Dziwną wprawdzie rzeczą być się zdaje, że z jednych i tych samych zasad wyciągnięto tak przeciwne sobie prawidła moralności. Ale jednak naturalnym stać się to mogło sposobem. Gdy bowiem w mniemaniu gnostyków ciała ludzkie były złą rzeczą, jako utworzone z materii, albo sądzili, że sprawy ciała nie należą zgoła do duszy, albo też mniemali, że z ciałem, jako z nieprzyjacielem duszy, surowo obchodzić się należy.

Nauka gnostyków łączyła się
z nauką czarodziejstwa.

Ponieważ przypuszczali bytność eonów, czyli duchów tak złych, jako i dobrych, i przyznawali im dalsze lub bliższe stosunki z ludźmi, to dało powód gnostykom do uczenia się sztuki czarodziejskiej, ażeby przez pozyskanie łaski eonów dobrych zapobiec mogli szkodliwemu wpływowi złych. Między nauką gnostyków a neoplatonizmem znaczne zachodzi podobieństwo, mianowicie w tym, że tak w jednej, jako i w drugim wyraźnie postrzegać się daje systemat emanacji. Mimo to jednakże dwie sekty ustawiczną ze sobą toczyły walkę.

Znakomitsi gnostycy. *Nb.*
Nauka Valentina.

Znakomitsi pomiędzy gnostyków byli następujący: Bardesanes Syryjczyk, Basilides z Aleksandrii i Valentinus Egipcjanin.

32. Nauki mistrzów żydowskich tak są ciemne, bałamutne i niesforne, iż niepodobna jest rozwodzić się nad ich szczegółami. Dostyc jest tylko wiedzieć w ogólności, jaki był ich początek czyli źródło. Gdy filozofowie pogańscy czynili zarzuty przeciw Pismu Św. i częstokroć natrząsali się z niego, niektórzy z uczonych Żydów, chcąc chronić księgi swoje święte od tej napaści, usiłowali dowieść tego, że nie skądinąd, tylko z tych ksiąg były wzięte najpierwsze rysy i zasady wszystkich systematów filozofii pogańskiej. Mając taki zamiar, przypuścić musieli, iż Pismo Św. ma dwojakie znaczenie: jedno literalne, zmysłowe, stosowne do wiadomości i prostoty ludu żydowskiego, który wtenczas był jeszcze nieoświecony, kiedy mu księgi święte były dane od Boga przez Mojżesza – i drugie alegoryczne, tajemnicze, mogące być zrozumiane od tych tylko, który ukształcili swój umysł przez rozmyślania filozoficzne, a przez cnoty swoje stali się godnymi pojmować Boskie tajemnice.

Sekta rabinów żydowskich.
Nb. Źródło ich nauki.

Tak więc, rabini żydowscy tłumacząc alegorycznie Pismo Św. natworzyli w różnych czasach mnóstwo takowych wykładów, częstokroć najdziwniejszych, których zbiór złożył księgę zwaną „*Talmudem*”. Do tego przyłożyła się jeszcze próżność i osobisty interes tych mniemanych mistrzów, którzy chcieli uchodzić za ludzi natchnionych Boską mądrością, ażeby mogli tym łatwiej utrzymać w przesądach lud zabobonny i lekkowierny, który się oddał ich przewodnictwu.

Talmud. Nb. Próżność i interes osobisty rabinów.

33. Po Talmudzie nastąpiła nauka zwana KABAŁĄ, tj. PODANIEM TAJEMNYM, której rabini udzielali małej tylko liczbie osób uprzywilejowanych, które sądzili być godnymi przypuszczenia do swoich tajemnic.

Kabała.

Kabała winna swój początek dwóm uczonym Żydom: Filonowi i Arystobulowi, których naukę inni rabini pomnożyli wymysłami swego własnego utworu. Wkrótce księgom zawierającym te tajemniczą naukę przyznano ważność i świętość większą jeszcze aniżeli samemu Pismu Św. Nie omieszkało nadać im początek niebieski. Twierdzono, że te księgi były powierzone człowiekowi w tej samej chwili, w której był stworzony, że aniołowie wielokrotnie przynosili je z nieba na ziemię, na której były zaginęły itd.

Komu winna swój początek.
Nb. Ważność, jaką jej przypisywano.

Nb. Z jakich składała się pierwiastków. *Nb.* Logos.

Czytając to pismo, na każdej stronicy znajdować można ślady nauk: Zoroastra, Pitagorasa, Platona, Arystotelesa, niezgrabnie przekształconych. Wszystkie wyobrażenia filozoficzne Greków są wystawione w postaci osób. Mądrość Boska, siedlisko IDEI WZOROWYCH, czyli *Logos* Platona, staje się pod imieniem „Adama Kadmon” duszą świata, źródłem wszystkich potęg natury, człowiekiem najprzedniejszym, mesjaszem.

Nb. Treść nauki moralnej zawartej w *Kabale*.

Człowiek jest tylko narzędziem biernym bóstwa: umiejętność wszelka z nieba pochodzi. Rozum ludzki, chcąc zostać jej uczestnikiem, nie tylko powinien się oderwać od zmysłów, lecz i od samego siebie. Wszystko tam prowadzi do zachwycenia.

Nb. Nauka o duchach – sztuka czarnoksięska.

Nauka o duchach, sztuka czarnoksięska, wieszczbiarstwo są wypadkiem nieuchronnym tych wszystkich twierdzeń cudownych.

Ojcowie Kościoła Chrystusowego byli także eklektykami.

34. Ojcowie Kościoła Chrystusowego żyjący w trzecim okresie, którzy mniej lub więcej poświęcili się filozofii, byli także eklektykami. Lecz łatwo domyślić się można, że Boska ich religia nie dozwalała im wpadać w takie obłąkanie wyobrażeń filozoficznych, jakie panowało w naukach neoplatoników, gnostyków i rabinów żydowskich.

Systemat emanacyj nie miał miejsca w nauce pierwszych chrześcijan.

Nade wszystko systemat emanacyj nie mógł już mieć miejsca w ich nauce, ponieważ on prowadzi do wielobóstwa i do materialnego wyobrażenia o Najwyższej Istocie, co jedno i drugie potępia religia chrześcijańska.

Co było najważniejszym przedmiotem {filozofii} Ojców Kościoła Chrześcijańskiego.

Poświęcając się najbardziej wykładaniu czystych prawd moralności Chrystusowej i objawionej od niego religii, większa ich część tyle się tylko oddawała filozofii, ile to było rzeczą potrzebną do ich zamiaru, a nade wszystko ile ta umiejętność miała związek konieczny z teologią.

Św. Justyn Męczennik – jego zdanie o filozofii.

Jednakże niektórzy z nich nie tylko z potrzeby, lecz i przez skłonność oddawali się nauce filozofii. W rzędzie tych ostatnich liczy się św. Justyn Męczen{nik}, żyjący w drugim wieku ery chrześcijańskiej, którego zdanie w tej mierze godne jest uwagi:

Uważa filozofię jako połączoną z prawdziwą religią.

Filozofia (mówi ten święty) jest w rzeczy samej bardzo wielkim dobrem, wielce przyjemnym

Bogu, ponieważ ona sama prowadzi nas do niego,
a przeto są prawdziwie szczęśliwymi, którzy się jej
poświęcają.⁶

Oprócz tego, gdy filozofowie pogańscy lub żydowscy powstawali w pismach swoich na religię Chrystusa, wynika stąd dla chrześcijan potrzeba bronienia onej, a to samo było powodem, iż wielu Ojców Kościoła łączyli naukę filozofii z religią.

Naturalną zaś było rzeczą, że w takim razie udać się musieli do filozofii, jaka być mogła za ich czasów, mianowicie zaś do nauki neoplatoników, ale z niej to tylko wybrali, co się mogło zgadzać z ich religią. Jakoż nauka Platona, która sobie zamierzała wykład rzeczy koniecznych, nieodmiennych i nadzmysłowych, naturalnie przypaść musiała do smaku pierwszym filozofom chrześcijańskim, którym także religia każe się podnosić nad zmysły dla rozważania Boskich tajemnic i prawd wieczności. Lecz wkrótce znalazł Arystoteles uczestnictwo w filozofii pierwszych chrześcijan, jego bowiem wyobrażenia metafizyczne, jako oderwane i umysłowe, podobać się im musiały dla tej samej przyczyny, dla której i nauka Platona.

Jakiej się trzymali filozofii.
Dlaczego im się podobał
Platon. Dlaczego Arystoteles.

Pospolicie zarzucają pierwszym chrześcijanom, że na wzór gnostyków i neoplatoników zanurzali się w kontemplacjach, a zaniedbywali nauk doświadczenia; ale to nie będzie rzeczą dziwną temu, który uważy, że kontemplacja, czyli rozmyślanie jest w pewnym względzie religijnym obowiązkiem chrześcijan. Że zaś zanadto może niektórzy z nich oddawali się kontemplacji albo zbyt wiele skutku jej przypisywali, było to winą panujących w owym czasie wyobrażeń trudną do uniknienia.

Zarzut przeciw pierwszym
chrześcijanom co do ich
nauki.

Oprócz św. Justyna, o którym się wyżej wspomniało, spośród filozofów chrześcijańskich, żyjących w trzecim okresie, najznakomitszymi są ci: św. Klemens Aleksandryjski, Hermiasz, Atenagoras, św. Ireneusz, Orygenes, Tertulian i św. Augustyn.

Znakomitsi filozofowie
chrześcijańscy, żyjący
w trzecim okresie.

⁶ Zob. [Justyn ~150, s. 465]. Oto ten fragment w przekładzie A. Lisieckiego: „Filozofia jest niewątpliwie dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach Bożych, bo ona jedna prowadzi nas do Boga, a ci, co w filozofii cały swój umysł zagłębili, to ludzie naprawdę święci”.

Jakie korzyści pisma ich przyniosły oświeceniu.

Znakomitsi filozofowie, którzy w owym czasie oddawali się naukom pożytecznym.

Ptolemeusz astronom. Longin.

Czwarty okres. Pisma Arystotelesa i kolej, przez jaką przechodziły.

Pisma ich filozoficzne, prostowane nauką religijną, tę wielką uczyniły przysługę oświeceniu, że zostawiły wiekom następnym czystsze wyobrażenia o Bogu i o duszy ludzkiej, aniżeli były te, jakie się zawierały w innych naukach współczesnych.

W owych wiekach prawdziwego nieszczęścia dla filozofii, w których imaginacja, zastępując miejsce rozumu, natworzyła tyle i tak dziwnych filozoficznych romansów, skłonność zaś powszechna do spekulacji wzgardziła naukami opartymi na doświadczeniu – w owych, mówię, wiekach obłąkanej filozofii tym bardziej zasługują na wspomnienie prawdziwi mędracy, którzy, będąc wyższymi nad przesady swego czasu, poświęcili talenty swoje pożytecznym naukom. W rzędzie tych słyną najbardziej następujący: dwaj Pliniuszowie, z których jeden zostawił potomności najszacowniejsze księgi historii naturalnej, drugiemu zaś czynią sławę nieśmiertelną piękne jego listy i panegiryk Trajana. Galenus, łącząc filozofię z umiejętnością lekarską i doskonaląc jedną przez drugą, stał się niejako drugim Hipokratesem. Rozebrał ciało ludzkie, odkrył podwójny systemat nerwów i muskułów. Okazał, że dusza ludzka, czyli umysł ma swe siedlisko w mózgu i oznaczył wpływ, jaki mają narzędzia ciała na działania duszy. Pisał też dzieła w przedmiotach filozofii właściwie zwanej i starał się rozsądnie zbijać naukę sceptyków.

Ptolomeusz Klaudiusz wzbogacił astronomię wielką liczbą postrzeżeń i ułożył systemat tłumaczący zjawiska niebieskie.

Longin na koniec, stosując ducha rozbioru i krytyki do literatury, napisał traktat o górności, w którym zawarł wiele pięknych myśli, rzucających światło na filozofię języka.

Napady ludów północnych na południowe Europy kraje, zdarzone w wiekach V, VI i VII, zadały ostatnią klęskę tak nauce filozofii, jako i wszelkim innym. W tych wiekach barbarzyństwa nie śmiały one na jaw się ukazać, lecz znalazły schronienie w cieniach zgromadzeń zakonnych.

35. W wieku VIII Arabowie rozciągnawszy potęgę swego oręża aż do zachodnich krajów Europy, zasmakowali sobie w filozofii, do której ich zachęcił widok zbawiennych skutków sztuki lekarskiej, nieznaną wprzód dla nich. Zaczęli tedy tłumaczyć

na język arabski i syriacki księgi sławniejszych lekarzy i filozofów, a między nimi i księgi Arystotelesa, który najszczególniej zwrócił ich uwagę.

Pisma tego filozofa dostawszy się w dziedzictwie uczniowi jego, Teofrastowi, od tego ostatniego przeszły do potomków, którzy ani sami z tego skarbu korzystać nie umieli, ani drugim go udzielali; owszem, lękając się, ażeby te księgi nie były zabrane przemocą od królów Pergamu, zakopali je w ziemi, gdzie były uszkodzone od wilgoci i molów. Następnie były sprzedane Ateńczykowi nazwiskiem „Apellico Teius”, który błędnie dopełnił uszkodzone w nich miejsca, później zaś przez głośnego w dziejach Rzymu dyktatora, Syllę, sprowadzone do Rzymu, gdzie je Tyrannio Gramatyk, a po nim Andronicus Rhodicus ukazali światu, lubo z wielu błędami, dla wspomnianej wyżej przyczyny. Tłumaczenie tych pism na język syriacki i arabski, a z tych na łaciński, najbardziej zaś komentarze, czyli przypisy, które nad nimi poczynili uczeni Arabowie, wszystkie te okoliczności skazyły do reszty naukę filozofa greckiego; w takim to właśnie stanie dała się poznać światu nauka Arystotelesa w czwartym okresie dziejów filozofii i stała się niejako źródłem filozofii scholastycznej, która, jak się powiedziało wyżej, panowała w całym przeciągu rzeczzonego okresu.

36. Filozofia ta zaczyna się od czasów Karola Wielkiego, który wskrzesił Państwo Zachodnie na początku wieku IX, kiedy też i szkoły publiczne były pozakładane przy kościołach katedralnych i kolegiatach. Albo raczej początek filozofii scholastycznej przypada za czasów Jana Szkota, zwanego „Eriugeniuszem”, który słynął za panowania Karola Łysego. Sławny ten w wieku swoim filozof przetłumaczył św. Dionizego Areopagitę, i ułożył naukę filozofii, którą wyczerpnął z tegoż Dionizego oraz z komentarzy św. Augustyna i Boecjusza nad Arystotelesem.

Filozofia scholastyczna.

37. Filozofia scholastyczna może się niejako podzielić na trzy epoki.

Pierwsza z nich od czasu, w którym się zaczęła wspomniana filozofia, ciągnie się ku końcowi wieku XI i doznaje

Trzy epoki znakomitsze filozofii scholastycznej.

rozmaitego losu u Arabów, chrześcijan wschodnich i chrześcijan zachodnich. Pierwsi idą za Arystotelesem, drudzy dziedzącą cokolwiek z synkretyzmu aleksandryjskiego, ostatni piszą uwagi nad niektórymi pismami Boecjusza i Kasjodora. Między pierwszymi słyną Awicenna i Awerroes, między drugimi św. Jan Damascen, tj. z Damaszk, między ostatnimi Alcuinus, wspomniany Jan Szkot Eriugenius i Rabanus Maurus. Lecz najznakomitsze między nimi trzyma miejsce św. Anzelm, biskup kantuariński, jego bowiem niektóre myśli oryginalne, dowodzące bytności Boga i jego przymiotów, zawsze będą szacowne w oczach zdrowej filozofii.

Roscelin. Drugiej epoki początek przypada za czasów Ruscelina czyli Roscelina, który żył ku końcowi wieku XI. Pamiętna ona jest sprzeczkami, jakie ze sobą miewali nominaliści i realiści, które na koniec zaszły aż do prześladowania i zakończyły się wygnaniem pierwszych z Uniwersytetu Paryskiego, będącego wówczas punktem środkowym oświecenia dla całej Europy.

Abelard. Roscelinus zaczynający tę epokę miał należeć do nominalistów, lecz między nimi najświeńsze jest imię Abelarda, żyjącego w tej samej epoce, który słynął nauką i geniuszem.

Trzecia epoka filozofii scholastycznej zaczyna się około połowy wieku XIII. Z pism Arystotelesa znane były tylko dotąd na Zachodzie logika i dialektyka. Lecz Hiszpanie zawojowani od Arabów przejęli od nich wszystkie dzieła tego filozofa, które następnie z Hiszpanii przeszły do reszty Zachodniego Państwa i stały się przedmiotem podziwiania. Wtenczas to filozofia scholastyczna stanęła na największym szczyśle znaczenia swojego. Powaga Arystotelesa stała się prawie samowładna, a wprowadzony zwyczaj dysput publicznych otworzył plac naukowego szermierstwa i popisowywania się z próżnymi subtelnościami. Imię Alberta zwanego „Wielkim” właśnie otwiera tę epokę. Nie dlatego dano mu tak chlubny przymiotnik, iżby rzeczywiście był wielkim sam z siebie, nie albowiem nie utworzył z własnej swej głowy, lecz dlatego że niejako pierwszy był tłumaczem wielkiego geniusza Arystotelesa. On ustanowił, iż tak rzecz można, nową cześć perypatetyzmu, i ułożył go w systemat.

Uczeń Alberta Wielkiego, św. Tomasz z Akwinu, przewyższył swojego mistrza nauką i geniuszem. Oprócz ogromnego komentarza, który napisał na dzieła Arystotelesa, pisał jeszcze dzieła filozoficzne i teologiczne podług swego własnego układu. Dzieła te tak wielką przyniosły mu sławę, że niejako stał się głową sekty; stronnicy bowiem jego nauki nazywali się „tomistami”.

Św. Tomasz z Akwinu.

W tejsze epoki słynął Jan Duns Szkot, inny od Jana Szkota Eriugeniusza, o którym się wyżej wspomniało. Był on przeciwnikiem nauki św. Tomasza z Akwinu, i stał się głową sekty, której stronnicy nazywali się od jego imienia „skotystami”. Zwykł rozprawiać za i przeciw założonemu pytaniu, co mu zjednało przezwisko „Nauczyciela Subtelnego” (*Doctor Subtilis*). Treść sporów, które wiodł Jan Duns Szkot ze św. Tomaszem, na tym się zasadzała, że pierwszy przyznawał wyobrażeniom ogólnym rzeczywistość FORMALNĄ (*existunt naturae genericae formaliter*), drugi zaś przyznawał im tylko rzeczywistość POWODOWĄ (*existunt naturae genericae fundamentaliter tantum, non vero formaliter*).

Jan Duns Szkot.

38. Zbieg okoliczności nadzwyczajnych przy końcu wieku XV i na początku XVI zrzucił nagłą i powszechną odmianę w filozofii. Grecy przyciśnieni od Turków, przymuszeni opuścić własną ojczyznę, przynoszą do krajów Zachodniej Europy smak literatury klasycznej i dzieła oryginalne filozofów greckich. Wynalazek zaś drukarni, upowszechniając szybko wyobrażenie mędrców tak dawnych, jako też nowożytnych, zdaje się ubezpieczać na zawsze przeznaczenie rozumu. Poznanie oryginałów greckich przekonało ludzi uczonych, jak niewiernie wy tłumaczone były dzieła mędrców tego narodu. Mianowicie przekład Arystotelesa z języka greckiego na łaciński wystawił tego filozofa w postaci całé różnej od tej, jaką mu były nadały przekłady syriackie i arabskie. Tak więc perypatetyzm podzielił się na dwie sekty; jedni bowiem trzymali się dawnej nauki scholastycznej, albo, iż tak powiem, dawnego Arystotelesa; drudzy zaś czerpali naukę tego filozofa w samym jej źródle albo przynajmniej w tłumaczeniach wiernych, poczynionych prosto z oryginału, i ci ostatni nazywali się „perypatetykami czystymi” lub „nowymi”.

Przyczyny i okoliczności, które przysposobiły upadek filozofii scholastycznej.

Lecz smak upowszechniony do literatury greckiej, porównywanie różnych systematów starożytnej filozofii, odłączenie tej nauki od teologii objawionej, osłabiły samowładną dotąd powagę Arystotelesa, ponieważ oddano wreszcie sprawiedliwość i innym mędrcom narodu greckiego.

Na koniec dawny gmach filozofii scholastycznej nie mógł się już długo ostać, gdy zewsząd powstał nań silni przeciwnicy. Pertarka usiłował przekształcić filozofię moralną; Jordan Bruno, Wawrzyniec Valla, Cardano, Campanella – filozofię rozumową, czyli metafizykę; Ludwik Vives, Montaigne, Piotr Rama – dialektykę i logikę. Lecz największy i ostatni cios nauce scholastycznej zadali dwaj sławni mężowie: Bacon z Werulamu i Renatus Descartes, o których następnie powiemy. Zwalili oni do szczętu scholastyzm i wprowadzili zupełną reformę do filozofii.

Piąty okres dziejów
filozofii – Franciszek Bacon
z Werulamu.

39. Franciszek Bacon z Werulamu urodził się r. 1561. Dzieła jego – pierwsze pod tytułem *Novum organum scientiarum*, a drugie *De dignitate et augmentis scientiarum* – jako autorowi {zarazem} nieśmiertelną sławę i dla dobra oświecenia największą przyniosły korzyść. Filozof ten uczynił niejako przegląd wszystkich nauk i umiejętności ludzkich. Uważał, w jakim one są stanie, czego im braknie, i jakim by sposobem uczynić je pożyteczniejszymi dla społeczności. Słowem: usiłował przerobić rozum ludzki i dokazał swego zamiaru. Wyłożył trafnie wszystkie przyczyny tamujące wzrost nauk. Te ostatnie rozgatkował na rzędy i wskazał najpewniejszą drogę do nabywania rzetelnych wiadomości, która nie była znana filozofom scholastycznym. Mianowicie treść jego nauki zasadzała się na tym, że nie przez sylogizmy lub rozumowania *a priori*, tj. poprzedzające doświadczenie, można odkryć prawa natury, lecz, owszem, przez INDUKCJĘ, z największej, ile być może, liczby doświadczeń wyciągając coraz ogólniejsze zasady. Tak zbawienny przepis filozofa angielskiego został uwieńczony najpomyślniejszym skutkiem. Wszystkie gałęzie nauk przyrodzonych, jako to: fizyka, chemia, medycyna itd., trzymając się drogi wskazanej od Bacona, nagły

uczyniły postęp. Sama nawet filozofia właściwie zwana, czyli rozumowa, wiele jest mu winna. Stał się on niejako ojcem najświetniejszych geniuszy, którzy po nim nastąpili.

Ze szkoły Bacona naprzód wyszli stronnicy właściwej jego nauki, którzy trzymając się wiernie zasad swojego mistrza i stosując je do badań filozofii rozumowej, wielkie tej umiejętności oddali przysługi, jako to: Locke i Reid – Anglicy, Gassendi, Condillac i Bonnet – Francuzi, Thomasius i Tschirnhausen – Niemcy. Lecz obok tej szkoły powstały dwie inne nauki, które, chociaż miały niejaki z nią powinowactwo, oddalając się jednak od niej, rozeszły się w strony przeciwne, tj. nauka Hobbesa – Anglika, i Helwecjusza – Francuza, którzy wykładali systemat najzupełniejszego materializmu, tudzież nauka Berkeleyya, zmodyfikowana później przez Hume’a – obu Anglików, z których pierwszy stał się niejako wodzem idealistów, a drugi sceptyków nowożytnych.

40. Renatus Descartes, zwany inaczej „Kartezjuszem” – Francuz, może także uważać się za głowę sekty. Urodził się on r. 1596. Aby swobodniej mógł się oddać swym badaniom filozoficznym, z Francji, gdzie wówczas panował perypatetyzm, przeniósł się do Holandii, później do Sztokholmu na usilne nalegania królowej Krystyny, która go szczególnymi zaszczycała względami. Ten filozof w największym ukazał świetle czczość i nikczemność gadaniny scholastycznej, przy tym zaś okazał swoim własnym przykładem, że w tej umiejętności używać można stylu jasnego i oraz prostego.

Renatus Descartes.

Na wzór Heraklita – badania swoje filozoficzne zaczął od metodycznego powątpiewania. Dowodził, że chcąc czynić rzetelny postęp w filozofii, trzeba tymczasem wątpić o wszystkim, ażby się przyszło do niemylnych zasad pewności.

Powątpiewanie metodyczne

Tę myśl bardzo trafnie rozwinął w swej *Rozprawie o metodzie*,⁷ która sama jedna mogłaby mu zjednać nieśmiertelną sławę.

Rozprawa o metodzie.

⁷ Zob. [Descartes 1637].

Inne dzieła.	Pisał także <i>Rozmyślania filozoficzne</i> (<i>Meditationes philosophicae</i>) ⁸ i <i>Zasady filozofii</i> (<i>Principia philosophiae</i>), ⁹ które wielkie rzucają światło na naukę metafizyki.
Zastosowanie algebry do geometrii.	Nadto jeszcze uczynił Kartezjusz niemałą przysługę naukom fizyczno-matematycznym, on bowiem umiał przystosować algebrę do geometrii, przez co podał niejako klucz do najgłębszych badań matematyki wyższej i oraz do wiadomości fizyczno-matematycznych.
Nb. Wiry.	Jego systemat fizyki, albo raczej hipoteza, w której usiłuje tłumaczyć wszystkie zjawiska natury i utworzenie się świata przez przypuszczenie pewnych wirów (<i>vortices</i>), jest najsłabszą częścią jego nauki, albo raczej prawdziwym nadużyciem pięknego geniuszu.
Nb. Los Kartezjusza i jego nauki.	Jako sam Kartezjusz, tak i jego nauka doznała rozmaitego losu, miała bowiem z jednej strony zapalonych stronników, z drugiej zaciętych nieprzyjaciół.
Stronnicy Kartezjusza.	Z liczby stronników Kartezjusza jedni trzymali się wierne jego nauki, na których czele był Clauberg; drudzy zaś mniej więcej ją odmienili, a w rzędzie tych ostatnich liczą się Mikołaj Malebranz (Malebranche) i Benedykt Spinoza.
Mikołaj Malebranche.	Pierwszy w swoim dziele <i>O wyszukiwaniu prawdy</i> (<i>De la recherche de la vérité</i>) ¹⁰ najdokładniej wyświecił złudzenia zmysłowe, lubo i sam wpadł w osobliwe twierdzenie, że WSZYSTKO WIDZIMY W BOGU.
Benedykt Spinoza. Treść jego nauki.	Drugi zaś, nadużywając niektórych zasad Kartezjusza, wyciągnął z nich naukę dziwaczną i oraz bezbożną. Wskrzeszając niejako dawny systemat materialistów eleatyckich, usiłował dowieść: iż jedna jest tylko właściwie istota, tj. świat; że ta istota obdarzona jest dwoma przymiotami – rozciągłością i myślą; że wszystkie te rzeczy, które nazywamy „jestestwami”, żyjące lub martwe, rozumne lub nierozumne, nie są czym innym, tylko modyfikacjami jednej istoty albo raczej jej przymiotów.

⁸ Zob. [Descartes 1641].

⁹ Zob. [Descartes 1664].

¹⁰ Zob. [Malebranche 1675].

Lubo tak przeciwnie rozumowi założył twierdzenie, sposób jednak, jakim wyłożył naukę swoją, nadając jej postać matematyczną, dowodzi niepospolitego w nim dowcipu i wielkiej biegłości w nadużywaniu wyrazów.

Niepospolity w nim dowcip.

41. Jako Bacon w Anglii, {a} Kartezjusz we Francji, tak słusznie Leibniz uważać się może za reformatora filozofii w Niemczech i niejako za głowę sekty.

Sławniejsi filozofowie niemieccy w piątym okresie, a mianowicie Leibniz.

Wilhelm Godfryd baron de Leibniz urodził się w Lipsku r. 1646. Był to jeden z tych rzadkich ludzi, którzy łączą świetny i głęboki geniusz z rozległą erudycją. Wszystkie prawie gałęzie literatury nie były dla niego obce. Był on razem dziejopisem, prawnikiem, poetą, krasomówcą, metafizykiem, filozofem, a nawet i teologiem.

Rozległość jego wiadomości.

Jak biegły był w matematyce, dowodzi tego spór, który miał z Newtonem o wynalazek kalkulu dyferencjalnego, tak bowiem jeden, jako i drugi, przyznawali sobie wyłącznie ten wynalazek.

Kalkul dyferencjalny.

Co się tyczy filozofii, Leibniz utworzył w tej umiejętności nowy systemat, zgodny ze sobą, ściśle związany w swych częściach, a co do niektórych myśli oryginalny. Utrzymywał: że na świecie nie ma innych istot tylko właściwie pojedyncze, czyli jednostki (*monades*); że same nawet jestestwa materialne nie są czym innym, tylko zbiorami istot nierozciągliwych, niepodzielnych i niemających żadnego kształtu; że każda z tych istot jest obdarzona niejakim ciemnym pojęciem wystawiającym jej świat cały oraz wszystkie dziejące się na nim odmiany. I dlatego słusznie powiedziano o Leibnizu, że uduchowił wszystkie jestestwa.

Jego filozofia.

Jakie miał zdanie o początku wiadomości ludzkich, i co znać jego HARMONIA PRZEDUSTANOWIONA (*harmonia praestabilita*), powie się o tym na swoim miejscu. Słowem w nauce jego filozoficznej wiele jest trafnych i świetnych myśli, a same nawet jego zboczenia są zboczeniami geniusza.

Harmonia praestabilita.
Trafne i świetne myśli.

Mąż ten ciąglej prawie doznawał pomyślności, cieszył się sławą jeszcze za życia i był zaszczycony przyjaźnią głów ukoronowanych.

Jego powodzenie.

Chrystian Wolfiusz. Wiele dzieł napisał w różnych przedmiotach.	Spomiędzy uczniów Leibniza – Wolfiusz, czyli Christian Wolff najwięcej słynie. Był to człowiek wielkich talentów i niezmordowanej pracowitości. W rozmaitych kolejach czasu i w różnych miejscach był profesorem matematyki, filozofii, prawa przyrodzonego i narodów; we wszystkich tych przedmiotach zostawił ogromne dzieła.
Naukę Leibniza ułożył w systemat.	Naukę Leibniza o filozofii, rozproszoną w różnych pismach, a mianowicie w listach jego, ułożył w porządną systematę, zmodyfikowawszy ją nieco. Tym sposobem imiona tych dwóch filozofów ściśle ze sobą zostały połączone i obydwaj uważani są za wodzów jednej sekty.
Postać matematyczna nadana wszystkim dziełom.	Jako zaś był biegłym matematykiem, Wolfiusz, tak wszystkim dziełom swoim, pisany w jakimkolwiek przedmiocie, nadał postać matematyczną.
Rozwlekłość i czcza gadanina.	Słusznie mu jednak zarzucić można niepotrzebną rozwlekłość, a częstokroć nawet czczą gadaninę, co stąd pochodziło, że wszystko chciał dowodzić w kształcie matematycznym.
Nieprzyjaciele i stronnicy dwóch wspomnianych filozofów.	Szkoła Leibniza i Wolffa lubo miała niektórych nieprzyjaciół, między którymi są celniejsi: Crousaz, Crusius i Basedow, daleko jednak więcej liczyła stronników, mianowicie w Niemczech.
Stronnicy dwojakiego rzędu.	Ci zaś ostatni albo wiernie trzymając się ich nauki, usiłowali ją tylko objaśniać lub {za}stosować, albo też mniej lub więcej ją odmieniali. Do pierwszych należy Bilfinger, w rzędzie zaś drugich są najznakomitsi: Baumgarten, Mendelssohn, Reimar, Eberhard, Platner.
Emanuel Kant. Uznał potrzebę nowej reformy.	42. Emanuel Kant, urodzony w Królewcu r. 1724, porównując wszystkie poprzednicze systematy filozofii, a najszczególniej jemu współczesne, które się zjawiały po upadku nauki scholastycznej, znalazł w nich wiele niedostatku co do najważniejszych rzeczy, a zatem uznał potrzebę nowej reformy, którą przedsięwziął uskutečnić.
Dzieła jego najsławniejsze i zamiar onych.	Z dzieł jego największą mu zjednały sławę następujące: <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (<i>Rozpoznanie czystego rozumu</i>), wyszłe pierwszy raz z druku w r. 1781, ¹¹ i drugie, wydane w dwa

¹¹ Zob. [Kant 1781].

lata później, pod napisem *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Uwagi wstępne nad każdą metafizyką, która by w przyszłości jako umiejętność ukazać się mogła).¹²

W tych dziełach zamierzył sobie Kant rozwiązanie najważniejszych w filozofii zagadnień, sposób zaś, jakim wystawił te zagadnienia, nadał ważność i interesowność nauce jego, co było pierwszym źródłem znakomitej sławy, jaką ten filozof miał za życia.

Obiecywał niejako Kant rozróżnić dokładnie władze umysłu ludzkiego, wysledzić właściwe każdej z nich prawa, wskazać granice, których one przestąpić nie mogą, a tym sposobem zapobiec niepożytecznym subtelnosciom i obłąkaniom rozumu, wyświecając ich źródło.

Chciał też zakończyć długą walkę między dogmatyzmem a sceptycyzmem, między naukami rozumowymi a zmysłowymi, między idealizmem a materializmem, słowem: wskazać niemylny kierunek wszelkim badaniom umysłu ludzkiego i ustanowić niewzruszoną posadę wszelkim innym umiejętnościom.

Nauka Kanta zaraz po swoim zjawieniu się znalazła albo zagorzałych stronników, albo zaciętych nieprzyjaciół.

Język filozoficzny prawie zupełnie nowy, który wprowadził Kant do swej nauki, styl ciemny, zwięzły, podnoszący się wprost do pomysłów oderwanych, czyli nadzmysłowych, były przyczyną, iż naukę jego niejednostajnie rozumiano, co dało powód do różnych sprzeczek między uczonymi. Ci, którzy chcieli bezstronnie osądzić naukę Kanta i zadali sobie dosyć pracy w zwyciężeniu trudności wyżej wspomnianych, jakimi jest otoczona ta nauka, oddali wprawdzie winny hołd geniuszowi i erudycji autora; lecz się oraz przekonali, że Kant nie rozwiązał rzeczywiście ważnych zagadnień, które był przedsięwziął.

Owszem, ostateczne wnioski jego filozofii w smutnym wystawiły widoku obiecane korzyści, utorowały albowiem drogę do idealizmu, który z zasad Kanta nie omieszkali wyciągnąć późniejsi jego reformatoremie.

Zamiar dzieł rzeczonych – źródło jego sławy.

Zagadnienia, czyli obietnice najważniejsze.

Walkę {między dogmatyzmem a sceptycyzmem itd.} zakończyć.

Powodzenie, jakie miała nauka Kanta, i zdanie o nim bezstronnych filozofów.

Niejednostajnie była rozumiana.

Nauka Kanta prowadzi do idealizmu.

¹² Zob. [Kant 1783].

Sposób ciemny wykładania spraw filozofii.	Sposób też wykładania nauk filozoficznych, ciemny, nastrzępiony nomenklaturą wprowadzoną od Kanta lub jego stronników, jaki się teraz upowszechnił w Niemczech, nie zdaje się sprzyjać prawdziwym postępom filozofii.
Przyjmujemy niektóre myśli do naszej nauki.	Przyjmujemy wprawdzie do nauki naszej niektóre myśli ważne Kanta, ale się oraz przekonamy, że najpierwsze jego zasady nie są dość trafne, ażeby nauka oparta na nich mogła być gruntowna.
Krytyka rozumu praktycznego.	W późniejszym jego dziele, którego napis <i>Kritik der praktischen Vernunft</i> , ¹³ jako też w jego <i>Metafizyce obyczajów</i> , ¹⁴ znajdują się piękne i pożyteczne myśli, w znacznej części wzięte z Platona, które, jeśli się odłączą od jego teorii, mogą być szacowną moralności nauką.
Stronnicy Kanta.	43. Ze stronników Kanta jedni, wierni zasadom swojego mistrza, usiłowali tylko naukę jego w nowym wystawić kształcie, skracając ją, objaśniając lub nadając ściślejszy związek jej częściom, albo też czyniąc jej nowe zastosowania do innych nauk i umiejętności. W rzędzie tych są znakomitsi: Schultz, Kiesewetter i Jacobi.
Półkantysci.	Drudzy zaś lubo przyjęli naukę filozofa królewieckiego, nie z zupełną jednak ścisłością, i ci się nazywają „półkantystami”, z liczby których był profesor tutejszego Uniwersytetu ¹⁵ – Abicht.
Reformatorowie lub dopełniacze. Fichte i Schelling. Treść ich nauki.	Inni na koniec, sądząc być niedostatecznymi zasady Kanta, usiłowali głębiej postąpić i dopełnić naukę jego przez nowe teorie, a z tych są najcelniejsi: Reinhold, Bouterweck, Fichte, Schelling. Dwaj ostatni najbardziej nadużyli zasad Kanta i wyciągnęli z nich całe dziwaczną naukę, tj. idealizm najzupełniejszy, czyli EGOIZM. Podług tej nauki wyobrażenie i rzeczywistość, myśl i świat są jedno i to samo, a zatem umysł ludzki przez pewien czyn dobrowolny stwarza naprzód swoje JA, a potem świat cały.
Filozofowie dzielą się na dwa główne rzędy.	Filozofowie, którzy powstałi na zwaliskach scholastycyzmu, pospolicie dzielą się na dwie klasy.
Empirysci.	Jedni z nich zowią się „empirykami”, czyli „empirystami”, tj. {filozofami} zasadzającymi początek wiadomości ludzkich

¹³ Zob. [Kant 1788].¹⁴ Zob. [Kant 1797].¹⁵ Chodzi o Uniwersytet Wileński.

na zmysłach i doświadczeniu, drudzy zaś „racjonalistami”, tj. {filozofami} wyprowadzającymi ten początek z rozumu, czyli z pewnych pojęć nadzmysłowych. Do pierwszych należy Bacon ze wszystkimi swoimi stronnikami; w drugiej zaś klasie liczą się: Kartezjusz, Leibniz, Wolff i Kant, jako też wszyscy inni filozofowie, którzy wyszli z ich szkoły.

Stronnicy Kanta zowią się pospolicie „filozofami transcendentnymi”, co znaczy podług ich twierdzenia, że się jedynie zajmują formą poznawania ludzkiego, nie zaś materią.

Filozofowie transcendentalni.

Nauka Kanta nosi jeszcze nazwisko „krytycyzmu”, czyli „filozofii krytycznej”, dlatego że zamierza sobie, jak się wyżej nadmienilo, rozpoznać władz umysłu ludzkiego, praw jego nieodmiennych i granic ostatecznych, których on osiągnąć może.

Krytycyzm.

Logika

(Wilno 1821–1822 i 1825)

Początek i wzrost logiki

1. Historię logiki starannie i dokładnie zebrał Jerzy Walch w dziele składającym się z trzech ksiąg, wydanym w Lipsku 1721 r.¹ Pisał także pierwiej historię logiki Piotr Gassendi, {a później} Jakub Brucker {i} Christian Wolff.

^ Historia logiki.

Zgadzają się uczeni, że najpierwsze prawidła logiki wynalezione zostały przez filozofów Sekty Eleatycznej, a szczególnie przez Zenona z miasta Elei, który żył r. 450 przed erą chrześcijańską, i przez Demokryta, który sobie wyłącznie przypisywał wynalazek dowodzeń matematycznych.

Inni sądzą, że Sokrates i uczeń jego Platon pierwsi nauczali prawdziwej logiki, która miała się zasadzać na trzech następujących prawidłach: (1) znaczenie wyrazów dokładnie określić i wyłożyć stan pytania; (2) umieć przyzwiecie i rozsądnie wątpić oraz ważyć dowody; (3) wnioskować sposobem rozbiorowym, tj. z postrzegania rzeczy szczególnych, czyli pojedynczych wnosić ogólne uwagi.

^ {Sokrates,}Platon (i inni uczeni,) którzy żyli przed Arystotelesem.

Epikur, który się urodził r. 342 przed J{ezusem} Chrystusem, jest autorem logiki zwanej *Canonica*. Eubulides, filozof Sekty Megaryckiej, wynalazł siedem sławnych sofizmatów, czyli sposobów dowodzenia, które w ciągu lekcyj dadzą się poznać.

Arystoteles, który się urodził r. 384 przed erą chrześcijańską, umarł r. 321, może się uważać za najpierwszego wynalazcę logiki z tego względu, że on pierwszy prawidła myślenia

^ Arystoteles.

¹ Zob. [Walch 1721].

w porządku ułożył systemat. Napisał o tej sztuce ksiąg 123, z których doszło nas tylko 18. Chociaż wielu pisało sławnych filozofów o logice i dialektyce, po nastaniu jednak religii chrześcijańskiej przez kilkanaście wieków samej używano po szkołach dialektyki Arystotelesa.

^ Filozofia scholastyczna.

Filozofia scholastyczna zaczyna się od czasów Karola Wielkiego, który wskrzesił Państwo Zachodnie na początku wieku IX, a raczej od czasów Jana Szkota, który słynął za panowania Karola Łysego.

^ Druga epoka filozofii szkolnej.

Sławny ten swojego wieku filozof przetłumaczył Pseudo-Dionizego Areopagite, napisał *Filozofię*, którą czerpał z tegoż Dionizego i z komentarzy św. Augustyna i Boecjusza nad Arystotelesem. Ta filozofia scholastyczna największe mieć zaczęła znaczenie od połowy wieku XIII, kiedy inne dzieła Arystotelesa, oprócz logiki i dialektyki, które same tylko od owej pory były znajome, upowszechniły się na Zachodzie, zepsute jednak przez tłumaczenie arabskie i syryjskie, i skażone niedorzecznymi wykładami i scholionami. Wtenczas to właśnie było po szkołach samowładne panowanie Arystotelesa i sławne dysputy słowne.

^ Trzecia epoka.

Około środka wieku XV Grecy przyciśnieni od Turków, porzucając własną ojczyznę, przynieśli na Zachód smak literatury klasycznej i dzieła Arystotelesa oryginalne.

^ Upadek filozofii scholastycznej.

W wieku XVI niektórzy uczeni zaczęli powstawać przeciw despotyzmowi i nieużyteczności filozofii Arystotelesowej, jako to Jordan Bruno, Ludwik Vives, Piotr Rama, Wawrzyniec Valla i inni. Największy jednak zadali cios tej {filozofii} Franciszek Bacon z Verulamu, który się urodził r. 1561, i René Descartes, który się urodził r. 1596.

^ Wolność myślenia w materiach filozoficznych zaczyna się od czasów Kartezjusza.

Od czasów Kartezjusza zaczyna się wolność myślenia w materiach filozoficznych; stąd powstało w dwóch następujących wiekach wielu filozofów oryginalnie myślących, jako to Piotr Gassendi, Malebranche, później Condillac i inni we Francji; Hobbes, Newton, Berkeley, Locke, Hume w Anglii; Leibniz, Thomasius, Wolff, Baumgarten, Mendelssohn, Jacobi i inni w Niemczech; Spinoza w Holandii. Filozofowie dopiero wspomniani dzielą się na dwie główne sekty: filozofów rozumowych (racjonalistów) i filozofów doświadczalnych (empirystów).

Kant na ostatek nową nadał postać filozofii niemieckiej ku końcowi wieku zeszłego. Urodził się on r. 1724. Wydał swoje dzieło *Kritik der reinen Vernunft*, czyli *Critica rationis purae* r. 1781.² W dwa lata później wydał dzieło *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, czyli *Prolegomena ad metaphysicam quamque futuram, quae qua scientia poterit prodire*.³ Dzieła te miały rozmaite powodzenie; na ostatek bardzo się wślawiły w Niemczech, a ze szkoły Kanta wynikły systemy Reinholda, Fichtego, Bardiliego, Schellinga, Abichta i innych.

^ Reforma filozofii przez Kanta i systemy z jego szkoły wynikłe.

2. Grzegorz z Sanoka, który żył w wieku XV za Władysława Jagiełły i najbardziej oddawał się sztukom wyzwolonym, za biegłości dialektyki scholastycznej nazywał „marzeniami czuwających” (*somnia vigilantium*). Tenże utrzymywał, że SCHOLASTYCZNE DYSPUTY SĄ NIEPRZYWOITYM PRZED MAJESTATEM FILOZOFII SZERMIERSTWEM. Dzieła jego nas nie doszły. Jan z Głogowa żył przy końcu wieku XV, był profesorem filozofii w Akademii Krakowskiej i wydał wiele dzieł w tym przedmiocie podług zasad Arystotelesa.

^ Historia logiki w Polsce.

Po nim nastąpił Jan Stobnicki na tę katedrę i uczył podług tych samych zasad. Od połowy wieku XVIII uczono w Polsce dialektyki Jakuba Górskiego, napisanej stylem czystym łacińskim podług zasad Arystotelesa. Jędrzej Glaber, Adam Burski, Mikołaj Mościcki, Szymon Stanisław Makowski, Kazimierz Stęplowski – w tymże duchu pisali o logice.

W roku 1780 pierwszy raz w języku polskim {ukazała się} logika ułożona w duchu nowej filozofii przez Jana Krzysztofa Gottscheda, a przełożona na język polski przez tłumacza bezimiennego.⁴ Wkrótce potem zjawiała się *Logika* K. Narbutta, *scholarum piarum*, wydana w Wilnie raz pierwszy r. 1788, drugi raz tamże r. 1791.⁵ {Kolejne pozycje – to:} *Logika, czyli myśli z logiki o rozumie ludzkim* przez ks. Andrzeja Cyankiewicza

^ Dzieła o logice pisane w języku polskim.

² Zob. [Kant 1781].

³ Zob. [Kant 1783].

⁴ Zob. [Gottsched 1733].

⁵ Zob. [Narbutt 1769].

wydana w Krakowie w r. 1784;⁶ *Logika* Condillaca przetłumaczona po polsku przez profesora Znoskę raz pierwszy w 1802, drugi raz 1808, na ostatek raz trzeci 1819;⁷ *Logika* ks. Feliksa Jarońskiego wydana r. 1812;⁸ *Logika* ks. Przeczytańskiego, pijara, r. 1816.⁹

⁶ Zob. [Cyankiewicz 1784].

⁷ Zob. [Condillac 1791].

⁸ Zob. [Jaroński 1812].

⁹ Zob. [Przeczytański 1816].

Wstęp do logiki

3. Wyraz „logika” (*ars*) pochodzący z greckiego „λογος” (mowa, słowo) oznacza sztukę dobrego myślenia. Jak we wszystkich innych umiejętnościach, których celem jest pewne działanie, ludzie dobrze lub źle postępować mogą, trafnie lub mylnie, tak to samo dzieje się w myśleniu, które jest działaniem duszy. Mało jest ludzi, którym przyznajemy trafny i porządný sposób myślenia, a nie ma nikogo, który by kiedykolwiek w pewnych okolicznościach nie pobił w myśleniu. Tak więc, jak przepisują się prawidła muzyki, malarstwa, rysunków, wymowy, poezji itd., których zbiór składa sztukę każdej z rzeczonych umiejętności, tak też przepisują się pewne prawidła myślenia, których zbiór nazywamy „logiką”.

^^Jaki jest źródłosłów wyrazu „logika” i wielorakie jest jego znaczenie.

Rozumiemy jeszcze przez ten wyraz sposobność, czyli wprawę do porządnego myślenia: bądź ją wzięliśmy z daru natury, a rozwinęliśmy przez doświadczenie, bądź wyczerpnęliśmy z pomienionych myślenia prawideł, a to jest drugie znaczenie wyrazu „logika”.

Często też mówimy, że TEN CZŁOWIEK MA ZŁĄ LOGIKĘ; tu się zatem okazuje trzecie znaczenie tego wyrazu, bo w tym zdarzeniu nie co innego nim oznaczać chcemy, tylko właściwy każdemu człowiekowi sposób myślenia, czy to zły, czy dobry, czy trafny, czy mylny. Oto jest trojakie znaczenie wyrazu „logika”, my zaś w nauce naszej pod względem pierwszego tylko znaczenia używać go będziemy.

^ Czy może myśl być ujęta w pewne prawidła i na czym oparte są te prawidła.

4. Lecz azali myśl podlegać może pewnym prawidłom? Jeżeli zaś podlega, jakiego gatunku to są prawidła? Czy one się zasadzają na przyrodzeniu naszego umysłu, czy też mogą być dowolnie wymyślone przez ludzi? Oto jest pytanie, na które odpowiedzieć należy na samym wstępie nauki naszej; inaczej cała nasza praca, na ten przedmiotłożona, mogłaby dla nas być niepożyteczna.

Żebyśmy odpowiedzieli na wspomniane dopiero pytania, dosyć jest zastanowić się nad tym, że wszyscy ludzie mają wyobrażenie prawdy i błędu, dobrego i złego sposobu myślenia. Są takie przypadki, w których pospolity nawet człowiek z pewnością jest przekonany, że kto inny dobrze albo źle osądził, prawdziwie albo błędnie pomyślał, a nawet odkrywa on z czasem pomyłki swego własnego sądu. Wszyscy zaś ludzie jaką przyrodzoną skłonnością mniej więcej pociągani są do poznawania prawdy, a unikania błędu, chociaż nie wszyscy zawsze i równie skutecznie dostępują tego zamiaru. Stąd się pokazuje niezawodnie, że myśl może, owszem, powinna być ujęta w pewne prawidła. Bo cóż w rzeczy samej to znaczy, kiedy mówimy: „Ten człowiek pomyślał dobrze, czyli prawdziwie, a ten źle, czyli fałszywie” – jeżeli nie to, że ten człowiek pomyślał tak, jak był powinien, a ten drugi nie pomyślał tak, jak był powinien, albo, co jedno znaczy, że pierwszy zachował prawidła myślenia, a drugi ich nie zachował? Wszakże POWINNOŚĆ bez PRAWIDŁA pojąć się nie może, wyraz albowiem „prawidło” użyty ogólnie nie co innego znaczy, tylko PEWIEN PRZEPIS, czyli PEWNĄ WSKAZÓWKĘ, JAKIM Z WIELU RÓŻNYCH SPOSOBÓW RZECZ JAKA DZIAĆ SIĘ POWINNA. Oto już więc rozwiązana jest pierwsza część pytania, tj. dowiedzione zostało, że myśl może, owszem, powinna podlegać pewnym prawidłom.

^ Prawidła dobrego myślenia zasadzają się na naturze ludzkiego umysłu.

5. Idzie teraz o to, czy prawidła dobrego myślenia zasadzają się na naturze umysłu naszego, czy też mogą być dowolnie wymyślone przez ludzi. Jeżeli przypuścimy drugie, wynikną z tego dwa niedorzeczne następstwa.

(1) {Pierwsze następstwo polegałoby na tym,} że wszelkie przepisy logiki, które się jawią na widok publiczny, byłyby niepożyteczne, bo każdy człowiek mógłby tworzyć dla siebie prawidła myślenia dowolne, niemające innego wzoru, tylko własne swoje

upodobanie, ani nie byłoby wówczas najmniejszego powodu utrzymywać, że prawidła myślenia, które pewien człowiek ogłosił, lepsze są od tych, które każdy inny dla siebie wymyślić może.

(2) {Po drugie,} znikłaby wszelka różnica między prawdą a błędem, bo, jak mówiliśmy, pierwsza od drugiego nie inaczej rozeznana być może, tylko za pomocą pewnych prawideł; jeżeli zaś przypuszczamy, że te prawidła mogą być dowolne, więc tym samym przypuszczamy, że ludzie również dla siebie utworzyć mogą takie prawidła, które ich uczyć będą myśleć prawdziwie i dobrze, jako też i takie, które ich uczyć będą myśleć źle i nieporządnie. A jakże wówczas rozróżnić będziemy mogli sposób myślenia prawdziwy od fałszywego, prawidła złe od dobrych? Z jakim je wzorem porównywać mamy, ażebyśmy odkryli w nich cechę prawdy lub fałszu, dobroci lub niedoskonałości? Prawidła zatem myślenia, jeśli nas mają prowadzić do poznania prawdy, a unikania błędu, dowolne być nie mogą, lecz muszą się odnosić do pewnego wzoru. Pytamy się teraz, jaki jest ten wzór i gdzie się znajduje.

Może powiemy, że ten wzór znajduje się w pewnych prawidłach myślenia pisanych, w pewnym dziele wykładającym doskonale logikę. Ależ znowu o tych samych prawidłach myślenia pisanych, czyli o tych wszystkich *Logikach*, które się zjawiają na widok publiczny, dawać zwykli ludzie swoje zdanie, zwykli je uważać za dostateczne lub niedostateczne, jasne lub ciemne, prawdziwe lub fałszywe, dokładne lub niedokładne.

Tak czyniąc, muszą się odnosić do pewnego wzoru pierwszego aniżeli wszystkie pisma o logice, a taki wzór nie gdzie indziej znaleźć się może, tylko w umyśle ludzkim albo raczej w tych działaniach, które są zgodne z jego naturą. Ludzie myśleli wprzód nim się zjawiały jakiegokolwiek prawidła pisane – i dotąd wielka część ich myśli {powstaje} bez znajomości tych prawideł.

Oprócz tego niezaprzeczoną jest prawdą, że nim zjawiały się na świecie pierwsze przepisy myślenia, ogłoszone bądź słowem, bądź pismem, ludzie już myśleli, a w myśleniu rozeznawali prawdę od błędu, i prostowali tak cudze, jako też i własne zdania. Kiedy zaś to trafnie czynili, nie mogli wtenczas innych mieć na to prawideł, tylko te, które były przyrodzone ich umysłowi.

Dzieci zaczynające używać rozumu nie znają jeszcze, co to jest logika, nikt ich nie uczył prawideł myślenia, a jednak myślą i rozumieją częstokroć nawet dobrze. Za czymże przewodnictwem to czynią? Mówimy pospolicie, że to czynią za przewodnictwem natury; znaczy to w innych wyrazach, że samo przyrodzenie ich umysłowi wskazuje na pewne prawidła myślenia, które im przewodniczą w rozeznaniu prawdy lub fałszu. Tak więc dowiodło się, że prawidła dobrego myślenia nie mogą być dowolne, lecz powinny wypływać z natury ludzkiego umysłu.

^ Prawidła naszego myślenia są stałe i nieodmienne.

6. Skorośmy pokazali, że prawidła dobrego myślenia zasadzają się na przyrodzeniu ludzkiego umysłu, łatwo zaiste zgodzimy się i na tę drugą prawdę, tj. że te prawidła muszą być stałe i nieodmienne.

Powszechnie zwykło się mówić, że prawda jest jedna i zawsze taka sama. Cóż innego przez to rozumieć mamy, jeśli nie to, że prawidła umysłu, wskazujące nam prawdę, są stałe i wieczne? Wszakże jeśli uważać będziemy prawdę w zastosowaniu jej do rozmaitych przedmiotów, będzie ona liczna i wieloraka, albo raczej będziemy mieli liczbę prawd nieskończoną prawie, jak nieskończona być musi liczba twierdzeń prawdziwych, różnych od siebie w znaczeniu. To jednak {jest} niewątpliwe, że jeśli pewna myśl, pewne twierdzenie raz było prawdziwe, wiecznie takie być musi, tzn. że prawidło umysłu, wskazujące prawdę w tym twierdzeniu, nie odmienia się nigdy, i dlatego w którymkolwiek czasie to twierdzenie odniesiemy do owego prawidła, zawsze ono okaże się prawdziwe.

^ Błędy ludzkie nie mogą być stałe, lecz odmieniać się muszą.

7. Z tego cośmy dopiero wyłuszczyli, tj. że prawidła dobrego myślenia są wiecznie stałe i nieodmienne, wynika ten wniosek, że błędy nieporządnego myślenia muszą być odmienne i niestałe.

Gdy bowiem błąd, jak widzieliśmy, jest zboczeniem od prawideł myślenia, to zaś, co zbacza od swojego prawidła, jest dowolne, a przez to samo rozmaitym sposobem dźiać się może, błędy więc ludzkie nie mogą być stałe, bo nie podlegają żadnemu prawidłu. I dlatego, co raz dobrze zostało zgłębione i uznane

za prawdę, wiecznie uchodzić za takie musi, błędy zaś ludzkie i urojenia następną koleją upadać muszą i coraz w nowej jawić się postaci.

8. Prawidła dobrego myślenia nie tylko są stałe i nieodmienne co do czasu, lecz jako oparte na przyrodzeniu ludzkiego umysłu muszą być jednostajne i te same u wszystkich ludzi. Jakkolwiek twierdzenie to zdaje się na pozór dziwne i sprzeciwiające się temu, co zwykliśmy postrzegać, gdy widzimy w ludziach tak rozmaity sposób myślenia i gdy często o tej samej rzeczy inaczej sądzi jeden niżeli drugi, zdaje się jednak, że to twierdzenie udowodnić się może następującymi uwagami i pogodzić się z pozorną sprzecznością, którą przeciw niemu stawia doświadczenie.

Naprzód bowiem, ponieważ bierzemy tu umysł ludzki w powszechności, czyli odłącznie (*abstracte*), tj. nie zastanawiając się nad szczególnymi własnościami umysłu w tej lub owej osobie, lecz nad tym, co jest wspólnego umysłom wszystkich ludzi; więc kiedy mówimy, że prawidła dobrego myślenia zasadzają się na naturze ludzkiego umysłu, mówimy o tym, co się dzieje jednostajnie w umyśle wszystkich ludzi.

Po wtóre, bytność pewnych prawideł myślenia wspólnych wszystkim ludziom, a przeto jednostajnych, dowodzi się stąd, że ludzie udzielając sobie myśli i wyobrażeń, częstokroć zgadzają się na jedno, a to być nie może inaczej, tylko za pomocą tych prawideł myślenia, które dla nich są wspólne.

Kiedy się zaś nie zgadzają, rodzi się stąd sprzeczka, ta zaś, jeśli jest kierowana duchem rozsądku i umiarkowania, do tego zmierza celu, ażeby jeden przekonał drugiego mocą rozumowania i sprostował jego zdanie, gdy swoje ma za lepsze i prawdziwe. Lecz jeśli przypuścimy, że prawidła prawdy, które nam podaje natura ludzkiego umysłu, nie są jednostajne u wszystkich ludzi, lecz w każdym odmienne i osobne, więc tym samym przypuścić należy, że wszelka sprzeczka, choćby najrozsądniejsza i najbardziej umiarkowana, byłaby zgoła niepożyteczna; co albowiem byłoby prawdą dla osoby jednej stosownie do jej myślenia prawideł, byłoby fałszem dla drugiej, która by miała odmienne

^ Przyrodzone myślenia
prawidła muszą być
jednostajne i takie same
u wszystkich ludzi.

^ Zgadzanie się na jedno.
Sprzeczki między ludźmi.

prawdła; ani nie byłoby wówczas wspólnego sędziego do uznania prawdy lub fałszu. W takim przypuszczeniu na cóż by się zdały wszelkie pisma mające za cel oświecenie ludzi i przekonanie {ich} o prawdzie, gdy każdy z nich, rządząc się właściwymi sobie myśleniami prawdłami, nie byłby w stanie ocenienia tego ani nawet pojęcia, co drugi myśli? Uznajmy więc, że przypuszczenie to utrzymać się nie może, a zatem prawdziwe być musi przeciwne jemu twierdzenie, tj. że prawdła myślenia, które nam podaje natura naszego umysłu, muszą być jedne i te same u wszystkich ludzi.

^ Rozwiązuje się trudność przeciwna wyższemu twierdzeniu.

9. Wytlumaczmy teraz, czym się to dzieje, że gdy prawdła myślenia, które nam podaje natura umysłu naszego, powinny być jedne i te same u wszystkich ludzi, sposób ich jednak myślenia bywa różny i odmienny. Nie skądinąd pochodzić to może, tylko stąd, że nie wszyscy równie radzić się umieją tych przyrodzonych myślenia prawdeł, nie wszyscy je równie poznają, czyli, co jedno znaczy, nie u wszystkich z równą jasnością są one rozwinięte w umyśle. Wszakże nie zaprzeczmy temu, że się to nieraz zdarza, że człowiek jeden przekona drugiego o prawdzie i sprostuje mylne jego zdanie. Cóż się wtenczas dzieje? Czy w tym człowieku odmieniło się w tej chwili przyrodzone myślenie prawdło? Ale się już dowiodło, że takie twierdzenie byłoby niedorzeczne [5].¹⁰ Powiedzmy raczej, że ten człowiek objaśniony cudzymi uwagami lepiej poznał przyrodzone swojego umysłu prawdło i zastosował do tego prawdła zdanie swoje, które się wprzód z nim nie zgadzało. To zaś prawdło musiało być jednostajne w umyśle drugiego, jak i pierwszego człowieka, chociaż ten ostatni jaśniej je w sobie poznawał aniżeli tamten, ponieważ w końcu obydwaj uznali jedną i tę samą prawdę.

Wniosek.

Stąd się pokazuje, że tej różnaitości zdań i sposobów myślenia, która się daje widzieć w ludziach, nie ta bynajmniej jest

¹⁰ Tu i niżej, zarówno w tekście głównym, jak i w „Wersjach tekstu”, odsyłacze Dowgirda do numerów paragrafów umieszczone w nawiasie kwadratowym: [...] są dostosowane do numeracji niniejszego wydania. Ujęcie numerów w nawias klamrowy: {...} wskazuje, że w odpowiednim rękopisie było puste miejsce, a wpisany na to miejsce numer jest moją emendacją.

przyczyna, żeby przyrodzone prawidła umysłu ludzkiego miały być w każdym człowieku odmienne i różne, lecz to, że rozmaity bywa w rozmaitych osobach stopień jasności, z którą poznają w sobie rzeczne prawidła, a zatem nie zawsze dokładnie w myśleniu swoim stosują się do nich.

Pozwalamy wprawdzie, że mogą być w ludziach, owszem, i często się zdarzają, fałszywe myślenia prawidła, lecz te prawidła nie są im wskazane od natury ich umysłu, bo inaczej byłaby ona nauczycielką błędu, co od rzeczy jest twierdzić [5], lecz to są prawidła, które człowiek utworzył sobie mylnie przez to samo, że niezgodnie z przyrodzonymi prawidłami. Są to prawidła, których on nabył albo z nałogu sądzenia o rzeczach skwapliwie i powierzchownie, albo z przesądów i zdań cudzych. Już zaś ponieważ okazaliśmy, że błędy ludzkie niestałe, odmienne i rozmaite być muszą [7], więc to wszystko, co widzimy odmiennego w ludziach, w sposobie ich myślenia, błędom ich raczej przypisać należy aniżeli przyrodzonym umysłu ludzkiego prawidłom.

^ Nb. Mogą być fałszywe sądy, myślenia, ale skąd one pochodzą.

10. Twierdzenie, któreśmy dopiero wyłuszczyli, i to, które było przedmiotem poprzedzającego wykładu, daje nam wskazówkę, za pomocą której sądzić możemy o dziełach rozumu i o takich pismach i systematach, których jest celem wyjaśnienie prawd ważnych dla społeczności przez samo rozumowanie – bez odwoływania się do doświadczeń. Ponieważ prawidła myślenia, które wskazuje natura umysłu ludzkiego, są stałe i nieodmienne w każdym czasie, ponieważ są one jednostajne i te same u wszystkich ludzi, wypada stąd wniosek, że im dzieło jakie wspomnianego dopiero gatunku przez dłuższy przeciąg czasu zachowuje swą wziętość, im bardziej z postępem lat wzmacnia i umacnia się szacunek tego dzieła, a oraz im większa jest liczba zwolenników trzymających się zdań, które są w nim wyłożone, tym więcej mamy powodów myślenia o takim dziele, że ono albo nic zgoła, albo w małych tylko rzeczach zbacza od prawdy.

Twierdzenie dopiero wyłożone i poprzedzające daje nam wskazówkę, jak mamy sądzić o dziełach rozumu, czyli takich pismach, których moc opiera się na samym rozumowaniu.

Owszem, jeśliby dzieło tego rodzaju było prawdziwe we wszystkich swoich twierdzeniach, a przy tym oddane sposobom tłumaczenia się jasnym i dokładnym, szacunek onego byłby, iż tak rzekę, uświęcony powagą wszystkich wieków, moc zaś

dowodów w nim zawartych nie omieszkaby zniewolić przekonania wszystkich uczonych. Przeciwnie, jeśli pewne dzieło, pewien system popłaca w pierwszych chwilach zjawienia się swojego dla samej tylko nowości, a po krótkim czasie staje się zapomniane i wzgardzone, jeśli przy tym większą ma liczbę między uczonymi przyganiaczy i krytyków aniżeli stronników, znakiem jest, że to dzieło zawiera w sobie więcej urojeń aniżeli prawdy, więcej słów niżeli rzeczy.

Różnica między logiką przyrodzoną a sztuczną.

11. Gdy się dowiodło, że są w umyśle ludzkim pewne prawa myślenia przyrodzone, i że te prawa są jednostajne w każdym czasie i u wszystkich ludzi, możemy już teraz pojąć różnicę, którą filozofowie naznaczają między logiką przyrodzoną (*logica naturalis*) a sztuczną (*logica artificialis*). Pierwsza nie jest czym innym, tylko dobrym użyciem przyrodzonych myślenia prawideł w rozmaitych okolicznościach; druga wyklada te same prawa i pokazuje, czym są one w sobie samych, biorąc je ogólnie bez zastosowania do szczególnych przypadków. Pierwsza to sprawa, że człowiek, który się nigdy nie uczył logiki, a nawet nie wie tego wyrazu znaczenia, w wielu jednak zdarzeniach, idąc za natchnieniem samej natury, zdrowo sądzi o rzeczach; druga uczy prawideł myślenia i podaje ludziom pewne ogólne przepisy, za których przewodnictwem w każdym szczególnym przypadku mogliby rozróżnić prawdę od błędu.

Człowiek, który oprócz logiki przyrodzonej innej nie posiada, tyle tylko poznaje przyrodzone myślenia prawa, że się nimi daje kierować w myśleniu o jakiegokolwiek bądź rzeczy; lecz czym są w sobie samych te prawa, uważając je bez zastosowania i pod względem ogólnym, o tym zaiste nie wie. Jeśli się go zapytamy, jak w tym lub owym zdarzeniu sądzić o rzeczach należy, częstokroć nam trafnie odpowie. Lecz gdy się go pytać będziemy o przyczynę, dlaczego tak a nie inaczej w tym przypadku myśleć powinniśmy, najczęściej nie potrafi się nam wytłumaczyć z tego; częstokroć nawet nie zrozumie naszego pytania albo się nad nim zadziwi. Tak właśnie jak człowiek bez nauki, który mówi językiem ojczystym z samego używania, nie wie, co to jest SŁOWO, IMIĘ, ZAIMEK itd., jaka jest zgoda przymiotnika z rzeczownikiem,

pierwszego przypadku ze słowem, a jednak często w mówieniu zachowuje reguły gramatyki, których nie zna w sobie samych. Ale człowiek posiadający logikę sztuczną nie tylko powinien dobrze używać przyrodzonych myślenia reguł, lecz nadto, jak już mówiliśmy, powinien je znać w sobie samych. Nie dosyć jest jemu wiedzieć, jak w każdej okoliczności myśleć należy, lecz nadto powinien dać przyczynę, dlaczego tak a nie inaczej myśleć należy, tj. powinien wyrazić pewną ogólną prawdę i wskazać jej stosunek do szczególnego przypadku.

Słowem, logika przyrodzona, jak mówią filozofowie, czuć się tylko daje, a logika sztuczna wykładać się powinna. Pierwsza jest udziałem wszystkich ludzi, nawet prostactków i dzieci, druga może być tylko nabytkiem tych, którzy się tej nauce poświęcają.

Zakoń{czenie}.

12. Można by tu zapytać: Czy pożyteczną jest rzeczą wykładać ludziom przyrodzone myślenia reguły, gdy częstokroć dobrze ich sami używają bez tego wykładu? Albo, co jedno znaczy, czy pożyteczną jest ludziom logika sztuczna, gdy każdy z nich ma logikę przyrodzoną? Czynić takie pytanie na jedno by wychodziło, jak gdyby się kto pytał, czy pożytecznie jest ludziom wykładać prawa mechaniki, gdy ludzie, podług wyrazu Condillaca, pierwsi byli mechanikami, nim pomyśleli o mechanice. Czy pożyteczny jest wykład reguł sztuki krasomówczej, rymotwórczej, gramatyki, muzyki, malarstwa, architektury itd., gdy, jak wiadomo, pierwsi ludzie byli mówcami, aniżeli zaczęto pisać o regułach wymowy, pierwsi byli poetami, aniżeli się zjawiała sztuka rymotwórcza, pierwsi używali języka i rozumieli się nawzajem, aniżeli poznano gramatykę? Toż mówić o innych sztukach.

Czy pożyteczną jest rzeczą wykładać ludziom przyrodzone myślenia reguły.

Nikt zdaje się nie zaprzeczy temu, jak wielkie pożytki dla społeczności wynikły z wynalazku i wydoskonalenia sztuk dopiero wspomnianych. A za cóż byśmy sądzić mieli, że sama sztuka myślenia, która powinna przodkować wszelkim innym sztukom i umiejętnościom, która jest najogólniejsza w zastosowaniu swoim, nie jest pożyteczna? Któż nie widzi różnicy między człowiekiem, który z natury tylko jest mówcą albo poetą, malarzem lub muzykiem, a tym, który te przyrodzone dary wykształcił przez sztukę? Jeśli ludzie byli mechanikami i budowniczymi wprzód,

nim dały się poznać światu te umiejętności, które nazywamy teraz „mechaniką” i „architekturą”, cóż innego przez to rozumieć mamy, tylko że w społecznych życia potrzebach za przewodnictwem samej natury umieli niekiedy ludzie dopomóc słabości rąk swoich użyciem drąga, że stawiali dla siebie chałupy, które ich broniły od ostrości powietrza? Lecz znanoż wówczas te maszyny tak pożyteczne społeczności, jakie teraz widzimy, które przy zastosowaniu małej siły wielkie i dziwne wydają skutki? Byłż wówczas na świecie tak wspaniałe gmachy i budowy, które wzrok ludzki pasły pięknnością swojego kształtu, a myśl zachwycaly swoim ogromem? Dlaczegoż przystosować nie mamy tych samych uwag i do sztuki myślenia?

{Logika} potrzebna
{jest} do wydoskonalenia
umiejętności opartej
na rozumowaniu.

Oprócz tego, jeżeli logika przyrodzona dostateczną jest ludziom przewodniczką w zaradzeniu pierwszym życia potrzebom i w rzeczach podpadających pod zmysły, ponieważ tu samo doświadczenie prostuje ich pomyłki, kiedy się im zdarzy nietrafnie pomyśleć, jeżeli ona mogła ich doprowadzić do pożytecznych niektórych wynalazków bez pomocy logiki sztucznej, zaiste wynalazki te nie inne były tylko takie, których rzeczywistość i pożytek udowodnione być mogły dziełem rąk ludzkich.

Lecz w tych umiejętnościach, gdzie wyjaśnienie prawdy zależy na samym rozumowaniu i gdzie błędów nietrafnego pomysłu sprostować nie można doświadczeniem, w tych naukach odłącznych (*diciplinae abstractae*), których jest celem wydobyć z natury naszego umysłu pewnych prawd ogólnych tak ważnych dla rodu ludzkiego, jakimi np. trudni się prawodawstwo, polityka, moralność itd., jakże się obejść można bez logiki sztucznej? Jak obejść się można bez gruntownej znajomości prawideł myślenia w takich przedmiotach, w których przekonanie o prawdzie i cała moc dowodów zależy jedynie na porządnym myśleniu?

Człowiek nieoświecony, dający się prowadzić samą logiką przyrodzoną, nie ma prawie wyobrażenia tych nauk, o których dopiero wspomnieliśmy; ludzie zaś uczeni, którzy się im poświęcają, w zdaniach swoich, składających przedmiot tych umiejętności, różnią się między sobą. Jeśli zaś zgadzają się jednomyślnie na pewne ogólne twierdzenia, te w znacznej części nie dosyć

trafnie i dokładnie zgłębione być muszą, gdy nie można ich bezpiecznie stosować do wszelkich szczególnych przypadków.

Dowodzi się stąd, że umiejętności rzeczzone nie doszły jeszcze do tego kresu doskonałości, którego żądamy i do którego zmierzają usiłowania filozofów. A jakże one wydoskonalić się mogą, jeśli wprzód gruntownie poznana i wydoskoniona nie będzie ta umiejętność, która jest pierwsza od nich z porządku i która im powinna przewodniczyć, tj. sztuka myślenia?

13. Nauki wspomniane, jak się już o tym mówiło [{4}], nie są czym innym, tylko logiką stosowaną, lecz logika, tak jak wszelka inna umiejętność, nie może się trafnie zastosować, jeśli nie będzie trafna sama w sobie; czyli, wyrażając tę samą prawdę innymi słowy: prawidła dobrego myślenia, jeśli wprzód nie będą zgłębione i gruntownie poznane same w sobie, nie mogą z trafnością zupełną przystosować się do jakiegokolwiek gałęzi oświecenia, takiej zwłaszcza, która na samym opiera się rozumowaniu.

Gdy tak twierdzimy, łatwo jest przewidzieć zarzut, który przeciw temu twierdzeniu uczynić można, a który zdaje się być niemałej wagi. Jeśli pożyteczną jest rzeczą wyklądać ludziom prawidła myślenia ogólnie wzięte, za cóż wszystkie wykłady tej sztuki, jakie tylko były na świecie, tak są niedostateczne, tak częstokroć ciemne, tak ze sobą niezgodne, tak trudne i niepewne w zastosowaniu? Za cóż mała tak jest liczba prawd pewnych i niezawodnych w tej umiejętności, na które by się zgodzili wszyscy uczeni? Dlaczego zachodzi tak wielka różność w zdaniach filozofów względem początku i rodzenia się naszych wyobrażeń, względem władz umysłowych człowieka i praw, którymi się one rządzą, co istotnie należy do badań logiki? Dlaczego różne dzieła mające za przedmiot tę naukę, jeśli się ze sobą porównają, okazały się częstokroć w tak odmiennym ułożone szyku, tak rozmaitym stylom i sposobom wyrażenia oddane, iż domyślić się nie można, że to są wykłady jednej i tejże samej sztuki? A nawet czym się to dzieje, że większa część dzieł piszących o tej nauce, zwróciwszy na się przez czas krótki uwagę publiczności, zostały w końcu skazane na wieczne zapomnienie, wszystkie zaś, jakie tylko dotąd były znajome, uważane są za niedostateczne?

Dopieroż jeśli rzucimy okiem na zastosowanie logiki sztucznej do przedmiotów umysłowych, tu mniej jeszcze znajdziemy pobudek mówiących za użytecznością tej nauki. Najużyteczniejszym logiki zastosowaniem jest metafizyka, a samo wspomnienie tego wyrazu stawi pamięci naszej te wszystkie odrzeczności i nadużycia, które wynikły z fałszywych wykładów tej umiejętności i tę niezasłużoną pogardę, którą większa część ludzi samo nazwisko tej nauki okrywać zwykła. Najdziwniejsze twierdzenia oburzające zdrowy rozsądek, czyli wrodzoną logikę, znalazły miejsce w mniemanych systematach metafizyki swoich wykładaczy, obrońców, wielbicieli.

Dla przekonania się w tym dosyć jest wspomnieć, czym była metafizyka we wszystkich epokach filozofii szkolnej, czym była po pierwszej swojej reformie za czasów Kartezjusza, Leibniza, Malebranche’a, i czym jest teraz w Niemczech po pojawieniu się dzieł Kanta. Co się zaś tyczy prawodawstwa, polityki, filozofii moralnej itd., dzieła logiki sztucznej wiele wpłynęły do posunięcia tych umiejętności, bo chociaż one na pewniejszych gruntują się zasadach i nie uległy tak wielkim nadużyciom jak metafizyka właściwa, czyli ogólna, z tym wszystkim jakeśmy o tym nadmienili, nie doszły te nauki do żądanego doskonałości kresu, mianowicie nie uczyniły one tak pewnych i znacznych postępów jak nauki oparte na doświadczeniu, a tym bardziej jak nauki metafizyczne. Czemuż się to wszystko dzieje i jak to zgodzić z twierdzeniem, któreśmy poprzedniczo wyłuszczyli?

14. Niepodobna jest na samym wstępie nauki naszej odpowiedzieć na ten zarzut z gruntownością zaspokajającą. Dosyć tu jest w krótkości następujące rzucić uwagi:

(1) Naprzód, ponieważ nauka logiki przez tyle wieków zbyt mały uczyniła postęp, skąd by wnieść tylko należało, że ta nauka najtrudniejsza jest spośród wszystkich innych do wykładania; lecz twierdzić, że jej wykład jest niepożyteczny, byłby to nieprawy wnioskowania sposób. Wszakże z wielkiego mnóstwa prawideł, podanych od Arystotelesa, dotąd jeszcze niektóre mają wartość swoją, ani w porządnym dziele logiki obejść się bez nich nie można, bo, jak się to już wyłuszczyło, prawda

jest własnością wszystkich wieków. Oprócz tego po reformie pierwszej, która zrzuciła jarzmo samowładnej w szkołach powagi wspomnianego teraz filozofa i wskazała potrzebę nadania nowego kierunku badaniom filozoficznym, została logika wzbogacona, jak przekonamy się o tym w ciągu nauki naszej, kilku nowymi prawdami, które gruntownie wyłuszczone od mężów temu przedmiotowi poświęconych, zyskały jednomyślne przyjęcie u wszystkich uczonych jakiegokolwiek bądź sekty, a których wprzód nikt prawie nie domyślał albo też które się tylko nastręczyć mogą dawnym filozofom w bardzo ujemnych i niedostatecznych wyobrażeniach. Więc wnosić należy, że przy dalszych usiłowaniach nowymi ta umiejętność pomnoży się prawdami.

{(2)} Po wtóre, jeżeli ludzie skądinąd uczeni daleko się unieśli w nadużyciu logiki i metafizyki, z tego, cośmy dotąd starali się udowodnić w poprzedzających uwagach naszych, wypada ten wniosek, że te nadużycia nie mogły być dziełem przyrodzonych myślenia prawideł, lecz były dziełem obłąkania, które w końcu za takie uznany być musiało.

Cóż dziwnego, że wykład prawideł myślenia fałszywy i niedostateczny, nie zawsze oparty na przyrodzeniu umysłu naszego, zrodził w najogólniejszym zastosowaniu swoim fałszywe i odrzeczne twierdzenia? Albo, mówiąc krócej, coś dziwnego, że logika fałszywa wydała na świat złą i fałszywą metafizykę? Wszakże to naturalnie jedno z drugiego wypadać musiało. Locke, Condillac, Degérando okazali przecie światu, że przy usiłowaniach szczęśliwie skierowanych można wyklądać prawdy tak logiczne, jako też metafizyczne, zrozumiale, jasno i gruntownie, oraz znaczny w tych naukach uczynić postęp, niewpadający w odrzeczności obrażające zdrowy rozsądek. Idąc za przykładem i przewodnictwem tych wielkich mistrzów, za coś byśmy dalej posunąć nie mogli dzieła, które oni tak szczęśliwie do pewnego już doprowadzili stopnia?

Na ostatek przydajmy tę uwagę, że najsukuteczniejszą na zarzut przywiedziony odpowiedzią byłoby wydanie logiki prawdziwej i oraz dokładnej, czyli takiej, która by nie zbaczała w niczym od natury naszego umysłu i tyle zawierała w sobie ogólnych prawideł myślenia, ile potrzeba, żeby ich zbiór mógł

dać nam dostateczne światło do porządnego postępowania we wszelkich gałęziach wiadomości ludzkich. Wszakże z poprzedzających uwag naszych wypada ten wniosek, że dzieło takie zniewolić by musiało przekonanie wszystkich ludzi myślących i być uważane za prawdziwe po wszystkie wieki.

Do znalezienia takiej logiki w naszym wykładzie zmierzać będziemy. Byłoby to wprowadzić zbyt wiele o sobie rozumienie tuszyć, że w teraźniejszym biegu nauki naszej niezawodnie osiągniemy cel zamierzony, ale jednak niezaprzeczoną jest prawdą, że do tego celu dążyć powinniśmy: że usiłowań naszych w tym przedmiocie nie godzi się nam zwracać gdzie indziej. Jeżeli zaś zbliżymy się tylko do tego kresu, który sobie zamierzamy, już i to nie będzie dla nas bez pożytku.

Rozdział I.

Ogólne wyobrażenie władz duszy i władz umysłowych człowieka, jako też praw, którymi się one rządzą

15. O tym człowieku, który dobrze i porządnie myśli, zwykliśmy mówić, że dobrze używa władz swojego umysłu, prawidła zatem dobrego myślenia te same są, co i prawidła dobrego użycia władz umysłowych; a stąd wypada, że chcąc poznać i wytłumaczyć te prawidła, potrzeba wprzód wiedzieć, co znaczą władze umysłu ludzkiego.

Władza (*facultas*) w ogólnym znaczeniu swoim nie jest co innego, tylko sposobność jakiegokolwiek jestestwa do wykonania działań pewnego gatunku. Tak mówimy, że ten człowiek ma władzę języka swojego, rąk swoich, nóg itd., co znaczy, że ma sposobność do użycia tych członków ciała podług potrzeby. Mówimy znowu, że ptak ma władzę latania, tzn. że ptak może latać, czyli że jest sposobny do latania. Ale także mówimy, że każde zwierzę ma władzę czucia, tzn. że ma sposobność do przyjęcia wrażeń od przedmiotów na nie działających, skąd się pokazuje, że wyraz „władza” nie tylko znaczy sposobność jestestwa do wykonania pewnych działań, lecz oraz do przyjęcia działań od drugiego jestestwa.

Człowiek nie tylko może wykonywać rozmaite działania zewnętrzne, czyli takie, które podpadają pod zmysły i które się inaczej wykonać nie mogą, tylko przez widoczne poruszenie członków ciała, lecz i wewnętrzne, których widzieć nie możemy,

Co znaczy „władza” w ogólności.

Co znaczy „umysł”, czyli „władza myślenia”.

a w rzędzie tych ostatnich liczy się myśl jego. W szczególności zaś myśleć jest to poznawać rozmaite rzeczy, wyobrażać je sobie i o nich sądzić; sposobność zatem, którą ma człowiek do wykonania tych działań wewnętrznych nazywa się „władzą myślenia”, inaczej „władzą poznawania”, albo na koniec krócej „umysłem” (*mens, facultas cognoscitiva, intellectus sensu latiori*), samo zaś ich wykonanie nazywa się „myślą” (*cogitatio*).

Umysł jest władzą duszy.

Myśl należy do duszy (*anima*), zwykliśmy albowiem mówić, że dusza myśli, nie zaś ciało. Tę prawdę, o której teraz nadmieniamy tylko, jako {o} zgodnej z powszechnym mniemaniem, w biegu nauki naszej udowodnić starać się będziemy. Tak więc podług tego, co się dopiero powiedziało, umysł jest władzą duszy ludzkiej.

Myśl ludzka składa się z rozmaitych pierwiastków, a zatem władza ogólna myślenia podzielić się może na wiele władz szczególnych.

16. Przekonamy się później, że myśl nasza składa się z rozmaitych pierwiastków, tj. z działań rozmaitego gatunku; władza przeto myślenia w ogólności wzięta na tyle władz szczególnych podzielić się może, ile znajdziemy odmiennych gatunków działań w myśli ludzkiej; a te władze nazywać się będą „umysłowymi”, dlatego że wszystkie razem wzięte składają jedną całkowitą władzę duszy nazwaną „umysłem”. Stąd wniesić potrzeba, że rozmaite władze duszy, jako też i władze umysłu, nie są to jestestwa osobne, jak dawniej mniemano, lecz to są przymioty jednego i tego samego jestestwa, które się nazywa „duszą”, albo raczej jest to SPOSOBNOŚĆ jednego jestestwa do wykonania rozmaitych działań. Tę prawdę wrazić sobie w pamięć należy, albowiem niewiedomość jej stała się przyczyną wielu błędów i urojeń w dawniejszej filozofii szkolnej.

Nie możemy poznać władz naszego umysłu, tylko przez poznanie działań jego.

Z naturalnego porządku to wypada, że kto chce poznać prawidła dobrego użycia władz swoich, powinien wprzód poznać dobrze tę samą władzę. Władze zaś jakiegokolwiek jestestwa podług tego, co się mówiło o ich znaczeniu [15], nie inaczej poznane być mogą, tylko przez jego działania. Nigdy byśmy np. nie wiedzieli o tym, że człowiek ma władzę mowy, jeślibyśmy go nigdy mówiącego nie słyszeli. Nigdy byśmy nie mówili, że gęś lub kaczka mają władzę pływania, jeślibyśmy tych ptaków nie widzieli nigdy pływających itd. Tak więc jeżeli chcemy dobrze poznać władze umysłu ludzkiego, powinniśmy poznać dobrze rozmaite gatunki działań, z których się składa myśl nasza.

17. Czyniąc w tym przedmiocie badania, możemy otrzymać jeszcze i drugą korzyść, tj. możemy poznać prawa, które powinny kierować władzami naszego umysłu, czyli, co jedno znaczy, możemy poznać prawidła dobrego myślenia. Żebyśmy byli zrozumiani w tym, co teraz powiedziałem, tak się tłumaczę.

Jeżeli śledząc rozmaite gatunki działań, z których się składa myśl nasza, przekonujemy się o tym niezawodnie, że te działania wykonywać się powinny pewnym porządkiem przyrodzonym, takim a nie innym, że w niektórych rzeczach do zachowania tego porządku zmusza wszystkich ludzi sama natura ich umysłu tak dalece, iż dostąpić go nie jest w ich mocy, jako to np. gdy jeden gatunek działań umysłowych budzi w nich drugi, jeden poprzedza, a drugi następuje itd., że w innych rzeczach, chociaż ludzie mogą się rozróżnić z tym przyrodzonym porządkiem, zachowywać go jednak powinni, że ten szyk działań umysłowych nie powinien być wypadkiem trafunkowego ich połączenia, ani dowolnym tworem imaginacji, lecz taki, aby każdy zgodził się na to, że na zachowaniu jego zależy prawda, a błąd na uchybieniu; jeżeli, mówię, z przekonaniem niezawodnym znajdziemy w umyśle naszym taki porządek, tym samym poznamy prawa władz naszych umysłowych, czyli prawidła myślenia.

Wszakże gdy się już okazało, że władze umysłowe człowieka tyle tylko poznane być mogą, ile znamy jego działania [16], więc kiedy mówimy, że władze naszego umysłu takimi a nie innymi prawidłami rządzić się powinny, nie co innego wówczas rozumiemy, tylko to, że działania do tych władz należące powinny się wykonywać i szykować tym a nie innym porządkiem.

Prawo zatem umysłu, prawidło dobrego myślenia, jest to PRZEPIS WYPŁYWAJĄCY Z NATURY UMYŚLU LUDZKIEGO, JAK MAMY SZYKOWAĆ ROZMAITE DZIAŁANIA, Z KTÓRYCH SIĘ SKŁADA MYŚL NASZA. Zbiór władz umysłowych człowieka i praw, którymi się one powinny rządzić, nazywa się „naturą umysłu naszego”.

Z tego, cośmy dopiero wyłuszczyli, wyświeca się ta prawda, że bardzo nietrafnie w badaniach swoich postąpili sobie niektórzy z tegoczesnych filozofów, którzy chcieli zgłębić naturę i prawa umysłu ludzkiego, usuwając z myśli wszystkie jego działania: którzy nam obiecali wytłumaczyć, jaki jest nasz umysł przed

Zastanawiając się nad działaniami umysłu ludz {kiego}, możemy jeszcze poznać prawa władz umysłowych człowieka.

^ Co rozumieć się ma przez prawo umysłu.

{Nietrafnie postąpili} ci filozofowie, którzy dla wytłumaczenia natury i praw umysłu chcieli go uważać, jakim on jest przed wszelkimi swoimi działaniami.

wszystkimi swoimi tworami, i utrzymywali, że wprzód w takim go stanie uważać należy, a potem dopiero przystąpić do wykładu szczególnych jego działań. Ci filozofowie nie mieli na to względu, że ich usiłowanie zawierało w sobie przeciwieństwo, samo bowiem zwrócenie uwagi na stan umysłu naszego poprzedzający wszelkie jego działanie już byłoby pewnym działaniem myślnym, pewnym wyobrażeniem.

Gdy nadali tak wsteczny kierunek badaniom swoim, naturalnie stąd wypadło, że nie mogli trafić do zamierzonego celu, lecz ulec musieli wszelkim błędom i przywidzeniom. My zaś przeciwnie twierdzimy tu, o czym przekonamy się gruntowniej w dalszym zawodzie pracy naszej, tj. że im lepiej poznamy szczególne gatunki działań umysłu naszego, tym bezpieczniej znaleźć będziemy mogli ogólne jego prawa.

Dusza ludzka oprócz władzy poznania ma władzę chcenia.

18. Dusza ludzka nie tylko może poznawać, czyli myśleć, lecz nadto stosownie do tego, jak poznaje, wzbudzają się w niej rozmaite chęci i żądze, które niekiedy wykonuje zewnątrz albo też stanowi je wykonać, gdy się ku temu poda zręczność. Tak więc dusza ludzka sposobna jest poznawać i chcieć, czyli, wyrażając to {samo} inaczej, dusza ludzka ma władzę poznawania i władzę chcenia. Pierwsza, jakeśmy to już widzieli, nazywa się „umysłem”; druga nazywa się „wolą” (*facultas appetitiva, voluntas*). Do logiki należy szczególnie poznać naturę pierwszej z tych dwóch władz, wykład zaś obydwóch razem wziętych stanowi umiejętność, która się nazywa „psychologia”, czyli „nauka o duszy ludzkiej”; stąd się pokazuje, że logika jest częścią psychologii.

Rozdział II. O czułości

19. Jużemy to widzieli, że władza ogólna myślenia, czyli umysł, podzielić się może na wiele władz szczególnych stosownie do działań rozmaitego gatunku, z których się składa myśl nasza [15].

Zgadzą się wszyscy filozofowie, że z rzędu władz poznawczych, czyli umysłowych człowieka najpierw się w nim objawia i rozwija ta, którą nazywamy „czułością”, czyli „władzą czucia” (*sensibilitas, sensus, facultas sentiendi*). Ta zaś władza nie jest co innego, tylko sposobność duszy do przyjmowania rozmaitych wrażeń od istot materialnych, działających na zmysły. Tak np. gdy się dotykam pewnego przedmiotu, dusza moja odbiera pewne wrażenie, które nazywam „czuciem oporu”; wyrażam to inaczej, że CZUJĘ OPÓR. Gdy pewna materia subtelna uderza moje oczy, wznica się w duszy mojej inne wrażenie, które nazywam „światłem”; wyrażam to inaczej, że widzę światło itp. Każde wrażenie, które przechodzi do duszy, gdy przedmiot jaki działa na którykolwiek z naszych zmysłów, nazywa się „czuciem” (*sensatio*). Rozróżnić przeto należy czucie od czułości; tamto albowiem, jakśmy dopiero widzieli, jest pewnym działaniem, które dusza odbiera od istot materialnych, uderzających zmysły nasze; ta zaś ostatnia jest tylko sposobnością duszy do odbierania podobnych działań.

Człowiek pospolity może o tym nie wiedzieć, czy są w jego umyśle inne władze, różne od władzy czucia, ale o tym nie wątpi bynajmniej, że czuje. Owszem, byli nawet tacy filozofowie, którzy

Czułość najpierwej rozwija się w człowieku. Co znaczą wyrazy „czułość” i „czucie”.

Czułość jest znana wszystkim ludziom i niezaprzeczona.

w rozbiórze myśli i wiadomości ludzkich nic więcej nie widzieli, tylko czucie. Podług nich wszystkie wyobrażenia i wiadomości ludzkie składają się z czuć bądź rzeczywiście, bądź wyobrażonych, co na swoim wyłuszczy się miejscu. Trzymając się zatem powszechnego i od wieków przyjętego prawidła, że w śledzeniu prawdy postępować należy od rzeczy wiadomych do niewiadomych, wykład władz umysłowych człowieka zaczniemy od tej władzy, która jest wszystkim dobrze znajoma i niezaprzeczona, tj. od władzy czucia.

Narzędzia czułości.

20. Czułość, jak zobaczymy niżej, dzieli się na wewnętrzną i zewnętrzną. Narzędziami tak pierwszej, jak i drugiej są zmysły, których pospolicie liczą pięć: widzenie, powonienie, smakowanie, słyszenie i dotykanie. (1) Zmysł widzenia, czyli oczy, daje nam czucie kolorów i światła. (2) Zmysł powonienia, czyli nos, daje nam czucie zapachów. (3) Zmysł słuchu, czyli uszy, daje czucie dźwięków i głosu. (4) Zmysł smakowania, czyli język i podniebienie, daje nam czucie smaków. (5) Zmysł dotykania, czyli wszystkie części ciała, daje nam czucie oporu lub dotykania, twardości lub miękkości, ciepła lub zimna, chropowatości lub gładkości itp.

Każdy z tych zmysłów jest narzędziem odpowiednich tylko czuć, które się wyraziły, a innych dać nie może. Zmysł np. widzenia nie może nam dać dźwięków, ani zmysł słuchania kolorów. Wszystkie te czucia, któreśmy dopiero wyłuszczyli, nazywają się „zewnętrznymi”, dlatego że się one wzniesają w duszy przez działanie na zmysły przedmiotów zewnątrz nas będących. Spособność zaś do odbierania czuć takich nazywa się „czułością zewnętrzną” (*sensus externus*).

Czułość wewnętrzna.

21. W czuciach pochodzących od zmysłu dotykania trzeba uważać niektóre ich oddzielne gatunki, różne od tych, któreśmy wyliczyli. I tak np. czujemy części naszego ciała i rozmaite ich położenie, chociaż żaden przedmiot zewnętrzny nie działa na nie. Czujemy ból w rozmaitych częściach ciała sprawiony od wewnętrznych jakich przyczyn. Czujemy działania sił organicznych w naszym ciele, jako to oddechu, pulsu, biegu krwi itp. Czujemy rozmaite stany zdrowia naszego lub niemocy, rozmaite stany

wewnętrznego usposobienia naszego ciała, jako to lekkość, żywotność, wesołość, ociężałość, gorączkę, tęsknotę itp., które to czucia ostatnie do jednej w szczególności nie odnoszą się części ciała, lecz do całego jego składu.

Wszystkie te czucia tu wyliczone, jako nie pochodzące od działania przedmiotów zewnętrznych, lecz od przyczyn ukrytych wewnątrz ciała, nazywać będziemy „czuciami wewnętrznymi”, a możność ich mienia nazywamy „czułością wewnętrzną” dla różnicy od owych, o których mówiliśmy wyżej, a które nazywać będziemy „czuciami zewnętrznymi”, możność zaś ich mienia „czułością zewnętrzną”.

Niektórzy metafizycy inaczej uważają podział czułości na zewnętrzną i wewnętrzną. Wielu metafizyków wyobrażają sobie inaczej czułość wewnętrzną. Podług nich człowiek albo poznaje istoty będące zewnątrz siebie, i to należy do czułości zewnętrznej, albo poznaje to, co się dzieje w duszy jego, i to należy do czułości wewnętrznej. Taki podział czułości wtenczas tylko byłby trafnie wyrażony, gdyby w duszy ludzkiej same jedynie były czucia. Lecz ponieważ okażemy w ciągu uwag naszych, że inaczej rzecz się ma, przez to samo nie przyjmujemy tu takowego podziału czułości, który by mógł nam dać fałszywe wyobrażenie tej władzy.

Niektórzy metafizycy inaczej uważają podział czułości na zewnętrzną i wewnętrzną.

22. Człowiek nie tylko ma władzę odbierania czuć rozmaitych, kiedy przedmioty działają rzeczywiście na jego zmysły, lecz nadto ma władzę, przez którą czucia przeszłe stawia się jego umysłowi, chociaż te przedmioty, od których pochodziły czucia owe, nie działają już na jego zmysły i nie są obecne. Władza ta ściąga się do czuć tak zewnętrznych, jako i wewnętrznych. I tak np. widziałem słońce, a później już go nie widzę, ale mogę sobie w myśli wystawić jego obraz, tj. wyobrazić {sobie} czucie, które słońce we mnie sprawiło, gdy na nie patrzyłem. Podobnie czułem dawniej ból głowy, a teraz już go nie czuję, ale mogę sobie wystawić ból przeszły, tj. mogę sobie wyobrazić to czucie, które nazywam „bólem głowy”.

Czułość rzeczywista {i} wyobrażona.

Tak w pierwszym, jako i w drugim przykładzie, obraz czucia przeszłego, podobny jest do samego czucia, z tą różnicą,

że pierwsze z nich było żywsze, a drugie jest mniej żywe, i że pierwsze łączyło się z przekonaniem o rzeczywistej bytności przedmiotu obecnego, a drugie się nie łączy z tym przekonaniem. Pierwsze zatem nazywać będziemy „czuciem rzeczywistym”, a drugie, tj. obraz czucia, nazwiemy inaczej „czuciem wyobrażonym”.

Wyobraźnia.

Władza ta, przez którą obrazy czuć przeszłych stawia się w myśli człowieka, bądź je dobrowolnie przypomina sobie, bądź one same mimowolnie nastroczają się jemu, należy do wyobraźni (*imaginatio*), której później obszerniejszy damy wykład. Tu tylko dla związku prawd wkrótce wyłożyć się mających wspomnieć by należało o tej władzy. Wyobraźnię pod tym jedynie względem uważaną, któryśmy dopiero wyłuszczyli, mieć będziemy za pewien gatunek czułości, dlatego że czucia wyobrażone podobne są do czuć rzeczywistych.

23. Niezaprzeczoną jest prawdą, na którą się zgadzają wszyscy uczeni, i o której każdy człowiek może być przekonany własnym doświadczeniem, tj. że nie możemy wyobrazić sobie żadnego czucia, którego byśmy wprzód nie mieli rzeczywiście, czyli jaśniej się tłumacząc, wszystkie czucia wyobrażone są obrazami czuć rzeczywistych, któreśmy dawniej mieli. Każdy to postrzega w sobie samym, że w miarę ile doświadcza czuć coraz nowych, pomnaża się w nim liczba czuć wyobrażonych.

Przykłady.

Tak np. wprzód nim pierwszy raz w życiu moim ujrzałem kolor szafirowy, nie mogłem go sobie wyobrazić, ale teraz potrafię to uczynić, bo już go widziałem.

Człowiek ślepy od urodzenia, ponieważ nigdy nie widział żadnych kolorów, nie może utworzyć sobie najmniejszego ich wyobrażenia, podobnie jak głuchoniemy nie może sobie wyobrazić dźwięków. Może wprowadzić człowiek w imaginacji swojej połączyć czucia wyobrażone tym sposobem, jakim nigdy nie łączyły się w nim czucia rzeczywiste im odpowiadające, co obszerniej się wyłoży na swoim miejscu, ale uważając te czucia wyobrażone pojedynczo, żadnego z nich utworzyć sobie nie może, jeżeli wprzód nie miał czucia rzeczywistego, któremu by odpowiadało czucie wyobrażone.

Czucie tak rzeczywiste, jako też wyobrażone, jest pewnym stanem człowieka, pewnym sposobem jego bytu (*modificatio*), albowiem człowiek raz te, drugi raz inne ma czucia. Czucia rozmaite i onych obrazy kolejno wzniecają się w nim i nikną, a te, które raz zniknęły, znowu się wskrzesić mogą; zależy to od rozmaitych okoliczności, w jakich człowiek zostaje, stosownie do otaczających go przedmiotów. Niekiedy nawet pozbawiony on bywa czuć wszelkich, jak np. w czasie snu głębokiego lub w czasie choroby takiej, w której traci się władza zmysłów.

Czucia zatem, które nie są czym innym, tylko pewnymi stanami przemijającymi człowieka, same w sobie być nie mogą, lecz muszą się zawierać w pewnej istocie (*substantia*), czyli, co jedno znaczy, w pewnym jestestwie mającym byt trwały w samym sobie; tak np. jak ruch lub spoczynek sam w sobie być nie może, lecz musi się zawierać w pewnej istocie materialnej.

Przekonamy się później, że istota czująca w człowieku jest razem istotą myślącą; istotę taką nazywamy „duszą”; uważmy więc, jakiego jest gatunku ta istota i gdzie się ona znajduje w jestestwie ludzkim.

24. Chociaż czułość zdaje się być rozlana po całym ciele ludzkim, bo nie ma żadnej jego części, której byśmy nie przyznawali jakiego czucia, z tym wszystkim dowieść można, że ta władza ma swoje siedlisko w pewnej tylko części naszego jestestwa, i że wszystkie części ciała ludzkiego, właściwie mówiąc, są tylko narzędziem czucia, ale same nie czują. Dla okazania tej prawdy dowiedzimy naprzód, że dusza ludzka, która sama jedynie obdarzona jest czułością, nie zawiera się w żadnym szczególnym zmyśle z pięciu wyliczonych, i dowiedzimy potem, że ona jest istotą nierozciąglą, nieskładającą się z cząstek, a zatem różną od ciała.

Czułość zawiera się w duszy.

Mówiliśmy wyżej, że każdy zmysł daje nam tylko czucia właściwe jego działaniu, i że nie może nam dać tych, które należą do innych zmysłów [20]. Lecz my możemy mieć kilka razem czuć pochodzących od rozmaitych zmysłów, możemy te czucia porównywać ze sobą, rozmyślać nad nimi; musi więc być w jestestwie naszym taka część, czyli taka istota, w której się mogą łączyć czucia sprawione przez wszystkie zmysły, która je ze sobą

{Czułość} nie zawiera się w żadnym szczególnym zmyśle.

znosi, porównuje, uważa, słowem, istota myśląca; taka zaś istota, czyli dusza, podług tego, cośmy dopiero widzieli, znajdować się nie może w żadnym szczególnym zmyśle, ponieważ w żadnym zmyśle szczególnym łączyć się nie mogą czucia należące do kilku zmysłów rozmaitych.

Czy {dusza} nie jest częścią ciała, więc złożoną, lub istotą niezłożoną.

25. Kiedyśmy dowiedli, że dusza ludzka nie zawiera się w żadnym zmyśle szczególnym, można jednak przypuścić, że ona jest pewną częścią ciała naszego, np. częścią pewną mózgu; niżej bowiem zobaczymy, że w mózgu najszczególniej fizjologowie i anatomicy naznaczają siedlisko czułości; a zatem, że ona jest istotą rozciągłą, złożoną z cząstek osobnych. Albo też przypuścić można, że ona jest istotą innej natury aniżeli ciało, a zatem nierozciągłą, nieskładającą się z cząstek. Uważmy zatem, które z tych dwóch przypuszczeń utrzymać się może.

(a) W pierwszym przypuszczeniu mówić, że dwa np. czucia łączą się w jednym czasie w istocie złożonej z części, które są tyleż osobnymi istotami, jest to mówić, że albo one obydwa łączą się w jednej i tej samej części, albo że one tym tylko sposobem łączą się w tej istocie, że jedno z nich należy do jednej części, a drugie do drugiej. My więc mamy te dwa różne przypadki; zacznijmy od pierwszego.

(b) Mówić, że dwa czucia łączą się w jednej i tej samej części, jest to mówić, że one albo łączą się w części, która jest jedną właściwie, i która nie składa się z części, albo w części złożonej z wielu innych. Jeżeli przypuścimy, że dwa czucia łączą się w części, która jest jedną właściwie, tym samym przypuszczamy, że one łączą się w części niezłożonej i już jest dowiedzione, że dusza ludzka jest nierozciągłą.

(c) Mówić zaś, że dwa czucia łączą się w części złożonej z wielu innych, jest to jeszcze mówić, że albo one łączą się w jednej z tych części, która jest niezłożona, albo że jedno jest w jednej części z tych, a drugie w drugiej; jest to mówić np., że jedno jest w części *A*, a drugie w części *B*, i ten to jest właśnie przypadek, który nam pozostał do rozwiązania.

(d) Mówić, że dwa czucia, jedno jest w części *A*, a drugie w części *B*, jest to mówić, że jedno jest w jednej istocie, a drugie

w drugiej; jest to mówić, że nie łączą się w jednej i tej samej istocie; jest to mówić, że jedna istota nie ma ich razem w tym samym czasie, a zatem porównywać ich nie może. Jest więc doowiedzione, że dusza będąc istotą, która porównuje czucia, nie jest istotą złożoną z części.

26. Nad prawdą, którąśmy dopiero wyłuszczyli, nie dosyć dotąd zastanawiano się, ażeby powszechna na nią nastąpiła zgoda. Wiele jeszcze i teraz utrzymuje, że czucie albo rozlane jest po całym ciele, albo przynajmniej, że niektóre części ciała, np. mózg i szpik pacierzowy, obdarzone są czułością.

Falszywa opinia.

Dla ostatecznego wyjaśnienia tej rzeczy i okazania, że mniemanie takie jest mylne i bez zasady, uważmy, co by nam jeszcze zarzucić mogli obrońcy jego po udowodnionym wyżej twierdzeniu, tj. że dusza ludzka, która jest istotą czującą razem i porównującą owe czucia, nie jest złożona z części jak istota materialna. Mogliby powiedzieć, że chociaż jestestwo, które porównuje czucia swoje, nie może być rozciągle jak się teraz dowiodło, może się jednak znajdować w człowieku inna część jego, inne jestestwo, które czuje tylko, a NIE PORÓWNUJE CZUĆ SWOICH; takim zaś jestestwem może być, jak się rzekło, albo całe ciało ludzkie, albo część onego.

Aby odpowiedzieć na ten zarzut, chcemy zrobić następującą uwagę. Dusza ludzka, która czuje i oraz porównuje czucia swoje, o tych tylko wie czuciach, które do niej dochodzą, tj. które się w niej samej znajdują, co się wyjaśniło w poprzedzającym wykładzie. Po wtóre, dusza nasza nie tylko wie o czuciach swoich terażniejszych, ale nawet pamięta o przeszłych; to się dzieje nie inaczej, tylko za pomocą pewnych obrazów, które te czucia w niej zostawiły, co się już także wyłuszczyło [23]. Tak więc porównuje ona czucia swoje nie tylko terażniejsze, lecz już i przeszłe, tj. albo przeszłe z terażniejszymi, albo przeszłe między sobą. Że zaś dusza nie może sobie wyobrażać czuć żadnych, których by wprzód rzeczywiście nie miała [23], więc ona o tych tylko wie czuciach i te tylko ze sobą porównuje, które albo są w niej teraz rzeczywiście, albo były dawniej rzeczywiście, a których teraz pozostały w niej obrazy.

Jeśli by zaś kto przypuszczał, że oprócz tej istoty duchowej, która czuje i czucia swoje porównuje, może być w człowieku inna jaka istota rozciągła i cielesna, która by czuła tylko, nie porównując czuć swoich, ten: (1) przypuszczałby w jednym człowieku niezmierną liczbę istot czujących, bo ciało jego, albo nawet część tego ciała jakakolwiek, na nieskończone prawie mnóstwo części, czyli jestestw osobnych podzielić się może – podług zaś przypuszczenia, wszystkie te jestestwa byłyby czującymi; (2) mówiłby o czuciach takich, które nigdy nie były w jego duszy czującej razem i porównującej swe czucia, a zatem o czuciach takich, o których zgoła nie wie, ani kiedykolwiek mógł wiedzieć, których nie można mieć żadnego wyobrażenia prawdziwego, których bytności żadnym dowodem wesprzeć niepodobna – jednym słowem, mówiłby o czuciach takich, które dlatego jedynie przypuszcza, że je sobie uroił.

Siedlisko duszy.

27. Skorośmy dowiedli, że ta część naszego jestestwa, która czuje i czucia swoje porównuje, musi być istotą różną od ciała, nie składającą się z części, wypadłoby teraz badać się, w jakim też miejscu naszego ciała istota taka ma swoje siedlisko. Odpowiedź na takie pytanie ułatwić nam mogą postrzeżenia fizjologów i anatomików, którzy przez wiele doświadczeń przekonali się o tej prawdzie, że mózg albo raczej pewna część onego jest prawdziwym siedliskiem istoty czującej i myślącej, a to z następujących powodów.

(1) Wszystkie nerwy, tj. pewne delikatne włókna, które znajdują się w ciele ludzkim i są narzędziami czucia, biorą swój początek w mózgu, stamtąd zaś rozchodząc się po całym ciele – albo się kończą na powierzchni tego ciała, które całe, jak mówiliśmy, jest zmysłem dotykania [20], albo się łączą z budową czterech innych zmysłów. Tym sposobem, gdy którekolwiek z tych nerwów są poruszone od przedmiotu, wzbudza się w nich pewien ruch lub inne jakie pewne działanie, które bardzo szybko przechodzi do mózgu, po czym następuje czucie.

(2) Im więcej łączy się tych włókien w jakiej części ciała, tym czulsza ona być się zdaje; tak np. palce delikatniejsze nam dają czucie aniżeli inne części, włosy zaś i paznokcie, ponieważ

nie mają zgoła nerwów, żadnego też do duszy naszej nie przesyłają czucia.

(3) Czucie w duszy inaczej wzniecić się nie może, tylko wtenczas, kiedy ruch lub inne jakie działanie wzbudzone w nerwach od przedmiotu dochodzi do mózgu, a w razie przeciwnym czucia nie ma; np. kiedy ręka lub inny jakiś członek jest mocno przewiązany, wtedy albo go bardzo mało, albo nic zgoła nie czujemy, a to dlatego że czynność nerwów tego członka będąc zatamowaną, albo w znacznej części, albo zupełnie nie dochodzi do mózgu. To samo z podobnych przyczyn dzieje się w przypadku paraliżu lub odrętwienia.

(4) Jeśli mózg, w którym jako w swoim źródle znajdują się wszystkie razem nerwy, będzie przyciśnięty z jakiegokolwiek bądź przyczyny, jak to np. zdarza się w apopleksji lub innych chorobach, natenczas ustają w człowieku wszystkie czucia, dlatego że cząstki nerwów przyciśnięte nie mogą pełnić funkcji swoich, a zatem nie mogą przesłać wrażeń do duszy.

Z tych wszystkich postrzeżeń wnieść należy, że ta istota, która w nas czuje i czucia swoje porównuje – jednym słowem: istota myśląca, czyli dusza nasza – znajduje się w mózgu.

Część wspólna nazywa się „mózg”.

28. Niektórzy utrzymują, że ponieważ dusza jest istotą duchową niepodpadającą pod zmysły, więc tym samym nie można jej naznaczyć pewnego miejsca w ciele ludzkim, bo, powiadają, same tylko istoty materialne, tj. ciała, mogą zajmować miejsce w przestrzeni – ISTOTY ZAŚ DUCHOWEJ NIE MOŻNA UJAĆ W GRANICY SVOJEJ. Owszem, zdają się być skłonni do tej myśli, że jako czynność duszy okazuje się w całym ciele, tak i sama jej istota może być przytomna w całym ciele.

^ Skąd pochodzi to niektórych mniemanie, którzy utrzymują, że duszy jako istocie duchowej nie można naznaczyć pewnego miejsca w ciele ludzkim.

Moim zdaniem mniemanie to stąd pochodzi, że wyobrażenia MIEJSCA, PRZESTRZENI, ROZCIĄGŁOŚCI, ISTOT MATERIALNYCH I DUCHOWYCH, nie były jeszcze dotąd dokładnie wyłuszczone. W ciągu dalszym uwag naszych, gdy się te rzeczy należycie wyjaśnią, może się przekonać o tym, że istoty nawet nierozciągle mogą być w pewnym miejscu i położeniu, i że dusza ludzka zajmując tylko jeden punkt naszego jestestwa, może władać tym całkowitym jestestwem. Nim się te prawdy udowodnią, wolno każdemu o tym

sądzić, jak się komu podoba. Tymczasem pamiętajmy na to, co już zostało dowiedzione: (1) że dusza ludzka jest {istotą} nieskładającą się z cząstek osobno leżących, jedna obok drugiej, a zatem niematerialną; (2) że chociaż całe ciało jest narzędziem dla duszy czułości, tych jednak wrażeń, które nazywamy „czuciami”, nie odbiera ona w całym ciele, lecz tylko w pewnej jego części.

Bardzo jest ważne w logice to odkrycie, na które się zgadzają wszyscy filozofowie, a które jest tak dalekie od pospolitego mniemania, tj. że my własne nasze czucia przyznajemy przedmiotom zewnątrz nas będącym i mamy one za ich własności. I tak np. ciepło, zimno, słodycz, gorzkość, rozmaite smaki, zapachy i dźwięki, rozmaite kolory, jako to zieloność, białość, czerwoność *etc.* – wszystkie te rzeczy naszymi własnymi są czuciami, które jednak zdają się nam być w przedmiotach zewnątrz nas będących, i mamy je za własność tych przedmiotów, chociaż właściwie mówiąc w przedmiotach zewnętrznych jest tylko pewna przyczyna nam niewiadoma naszych czuć, tj. pewne usposobienie cząstek w tych przedmiotach, które to sprawia, że ten np. przedmiot wznieca w nas czucie gorzkości itd., ten wznieca czucie zieloności, ów czerwoności, inny białości itd. Dla udowodnienia tej prawdy, tak przeciwnej na pozór oczywistości, uczynimy następujące uwagi.

(a) Dowiodło się już, że czucia należą do duszy, i że ona czuć gdzie indziej nie może, tylko tam, gdzie się sama znajduje, tj. czuć nie może inaczej, tylko w sobie samej [19]. Lecz my nie inaczej słyszymy dźwięki, widzimy kolory i światło, czujemy zapachy, smaki, ciepło, zimno, twardość, chropowatość, gładkość itp. – tylko przez zmysły; te więc rzeczy są naszymi czuciami, czyli, co jedno znaczy, czucia duszy naszej nigdzie więcej być nie mogą, tylko w niej samej. Ta prawda lepiej się jeszcze wyłuszcza przez następną wiadomość wziętą z fizjologii.

(b) Wiadomo jest każdemu mającemu jakąkolwiek wiadomość fizyki, że nigdy byśmy inaczej nie czuli zapachu żadnego ciała, gdyby pewne cząstki od tego ciała oderwane nie doleciały do naszego nosa i nie poruszyły nerwów tego zmysłu tym sposobem, ażeby ruch sprawiony w cząstkach tych nerwów doszedł aż do mózgu, a następnie do duszy. Zapach więc wznieca się

w tej części jestestwa naszego, w której mają bytność wszystkie nasze czucia, tj. w duszy; jest więc naszym czuciem i znajduje się w nas samych. Cóż więc jest w tym przedmiocie, o którym mówimy, że wydaje zapach? Oto przyczyna tego zapachu, tj. pewne cząstki od ciała tego odlatujące i dochodzące do naszego nosa; lecz te cząstki nigdy by nie sprawiły zapachu, gdyby nie trafiły na zmysł powonienia będący w jestestwie żyjącym.

Wiadomo znowu, że nigdy byśmy nie słyszeli żadnych dźwięków, gdyby ruch cząstek powietrza, poruszonego pewnym sposobem od pewnego ciała sprężystego, nie doszedł aż do naszych uszu i nie udzielił podobnego poruszenia nerwom słuchowemu. Więc dźwięk także nie jest czym innym, tylko naszym własnym czuciem, a zatem znajduje się on tylko w nas samych i nigdzie więcej. Cóż więc znajduje się w ciele, o którym mówimy, że go wydaje? Oto przyczyna tego dźwięku, czyli pewien ruch cząstek ciała sprężystego, który się udziela cząstkom nerwów słuchowych. Ale ten ruch cząstek ciała i powietrza nigdy by nie sprawił dźwięku, gdyby nie trafił na ucho żyjące.

Lecz łatwo jest ludzi przekonać, że dźwięki i zapachy są w nich samych, trudniej zaś jest im pojąć, żeby kolory miały być w nich samych, a nie w tych rzeczach, w których im być się zdają. Jeżeli jednak z łatwością pozwalamy na to, że dźwięki i zapachy są naszymi czuciami, że zatem znajdują się w nas samych, za coś byśmy nie mieli pozwolić na to, że kolory także są naszymi czuciami i że znajdują się w nas samych? Mówimy, że czujemy zapach, ale ten zapach jest naszym czuciem; mówimy, że słyszymy dźwięk, ale ten sam dźwięk jest naszym czuciem; mówimy także, że widzimy światło i kolory, lecz widzieć jest to czuć, więc te światła są naszymi czuciami, równie jak dźwięki i zapachy, a zatem są w nas samych.

Wiemy wszakże, że nie możemy inaczej widzieć kolorów, tylko wtenczas kiedy pewien płyn, odbity pewnym sposobem od przedmiotów, przechodzi przez budowę naszego oka, i tam rozmaicie się łamiąc i zgęszczając porusza nerw, łącząc się z siatką oka (*retina*), ten zaś nerw poruszony przez ruch swych cząstek przenosi wrażenie do duszy. Kolory przeto nie mogą być czym innym, tylko naszymi własnymi czuciami, i nie mogą mieć bytności

gdzie indziej, tylko w nas samych. Cóż więc jest zewnątrz nas? Oto pewien płyn subtelny, który nazywamy „materią światła”, i ciała pewnym sposobem odbijające. Lecz ta materia światła nigdy by nie utworzyła samego światła, gdyby nie trafiła na oko żyjące; kiedy przeto mówimy, że jakie ciało ma ten a nie inny kolor, wtenczas właśnie mówimy, że to ciało usposobione jest do odbicia tego a nie innego gatunku płynu należącego do składu materii światła albo do nadania temu samemu płynowi takiej a nie innej modyfikacji, ażeby ten płyn dochodząc do duszy, wzniecił w niej takie a nie inne czucie.

Lecz kiedy sądzimy, że na powierzchni owego ciała w rzeczy samej rozciągnięta jest albo ta białość, albo ta czerwoność, albo ten błękit itd., takie właśnie, jak je widzimy, wtenczas mylimy się, bo wtenczas własne czucie odsyłamy do owego ciała. To, co się powiedziało o dźwiękach, zapachach, kolorach, przystosujmy do innych własności zmysłowych, np. do smaków, także do własności dotykalnych, jako to gładkości, chropowatości, twardości, ciepła, zimna itd. Wszystkie te rzeczy, wyobrażając je {sobie} tak, jak je czujemy, są także naszymi czuciami i mają miejsce w nas samych. W owych zaś ciałach, którym te własności zwykliśmy przyznawać, znajduje się tylko przyczyna tych czuć, tj. pewne usposobienie cząstek do sprawienia w nas takich a nie innych czuć za dotknięciem ciał owych. Z tym wszystkim – dziwnym sposobem, mimo przekonanie nasze, które mamy o tej prawdzie, że czucia nasze są w nas samych, zawsze one będą nam się zdawały, jak gdyby były zewnątrz nas, jak gdyby się znajdowały w jestestwach nas otaczających.

Później się wyłoży tego złudzenia przyczyna; tu tylko nadmienić wypada, że z tak dziwnej sprzeczności, jaka zachodzi między przekonaniem rozumu a świadectwem zmysłów, niektórzy filozofowie wzięli powód zaprzeczenia rzeczywistej bytności przedmiotom zewnętrznym i tacy filozofowie nazywają się „idealistami”. Mówią bowiem: Gdy zmysły nas oszukują, stawiając nam własne czucie za własności rzeczy nam obcych, cóż nam może zaręczyć, że i sama bytność tych rzeczy, o której nas uwiadamiają zmysły, nie jest także złudzeniem, i że ona jest czymś więcej aniżeli samym wyobrażeniem naszego umysłu?

Co są idealisci i jakie ich są najpierwsze zarzuty.

Na ten zarzut idealistów odpowiemy na swoim miejscu, gdy już będą wyświecone nam źródła omamień zmysłowych. Teraz dosyć nam jest wiedzieć, że człowiek nie zawsze tym sposobem wyobrażał {sobie} przedmioty zewnętrzne, jak je teraz {sobie} wyobraża, i że w pierwiastkowych chwilach swojego bytu nie mógł on odnosić swoich czuć do istot go otaczających, co się dowiedzie w następnych paragrafach.

Niepodobna nam jest wprawdzie przypomnieć teraz {sobie}, jakim sposobem wyobrażaliśmy {sobie} rzeczy w pierwszych chwilach naszego życia i przez jaką kolej wyobrażeń nieukształtowanych i niezupełnych przechodzić musieliśmy, niemeśmy nabyli wyobrażeń jasnych i dokładnych, bo te najpierwsze wyobrażenia zatarły się na zawsze w pamięci naszej. Ile jednak przypomnieć już sobie możemy postępowanie naszego umysłu w nabywaniu wyobrażeń, postrzegamy w tym postępowaniu pewien porządek nieodmienny i jednostajny, tj. że wyobrażenia jednego gatunku muszą się w nas rozwijać pierwiej, a drugiego później: że tych drugich mieć nie moglibyśmy, gdyby {śmy} nie mieli pierwszych – tak np. że nie mielibyśmy czuć wyobrażonych, gdybyśmy nie mieli wprzód rzeczywistych, ani wyobrażeń umysłowych, gdybyśmy nie mieli pierwiej zmysłowych itd. Ten porządek w nabywaniu wyobrażeń, ponieważ wszyscy ludzie postrzegają w sobie jednostajnie i nieodmiennie w każdym czasie, stąd mówimy, że ten porządek wypływa z natury ludzkiego umysłu; wszystko to bowiem, co jednostajnego postrzegamy w działaniach jakiegokolwiek istoty, przypisujemy jej naturze. Stąd wniesć powinniśmy, że gdy natura ludzkiego umysłu ta sama jest w dziecięciu {nowo} narodzonym, co i w człowieku dojrzałym, więc i dziecko w nabywaniu wyobrażeń musiało podlegać temu samemu porządkowi, któremu podlega każdego wieku człowiek.

Tak więc, chociaż sobie nie możemy przypomnieć najpierwszych naszych wyobrażeń, możemy jednak z pewnością twierdzić, którego z nich gatunku ukształciły się w nas pierwiej, a którego później, a że dziecko nie mając pierwszych, nie mogło mieć drugich. Jeżeli o tym nie możemy wiedzieć dokładnie, jakim sposobem wyobrażaliśmy {sobie} rzeczy w najpierwszych chwilach naszego życia, z tego jednak, co teraz w sobie jednostajnie

postrzegamy, możemy okazać, jakim sposobem nie mogliśmy ich wówczas wyobrażać {sobie}, a i z tego wyводу można się będzie przekonać, że terażniejszy nasz sposób wyobrażania {sobie} rzeczy musi być całę różny od pierwiastkowego.

Naprzód bowiem teraz umysł nasz wzbogacony doświadczeniem ma wyobrażenia daleko liczniejsze, obfitsze i bardziej złożone, aniżeli je mogło mieć dziecię, które dopiero zaczynało ich nabywać; daleko zatem inaczej musi teraz sądzić człowiek o rzeczach, aniżeli mógł sądzić wówczas. Po wtóre, umysł nasz teraz zwykł łączyć w jedno różnego gatunku wyobrażenia, czucia np. wyobrażone jednego zmysłu z czuciem rzeczywistym drugiego, czego dziecię czynić nie mogło, jako pierwszy raz odbierające od przedmiotów zewnętrznych czucia rzeczywiste. To zaś pomieszanie w jedno czuć wyobrażonych z czuciami rzeczywistymi bardzo w nas odmienia sposób wyobrażania {sobie} rzeczy i o nich sądzenia, co się następnie wyświeci.

29. Chociaż się teraz nam zdaje, że z naszych pięciu zmysłów każdy daje nam zarówno wiadomość o przedmiotach zewnątrz nas będących same przez się, jednak inne zmysły, oprócz zmysłu dotykania, nie mogą nam jej dać same przez się, tj. nie mogą nam dać inaczej tej wiadomości, aż człowiek nauczy się porównywać wyobrażenia nabyte przez zmysł dotykania – z wyobrażeniami nabytymi przez inne zmysły; mamy przeto dowieść, że dziecięciu nowo narodzonemu, oprócz zmysłu dotykania, żaden inny {zmysł} nie mógł dać wiadomości o istotach je otaczających.

Nim dowiedziemy tej prawdy, powinniśmy wprzód sobie przypomnieć, co się już dowiodło, tj. że czucia nasze kolorów, zapachów, smaków, dźwięków i głosów, chropowatości, gładkości itp., są w nas samych, chociaż one zdają się nam być w przedmiotach zewnątrz nas będących [19]. Stąd wypada, że te czucia są rzeczą całę różną od tego, co nazywamy „przedmiotami zewnętrznymi”, czyli istotami obcymi względem naszego jeststwa. O tych albowiem ostatnich mówimy, że są zewnątrz nas, czucia zaś nasze mamy za skutek tego działania. Jeżeli teraz zdaje się nam, że czucia nasze są zewnątrz nas, tj. w istotach, które nas otaczają, to dlatego że wiemy już teraz o bytności tych istot

zewnątrznych, jako też i o tym, że one w nas sprawiają chcenia rzeczzone; łączymy więc w umyśle naszym skutek ze swoją przyczyną, ale pierwiej zdawać się nam tak nie mogło.

Nie badamy się teraz o to, czy te przedmioty zewnętrzne, jak je sobie wyobrażamy, mają rzeczywistą bytność zewnątrz naszego umysłu, czemu idealisci zaprzeczają; to tylko twierdzimy z pewnością niezawodną, że wszyscy ludzie mają wyobrażenie tych zewnętrznych przedmiotów, tj. pewnych istot różnych od swojego jestestwa. Uważmy więc, jakim sposobem, przez jakie zmysły mógł nabyć człowiek pierwiastkowe wyobrażenia o jakichś istotach zewnątrz siebie będących i o ich działaniu na siebie.

Nie inaczej rozróżniamy w myśli naszej przedmioty zewnętrzne od naszego jestestwa, tylko przez to wyobrażenie, że pierwsze nie mając związku koniecznego z naszymi jestestwami, mogą być od nas oddalone lub do nas zbliżone, gdy tymczasem nasze jestestwa ani się od siebie oddalić, ani do siebie zbliżyć się nie mogą. Więc i dziecię nie pierwiej może mieć wiadomość o jestestwach zewnątrz siebie będących, aż nabędzie tego wyobrażenia, że może co do siebie zbliżyć lub od siebie oddalić, albo samo może być od czego oddalone lub do czego zbliżone. Jeżeli zaś tak jest, więc łatwo dowieść można, że dziecię, odbierające pierwsze wrażenia na zmysły, nie mogłoby się dowiedzieć o przedmiotach zewnętrznych ani przez widzenie, ani przez powonienie, ani przez słuch, a nawet ani przez smakowanie, jeśliby dziecię odłączone być mogło od zmysłu dotykania.

Dla przekonania się o tym wystawmy sobie w myśli dziecię nowo narodzone, które patrzy tylko na przedmioty otaczające siebie, może słyszeć dźwięki, czuć zapachy od nich pochodzące, ale się ich jeszcze nie dotknęło. W takim będąc stanie, że ono nie może mieć najmniejszej wiadomości o tych istotach zewnętrznych, tak się dowodzi.

30. Dwojakim tylko sposobem mogę sobie wyobrazić tak zbliżenie, jako też oddalenie jakiego przedmiotu względem mnie.

Co się tyczy zbliżenia: (1) albo wyobrażam sobie, że ten przedmiot styka się teraz ze mną, a wprzód się nie stykał, a więc jest do mnie zbliżony; (2) albo że pomiędzy mną a tym

przedmiotem zachodzi teraz mniejsza odległość niż pierwszej, tzn. że między mną a tym przedmiotem mniejsza by teraz zmieścić się mogła liczba pewnych miar podłużnych, np. kroków, łokci itp.; wyobrażenie bowiem odległości mniejszej i większej bez wyobrażenia pewnych miar podłużnych być nie może. Widoczne zaś jest, że dziecię nowo narodzone, o którym mówimy, że się nie dotykało jeszcze otaczających siebie jestestw, nie mogłoby wystawić sobie w myśli zbliżenia się przedmiotu do siebie ani sposobem pierwszym, bo to się sprzeciwia przypuszczeniu, ani sposobem drugim, bo rzecz sama tłumaczy, że to jest niepodobieństwo.

Podobnie co się tyczy oddalenia: (1) albo przez to mógłbym sobie wyobrazić oddalenie się przedmiotu ode mnie, że pierwszej stykał się ze mną, a teraz się nie styka; (2) albo przez to, że teraz większa mnie od niego dzieli odległość niż pierwszej. Już zaś oczywistą jest rzeczą, że dziecię będąc w takim stanie, jaki tu przypuszczamy, ani jednym, ani drugim sposobem nie mogłoby sobie wyobrazić oddalenia się przedmiotu.

Dowiodło się zatem, że człowiek pierwiastkowo przez widzenie, słyszenie i powonienie nie mógłby powziąć wiadomości o żadnej istocie zewnątrz siebie będącej, bo nie mógłby wiedzieć o tym, że coś do niego zbliżone lub od niego oddalone być może. Wspomniane dopiero zmysły dadzą bez wątplenia dziecięciu wiadomość o jego czuciach jako to o kolorach, zapachach, dźwiękach, lecz nie będą mogły dać mu wiadomości żadnej o czymkolwiek zewnętrznym, a zatem będąc w takim stanie ani tych samych czuć odnosić nie będzie mogło zewnątrz siebie.

31. Gdyśmy już dowiedli, że żaden z czterech zmysłów, tj. ani wzrok, ani powonienie, ani smakowanie, ani słuch nie mógł dać sam przez się dziecięciu żadnej wiadomości o przedmiotach zewnątrz siebie będących, uważać teraz mamy, jakim ono sposobem mogło nabyć tej wiadomości przez zmysł dotykania. Zapewne dziecię nie wiedząc jeszcze o żadnym przedmiocie zewnętrznym, nie mogło uczynić zamiaru dotknięcia się go, przybliżenia go do siebie lub oddalenia, bo taki zamiar wymagałby poprzedniczej wiadomości o bytności tego przedmiotu. Cóż więc się dzieje?

Oto samo przyrodzenie, które jest najpierwszym nauczycielem dziecięcia, usposobiło je do nabycia, ile być może najprędszego, tych wszystkich wiadomości, które mu są potrzebne do zachowania swojego bytu, a na ten koniec obdarzyło go niezwykłą ruchliwością, która to sprawia, że dziecię każdej się rzeczy chwyta, swoich sił wszystkich i zmysłów chce używać, a szczególnie dotykania i smakowania. Ta ruchliwość z początku mechaniczna, bo wówczas dziecię zgoła nie wie, co robi, nastręczy mu bez wątpienia wiele rzeczy, których się ono ujmie, które do siebie raz przysunie, drugi raz oddali – raz je weźmie, drugi raz odrzuci. Wielkie jest podobieństwo do prawdy, że za pierwszym dotknięciem jakiej rzeczy dziecię nie uczyni jeszcze sobie wyobrażenia dokładnego o jej bytności, lecz bez wątpienia powtarzając te działania kilka razy nie omieszką nabyć tego wyobrażenia, a to tym sposobem. {...}

Chociaż ono nie wie jeszcze o bytności przedmiotów zewnętrznych, ale wie o czuciach swoich, które te przedmioty sprawiają, te zaś czucia nie będą dla niego obojętne, bo będą się zdawały albo przykre, albo przyjemne. Przez wrodzoną i mechaniczną ruchliwość, o której mówiłem, zdarzy mu się przybliżyć do siebie jakie ciało, które na jego wzroku np. przyjemne czyni wrażenie, jako to pewne ciało blask wydające albo świetnego poloru, i postrzega natychmiast, że to wrażenie stało się w nim mocniejsze i żywsze, a tym samym powiększył się dla niego stopień przyjemności. Tu więc ma dziecię powód uważać swoje działanie, a co pierwiej robiło mechanicznie i bez zamiaru, powtarzać to będzie potem umyślnie.

Tak więc przysuwając do siebie kilkakrotnie i odsuwając to ciało, postrzegać będzie statecznie, że w pierwszym razie czucie światła i koloru w nim staje się żywsze, a w drugim słabnie albo zupełnie niknie; wniesie stąd, że to czucie zależy od CZEGOŚ, a to coś jest wtenczas w jego mocy, bo może je do siebie zbliżyć albo oddalić; ma więc wyobrażenie jakiejś rzeczy obcej względem siebie i zewnętrznej. Ale to wyobrażenie łączy się w nim nie tylko z wyobrażeniem czucia sprawionego przez zmysł widzenia, lecz razem z wyobrażeniem czucia oporu (*soliditas*), bo dziecię wielokrotnie ująć musiało rzeczona istotę w celu zbliżenia jej do siebie lub oddalenia.

Czucia zatem pochodzące od dwóch różnych zmysłów odnosić wtedy będzie do jednej i tej samej istoty jako do przyczyny one sprawiającej, a zmysł dotykania, czyli czucia oporu będzie dla niego najpierwszym nauczycielem i przewodnikiem w poznawaniu bytności otaczających go istot. Ten albowiem zmysł, którego przedniejszym organem jest ręka, nie tylko daje dziecięciu rozmaite czucia właściwe sobie, a najszczególniej czucie oporu, ale nadto służy mu do zbliżenia lub oddalenia jakiej rzeczy, przez co się poznaje pierwiastkowa jej bytność, a czego inne zmysły wykonać nie mogą. Co się tu powiedziało o czuciu sprawionym przez zmysł widzenia, toż samo przystosować należy do czucia innych zmysłów; wszystkie te czucia sprawione od przedmiotu zewnętrznego przez rozmaite zmysły nauczy się z czasem dziecię porównywać z czuciem dotknięcia i odnosić je wszystkie do jednego i tego samego przedmiotu, tym zaś sposobem połączy ono rozmaitość w jedność.

32. To, co się tu wywiodło przez rozumowanie, stwierdzone zostało przez wielokrotne doświadczenia czynione na ślepo urodzonych, którym wzrok został przywrócony przez sztukę lekarską.

Doświadczenie
p. Cheselden{a}.

Spomiędzy wielu zdarzeń tego rodzaju najdokładniej jest opisane to, które najbardziej wślawiło znakomitego chirurga londyńskiego, p. Cheselden{a}, który potrafił zdjąć kataraktę z obu oczu chłopcowi mającemu od lat 13 do 14. Zdarzenia tego opis znajduje się w księdze pod tytułem *Transactions Philosophiques* (nr 102, an. 1728), {o której jest mowa} w dziele Condillaca *O czuciach*.¹¹ Czytamy w tym opisie, że chłopcowi, któremu zdjęto naprzód kataraktę z jednego oka, a w rok potem z drugiego, za zdjęciem pierwszej katarakty zdawało się przez czas niejaki, że wszystkie przedmioty stykały się z jego okiem i mieściły się na jego powierzchni; te zaś przedmioty w jego sposobie wyobrażenia nie co innego były, tylko kolory odniesione do powierzchni oka, które nie dawały żadnej wiadomości o tym, co jest dalej za tymi kolorami. Dość nawet znacznego trzeba było czasu, nim się on nauczył sądzić na wejrzenie o odległości przedmiotów

¹¹ Zob. [Condillac 1754, s. 316–325].

i o ich wielkości; skąd się przekonujemy, że chociaż teraz wszyscy ludzie zwykli z wyobraźni swojej odsyłać swoje własne czucia do przedmiotów zewnętrznych, był jednak pewien czas, w którym imaginacja ich nie podlegała temu błędowi, a tym czasem był czas pierwotny ich dzieciństwa.

33. Dowiedliśmy, że pierwiastkowo dziecię nie zwykło nabywać wiadomości o przedmiotach zewnętrznych, tylko przez zmysł dotykania; uważmy teraz, jakim sposobem inne zmysły mogły potem dawać dziecięciu tę wiadomość bez użycia już zmysłu dotykania.

Wrażenia, czyli czucia, które dziecię odbiera przez wszystkie zmysły, nie mogą mu być obojętne, bo dla niego wszystko jest nowością. Czuć nieprzyjemnych będzie się starało pozbyć natychmiast. Czuciami zaś przyjemnymi bawi się i powiększa ich przyjemność. Kiedy już raz dowiedziało się o tym, że może czucie swoje natężyć lub osłabić, albo też zupełnie zniszczyć przez zbliżenie lub oddalenie czegoś od siebie, przez co się w nim albo powiększa przyjemność wrażeń miłych, albo też zmniejsza, lub też i zupełnie ginie przykrość wrażeń niemiłych, każde zatem czucie miłe, np. czucie koloru jakiego, przypomni mu, że może uczynić je przyjemniejszym jeszcze przez zbliżenie czegoś do siebie, od czego to czucie zależy, a każde czucie niemiłe przypomni mu, że może pozbyć się owego przez oddalenie czegoś od siebie.

Tak więc dziecię zaczyna już wszystkie swoje czucia przez jakikolwiek zmysł nabyte odnosić do czegoś, co może być zbliżone lub oddalone od niego, tj. wszystkie czucia zaczynają już dawać dziecięciu wiadomość przedmiotów zewnętrznych [29]. Ale to przypomnienie zbliżenia lub oddalenia od siebie najpierwszej istoty, którą poznało, łączyć się koniecznie musi z wyobrażeniem oporu, którego nabyło przez zmysł dotykania, kiedy się więc {bawi} tą istotą, zbliżając ją do siebie lub oddalając. Widzimy przeto, że nie innym sposobem zmył widzenia np. daje wiadomości dziecięciu o rzeczach zewnętrznych, tylko dlatego że połączy w myśli swojej czucie rzeczywiste koloru z czuciem wyobrażonym dotykania. Toż samo twierdzić {należy} o trzech innych zmysłach, co się powiedziało o zmyśle widzenia.

Jakim sposobem dziecię może dowiadywać się o bytności przedmiotów zewnętrznych przez inne cztery zmysły, kiedy pierwiastkowo nabyło tej wiadomości przez sam zmysł dotykania.

Jakie pierwiastkowe
wyobrażenie może mieć
dziecię o odległości
przedmiotów zewnętrznych.

34. Dziecię nie może mieć wiadomości o przedmiotach zewnętrznych bez wyobrażenia oddalenia lub zbliżenia, to zaś ostatnie zdaje się w sobie zawierać łączenie wyobrażeń odległości przedmiotów; uważmy zatem, czy wyobrażenie odległości w dziecku poznającym najpierwsze przedmioty zewnętrzne mogło być takie samo, jakie teraz mamy: teraz pospolicie nie inaczej wyobrażamy {sobie} jakiego przedmiotu odległość względem nas, tylko wystawiając sobie w myśli pewną liczbę oznaczoną lub nieoznaczoną jakichkolwiek miar podłużnych, np. sążni, łokci, kroków *etc.*, zawartą między tym miejscem, na którym jesteśmy, a miejscem, które zajmuje będący przed nami przedmiot; oczywistą jest rzeczą, że takiego wyobrażenia odległości w pierwszych chwilach swojego życia {dziecię} mieć nie mogło, takie zaś wyobrażenie odległości nazwiemy „wyobrażeniem odnośnym” (*idea relativa distantiae*), tj. odnoszącym w myśli do pewnych miar. Jakież więc mogło być w nim wyobrażenie odległości przedmiotów?

Sposób, jakim ono nabywa najpierwszej wiadomości o przedmiotach zewnętrznych, któryśmy już wyłuszczyli, daje nam łatwo pojąć, jakie też ono może mieć wyobrażenie odległości tych przedmiotów. Przedmiot, który się z nim styka lub który ujęło ręką, jest w wyobrażeniu jego zbliżony, przedmiot zaś, którego ująć nie może, jest w wyobrażeniu jego oddalony, nie mogąc zgoła wiedzieć, że zachodzi pewna liczba miar podłużnych między nim a przedmiotem. Takim tylko sposobem może wyobrazić sobie odległość przedmiotów zewnętrznych. Wyobrażenie zaś odległości tym sposobem uważane nazwiemy „wyobrażeniem nieodnośnym” (*idea absoluta distantiae*).

Ta zaś prawda potwierdza to, cośmy już widzieli, że zmysł dotykania jest dla dziecięcia najpierwszym sposobem w poznawaniu przedmiotów, dla różnicy od sposobu jej uważania wyżej pomienionego, któreśmy nazwali „wyobrażeniem odległości odnośnym”. Człowiek najpierwsze wyobrażenia odległości odnośnej wtenczas mieć zaczyna, kiedy może już używać nóg i stawiać kroki; wtenczas bowiem może on oznaczać odległość przedmiotów zewnętrznych liczbą kroków większą lub mniejszą, chociaż nieoznaczoną, które mu czynić należy dla zbliżenia się

do tych przedmiotów, ale przed tym kresem wieku dziecię nie może mieć wyobrażenia odległości odnośnej.

35. Skoro już dziecię ma wyobrażenie przedmiotów zewnętrznych, natychmiast zaczyna odsyłać swoje własne czucia do tych przedmiotów, a to się dzieje naturalnie i inaczej być nie może.

Dlaczego człowiek odsyła własne swoje czucia do przedmiotów zewnętrznych.

(1) {Dzieje się tak,} dlatego że ono nic zgoła nie wie o różnicy duszy od ciała, nic nie wie o narzędziach czucia, tj. o zmysłach i ich wewnętrznej budowie, o nerwach przenoszących wrażenie aż do mózgu, a następnie do duszy; nie ma też żadnych wyobrażeń pośrednich między swoimi czuciami a czymś zewnętrznym, od czego te czucia zależą, bo nie może mieć wyobrażeń odległości odnośnej. Czucia więc jego i coś, od czego one zależą, będą w jego myśli ściśle i nierozdzielnie ze sobą złączone, a tym samym tworzyć będą jedno wyobrażenie przedmiotu.

(2) Czucia jedynie zajmują uwagę dziecięcia i są dla niego wszystkim, bo one stanowią istotę jego szczęścia lub nieszczęścia; więc nad tym czymś zewnętrznym zastanawiać się udzielnie nie będzie.

(3) Na koniec to coś zewnętrzne, chcąc je uważać odłącznie (*abstracte*) od czuć, które w nas sprawia, jest wyobrażeniem umysłowym i może być tylko przedmiotem uwagi ludzi głęboko myślących i filozofów, a więc niepodobieństwo jest, ażeby dziecię będące w pierwiastkach swojego życia mogło się zastanawiać nad czymś zewnętrznym odłącznie od swoich czuć; musi zatem to coś uważać złącznie tylko ze swoimi czuciami i tworzyć z tego wszystkiego jeden obraz przedmiotu. Tym sposobem od najpierwszych chwil swojego jestestwa nabywa człowiek nałogu łączenia ścisłego swoich czuć z czymś zewnętrznym, a taki nałóg bywa najmocniejszy i przez całe życie pozbyć się go nie można. Owszem, gdy będziemy mówili o wyobraźni (*imaginatio*), przekonamy się, że ten nałóg ścisłego łączenia w myśli czuć naszych z istotami materialnymi, od których one pochodzą, jest nam nieuchronnie potrzebny do przyzwoitego zachowania się w życiu.

36. Mówiliśmy, że dziecię nie inaczej uczy się rozróżniać przedmioty zewnętrzne od swojego własnego jestestwa, tylko przez

Jakim sposobem dziecię pierwiastkowo mogło wyobrazić {sobie} swoje własne jestestwo.

to wyobrażenie, że pierwsze mogą być do niego zbliżone lub od niego oddalone, gdy ono samo ani do niego zbliżyć się, ani oddalić od siebie nie może [29]. Zważmyż teraz, jakie też wyobrażenie w pierwszych chwilach swojego życia mogło mieć o swoim własnym jestestwie.

Najpierwej wie ono o tym, że ma czucia i one porównuje, że więc jest istotą czującą i porównującą swoje czucia, a zatem ma tylko wiadomość o tej części jestestwa swojego, którą nazywamy „duszą”, lecz nie umie zapewne rozróżniać duszy swej od ciała, bo nie może nawet wiedzieć zaraz, że ma ciało. Jakoż ciało, co się już podług tego dowiodło [8], bardzo się różni od duszy, więc jest istotą względem duszy zewnętrzną, chociaż istotą obcą dla niej nazwać się nie może, bo jest z nią ściśle związane. Tak więc człowiek poznaje pierwiastkową bytność przedmiotów zewnętrznych i względem siebie obcych jedynie przez zmysł dotykania i tak, nie inaczej, tym zmysłem może pierwiastkową poznać bytność swojego ciała, a następnie i czucia innego zmysłu, jak tu zmysłu widzenia, odnosić do rozmaitych onego części. Chociaż nie może on swojego ciała, uważając je w całkowitym onego składzie, od siebie oddalić albo zbliżyć, może jednak zbliżyć do siebie wzajemnie lub oddalić pojedyncze niektóre części ciała swojego; może np. ręką jedną ująć rękę drugą lub ramię albo nogę, może rękę swoją zbliżać i do oczu lub włożyć do gęby, a natenczas toż samo jest, jak gdyby zbliżał rzecz jaką zewnętrzną do swojego jestestwa, tj. do tej istoty, która w nim czuje i czucia swoje porównuje, czyli do duszy. Tym więc sposobem w pierwiastkach swojego bytu dziecię może nabyć wiadomości o niektórych częściach swojego ciała, ale ta wiadomość będzie w nim bardzo niedoskonała, bo nie może zaraz wiedzieć o rozciągłości swojego ciała, o położeniu jego części, o ich wzajemnej odległości, proporcji itd. Nie może nawet zaraz rozróżniać części swojego ciała od ciał obcych; żeby nabyć wyobrażenia o tych rzeczach, potrzeba pewnego czasu i wiele powtórzonych doświadczeń, jak później zobaczymy.

^ Jakim sposobem dziecię rozróżnia swoje własne ciało od ciał obcych.

37. Powiedzieliśmy, że ciało jest istotą zewnętrzną względem duszy, że więc dziecię nie inaczej o nim nabywa wiadomości, tylko tym samym sposobem, jakim jej nabywa o przedmiotach

zewnątrznych i względem siebie obcych. Że zaś człowiek swoje własne ciało rozróżnia od ciał obcych, trzeba więc, żeby i dziecię miało pewne znamiona, czyli pewne wyobrażenia, za pomocą których mogłoby czynić tę samą różnicę. Jakim więc sposobem przychodzi ono do poznania tej różnicy? Oto za pomocą następujących znamion, czyli wyobrażeń:

(a) Chociaż części ciała ludzkiego mogą się zbliżać do siebie lub oddalać do pewnego stopnia, żadna jednak z nich nie może się odłączyć od ogółu, chyba z gwałtownością i bólem, bo wszystkie są ze sobą ściśle związane, przedmioty zaś obce przypadkowo tylko z naszym ciałem stykać się mogą i bez najmniejszej trudności mogą być od niego odłączone.

(b) Dotknięcie istoty obcej musi sprawiać inne czucia w duszy, aniżeli dotknięcie ciała naszego, a to z tej przyczyny, że pospolicie dotknięcie istoty obcej przesyła do duszy działania pojedyncze, dotknięcie zaś własnego ciała – podwójne; gdy np. prawą ręką dotykam się lewej, wtenczas nie tylko ręka prawa porusza nerw ręki lewej, ale też i ta ostatnia porusza nerw ręki prawej; tak więc przychodzi do duszy wrażenie przez podwójne narzędzia, co się nie może prawdzić, gdy się człowiek dotyka przedmiotu obcego; z odmiennych działań muszą zatem być różne skutki, tj. czucia.

(c) Działanie gwałtowne na przedmioty względem nas obce żadnego w nas nie sprawiają bolesnego czucia, działanie zaś gwałtowne na którąkolwiek część ciała naszego bez bólu obejść się nie może.

38. Oto są trzy celniejsze znamiona, czyli wyobrażenia, za pomocą których uczy się dziecię rozróżniać swoje własne ciało od ciał obcych; ale rzecz sama pokazuje, że do nabycia tych wyobrażeń potrzeba pewnego czasu i doświadczenia.

Rozdział III.

O pojętności

39. Widzieliśmy, że pierwiastkowo sam jeden zmysł dotykania przez czucie oporu mógł dać dziecięciu wiadomość przedmiotów zewnętrznych i że inne zmysły nie mogły mu dać tej wiadomości wprzód, aż się ono nauczyło łączyć w myśli swojej czucia tych zmysłów z wyobrażeniem oporu; teraz oto zachodzi pytanie, czy zmysł dotykania daje człowiekowi tę wiadomość bezpośrednio (*immediate*) przez czucie oporu, tj. czy ta wiadomość, którą ten zmysł daje, jest tylko czuciem przez ten zmysł sprawionym, czy też jest wyobrażeniem innego gatunku, które bywa obudzone w duszy przez to czucie i z nim się łączy. Na to się tak odpowiada.

(a) Czucie oporu jest odmianą sprawioną w duszy człowieka tak jak wszystkie inne czucia i nigdzie więcej być nie może. Jak dźwięk jest tylko dźwiękiem, zapach jest tylko zapachem, tak czucie oporu jest tylko pewnym czuciem sprawionym przez zmysł dotykania; uważane przeto w sobie samym nie zawiera żadnego wyobrażenia o czymś zewnętrznym. Więc ta wiadomość o bytności przedmiotów zewnętrznych – albo musi być wypadkiem połączenia i porównywania ze sobą rozmaitych czuć, albo wyobrażeniem innego gatunku, całcie różnym od nich. Lecz pierwsze przypuszczenie utrzymać się nie może, bo łączenie i porównywanie czuć tak rzeczywistych, jak i przypominanych, może nam tylko dać wyobrażenie podobieństwa ich albo różnicy, stopnia większego lub mniejszego ich żywości, przyjemności lub nieprzyjemności następstwa ich po sobie itd. Ale gdy wszystkie

te czucia są tylko rozmaitymi stanami duszy naszej i gdy żadne z nich uważane w sobie samym nie zawiera najmniejszego wyobrażenia o czymś względem nas zewnętrznym, idzie zatem, że jakiegokolwiek ich łączenie i porównywanie nie może nam dać tego wyobrażenia; trzeba zatem zgodzić się na drugie, tj. że wiadomość o przedmiotach zewnętrznych jest wyobrażeniem wcale różnym od czucia oporu, a tym bardziej od wszystkich innych czuć, co można okazać następującym sposobem.

(b) Czuć oporu, jakieśmy to już widzieli, samo w sobie uważane, nie zawiera żadnego wyobrażenia o czymkolwiek względem nas zewnętrznym; wiadomość zaś o bytności przedmiotów zewnętrznych istotnie zawierać musi to wyobrażenie, albo raczej ona nie jest czym innym – tylko tym wyobrażeniem.

(c) W myśli mojej uważam czucie oporu jako skutek zależący od czegoś zewnętrznego, samo zaś to coś uważam jako przyczynę sprawiającą we mnie to czucie; te przeto rzeczy różniam w myśli mojej, tzn. że różne mam o nich wyobrażenia; więc wiadomość o przedmiocie zewnętrznym jest różna od czucia oporu.

(d) Z czuć rozmaitych, przesłanych do duszy od jednego jestestwa przez rozmaite zmysły, tworzę jeden obraz przedmiotu; wszystkie je zatem łączę w jedno. Lecz czucia rozmaitych zmysłów nic w sobie wspólnego nie mają, przez co by się łączyły w jeden obraz; np. fałszywym byłoby twierdzeniem, że czucia wszystkich zmysłów łączą się w jeden obraz przedmiotu przez samo czucie oporu; gdyby albowiem tak było, wypadałby stąd ten wniosek, że ile by razy łączyło się w nas czucie oporu z czuciami pochodzącymi od czterech innych zmysłów, tyle razy konieczne z tych wszystkich czuć musielibyśmy tworzyć obraz jednego przedmiotu. Gdy się to nie dzieje, bo w tym samym czasie mogę odnosić dźwięk do jednego przedmiotu zewnętrznego, zapach do drugiego, kolor do trzeciego, czucie zaś oporu do czwartego – musi więc być pewne wyobrażenie różne tak od czucia oporu, jak od wszelkich innych, które łączy ze sobą w jeden obraz te wszystkie czucia, a tym wyobrażeniem jest nie co innego, tylko ta wiadomość o bytności przedmiotu zewnątrz, odnosząca do niego czucia wszystkich zmysłów jako do wspólnej przyczyny.

40. Wiadomość tę o bytności przedmiotu zewnętrznego, jeśli ją uważamy w myśli odłącznie od czuć wszelkich, nazwiemy „pojęciem”; ta wiadomość budzi się w nas pierwiastkowo przez czucie oporu, a następnie przez wszelkie inne czucia; aleśmy tu dowiedli, że ona nie jest żadnym czuciem. Sposobność zaś, którą ma dusza nasza łączyć pojęcia do czuć, nazywamy „pojętnością”, czyli władzą pojmowania, w naszym albowiem języku wyrazem „pojmować” zwykliśmy oznaczać coś więcej niżeli czuć. Jakoż czujemy rzeczy podpadające pod zmysły, o tych zaś, których zmysłowo sobie wyobrazić nie możemy, zwykliśmy mówić, że je pojmujemy.

Tak więc pod władzą pojętności umieszczam wszystkie wyobrażenia umysłowe, które są rodzaju czuć bądź rzeczywistych, bądź wyobrażonych i które inaczej zwykliśmy nazywać „umysłowymi”. Lecz ponieważ przekonamy się następnie, że wyobrażenia tego ostatniego rodzaju mogą się rozgałęziać na wiele różnych rzędów, pojętność zatem wzięta ogólnie może się jeszcze podzielić na wiele władz szczególnych.

^ Pojęcie przedmiotu zewnętrznego.

Gdyśmy wskazali tu podział wyobrażeń naszych na zmysłowe, czyli czucia, i umysłowe, czyli pojęcia, zdaje się, iż przyzwolitą jest rzeczą oznaczyć dokładnie, co też mamy rozumieć przez wyraz „wyobrażenie”.

„Wyobrażeniem” w znaczeniu najogólniejszym nazywam to wszystko, z czego się składa myśl nasza, i co tylko w niej rozróżnione być może. Wyraz ten odpowiadać będzie wyrazowi używanemu w teraźniejszej filozofii niemieckiej „*Vorstellung*” (*idea*, *repraesentatio*). Niektórzy metafizycy przez wyraz „wyobrażenie” (*idea*) chcą rozumieć same tylko czucia wyobrażone bądź pojedyncze, bądź złożone w pewien obraz; z rzędu tych jest i sam Degérando, szacowny filozof, którego uwagi często w naszym wykładzie przyłączać będziemy. Lecz podług nas, stosownie do znaczenia, któreśmy nadali temu wyrazowi, wyobrażeniami będą nie tylko czucia, lecz i pojęcia, nie tylko czucia wyobrażone, lecz i rzeczywiste. Albowiem widoczna jest rzecz, że jeśli czucia nasze wyobrażone należą do umysłu, który inaczej nazwaliśmy „władzą poznawania”, tym bardziej {należą do niego} czucia rzeczywiste. Już się bowiem dowiodło, że w myśli naszej nie byłoby czuć wyobrażonych, gdyby wprzód nie były w niej czucia rzeczywiste.

41. Pojęcie przedmiotu zewnętrznego, o którym się dopiero mówiło, jest wypadkiem pewnego sądu (*iudicium*). Sąd albowiem, jak to następnie obszerniej się wyłuszczy, jest to DZIAŁANIE MYŚLI NASZEJ, PRZEZ KTÓRĄ RZECZ JEDNĄ PRZYZNAJEMY LUB ZAPRZECZAMY DRUGIEJ. Kiedy zaś człowiek tworzy sobie pojęcie pewnego przedmiotu zewnętrznego, widzieliśmy, że to nie inaczej czyni, tylko przez to, że czucia swoje jako skutek przyznaje pewnym istotom materialnym, jako przyczynie je sprawiającej.

Skorośmy okazali, że pojęcie przedmiotu zewnętrznego nie jest żadnym czuciem i oraz że ono jest wypadkiem sądu, trzeba zatem przypuścić jedno z tego dwojga: że albo to pojęcie jest wypadkiem sądu, który wypływa z natury naszego umysłu, albo jest wypadkiem fałszywego sądu lub rozumienia.

Sąd składa się z wyobrażeń, a rozumowanie z sądów, więc i rozumowanie nie na czym innym się zasadza, tylko na rozmaitym łączeniu i szykowaniu wyobrażeń.

Łączenie i szykowanie wyobrażeń niezgodne z naturą naszego umysłu nazywamy „sądem” lub „rozumowaniem fałszywym”. Lecz się dowiodło naprzód, że człowiek w pierwszych chwilach swojego życia miał tylko same czucia, nie mając pojęcia przedmiotów zewnętrznych; więc jeźeliby to pojęcie miało być wyobrażeniem fałszywym, musiałoby wynikać z nietrafnego i nieporządnego łączenia i szykowania czuć. Aleśmy znowu dowiedli, że żadne łączenie i szykowanie czuć naszych nie mogłoby nam dać samo przez się wiadomości o przedmiotach zewnętrznych; więc ono musi pochodzić z natury naszego umysłu albo, co jedno znaczy, musi być wypadkiem pewnych sądów przyrodzonych naszego umysłu.

Jeżeli zatem przypuścimy, że pojęcie przedmiotu jest fałszywym wyobrażeniem, przypuścić też należy, że to jest błąd, którego nas uczy sama natura naszego umysłu.

Ale takie twierdzenie samo w sobie zawierałoby niedorzeczności. Bo to mamy za prawdę, co się zgadza z naturą naszego umysłu, a to za błąd, co się z nią nie zgadza.

Bardziej się jeszcze o tym przekonamy, że pojęcie przedmiotu zewnętrznego nie może być wyobrażeniem fałszywym, gdy mówić będziemy o złudzeniach zmysłowych, gdzie się okaże

^ Istota zewnętrzna jest to samo, co pojęcie o niej.

^ Pojęcie nie może być wypadkiem żadnego sądu fałszywego lub rozumowania.

^ Więc pojęcie musi być wypadkiem pewnego sądu przyrodzonego naszemu umysłowi.

^ Przyznanie rzeczywistości odpowiedniej jest czymś innymi niżeli wyobrażeniem.

ta prawda, że te tylko sądy zmysłowe mylić nas nie mogą, które się ściągają jedynie do czuć rzeczywistych razem i przypominających, nie zaś do pojęć.

Pojęcie tedy przedmiotu zewnętrznego, gdy się nie zawiera bezpośrednio w czuciu, czyli w doświadczeniu, pospolicie albowiem filozofowie te dwa wyrazy biorą za jednoznaczne, gdy się łączy tylko z czuciem przez pewne prawo zasadzone na naturze naszego umysłu, jest więc wyobrażeniem umysłowym; Kant wyobrażenie tego rodzaju nazywa „*repraesentationes purae a priori*”. Dusza gdyby miała same tylko czucia i gdyby z natury swojej nie łączyła do niej pojęć, o żadnej rzeczy zewnętrznej i względem siebie obcej wiedzieć by nie mogła. Nie można przeto twierdzić, że wszystkie nasze wiadomości pochodzą jedynie od czucia; tu się znowu okazuje rzeczywistość wynalazku Kanta o sądach zbiorowych *a priori*.

42. Widzieliśmy, że pojęcie istoty zewnętrznej obudzone w nas bywa pierwiastkowo przez czucia dotykania, a następnie przez czucia innych zmysłów, dlatego że czucia rzeczywiste tych ostatnich łączymy z czuciem wyobrażonym pierwszego. Widzieliśmy także, że pojęcie łączy czucia zmysłów rozmaitych w obraz jednego przedmiotu; to zatem pojęcie naturalnie łączyć się musi w myśli naszej z czuciami i tylko przez szczególne zwrócenie uwagi na nie samo może być od nich oddzielone. Lecz gdy je uważamy odłącznie od czuć naszych, z natury swojej jest ono dla nas ciemnym wyobrażeniem.

Tak np. gdy wiadomość moją o pewnym przedmiocie, którą wzbudziły we mnie pewne czucia, chcę uważać samą w sobie, oddzielnie od tych czuć i ich obrazów, takie tylko mam wyobrażenie tego przedmiotu, że jest coś. Ale jakie jest w sobie to coś, tego nie pojmuję. Wyobrażenie to CZEGOŚ nie może być dla mnie tak jasne, jak czucia moje, które to coś sprawia. Mimo to jednak, że pojęcie to ciemne jest z natury swojej, gdy je uważam odłącznie od czuć wszelkich, staraliśmy się o dostateczne przekonanie, że się to pojęcie znajduje w umyśle naszym i że ono nie jest czuciem.

Rozdział IV.

O samoznawstwie, czyli pojętności wewnętrznej

43. Czucia nie tylko we mnie budzą pojęcia istot zewnętrznych, które mnie otaczają, lecz nadto budzą we mnie wiadomość o tej istocie, która we mnie czuje i czucia swoje porównuje, czyli o duszy mojej.

Co znaczy „samoznawstwo”,
czyli „pojętność wewnętrzna”.

Wiadomość ta, chociaż się wzbudza przez czucia, jest jednak od nich różna. Wszakże czucia moje uważam jako rzeczy PRZEMIJAJĄCE, to zaś jestestwo, które we mnie czuje i myśli, uważam jako coś trwałego. Czucia moje są wielorakie i rozmaite, jestestwo zaś we mnie myślące wyobrażam sobie jak {o} zawsze jedno i to samo. Czucia moje nie mogą być SAME W SOBIE, lecz muszą się zawierać w innej rzeczy, duszę zaś moją uważam jak {o} istotę, która ma być w sobie samej i nie potrzebuje rzeczy drugiej, w której by się zawierała jak stan albo przymiot. Czucia moje uważam jako PEWNE STANY tego jestestwa, które obdarzone jest czułością; samo zaś to jestestwo uważam jako rzecz, w której się kolejno znajdują te rozmaite stany.

Wiadomość tę o duszy mojej, jako istocie uważanej odłączone od czuć wszelkich, nazywam także „pojęciem”. Lecz mając wzgląd na to, że ta rzecz, którą nazywam „duszą moją”, jest całę różnego gatunku aniżeli te istoty materialne, które nazywam „przedmiotami zewnętrznymi”, jako pojęcie tych ostatnich mogę umieścić pod władzą pojętności zewnętrznej, tak pojęcie, czyli wyobrażenie duszy mojej umieścić mogę pod władzą pojętności wewnętrznej, którą inaczej nazywam „samoznawstwem”, dlatego

że tu się objawia władza duszy ludzkiej, czyli sposobność do poznania siebie samej.

{Pojęcie własnej istoty} jest wypadkiem pewnego sądu.

44. Cośmy okazali względem pojęć, które się odnoszą do istot zewnętrznych, to samo się prawdzi o pojęciu własnej naszej istoty myślącej. Jako tamte są wypadkiem pewnego sądu, tak i to ostatnie; gdy bowiem z powodu czuć moich tworzę sobie pojęcie pewnej istoty, w której się te czucia znajdują, wtenczas one przyznają tej istocie, jak {o} pewne jej stany, czyli sposoby bycia, a zatem sądzą. Jako tamte nie mogły się utworzyć z trafnego lub nietrafnego połączenia czuć naszych, tak i to ostatnie.

Łączmy albowiem jak chcemy rozmaite czucia nasze, porównujemy je, rozmyślamy nad nimi itd. Ponieważ te czucia są rozmaite i wielorakie, nigdy przeto same przez się nie dadzą nam wiadomości o jestestwie takim, które jest zawsze jedno i toż samo. Ponieważ one są nietrwałe, nigdy przeto z nich samych nie mogli {by} śmy złożyć wyobrażenia o jestestwie trwałym itd. Słowem, gdybyśmy czucia nasze jakimkolwiek łączyli sposobem, uważając je w sobie samych, nigdy z nich nie powstanie wiadomość o duszy naszej jako istocie.

Tak więc jako pojęcia jestestw zewnętrznych są wyobrażeniami innego gatunku aniżeli czucia, które umysł ludzki łączyć zwykł do czuć na mocy pewnego prawa sobie wrodzonego, tak to samo rozumieć należy o pojęciu duszy naszej. Podobnie jak pojęcie istoty zewnętrznej, gdy je chcę uważać odłącznie od czuć sprawionych przez tę istotę, jest dla mnie z natury swojej wyobrażeniem ciemnym, tak i pojęcie samejże istoty we mnie myślącej. Gdy bowiem usuwam z myśli wszelkie czucia, które się znajdują w duszy mojej, a zwracam szczególnie uwagę moją na rzecz samą jako istotę, nie inne jej mam wówczas wyobrażenie, tylko takie, że jest coś. W takim przeto względzie uważane pojęcie duszy mojej niczym się nie różni od pojęcia istoty zewnętrznej.

Lecz jakeśmy mówili, że to ostatnie na mocy pewnego prawa umysłu naszego łączyć się musi z czuciami i składać razem z nimi pewien obraz, tak to samo rozumieć należy i o tamtym. Wypadek takowego składu, czyli połączenia różny jest w pierwszym razie aniżeli w drugim, tzn. że pojęcie jakiegokolwiek istoty

zewewnętrznej materialnej, połączone z czuciem, daje mi obraz zawsze odmienny aniżeli pojęcia duszy mojej, połączone także z czuciami. W pierwszym albowiem razie pod tym jedynie względem czucia moje łączę z pojęciem pewnej istoty zewnętrznej, że je uważam za skutek sprawiony od tej istoty, w drugim zaś razie czucia moje łączę z pojęciem tej istoty, którą nazywam „duszą moją”, pod tym względem, że one w niej samej się znajdują. W pierwszym razie niektóre tylko czucia moje łączę z pojęciem pewnej istoty zewnętrznej materialnej, tj. te tylko, które ta istota we mnie sprawiła, a nie inne; w drugim zaś razie wszystkie zgola czucia, jakie tylko postrzec w sobie mogę, łączę z pojęciem duszy mojej, bo wszystkie one w niej się znajdują. Za pomocą tylko tych obrazów złożonych rozróżnić mogę jestestwo we mnie myślące od wszelkich jestestw materialnych, gdy jest niepodobna, jakeśmy to widzieli, rozróżnić je przez same tylko pojęcia.

45. Nie tylko mam wiadomość o duszy mojej jako istocie, ale nadto mam wiadomość o jej przymiotach tak STAŁYCH, jako też PRZEMIJAjących. Pierwszymi nazywam władze duszy i PRAWA, podług których te władze przywodzą się do skutku; przez drugie rozumiem rozmaite jej stany, np. czucia, żądze i rozmaite wyobrażenia, które w niej kolejno przechodzą. Dlatego że sposobność duszy do wykonywania lub przyjmowania podług pewnego nieodmiennego porządku tych rozmaitych działań, o których dopiero nadmieniliśmy, jest jej wrodzona i równie trwała jak jej istota, wyrażamy to inaczej, że władze duszy naszej i onych prawa są jej przymiotami stałymi, gdy, przeciwnie, same te działania są jej przymiotami niestałymi albo inaczej stanami. Uważmy zatem, pod jakimi władzami umieścić nam wypadnie wyobrażenia nasze rozmaitych duszy przymiotów, tak pierwszego, jako i drugiego rodzaju.

Co się tyczy przymiotów duszy niestałych, np. rozmaitych czuć i wyobrażeń, które w niej następnie przemijają, ponieważ podział ogólny władzy umysłu na władze szczególne nie z innego czyniliśmy względu, tylko ze względu na rozmaite gatunki działań, składających myśl naszą, a tymi działaniami są wyobrażenia – widoczne {jest} zatem, że każdy odmienny rodzaj wyobrażeń należeć będzie do odpowiedniej sobie władzy.

Czy są przymioty duszy naszej wielorakie i jak się poznają.

^ Pod jakimi władzami umieścić należy wyobrażenia stanów duszy.

I tak czucia bądź rzeczywiste, bądź wyobrażone, należeć będą do czułości, pojęcia istot zewnętrznych – do pojętności zewnętrznej, pojęcie duszy naszej jako istoty – do pojętności wewnętrznej, czyli do SAMOZNAWSTWA itd. Lecz ponieważ wszystkie te rodzaje wyobrażeń uważamy tu nie tylko w sobie samych, ale bardziej jeszcze pod tym względem, że one są stanami duszy naszej, więc z tego względu wszystkie te rodzaje wyobrażeń należeć oraz będą do samoznawstwa, bo z nimi łączyć się musi pojęcie duszy naszej jako istoty i wyobrażenie tego, co nazywamy „zawierać się w tej istocie”.

^ Pod jakimi władzami
umieścić należy wyobrażenia
stanów duszy, tj. jej władz
i praw.

Co się tyczy przymiotów duszy stałych, czyli jej władz i praw, podług których te władze wykonywać się powinny, ponieważ tak pierwsze, jako i drugie, nie inaczej poznane być mogą, tylko przez poznanie rozmaitych jej działań, co się już okazało, więc naprzód twierdzimy, że wyobrażenia nasze tych władz i praw, czyli tych przymiotów stałych duszy, składać się będą z wyobrażeń, które do tychże samych władz należą.

Lecz że sposobność do wykonywania pewnego gatunku działań nie jest to samo, co {samo} wykonywanie, więc chcąc sobie wyobrazić którąkolwiek z władz umysłowych człowieka, oprócz wyobrażeń należących do tej władzy, powinienem łączyć z nimi pewne wyobrażenie, które już należeć będzie do władzy innej. Tak np. wyobrażam sobie tę duszy mojej władzę, czyli ten przymiot jej stały, który nazywam „czułością”. Poznać nie mogłem inaczej tej władzy, tylko poznając czucia moje.

Oto więc mam naprzód wyobrażenia czuć moich, które należą do tej samej władzy, której sobie tworzę obraz. Ale że sposobność duszy mojej do przyjmowania tych wrażeń, które nazywam „czuciami”, nie jest to samo, co te wrażenia, więc do czuć moich łączę wyobrażenie tego, co nie jest żadnym czuciem: wyobrażenie pewnej sposobności do nich. Przez to samo, że to wyobrażenie nie jest żadnym czuciem, mieścić już go nie mogę pod czułością. Gdzież więc je przyzwolicie umieścić? Oto pod władzą SAMOZNAWSTWA. Dusza albowiem moja, zastanawiając się nad tą sposobnością, którą ma do przyjmowania czuć rozmaitych, uważa to, co się w niej samej znajduje, czyli chce poznać sama siebie.

Gdy przez to tworzę sobie obraz tego przymiotu duszy mojej, który nazywam „czułością”, obraz ten składać się musi we mnie koniecznie naprzód z wyobrażeń umieszczonych pod tą samą władzą czułości, po wtóre z pewnego wyobrażenia, które należy do samoznawstwa. Podobnie wyobrażenie każdej innej władzy umysłowej składać się będzie z wyobrażeń należących do tej samej władzy i z pewnego wyobrażenia osobnego, które przyznajemy władzy samoznawstwa.

Co się teraz powiedziało o wyobrażeniu władz umysłowych duszy naszej, łatwo każdy przystosować może do praw, którym podlegają te władze i wyrachować pierwiastki, z których składać się będą tych praw wyobrażenia – gdyśmy już widzieli, że te prawa nie są czym innym, tylko pewnym stałym porządkiem, jakim władze umysłu ludzkiego objawiać się powinny w działaniach swoich, tj. jaką kolejną te same działania następować po sobie i w jakim szyku łączyć się powinny.

Lecz ponieważ w dotychczasowym ciągu uwag naszych do tego najbardziej zmierzaliśmy celu, abyśmy poznali wszystkie rodzaje pierwiastków, z których się składa myśl nasza, wypada zatem zwrócić wyłącznie uwagę na to pojęcie samoznawstwa, które, jak dopiero widzieliśmy, łączyć się musi do wyobrażeń umieszczonych pod władzami innymi, gdy tych władz obrazy chcemy w myśli sobie wystawić. Gdybym np. chciał usunąć z myśli wszelkie czucia, a zastanawiał się jedynie nad sposobnością duszy naszej do ich odbierania, pojęcie tej mojej sposobności równie dla mnie byłoby ciemne, jak i pojęcie tej samej istoty, którą nazywam „duszą uważaną także odłącznie”. Jako to ostatnie uczy mnie tylko, że jest coś, tak pierwsze uczy mnie tylko, że to coś ma PEWNE USPOSOBIENIE. Ale jeśli chcę jaśniej poznać to usposobienie i ono wytłumaczyć, muszę koniecznie myśl moją zwrócić do działań, które są jego skutkami.

46. Tę władzę, którą ma dusza nasza poznawania swojej własnej istoty, tudzież stanów i przymiotów w niej będących, niektórzy metafizycy nazwali nietrafnie „czułością wewnętrzną”, o czym się już mówiło.

^ Czym jest w sobie samym uważane odłącznie to pojęcie samoznawcze, które łączyć się musi do wyobrażeń umieszczonych pod innymi władzami, gdy te władze chcemy sobie wyobrażać.

^ Rozmaite nazwiska samoznawstwa, które mu dawali niektórzy filozofowie.

Locke tę władzę nazywa „odbiciem się uwagi” (*reflexio*), jakoby uwaga duszy naszej odbijała się od przedmiotów zewnętrznych i zwracała się do niej samej.

^ Ogólne uwagi wyciągnięte z poprzedzającego wykładu.

Otośmy więc, rozkładając myśl naszą na pierwiastki swoje najprostsze, odkryli w niej dwa główne ich rodzaje, tj. czucia i pojęcia; i dlatego władzę ogólną umysłu podzieliliśmy na dwie władze mniej ogólne: czułość i pojętność – z których znowu każdą podzieliliśmy na zewnętrzną i wewnętrzną.

Lubo zaś pod pojętnością wewnętrzną, czyli samoznawstwem umieściliśmy wyobrażenia innego rodzaju aniżeli pod pojętnością zewnętrzną, okazaliśmy jednak, że ta różność daje się tylko postrzegać w wyobrażeniach złożonych, tak pierwszej, jako i drugiej pojętności; a co się tyczy najprostszych pierwiastków, któreśmy umieścili pod tymi dwoma władzami, czyli pojęć, widzieliśmy, że skoro te pierwiastki uważamy w myśli same w sobie, osobno od wszelkich innych wyobrażeń, niczym się one od siebie nie różnią.

Tak np. czy mam pojęcie istoty zewnętrznej, czy też wewnętrznej, gdy te pojęcia uważam odłącznie, tj. gdy się nad nimi samymi zastanawiam, usuwając z myśli nie tylko czucia, lecz wszelkie inne wyobrażenia, gdy nawet nie myślę wtenczas o tym, czy ta istota, której pojęcie zajmuje uwagę moją, jest zewnętrzna albo wewnętrzna, inaczej albowiem pojęcie to nie byłoby już najprostszym pierwiastkiem myśli, lecz wyobrażeniem złożonym – gdy, mówię, w takim stanie uważam pojęcie mojej istoty, tak to, któreśmy umieścili pod pojętnością zewnętrzną, jako i to, któreśmy umieścili pod samoznawstwem, już się dowiodło, że wtenczas między pojęciem jednym a drugim zupełnie niknie różnica; tak w pierwszym, jako i w drugim razie, pojęcie to także mi tylko daje wyobrażenie, że jest coś, albo raczej właściwie mówiąc te dwa pojęcia, uważane w stanie największej prostoty swojej, są jednym i tym samym pojęciem. Nie będzie to ani pojęcie istoty zewnętrznej, ani wewnętrznej, lecz to będzie pojęcie najogólniejsze istoty.

Co są wyobrażenia przedniejsze, a co względne, i czym się różnią pierwsze od drugich.

Czucia i pojęcia uważane w najpierwszych swoich pierwiastkach, któreśmy pod nimi umieścili, nazywam „dwoma wyobrażeniami umysłu przedniejszymi”, dlatego że niektóre

przynajmniej z tych pierwiastków, jak się to dało widzieć w poprzedzającym wykładzie, mogą się uważać w myśli same przez się, usuwając z niej wszelkie inne wyobrażenia; tak np. czucia wszystkie mogą się uważać i być poznane same w sobie. Pojęcie tedy istoty może być w myśli – po usunięciu z niej czuć i wszelkich innych wyobrażeń, lubo w tym stanie uważane, jak się okazało, z natury swojej musi być dla mnie ciemnym wyobrażeniem.

Lecz są jeszcze wyobrażenia, które żadną miarą pojąc się nie mogą bez wyobrażeń innego gatunku, do których koniecznie odnosić się muszą. Takie wyobrażenia nazwać można „stosunkami” albo „względami wyobrażeń”. Jakoż niżej się okaże, że umysł nasz nie tylko postrzegać może pewne stosunki między wyobrażeniem jednym a drugim, lecz jedno wyobrażenie może uważać pod rozmaitymi względami. Słusznie zatem te stosunki i względy wyobrażeń nazywam „wyobrażeniami”, jeżeli się dowiedzie, że je rozróżniamy w myśli naszej od innych – że więc one należą do jej składu.

Lecz ponieważ te wyobrażenia same w sobie uważane i poznane być nie mogą, lecz odnosić się muszą koniecznie do wyobrażeń innego rodzaju, oprócz tego, ponieważ one wynikają z porównywania między sobą tych wyobrażeń, któreśmy umieścili pod dwiema władzami przedniejszymi, co wszystko następnie się wyłuszczy, dlatego nazywamy je tu „wyobrażeniami drugiego rzędu” albo inaczej „wyobrażeniami względnymi” lub „stosunkowymi”, gdy pierwsze nazywać będziemy „wyobrażeniami przedniejszymi”.

^ Są wyobrażenia, które same w sobie uważać się nie mogą.

Rozdział V.

O władzy wyobrażeń względnych

Porównywanie czuć.

47. W rzędzie wyobrażeń względnych, czyli stosunkowych na-przód stawia się nam wyobrażenia różnicy i podobieństwa, które należą do władzy porównywania. Człowiek najpierwej porównuje czucia swoje i w nich postrzega różnicę lub podobieństwo. Gdyby nie postrzegał żadnej różnicy między czuciami swymi, natenczas nie mógłby wiedzieć, że ma dwa albo trzy itd. czucia.

{Wyobrażenie różnicy między dwoma np. czuciami} nie jest żadnym czuciem.

48. Wyobrażenie różnicy, chociaż się być zdaje ściśle połączone z dwoma np. czuciami, które ze sobą porównujemy, nie jest jednak żadnym z tych czuć, co się tak dowodzi.

Przypuśćmy, że dwie osoby mają w tym samym czasie jedna czucie koloru błękitnego, druga – czerwonego. W takim przypuszczeniu niezaprzeczona jest prawda, że dwie osoby mają dwa czucia odmienne, ale żadna z nich nie ma w tym samym czasie wyobrażenia różnicy, która zachodzi między tymi czuciami. Podobnie się dzieje, jeżeli człowiek ten sam miał wprzód czucie koloru błękitnego, a po znacznym przeciągu czasu ma czucie koloru czerwonego, tak iżby zapomniał o czuciu pierwszym albo o nim nie myślał wtedy, kiedy ma czucie drugie. Miałby on wprawdzie dwa czucia w różnych czasach, aleby nie miał wyobrażenia zachodzącej między nimi różnicy.

Lecz kiedy ten sam człowiek w jednym czasie ma te dwa czucia, musi postrzegać między nimi różnicę. Mówimy jednak, że w takim przypuszczeniu ma on tylko dwa czucia. Wyobrażenie

zatem różnicy nie jest czuciem; jest to stosunek, który umysł nasz postrzega między dwoma czuciami. Z tym wszystkim wyobrażenie różnicy tak ściśle łączy się z dwoma czuciami odmiennymi, iż się zdaje, jakoby ta różnica w nich samych się zawierała, chociaż się teraz dowiodło, że ona w żadnym z nich nie zawiera się.

Wyobrażenie różnicy nigdy nie może być uważane samo w sobie, lecz zawsze odnosić się musi do wyobrażeń innego rodzaju, np. do czuć. Jeżeli te czucia usuniemy z myśli, zniknie wyobrażenie różnicy.

{Czy wyobrażenie różnicy} jest wyobrażeniem rzędu drugiego. Wyobrażenie różnicy nie może się uważać samo w sobie.

49. Wszystko to, co się powiedziało o wyobrażeniu różnicy, łatwo przystosować można do wyobrażenia podobieństwa. Jako pierwsze, tak i drugie, chociaż ściśle się łączy z czuciami, które człowiek porównuje, i w których to podobieństwo postrzegać się daje, nie jest jednak żadnym czuciem. Jako pierwsze, tak i drugie, uważać się samo w sobie nie może, lecz odnosić się musi do wyobrażenia innego rodzaju, a zatem jest wyobrażeniem drugiego rzędu, czyli stosunkowym.

Co się rzekło o wyobrażeniu różnicy, stosuje się to do wyobrażenia podobieństwa.

Wyobrażenie różnicy i podobieństwa są sobie przeciwne, tzn. że te rzeczy mamy za podobne, w których niełatwo daje się widzieć różnica. Z tego np. względu mówimy, że kolor szafirowy podobny jest do błękitnego. Przeciwnie zaś, w których rzeczach na pierwszy rzut uwagi wyraźna daje się postrzegać różnica, o tych mówimy, że nie są sobie podobne, {jak} np. kolor biały do czerwonego.

Wyobrażenie różnicy i podobieństwa są sobie przeciwne.

Nie tylko postrzegamy różnicę lub podobieństwo między naszymi czuciami, ale nadto postrzegamy ją między czuciami a wyobrażeniami innego rodzaju, np. pojęciami; postrzegamy je także między jednym jestestwem a drugim, ale to nie inaczej, tylko rozróżniając wyobrażenia, które mamy o tych jestestwach, o czym się powie na swoim miejscu.

Różnica między czuciami a innymi wyobrażeniami – także między przedmiotami.

Postrzegamy podobieństwo nie tylko pomiędzy pojedynczymi czuciami, ale nadto między szeregiem czuć jednego rodzaju a szeregiem czuć rodzaju drugiego, np. między szeregiem siedmiu foremnych głosów a szeregiem pierwotnych siedmiu kolorów. Postrzegamy je także między pewnymi układami czuć połączonych z pojęciami, np. między drzewem a drzewem, między miastem a miastem.

Podobieństwo uważane między pewnymi szeregami lub układami czuć samych albo czuć połączonych z pojęciami.

Skąd się rodzi wyobrażenie czasu, czyli następstwa.

Powiedziało się wyżej, że czucia rzeczywiste rozróżniamy od czuć przypominanych przez większy stopień żywości pierwszych aniżeli drugich *etc.* Tu dodać należy, że rozróżniając czucia rzeczywiste od przypominanych musimy mieć tę wiadomość, że każde czucie przypominane jest obrazem czucia rzeczywistego, które w nas było dawniej; tym sposobem mamy wyobrażenie następstwa, czyli czasu (*successio temporis*).

Jakim sposobem sobie wyobrażamy różnicę lub podobieństwo – ogólnie, czyli odłącznie.

50. Mówiliśmy, że wyobrażenia różnicy i podobieństwa są tej natury, iż nie mogą się pojąć same przez się, lecz muszą się odnosić do wyobrażeń innego rodzaju; np. różnica koloru żółtego i czerwonego pojąć się nie może bez wyobrażenia tych dwóch kolorów, lecz my możemy wyobrażać {sobie} różnicę lub podobieństwo ogólnie, a zatem odłącznie (*absolute*).

Jakimże to sposobem czynimy? Oto kierując naszą uwagę bardziej do tego względu, który nazywamy „różnicą”, aniżeli do tych wyobrażeń, między którymi postrzegamy różnicę. I tak, kiedy oznaczam w myśli mojej te a nie inne wyobrażenia, między którymi chcę uważać różnicę, jako to np. czucia koloru żółtego i czerwonego, i kiedy równą daję uwagę tak na te czucia, jak na ich różnicę, natenczas mam wyobrażenie złożone (*idea differentiae concreta*). Kiedy zaś nie oznaczam gatunku wyobrażeń, między którymi mam uważać różnicę, lecz biorę z nich jakąkolwiek, ażebym się szczególniej zastanawiał nad tym ich względem, który nazywamy „różnicą”, czyli, co jedno znaczy, ażebym się zastanowił nad znaczeniem tego wyrazu „różnica”, natenczas mam wyobrażenie różnicy odłącznie, czyli ogólne.

Dwojaki sposób odłączania wyobrażeń. Dwojaki sposób tworzenia wyobrażeń odłącznych.

Stąd się pokazuje, że dwojakim sposobem możemy tworzyć wyobrażenia odłączne (*ideae abstractae*). Raz – oddalając z myśli pewne wyobrażenia, ażebym się zastanawiał nad innymi, które z tymi pierwszymi mają naturalny, lecz niekonieczny związek: np. kiedy oddalam z myśli mojej wyobrażenia czuć sprawionych we mnie przez jaki przedmiot, ażebym się jedynie zastanawiał nad pojęciem jego bytu. Drugi raz – kierując szczególniej uwagę do pewnych wyobrażeń, chociaż w myśli muszą być razem z innymi wyobrażeniami, bez których pojąć się nie mogą; np. kiedy zwracam uwagę moją bardziej na sam względ

różnicy lub podobieństwa aniżeli na te czucia lub wyobrażenia, między którymi je postrzegam.

Chociaż wyobrażenie różnicy lub podobieństwa nie może się pojąć w myśli bez wyobrażeń innego rodzaju, uważane odłącznie jest wyobrażeniem pojedynczym. Mówimy bowiem, że między dwoma np. czuciami jedną postrzegamy różnicę lub jedno podobieństwo; toż samo między jednym układem czuć i pojęć a drugim.

Wyobrażenie różnicy lub podobieństwa uważane odłącznie jest pojedyncze.

Widzieliśmy, że porównując dwa czucia, postrzegamy między nimi stosunek różnicy lub podobieństwa, ale każde jeszcze z tych czuć uważane samo jedno może zawierać w sobie pewien wzgląd, który nazywamy „przyjemnością” lub „nieprzyjemnością”. Ten wzgląd, pod którym uważamy czucia nasze, nazywamy „uczuciem” (*sensio, sentiment*).

51. Filozofowie – uczucia rozróżniają od czuć, chociaż pierwsze zawierać się zdają w ostatnich; mówią albowiem, że czuć wiele może być gatunków, gdy uczuć dwa tylko są rodzaje: przyjemność i nieprzyjemność.

Do rzędu wyobrażeń względnych należy przyjemność lub nieprzyjemność.

Uczucie przyjemności lub nieprzyjemności nie tylko postrzegamy w pewnych czuciach pojedynczo uważanych, lecz nadto budzi się w nas ono częstokroć przez pewien szereg czuć wielu w pewnym szyku ze sobą połączonych, chociaż żadne z tych czuć pojedynczo uważane nie daje nam takowego uczucia – np. przez pewien szereg dźwięków, czyli przez pewną sztukę muzyczną.

Budzi się jeszcze w nas uczucie przyjemności przez wyobrażenie pewnego postępu, bądź naszego własnego, bądź cudzego, który uważamy jako zgodny z prawami moralności, uczciwości albo też jako pochodzący z umysłu, który jest wyższy nad pospolite. Także znajdziemy to uczucie w pewnym połączeniu rozmaitych myśli, czyli zdań, jako też obrazów, bądź zmysłowych, bądź umysłowych. Nauka, która wykłada prawa, podług których budzi się w ludziach to uczucie z połączenia rozmaitych czuć lub pojęć, nazywa się „estetyką”, czyli „nauką o smaku”.

{Uczucie przyjemności budzi się przez wyobrażenie pewnego postępu.

W czuciach nie tylko postrzegać mogą ten wzgląd, który nazywam „przyjemnością” lub „nieprzyjemnością”, lecz i wzgląd inny, który nazywam „żywością ich” albo „słabością”; mówimy

{W czuciach można postrzegać nie tylko wzgląd przyjemności, ale żywości lub słabości.

albowiem, że jedne czucia są żywe, czyli mocne, a drugie słabe. Wyobrażenie zatem pierwszego, jak i drugiego względu, uważanego w czuciach, jest wyobrażeniem względnym, czyli rzędu drugiego, tak jak wyobrażenie różnicy i podobieństwa. Ale te ostatnie tym się różnią od pierwszych, że każde z nich, jakieśmy to widzieli, odnosić się musi do dwóch wyobrażeń przedniejszych, gdy tamte uważać się mogą w czuciach pojedynczych; np. w jednym czuciu mogą uważać przyjemność lub nieprzyjemność, żywość lub słabość.

52. Rozbierając myśl naszą na swoje pierwiastki, więcej jeszcze znajdziemy wyobrażeń takich, które same w sobie pojmować się nie mogą, lecz odnosić się muszą do wyobrażeń innego rodzaju i uważać się jakby w nich zawarte; np. wyobrażenia ruchu, spoczynku, siły, działania, kształtu itd. same w sobie pojąć się nie mogą, lecz uważają się jakby zawarte w wyobrażeniu pewnego jestestwa. W ogólności zaś wyobrażenie jakiegokolwiek bądź przymiotu lub stanu uważać się musi jakby zawarte w wyobrażeniu istoty i bez tego wyobrażenia w myśli być nie może.

Wyobrażenie zawierające się
w wyobrażeniach drugiego
i trzeciego rzędu.

Owszem, znajdziemy w myśli naszej takie wyobrażenia, które się zawierają w wyobrażeniach drugiego rzędu; np. wyobrażenie prędkości zawiera się w wyobrażeniu ruchu, w wyobrażeniu siły zawiera się większego lub mniejszego stopnia jej dzielności wyobrażenie itd. Wyobrażenia tego ostatniego gatunku można by nazwać „wyobrażeniem rzędu trzeciego”, wyobrażenia zaś rzędu drugiego, w których się one zawierają, można by uważać za wyobrażenia przedniejsze względem tych ostatnich. Na to jednak pamiętać należy, że to nazwisko takim wyobrażeniom przedniejszym, o których się mówiło wyżej, tj. które same w sobie uważać się mogą, służy bezwzględnie, gdy innym względnie tylko służyć może. Tak więc mamy w umyśle naszym tego rodzaju wyobrażenia, które by nazwać można „wyobrażeniami w wyobrażeniach”.

Filozofowie tegocześni najmniej dotąd, a prawie zgoła {w ogóle} nie zastanawiali się nad wykładem tych wyobrażeń; my też nie wyliczamy tu wszystkich gatunków, na które podzielić się może ogólny rodzaj tych wyobrażeń, bo taka praca nie zdaje się być koniecznie potrzebna do naszego zamiaru. Lecz jeżeliśmy

się przekonali, że ten rodzaj pierwiastków znajduje się istotnie w myśli naszej, i że on jest różny od owych pierwiastków, któreśmy nazwali „przedniejszymi”, uwagi nasze, któreśmy dopiero wyłuszczyli względem tych wyobrażeń stosunkowych, nie będą dla nas bez pożytku, albowiem da się to widzieć następnie, że one posłużyć nam mogą do rozwiązania ważnych w logice zagadnień.

53. Wykład wyobrażeń względnych, któryśmy dopiero widzieli, daje nam powód roztrząśnienia tego, co filozofowie nazywają „*conscientia*”, a co my, Polacy, nazwać możemy „wiedzeniem”. „W wiedzeniu (mówią filozofowie) wyobrażenie rozróżnia się od rzeczy wyobrażonej i od rzeczy wyobrażającej i odnosi się do obydwóch.” Łatwo widzieć tu można, że wiedzenie ODNIESIONE DO RZECZY WYOBRAŻONEJ, tj. do pewnej istoty zewnętrznej, i DO RZECZY WYOBRAŻAJĄCEJ, tj. do istoty, która w nas myśli (ponieważ jest tu mowa o takich RZECZACH, od których rozróżnia się WYOBRAŻENIE), nie jest czym innym, tylko pojęciem tych rzeczy, które w pierwszym razie należy do pojętności ZEWNĘTRZNEJ, a w drugim do WEWNĘTRZNEJ, czyli SAMOZNAWSTWA, i jest z liczby wyobrażeń przedniejszych, o których mówiliśmy. Lecz nad tym teraz zastanowić się mamy, czy wiedzenie o samym wyobrażeniu jest z rzędu wyobrażeń przedniejszych albo też względnych, i czy to wiedzenie jest rzeczą różną od samego wyobrażenia, do którego się odnosi.

Co do pierwszego, ponieważ wiedzenie o jakimkolwiek wyobrażeniu być nie może w myśli bez tego wyobrażenia, tym samym wiedzenie to liczyć się powinno w rzędzie wyobrażeń względnych, ponieważ ono uważa się jakby zawarte w innym wyobrażeniu, a samo w sobie pojmować się nie może.

Lecz co się tyczy pytania drugiego, czy to wiedzenie o wyobrażeniu jest rzeczą różną od tego wyobrażenia, czy też jedną i tą samą, na to tak odpowiadamy.

Chociaż te rzeczy ściśle są ze sobą połączone, bo ani wiedzenie o wyobrażeniu być nie może bez wyobrażenia, ani wyobrażenie bez wiedzenia o nim, można by jednak naznaczyć tę różnicę między wyobrażeniem a jego wiedzeniem, że pierwsze może być jedno i toż samo, gdy drugie może być większe lub

Wykład wiedzenia.

Wiedzenie o wyobrażeniu
czy się różni od samego
wyobrażenia
względnych.

Wiedzenie o wyobrażeniu
czy się różni od samego
wyobrażenia i w czym
ta różnica.

mniej w stosunku do większego lub mniejszego czasu, przez który dawaliśmy uwagę na to wyobrażenie, albo też w stosunku do mocy wrażenia, które sprawił na nas pewien przedmiot. Tak np. kiedy sobie wyobrażam, czyli czuję zapach fiołka, jeśli krótką na to wyobrażenie daję uwagę, mniej wiem o nim, jeśli zaś dłuższą – więcej; ale wyobrażenie to co do rzeczy jest dla mnie jedno i to samo. Wyrażam to inaczej, że wyobrażenie tego zapachu w pierwszym razie jest ciemne, a w drugim jasne. Podobnym sposobem jaśniejsze jest dla mnie wyobrażenie wystrzału z armaty blisko mnie będącej aniżeli z oddalonej, bo przedmiot w pierwszym razie silniej działa na zmysł słuchu aniżeli w drugim.

Ogólny wniosek
z poprzedzających uwag.

Wiedzenie zatem może być albo z rzędu wyobrażeń przedniejszych, albo względnych. Jeżeli się odnosi bądź do istoty zewnętrznej, bądź do duszy naszej uważanej jako istota, wtenczas jest wyobrażeniem przedniejszym, co się już okazało. Uważając je w tym względzie, można by {je} nazwać „wiedzeniem pośrednim”, bo nie inaczej wiemy o istotach tak zewnętrznych, jako też i o tej samej, która w nas myśli, tylko za pośrednictwem wyobrażenia, które my mamy o tych rzeczach. Jeżeli zaś odnosimy wiedzenie do jakichkolwiek wyobrażeń, jest ono wówczas wyobrażeniem RZĘDU DRUGIEGO; w tym względzie uważane, może się nazwać „wiedzeniem bezpośrednim”, bo każde wyobrażenie daje nam samo przez się wiadomość o sobie i do tego niepotrzebne jest pośrednictwo innej rzeczy.

W jakim znaczeniu brać
należy twierdzenia niektórych
metafizyków, którzy mówią,
że mogą być w człowieku
takie wyobrażenia, o których
on nie wie.

54. Niektórzy metafizycy, z liczby których jest Locke i Degérando, twierdzą, że są w duszy naszej takie wyobrażenia, o których ona nie wie, a zatem, podług nich, wyobrażenia mogą być bez wiedzenia.

Jeśli, mówią, dusza czuć swoich nie uważa, dlatego że te czucia są słabe albo krótko bardzo trwające, lub też dlatego że się zajmuje innymi czuciami i wyobrażeniami, wtedy nie wie o tamtych. Pierwszy ze wspomnianych filozofów na dowód twierdzenia swojego takie przytacza zdarzenie. Kiedy człowiek z pilną uwagą czyta książkę, wiele razy mu zdarzy się zmrużyć okiem, a zatem tyle razy {mu się zdarza} być pozbawionym światła na chwilę; a jednak nie wie o tym, że czucie światła wielokrotnie

przerywane w nim bywa wyobrażeniem ciemności; nie wie przeto o tym ostatnim wyobrażeniu, chociaż je mieć musi.

Twierdzenie to roztrząsnąć należy, w jakim je znaczeniu brać mamy.

Jeśli je weźmiemy w znaczeniu ścisłym, tj. jeśli twierdzić będziemy, że są w duszy naszej takie wyobrażenia lub czucia, o których ona zgoła nie wie, twierdzenie takie moim zdaniem będzie fałszywe. Bo cóż to jest wyobrażenie jakiegokolwiek choćby najdrobniejsze, jeżeli nie część myśli naszej, tj. pewnego obrazu złożonego, który się przedstawia duszy naszej i jakoby się w niej maluje? Wszakże wyobrażenie albo czucie, które by nie doszło do duszy naszej, nie byłoby żadnym czuciem ani wyobrażeniem. Jeśli zaś dochodzi, tym samym jawi się w niej, a zatem dusza musi o nim mniej lub więcej wiedzieć. Rzeczona przeto twierdzenie wzięte ściśle zdaje się zawierać w sobie przeciwieństwo.

Lecz jeżeli je brać będziemy w tym znaczeniu, że mogą w nas być takie wyobrażenia i czucia, o których dusza tak mało wie, jak gdyby o nich {nic} nie wiedziała, na które nigdy szczególnie nie dała baczości, które nie zostawiły żadnego śladu w jej pamięci, a zatem które w czasie teraźniejszym albo się w niej już nie znajdują, albo są tak, jak gdyby nie były, bo o nich mówić ani myśleć nie może – w tym, mówię, znaczeniu wzięte twierdzenie wyższe będzie prawdziwe.

55. Wszakże każdy może być przekonany z własnego doświadczenia, że nie dosyć jest mieć wyobrażenia, ażeby je zatrzymać w pamięci i pomnożyć nimi liczbę wiadomości naszych, ale nadto trzeba szczególną na nie zwrócić uwagę i zajmować się nimi przez czas niejaki; że im mniej zastanawiamy się nad jakim wyobrażeniem, tym łatwiej ono wypadnie nam z pamięci; że są rozmaite stopnie wiedzenia o wyobrażeniach naszych, co się już mówiło; że więc może być tak mały tego wiedzenia stopień, że za nic poczytać go można, bo na nic się nie przyda do pomnożenia zbioru wiadomości naszych.

Lecz mówić, że są w duszy naszej takie wyobrażenia, o których dusza zgoła {nic} nie wie i nigdy nie wiedziała, jest to sprzeciwiać się sobie samemu w mówieniu, cośmy już starali się okazać.

Locke i Degérando czucie takie, które ściągnęło na się uwagę duszy i utkwilo się w jej pamięci, nazywają „*perceptio*”. Wyraz ten w naszym języku mógłby się oddać literalnie wyrazem „pojęcie”, ale do tego ostatniego przywiązaliśmy już inne znaczenie z wyłuszczonych wyżej powodów.

Rzecz sama ostrzega, że ile razy w ciągu nauki naszej mówić będziemy o czuciach, o takich tylko mówić będziemy, które dusza utkwiała sobie w pamięci, bo o innych, jakieśmy widzieli, mówić nie można.

Z tego, cośmy dotąd powiedzieli, wypada, że jeśli wyobrażenie pewne składa się z wielu wyobrażeń pojedynczych w jedno połączonych, co się dzieje pospolicie w umyśle ludzkim, jak o tym mówić będziemy na swoim miejscu, chcąc, żeby to wyobrażenie złożone było jasne i dokładne, potrzeba rozróżnić wszystkie jego części i nad każdą z nich zastanowić przez czas pewien uwagę. Sposób taki uważania wyobrażeń złożonych nazywa się „rozbieniem myśli” (*analysis*), o którym później obszerniej się powie.

Uwaga zatem (*attentio*) jest władzą umysłu, do której żaden w szczególności gatunek wyobraźni nie należy, lecz która wszystkie wyobrażenia czyni jaśniejszymi, powiększając stopień ich wiedzenia. Wyobrażeń zwłaszcza umysłowych nie inaczej nabywamy, tylko przez odłączenie. Jeżeli przeto nigdyśmy ich nie odłączyli od wyobrażeń zmysłowych, czyli od czuć, z którymi one naturalny mają związek, tak mały o nich dusza nasza ma stopień wiedzenia, jak gdyby nie były w myśli naszej, bo ani ich rozróżnić, ani zdać o nich sprawy nie możemy.

Uwaga jest władzą, która nam nie daje żadnego szczególnego gatunku wyobrażeń, lecz wszystkie czyni jaśniejszymi.

Rozdział VI.

Krótka wiadomość o władzy chcenia, czyli o woli, ile wykład tej władzy należy do logiki

56. Czucia przyjemne wzbudzają w człowieku chęć bawienia się nimi, a zatem posiadania tej rzeczy albo wykonania tej sprawy, od której one zależą. Uczucia nieprzyjemne wzbudzają w człowieku chęć pozbycia się ich, a zatem oddalenia od siebie tej rzeczy lub zaniechania tej sprawy, od której one zależą; chęć zaś w tym ostatnim względzie uważana nazywa się inaczej „niechęcią” ku tej sprawie, która w nas sprawia nieprzyjemne uczucia. Tak więc WŁADZA UCZUĆ budzi w nas WŁADZĘ CHCENIA, czyli WOLI (*voluntas*).

Jakim sposobem budzi się władza woli.

„Chęć” i „żądza”, „niechęć” i „odraza” często się biorą w mowie za jedno, chociaż znaczenie tych wyrazów rozróżniać należy. ŻĄDZA nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem rzeczy jakiej przyjemnej, nieobecnej, lub sprawy jakiej mogącej się wykonać, do którego wyobrażenia łączy się naprzód czucie jakieś wewnętrzne, rzeczywistej niespokojności, {a} po wtóre – sąd, że gdyby ta rzecz była obecna albo wykonana, byłoby dobrze. ODRAZA jest to {u}czucie nieprzyjemności na widok lub wejrzenie pewnej rzeczy {albo na samo wspomnienie jakiej rzeczy}, która to {u}czucie sprawia, albo na wspomnienie pewnej sprawy mogącej się wykonać, do którego {to} wyobrażenia i uczucia łączy się razem sąd, że byłoby dobrze, gdyby ta rzecz była nieobecna albo gdyby ta sprawa nie była wykonana.

Żądza pospolicie pobudza człowieka do wykonania jakiej sprawy zewnętrznej, bądź tej, która jest celem żądy, bądź tej, która zmierza do szukania pożądanej rzeczy: kiedy człowiek w myśli swojej stanowi wykonać to, do czego pobudza go żądza, to właściwie nazywamy „chęcią”; jeśli zaś wykona to rzeczywiście, co postanowił, nazywa się to „chęcią dokonaną”: odraza bywa pospolicie powodem człowiekowi, iż stanowi lub oddalić od siebie tę rzecz, albo nie wykonać tej sprawy, która by w nim mogła sprawić uczucie nieprzyjemności – i to postanowienie nazywa się „niechęcią”.

Lecz nie zawsze człowiek stanowi to wykonać, co mu podaje żądza, bo przewidywać może, że krótką przyjemność pochodzącą z użycia pewnej rzeczy mógłby opłacić długim cierpieniem albo stratą dóbr istotniejszych; tak więc nie zawsze bywa chęć, kiedy bywa żądza.

Nie zawsze też człowiek unika od tej rzeczy, do której ma odrazę, bo może być przekonany, że użycie jej, chociaż nieprzyjemne w czasie obecnym, mogłoby dla niego przynieść istotne dobra w czasie przyszłym; tak więc nie zawsze bywa niechęć, kiedy bywa odraza.

57. Ta władza, którą ma człowiek, oparcia się swej żądy lub zwyciężenia swej odrazy z pewnych względów na przyszłość, nazywa się „wolnością woli” (*liberum arbitrium*) albo „wolnością spraw” (*libertas actionum*).

Żądza zatem i odraza, ponieważ zawierają w sobie: naprzód, wyobrażenie jakiej rzeczy albo jakiej sprawy miłej lub niemiłej; po wtóre, czucie rzeczywiste wewnętrzne; po trzecie, pewien sąd, cośmy okazali – tym samym należą do tej głównej władzy duszy naszej, którą nazwaliśmy „umysłem”. Chęci zaś lub niechęci należą do tej władzy duszy naszej, którą nazywamy „wolą”, a która, jak się powiedziało wyżej, jest różna od władzy umysłu – której przeto wykład nie należy do logiki.

Ale nie tylko człowiek ma władzę chcenia lub niechcenia, lecz nadto ma władzę, przez którą wie o swoich chęciach lub niechęciach; ta ostatnia władza należy istotnie do ogólnej władzy

umysłu, a w szczególności do samoznawstwa. Pod tym jedynie względem wykład władzy chcenia należy do logiki, bo co do reszty – obszerniejsze jej wyłuszczenie, jakieśmy to widzieli, należy do psychologii (zobacz {wyżej,} „Wstęp do logiki”).

Rozdział VII. O początku wiadomości ludzkich

58. Dotąd staraliśmy się wyłożyć wszystkie władze pierwotne umysłu ludzkiego, tj. wszystkie rodzaje osobne najprostszych pierwiastków, z których się składa myśl nasza. Jeżeli zaś wypadło niekiedy mówić o wyobrażeniach złożonych, to dlatego że rzecz sama zdawała się tego wymagać, żeby lepiej wyłuszczyć owe pierwiastki myślnie, których poznanie zamierzaliśmy sobie. Przekonamy się później, że wszystkie wyobrażenia i działania umysłu ludzkiego powstają z tych pierwiastków. Lecz nim przystąpimy do wykładu tej prawdy, zdaje się, że teraz właśnie jest miejsce zastanowić się nad tym ważnym zagadnieniem, które przez wiele wieków zatrudniało metafizyków i które dotąd jeszcze nie było rozwiązane z dostatecznym wszystkich przekonaniem. Zagadnienie to tyczy się początku wiadomości ludzkich. Jaki jest ten początek – pytają się filozofowie.

Na dwie klasy dzielą się
filozofowie tłumaczący
początek wiadomości
ludzkich.

Jedni z nich tym początkiem być mieniać czucie, czyli, co u nich jedno znaczy, doświadczenie, twierdząc, że wszystkie wiadomości ludzkie z tego jedynie pochodzą źródła – i ci nazywają się „*empiristae*” (doświadczyciele). Drudzy wyprowadzają ten początek od pewnych praw koniecznych rozumu, różnych od tego rodzaju wyobrażeń, których człowiek nabywa przez czucie i doświadczenie, i ci nazywają się „*rationalistae*” (rozumnicy) lub też „*philosophi rationales*”.

Zdaje się, że chcąc rozwiązać to zagadnienie sposobem stanowczym, wiele nam do tego posłuży rzut oka na porządek, jakim się rozwijają pierwotne władze umysłu ludzkiego, tj. jaką

koleją objawiają się w duszy i następują po sobie rozmaite rodzaje najprostszych działań myśli naszej. Ten porządek w znacznej części wyłuszczył się już w poprzedzającym wykładzie; tu tylko powtórzyć trzeba w treści, co się tam obszerniej na różnych miejscach mówiło, ażeby umysł nasz mógł zebrać pod jeden widok uwagi porządek ów najprostszych działań swoich.

59. Widzieliśmy, że naprzód czucia dotykania, a potem wszystkich innych zmysłów, budzą w nas pojęcia przedmiotów zewnętrznych; lecz skoro człowiek, rozróżniając przedmioty zewnętrzne od swojego jestestwa, przez odłączenie podniesie się myślą do uważania w sobie tej istoty, w której czucia przemijają, a która sama jest trwała i nieodmienna, ma natenczas pojęcie duszy. Tak więc czułość, która się najpierwej objawia w człowieku, budzi w nim następnie pojętność i samoznawstwo.

Czucia rozmaite mając, człowiek musi je porównywać ze sobą, a porównując, musi postrzegać między nimi różnicę lub podobieństwo. W każdym też czuciu pojedynczym może uważać przyjemność lub nieprzyjemność. Może jedno wyobrażenie uważać pod wieloma względami: tak więc dając uwagę naprzód następnie, a potem razem, na wiele wyobrażeń różnego gatunku, rozwija się w nim władza postrzegania rozmaitych stosunków i względów między wyobrażeniami.

Uczucie na koniec przyjemności lub nieprzyjemności, które w czuciach postrzegamy, budzi w duszy naszej działanie woli i oraz wyobrażenie tych działań, o czym się już mówiło.

Oto mamy porządek, jakim rozwijają się w duszy władze umysłowe. Jeśli trafnie wskazaliśmy ten porządek, tym samym ułatwiliśmy rozwiązanie rzeczzonego wyżej zagadnienia, które się tyczy początku wiadomości naszych albo raczej w samym wykładzie porządku tego zawiera się to rozwiązanie.

Moim zdaniem spór między filozofami co do tego punktu bardziej pochodzi z niejednostajnego rozumienia wyrazów składających wspomniane zagadnienie aniżeli z odmiennego uważania samej rzeczy. Jakoż kiedy niektórzy mówią, że WSZYSTKIE WIADOMOŚCI NASZE POCHODZĄ OD CZUCIA, spytajmy się ich, w jakim to mówią znaczeniu.

Czy {w} tym, iż czucia, jawiąc się najpierwej w duszy człowieka, budzą w niej następnie wszystkie inne rodzaje wyobrażeń? Toć się już dowiodło, że nie innym, tylko tym sposobem rzecz się dzieje, i z tego względu twierdzenie EMPIRYSTÓW będzie prawdziwe. Jeżeli zaś w tym znaczeniu, że wszystkie wiadomości i wyobrażenia ludzkie to samo są, co czucia, i że oprócz tych ostatnich nie ma wyobrażeń innego rodzaju, czyli, jak mówi Condillac, że wszystkie wiadomości nasze nie są czym innym, tylko CZUCIEM PRZEKSZTAŁCONYM (*sensation transformée*), okazało się wyżej, że takie twierdzenie jest fałszywe.

Ci przeto, którzy utrzymują, że wiadomości nasze przechodzą od pewnych praw koniecznych rozumu, różnych od czucia, czyli doświadczenia, jeżeli to mówią w tym rozumieniu, że oprócz władzy czucia są w umyśle naszym władze pewne innego rodzaju, mają za sobą słuszość; ci zaś ostatni nazywają się, jak się już rzekło, „racjonalistami”.

Słowem, jeżeli początek wiadomości naszych uważamy jedynie pod względem czasu, w którym się one zaczynają, bez wątplenia czucie będzie tym początkiem. Jeżeli zaś ze względu na ich naturę, tedy równie pochodzić one będą od czułości, jak i od władz umysłowych innego rodzaju.

60. Do zagadnienia o początku wiadomości naszych należy jeszcze i to pytanie, które także zatrudniało metafizyków, tj. czy są w duszy naszej lub nie – wyobrażenia wrodzone. Gdy albowiem wszyscy są przekonani, że wszystkie wyobrażenia zmysłowe, czyli czucia zjawiły się w nas z czasem, z powodu działania istot materialnych na zmysły nasze, i że pierwaj przed tym działaniem mieć ich nie mogliśmy, takie przeto wyobrażenia nazwali „nabytymi” (*ideae acquisitae*). Ale drudzy postrzegali w myśli naszej pewne wyobrażenia, czyli wiadomości innego rodzaju, i które im nie zdawały się zależeć od czucia lub doświadczenia, i te ostatnie niektórzy z nich nazwali „wrodzonymi” (*ideae innatae*) dla rozróżnienia od tamtych. Uważmy przeto, co znaczy wspomniane tu pytanie i jak na nie odpowiedzieć należy.

(a) Jeżeli przez wyobrażenia wrodzone rozumiemy wyobrażenia rzeczywiście przytomne w myśli człowieka od najpierwszej

chwili, w której dusza jego została utworzona, i z którymi się rodzi, oczywiście jest, że takie wyobrażenia w człowieku być nie mogą, bośmy okazali, że człowiek najpierw ma czucia, a te nie inaczej wzniecają się w duszy jego, tylko przez działania przedmiotów na zmysły; czucia dopiero budzą w nim wyobrażenie innego gatunku. Tak więc uważając w tym względzie wyobrażenia, wszystkie one są nabyte, a żadne z nich nie jest wrodzone.

(b) Jeżeli zaś przez wyobrażenia wrodzone rozumiemy tylko usposobienie pewne naszego jestestwa zasadzone na jego naturze do nabycia w czasie takich a takich wyobrażeń, wtedy wszystkie wyobrażenia ludzkie w tym znaczeniu wzięte będą wrodzone – nawet czucia, bo czucia w nas wzniecają się nie tylko dlatego, że przedmioty działają na nasze zmysły, lecz i dlatego, że dusza nasza z natury swojej jest usposobiona do mienia tych czuć wtenczas, kiedy zmysły przeniosą do niej działania przedmiotów. Ale taki sposób mówienia nie byłby właściwym. Powiedzmy raczej, że przymioty duszy naszej, tj. władze jej i prawa, podług których te władze rozwijają się, są jej wrodzone, nie zaś wyobrażenia lub inne działania umysłowe.

Zdaje się, że to samo pytanie, któreśmy dopiero rozwiązali, dało powód niektórym metafizykom do pytania następującego: Jakim sposobem rozróżnić można w wyobrażeniach i znajomościach naszych pierwiastki, wpływające z natury umysłu naszego, od pierwiastków, które są nam dane od doświadczenia?

61. Kant, który uczynił to pytanie jako jedno z najcelniejszych zagadnień nauki swojej, sam na nie odpowiada tym sposobem:

Wszystko cokolwiek w wyobrażeniach i wiadomościach naszych jest odmiennego i rozmaitego, jako też i te wszystkie sądy, które nie ciągną za sobą konieczności, że to, co się w nich twierdzi, w każdym czasie nieodmiennie twierdzić się powinno, jest nam dane od doświadczenia. Przeciwnie zaś, to wszystko, cokolwiek daje się postrzegać nieodmiennie w wiadomościach naszych, także i to, cokolwiek ciągnie za sobą wspomnianą dopiero konieczność, gdy nie może

pochodzić od doświadczenia, tym samym pochodzić musi z natury umysłu naszego.¹²

Nie możemy tu jeszcze gruntownie ocenić ani nawet dokładnie zrozumieć tak pytania, jako też rozwiązania, uczynionych przez Kanta, któreśmy dopiero wskazali, co się zostawia dalszemu wykładowi. Można jednak i teraz to wyobrażać {sobie} przynajmniej w części niejakię, ile to zrozumiane być może stosownie do prawd już wyłożonych. Ponieważ Kant „pierwiastkami danymi od doświadczenia” nazywa wszystkie czucia, czyli wyobrażenia zmysłowe, uważać należy, że w tej rzeczy tłumaczy się niedokładnie; te albowiem wyobrażenia są wypadkiem dwóch razem przyczyn ze sobą połączonych, tj. działania przedmiotów na zmysły i usposobienia duszy naszej do przyjęcia pewnych wrażeń, które nazywamy „czuciami”; tak więc i do tych pierwiastków przykłada się choć w części natura umysłu naszego.

Co się tyczy pierwiastków rodzaju drugiego, czyli takich, które podług Kanta pochodzą z natury umysłu naszego, ponieważ tymi „pierwiastkami” nazywa ten filozof pewne wyobrażenia umysłowe, które on rozróżnia od czuć, zdaje się, że można z nim twierdzić o wyobrażeniach takich, że nie wypływają z samej natury umysłu naszego, a to w znaczeniu i z powodów takich, jakie się objaśniają następnie.

Niech np. ciało *A* bieżące spotyka ciało *B* spoczywające, i to ostatnie pobudza do biegu. Skutek ten, że ciało *B* zostało pobudzone do biegu, czyli że odmieniło stan swój spoczynku na stan ruchu, przyznajemy pospolicie działaniu na nie ciała *A*. W istocie jednak skutek ten jest wypadkiem dwóch razem połączonych

¹² Jest to zapewne parafraza wypowiedzi Kanta, dokonana przez Dowgirda; w każdym razie tak brzmiącego passusu nie udało się zlokalizować w dostępnych pismach Kanta. Do wypowiedzi Kanta, które zawierają podobną myśl, należy m.in. następująca jego wypowiedź z wydania z 1781 roku *Krytyki czystego rozumu*: „Doświadczenie powiada nam wprawdzie o tym, co istnieje, lecz nie mówi, że to, co jest, musi być koniecznie takie a nie inne”. Zob. [Kant 1781, t. I, s. 59]. Por. również wypowiedź z *Prolegomenów*: „Jeżeli znajdujemy powód, dla którego uważamy pewien sąd za powszechnie ważny w sposób konieczny (a nie polega to nigdy na spostrzeżeniu, lecz tylko na czystym pojęciu intelektu, pod które podciągnięte jest spostrzeżenie), to musimy uważać go [...] za przedmiotowy”. Zob. [Kant 1783, s. 72].

przyczyn, tj. działania ciała *A* na ciało *B* i usposobienia, które miało to ostatnie do przyjęcia ruchu; gdyby albowiem ciało *B* nie miało tego usposobienia, skutek by rzeczony nawet przy działaniu ciała *A* nie nastąpił. Lecz kiedy to samo ciało *B* raz poruszone trwa ciągle w ruchu, chociaż ciało *A* nie działa na nie więcej, lubo i ten drugi skutek nie mógłby nastąpić, gdyby nie poprzedziło {go} działanie ciała *A*, mówimy jednak, że dlatego ciało *B* raz poruszone trwa ciągle w stanie ruchu, iż jest tak usposobione z natury swojej, czyli ten drugi skutek przypisujemy już samej naturze tego ciała.

62. Teraz to, cośmy uważali w działaniu istoty materialnej na istotę podobną sobie, przystosujmy do działania istot materialnych na istotę myślącą, czyli na duszę. I tak, istoty materialne, działając przez zmysły na duszę, wzniesają w niej pewne wrażenie, które się nazywa „czuciem”, a ten skutek przyznać należy dwóm razem przyczynom: działaniu istot materialnych na duszę i naturze tejże duszy, czyli wrodzonemu jej usposobieniu do przyjęcia czucia.

Z powodu czucia dusza nasza tworzy sobie pojęcia, czyli wyobrażenia innego rodzaju, a ten drugi skutek przyznać już winniśmy samej naturze istoty myślącej.

Jako zwykliśmy mówić, że ciało *A* sprawiło w ciele *B* odmianę stanu, tj. spoczynku na ruch, a nie mówimy tego, że ciało *A* sprawia ruch ciągły w ciele *B*, lecz tylko, że do niego było powodem, tak mówić należy, że istoty materialne, działając na duszę, sprawiają w niej czucia, a do wyobrażeń innego rodzaju, które w niej postępują po czuciach, są tylko powodem. Słowem, w każdym zdarzeniu, w którym istota jedna działa na drugą, działaniu istoty pierwszej ten tylko przypisuje się skutek, który najpierwej zjawia się w istocie drugiej przez to działanie. Dalsze zaś skutki w tej istocie, które z pierwszego wypływać mogą, gdy na nią nie wywiera nowego działania istota pierwsza, przypisują się naturze istoty drugiej.

W pierwszym razie stan duszy naszej nazywa się „bierny”, w drugim razie – „czynny”; skąd filozofowie czułość nazwali „władzą bierną” (*facultas passiva*) albo jednym słowem „biernością” (*receptivitas*) – inne zaś władze umysłu nazywają „władzami

czynnymi” (*facultas activa*) albo jednym słowem „samodzielnością” (*spontaneitas*).

Wyobrażenia należące do władzy pierwszej nazywa Kant i jego stronnicy „materiał wiadomości naszych”; te zaś, które należą do władz innych, jeżeli je uważamy odłącznie od wyobrażeń pierwszych, nazywa „formą”.

Rozdział VIII.

O władzach składanych, a naprzód o władzy poznawania przedmiotów zewnętrznych

63. Dotąd staraliśmy się wyłuszczyć władze pierwotne umysłu ludzkiego, tj. okazać wszystkie rodzaje działań najprostszych myśli, do których jest sposobna dusza nasza. Aleśmy już mieli powód uważania, że myśl nasza nigdy się nie składa z pierwiastków jednego rodzaju, lecz że rozmaite ich rodzaje łączą się w niej dla wydania wyobrażeń złożonych. Jako więc sposobność duszy do rozmaitych działań umysłowych uważanych w swej największej prostocie nazwaliśmy „władzami pierwotnymi umysłu”, tak sposobność tej istoty do składania w rozmaitym szyku tych działań najprostszych możemy nazwać „władzami umysłu złożonymi”.

Umysł nasz składa wyobrażenia swoje albo podług pewnego wzoru, który nam stawiają jestestwa rzeczywiste, albo podług własnego swego upodobania, co się później wyłuszczy.

Do wyobrażeń złożonych pierwszego rodzaju należą te, które nazywamy „poznaniem przedmiotów zewnętrznych”; sposobność zaś duszy do tworzenia takich wyobrażeń nazwiemy „władzą poznawania tychże przedmiotów”. O tym gatunku wyobrażeń złożonych najpierwej mówić będziemy.

64. Czucia nasze rozmaitych zmysłów odniesione przez pojęcie do jednego przedmiotu nazywamy „poznaniem tego przedmiotu” (*cognitio obiecti, connaissance*), razem też „wyobrażeniem

Co jest poznanie przedmiotu zewnętrznego i przez co się rozszerza.

jego zmysłowym”. Jeżeli to wyobrażenie składa się z czuć tylko przypominianych, niektórzy nazywają to „obrazem” (*idea*).

Poznanie przedmiotu rozszerza się w nas nie tylko przez poznanie stosunków jego z naszą czułością, tj. przez tę wiadomość, jaką wznieca w nas czucie, działając na rozmaite zmysły, ale i przez porównanie stosunków jego: naprzód z ciałem naszym, śledząc, jak ono działa na siłę organiczną naszego ciała – np. czy może mu służyć za pokarm, w czym mu pomocny lub szkodliwy być może; po wtóre z innymi istotami, jak ono działa na nie i jakie od nich nawzajem odbiera działania – np. ciepłik rozszerza wszystkie ciała, żelazo łącząc się z kwasorodem wydaje rdzę itp. Poznanie takie należy do umiejętności przyrodzonych, jako to fizyki, chemii, historii naturalnej, medycyny itd. Stąd się wyświeca ta prawda, że o żadnym przedmiocie zewnętrznym nie możemy być przekonani, że mamy jego dokładne, czyli doskonałe poznanie. Gdy chcemy uważać przedmiot zewnętrzny oddzielnie od czuć, które w nas sprawia, wyobrażamy {sobie} tylko bytność; jakim zaś on jest w sobie samym, tego ani wiedzieć, ani wyobrazić sobie nie możemy; pojęcie zatem przedmiotu odłączone od czuć jest z natury swojej wyobrażeniem ciemnym; pewność, że mamy to wyobrażenie, jest widoczna.

Co jest treść przedmiotu i czy może być poznana.

65. Gdybyśmy wiedzieć mogli, dlaczego przedmiot jaki sprawia w duszy naszej takie a nie inne czucia działając na zmysły, czyli gdybyśmy wiedzieć mogli między tym działaniem przedmiotu na zmysły a zjawieniem się pewnego czucia w duszy związek tak jasny, wyraźny i konieczny, jak np. związek między jedną prawdą matem{atyczną} a drugą, wtedy zgłębilibyśmy naturę przedmiotu zewnętrznego i byłaby nam wiadoma jego treść (*essentia*). „Treścią” albowiem jakiejkolwiek rzeczy nazywamy tę jej najpierwszą własność, z której przez rozumowania wywodzą się wszelkie inne jej przymioty; np. z tej własności trójkąta, że jest figurą zawartą trzema liniami, wywodzą się wszystkie inne jego własności i dlatego ta własność najpierwsza trójkąta nazywa się jego „treścią” albo też „przymiotem treściowym” (*attributum essentiale*).

Lecz gdy dotąd nie mogli dociec ludzie takiego związku między działaniem przedmiotu ZEWNĘTRZNEGO na zmysły a zjawieniem się w duszy pewnego uczucia, dotąd więc treść przedmiotu jakiegokolwiek zewnętrznego jest dla nich nieznamiona – dotąd nie jest zgłębiona natura jestestw nas otaczających. Będziemy się starali okazać później, że człowiek nigdy do takiej wiadomości przyjść nie może.

66. Każde z czuć składających poznanie istoty zewnętrznej uważa się za jej przymiot. Aleśmy już dowiedli, że uczucia nasze nie mogą się właściwie nazywać „przymiotami jestestw zewnętrznych”, gdy są w duszy naszej, a nie w tych jestestwach.

Co są przymioty jestestw odnośne i nieodnośne.

W jakimże więc względzie uczucie się może uważać za przymiot pewnej istoty materialnej, która jest zewnątrz mnie?

Oto w tym, że ta istota usposobiona jest do sprawienia we mnie takich a nie innych czuć, skoro działać będzie na moje zmysły. Uczucia zatem nasze odniesione do jestestw zewnętrznych nazywają się „przymiotami” ich „odnośnymi” (*qualitates relativae*), dlatego że wtenczas uważamy te jestestwa odnośnie do nas samych, tj. odnośnie do wrażeń, które one sprawiają w duszy naszej.

Same zaś usposobienia jestestw zewnętrznych do sprawienia w nas czuć takich a nie innych nazywają się „przymiotami” ich „nieodnośnymi” (*qualitates absolutae*) – wtenczas, kiedy te usposobienia uważamy same w sobie bez stosunku do czuć naszych.

Widzieliśmy już, że pojęcie tych usposobień, uważane w tym względzie, jest dla nas usposobieniem równie ciemnym, jak i pojęcie samychże istot, w których znajdują się te usposobienia; mówimy przeto, że znamy tylko przymioty odnośne jestestw zewnętrznych, a nie znamy ich przymiotów nieodnośnych.

Jednak jeśli nie znamy tego, jakimi są w sobie samych te przymioty nieodnośne, przekonani jesteśmy przecie o ich bytności, a przekonanie to nie jest mylne, jak się to później dowiedzie.

Gdy nie możemy wiedzieć, jakimi są w sobie samych przedmioty zewnętrzne, czyli, co jedno znaczy, gdy nie znamy przymiotów ich nieodnośnych, czy nie mamy przynajmniej jakiego

Czuciom naszym nie podobnego nie znajduje się w jestestwach zewnętrznych.

prawa przyznawać im przymioty podobne do czuć, które w nas sprawiają?

(a) Ale byłoby odrzecznością twierdzić, że w przedmiotach zewnętrznych znajduje się coś podobnego do naszych czuć; byłoby to albowiem twierdzić, że istoty, które wyobrażamy sobie jako niemające życia i czułości, mają czucia podobne naszym.

(b) Oprócz tego ten sam przedmiot w tym samym czasie jednej osobie sprawić może czucie np. ciepła, drugiej – czucie zimna; jednej sprawi czucie przyjemne zapachu lub smaku, drugiej – nieprzyjemne; ale w tym samym czasie żaden przedmiot nie może mieć własności odmiennych i sobie przeciwnych; więc przedmioty zewnętrzne w sobie samych nie mają nic podobnego do czuć naszych.

Jaki podział przymiotów daje
Locke.

67. Locke przymioty odnośne, którym nic podobnego nie odpowiada w jestestwach zewnętrznych, nazywa „przymiotami rzędu drugiego” (*qualitates secundariae*), dlatego że one wynikają z innych, które nazywamy „przymiotami rzędu pierwszego” (*qualitates primariae*), którym przyznaje bytność rzeczywistą w przedmiotach zewnętrznych. Takimi przymiotami podług tego filozofa są: rozciągłość ciał (*extensio*), ich kształt (*figura*), nieprzenikliwość (*impenetrabilitas*) etc. Lecz ponieważ te ciał przymioty, któreśmy wyliczyli na ostatku, objawiają się nam także przez zmysły, w szczególności zaś przez zmysł dotykania, jak się to następnie wyłuszczy, więc i one mogą być tylko naszymi czuciami; a zatem wyobrażeniom naszym tych przymiotów może nic podobnego nie odpowiadać w jestestwach zewnętrznych; na ten zarzut, który jest najważniejszy w nauce idealistów, tak odpowiadamy.

Chcąc usprawiedliwić naukę Locke’a i rozsądek powszechny (*sensus communis*), który koniecznie wymaga, ażeby wyobrażeniu naszemu rozciągłości odpowiadało coś rzeczywistego w naturze, bo inaczej wszystkie istoty materialne nie miałyby prawdziwej rzeczywistości i cały ogrom świata materialnego stałby się jednym złudzeniem – chcąc, mówię, to wykonać, okazać potrzeba, że wyobrażenia nasze rozciągłości ciał, ich kształtu, nieprzenikliwości, jako też innych przymiotów, o których niżej się powie, chociaż nabywają się przez zmysły, nie nabywają się jednak bezpośrednio

przez zmysły, tj. przez samo czucie, lecz tym sposobem, że czucia nasze budzą w nas pojęcie czegoś, co ma bytność zewnątrz nas, podobnie jak się to dzieje wtenczas, kiedy poznajemy bytność przedmiotu zewnętrznego, co się już wyluszczyło.

Jeżeli to okażemy, tym samym dowiedzimy, że wyobrażenia rozciągłości ciał, kształtu, nieprzenikliwości *etc.*, chociaż się łączą z czuciami, nie są jednak samym czuciem ani samych czuć połączeniem, lecz że wchodzi do składu tych wyobrażeń przez swe pierwiastki zmysłowe. A zatem wyobrażenia tych przymiotów, o których tu mówimy, mogą być różne od wyobrażeń kolorów, dźwięków, zapachów i smaków, które się nazywają „przymiotami ciał odnośnymi”.

Gdy więc tym ostatnim nic podobnego nie odpowiada w jestestwach zewnętrznych, tamtym, o których dopiero mówiliśmy, odpowiadać musi pewna rzeczywistość. Jako bowiem dowiodło się, że pojęcie istoty zewnętrznej jest wypadkiem pewnego sądu przyrodzonego naszemu umysłowi, który przez to samo uważać się nie może za fałszywy, tak to samo rozumieć trzeba będzie i o tych pojęciach, które wchodzi do kształtu wyobrażeń rozciągłości, kształtu, nieprzenikliwości *etc.*, do których wyluszczenia teraz przystępujemy.

68. Mówiliśmy, że człowiek pierwiastkowo nie mógł nabyć wyobrażenia odległości, tylko przez zmysł dotykania, i że nawet dla nabycia wyobrażenia ich odnośnego potrzeba licznych i powtórnych tego zmysłu doświadczeń [33]. Lecz odległość jest rozciągłością, tj. linią, czyli jednym jest z trzech wymiarów, z których się składa każda rozciągłość; więc i wyobrażenia rozciągłości nie mógł nabyć człowiek pierwiastkowo tylko przez zmysł dotykania.

Jakimże sposobem człowiek nabywa tego wyobrażenia przez ten zmysł [30]?

Nie inaczej tylko odkrywając następnie coraz inne części jakiego przedmiotu rozciąglego; bo ten tylko przedmiot nazywamy „rozciąglým”, który się składa z wielu części będących jedna zewnątrz drugiej, chociaż ze sobą połączonych. Żeby człowiek przez zmysł dotykania mógł nabyć wyobrażenia rozciągłości,

potrzeba, iżby albo całe jego ciało było w ruchu, albo część jego którakolwiek. I tak odkrywamy rozciągłość ziemi lub podłogi krokami albo przykładaniem miar jakich podłużnych, rozciągłość zaś przedmiotów mniejszych i podręcznych odkrywamy posuwając po nich rękę.

Tu więc dwie rzeczy uważać mamy: naprzód, pewne następstwo w duszy czuć dotykania; po wtóre, pojęcie coraz innych części przedmiotu rozciągniętego, z których każda jest osobną istotą; jako zaś pojęcie najpierwszego przedmiotu zewnętrznego, które poznaliśmy, chociaż w nas budzi się przez czucie dotykania, nie jest jednak tym czuciem [31], tak wiadomość o bytności coraz innych części przedmiotu rozciągniętego, czyli coraz innych istot, chociaż się nabywa przez pewne następstwa czuć, nie jest jednak żadnym z tych czuć; jest więc wyobrażeniem *a priori*, czyli wyobrażeniem rozciągłości uważanym odłącznie od czuć dotykania – jest pojęciem wiele razy powtórzonym, co się potwierdza następującym dowodem.

(a) Następstwo czuć sprawionych przez zmysł dotykania nie jest to samo, co wyobrażenie rozciągniętego przedmiotu, ponieważ w następstwie naszych czuć uważamy czucie rzeczywiste jedno po drugim następujące i niebędące razem w jednym czasie; i części zaś przedmiotu rozciągniętego, któreśmy odkryli przez to następstwo czuć, uważamy razem jako będące w jednym czasie.

(b) Ta uwaga pokazuje, że następstwo czuć dotykania różne jest od pojęcia rozmaitych części przedmiotu rozciągniętego, tj. że liczba tych ostatnich nie zawsze odpowiada liczbie pierwszych, lecz tylko wtenczas, kiedy się ciało nasze posuwa po przedmiocie rozciągniętym w jedną i tę samą stronę. Gdybyśmy np. prowadzili rękę z części przedmiotu *A* na część *B*, a potem znowu na odwrót, i tak zawsze czynili bez przerwy, moglibyśmy mieć nieskończoną prawie liczbę czuć następnych i sobie podobnych, a pojęcie dwóch tylko części przedmiotu rozciągniętego. Tu się nawet wyświeca i ta prawda, że nie tylko wyobrażenie rozciągłości, lecz i wyobrażenie kierunku nie jest to samo, co następstwo czuć podobnych dotykania.

Tak więc wszystko dowodzi, że wyobrażenie rozciągłości, chociaż w nas budzi się przez następstwo czuć dotykania, nie jest

jednak tym następstwem czuć, lecz jest wyobrażeniem *a priori*, niezawierającym się bezpośrednio w czuciu, czyli doświadczeniu; jest wyobrażeniem wynikającym z natury naszego umysłu, a zatem wyobrażeniem takim, o którym twierdzić, że jest fałszywe, byłoby odrzecznością, tak jak się to dowiodło o pojęciu pojedynczym przedmiotu zewnętrznego.

Kiedy więc pytamy się o to, czy przedmiot jaki jest w sobie istotnie tak rozciągły, jak o nim sądzimy przez zmysły, natenczas to znaczy pytanie: Czy ten przedmiot jest jedną istotą, czyli raczej jest zbiorem wielu istot ze sobą połączonych, w którym połączeniu zmysły nasze żadnej przerwy postrzec nie mogą? Jeżeli przeto wyobrażenie nasze rozciągłości jest wyobrażeniem takim, o którym było odrzecznością twierdzić, że jest fałszywe, więc kiedy za pośrednictwem zmysłów poznajemy jaki przedmiot rozciągły, wtenczas możemy o nim twierdzić, że rzeczywiście nie jest on istotą jedną, ale jest zbiorem wielu istot ciągle ze sobą łączonych.

69. Kształt ciała (*figura*) nie jest czym innym, tylko rozciągłością pewnym sposobem ograniczoną. W kształcie każdym uważamy boki, czyli ściany, krawędzie, stosunek ich do siebie i względne położenie. Wyobrażenie zatem kształtu jednego ciała składa się z rozmaitych wyobrażeń rozciągniętych i kierunku, a jako {te ostatnie} są wyobrażeniami *a priori*, tak i tamto być musi wyobrażeniem tej samej natury.

Nieprzenikliwość ciał (*impenetrabilitas*) przez to się poznaje, że dwa ciała nie mogą zająć tego samego miejsca w tym samym czasie; że zaś miejsce bez wyobrażenia rozciągłości pojąć się nie może, więc wyobrażenie nieprzenikliwości jest *a priori*; rozciągłość zatem, kształt {i} nieprzenikliwość ciał sprawiedliwie nazwane są od Locke’a „własnościami pierwszego rzędu”, bo ich wyobrażeniom odpowiada coś podobnego w przedmiotach zewnętrznych, gdy wyobrażeniom kolorów, zapachów, dźwięków {i} smaków nic podobnego odpowiadać nie może.

70. Ciało zatem każde pojedynczo uważane niewłaściwie nazywamy „istotą”; powinniśmy je raczej nazywać „zbiorem wielu istot”, bytność albowiem (*existentia*) nie należy do ogółu

O co wtenczas idzie, kiedy się pytamy, czy jestestwa zewnętrzne są w sobie samych rozciągle lub nie.

lub zbioru, lecz do szczegółów, czyli istot pojedynczych, co się następnym wyluszcza sposobem.

(a) Zbiór bez szczegółów, czyli istot pojedynczych (*individa*) nie tylko mieć bytności w naturze, lecz ani pojąć się nawet myśłą nie może. Tak np. nie można sobie wyobrazić wojska bez żołnierzy. Mówić więc, że są zbiory, jest to mówić, że są szczegóły, których wiele razem uważamy, a z których każdy ma swą oddzielną bytność; oprócz nich zaś nic więcej w tym zbiorze nie ma bytności. Gdyby kto chciał rzecz przeciwną utrzymywać, tj. że nie tylko w naturze mają bytność szczegóły, lecz i zbiory, pytałbym się jego: Czy te zbiory istnieją oddzielnie od szczegółów czy w nich samych? Jużśmy mówili, że pierwsze przypuścić się nie może; więc chyba drugie.

(b) Lecz dajmy np. dziesięć jakich istot pojedynczych, które jeżeli uważam razem, będzie liczba, zbiór. Jeżeli kto powie, że zbiór istnieje w swoich szczegółach, zapytam się jego: W którym ten zbiór istnieje szczegóły, podług danego przykładu: czy w pierwszym, czy w drugim, czy w trzecim itd., czy w dziesiątym? Lecz w żadnym zapewne, bo każdy z nich jest istotą pojedynczą, a gdzie jest jedność, tam zbiór być nie może.

(c) Pewien znowu jestem, że czy to ja z osobna uważam każdy szczegół, czy je wszystkie razem przedstawiam uwadze mojej, bytność ich nie odmienia się bynajmniej z przyczyny różnego swojego sposobu ich uważania. Lecz kiedy każdy z nich istnieje oddzielnie od drugiego, każdy więc ma bytność sobie właściwą, bytność szczególną (*individualis*), ani dlatego że je uważam razem, przybywa do nich nowa jaka istota, nowa bytność, np. która by była bytnością ogólną.

Zbiór więc nie może istnieć ani w szczegółach, ani oddzielnie od nich. Gdzież więc istnieje? W naszym wyobrażeniu, a nigdzie więcej: ponieważ w myśli naszej możemy wystawić razem wiele rzeczy, z których każda w naturze ma swą osobną bytność.

71. Twierdzenie poprzedzające, które staraliśmy się udowodnić, daje nam rozwiązanie ważnego zagadnienia, które przez czas długi zajmowało nie tylko metafizyków, lecz i fizyków, i dotąd jeszcze rozwiązane dokładnie nie było. Zagadnienie to jest takie: Czy ciała

mogą się dzielić bez końca, tak iż nigdy przypuścić nie można pierwiastków takich, które by właściwie były pojedyncze i nie mogły się podzielić na pierwiastki drobniejsze, czy też przeciwnie?

W celu rozwiązania tego zagadnienia tak odpowiadamy, że rozbierając wyobrażenia nasze ciało myślą przynajmniej, przychodzimy do uznania części ciała, które właściwie są pojedyncze i które dzielić się nie mogą na pierwiastki drobniejsze, a to się dowodzi sposobem następującym.

(a) Ciało jest rozciągłe, składa się z części ze sobą połączonych, z których każda jest udzielna, i więc ciało jest zbiorem części, czyli istot ze sobą połączonych.

(b) Zbiór w naturze nie istnieje; bytność należy tylko szczegółom, czyli istotom pojedynczym zawartym w zbiorze; więc kiedy mówimy, że ciało jakie istnieje, niewłaściwie mówimy, bo ciało jest zbiorem, a zbiór nie istnieje. Mówić jednak niewłaściwie, że ciało istnieje, jest to mówić właściwie, że istnieją jego części, z których się składa. Gdyby te części nie istniały, wtenczas nie moglibyśmy mówić o ciele niewłaściwie nawet, że istnieje, bo wtenczas w nim ani zbiór, ani pojedyncze części, zgola nic by nie istniało. Lecz ponieważ umysł nasz, na mocy pewnego prawa sobie wrodzonego, tworzy sobie pojęcia jestestw zewnętrznych, które nazywamy „ciałami”, więc jeśli przypuszczamy bytność rzeczywistą takich jestestw zewnętrznych, wykład terazniejszy pokazuje, że one mają bytność w naturze nie pod tym względem, ile są ciałami, lecz pod tym, ile mają bytności części, z których się one składają.

(c) Podzielmyż teraz myślą jedno z tych ciał na części jakie widzialne i nazwijmy je „częstkami pierwszego rzędu”. Te części są rozciągłe; są więc ciałami, są zbiorami; niewłaściwie przeto mówi się o nich, że istnieją tak, jak się mówiło o ciele całkowitym, z którego powstały. Mówić jednakże o nich, choć niewłaściwie, że istnieją, jest to mówić właściwie, że istnieją ich części drobniejsze, z których się składają.

(d) Podzielmy części rzędu pierwszego na inne, drobniejsze; te ostatnie nazwijmy „częstkami rzędu drugiego”. Jeżeli te części są także rozciągłe, toż samo się o nich twierdzi co o częstkach rzędu pierwszego.

W ogólności zaś mówiąc – weźmy jakiegokolwiek cząstki ciała, choćby najdrobniejsze; skoro one są jeszcze rozciągle, niewłaściwie powie się o nich, że istnieją. Ale mówiąc niewłaściwie, że istnieją, powie się właściwie, że istnieją pierwiastki tych cząstek, te zaś pierwiastki, jeżeli im bytność właściwie ma się przyznawać, muszą być proste, nieskładające się z cząstek, jak się teraz dowiodło.

72. Z poprzedzającego twierdzenia wynika następujący wniosek: że niepodobna jest przypuszczać podzielność ciał bez końca. Albowiem przypuszczać taką ciał podzielność – jest to mówić, że cząstki ciała choćby najdrobniejsze będą zawsze rozciągle; jest to mówić, że nie ma w naturze innych cząstek, z których się składają jestestwa materialne, tylko rozciągle; jest to mówić, że nie ma w naturze istot, o których by właściwie powiedzieć można, że mają bytność, co się sprzeciwia prawu umysłu naszego.

Z poprzedzającego twierdzenia ten wypada jeszcze wniosek, że w naturze przyznaje się bytność takim tylko istotom pojedynczym, które są pojedyncze właściwie, tj. niezłożone z cząstek i nierozciągle. Lecz jeżeli się dowiodło, że jestestwa materialne nie mają bytności w naturze pod tym względem, ile są ciałami, dowiodło się razem, że pewne prawo umysłu naszego każe nam przyznawać bytność rzeczywistą pierwiastkom, z których się one składają.

Nie tylko zaś przyznawać należy bytność rzeczywistą, jak się teraz dowiodło, pewnym pierwiastkom nierozciąglą, z których się składają ciała, ale nadto mówimy, że te pierwiastki działają na siebie wzajemnie, przyciągają się, trzymają się jedne drugich, a ten związek i to działanie wzajemne powinniśmy uważać także za rzeczywiste podług praw naszego umysłu, co się później okaże.

Tak więc w naszych wyobrażeniach ciał i rozciągłości nie wszystko pozbawione jest rzeczywistości, lecz pewne części tych wyobrażeń są własnym utworem naszego umysłu tak dalece, że im nic podobnego nie odpowiada w naturze, jak np. to, że wiele istot uważamy pod postacią jednej istoty, że w każdej z tych istot pewnym sposobem ze sobą połączonych, zdają się

być czucia nasze. Innym zaś częściom tych wyobrażeń odpowiada rzeczywistość w naturze, jako to, że mają bytność rzeczywistą pierwiastki, czyli istoty pojedyncze, których pojęcie wchodzi do składu wyobrażeń naszych ciała i rozciągłości, i że też pierwiastki łączą się ze sobą pewnym związkiem rzeczywistym.

Z rozmaitego sposobu, jakim działają na siebie istoty pojedyncze, tworząc ze sobą pewien związek, który nazywamy „spójnią”, pochodzą te rozmaite ciała przymioty odnośne, o których wyżej mówiliśmy, bo z tego rozmaitego sposobu spójni to pochodzi, że jedne ciała wzbudzają w nas takie czucia, a drugie – inne. Dla tej właśnie przyczyny Locke położył spójnię między przymiotami rzędu pierwszego, o czym się już mówiło. Przekonamy się jednak później, że chociaż spójni zachodzącej między częstkami ciała powinniśmy przyznawać rzeczywistość, uważając jednak tę spójnię samą w sobie, odłącznie od czuć naszych, będziemy mieli ciemne jej pojęcie – i nie będziemy mogli wiedzieć, czym jest w sobie ta spójnia.

Gdyby którakolwiek z tych istot pojedynczych, z których powstają ciała, działała na zmysły nasze sama jedna, nie będąc w związku z innymi, zapewne nie sprawiłaby w nas żadnego czucia, ponieważ nigdy nie czujemy zmysłami takiej istoty, która by się nie składała z części.

73. Istotę przeto nierozciągłą, nawet z rzędu tych, z których się składają jestestwa materialne, pojmować tylko myślą możemy, ale jej wyobrazić {sobie} sposobem zmysłowym niepodobna, bo niepodobna jest do takiej istoty odnosić jakiejkolwiek czucie. Wszystkie jestestwa materialne choćby najszczuplejsze, a nawet najdrobniejsze proszki, jakie tylko postrzegać możemy zmysłami, czyli, co jedno znaczy, do których odnosić możemy czucia nasze, są już zbiorami bardzo licznych istot pojedynczych.

Ta uwaga, którąśmy dopiero wyłuszczyli, ułatwia nam odpowiedź na zarzut tych, którzy twierdzą, że niepodobna jest przypuścić takich pierwiastków w jestestwach materialnych, które by złożone nie były, bo, mówią, z pierwiastków nierozciąglanych nie może się utworzyć rozciągłość. Sam Locke jest tego zdania, że rozciągłość nie inaczej się tworzy, tylko z rozciągłości.

Żebyśmy odpowiedzieli na ten zarzut, przypomnijmy sobie, co się niedawno wyłuszczyło, tj. że wyobrażenie nasze rozciągłości składa się nie tylko z pojęć, ale i z czuć połączonych razem z pojęciami tak dalece, że jedno bez drugich nie dadzą nam właściwie wyobrażenia tego, co nazywamy „rozciągłością”. Uważmy dopiero, co przez to rozumieć mamy, kiedy mówią niektórzy, że rozciągłość tworzy się tylko z rozciągłości. Zapewne nie co innego, tylko to, że wyobrażenie rozciągłości większej rodzi się w nas z wyobrażenia rozciągłości mniejszej wiele razy powtórzonego i dodanego do siebie.

Tak np.: wyobrażenie miary podłużnej, którą nazywamy „linią”, dodane do siebie wielokrotnie, daje nam wyobrażenie cała podłużnego, dalej stopy, łokcia itp.; wyobrażenie powierzchni mniejszej dodawane do siebie daje nam wyobrażenie powierzchni większej; wyobrażenie proszku dodawane do siebie daje nam wyobrażenie bryły.

Lecz ponieważ widzieliśmy dopiero, że najdrobniejsze cząstki jestestwa rozciąglego, jakie tylko wyobrazić sobie można zmysłowo, złożone być muszą – chcąc przeto wyobrazić sobie sposobem zmysłowym rodzenie się rozciągłości, zacząć musimy wyobrażenie nasze od pierwiastka złożonego, a tym samym rozciąglego.

74. Dowiodło się zatem, że zarzut dopiero przywiedziony w nichym nie osłabia twierdzenia, któreśmy wyżej udowodnili.

Prawda jedna nie może być przeciwna drugiej. A jakeśmy dowiedli, że rozbierając myślą nasze wyobrażenia ciał i rozciągłości, przyjść musimy do uznania w ciałach pewnych pierwiastków niezłożonych, których zmysłowo wyobrazić {sobie} nie można, tak znowu dowiedliśmy, że chcąc sobie wyobrazić sposobem jasnym i zmysłowym rodzenie się jakiejkolwiek rozciągłości, od wyobrażeń rozciągłości zacząć należy. Stąd się okazuje ta prawda, że lubo nie możemy pojąć jasno, a zatem ani wytłumaczyć tego, jakim sposobem z istot nierozciąglych ze sobą połączonych powstają zjawiska, które nazywamy „ciałami”, zaprzeczać jednak temu, że się tak dzieje, nie mamy prawa. Ale ta rzecz lepiej się wyłuszczy w dalszych uwagach.

Dowiedliśmy wyżej, że bytność rzeczywista przyznaje się takim tylko istotom, które są pojedyncze właściwie, tj. niezłożone z części. Lecz my nazywamy po prostu „istotami pojedynczymi” jestestwa takie, które się składają z bardzo wielu istot osobnych, jak np. wszystkie indywidua z rodzaju jestestw organicznych.

Wy tłumaczyć nam przeto wypada, pod jakim względem jestestwom złożonym dajemy niewłaściwie nazwisko „istot pojedynczych”.

Naprzód, umysł częstokroć z własnego upodobania wiele istot pojedynczych, choćby te nie miały ze sobą żadnego związku, uważa pod postacią jednej istoty, tj. wyobrażenia pewnych istot pojedynczych łączy myślą w jeden zbiór, jak np. wyobrażenia TRZECH, CZTERECH, DZIESIĘCIU itd. jakichkolwiek istot, które tylko w myśli naszej są połączone w zbiór jeden, a w naturze mogą nie mieć żadnego związku. Mogę np. łączyć myślą Indian z Europejczykami, ludzi z kamieniami lub roślinami itd. Takie działanie myśli naszej jest dowolne i nie ma żadnego powodu w naturze istot.

Ale najczęściej jestestwa złożone uważamy pod postacią pojedynczych z pewnego powodu, który nam daje samo przyrodzenie rzeczy, a ten powód bywa rozmaity. Tak np. uważając ciało jakiegokolwiek nieorganiczne, którego wszystkie części w jednym nieprzerwanym ze sobą zostają związku, trzymając się jedne drugich siłą spójni, nazywamy je „pojedynczymi” przez wzgląd na ten związek nieprzerwany między jego częściami. W tym znaczeniu mówimy: „jeden kamień”, „jedno polano”, „jeden kawał” itp. Łatwo się tu domyślić, że każde z takich jestestw, nazwanych niewłaściwie „pojedynczymi”, podzielić się będzie mogło na wiele innych jestestw tego samego rodzaju i mogących mieć to samo nazwisko, co i tamte, kiedy między częściami jednego ciała zostanie zniszczony związek spójni.

75. Natura jakiegokolwiek jestestwa organicznego daje nam więcej powodów do uważania jestestwa złożonego pod postacią jedności, aniżeli natura jestestw nieorganicznych, o których dopiero mówiliśmy. Tak np. mówimy {o pewnym jestestwie}

„jedno drzewo” – nie tylko dlatego że wszystkie jego części są ze sobą w nieprzerwanym związku spójni, lecz bardziej jeszcze z tego względu, że na połączeniu tych części utrzymuje się życie rośliny, które uważamy jako rzecz jedną, bo nie możemy mówić, że w roślinie są dwa życia lub więcej. Widzimy tu, że jeśli jestestwo organiczne zostanie rozdzielone na części, przestanie być jestestwem organicznym, a każda z tych części lubo będzie jestestwem, będzie jednak jestestwem innego rodzaju aniżeli było jestestwo organiczne, z którego powstała. Drzewo np. porąbane na sztuki da nam takie jestestwa, z których żadne nie będzie mogło nazwać się „drzewem żyjącym”; każde, owszem, będzie martwym DREWEM, czyli polanem.

Kiedy uważamy szczegół jaki z rodzaju ludzi, pospolicie uważamy go jako jestestwo pojedyncze – np. jeden człowiek. Czynimy to nie tylko z tego względu, że wszystkie części tego jestestwa zostają ze sobą w nieprzerwanym związku spójni, co mu jest wspólne z jestestwami nawet nieorganicznymi, nie tylko dlatego, że na połączeniu tych części zależy jego życie organiczne, co mu jest wspólne z roślinami, lecz jeszcze i z tego względu, że w człowieku znajduje się pewna przedniejsza częśćka jego jestestwa, która się różni od wszelkich innych jego części naturą swoją. Częstka ta jest to istota, która w nim myśli i czuje, i która władnie całą budową jego ciała jako narzędziem sobie udzielonym, a ta częśćka, jak się już dowiodło, jest istotą pojedynczą w znaczeniu właściwym.

Podobnym sposobem zwierzę jakiegokolwiek uważamy za jestestwo pojedyncze z tych samych powodów, co i człowieka, bo w każdym zwierzęciu jest częśćka pojedyncza, która władnie jego ciałem i która się przyrodzeniem swoim różni od wszelkich innych częstek jego jestestwa, tj. dusza zwierzęcia, nie tak wprawdzie doskonała, jak nasza, ale jednak do niej podobna. Dusza ta zwierząt także musi być pojedyncza w znaczeniu właściwym, jeśli jesteśmy przekonani, że zwierzęta czują i czucia swoje porównują.

Machinę jakąkolwiek uważamy pod postacią jedności z tego względu, że na połączeniu wszystkich jej części zależy pewien cel jeden, który sobie zamierzamy przez nią otrzymać;

np. na połączeniu wszystkich części zegarka zależy wymiar czasu. Uważamy jeszcze pod postacią jedności maszynę i z tego względu, że wyobrażenia wszystkich jej części musiały być połączone w jednej istocie myślącej; inaczej by albowiem maszyna ta zdziałana być nie mogła.

Kiedyśmy okazali, że do wyobrażenia naszego rozciągłości ciał oprócz czuć wchodzi pewne pierwiastki umysłowe, którym podług praw naszego umysłu przyznajemy rzeczywistość odpowiadającą w naturze jestestw, wypada teraz zastanowić się nad tym, czy o innych przymiotach ciał z liczby tych, które nazwał Locke „przymiotami rzędu pierwszego”, toż samo prawdzić się może.

Kształt ciał (*figura*) nie jest czym innym, tylko rozciągłością pewnym sposobem ograniczoną. W kształcie każdym uważamy boki, ściany, krawędzie, stosunek ich do siebie i względne położenie. Wyobrażenie zatem kształtu jakiego ciała składa się z rozmaitych wyobrażeń rozciągłości i kierunku, a że do tych ostatnich wyobrażeń wchodzi pojęcia, tym samym wchodzić muszą do tamtego. Wyobrażeniu więc kształtu odpowiada coś podobnego w naturze jestestw.

76. Wyobrażenie rozciągłości daje nam wyobrażenie miejsca. Weźmy np. na powierzchni ciała rozciągniętego, jako to na ziemi, pewien przedmiot spoczywający *A*; miejsce tego przedmiotu nie inaczej się oznacza, tylko przez odległość jego od dwóch innych przedmiotów na tejże powierzchni będących i także spoczywających: *B* i *C*. Uważmy wtenczas, jaka liczba miar podłużnych (tj. jestestw rozciągniętych mających pewną długość oznaczoną) mogłaby się mieścić w linii prostej między przedmiotami *A* i *B* {oraz} między tymże przedmiotem *A* i *C*. Ale tu jeszcze wchodzi wyobrażenie kierunku, bo chcąc oznaczyć dokładnie miejsce przedmiotu *A*, nie dość jest wiedzieć odległość jego od punktów *B* i *C*: trzeba nadto wiedzieć, czy przedmiot *A* leży na tej samej linii prostej, która by się prowadzić mogła przez punkty *B* i *C*, czy też po prawej albo lewej stronie tej linii.

Tak więc do wyobrażenia miejsca wchodzi nie tylko czucia, lecz i pojęcia, a zatem wyobrażenie to ma coś rzeczywistego.

Jakim sposobem tworzymy wyobrażenia miejsca.

Okazaliśmy teraz, że wyobrażenie miejsca zawiera w sobie wyobrażenie podwójnej liczby pewnych miar podłużnych, a tym samym podwójnego następstwa czuć dotykania. Usuńmy teraz z myśli wyobrażenie tych miar podłużnych, a zostawmy w niej tylko wyobrażenia trzech wspomnianych przedmiotów *A*, *B* i *C*, i uważmy, jakie też będzie w tym razie nasze wyobrażenie miejsca, które zajmuje przedmiot *A*; bez wątpienia wyobrażenie to ciemne będzie. Wiedzieć tylko wtenczas będziemy, że przedmiot *A* musi być w pewnym stosunku położenia względem przedmiotów *C* i *B*, lecz gdy zechcemy wytłumaczyć ten stosunek, konieczne do miar podłużnych, a zatem i do czuć następnych dotykania odwołać się muszę.

Chociaż wyobrażenie miejsca uważane odłącznie od czuć dotykania jest wyobrażeniem ciemnym, nie przeto jednak pozbawione jest wszelkiej rzeczywistości. Przypuśćmy np., że przedmiot *A* przeniósł się z jednego miejsca na drugie. Jeżeli usuniemy z myśli nie tylko wyobrażenia miar podłużnych, ale nawet wszelkie czucia, które wchodziły do wyobrażeń naszych tego przedmiotu i jego miejsca, pozostanie nam jeszcze wyobrażenie tego przedmiotu jako istoty i wyobrażenie, czyli sąd, że się w nim coś rzeczywiście odmieniło; mówimy bowiem, że stan tego jeststwa w tym drugim razie nie jest ten sam, co był w pierwszym.

Tę odmianę stanu, uważając ją odłącznie od wszelkich czuć, myślą tylko pojmować możemy. Pojęcie to będzie wprawdzie ciemne, jak wszelkie inne pojęcia odłączne, lecz jednak będzie wypadkiem pewnego sądu przyrodzonego, który przez to samo za prawdziwy uważać się powinien. Gdy chcemy sobie zrobić wyobrażenie jasne tej odmiany stanu w przedmiocie *A*, o której teraz mówiliśmy, do wyobrażenia miar podłużnych, a zatem do czuć następnych dotykania, odwołać się musimy.

Mówiliśmy, że chcąc sobie wyobrazić jasno rodzenie się rozciągłości, zaczynać musimy od pierwiastków zmysłowych, a tym samym rozciągłych: odległość między dwoma przedmiotami jest także rozciągłością, więc i o niej prawdzi się to samo, co się powiedziało o pierwszej. Najmniejszy pierwiastek odległości, jaki tylko zmysłowo wyobrazić sobie możemy, składać się musi z wielkiej liczby odległości mniejszych, bo między jednym

jego końcem a drugim mieści się wielka liczba istot pojedynczych. Lecz ponieważ tych odległości mniejszych podług przypuszczenia zmysłowo wyobrazić {sobie} niepodobna, więc je myśłą tylko pojmować możemy.

Jako zatem wyobrażenia nasze istot nierozciąglących ciemne być muszą, dlatego że ich zmysłowo wyobrazić sobie nie możemy, tak to samo rozumieć należy o wyobrażeniach odległości nieskończenie małych, w których te istoty względem siebie zostawać mogą.

77. Nieprzenikliwość ciał (*impenetrabilitas*) przez to się poznaje, że dwa ciała nie mogą zająć tego samego miejsca w tym samym czasie; że się zaś miejsce bez wyobrażenia rozciągłości pojąć nie może, więc i wyobrazenie nieprzenikliwości zawiera w sobie także pierwiastki umysłowe, którym rzeczywistość w naturze jestestw odpowiadać musi.

Jakim sposobem dowodzi się wyobrazenie nieprzenikliwości ciał, ich kształtu, działania.

Mówimy, że przedmiot wznieca w nas czucie działając na zmysły, więc i wyobrazenie działania jest umysłowe, bo czucie nie jest ani przedmiotem zewnętrznym, ani jego działaniem, ale skutkiem tego działania. Działanie jest w przedmiocie, czucie zaś w duszy naszej. Te przeto rzeczy rozróżniam w myśli, tzn. że wyobrażenia, które mam o nich, są różne. Jeżeli zaś wyobrazenie działania przedmiotu zewnętrznego na moje zmysły rozróżniam od czucia, tym bardziej rozróżniam od niego wyobrazenie działania istoty jednej zewnętrznej na drugą, także zewnętrzną, a zatem wyobrażeniu tego działania tak w pierwszym, jako i w drugim razie, podług praw umysłu naszego, przyznajemy rzeczywistość.

Mówiliśmy, że wyobrazenie nasze związku, który zachodzi między częstkami ciała, może mieć w sobie coś rzeczywistego. Co się tam nadmieniło tylko, tu się dowodzi. Wszakże związek, który nazywamy pospolicie „spójnią”, zależy na pewnym sposobie działania na siebie wzajemnego tych części, a jako wyobrazenie działania jakiegokolwiek podług praw umysłu naszego za rzeczywiste uważać się powinno, tak i wyobrazenie działania tego, od którego zależy spójnia.

Nadmieniło się także, że od rozmaitego sposobu spójni między częstkami ciała zależą przymioty jego odnośne.

Ta prawda udowodniona jest wielu doświadczeniami w fizyce i chemii. Lecz jako nie możemy wyobrazić {sobie} zmysłowo istot pojedynczych, z których się składają ciała, tak nie możemy wyobrazić {sobie} zmysłowo, jakim sposobem istota nierozciąglą jedna działa na drugą dla utworzenia związku spójni. Nie możemy tu zmysłowo wyobrazić {sobie} odległości nieskończenie małych i położeń, w których istoty pojedyncze w znaczeniu właściwym, jedna względem drugiej zostawać mogą, o czym się już dowiodło.

78. Pojęcia przeto tych rzeczy ciemne dla nas być muszą. A chociaż prawo umysłu każe nam przyznawać rzeczywistość tym pojęciom, mówimy tylko: że są rzeczywiście istoty pojedyncze w znaczeniu właściwym, tj. nierozciągle; że te istoty pojedyncze działają na siebie rzeczywiście dla utworzenia pewnego ze sobą związku; że tym związkiem połączone bywają w mniejsze lub większe zbiory; że ten związek różny być może w różnych ciałach i w tym samym ciele rozmaicie odmieniać się może; że od tego rozmaitego związku zależą rozmaite ciała przymioty itd. Lecz jaki jest w sobie ten związek najprostszych ciała pierwiastków uważany odłącznie od czuć naszych, i jakim sposobem z tego związku powstają te ciała przymioty, które nazywamy ich „władzami” czyli „zdolnościami” – wytłumaczyć niepodobna.

Dowiedliśmy zatem, że wyobrażeniom naszym rozciągłości ciał, ich spójni, kształtu, nieprzenikliwości itd., odpowiada w jestwach zewnętrznych pewna rzeczywistość, gdy w nich nic podobnego znajdować się nie może temu, co nazywamy „kolorem”, „zapachem”, „dźwiękiem”, „smakiem”, „cieplem”, „zimnem” itd. Podział więc przymiotów ciał, który daje filozof angielski na przymioty rzędu pierwszego i drugiego, na prawdziwej opiera się zasadzie.

Mówiliśmy wyżej, że człowiek postrzega różnicę lub podobieństwo między swoimi czuciami i wyobrażeniami. Jako zaś nie inaczej poznaje przedmioty zewnętrzne, tylko przez połączenie czuć swoich w pojęciu tych przedmiotów, tak te same przedmioty nie inaczej rozróżnia jeden od drugiego, tylko przez różnicę czuć, które one w nim sprawiają.

Żeby porównywać dwie istoty zewnętrzne w celu postrzeżenia różnicy lub podobieństwa między ich przymiotami, trzeba

pierwej rozróżnić je w tym względzie, że jedna z nich nie jest ta sama, co druga, bo inaczej nie mielibyśmy wyobrażenia dwóch istot zewnętrznych. Różnicę jestestw zewnętrznych w tym względzie uważaną nazwiemy „różnością bytu”, wzgląd zaś przeciwny nazwiemy „tożsamością” (*identitas*).

Lecz nam tu wiedzieć należy, jakim sposobem rozróżniamy byt przedmiotów. Oto tym samym sposobem, jak czynimy wtedy, kiedy odkrywamy coraz inne części przedmiotu rozciągniętego, każda albowiem z tych części jest osobna i różna od tych, z którymi jest złączona, chociażby każda z nich wzbudzała w nas czucia zupełnie podobne. Tak więc różność bytu w częściach przedmiotu rozciągniętego nie inaczej się poznaje, tylko przez różnicę miejsca, które każda z nich zajmuje, czyli, co jedno znaczy, przez różnicę położenia, w którym jedna część zostaje względem drugiej.

79. Ale istoty materialne nie zawsze się łączą ze sobą ciągłym związkiem, jak części jednego ciała rozciągniętego, mogą albowiem trzymać się jedna drugiej, będąc rozpołożone w pewnych przerwach, czyli w pewnych względem siebie odległościach.

W pierwszym razie mamy wyobrażenie ilości ciągłej, czyli wielkości przedmiotu; w drugim razie wyobrażenie ilości nieciągłej, czyli liczby. Jako zaś nie inaczej rozróżniamy byt części składających jestestwo rozciągnięte, tylko przez różnicę miejsca, które każda z tych części zajmuje, tak to samo dzieje się i wtenczas, kiedy rozróżniamy byt jestestw niepołączonych ze sobą związkiem spójni.

Każde z tych jestestw, choćby zupełnie podobne było do innego, ma swój byt osobny, kiedy zajmuje osobne miejsce. Jako różność bytu w jestestwach bądź połączonych ze sobą związkiem spójni, bądź odosobnionych, poznaje się przez różnicę miejsca, które te jestestwa zajmują, tak TOŻSAMOŚĆ ich bytu poznaje się przez TOŻSAMOŚĆ miejsc, jeżeli te jestestwa są w spoczynku. Tzn. jeżeli te jestestwa nie odmieniają względnego swojego położenia, każde z nich dlatego uważamy, że to samo zajmuje miejsce. Lecz jeżeli te jestestwa są w ruchu, rzecz się ma przeciwnie; wtenczas bowiem to samo jestestwo zajmuje następnie coraz inne miejsce. Tak np. kiedy posuwam rękę moją w jednym zawsze kierunku po powierzchni ciała rozciągniętego, mówię wtenczas, że ręka moja

za każdym razem odmienia miejsce swoje, chociaż zawsze jest tym samym jestestwem.

Owszem, jeżeli wiele istot jest w ruchu, wtenczas rzecz ta, o której mówimy, uważać się może pod względem przeciwnym; wtenczas albowiem jedno i to samo miejsce zajmować mogą następnie różne jestestwa. Tak więc wyobrażenie różności i tożsamości bytu jest wypadkiem wyobrażeń miejsca i ruchu, o tym zaś ostatnim później mówić będziemy.

Lecz nie zawsze wyraz „tożsamość” bierze się w znaczeniu ścisłym, któreśmy dopiero opisali. Częstokroć w mówieniu używa się niewłaściwie; trzeba zatem wiedzieć rozmaite znaczenia tego wyrazu.

Naprzód, jeżeli jestestwo materialne nieorganiczne jest zupełnie podobne co do przymiotów swojemu drugiemu jestestwu tegoż rodzaju, chociaż właściwie mówiąc są to dwa jestestwa mające byt różny, w fizyce jednak i chemii zwykło się mówić, że są to też same istoty; np. woda stąd lub zowąd wzięta, kawał żelaza ten lub ów – podług fizyków nazywa się „jedną i tą samą istotą”. Lecz jeżeli uważam dwie istoty organiczne zupełnie do siebie podobne, np. dwa kwiaty, dwa ptaki itd., zwykliśmy o nich mówić, że to są istoty sobie podobne, ale nie te same.

Po wtóre, mówiliśmy, że czucia nasze i wyobrażenia następują po sobie w duszy naszej i przemijają. Lecz jeżeli którekolwiek czucie lub wyobrażenie, które mam teraz, zupełnie jest podobne temu, które miałem pierwej i niczym się nie różni od tamtego, tylko czasem zjawienia się, mówię pospolicie, że wyobrażenie moje, które mam teraz, i to, które miałem pierwej, jest jedno i to samo, chociaż właściwie mówiąc wyobrażenie tamto zginęło, a teraz zjawiło się nowe, zupełnie tamtemu podobne.

Po trzecie, jeśli jeden przymiot w jednym jestestwie jest zupełnie podobny przymiotowi w drugim jestestwie, zwykliśmy mówić, że te dwa jestestwa mają jeden i ten sam przymiot, chociaż właściwie mówiąc, to, co jest w jednym jestestwie, nie może być to samo, co jest w drugim jestestwie.

80. Uczyniliśmy już podział przymiotów istot materialnych na odnośne i nieodnośne, ale tu uważać mamy, że dzielić je

możemy jeszcze pod innym względem. Jako przymioty jestestwa myślącego, czyli duszy ludzkiej, podzieliliśmy na stałe i przemijające, tak to samo zrobić możemy z przymiotami jestestw {materialnych}. „Przymiotami stałymi” istoty materialnej nazywam usposobienie jej do sprawienia we mnie takich czuć a nie innych, albo też do sprawienia w istocie drugiej takich a nie innych odmian. „Przymiotami” zaś tej istoty „niestałymi”, albo raczej „stanami”, nazywam rozmaite jej położenia, jej ruch albo spoczynek, jej działanie rzeczywiste na moje zmysły lub na inne jestestwo. Wszakże istota rzeczona może wielokrotnie odmienić miejsce swoje, może być w ruchu lub spoczynku, może działać lub nie na moje zmysły, gdy w tym samym czasie usposobienie jej do sprawienia we mnie takich czuć a nie innych, albo też do sprawienia w drugim jestestwie takich a nie innych odmian może być jedno i to samo.

Okazaliśmy wyżej, jaka odpowiadać może rzeczywistość wyobrażeniom naszym przymiotów odnośnych jestestw materialnych, a to ta tylko, że w tych jestestwach znajduje się rzeczywiście pewne usposobienie do sprawienia w nas czuć takich a nie innych. Więc to usposobienie jest przymiotem jestestwa materialnego rzeczywistym. Lecz jeżeli porównując dwa jestestwa zewnętrzne, które poznałem, postrzegam w nich różnicę lub podobieństwo, mówiąc, że one są między sobą różne albo do siebie podobne, godzi się zastanowić uwagę nad tym: Czy wyobrażeniu naszemu różnicy lub podobieństwa odpowiada lub nie cokolwiek rzeczywistego w tych przedmiotach, do których je odnoszę?

Na pierwszy rzut oka zdawałoby się, że w tych przedmiotach zewnętrznych odpowiada coś rzeczywistego wyobrażeniu mojemu różnicy lub podobieństwa, które między nimi postrzegam, bo te przedmioty zdają mi się być w rzeczy samej różne między sobą albo do siebie podobne. Lecz kiedy się zastanawiam nad tym, że wyobrażenie moje różnicy lub podobieństwa, które upatruję między tymi przedmiotami, stąd jedynie pochodzi, że obrazy tych dwóch przedmiotów razem mam w myśli mojej i one ze sobą porównuję, że do przymiotów rzeczywistych, które poznałem w tych dwóch jestestwach, uważając każde z nich po osobno, nic zgola nie przybyło przez to, że je potem zacząłem

uważać razem w myśli mojej – kiedy, mówię, zastanawiam się nad tym, przekonać się powinienem, że wyobrażenie moje różnicy albo podobieństwa między tymi dwoma jestestwami jest tylko wyobrażeniem, któremu nic rzeczywistego w tych jestestwach nie odpowiada. Wyobrażenie to jest tylko stosunkiem czyli względem, który postrzegam między wyobrażeniami tych dwóch jestestw.

W jakim więc znaczeniu mówimy, że te dwa jestestwa są sobie rzeczywiście podobne lub od siebie różne? Oto w tym tylko, że przymioty rzeczywiste tych dwóch jestestw takiej są natury, że skoro ich wyobrażenia porównuję ze sobą, wzniecić się musi we mnie wyobrażenie względne różnicy lub podobieństwa. W naturze przymiotów rzeczywistych, które poznałem w tych dwóch jestestwach, uważając je osobno, znajduje się tylko przyczyna tego wyobrażenia względnego, które wznieca się we mnie, gdy obrazy tych jestestw ze sobą porównam, lecz wyobrażeniu temu nic rzeczywistego w jestestwach tych odpowiadać nie może, jak się teraz dowiodło.

Co się tu powiedziało o wyobrażeniach naszych różnicy lub podobieństwa między dwoma jestestwami, każdy może łatwo to przystosować do wyobrażeń różności i tożsamości bytu. Kiedy np. mówimy, że ta istota jest ta sama, a ta różna, czyli nie ta sama, nie mówimy wówczas o żadnym przymiocie rzeczywistym tej istoty lub tych istot, lecz o wyobrażeniach naszych względnych, które się w nas rodzą z porównania wyobrażeń przedniejszych, które mamy o tej istocie lub o tych istotach, o których tu mówimy.

Rozdział IX.

O wyobraźni

81. Mówiliśmy, że człowiek oprócz władzy odbierania czuć przez działanie na zmysły przedmiotów rzeczywiście obecnych ma jeszcze władzę odnawiania tychże czuć nawet wtedy, kiedy te przedmioty nie są obecne [22], i tę władzę duszy nazwaliśmy „wyobraźnią” (*imaginatio*); tu jeszcze wiedzieć nam należy, że jako czucia rzeczywiste zawsze się w nas łączą z pojęciami istot rzeczywistych (*entia realia*), tak czucia odnowione, czyli przypominane zawsze się w nas łączyć muszą z pojęciami albo istot rzeczywistych, albo istot możliwych (*entia possibilia*).

Jeżeli wyobrażenie nasze stawia nam takie połączenie czuć odnowionych w jeden obraz przedmiotu, jakie było kiedyś czuć rzeczywistych, i jeżeli oprócz tego mamy wiadomość, że połączenie czuć rzeczywistych w jeden obraz przedmiotu było w nas istotnie, natenczas czucia odnowione łączą się z pojęciem istoty rzeczywistej. Wyobraźnia w tym względzie uważana nazywa się „pamięcią” (*memoria*).

Jeżeli zaś takim sposobem łączymy w wyobraźni naszej czucia przypominane, czyli odnowione w jeden obraz przedmiotu, jakim nigdy w nas nie były połączone czucia rzeczywiste, wtenczas te czucia łączą się z pojęciem istoty możliwej tylko, a wyobraźnia nasza w tym względzie uważana nazywa się „twórczą” *vel* „wynajdującą”.

82. Wyłożyliśmy już, jakim sposobem następstwo czuć podobnych dotykania budzi w nas pojęcie różnych części przedmiotu

rozciąglego, z których każda jest osobną i rzeczywistą istnością. Tym sposobem uważaną rozciągłość nazywają filozofowie „rozciągłością pełną” albo „mięszką” (*extensio plena vel solida*).

Ale człowiek ma jeszcze wyobrażenie rozciągłości czczej, czyli przestrzeni czystej (*spatium purum, vacuum*), wolnej od wszystkich ciał. Jakim też sposobem nabywa tego wyobrażenia? Nie inaczej, tylko wyobrażając w sobie możliwość (*possibilitas*) bytu rozmaitych ciał i części rozciągłości pełnej w tej przestrzeni. Mówimy albowiem, że tam, gdzie nie ma nic, może cokolwiek się mieścić, co się następującym objaśnia sposobem.

Kiedy chcemy np. wymierzyć jaką przestrzeń czczą zawartą między pewnymi ścianami lub przedmiotami, czynimy to przez liczenie części pewnych rozciągłości pełnej sobie równych, które w tym zakresie przestrzeni czystej zawrzeć się mogą. Cóż więc wtenczas robimy? Oto chcemy nabyć dokładnego wyobrażenia tej przestrzeni: chcemy sposobem oznaczonym wiedzieć, jaka liczba pewnych jednostek rozciągłości pełnej zawrzeć się może w tej czystej przestrzeni. Jeżeli zaś nie mamy dokładnego wyobrażenia tej przestrzeni, wtenczas myślimy, że pewna liczba, która się nie oznacza w naszym wyobrażeniu, pewnych jednostek rozciągłości pełnej, mieścić by się w niej nie mogła. Jeżeli na koniec nie wystawiamy sobie żadnego kresu, żadnych granic przestrzeni czystej, wtenczas mamy wyobrażenie przestrzeni nieskończonej (*spatium infinitum*). Wtenczas bowiem wyobrażamy sobie, że nieskończona liczba przedmiotów i istot rozciąglących obok siebie umieścić się może, kiedy nic {temu} nie przeszkadza. Z tego wszystkiego, co się tu powiedziało, wniesć należy, że nie możemy mieć inaczej wyobrażenia przestrzeni czystej, tylko pojmując w niej możliwość bytu pewnych części rozciągłości pełnej, czyli pewnych istot rozciąglących.

Okazaliśmy już, że pierwiastkowo sam zmysł dotykania mógł nam dać wyobrażenie rozciągłości pełnej. Uważmy teraz, jakim sposobem inne zmysły, np. zmysł widzenia, mogą nam dawać to wyobrażenie. Jako człowiek nie inaczej się dowiadyuje o bytności przedmiotu zewnętrznego przez widzenie, słuchanie lub powonienie, tylko dlatego, że w myśli jego łączy się czucie rzeczywiste któregośkolwiek z tych zmysłów z czuciem przypominanym

oporu, a następnie z pojęciem przedmiotu zewnętrznego, tak nie inaczej może on poznawać rozciągłość jakiego przedmiotu, albo jego odległość, przez którykolwiek z rzeczonych zmysłów, tylko dlatego, że czucie rzeczywiste wspomnianych zmysłów budzi w nim pewien szereg czuć przypominanych dotykania i pojęć istot rzeczywistych.

Stąd się też okazuje i ta prawda, że ta jest różnica między wyobrażeniem rozciągłości pełnej a wyobrażeniem rozciągłości czystej, że pierwsze składa się z pewnego szeregu czuć dotykania i pojęć istot rzeczywistych, drugie zaś z tego samego czucia dotykania i pojęć istot możliwych. Ta uwaga jest nam wskazówką, jak mamy ocenić twierdzenie Kanta, który utrzymuje, że wyobrażenie przestrzeni czystej jest zupełnie umysłowe, wolne od czuć wszelkich.

83. Z poprzedzających twierdzeń następujący wypływa wniosek: że dziecię nowo narodzone pierwszy raz patrząc na światło i widząc rozmaite cieniowanie kolorów, słysząc dźwięki, czując zapachy i smaki, jako nie mogło mieć żadnej znajomości i wiadomości o przedmiotach zewnętrznych, tak też nie mogło mieć żadnego wyobrażenia rozciągłości. A nawet z poprzedzających uwag to się jeszcze wywiązuje, że ani czucie dotykania za pierwszym razem nie mogłoby dać dziecięciu tego wyobrażenia.

Tu się jeszcze okazuje mylność zasady Kanta, który utrzymuje, że WYOBRAŻENIE ROZCIĄGŁOŚCI JEST FORMĄ KONIECZNĄ CZUŁOŚCI ZEWNĘTRZNEJ. Gdyby albowiem tak było, najpierwsze czucia w dziecięciu, pochodzące od przedmiotów zewnętrznych, łączyłyby się z wyobrażeniem rozciągłości; aleśmy tu okazali rzecz przeciwną. Dowiodło się, że wyobrażenie tak rozciągłości pełnej, jako i przestrzeni czystej, składa się nie tylko z czuć, lecz i pojęć, a że ruch ciała bez przestrzeni wyobrażać się nie może, więc i do wyobrażeń ruchu wchodzi pierwiastki umysłowe; temu przeto wyobrażeniu przyznawać powinniśmy pewną rzeczywistość.

Dowiedzione już było wyżej, że bytność rzeczywistą mają tylko jestestwa pojedyncze w znaczeniu właściwym, tj. nierozciągle. Dowiodło się znowu, że wyobrażeniom naszym miejsca,

ruchu, odległości itd. odpowiada pewna rzeczywistość w naturze jestestw; ta więc rzeczywistość nigdzie indziej znajdować się może, tylko w jestestwach rzeczywiście będących, tj. w jestestwach nierozciągłych.

Kiedy więc mówimy, że pewne ciało jest w tym lub owym miejscu, że jest w stanie ruchu lub spoczynku, w tym położeniu i w tej odległości względem ciała innego, w znaczeniu właściwym rozumieć przez to mamy, że pewne istoty nierozciągłe, zostające ze sobą w nieprzerwanym związku spójni, są w tym lub owym miejscu, w ruchu lub spoczynku, w takiej lub innej odległości względem drugich istot także nierozciągłych, które tworzą ze sobą podobny związek, jak i pierwsze.

Stąd sam przez się upada zarzut ów, któryśmy wyżej przytoczyli, jakoby dusza nasza, dlatego że jest istotą niezłożoną z części, zajmować pewnego miejsca w ciele ludzkim nie mogła. Przez to samo, że jest istotą nierozciągłą, nie może wprawdzie zajmować takiego miejsca, w którym by się zawierała pewna przestrzeń, choćby najmniejsza, które by miało pewien obwód, a tym samym, które by się mogło wyobrazić zmysłowo, ale może być w pewnym położeniu i rozmaitej odległości względem rozmaitych istot pojedynczych, z których się składa jej ciało.

84. Zdaje się, że po wyluszczeniu poprzedzających uwag, można już dowieść tej prawdy, o której wyżej napomknęliśmy tylko, tj. że to złudzenie wyobraźni naszej, przez które nasze własne czucia jakby umieszczamy w jestestwach zewnątrz nas będących, jest dla nas pożyteczne i potrzebne. Jakoż widzieliśmy już, że nie inaczej wiedzieć możemy cokolwiek o jestestwach zewnętrznych, tylko za pośrednictwem wyobrażeń, które mamy o nich. Wyobrażenia nasze jestestw podpadających pod zmysły na ten koniec są nam dane, ażebyśmy za ich pomocą umieli użyć tych jestestw, a co za tym idzie, abyśmy umieli ich szukać albo się ich chronić w potrzebie.

Nie będziemy zaś mogli tego wykonać, jeżeli nie będziemy wiedzieć o rozmaitym położeniu i odległości jestestw zewnętrznych, tak względem nas, jako też jedno względem drugiego. Nasze przeto wyobrażenia odległości i miejsca przedmiotów

zewewnętrznych powinny się nam zdawać, jak gdyby się łączyły ściśle z tymi samymi przedmiotami; powinny mieć coś podobnego do tych rzeczywistych stosunków ich położenia, o których tu mówimy, bo inaczej nie byłyby {one} środkiem odpowiadającym zamierzonemu celowi, co się tak wyluszcza.

Ponieważ odległość mniejsza lub większa jestestw między sobą nie inaczej się poznaje, tylko przez większą lub mniejszą liczbę pewnych miar podłużnych między nimi umieścić się mogących, chcąc zatem, ażeby wyobrażenia moje przedmiotów zewnętrznych łączyły się z wyobrażeniem wzajemnego ich położenia i odległości tak względem nich samych, jako też i względem mnie – inaczej to być nie może, tylko wtenczas, jeżeli wyobrażenia moje tych jestestw zewnętrznych zdawać się mi będą jakby przedzielone wyobrażeniami mniejszej lub większej liczby pewnych miar podłużnych, bądź oznaczonej, bądź nieoznaczonej, czyli, co jedno znaczy, jeżeli zdawać się mi będzie, jak gdyby każde z tych wyobrażeń było w tym samym położeniu i miejscu, w którym jest odpowiadający mu przedmiot.

W każdej odległości – wyobrażenia dwóch kresów, między którymi ona się zawiera, powinny być wyraźniejsze i jaśniejsze aniżeli wyobrażenia miar podłużnych między tymi kresami umieścić się mogących. Że zaś uważając odległość np. jakiegokolwiek jestestwa zewnętrznego względem mnie, jednym z tych kresów jest moje własne jestestwo, a drugim jestestwo zewnętrzne, trzeba zatem, ażeby wyobrażenia były w myśli mojej nie tylko przedzielone wyobrażeniami pewnej liczby miar podłużnych, ale nadto żeby jaśniejsze i wyraźniejsze były aniżeli te ostatnie.

85. Widzieliśmy już, że wyobrażenie nasze każdej istoty materialnej składa się z pewnych czuć połączonych w jeden obraz przez pojęcie; więc i w obrazach moich tych dwóch jestestw materialnych, które tu biorę za kresy, czyli końce pewnej odległości, czucia powinny się łączyć ściśle z pojęciami. Gdybyśmy albowiem oddzielili je od pojęcia tych dwóch jestestw wziętych za kresy, pojęcia te uważane odłącznie od czuć, będąc z natury swojej ciemne, nie mogłyby nam dać jasnego wyobrażenia

dwóch kresów odległości, a zatem nie mógłbym mieć wyobrażenia odległości mniejszej lub większej, która zachodzi między mną a przedmiotem zewnętrznym.

Że zaś, jak dopiero okazaliśmy, wyobrażenia nasze jestestw zewnętrznych, aby nam przewodniczyć mogły w szukaniu lub unikaniu tych jestestw, powinny się zdawać, jakby były tam, gdzie są te jestestwa, ponieważ obrazy tych jestestw składają się z czuć połączonych przez pojęcie, więc i czucia nasze i pojęcia zdawać się nam powinny, jak gdyby były w tych jestestwach. Dowiedliśmy zatem, że to złudzenie wyobraźni naszej, na które człowiek skazany jest od chwil pierwiastkowych życia swojego, ażeby czucia i wyobrażenia swoje umieszczał w przedmiotach zewnętrznych, nie tylko nie jest mu szkodliwe w potocznych jego sprawach, ale nawet pożyteczne i potrzebne; bez tego albowiem złudzenia, przy wszystkich zmysłach swoich, tak by nieśmiały postępował krokiem między otaczającymi go jestestwami, jak i ten, który jest ogarniony ciemnością. Lecz jeżeli samo przyrodzenie jestestwa naszego skazuje niejako wyobraźnię naszą na to złudzenie, o którym dopiero mówiliśmy, nie skazuje na nie jednak sądu i zdania naszego, bo przy pilnej uwadze w rozbiórce wyobrażeń i wiadomości naszych przychodzimy na koniec do odkrycia tego złudzenia.

Nadmieniliśmy wyżej, że rozróżniając czucia nasze rzeczywiste od wyobrażonych, budzi się w nas przez to wyobrażenie następstwa czasu, o którym obszerniej teraz mówić będziemy. Naprzód zaś, cośmy tam nadmienili tylko, tu dokładniej wyłuszczone, tj. że samo tylko porównywanie czuć rzeczywistych z wyobrażonymi, czyli przypominanymi mogło w nas obudzić to wyobrażenie, o którym tu mowa. Wszakże jeżeli czucie rzeczywiste różni się od wyobrażonego przez większy stopień żywości, tedy to samo prawdzić się nie może o pojęciach, czyli wyobrażeniach umysłowych, które, uważane odłącznie od czuć, z natury swojej są ciemne. Uważając je pod tym względem, pojęcie przeszłe niczym by się nie różniło od teraźniejszego; te przeto pojęcia nie dałyby mi wyobrażenia żadnej różnicy, a zatem żadnego następstwa i czasu, bo, owszem, te dwa pojęcia zdawałyby się dla mnie jednym i tym samym pojęciem.

Czucia rozmaite następują po sobie w duszy naszej i przemijają, a że czucia budzą w nas pojęcia, więc i pojęcia przemijają w nas muszą, i następować po sobie. O tym zaś wiemy, jak się dopiero okazało, nie przez porównywanie samych pojęć, lecz przez porównywanie czuć rzeczywistych z przypominanymi. Do tych czuć odnosząc pojęcia nasze, przyznajemy następstwo i tym ostatnim, dlatego że je przyznajemy pierwszym.

86. To ciągle następstwo czuć i pojęć jest dla nas miarą czasu, co pierwszy z filozofów uważał Locke, a co teraz dokładniej wyłuszczyć starać się będziemy. Przed tym filozofem pospolicie mniemano, że wyobrażenie czasu rodzi się z wyobrażenia ruchu. Dowody, które wspierają twierdzenie filozofa angielskiego, a zbijają dawne mniemanie, są następujące.

(1) Przeciąg czasu, w którym człowiek pozbawiony jest wszelkich czuć i wyobrażeń – np. we śnie głębokim, choćby był najdłuższy, po obudzeniu zdaje się być człowiekowi jedną chwilą.

(2) Kiedy ruch jakiego ciała jest bardzo powolny, człowiek patrząc na to ciało nie widzi ruchu, ma jednak wtedy wyobrażenie czasu – np. kiedy patrzy na Słońce, Księżyc lub na indeks wskazujący godziny itd.

(3) Człowiek wtenczas tylko może postrzegać ruch jakiego ciała, kiedy ten ruch sprawia w nim następstwo czuć, albo następstwo odmiennych coraz modyfikacji tego samego czucia, to zaś następstwo, jak już okazaliśmy, samo przez się daje człowiekowi wyobrażenie czasu.

(4) Kiedy ruch ciała jakiego jest prędszy aniżeli następstwo czuć, które umysł rozróżnić zdoła, nie zawsze tedy postrzegamy zmysłami ruch tego ciała; owszem, wtenczas to ciało zdaje się być w jednej chwili na wielu razem miejscach – np. kiedy patrzymy na jakie ciało bardzo szybko w koło obracane, zdajemy się wtedy widzieć pewną obręcz; rzecz jaka bardzo szybko przelatująca zdaje się tworzyć jakby linię jaką materialną; koło bardzo szybko obracające się zdaje się być nieruchome itd.

(5) Człowiek może mieć wyobrażenie czasu, choćby nie widział żadnego koła siebie ruchu i choćby w rzeczy samej tego ruchu nie było, byle tylko miał następstwo czuć i wyobrażeń.

(6) Ilość ruchu mierzy się przez czas oznaczony i przestrzeń w tym czasie przebieżoną, więc wyobrażenie czasu nie mogło pochodzić z wyobrażenia ruchu, kiedy pierwszy służy za miarę drugiemu.

Skądże więc poszło to mniemanie, że ruch daje nam wyobrażenie czasu?

Oto stąd, że ludzie postrzegając pewne odmiany w naturze powracające statecznie i regularnie, w pewnych równych, jak się zdaje, przeciągach czasu, a sprawione przez ruch i obrót ciał niebieskich odmiany te wzięli za znaki, czyli kresy do rachuby czasu. Widzieliśmy dopiero, że wyobrażenie czasu rodzi się w nas przez następstwo czuć i wyobrażeń w nas przemijających, a raczej jedynie przez następstwo czuć naszych, bo tylko porównywanie czuć naszych rzeczywistych z przypominanymi budzi w nas to wyobrażenie. Czucia zatem, z których się składa pewien szereg następstwa, uważać możemy za części czasu, a liczba ich w porządku następowania nazywa się „miarą czasu” – bo im dłuższy jest czas, tym więcej w nas przeminie czuć i wyobrażeń, albo, co jedno znaczy, tym dłuższy będzie szereg czuć naszych po sobie następujących.

87. Kiedy twierdzimy, że następstwo czuć jest dla nas miarą czasu, a postrzegamy w sobie, że niektóre z czuć naszych trwają dłużej, a drugie – krócej, stąd wypada ten wniosek, że w tym samym okresie czasu niektóre czucia trwać w nas mogą nie zmieniając się bynajmniej, gdy drugie odmieniają się i następują po sobie, i te ostatnie służą za miarę pierwszym. Że zaś w każdym rodzaju wymiarów potrzebna jest pewna jednostka miarowa, do której się odnoszą wszystkie inne miary, więc z rozmaitych rodzajów czuć, które w tym samym okresie czasu mogą trwać lub następować po sobie, te, które najprędzej odmieniają się i następują po sobie, muszą służyć za jednostkę miarową innym – za jednostkę, mówię, pierwotną i właściwą, w której by nasz umysł nie mógł dostrzec żadnego trwania, tj. żadnego następstwa czasu, i którą by uważał za jedną chwilę.

Zdaje się, że jest w człowieku pewne następstwo czuć wewnętrznych, jednostajnych, jednostajnie po sobie następujących,

to zaś następstwo pochodzić może od pewnego ruchu organicznego jednostajnego w ciele ludzkim, np. od biegu krwi lub od innego ruchu podobnego. Ten ruch organiczny może działać na mózg nasz i budzić w duszy następstwo pewnych czuć jednostajnych wewnętrznych, bardzo szybko po sobie następujących, które służyć mogą za jednostkę miarową do mierzenia czuć innych.

Kiedyśmy okazali, że wyobrażenie czasu rodzi się w nas z następstwa czuć, że miarą czasu jest pewna liczba czuć wewnętrznych, jednostajnych, składających pewien szereg następstwa, wypada teraz odpowiedzieć na to zagadnienie, które przez czas długi było przedmiotem działań metafizyki, a którego jeszcze dotąd nie rozwiązano, tj.: CZY CZAS MOŻE SIĘ DZIELIĆ BEZ KOŃCA NA CZĘŚCI CORAZ DROBNIEJSZE? Zagadnienie to jest podobne w pewnym względzie temu, któreśmy już rozwiązali, a które ścierało się do skończonej lub nieskończonej ciał podzielności.

Zdaje się, że zagadnienie teraz przytoczone można rozwiązać sposobem stanowczym jak i pierwsze, jeżeli uwagi nasze, któreśmy dopiero wyłuszczyli, były gruntowne.

Mówimy tedy, że nieskończonej podzielności czasu przypuścić niepodobna, a to się tak dowodzi.

(a) Następstwo czuć, jeżeli je będziemy uważać jako kończące się na teraźniejszej chwili, musi tym samym składać się z czuć rzeczywistych, które teraz mamy, i z czuć wyobrażonych, którym odpowiadające {czucia} rzeczywiste już przeminęły; jest to wniosek oczywisty twierdzeń poprzedzających.

(b) Części czasu razem ze sobą istnieć nie mogą, gdyby albowiem to być mogło, mówilibyśmy o nich, że i razem ze sobą istnieją, i po sobie następują, co jest przeciwnością (*contradictio*).

(c) Gdybyśmy mówili, że np. ta godzina, ten kwadrans albo ta minuta, która teraz upływa, istnieje rzeczywiście, tj. w tej chwili, mówilibyśmy źle albo niewłaściwie; bo gdy to są znaczniejsze części czasu, z których każda zawiera w sobie jakieś następstwo, czyli, co jedno znaczy, z których każda podzielić się może na inne, drobniejsze, właściwie mówiąc z nich ta tylko ostatnia cząstka czasu istnieje, w której teraz jesteśmy, a inne wszystkie są upłynione.

(d) Gdyby jeszcze i ta ostatnia cząstka była podzielona, tj. zawierała w sobie jakie następstwo, równie byśmy powiedzieli i o niej, że nie istnieje teraz właściwie cała ta cząstka, tak jak mówiliśmy o godzinie, kwadransie i minucie. Że jednak bierzemy ją za istniejącą, potrzeba, żeby tej cząstki choć drobniejsza jaka cząstka istniała właściwie; inaczej tamta pierwsza byłaby zupełnie nieistniejąca.

(e) Lecz jeżeli przypuścimy nieskończoną podzielność czasu, wtenczas choćby nieskończenie drobna jego cząstka będzie podzielna, a zatem o nieskończenie drobnej nie moglibyśmy powiedzieć, że istnieje teraz właściwie.

(f) Cośmy dowiedli o cząstce, którą bierzemy za teraz istniejącą, to samo przystosować można do wszystkich innych, bo każda z nich w kolei swojej kończyła następstwo i uważana była za istniejącą. Gdyby zaś każda z nich dzielić się mogła bez końca, nie mogłaby za taką uważać się.

(g) Aleśmy mówili, że cząstkami czasu są nasze czucia po sobie następujące i że każde z tych czuć musiało istnieć rzeczywiście, co że się nie zgadza z przypuszczeniem nieskończonej podzielności czasu, więc jej przypuścić niepodobna; a najdrobniejsze cząstki czasu, czyli jednostki pierwotne, niepodzielne być muszą.

Kiedyśmy okazali, że wyobrażenie czasu rodzi się w nas z pewnego następstwa czuć wewnętrznych, wnieść stąd należy, że nietrafne jest twierdzenie Kanta, jakoby wyobrażenie czasu było zupełnie umysłowe – które on nazywa „formą zmysłu wewnętrznego”. I z tego jeszcze względu nietrafne jest twierdzenie rzeczonoego filozofa, że, podług niego, CZAS WZIĘTY ODŁĄCZNIE UWAŻA SIĘ JAK RZECZ JEDNĄ, gdy, przeciwnie, w wyobrażeniu naszym dzielić się on musi na części.

88. Kiedy sobie wyobrażam pewien szereg czuć następnych, jedno od drugiego dobrze rozróżnionych, kończący się na terazniejszej chwili, np. czuć dziesięciu, z których dziewięć jest przeszłych, a dziesiąte teraz istniejące, uważam w czuciach przeszłych rozmaity stopień ich dawności, tak iż pierwsze było dawniej niż drugie, drugie niż trzecie itd. Wszystkie te dziewięć

czuć są przeszłe względem dziesiątego, tj. teraźniejszego, ale to wiem, że czucie drugie było przyszłe względem pierwszego, trzecie względem drugiego itd. Wnoszę stąd, że i czucie moje teraźniejsze przeminąć może, a po nim nastąpić inne i jeszcze inne itd., podobnie do szeregu czuć upłynionych; tak więc z wyobrażenia przeszłości rodzi się we mnie wyobrażenie przyszłości i to ostatnie podobne być musi do pierwszego.

A nie tylko mogę wyobrazić sobie pewien szereg czuć następnych, których nie miałem jeszcze rzeczywiście, ale które mogę mieć w przyszłości, lecz nadto cofając się myślą wstecz do czasu upłynionego, mogę sobie wyobrażać pewien szereg czuć odwrotny, tak iżby zaczynając od czucia teraźniejszego postępowała myśl moja do czuć coraz dawniejszych. To wsteczne wyobrażenie pewnego szeregu czuć następnych może się przedłużać we mnie sposobem prawie nieskończonym – tak dalece, iż nie tylko w tym wyobrażeniu mogę przyjść do czuć najdawniejszych, które kiedykolwiek miałem w życiu moim, lecz i do czuć dalszych, których nigdy nie miałem, a które mógłbym mieć, gdybym się pierwaj był rodził, i które mieli inni ludzie, w owym czasie żyjący. Tym sposobem wyobrażamy sobie ten czas, w którym jeszcze nie żyliśmy.

Wszystkie zjawiska zaszły w przyrodzeniu, jako też wszystkie zdarzenia ludzkie, o których mogę wiedzieć, odnoszę w myśli mojej pospolicie do tego wstecznego szeregu czuć, o którym dopiero mówiło się. Tzn. że wiadomość dziejów natury i dziejów ludzkich z wyobrażeniem czasu łączyć się musi. Przeciwnie zaś, wszystkie przepowiedzenia i zgadywania zdarzeń przyszłych odnosić się muszą do wyobrażonego szeregu czuć nastąpić mogących, o którym także powiedziało się nieco wyżej.

89. Do rachuby czasu przydłuższego potrzebne nam są pewne kresy, czyli znaki, między którymi uważa się mniejszy lub większy przeciąg czasu oznaczony, jak o tym już nadmieniliśmy. Za kresy te bierzemy pospolicie pewne odmiany, pewne zdarzenia – tak np. uderzenia pulsu, odmiany indeksów na zegarku, odmiany sprawione przez obrót Słońca i innych ciał niebieskich, pamiętniejsze zdarzenia w dziejach świata, dają nam wyobrażenia

kresów potrzebnych do rachuby czasu, które jednak nie mogą się nazwać właściwie „miarami czasu”, jak się już mówiło. Odnosząc do wstecznego szeregu czuć naszych wszystkie zjawiska natury i sprawy ludzkie, musimy dawać wzgląd na wymienione tu kresy i między nimi jakoby umieszczać pierwsze; to właśnie stanowi te części dziejów, które nazywamy „chronologią”, czyli „nauką o czasie”.

90. Jeżeli zaczynając od czucia teraźniejszego przebiegam myślą porządkiem wstecznym pewien szereg czuć przeszłych, nie tylko tych, które miałem dawniej rzeczywiście, lecz i tych, które mógłbym mieć, gdybym się był dawniej urodził, jeżeli, mówię, wyobrażam sobie taki szereg czuć wsteczny i oraz twierdzę, że nie powinienem temu szeregowi naznaczać żadnego kresu w przeszłości, stawia się wówczas myśli mojej obraz odwieczności, czyli wieczności przeszłej.

Jeżeli zaś zaczynając od czucia teraźniejszego wyobrażam sobie pewien szereg czuć nastąpić mogących i myślę, że nie powinienem naznaczać żadnego końca, czyli kresu takiemu szeregowi, mam wówczas wyobrażenie wieczności przyszłej. Kiedy zaś łączę wyobrażenie moje wieczności przeszłej z wyobrażeniem wieczności przyszłej, tworzy się przez to obraz wieczności zupełnej, początku i końca, którą nazwać mogę jednym wyrazem „wieczność”.

Powiedzieliśmy, że dusza nasza wtenczas tylko dobrze wie o czuciach swoich rzeczywistych, czyli, co jedno znaczy, wtenczas tylko ma jasne tych czuć wyobrażenia, kiedy na nie szczególną zwróciła uwagę i zastanowiła się nad nimi przez czas dostateczny [55]. Lecz ponieważ okazaliśmy, że w żadnym z czuć rzeczywistych wewnętrznych, które są dla nas jednostkami miarowymi czasu, umysł nasz nie może postrzegać żadnego trwania, bo każde z nich jest dla nas jedną niepodzielną chwilą – stąd wypada, że dusza nasza o żadnym z tych czuć, chwilową tylko bytność w niej mających, dostatecznego wiedzenia mieć nie może: żadnego z nich jasno sobie wyobrazić nie potrafi, bo nad żadnym z nich przez czas dostateczny zastanowić się nie może. Dodajmy jeszcze tę uwagę, że następstwo tych czuć wewnętrznych, służących nam

za jednostki do mierzenia czasu, musi być, jak to okazaliśmy wyżej, skutkiem pewnego ruchu organicznego w ciele ludzkim; a zatem działanie ciągłe, które ten ruch wywiera na duszę naszą, nie może być zanadto mocne i gwałtowne, ponieważ ten ruch jest przyrodzonym stanem człowieka.

Lecz także mówiliśmy wyżej, że stopień wiedzenia o uczuciach naszych nie tylko zależy od pewnego czasu, przez który dawaliśmy uwagę szczególną na te uczucia, lecz i od pewnej mocy wrażenia, które wywarł przedmiot na zmysły nasze. Tak więc stosując te uwagi do rzeczy, o której tu mowa, słabe działanie ruchu organicznego na zmysły nie może obudzić w duszy mocnego wrażenia, ile że człowiek czuwający zawsze jest zajęty uczuciami zewnętrznymi, które mocniej się wrażając i dłużej trwając w duszy jego, bardziej zwracają ku sobie jego uwagę niż tamte. Te są przyczyny, dla których nie może człowiek sobie wyobrazić jasno tych czuć wewnętrznych, które są chwilami czasu w znaczeniu właściwym: nie może ich policzyć, nie może ich rozróżnić jasno jedno od drugiego. Dla tych także przyczyn wyobrażenie czasu zawsze było trudne do wytłumaczenia.

Lecz jeżeli niepodobna jest człowiekowi policzyć te uczucia wewnętrzne, biorąc je pojedynczo, może jednak liczyć pewne szeregi tych czuć następnych większe lub mniejsze, np. sekundy, minuty, kwadranse, godziny itd. – może w myśli swojej porównywać ze sobą te szeregi i uważać między nimi równość lub nierówność, tzn. że może mieć wyobrażenie czasu równego, dłuższego lub krótszego.

Locke twierdzi, że nie możemy być tak dokładnie zapewnieni o równości dwóch np. jakich części czasu, jak możemy zapewnić się o równości dwóch jestestw rozciągłych, bo, powiada, części rozciągłe, jako będące w jednym czasie, mogą się przykładać jedna do drugiej, przez co się poznaje ich równość lub nierówność; z częściami zaś czasu uczynić tego niepodobna, ponieważ te części, jak mówiliśmy wyżej, razem ze sobą istnieć nie mogą. Stąd wnosi, że wymiar rozmaity dni i lat, który dają astronomowie, musi być niedokładny. Jakożkolwiek uwaga ta jest piętnem filozofa głęboko myślącego, zdaje się, że niemożność tak pewnego sprawdzenia dwóch części czasu, jakie być może dwóch

rozciągliwości, wynagradza się w nas wewnętrznym przekonaniem. I tak porównując myślą mniejsze niektóre części czasu, zawarte między pewnymi kresami, możemy mieć niejako wewnętrzne przekonanie o ich równości; np. uderzenia pulsu w człowieku zdrowym zdają się nam objawiać w równych czasu przeciągach; kiedy także zegar porządnie zrobiony wybije pewną godzinę, здаje się nam, że między uderzeniem pierwszym a drugim, drugim a trzecim *etc.* równy upływa przeciąg czasu.

Przez czas rozumiemy nie tylko to czuć następstwo, o którym dopiero mówiliśmy, i które bierze się pospolicie za jego miarę, lecz jeszcze wyrazu tego używamy w znaczeniu nieodnośnym bez względu na tę miarę, a wtenczas oznaczamy nim następstwo jakichkolwiek odmian w jakimkolwiek jestestwie. Następstwo to może być daleko prędsze aniżeli następstwo czuć naszych wewnętrznych. I tak ciało w bardzo szybkim zostające biegu może przebyć znaczną przestrzeń w tak krótkim czasie, który będzie dla nas chwilą. Jeżeli przeto następstwo odmian w ciele takim uważać będziemy względnie do czuć naszych wewnętrznych, powiemy, że to ciało przebiegło pewną długość w jednej chwili, tzn. że to ciało było na wszystkich punktach pewnej linii w pewnym czasie, bo chwila jedna jest dla nas czasem jednym niepodzielnym. Ale z drugiej strony mówimy, że to ciało przebiegło następnie wszystkie punkty pewnej długości, a zatem nie mogło być w jednym czasie na wszystkich punktach. JAKŻE WIĘC ROZUMIEMY TEN WYRAZ „CZAS”? Oto bierzemy go nieodnośnie do czuć naszych wewnętrznych, oznaczając nim jakiekolwiek następstwo odmian w jakimkolwiek jestestwie. Wyobrażenie czasu, uważane bezwzględnie od czuć naszych wewnętrznych, jest tylko umysłowe.

92. Kiedyśmy wyluszczyli znaczenie tej władzy umysłowej, którą nazywamy „wyobraźnią”, wypada teraz zastanowić się nad tym, czym się to dzieje, że czucia rzeczywiste, które raz mieliśmy i na które szczególną zwróciliśmy uwagę, zostawiają niejako ślad w duszy naszej, tj. że obrazy tych czuć wskrzeszać się mogą w umyśle, gdy nawet jestestwa, które sprawiły czucia owe rzeczywiste, nie są już obecne. Niepodobna jest odpowiedzieć

dokładnie na to pytanie. To trochę, {co} w tej mierze wiedzieć mogą filozofowie, tak się wyraża.

Powiedziało się wyżej, że czucia rzeczywiste nie inaczej się wzbudzają w duszy naszej, tylko przez działanie jestestw obecnych na zmysły nasze [{77}]. To działanie sprawia w narzędziach czułości pewne poruszenie, które następnie dochodzi do mózgu, po czym następuje czucie w duszy. Że zaś obraz czucia rzeczywistego, jak już o tym mówiliśmy, jest zupełnie podobny do samego czucia przypomnianego, wyjąwszy mniejszy stopień żywości, mówimy przeto, że ile razy w mózgu nastąpi podobne poruszenie, czyli podobne działanie, jakie było wtenczas, kiedy dusza miała czucie rzeczywiste, wznieci się w niej obraz tego czucia. Czucie zatem wyobrażone, w nieobecności jestestw, wzbudza się w duszy za pomocą zmiany, czyli poruszenia mózgu podobnego temu, jakie było przy czuciu rzeczywistym. Jest jeszcze podobieństwo, że jak w przytomności jestestw sprawione poruszenia w zmysłach dochodzą do mózgu, tak nawzajem poruszenia wzbudzone w mózgu dochodzą do zmysłów.

Ale dlaczego w mózgu wzbudza się ten ruch czyli inne jakie działanie, gdy go nic nie porusza {z} zewnątrz? Tu uważamy, naprzód, że jest ruch ustawny w ciele ludzkim potrzebny do życia. Po wtóre, że zwykł bywać ruch w częściach potrzebny do wzbudzenia czucia. Po trzecie, że części ciała przez powtórzenie ruchu nabywają łatwości bycia poruszonymi – jak np. palce naprzód z wielką uwagą stawiane bywają na instrumencie muzycznym, a zatem bardzo powoli, lecz potem przez częste powtarzanie działania tego z łatwością i szybko ono się wykonuje; podobnym sposobem przez powtórzenie nabywa się łatwość ruchu potrzebnego do czucia. Po czwarte, część jedna ciała doznająca ruchu, od którego zawisło czucie, obudzić może ruch podobny w częściach innych dla związku ich ze sobą; więc czucia jestestw obecnych wzbudzić mogą obrazy jestestw nieobecnych dla tego związku i to bywa pospolicie, kiedy jesteśmy na jawie. Po piąte, ruch organiczny potrzebny do życia, który trwa zawsze, póki żyjemy, może wzniecić ruch potrzebny do czucia dla związku, który te ruchy mogą mieć ze sobą, i to może być na jawie, a pospolicie dzieje się w czasie marzeń sennych.

93. Oto jest prawie wszystko, cokolwiek przytoczonego w treści wyżej pytania mogą wiedzieć filozofowie. Rzecz sama pokazuje, jak wiadomości te są niedokładne.

Naprzód zaś, uważać mamy, że obrazy czuć przeszłych wzniecają się częstokroć w duszy naszej mimowolnie, kiedy dusza ich nie tylko nie szuka, ale wtedy częstokroć, kiedy chciałaby się ich pozbyć, i wtenczas stan jej jest zupełnie bierny. Nazywamy to „wyobraźnią bierną”. Drugi raz, sama dusza usiłuje niejako wzniecić w sobie obrazy rzeczy nieobecnych – np. kiedy przypomina sobie rzecz jaką, a wtenczas, stosownie do poprzedzającego wykładu, z wielkim podobieństwem do prawdy twierdzić możemy, że dusza nasza stara się wówczas sprawić w mózgu ruch taki lub takie działania, które by nawzajem wzniecały w niej obrazy czuć przeszłych, które sobie chce przypomnieć; w takim razie stan jej jest z pewnego względu czynny i dlatego nazywamy to „wyobraźnią czynną”. Co się zaś tyczy sposobu, jakim wznieca się w niej stan wyobraźni biernej, o którym pierwiej nadmieniliśmy, poprzedzające uwagi dały nam poniekąd w tej mierze niejaki światło, jak widzieliśmy, ale bardzo niepewne i niedokładne. Mianowicie zaś, podług mego zdania, wieczną zostanie tajemnicą, dlaczego np. ruch ten lub inne jakie działanie będące teraz w mózgu, które budzi w duszy mojej obraz czucia przeszłego, nie mógł w nim wzniecić się pierwiej, niż doznałem rzeczywiście tego czucia, które teraz sobie wyobrażam.

Widzieliśmy, że czucia bądź rzeczywiste, bądź wyobrażone, łączą się częstokroć w jeden obraz przez pojęcia jestestw tak rzeczywistych, jako też możliwych. Ale nadto w imaginacji naszej łączą się częstokroć obrazy tych nawet rzeczy, które w przyrodzeniu nie miały ze sobą istotnego związku. Na mocy jakiego prawa dzieje się ten związek wyobrażeń? Pospolicie trojakie prawo uważa się takowego związku.

(1) Jeżeli poznałem dwa jestestwa lub dwa zjawiska natury w jednym czasie, skoro wystawię w myśli mojej obraz jednego z tych jestestw, natychmiast wznieca się w niej obraz jestestwa drugiego.

(2) Jeżeli poznanie jakiego zjawiska nastąpiło w duszy naszej natychmiast po poznaniu zjawiska innego, z obrazami tych zjawisk dzieje się to samo jak w pierwszym razie.

(3) Jeżeli obrazy dwóch rzeczy, których nabyłem w jakimkolwiek czasie, są do siebie podobne, zjawienie się {w} duszy mojej jednego z tych obrazów może w niej obudzić obraz drugi dla ich podobieństwa – np. widok osoby pewnej, na którą patrzę w tym czasie, może we mnie obudzić wyobrażenie osoby jej podobnej, którą dawniej widziałem.

94. To prawo trojokie, któreśmy dopiero wyluszczyli, stosuje się jedynie do łączenia w imaginacji naszej wyobrażeń tych rzeczy, które w naturze mogą nie mieć {ze sobą} żadnego związku; związek ten wyobrażeń można by nazwać „trafunkowym”. Lecz jeżeli jestestwa lub zjawiska będą ze sobą miały pewien związek przyrodzony, który wyraźnie poznajemy, natenczas ten sam związek przyrodzony rzeczy będzie dla nas prawem łączenia w myśli naszej ich wyobrażeń; np. nie mogę sobie wyobrazić osoby jakiej jako ojca, ażeby w tym razie nie miał wyobrażenia jego dziecięcia; nie mogę sobie wyobrazić sprawy pewnego człowieka, który uczynił dobrze bliźniemu, żebym oraz nie wyobraził {sobie} człowieka drugiego, który odebrał to dobrodziejstwo itd.

Władza wyobrażeń, która nam stawia obraz rzeczy nieprzytomnych, wielce nam jest pożyteczna. Czucia albowiem rzeczywiste łącząc się z pojęciami, dają nam poznanie rzeczy przytomnych. Czucia zaś wyobrażone łącząc się także z pojęciami, dają obrazy rzeczy nieobecnych, a zatem wyobraźnia dalej się rozciąga aniżeli władza czuć rzeczywistych.

Wyobraźnia nie tylko jest człowiekowi wielce pożyteczna, co się obszerniej wyluszczy, gdy będzie mowa o sądach domysłnych, ale nadto koniecznie mu potrzebna, aby mógł zachować jestestwo swoje.

Gdyby albowiem człowiek o tym tylko wiedział, co teraz obecnie poznaje zmysłami, gdyby nic z tego przypomnieć sobie nie mógł, o czym się pierwiej dowiedział, gdyby wiadomości jego nabyte przez różne doświadczenia kończyły się w nim równo

z czasem tych doświadczeń, a na przyszłość nie pozostała w nim żadna ich pamięć, wiadomości jego w każdej chwili życia byłyby tak szczupłe, jak wiadomości dziecięcia, które się dopiero na świat urodziło! Widoczne jest, że za pomocą takich wiadomości nie mógłby on zachować swego jestestwa.

Lecz jeżeli wielkie są korzyści wyobraźni dla rodu ludzkiego, przekonamy się później, że można niekiedy nadużyć tej władzy, a błędy pochodzące z takowego nadużycia mogą być mniej więcej ludziom szkodliwe, o czym powie się obszerniej na swoim miejscu.

Rozdział X.

O władzy sądenia

95. Mieliśmy wyżej powód nadmienić o tym, że POZNANIE nasze jestestw względem nas zewnętrznych, jako też jestestwa, które w nas czuje i myśli, jest wypadkiem pewnego sądu [{41}]. Mówiliśmy także, iż sąd w znaczeniu ogólnym jest działaniem myśli, przez które rzecz jedną przyznajemy lub zaprzeczamy drugiej [{41}].

Tego działania, o którym tam nadmieniliśmy tylko, uczynimy tu rozbiór w celu poznania pierwiastków, z których się ono składa; ta albowiem wiadomość potrzebna nam będzie do obrobienia od wszelkich zarzutów idealizmu – rzeczywistości poznania naszych, przeznaczając obszerniejszemu wykładowi władzy sądenia miejsce to, gdzie mówić będziemy o zdaniach.

W każdym sądzie, jak to okazuje samo znaczenie tego wyrazu, dopiero od nas wskazane, trzy rzeczy istotne zawierać się muszą: {1} rzecz ta, której {2} się co przyznaje lub zaprzecza i {3} samo przyznanie lub zaprzeczenie. Dwie pierwsze rzeczy nazywają logicy „materią sądu”, to zaś ostatnie nazywa się jego „formą”. Widoczna jest rzecz, że jeśli sąd uważamy jako działanie myśli składające się z materii jego i formy, będzie to działanie złożone z pierwiastków różnego gatunku.

Lecz jeżeli uważamy samą formę sądu, tj. samo przyznanie lub zaprzeczenie, na którym zależy jego istota, łatwo przekonać się można, że ten czyn myśli, który nazywamy „przyznaniem” lub „zaprzeczeniem”, jest naprzód czynem niezłożonym – pewnym

Co jest sąd, z jakich składa się części i w wielorakim znaczeniu uważać się może.

^ W jakim celu mamy tu czynić rozbiór władzy sądenia.

^ Trzy części każdego sądu: materia jego i forma.

^ Pod jakim względem {...} działanie myśli, które zwiemy „sądem”, uważać się może za złożone lub niezłożone.

pierwiałkiem myśli; po wtóre – wyobrażenie tego czynu wyobrażeniem względnym, bez wyobrażeń innego rodzaju niemogącym się pojąć, bo zawsze odnosić się musi do tego, co nazywamy „materią sądu”.

^ Dwojakię odnoszenie się wyobrażenia bytności.

96. Każy są wyobrażenie bytności (*existentia*) istotnie w sobie zawierać musi, bo, jak mówiliśmy, sąd jest to działanie myśli, przez które rzecz jedna przyznaje się lub zaprzecza drugiej. Że zaś wyobrażenie rzeczy jakiegokolwiek zawiera w sobie wyobrażenie bytności (bo rzecz każa nie jest niczym – jest CZYMŚ: jest TYM, CO MA SWĄ BYTNOŚĆ JAKĄKOLWIEK), więc i sąd, do którego składu wchodzą obrazy rzeczy, zawierać w sobie musi wyobrażenie bytności. Wypada zatem abyśmy uważali: (1) czym jest w sobie to wyobrażenie bytności wzięte odłącznie; (2) jakim sposobem wchodzi ono do różnych rodzajów sądów naszych.

Najpierwej stawi się myśli naszej ta uwaga, że wyobrażenie bytności nie jest z liczby tych wyobrażeń przedniejszych, które same przez się pojmować się mogą, lecz, owszem, musi koniecznie w myśli odnosić się do innych wyobrażeń, bez których pojąć się nie może; czyli wyobrażenie bytności jest pewnym względem, pod którym nasz umysł uważa inne wyobrażenia. Bytność się przyznaje albo istotom (*substantiae*), albo ich przymiotom (*qualitates*), co się wkrótce obszerniej wyluszczy. Jeżeli jej w myśli nie stosujemy do każdej rzeczy, „bytność” będzie wyrazem bez każdego znaczenia.

^ Wyobrażenie bytności, chociaż samo jest wyobrażeniem względnym, może się jednak uważać pod siedmioma różnymi względami.

Lecz to samo wyobrażenie względne, które zowiemy „bytnością”, może się uważać pod wielorakimi względami. Jakąkolwiek rzecz uważamy pod względem bytności, przyznajemy jej: (1) BYTNOŚĆ lub NIEBYTNOŚĆ; (2) BYTNOŚĆ TERAŻNIEJ {SZĄ}, PRZESZŁĄ lub PRZYSZŁĄ; (3) MOŻNOŚĆ BYTU (*possibilitas*) (np. pałac z szafiru być może, czyli jest możny) albo NIEMOŻNOŚĆ (*impossibilitas*) (KOŁO KWADRATOWE BYĆ NIE MOŻE albo jest niemożne). Tak więc wyobrażenie bytności pod siedmioma względami różnymi uważać się może.

^ Dwojakię odnoszenie się wyobrażenia bytności.

Nadto jeszcze przekonamy się wkrótce, że wyobrażenie bytności uważać się może pod dwoma innymi względami, tj. albo

się odnosić do wyobrażenia drugiego, albo do rzeczy, która nie jest wyobrażeniem.

97. Kiedyśmy widzieli, co to jest wyobrażenie bytności wzięte odłącznie, i pod wieloma względami uważać się może, pozostaje nam jeszcze wiedzieć, jakim sposobem wpływa to wyobrażenie do rozmaitych sądów naszych, a tego wiedzieć nie można, jeśli wpród wiedzieć nie będziemy, jakie są przedniejsze rodzaje tych rzeczy, w których się uważa bytność jakby zawarta.

Mówiliśmy już, że w każdym sądzie wyobrażenie bytności zawierać się musi; rozumieć przez to mamy, że w każdym sądzie przyznaje się jakiegokolwiek rzeczy bytność albo niebytność, możność bytu albo niemożność itd. – słowem, którykolwiek z siedmiu względów bytności wyżej wyliczonych.

Jużemy nadmienili, że bytność przyznaje się albo istotom, albo ich przymiotom. Lecz każdy człowiek uważa albo swoją własną istotę, albo istoty obce. Przymioty znowu istot dzielą się na dwa rzędy: na przymioty przemijające, czyli stany, inaczej sposoby bycia (*modificationes*), i na przymioty stałe (*attributa*). Istotą we mnie myślącą jest dusza. Przymiotami jej stałymi są jej władze i prawa kierujące tymi władzami. Stanami jej są wyobrażenia i inne działania. Istotami obcymi są przedmioty zewnętrzne. Ich przymiotami stałymi są pewne usposobienia do działania tym a nie innym sposobem. Ich stanami są ich działania rzeczywiście wywarte, ich spoczynek lub ruch, ich położenie itd. Tak więc, gdy sądzę, poznaję pewien wzgląd bytności którejkolwiek rzeczy z tych sześciu rodzajów dopiero wspomnianych.

Jest jeszcze dla mnie inny rodzaj rzeczy oprócz tych, które tu wyliczyłem. W tym rodzaju zawierają się jestestwa zewnętrzne wprawdzie względem mnie, ale podobnie jak ja czujące i myślące; tymi jestestwami są dusze ludzkie, co się obszerniej wyluszczy tam, gdzie mówić będziemy o wnioskach {z} podobności. Lecz ponieważ te jestestwa uważam jako podobne mojemu, dlatego nie położyłem osobnego na nie rodzaju, bo one zawierają się pod pewnym względem w tym samym rodzaju, w którym umieściłem moje własne jestestwo myślące.

^ Które są przedniejsze rodzaje rzeczy, którym w sądach naszych przyznajemy jakiegokolwiek wzgląd bytności.

^ Oprócz sześciu wskazanych wyżej rodzajów rzeczy, którym się przyznaje bytność, jest jeszcze inny rodzaj.

Wszystko więc cokolwiek się powiedziało i co się jeszcze powie w tym wykładzie władzy sądenia o tym ostatnim, stosować się powinno i do tamtych.

[^] Daje się przyczyna, dlaczego ten ostatni rodzaj rzeczy nie się nie zmienił, w rzędzie rzeczy tych, o których się tam powiedziało.

98. Lecz uważać tu mamy, że niektóre z sądów naszych są takie, iż je można by nazwać „niezupełnymi”, a nawet „nieznaczącymi”, jeżelibyśmy w rozbiórce ich nie rozróżnili tych rzeczy, które w myśli naszej pomieszane są i częstokroć biorą się za jedne. „Sądem niezupełnym” nazywam ten, przez który jednej rzeczy przyznaje się nie rzecz jaką drugą, lecz bytność zawartą w tejże samej rzeczy. I tak zacznijmy porządkiem przyznawać bytność rzeczom, biorąc je poszczególnie z sześciu ich rodzajów, któreśmy dopiero wyliczyli, i uważmy, z jakich pierwiastków składać się będą sądy wynikłe z takowego przyznawania.

Jeżeli przyznaję bytność duszy mojej jako istocie, mówiąc „Dusza moja ma bytność” albo inaczej „Dusza moja istnieje”, ten sąd zdawać mi się będzie {sądem} niezupełnym. Bo gdy sąd, co się już wiele razy mówiło, jest przyznaniem lub zaprzeczeniem jednej rzeczy względem drugiej, ponieważ dusza moja tym samym, że {to} istota, zawierać musi w sobie bytność, jakąż więc jej drugą rzecz przyznaję, gdy jej przyznaję bytność w niej samej zawartą? A nawet ten sąd zdawać mi się będzie nieznaczącym, bo wszystko, co się zawiera w tym wyobrażeniu złożonym z czterech wyrazów „Dusza moja ma bytność”, zdaje się zawierać w tych dwóch wyrazach „dusza moja”.

Tak więc, jakby się zdawało, będzie to wyrażenie tylko podobne do sądu, ale nie sąd, gdy mi stawia wyobrażenie jednej i tej samej rzeczy: DUSZA MOJA. Lecz kiedy rozbierzemy znaczenie wspomnianego dopiero wyrażenia, przekonamy się, że w nim zawiera się sąd zupełny i znaczący. W myśli naszej wyobrażenie pewnej istoty tak ściśle zdaje się być połączone z tą samą istotą, iż częstokroć te rzeczy bierzemy za jedno, chociaż one całe są różne. Kiedy zaś uczyniliśmy tę uwagę, łatwo nam jest wytłumaczyć, co znaczy to wyrażenie „Dusza moja ma bytność”; znaczyć ono będzie w innych wyrazach: „Wyobrażeniu duszy mojej odpowiada rzeczywistość osobna, która nie jest wyobrażeniem”, albo jeszcze inaczej: „Wyobrażenie duszy mojej jest rzeczywiste”,

chcąc przez to wyrazić, że to wyobrazenie nie jest urojone. Tak więc wszystkie trzy wyrażenia sądu jednego, gdyśmy wyluszczyli ich znaczenie, zawierają w sobie sąd zupełny, bo jednej rzeczy, tj. wyobrażeniu, które mam o duszy mojej, przyznają rzecz drugą, tj. rzeczywistość osobną, odpowiadającą temu wyobrażeniu; przez to samo pokazuje się, że ten sąd będzie oraz znaczący.

Uważmy tylko, z jakich się on składa pierwiastków i jak do niego wpływa wyobrazenie bytności.

Oto sąd ten składa się z następujących działań myśli: (1) z wyobrażenia duszy mojej jako istoty, gdzie się zawiera wyobrazenie bytności pod dwojakim względem uważane – raz odniesione do wyobrażenia duszy, o którym tu jest mowa, bo to wyobrazenie nie jest niczym – jest *CZYMŚ*; drugi raz do rzeczy takiej, która nie jest wyobrażeniem, bo dusza moja jeśli ma bytność rzeczywistą jest rzeczą różną od wyobrażenia, które mam o niej; (2) z przyznania bytności, czyli rzeczywistości osobnej, odpowiadającej wyobrażeniu duszy mojej, którą to rzeczywistość przez to samo, że nie jest wyobrażeniem, nazywać odtąd będziemy „rzeczywistością właściwą”.

99. Podobnym sposobem, gdy przyznaję bytność istocie jakiej zewnętrznej, mówiąc „Ta istota zewnętrzna ma bytność”, wyrażenie to, chociaż na pozór zdaje się być sądem niezupełnym i nieznaczącym, jak i tamto pierwsze, o którym dopiero mówiliśmy, równie jednak zawierać w sobie ono będzie sąd zupełny i znaczący. To bowiem wyrażenie znaczyć będzie w innych wyrazach: „Wyobrażeniu tej istoty zewnętrznej odpowiada rzeczywistość osobna, czyli właściwa”.

Jeśli teraz zechcemy roztrząsać pierwiastki tego sądu, przekonamy się, że się on składać będzie z następujących działań myśli: (1) z wyobrażenia pewnej istoty zewnętrznej (gdzie włącznie zawiera się wyobrazenie podwójne bytności, jak w wyobrażeniu duszy); (2) z przyznania temu wyobrażeniu bytności osobnej, czyli rzeczywistości odpowiedniej.

100. Lecz pamiętajmy o tym, cośmy powiedzieli wyżej, tj. że w sądach naszych przyznajemy jakiegokolwiek rzeczy którykolwiek względ bytności z siedmiu wyżej wyliczonych. Tak więc

przyznawać możemy pewnej istocie nie tylko bytność teraźniejszą, lecz przeszłą albo przyszłą; możemy jej przyznawać niebytność, możność albo niemożność bytu. I tak istocie jakiej, kiedy przyznaję bytność przeszłą, mówiąc „Ta istota miała bytność”, rozumiem wtenczas przez to, że wyobrażeniu mojemu tej istoty, które mam teraz, odpowiadała rzeczywistość właściwa w czasie przeszłym. Kiedy zaś przyznaję pewnej istocie bytność przyszłą, mówiąc „Ta istota będzie”, czyli „Ta istota będzie miała bytność”, znaczy to, że wyobrażeniu mojemu pewnej istoty, które mam teraz, odpowiadać będzie rzeczywistość w czasie przyszłym.

Kiedy przyznaję niebytność jakiej istocie, to samo jest, co zaprzeczam jej bytności. Gdybym np. mówił „Ta istota nie ma bytności” albo „Tej istoty nie ma”, znaczyłoby to w innych wyrazach, że wyobrażeniu mojemu pewnej istoty nie odpowiada rzeczywistość właściwa. Jeżeli przyznaję tylko pewnej istocie możność bytu, mówiąc „Ta istota być może”, znaczy to, że nie znajduję w myśli mojej żadnego na to prawa, ażebym miał zaprzeczyć wyobrażeniu mojemu pewnej istoty rzeczywistość właściwą. Ale też znowu nie przyznaję jej rzeczywistości, słowem nic względem jej nie twierdzę ani przeczę. Jeżeli przyznaję niemożność bytu pewnej istocie mówiąc „Ta istota być nie może” albo „Taka istota jest niemożna” (*impossibilis*), znaczy to, że gdy pewne wyobrażenia moje nie mogą się połączyć w obraz jednej istoty, znajduję wtenczas prawo w umyśle moim do zaprzeczenia rzeczywistości właściwej takowemu połączeniu wyobrażeń, którego nawet myślą uskuteczyć niepodobna – np. „Koło kwadratowe być nie może”. Lecz ta rzecz dokładniej się wyłuszczy na swoim miejscu.

101. Dotąd mówiliśmy o sądach takich, w których przyznaje się bytność jakiejkolwiek istocie bez żadnego względu na jej przymioty. Lecz najczęściej w sądach naszych przyznają się lub zaprzeczają pewnym istotom pewne przymioty, i takie sądy w swoim nawet wyrażeniu okazywać się zwykły zupełnymi; albo przynajmniej w sądach takich, jeśli ich wyrażenie nie będzie zupełne, łatwo się domyślamy, czego brakuje do tej zupełności. Uważać nam przeto pozostaje, z jakich też pierwiastków składać się będą sądy tego ostatniego gatunku.

I tak, jeśli przyznaję duszy mojej pewien przymiot stały, np. czułość, wtenczas sąd mój składa się z następujących działań myśli, które się tu wyluszczaą: (1) wyobrazenie duszy mojej jako istoty; (2) wyobrazenie pewnego przymiotu, który nazywam „czułością”, w niej zawartego (w każdym zaś z tych dwóch wyobrażeń zawiera się wyobrazenie bytności podwójnej, jak się mówiło wyżej); (3) przyznanie bytności, czyli rzeczywistości osobnej odpowiadającej obydwóm tym wyobrażeniom.

Jeżeli przyznaję duszy mojej pewien stan przemijający, np. pewne wyobrazenie, które mam w tym czasie, wtedy sąd mój składa się z działań następujących: (1) wyobrazenie duszy mojej jako istoty, w którym zawiera się włącznie wyobrazenie podwójne bytności, jako wyżej; (2) wyobrazenie to samo, o którym tu mowa, tj. które mam w tym czasie, i które uważam jako stan pewien duszy mojej, a tu jest włącznie wyobrazenie bytności nie już odniesionej do czegoś, co nie jest wyobrażeniem, lecz w tym samym wyobrażeniu zawartej; (3) przyznanie bytności osobnej odpowiadającej wyobrażeniu duszy mojej jako istoty i przyznanie bytności pewnemu wyobrażeniu, które mam w tym czasie – bytności, mówię, nie już osobnej od tego wyobrażenia, lecz w nim samym zawartej.

Jeżeli przyznaję pewnej istocie zewnętrznej pewien przymiot stały, natenczas sąd mój składa się: (1) z wyobrażenia tej istoty zewnętrznej; (2) z wyobrażenia przymiotu w niej będącego (w obydwóch tych wyobrażeniach zawiera się włącznie wyobrazenie podwójne bytności, jak wyżej); (3) z przyznania bytności osobnej czyli rzeczywistości właściwej, odpowiadającej tym obydwóm wyobrażeniom.

Jeżeli na koniec istocie zewnętrznej przyznaję pewien stan przemijający, wtenczas sąd mój składa się z działań następujących: (1) z wyobrażenia pewnej istoty zewnętrznej; (2) z wyobrażenia pewnego stanu w tej istocie będącego (w obydwóch tych wyobrażeniach zawiera się wyobrazenie podwójnej bytności); (3) z przyznania rzeczywistości osobnej, odpowiadającej tym dwóm wyobrażeniom.

Z tego, cośmy dopiero wyluszczyli, następujące wypływają uwagi.

(1) We wszystkich sądach naszych zawiera się istotnie wyobrażenie bytności pod wielorakim uważane względem, mianowicie zaś albo odniesione do innych wyobrażeń, albo do czegoś, co nie jest wyobrażeniem.

(2) Oprócz wyobrażenia bytności uważanej pod tym względem dwojakim najczęściej w sądzie przyznajemy rzeczom bytność osobną, która nie jest wyobrażeniem. Tak więc chociaż nie inaczej sądzymy, tylko za pomocą wyobrażeń, najczęściej jednak sądy nasze dalej się rozciągają aniżeli wyobrażenia. Stąd się pokazuje, jak nietrafne jest opisanie sądu, dane przez tych filozofów, którzy mówią, że sąd nie jest czym innym, tylko stosunkiem dwóch wyobrażeń.

(3) Jeżeli bytność jestestw względem nas zewnętrznych udowodnimy niezbitym rozumowaniem, okazując błahość wszelkich zarzutów idealizmu, następujący stąd wypadnie wniosek: że to działanie myśli naszej, które jest treścią sądu każdego twierdzącego, a które nazywamy „przyznaniem”, chociaż mamy wyobrażenie tego działania, częstokroć jednak jest czymś więcej aniżeli wyobrażeniem. Kiedy bowiem {przyznaję} rzeczywistość właściwą pewnej rzeczy, wtenczas nie to tylko wyrażam, że wyobrażam sobie rzecz pewną jakby mającą bytność osobną, ale nadto twierdzę, że temu wyobrażeniu odpowiada rzeczywiście pewna bytność osobna, czyli że to wyobrażenie nie jest łudzące.

102. Wszystkie te rodzaje sądów, o których dotąd mówiliśmy, odnosiły się, jak się to dało widzieć, do pewnej rzeczywistości właściwej. Ale częstokroć w sądach naszych nie co innego przyznajemy lub zaprzeczamy, tylko stosunek do siebie pewnych wyobrażeń, nie mając żadnego względu na rzeczywistość właściwą. Lecz tę materię odkładamy na inne miejsce, w którym się da obszerniejszy wykład władzy sądenia, gdzie mowa będzie o zdaniach, jakieśmy już o tym nadmienili. Tu albowiem tyle tylko roztrząsamy tę władzę, ile nam potrzeba do naszego zamiaru względem udowodnienia rzeczywistości poznań naszych.

Rozdział XI.

O sądach domyślnych

103. Widzieliśmy już, że czucia jedne rzeczywiste mogą w nas wzbudzić czucia inne, wyobrażone, dla związku wyobrażeń bądź trafunkowego, bądź przyrodzonego, o którym się mówiło w rozdziale poprzedzającym; że zaś czucia tak rzeczywiste, jako też wyobrażone, łączą się zawsze z pojęciami, a pojęcia są wypadkiem pewnego sądu, więc sąd mój przy czuciu rzeczywistym wzbudzić we mnie może inne sądy przy czuciach wyobrażonych.

Dajmy, że poznałem roślinę jaką, np. różę – rozeznałem z osobna kolor jej, kształt, zapach itd.; przychodzę do jakiego domu, czuję zapach róży i zaraz sędzę, że tu jest róża.

Cóż się tu dzieje? Oto czucia rzeczywiste zapachu wzbudzają we mnie czucia wyobrażone koloru, kształtu itd., połączone w pojęcie jednego jestestwa, które nazywam „różą”.

Mając zatem obraz róży przypomniany, sędzę, że się róża znajduje. Prawdziwie mówiąc są tu dwa różne sądy: jeden względem zapachu róży, który czuję rzeczywiście; drugi względem całej róży, której tylko mam obraz z czuć przypomnianych, połączonych pojęciem.

Pierwszy jest sądem obudzonym przez czucie rzeczywiste, który tak się wyraża: „Czuję rzeczywiście zapach róży”, i ten jest niezawodny. Drugi jest sądem obudzonym przez czucia wyobrażone i tak się wyraża: „Tu się róża znajduje”, przez co się rozumie, że jeśli się zbliżę do jestestwa, które ten zapach wydaje, czucia moje wyobrażone składające obraz róży sprawdzą się dla mnie

Co jest sąd domyślny i z jakich się wznieca powodów.

przez czucia rzeczywiste im odpowiednie, czyli jestestwo wydające ten zapach okaże się być różą. Lecz ten drugi sąd może być fałszywy, bo zapach róży może pochodzić od innego jestestwa, które nie jest różą.

Co bywa powodem do sądów domyślnych.

Powodem do tego sądu nie co innego było, tylko związek czuć rzeczywistych dawniej mianych, bo czucie rzeczywiste zapachu róży, które mam teraz, łączyło się we mnie dawniej z czuciami rzeczywistymi innych jej przymiotów, których teraz mam tylko obrazy. Nazywamy ten drugi sąd „sądem domyślnym”, dlatego że czucia rzeczywiste zapachu róży i wzbudzonych przez nie obrazów jej koloru, kształtu itd. domyślam się z koloru róży.

Kiedy człowiek ma pewien obraz złożony z czuć rzeczywistych i przypomnianych, nie zawsze rozróżnia pierwsze od drugich.

Z początku nie umiem rozróżnić części tego obrazu składanego róży i czując rzeczywście tylko jej zapach, zdaje się jak gdybym już widział jej kolor itd. Sądzę zatem o bytności całej róży, lecz gdy dalszym doświadczeniem okaże się, że może być zapach róży bez jej przytomności, ostrożniejszy będę w sądzeniu.

Inne przykłady sądów domyślnych.

Weźmy inne przykłady. Poznałem w szczególności ptaka, np. kanarka; mam połączone obrazy jego głosu, kształtu, wielkości, koloru itd. Słyszę zupełnie głos taki; sądę zatem, że i ptak jest zupełnie taki, np. koloru białego. Lecz gdy się do niego zbliżyłem, poznałem, że on jest szary; nie sprawdził się przeto sąd mój domyślny. Podobnie poznałem psa – przy innych własnościach poznałem jego przychylność do człowieka. Widzę z daleka wilka i z jego kształtu mogę go osądzić za psa, a gdy się do niego zbliżę, doznam niebezpieczeństwa.

Pożyteczność z sądów domyślnych.

104. Sądy domyślne z wielu miar są nam pożyteczne. Przez nie pomnażają się nasze wiadomości, przez nie się wynajdują i doskonala różne sztuki, bo czując rzeczy jedne, a domyślając się drugich, pomnażamy czynność umysłu naszego, a tym samym dochodzimy i wynajdujemy to, czego nas nie mogły nauczyć sądy obudzone przez same czucia rzeczywiste. Sądy więc domyślne są nam wielce pożyteczne, ale że się mogą w nich pomylić, trzeba je rozróżnić od tych, które zawsze są pewne i niezawodne. Takimi zaś są: (1) sądy obudzone przez czucia rzeczywiste, które mam teraz, i takie sądy nazwać można „sądami czułości rzeczywistej”;

(2) sądy obudzone przez czucia wyobrażone wprowadzie, lecz połączone tym sposobem, jakim niegdyś łączyły się czucia rzeczywiste im odpowiednie w pojęcie pewnego jestestwa, i takie sądy nazwać można „sędami przypomnienia”.

Sądy domyślne, jak to się wyświeca z poprzedzającego wykładu, pochodzą z tego samego źródła, skąd pochodzi połączenie czuć i wyobrażeń, tj. z jednoczesności następstwa i podobności zjawisk. Niektóre czucia i obrazy mogą się często powtórzyć – osobliwie te, które ściągają się do naszych istotnych potrzeb i do zachowania naszego bytu; przeto łączą się one ściśle w myśli naszej, a z nimi razem łączą się sądy, które przez częste powtórzenia prędko się wzbudzają. Np. widzę z góry lecący kamień i natychmiast usuwam się. To usunięcie się jest skutkiem wielorakich sądów: (1) że kamień jest ciężki; (2) że leci linią pionową; (3) że gdy będę stał na tej linii, spadnie na mnie; (4) że na mnie spadłszy, tym mocniej mnie uderzy, im większy jest i im z wyższego miejsca leci.

Otóż te sądy skłaniają wolę moją, abym się na bok usunął. Sądy te wzniecają się we mnie przez połączenie czucia rzeczywistego z czuciami wyobrażonymi, ale pierwiastkowo wzbudzone we mnie były przez same czucia rzeczywiste, czyli przez doświadczenie. Ponieważ obrazy tych czuć i te same sądy, będąc połączone w myśli mojej, często się we mnie powtórzyły, ponieważ one ściągają się do najgłówniejszej potrzeby mojej, tj. do potrzeby zachowania mojego bytu, a zatem ile razy którekolwiek z tego szeregu czuć i sądów objawi się w myśli mojej, natychmiast bardzo szybko maluje się w niej ten cały szereg. Przez to samo zaś, że te działania myśli bardzo szybko następują po sobie, nad żadnym z nich w szczególności dusza moja nie zastanawia się i dlatego mały bardzo ma o nich stopień wiedzenia. Wszystkie te działania są dla niej ciemnym i pomieszaniem wyobrażeniem.

W tej samej chwili, kiedy unikam od lecącego z góry kamienia, zdaje się mi, jak gdybym to czynił pobudzony siłą jakąś mechaniczną albo pewnym natchnieniem, które się nie opiera na żadnym poznaniu i doświadczeniu i które pospolicie nazywamy „instynktem”. Dla tej więc przyczyny wielką liczbę spraw

Sądy domyślne pochodzą z tego samego źródła, skąd pochodzi połączenie czuć i obrazów.

Co się rozumie przez „instynkt” i w wielorakim bierze się znaczeniu.

naszych, tych najszczególniej, na których prędkim wykonaniu zależy zachowanie naszego jestestwa, przypisujemy pospolicie instynktowi, chociaż właściwie mówiąc pochodzą one z tego umysłowego połączenia obrazów i sądów, o którym dopiero mówiliśmy.

Oprócz nałogowego
połączenia wyobrażeń i sądów
potrzeba jeszcze przypuścić
instynkt prawdziwy.

105. Lecz mimo twierdzenia niektórych filozofów, że nie ma innego instynktu, który by przewodniczył sprawom ludzkim, oprócz tego nałogowego połączenia obrazów i sądów, zdaje się, że można postrzegać niektóre sprawy, nie tylko w ludziach, ale nawet i w zwierzętach, które żadną miarą przyznane być nie mogą rzeczonemu połączeniu obrazów i sądów, które przeto winniśmy przypisać pewnej pobudce niemogącej się wytłumaczyć, i którą nazwać można „instynktem”, biorąc ten wyraz w znaczeniu właściwym.

Przykłady tego instynktu dają się widzieć w niektórych sprawach rodu ludzkiego, a najszczególniej w rodzaju zwierząt. Tak ssanie pokarmu z piersi macierzyńskich jest sprawą taką, która się być zdaje skutkiem pewnej umiejętności poprzedniczo nabytej, gdy w dziecięciu nowo narodzonemu przypisać się ona może tylko samemu instynktowi. Podobnie mówić można o odlatywaniu ptaków niektórych do krajów ciepłych na zimę, o usiłowaniu każdej ptaszyny względem utrzymania swojego gniazda w czystości, o płaczu dziecięcia *etc.*

Instynkt prawdziwy
najbardziej zwykły
przewodniczyć ludziom
i zwierzętom w najpierwszych
chwilach ich życia.

106. Instynkt ten prawdziwy najbardziej zwykły przewodniczyć bądź ludziom, bądź zwierzętom, w najpierwszych chwilach ich życia, gdy wtenczas nie mogą jeszcze mieć wiadomości doświadczeniem nabytych, które by dostateczne były do zachowania ich jestestwa, ani nawet być zdadne do powzięcia jakiegokolwiek nauki od innych jestestw tego samego rodzaju.

Instynktu potrzebują więcej
zwierzęta niż ludzie.

Instynktu tego więcej potrzebują zwierzętom aniżeli ludziom, ponieważ tamte, mając władze poznawcze mniej doskonałe aniżeli ci ostatni, przewodnictwa tego więcej od nich potrzebują, za którym one idą częstokroć nie wiedząc same, co czynią, i to właśnie nazywa się „instynktem”. Oprócz tego wiek niemowlęcy człowieka poruczony jest opiece istot rozumnych (mających

nawet doskonalszą od zwierząt budowę ciała); ich przeto światło, połączone z wrodzoną im troskliwością o własny płód, w bardzo wielu rzeczach może zastąpić to przewodnictwo natury, o którym dopiero mówiliśmy; dzieci więc ludzkie mniej potrzebują instynktu aniżeli szczenięta zwierząt.

Kiedy przypuszczamy bytność instynktu prawdziwego tak w ludziach, jako i {w} zwierzętach, dalekimi jesteśmy od przypuszczenia wyobrażeń wrodzonych, bo, owszem, mówimy, że instynkt jest to pewne wrodzone natchnienie, czyli pewna wrodzona pobudka, dla której zwierzę lub człowiek wykonuje pewne sprawy, o których sam zgoła nie wie, co czyni i dlaczego je czyni; ta więc pobudka, chociaż wrodzona, nie jest żadnym wyobrażeniem, żadną wiadomością.

107. Lecz od tego instynktu wziętego w znaczeniu właściwym wróćmy się do owego łączenia nałogowego obrazów i sądów, które, jak widzieliśmy wyżej, często podobne bywa do instynktu. Sądy należące do tego połączenia nałogowego nazwiemy inaczej „sądami nałogowymi”.

Do rzędu sądów nałogowych domyślnych należą sądy {o} odległości *etc.*

Sądy te z natury swojej są domyślne, bo sam wykład uwag poprzedzający to pokazuje, że przez nie czując coś rzeczywiście, domyślamy się czegoś innego, czego nie czujemy już rzeczywiście, ale tylko sobie wyobrażamy.

O sędach nałogowych.

Do rzędu tych sądów domyślnych nałogowych należą sądy nasze {o} odległości przedmiotów zewnętrznych, tak względem nas, jako też jeden względem drugiego, o ich wielkości, kształcie itd., kiedy z oka tylko sądzimy o tych własnościach jestestw zewnętrznych. Wtenczas albowiem, jak się to już wyluszczyło, czucia rzeczywiste widzenia budzą w nas mniejsze lub większe szeregi czuć wyobrażonych dotykania, a następnie szeregi odpowiednie pojęć, albo, co jedno znaczy, pewne szeregi sądów, bo każde pojęcie istoty, jak mówiliśmy, jest wypadkiem pewnego sądu; z czuć rzeczywistych światła i kolorów, które mamy wówczas, domyślamy się, że pewna ilość mniejsza lub większa pewnych miar podłużnych, czyli pewnych jestestw materialnych, mieścić by się mogła między owymi przedmiotami zewnętrznymi, albo też domyślamy się wówczas mniejszej lub większej

ilości części materialnych, z których się składają przedmioty owe, itd. – a co za tym idzie, domyślamy się wówczas, że pewne szeregi czuć naszych wyobrażonych sprawdzić by się mogły dla nas przez czucie rzeczywiste im odpowiednie, gdybyśmy postępowali albo przynajmniej prowadzili część jaką ciała naszego, np. rękę, w pewnym kierunku. Że zaś sądy te są tylko domyślne, dlatego często w nich pomylić się można; tym sposobem tłumacząc się wszystkie złudzenia wzroku, co można objaśnić rozmaitymi przykładami.

108. Widzieliśmy, że połączenie obrazów w myśli naszej może być trafunkowe albo przyrodzone. Gdy nam zdarzy się mieć dwa czucia razem, albo zaraz jedno po drugim, łączą się w duszy naszej ich obrazy. To połączenie obrazów wielce jest pożyteczne, jeżeli połączenie odpowiadających im rzeczy jest naturalne; bo z czucia rzeczy przytomnej domyślamy się nieprzytomnej – albo w jednym czasie z nią będącej, albo nastąpić mającej. I tak np. widząc dym, domyślę się, że tam jest ogień; widząc ślady kół – że przejechał powóz; widząc mocne błyskanie, domyślałam się, że grzmot nastąpi. Lecz gdy rzeczy niemające ze sobą związku, trafunkowo tylko razem lub następnie nam się okażą, natenczas połączenie obrazów i sądów ich jest szkodliwe. I tak np. zdarzyło się, że rok, w którym było zaćmienie Słońca widzialne, był nieurodzajny. Mamże się obawiać głodu w teraźniejszym roku, ponieważ ma być zaćmienie?

Tu są źródła zabobonów, błędów i przesądów. Owszem, połączenie obrazów bardzo silnie uderzających duszę naszą, lubo trafunkowe, może być jednak bardzo mocne i trudne do pozbycia się, a wtenczas może nawet przywieść człowieka do pewnego gatunku obłąkania.

Widzieliśmy także, że nie tylko dlatego łączą się w nas obrazy pewnych rzeczy, że te rzeczy były jednocześnie albo następowały po sobie, lecz i dlatego, że obraz jednego zjawiska zwykł budzić we mnie obraz zjawiska innego, mającego z pierwszym pewne podobieństwo. Stąd wypada, że mogą w myśli mojej połączyć się i sądy, do których te obrazy stały się powodem.

Sądy domyślne zasadzone na podobieństwie jestestw mogą także być pożyteczne albo szkodliwe.

Lecz jako sądy domyślne pierwszego gatunku, zasadzone na jednoczesności lub następstwie zjawisk, mogą być dla nas pożyteczne lub szkodliwe, tak i sądy tego ostatniego gatunku, zasadzone na rzeczy. Podobność bowiem ta może być naturalna lub pozorną. I tak, widzę pewien owoc podobny z kształtu i koloru do jabłka, które kiedyś zjadłem; natychmiast budzi się we mnie obraz jabłka prawdziwego, temu zaś owocowi, który teraz widzę rzeczywiście, przyznaję ten sam smak i pożywność, które się znajdowały w jabłku, lecz doświadczając owocu, mogę się zawieść na moim zmyśle. Ogień meteoryczny, który leci na powietrzu, często zwykł bywać podobny do gwiazdy spadającej; lecz jeżeli pierwszy wezmę za drugą, bardzo się pomylę w sądzeniu.

109. Poprzedzające uwagi dają powód do następnego zapytania: Jakie też są cechy, po których można by rozpoznać pewność lub niepewność sądów naszych domyślnych, o których dotąd mówiliśmy? Odpowiedź na to pytanie wyłuszczy się obszerniej na swoim miejscu; tu tylko w krótkości nadmienimy:

Jakie są cechy, po których można poznać pewność lub niepewność sądów naszych domyślnych.

(1) Co się tyczy takiego połączenia wyobrażeń naszych i sądów, w jakim umysł nasz widzi związek naturalny, nie zaś trafunkowy, dlatego że mu zdaje się odpowiadać naturalny związek rzeczy, natenczas sądy nasze domyślne mogą być pewne; np. widząc ślad kół wyciśnięty na piasku, kiedy się stąd domyślał, że tę drogę przejechał jakikolwiek powóz, domysł mój może być pewny. Jakież zaś zachodzą związki naturalne między rzeczami, uczą nas tego nauki przyrodzone, jako to historia naturalna, fizyka, chemia itd.

Te same nauki uczą nas rozróżniać podobieństwo dwóch zjawisk pozorne od podobieństwa ich naturalnego, a zatem przewodniczyć nam mogą i w sądach domyślnych tego gatunku, który się opiera na tym podobieństwie.

(2) Co się tyczy sądów naszych domyślnych o takich zjawiskach, między którymi umysł nie widzi żadnego związku naturalnego, ogólne prawidło na te sądy jest takie. IM CZĘŚCIEJ WIDZIMY, ŻE PEWNE ZJAWISKA ALBO RAZEM BYWAJĄ ZE SOBĄ W JEDNYM CZASIE, ALBO NASTĘPUJĄ JEDNO PO DRUGIM, TYM MAMY WIĘKSZY POWÓD

MNIEMANIA, ŻE MIĘDZY NIMI ZACHODZIĆ MUSI ZWIĄZEK NATURALNY, CHOCIAŻ GO NIE POJMUJEMY. A zatem, jeśli jedno z tych zjawisk postrzeżemy, tym większy mamy stopień pewności, że i drugie zjawisko albo jest w tym samym czasie przytomne co i pierwsze, albo po nim nastąpi. Tak np. ponieważ zawsze widzę, że igła żelazna natarta magnesem bierze kierunek linii południowej, chociaż nie pojmuję związku między tymi dwoma zjawiskami – gdy jednak postrzegam z nich pierwsze, z pewnością domyślam się, że nastąpi z nich drugie.

{Rozdział XII.}

O złudzeniach zmysłowych

110. Złudzenia zmysłów (jak się już mówiło) są po większej części sądami domyślnymi. Te sądy domyślne, które podlegają złudzeniu zmysłów, i w których to złudzenie sprostować i sprawdzić można przez doświadczenie, odnoszą się do następujących przypadków.

Co są złudzenia zmysłowe i do wielu się odnoszą przypadków.

(a) Albo mając czucie rzeczywiste jakiego zmysłu, wzniecone we mnie przez przedmiot obecny, i czucie przypominane zmysłu innego, które było kiedyś we mnie czuciem rzeczywistym i łączyło się razem z pierwszym w pojęciu jednej istoty, sądzę, że ten przedmiot na drugim moim zmyśle takie właśnie wzbudzi czucie rzeczywiste, jakiego mam obraz.

Złudzenia zmysłów są sądami domyślnymi.

(b) Albo odbierając czucie rzeczywiste na zmysł jaki od przedmiotu zbyt dalekiego i mając razem czucie przypominane tego samego zmysłu, jakie by we mnie wzniecić się mogło rzeczywiście od przedmiotu bliżej położonego, sądzę, że za zbliżeniem się do tego przedmiotu wzbudzi się we mnie rzeczywiście takie czucie, jakiego mam obraz, np. patrząc z okna na wieżę.

^ Wieża okrągła.

(c) Albo gdy doświadczyłem od przedmiotu na zmysł którykolwiek pewnego czucia, sądzę, że ten przedmiot w każdej innej osobie na odpowiednim zmyśle to samo wznieci uczucie.

To złudzenie bywa częstokroć najtrudniejsze do odkrycia.

(d) Albo sądzę, że przedmiot pewien, który np. w tym czasie takie we mnie na jednym z moich zmysłów wzbudził czucie, w każdym czasie takie a nie inne czucia wzniecać będzie.

(e) Albo na koniec doświadczywszy niegdyś dwóch np. czuć rzeczywistych różnych, jedno po drugim następujących i pochodzących od niewiadomej mi przyczyny, gdy mam teraz rzeczywiste pierwsze z tych czuć, sądzę, że i drugie nastąpi.

Ogólny początek, do którego się odnoszą wszystkie wyliczone przypadki.

111. Widzimy, że wszystkie tu wyliczone przypadki odnoszą się do jednego ogólnego początku, tj. że mając w myśli pewne obrazy czuć rzeczywiste wprzód mianych, sądzę, że te czuć obrazy w pewnych okolicznościach sprawdzić się we mnie mogą lub w kim innym przez czucia rzeczywiste im odpowiednie, czyli, co jedno znaczy, że czucia przypomniane zamienić się mogą w czucia rzeczywiste. Widzimy także, że do tych sądów domyślnych zawsze daje powód czucie rzeczywiste dla związku jego z innymi, z którymi dawniej razem się łączyło.

Co się sprawdzić może bezpośrednio przez doświadczenie.

Co się sprawdzić może przez czucia rzeczywiste, o tym mówimy, że się sprawdzić może bezpośrednio przez doświadczenie; doświadczenie bowiem w ogólnym znaczeniu nie jest co innego, tylko czucie rzeczywiste; o czuciach zaś moich wiem bezpośrednio, bo one są w duszy mojej.

Sądy domyślne sprawdzić się mogą bezpośrednio przez doświadczenie.

Sądy domyślne, o których mówiliśmy dopiero, mogą się sprawdzić lub sprostować bezpośrednio przez doświadczenie, bo w nich idzie o to, czy wzniecają się we mnie w pewnych okolicznościach pewne czucia rzeczywiste, których teraz mam tylko obrazy.

Sądy nasze domyślne o przymiotach odnośnych istot sprawdzić się mogą bezpośrednio przez doświadczenie.

W istotach nas otaczających uważamy albo ich bytność, albo ich przymioty. Przymioty znowu dwojako się mogą uważać: odnośnie lub nieodnośnie.

Przymioty istot uważane odnośnie (*qualitates relativae*) są to czucia {nasze} własne odniesione do czegoś zewnętrznego, jak się powiedziało wyżej, które się nam zdają, jak gdyby były umieszczone w tym CZYMŚ. Ponieważ o takich przymiotach uwiadamia nas bezpośrednie doświadczenie, bo one są naszymi czuciami, więc i sądy nasze domyślne o takich przymiotach mogą się bezpośrednio sprawdzić lub sprostować przez doświadczenie. Sądzę np., że pewien przedmiot jest ciepły; mam wtenczas czucie przypomniane, czyli obraz ciepła. Jeżeli chcę wiedzieć, czy dobrze sądzę, dotykam się tego przedmiotu, a natenczas mam

czucie rzeczywiste ciepła, którego dotąd miałem tylko obraz, albo przeciwnie.

112. O bytności istot zmysły nas wprowadzie uwiadamiają, ale nie można mówić, że tę wiadomość daje nam bezpośrednio doświadczenie. Czucia albowiem nasze i z nich wynikłe pojęcia są w duszy naszej, istoty zaś zewnętrzne nie są w niej ani być {nie} mogły kiedykolwiek. Czucia nasze i pojęcia objawiają się umysłowi same przez się, lecz istoty nas otaczające tym sposobem nam objawić się nie mogą, bo się tylko objawiają za pośrednictwem czuć i pojęć.

O czym doświadczenie nie uwiadamia nas bezpośrednio, sąd też o tym sprawdzony być nie może lub sprostowany przez doświadczenie. Np. gdybym miał wiedzieć, czy rzeczywiście ten przedmiot, na który się patrzę lub którego się dotykam, jest w sobie czymś osobnym od mojego wyobrażenia, jak się być zdaje, na próżno bym powtarzał doświadczenie, bo przez nie nic bym więcej nie wiedział, tylko to samo, co wiem dotąd, tj. że mam czucie i pojęcie przedmiotu, i zdaje mi się, że jest coś osobnego od tego czucia i pojęcia, do czego je odnoszę. Tu czucie moje i pojęcie są rzeczy, o których wiem bezpośrednio, bo one są w mojej duszy; tamto zaś coś osobnego nigdy nie może być w duszy mojej, nigdy się nie może zamienić dla mnie w czucie rzeczywiste, nigdy zatem nie może być sprawdzone doświadczeniem. Pewność więc tego sądu, że są zewnątrz mojego umysłu pewne istoty, musi opierać się na innej zasadzie, nie zaś na doświadczeniu.

113. Jako doświadczenie nie może nas uwiadomić bezpośrednio o bytności istot zewnętrznych, tak też nie może nas uwiadomić o ich przymiotach nieodnośnych (*qualitates absolutae*), tymi albowiem przymiotami istot zewnętrznych są pewne ich zdolności przyrodzone do działania tym a nie innym sposobem; są one zatem w istotach względem mnie obcych, nie zaś w duszy mojej; więc nie mogę o nich wiedzieć bezpośrednio.

A nawet chociaż okazaliśmy, że przymioty odnośne jestestw zewnętrznych, tj. własne nasze czucia odniesione do tych istot, objawiają się nam bezpośrednio przez doświadczenie, ta jednak rzecz, przez którą czyni się związek w myśli naszej między

O bytności istot zmysły nas uwiadamiają, ale nie bezpośrednio.

Jaki rodzaj sądów nie może być sprawdzony lub sprostowany przez doświadczenie.

O przymiotach nieodnośnych istot nie mogę wiedzieć bezpośrednio.

Ta rzecz, która stanowi związek między czuciami naszymi a przedmiotami zewnętrznymi, nie może nam być wiadoma bezpośrednio.

naszymi uczuciami a przedmiotami zewnętrznymi, do których je odnosimy, nie może nam także być wiadoma bezpośrednio przez doświadczenie, bo dlatego odnosimy uczucia nasze do jestestw względem nas obcych, że pierwsze uważamy za skutek działania drugich na zmysły; działanie więc na zmysły stanowi związek między naszymi uczuciami a przedmiotami, ale to działanie nie jest uczuciem – co się już dowiodło. Działanie to jest w istotach zewnętrznych, nie zaś w duszy mojej, w której tylko jest skutek działania; tak więc o działaniu tym nie mogę wiedzieć bezpośrednio.

Doświadczenie bezpośrednie
nie może nas uwiadomić
o bytności istot zewnętrznych.

Doświadczenie zatem nie może nas bezpośrednio uwiadomić nie tylko o bytności przedmiotów zewnętrznych, lecz ani o ich przymiotach nieodnośnych, ani o ich działaniu na zmysły, dla którego odnosimy własne nasze uczucia do tych przedmiotów. Czego zaś nam nie daje bezpośrednio doświadczenie, to nie może być sprawdzone lub sprostowane przez nie, jak się już dowiodło. Pewność zatem sądów o wspomnianych tu rzeczach musi się opierać na innej zasadzie, nie zaś na doświadczeniu. Jakaż więc jest ta zasada albo raczej to znamię prawdy, na mocy którego przyznajemy z pewnością bytność tym rzeczom, o których doświadczenie nie może nas uwiadomić bezpośrednio? Oto jest właśnie, na co nam teraz odpowiedzieć należy.

Chcąc okazać pewność
sądów wspomnianych, trzeba
dowieść, że one nie są z rzędu
tych, o których mamy prawo
twierdzić, że podlegają
złudzeniu.

Zdaje się, że chcąc ugruntować pewność sądów naszych o bytności tych rzeczy, o których nas doświadczenie bezpośrednio uwiadomić nie może, dosyć jest okazać dowodnie, że te sądy nie są z rzędu tych, o których twierdzić mamy prawo, że podlegają złudzeniu. GDYBYŚMY NIGDY NIE ODKRYLI ŻADNEGO BŁĘDU W SĄDZENIU NASZYM, ZAWSZE TAK TWIERDZILIBYŚMY O RZECZACH, JAK SIĘ ONE PRZEDSTAWIAJĄ NASZEMU UMYSŁOWI; WĄTPLIWOŚĆ I NIEPEWNOŚĆ NIE BYŁYBY NAM ZNANE.

Jeżeli zaś ludzie odkrywają z pewnością niektóre złudzenia w sądach swoich, nie inaczej to czynić mogą, tylko dlatego że inne sądy mają za niezawodnie prawdziwe, błąd albowiem przez porównanie tylko z prawdą pojąć się może.

Muszą więc być w umyśle naszym pewne prawidła, za pomocą których można rozeznaczyć sądy prawdziwe od fałszywych, pewne od niepewnych. Szukajmy więc tych prawideł, za pomocą onych starajmy się okazać, że sądy o bytności tych rzeczy,

o których się powiedziało wyżej, nie należą do liczby sądów niepewnych, a tym bardziej fałszywych; tym sposobem przymuszeni będziemy policzyć je w rzędzie sądów pewnych i prawdziwych.

114. Filozofowie błędy umysłu na trzy główne dzielą rodzaje: na błędy, czyli złudzenia zmysłowe, na błędy wyobraźni i błędy rozumu, tj. na błędy wynikłe z nieprawego rozumowania. Nie ma żadnego błędu w szczególności, który by nie należał do jednego z tych trzech rodzajów.

Trzy główne błędów rodzaje.

Lecz dowiedliśmy już, że pojęcie nasze bytności przedmiotów zewnętrznych, jako też ich rozciągłości, kształtu, nieprzenikliwości, ruchu lub spoczynku, działania itd., słowem pojęcia nasze istot zewnętrznych i ich przymiotów nieodnośnych, nie mogły być wypadkiem fałszywego rozumowania, ale pochodzą z natury naszego umysłu – tzn. w innych wyrazach, że te pojęcia do składu sądów naturalnych należały, bo nie inaczej umysł nasz łączyć zwykł pojęcia istot obcych do czuć rzeczywistych, tylko że z natury swojej musi przyznawać pochodzenie czuć swoich od jakichś istot obcych, musi zatem sądzić.

Sądy o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów nieodnośnych nie mogą należeć do błędów rozumu.

Nie mogą oprócz tego sądy te, o których tu mowa, należeć do błędów wyobraźni, jakimi są błędy marzenia sennego i pomieszania umysłu, bo te błędy zależą jedynie od stanu wewnętrznego mózgu, do których czucia rzeczywiste nie dają bynajmniej powodu, a zatem widoczna jest rzecz, że ten rodzaj błędów stosować się nie może do tych sądów, o których mówimy. Tu zaś dla dostatecznej odpowiedzi na zarzuty idealistów, mamy rzecz uważać w nowym względzie, i okazać, że sądy rzeczzone nie tylko wypływają z natury naszego umysłu, co się już dowiodło, lecz nadto nie mogą podlegać temu, co nazywamy „złudzeniem zmysłowym”.

{Sądy o bytności istot zewnętrznych} nie mogą też należeć do błędów wyobraźni.

115. Nim przystąpimy do wywodu tej prawdy, ostrzec należy, że sądy te, o których tu mowa, nazywać będziemy „zmysłowymi”, nie dlatego żeby one się składały z samych tylko wyobrażeń zmysłowych, czyli czuć, bo w całym ciągu poprzedzającego wykładu staraliśmy się okazać rzecz przeciwną, lecz dlatego że zmysły dają nam powód do tych sądów i że wszyscy filozofowie nazywają je „sądami zmysłowymi”. Jakoż w rzeczy

Nb. Ma się dowodzić, że nie mogą podlegać złudzeniom naszego umysłu.

samej zmysły nas uwiadamiają o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotach nieodnośnych, chociaż, jak się już okazało, NIEBEZPOŚREDNIO. Większa część filozofów przyznaje tym sądom oczywistość, drudzy ich tę oczywistość tym sposobem tłumaczą, że im odbierają wszelką rzeczywistość. Wszyscy jednak zgadzają się na to, że one nie są z liczby tych, które wypływają z rozumowania, tj. które są wypadkiem pewnego szeregu sądów poprzedzających, wywiedzionych jeden z drugiego.

Dla rozróżnienia pierwszych od tych ostatnich, nazywamy tamte „sądami zmysłowymi” i dowodzimy teraz, że one, jako przyznające bytność tym rzeczom, o których nas doświadczenie bezpośrednie nie uwiadamia, nie mogą podlegać temu, co nazywamy „złudzeniem zmysłowym”.

Sądzić nie powinniśmy
inaczej, tylko podług praw
naszego umysłu.

Wszakże nie mamy innej drogi do sądzenia o rzeczach, tylko wyobrażenia nasze i prawa naszego umysłu. Oprócz tego okazaliśmy już, że umysł ludzki musi mieć z natury swojej pewne prawidła, za pomocą których może rozróżniać w sądach swoich prawdę od fałszu, pewność od niepewności.

Ogólna zasada, podług której
twierdzić możemy o prawdziw-
ości lub fałszu, pewności lub
niepewności sądów.

Sądy zatem, zgodnie z tymi prawidłami nazywają się „prawdziwe”, niezgodne zaś nazywają się „fałszywe”. Albo jaśniej jeszcze tłumacząc się w tej mierze, taką stanowimy zasadę. O takich tylko sądach mamy prawo twierdzić, że są fałszywe, w których za pomocą pewnego prawidła przyrodzonego naszemu umysłowi odkryliśmy złudzenie. O takich zaś sądach mamy prawo wątpić, czy są prawdziwe, o których wiemy, że do sprawdzenia ich lub do sprostowania są w umyśle naszym pewne prawidła, chociaż te prawidła nie były jeszcze użyte w stosunku do tych sądów – w których nie tylko nie odkryliśmy złudzenia, lecz ani znamy nawet prawidła do ich sprawdzenia lub sprostowania sposobem bezpośrednim; wtenczas nie mamy prawa twierdzić o nich, że są fałszywe lub niepewne, bo się one znajdują w umyśle naszym, a umysł, podług praw swoich, nie może ich uważać za fałszywe lub niepewne, jak tu przypuszczamy; wtenczas więc uznać powinniśmy, że one są zgodne z prawami naszego umysłu, a tym samym będą prawdziwe, same przez się niepotrzebujące żadnego sprostowania lub sprawdzenia sposobem bezpośrednim. Albowiem, gdyby kto chciał o tym, co podaje umysł, zaprzeczać lub wątpić nie podług

praw tego umysłu, lecz podług jakichś innych, zarzut taki nie tylko byłby dziwaczny, lecz nawet niezrozumiały dla umysłu ludzkiego.

116. Uważmy teraz, jakie ma umysł nasz prawidła do rozeznania błędu od prawdy w tych rzeczach, które podpadają pod zmysły. Chcąc poznać te prawidła, trzeba nam uważać, jaką drogą postępuje nasz umysł, kiedy odkrywa złudzenia w rzeczach wspomnianych; wtenczas albowiem stosuje on prawidła swoje do swoich sądów w celu rozpoznania prawdy lub fałszu. Lecz naprzód trzeba wiedzieć, że dwa są rodzaje omamień zmysłowych.

Dwa główne rodzaje złudzenia zmysłowego.

Pierwszy rodzaj omamienia zmysłowego zależy na tym, że własne nasze czucia przyznajemy istotom zewnątrz nas będącym i one w nich umieszczamy; ale takie omamienie nie jest bynajmniej szkodliwe w potocznym życiu człowieka. Drugi rodzaj omamień zmysłowych, a ten jest najobfitszy, pochodzi z sądów domyślnych, o których wyżej mówiliśmy. Omamienia te mogą być mniej więcej człowiekowi szkodliwe, a przeto wiele zależy na tym, ażeby mógł ich unikać – żeby miał pewne prawidła w umyśle swoim do ich odkrycia. Mówmy więc naprzód o prawidle, którego umysł nasz używa do rozpoznania błędów w sądach swoich domyślnych, bo tego rodzaju błędy, jak się rzekło, najwięcej go w potocznym życiu obchodzić powinny.

Okazaliśmy już, że sądy nasze domyślne, w których człowiek odkryć może złudzenie, do tego ogólnego odnoszą się początku, tj. że mając pewne czucia przypomniane, sądzimy o nich, iż w pewnych okolicznościach te czucia odmienić się mogą w czucia rzeczywiste.

Przypomina się ogólny początek, do którego się odnoszą wszystkie sądy domyślne.

Widzieliśmy także, że prawidło, przez które umysł nasz odkrywa złudzenie w swoich sądach domyślnych, nie inne jest, tylko doświadczenie, czyli czucie rzeczywiste. Niech człowiek zbliży zmysł swój do przedmiotu, o którym sądzi, że takie a nie inne przez ten zmysł {sprawić} ma w nim czucie rzeczywiste, które gdy nastąpi, ostrzeże go o prawdzie lub błędzie domysłu.

Przypomina się prawidło do odkrycia złudzenia w sądach domyślnych.

117. Dowiedliśmy znowu, że to prawidło służyć tylko może do sprawdzenia przymiotów odnośnych istot zewnętrznych, tj. do sprawdzenia tego, co właściwie mówiąc nie może się

Prawidło to służyć może do sprawdzenia tylko przymiotów odnośnych istot zewnętrznych.

nazywać „przymiotem istoty zewnętrznej”, tj. własnym naszym czuciem, które wyobrażenia nasze umieszcza w tej istocie. Lecz bytność istot zewnętrznych i ich własności nieodnośnych, które uważamy oddzielnie od naszych czuć i pojęć, nie mogą być sprawdzone przez prawidło.

Jezeli kiedy mylimy się, sądząc o szczególnych okolicznościach bytności istot zewnętrznych, tj. o ich miejscu, wielkości, liczbie, kształcie, to dlatego, że ten sąd bywa wnioskiem innego sądu domyślnego fałszywego.

Sądy w tych rzeczach mogą być sprawdzone lub sprostowane przez doświadczenie nie w sobie samych, lecz w swojej zasadzie. Sądząc o szczególnych okolicznościach istot zewnętrznych, jako to gdy np. zdarza się nam niekiedy sądzić, że pewien przedmiot jest w tym a nie innym miejscu, w takiej od nas lub od innych przedmiotów odległości, że jest tej wielkości, takiego kształtu albo że przedmiotów jest taka a taka liczba itd. – gdy doświadczenie może nam okazać rzecz przeciwną i odkryć złudzenie. Ale wtenczas sąd nasz o tych szczególnych okolicznościach bytności istot zewnętrznych nie sam przez się okazał się być mylny, lecz dlatego że jest wnioskiem innego sądu domyślnego, w którym odkryliśmy złudzenie.

Gdyby doświadczenie nie odkryło złudzenia w tym sądzie domyślnym, z którego wypłynął sąd drugi, o którym tu mowa, ale go, owszem, sprawdziło, rozsądek już by nam nie pozwalał wątpić o rzeczywistości tego sądu drugiego. Tak więc ten sąd drugi nigdy być nie może sam przez się sprawdzony przez doświadczenie, lecz tyle tylko, ile może być sprawdzony lub sprostowany sąd pierwszy, z którego wypływa.

Kiedy sądzę ogólnie o bytności przedmiotu bez względu na szczególne okoliczności, w których się bytność uważać zwykła, natenczas sąd mój nie jest wnioskiem żadnego sądu domyślnego.

Ale nie zawsze sąd nasz o bytności istot zewnętrznych lub o ich przymiotach wypływa z sądu innego domyślnego. Mogę albowiem sądzić o samej bytności przedmiotu bez względu na szczególne okoliczności, w jakich ta bytność uważać się może – bez względu np. na jego miejsce, położenie, kształt, wielkość itd. I tak, gdy odbieram czucie rzeczywiste przez zmysł dotykania, mogę sądzić natychmiast, że jest coś zewnątrz mnie, od czego zależy to czucie, nie myśląc bynajmniej o tym, że to coś w jakim jest miejscu, jakiego kształtu, jakiej wielkości itd. W takim razie sąd mój nie jest już wnioskiem innego sądu domyślnego, bo się w nim nie zawiera żadne czucie przypomniane, które bym chciał sprawdzić przez czucie rzeczywiste.

Tak więc, kiedy sędzę w ogólności, że są zewnątrz mnie pewne istoty, i że w tych istotach są pewne przymioty nieodnośne, bądź stałe, bądź przemijające, nie oznaczając bynajmniej, jakie te są przymioty, natenczas sąd mój nie może podlegać temu rodzajowi złudzenia, któremu podlegają sądy domyślne; jeżeli zaś sędząc o poszczególnych okolicznościach bytności jakiego przedmiotu pomylić się mogę, nie stąd to pochodzi, żeby sąd mój o tych rzeczach sam w sobie mógł podlegać złudzeniu, lecz że może być wnioskiem innego sądu domyślnego fałszywego, który przez doświadczenie sprostować się może, a przez to samo sprostuje się i sąd mój drugi, który z pierwszego wyniknął.

118. Dowiodło się zatem, że sądy nasze o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów nieodnośnych nie mogą podlegać temu rodzajowi złudzenia zmysłowego, któremu podlegają sądy domyślne – więc może podlegają drugiemu rodzajowi złudzenia zmysłowego, tj. rodzajowi złudzenia podobnego temu, przez które umieszczamy własne nasze czucie w istotach względem nas obcych? Może my własne nasze pojęcia odsyłamy zewnątrz, tak jak czucia, i tworzymy z nich w myśli naszej istoty względem nas obce, gdy tymczasem te istoty mogą być tylko naszymi własnymi wyobrażeniami, naszym własnym sposobem pojmowania, niemającym rzeczywistości takiej, jak ją {sobie} wyobrażamy? To jeszcze jedno pozostaje naszej rozprawie.

Chcąc się przekonać, czy sądy nasze, przez które poznajemy bytność istotom zewnętrznym i ich przymiotom nieodnośnym, mogą podlegać lub nie temu drugiemu rodzajowi złudzenia zmysłowego, o którym tu mówimy, teraz wiedzieć należy, jakim sposobem umysł ludzki odkryć mógł to złudzenie względem miejsca czuć swoich. W tym albowiem sposobie znajdziemy prawidło, za pomocą którego poznał on swoje złudzenia. Że zaś błąd, jak nadmieniliśmy wyżej, nie inaczej się pojmuje, tylko przez porównanie z prawdą, więc rozbierając sposób, jakim umysł postępował w odkryciu złudzenia, rozpoznamy pewne sądy prawdziwe, które służą na wzór porównania sądom fałszywym.

Czy sądy o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów mogą podlegać drugiemu rodzajowi złudzenia zmysłowego lub nie.

Jakim sposobem ludzie przyszli do odkrycia błędu w tym drugim rodzaju złudzenia zmysłowego.

Widzieliśmy już, że dziecię, skoro już powzięło wiadomość o bytności istot zewnętrznych, natychmiast czucia swoje zaczęło odsyłać do tych istot i w nich je umieszczać, dlatego że między czuciami swoimi a pojęciem istoty obcej o niczym pośrednim wiedzieć nie mogło.

Jakim sposobem ludzie przekonali się o tym rodzaju złudzenia.

Wiemy znowu, że nie pierwsi ludzie przekonali się o tym, że te czucia, które wyobrażenie nasze umieszcza w przedmiotach zewnętrznych, są w nich samych, nie zaś w tych przedmiotach, aż nauka fizyki i fizjologii odkryła im cały mechanizm, jakim działanie przedmiotów na zmysły przesyła wrażenie aż do mózgu, aby w duszy czucie wzniecić się mogło. Wiadomość zatem mechanizmu czucia i rozbiór tej wiadomości były jedynym prawidłem dla umysłu ludzkiego, za pomocą którego mógł odkryć to złudzenie, o którym mówimy.

119. Uważmy więc, z jakich sądów składa się ta wiadomość, które z nich umysł ludzki miał za prawdziwe, gdy z nimi porównując swój sąd dawniejszy o miejscu czuć swoich, uznał go fałszywym, a następnie sprostował.

Jakie jest rozumowanie, za pomocą którego odkryło się to złudzenie.

Ludzie uczeni, którzy pierwsi odkryli złudzenie w sądzie rzeczonym, tym sposobem rozumowali.

Kolory, zapachy, dźwięki, smaki, ciepło, zimno itd. nie inaczej poznaje dusza nasza, tylko wtenczas, kiedy pewne istoty względem nas obce poruszają części zewnętrzne naszych zmysłów i gdy ruch sprawiony w zmysłach przez następne poruszenie cząstek nerwowych dojdzie aż do mózgu. Tak więc te rzeczy, o których tu mówimy, są czuciami duszy naszej; w niej zatem samej one się znajdują, a nie w tych istotach zewnętrznych, w których się nam być zdają.

Oto jest całe rozumowanie, za pomocą którego ludzie przyszli do odkrycia złudzenia w dawniejszym swoim sądzie względem miejsca czuć swoich. Widzimy tu wyraźnie, że nie dla czego innego umysł ludzki uznał być fałszywym sąd swój dawniejszy, przez który własne swoje czucia umieszczał w istotach zewnętrznych, tylko dlatego że inne sądy swoje miał za prawdziwe, tj. te sądy, przez które przyznawał bytność pewnym istotom zewnętrznym i przez które twierdził, że te istoty działają

rzeczywiście na zmysły nasze bądź poruszając bezpośrednio części zmysłu zewnętrzne, bądź przez poruszenie pewnej materii subtelnej zawartej między tymi istotami a naszymi zmysłami, jako to: powietrza, materii światła, ciepłika itd. – której materii cząstki będąc poruszone, przesyłają ruch do zmysłów, a te za pomocą nerwów do mózgu. Otóż ile {z} tu jest sądów o bytności nieskończonej prawie liczby istot, ich ruchu, działania wzajemnego na siebie *etc.* – każda albowiem cząstka materii subtelnej przesyłającej działania przedmiotów do zmysłów, jako też każda cząstka składająca budowę naszych zmysłów, uważa się za istotę osobną – ileż tu, mówię, jest sądów, o których rzeczywistości umysł ludzki nie wątpił, które, owszem, miał za niezawodnie prawdziwe, bo tylko przez porównanie z nimi mógł poznać błąd dawniejszego swego sądu względem miejsca czuć swoich!

Wszakże gdyby umysł ludzki nigdy nie wiedział o tym, że może być coś zewnętrznego, nigdy by się nie dowiedział, że czucia jego są wewnątrz, czyli w nim samym, wyobrażenia albowiem tego, co nazywamy „wewnątrz” i „zewnątrz”, są względne do siebie i jedno bez drugiego pojąć się nie mogą.

Nigdy by znowu nie mógł wiedzieć umysł ludzki, że być może coś zewnętrznego, gdyby pierwaj nie wiedział, że jest coś rzeczywiście zewnątrz onego, możność albowiem bytu, jak się powiedziało wyżej, jest pewnym względem wyobrażenia bytności, a zatem bez tego wyobrażenia pojąć się nie może. Dowiodło się przeto, że sądy nasze o bytności istot zewnętrznych i ich przedmiotów nieodnośnych nie mogą podlegać ani drugiemu rodzajowi złudzenia zmysłowego, któremu podlegał sąd nasz o miejscu dźwięków, zapachów, kolorów itd. – bo, owszem, sądy tamte służyły umysłowi ludzkiemu za prawidło do sprostowania tego sądu drugiego.

Gdy więc sądy nasze o bytności tych rzeczy, o których nas doświadczenie bezpośrednie nie uwiadamia, nie mogą podlegać żadnemu rodzajowi złudzenia, gdy one wypływają z natury naszego umysłu, wypada zatem, że je powinniśmy za prawdziwe mieć: że nie mamy prawa żadnego liczyć ich w rzędzie fałszywych lub niepewnych. Nie inaczej albowiem sądzić powinniśmy o rzeczach, tylko podług praw naszego umysłu, a kto by chciał

Wyobrażenia tego, co nazywamy „wewnątrz” i „zewnątrz”, są względne i jedno bez drugiego pojąć się nie może.

Więc sądy nasze o bytności istot zewnętrznych nie mogą być liczone w rzędzie fałszywych lub niepewnych.

co twierdzić lub przeczyć niestosownie do tych praw, już to samo byłoby dowodem jego obłąkania.

Dwa celniejsze powody,
które dały początek nauce
idealistów.

{Pierwszy powód.}

120. Dwa celniejsze powody dały początek nauce idealistów {są następujące} :

Pierwszy jest ten, że będąc przekonani o złudzeniu sądów naszych nałogowych, przez które własne nasze czucia umieszczamy w istotach względem nas obcych, i to samo przekonanie {idealiści} rozciągnęli do sądów o bytności tych istot, co stąd pochodziło, że się nie zastanawiali nad sposobem, jakim ludzie przyjść mogli do odkrycia rzeczzonego złudzenia, bośmy starali się okazać, że w rozbiórce tego sposobu sądy nasze o bytności istot zewnętrznych stawia się umysłowi ludzkiemu jako sądy prawdziwe, one albowiem służyły mu za prawidło do odkrycia tego, co było w nim sądem fałszywym.

Drugi powód.

Drugi powód, który dał początek nauce idealistów, jest ten, że o tych rzeczach, którym oni zaprzeczają bytności rzeczywistej, umysł nasz bezpośrednio wiedzieć nie może, że więc sądy nasze o nich nie mogą mieć tej pewności, jaką mają inne sądy twierdzące cokolwiek o tych rzeczach, które umysł ludzki bezpośrednio poznaje, jakimi są sądy o wyobrażeniach naszych i o ich stosunkach.

Na to znowu odpowiadamy, że dosyć jest okazać, iż sądy te, o których tu mówimy, wypływają z natury naszego umysłu, że nie mogą podlegać żadnemu rodzajowi złudzenia, a zatem chociaż nie mają i mieć nie mogą nigdy tego rodzaju oczywistości, jaką mają sądy o rzeczach, które umysł ludzki bezpośrednio poznaje, mają jednak swój gatunek pewności, o której podług praw naszego umysłu wątpić się nie godzi.

Trudno jest pojąć umysłowi,
żeby sądy rzeczzone były
w myśli ludzkiej trafunkowe.

Jakoż jeżeli komu trudną zdaje się być rzeczą twierdzić z pewnością o tym, o czym umysł bezpośrednio wiedzieć nie może, daleko trudniej jest pojąć umysłowi, iżby wiadomość o tym, co nigdy w nim nie było, miała być wypadkiem sądu mylnego.

I tak np. kiedy sędzę, że ten przedmiot, który jest przed moimi oczami, jest w tym czasie ciepły albo zimny, chociaż ten sąd mylny być może, nie dziw jednak, że tak sędzę, ponieważ mam do tego powód w poprzedzającym doświadczeniu; czucia

albowiem ciepła i zimna, których teraz mam obrazy, były kiedyś w duszy mojej rzeczywiście; lecz kiedy sądzę, że są zewnątrz duszy mojej pewne istoty obdarzone pewnymi przymiotami, kiedy nie tylko ja tak sądzę, lecz wszyscy ludzie, dzieci i prostacy, i uczeni, a nawet kiedy ci sami idealisci wyobrażać {sobie} przynajmniej muszą bytność tych rzeczy, i tak postępować w potocznym obejściu się, jak gdyby im przyznawali rzeczywistość, gdy do tych sądów umysł nasz nie może mieć żadnych powodów ani przez rozbiór w doświadczeniu bezpośrednio, ani w rozumowaniu, bardzo byłoby dziwną rzeczą, gdyby jeszcze nie miał powodu do nich w naturze swojej i gdyby te sądy były w ludziach trafunkowe.

Tak więc sądom naszym o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotach nieodnośnych toż samo służy za cechę pewności, że umysł bezpośrednio o tych rzeczach wiedzieć nie może, bo tym samym sądy te nie mogą należeć do rzędu tych, które mogą być sprawdzone lub sprostowane przez rozbiór doświadczenia.

Skoro zaś umysł nasz nie podaje nam żadnego prawidła do sprawdzenia ich lub sprostowania, tym samym podług tego, cośmy okazali wyżej, nie mamy żadnego prawa umieszczać je w rzędzie pewnych lub niepewnych – tym samym powinny się one uważać za pewne i prawdziwe same w sobie.

Co służy za zasadę pewności sądom naszym.

121. Filozofowie, aby się zapewnić, ile być może najdowodniej o prawdzie lub fałszu rzeczonych sądów, które ich tak bardzo obchodziły, chcieli badaniom swoim w tej mierze nadać stopień pewności największy, którą oni nazywają „oczywistością właściwą”. Ten stopień pewności największy, czyli oczywistość właściwie zwana (*evidentia*), służy tylko wiadomościom naszym o tych rzeczach, które umysł ludzki poznaje bezpośrednio, jakimi są jedynie wyobrażenia nasze i ich stosunki, co się niżej udowodni.

Że zaś istoty będące zewnątrz nas, i ich przymioty nieodnośne, z natury swojej różne być muszą od wyobrażeń naszych, te albowiem ostatnie są w nas samych, a tamte zewnątrz nas, i gdy jest niepodobieństwo, aby jedno w drugie zmienić się mogły – wypadło zatem, że nigdy filozofowie osiągnąć nie mogli zamierzonego celu. Jedni zatem oddali się wątpliwościom

Źródło sceptycyzmu i idealizmu, i sposób, jakim w tej mierze postępowali filozofowie.

sceptycyzmu, drudzy się obłąkali w marzeniach idealizmu, inni, na koniec, a tych była część największa, trzymając się natchnienia zdrowego rozsądku wierzyli w rzeczywistość tych sądów, nie starając się bynajmniej odpowiedzieć gruntownie na zarzuty sceptyków i idealistów, i na tym jedynie opierając swoje przekonanie: że te sądy wspólne są wszystkim ludziom, a tym samym mają one na sobie cechę rozsądku powszechnego (*sensus communis*), że przeciwne im zdanie obrusza rozum, że te sądy są pierwotne i oczywiste, a zatem nie potrzebują dowodzenia.

Naturalną jest rzeczą ludziom szukać największego stopnia pewności we wszystkim.

Widzimy, że naturalną było rzeczą ludziom zmierzać do tego celu, aby rzeczywistość wiadomości oprzeć na stopniu pewności największej, jaka tylko być może. Takie albowiem jest przyrodzenie umysłu ludzkiego, że póki powstaje jakakolwiek wątpliwość w jego badaniach, dopóty się nie uspokaja: że wszystkim chciałby wiedzieć w świetle największym przekonania – we wszystkim szuka oczywistości. Lecz są w umyśle naszym pewne prawa, podług których powinien używać władz swoich; są pewne granice, których te władze przestąpić nie mogą; są rozmaite stopnie pewności i domniemania w stosunku do rozmaitych przedmiotów wiadomości naszych.

Człowiek zatem tyle razy błędzić musi, ile razy pomiesza porządek władz swoich umysłowych, ile razy chce rozpoznawać przez jedną z tych władz to, co należy do drugiej – np. kiedy chce otrzymać oczywistość bezpośrednią w tym, co z natury tegoż umysłu nie może być doprowadzone do stopnia takiej oczywistości.

Największe zagadnienie do rozwiązania.

122. Otóż to było największym zagadnieniem do rozwiązania: poznać naturę umysłu ludzkiego, tj. poznać jego władze, ich prawa, zakres, stopniowanie i wzajemne, że tak powiem, między sobą rozgraniczenie.

Ludzie myślący nie mogli przyjść do rozwiązania tego tak ważnego zagadnienia, tylko przez liczne błędy. W szczególności zaś, co się tyczy tej rzeczy, o której tu mówimy, gdy rzeczywistość sądów swoich o istotach zewnętrznych i ich przymiotach nieodnośnych nigdy nie mogli doprowadzić do stopnia oczywistości takiej, jakiej sobie życzyli, zdaje się, że po wielu bezskutecznych

w tej mierze usiłowaniach należałoby im nadać kierunek badaniom swoim całemu różny od pierwszego, i zapewnić się wprzód, czy podobnym jest lub nie do osiągnięcia ten cel, który sobie zamierzali. Tym sposobem przez rozbiór władz umysłowych człowieka i rozmaitych stopni pewności, które towarzyszą tych władz działaniu, mogliby oni odkryć z pewnością tę prawdę, że pierwszych był zamiar niepodobny do wykonania. Tu już zamiast szukania oczywistości bezpośredniej w tym, co być nie może jej przedmiotem, wypadłoby raczej śledzić, czy znajduje się w naturze naszego umysłu inny gatunek pewności, która by chociaż nie była oczywistością właściwą, tj. bezpośrednią, niemniej by jednak dlatego była pewnością niezawodną, której z zaufaniem poddać się można. Żeby trafić do tego celu, dosyć było przekonać się z pewnością, że sądy, o których mówimy, wypływają z natury naszego umysłu, że podług praw tegoż umysłu nie możemy ich liczyć w rzędzie sądów niepewnych podległych złudzeniu: a to samo byłoby dostateczną odpowiedzią na wszystkie zarzuty sceptyków i idealistów, bo przynajmniej na tę zasadę wszyscy by się jednostajnie zgodzili, że nie możemy inaczej sądzić o rzeczach, tylko podług praw naszego umysłu. To właśnie zamierzaliśmy sobie w teraźniejszym naszym wykładzie, a jeśli byśmy otrzymali tylko cel zamierzony, tym samym uczynilibyśmy ważną przysługę filozofii, bo {by} śmy udowodnili prawo rozsądku powszechnego.

123. Wątpliwości wprowadzie sceptyków i zarzuty idealistów, chociaż do nich pospolicie mieszały się pewne sądy mylne, pewne sposoby mniej trafne uważania rzeczy, w tym jednak były rzeczywistą przysługą dla oświecenia, że dały popęd usiłowaniu ludzi myślących, aby rzecz tak ważną, jaką jest rzeczywistość wiadomości ludzkich, uwolnić od wszelkiej niepewności, a taki jedynie cel sceptycyzmu mógł być chwalebny.

Wszakże dlatego niekiedy powinniśmy rozsądnie wątpić o rzeczach, ażebyśmy niepewności nie brali za pewność: ażebyśmy przekonanie nasze oparli na gruntownych i niezawodnych powodach. Słowem dlatego niekiedy powinniśmy wątpić, ażebyśmy się pozbyli wątpliwości naszych. Jeżeli zaś taka jest natura naszego umysłu, że o niektórych rzeczach nigdy nie będzie

Wątpliwości sceptyków. Taki sceptycyzm jest chwalebny.

Sceptyków wątpliwości i zarzuty idealistów były w pewnym względzie pozytywne oświeceniu.

Jaki sceptycyzm jest
szkodliwy oświeceniu.

mógł wiedzieć z pewnością, natenczas szukajmy przynajmniej pewności innego gatunku, tj. starajmy się nabyć niezawodnego przekonania, że te rzeczy zawsze dla nas niepewne być muszą.

Lecz jeśli by kto wątpił tym końcem, ażeby na zawsze pozostał w swoich wątpliwościach, nie usiłując zapewnić się w tym przynajmniej, czy te wątpliwości są tego rodzaju, iż nigdy zniesione być nie mogą, taki sceptycyzm byłby wypadkiem nieczynności albo rozpacz, które obie sprzeciwiają się przyrodzeniu dążenia ludzkiego umysłu i postępkowi oświecenia.

Uporczywe dążenie
jednostajnym kierunkiem
w badaniach umysłowych
może być szkodliwe
oświeceniu.

Ile jednak tego ostatniego gatunku sceptycyzm nie był sprzyjający ostateczności, tj. dążeniu uporczywie jednostajnym zawsze kierunkiem w badaniach umysłowych, uważanie rzeczy zawsze jednostajne, np. chcąc wytłumaczyć rzeczywistości poznać ludzkich przez oczywistość bezpośrednią i jedyny początek – nieszczęśliwe były usiłowania niektórych filozofów niemieckich, którzy wyszli ze szkoły Kanta w tej mierze; dostatecznie nas {one} przekonały, jak szkodliwy być może oświeceniu podobny zapęd umysłu. Po wtóre, systematy idealizmu przestrojonego w rozmaite postaci, na które się oburza zdrowy rozsądek, stały się owocem tych zapędnych usiłowań, jak to zawsze być musi, ile razy człowiek zapuszcza się w dociekanie filozoficzne nie wiedząc wprzód, jakie są granice władz jego umysłowych.

Zdaje się, że dla zupełniejszego pokonania idealizmu, a tym samym dla zupełniejszego ugruntowania pewności sądów naszych o tych rzeczach, o których doświadczenie bezpośrednio uwiadomić nas nie może, niemałej będzie prawdy wywód uwagi następującej, której brzmienie jest takie.

124. Jeżeli sądy nasze mamy za pewne i prawdziwe o tych tylko rzeczach, które przez oczywistość bezpośrednią rozpoznane być mogą, więc człowiek nigdy by wiedzieć nie mógł z pewnością i prawdziwie nie tylko o żadnej rzeczy zewnętrznej, lecz nawet ani o własnej swojej istocie. Dla przekonania się o tej prawdzie naprzód trzeba sobie wrazić, że wiedzieć o jakiej rzeczy jest to samo, co o niej sądzić – jest to albowiem przyznawać bytność tej rzeczy, a przyznanie bytności jest sądem, co się już po {wiedziało}.

Wiem zaś, że dwa główne są rodzaje rzeczy, do których sądy moje, a zatem i wiadomości, stosować {się} mogą: albo to są rzeczy będące zewnątrz tej istoty, która we mnie myśli, albo rzeczy, które się odnoszą do tej samej istoty. Pierwsze tym samym, że zewnętrzne, nie mogą być dla mnie przedmiotem oczywistości bezpośredniej, jak się już okazało. Więc chyba z drugiego rodzaju rzeczy może być cokolwiek wiadome dla mnie w stopniu takiej oczywistości.

Dwa główne rodzaje rzeczy, o których sądzić mogę.

Rzeczy, które się ściągają do istoty we mnie myślącej i które mogą być przedmiotem sądów moich są te: albo sama bytność tej istoty, albo jej przymioty stałe, czyli władze, albo jej stany przemijające, albo sposoby bycia. Uważmy zatem, które z tego rodzaju rzeczy mogą być dla mnie wiadome oczywistością bezpośrednią i czy do ich liczby należeć może sama bytność duszy mojej jako istoty.

(a) Żebym o jakiej rzeczy wiedział oczywistością bezpośrednią, dwa są do tego potrzebne warunki: (1) żeby ta rzecz była mnie wiadoma; (2) żeby była wiadoma sama przez się bez pośrednictwa innej rzeczy. Tak np. istoty zewnątrz mnie będące i ich przymioty nieodnośne są mi wprawdzie wiadome, i tu zachowuje się pierwszy warunek, lecz nie są mi wiadome same przez się, ale za pośrednictwem wyobrażenia, które mam o nich; nigdy bym albowiem nie wiedział o tych istotach, gdyby się nie wzniesiło w duszy mojej ich wyobrażenie; więc tu się nie zachowuje drugi warunek, a zatem wiadomość o tych rzeczach nie może się nazwać „oczywistością bezpośrednią”.

Stanami duszy mojej, jak się powiedziało, są wyobrażenia. Te stany duszy mojej są dla mnie przedmiotem oczywistości bezpośredniej. Bo: (1) są mi one wiadome; albowiem nie mogą być we mnie wyobrażenia, żebym o nich nie wiedział; {...} (2) są mi one wiadome same przez się, bez pośrednictwa innej rzeczy; wyobrażenia albowiem same przez się objawiają się umysłowi, same w sobie zawierają wiedzenie o nich.

Wyobrażenia moje są dla mnie przedmiotem oczywistości bezpośredniej.

Lecz istota duszy mojej jestże dla mnie wiadoma tą samą oczywistością bezpośrednią, jak jej stany czyli wyobrażenia?

(b) Mam wprawdzie wyobrażenie duszy mojej jako istoty i to wyobrażenie jest dla mnie wiadome rzeczywiście

bezpośrednią, jak wszystkie inne. Gdyby dusza moja była to samo, co wyobrażenie, które mam o niej, bez wątpienia byłaby ona także przedmiotem oczywistości bezpośredniej. Lecz dusza moja, uważana jako istota, nie jest to samo, co wyobrażenie, które mam o niej. Albowiem o tym wyobrażeniu, tak jak o wszystkich innych, mówię, że ono jest w duszy mojej, lecz nie mogę mówić tego, że dusza moja jest w tym wyobrażeniu. Wyobrażenie to, tak jak wszystkie inne, wskrzeszać się we mnie może, a niknąć np. w czasie snu głębokiego, apopleksji lub innej podobnej choroby, a wtenczas ustaje we mnie wszelkie wiedzenie o duszy mojej. Nie przeto jednak twierdzę, że byt tej duszy mojej ginie w tym czasie lub się odmienia, ale przeciwnie. Istota więc duszy mojej nie jest to samo, co wyobrażenie, które mam o niej. A ponieważ nie mogę o niej wiedzieć inaczej, tylko za pomocą tego wyobrażenia, więc nie może być ona wiadoma dla mnie sama przez się, lecz za pośrednictwem innej rzeczy, a zatem nie może być wiadoma dla mnie w stopniu oczywistości bezpośredniej.

To samo, co się wyłuszczyło względem duszy jako istoty, łatwo się zastosować może do jej przymiotów stałych, czyli pewnych usposobień przyrodzonych, będących w tej istocie.

Dowiodło się zatem, że chcąc mieć za pewne i prawdziwe te tylko rzeczy, które mogą być przedmiotem oczywistości bezpośredniej, nie tylko bym nie wiedział o niczym zewnątrz siebie, lecz ani o własnej mojej istocie. O samych tylko wiedziałbym wyobrażeniach i o ich względach, czyli stosunkach, które także nazywamy „wyobrażeniami”, bo te tylko rzeczy mogą być przedmiotem oczywistości bezpośredniej. Lecz nie miałbym prawa twierdzić o tych wyobrażeniach, że one są we mnie, że one są moimi, bo to samo znaczyłoby w innych wyrazach, że one są w pewnej istocie, którą nazywam „duszą moją” lub którą podług języka teraźniejszych filozofów niemieckich nazywam „moim JA”; wiadomość zaś o takiej istocie, jak się teraz dowiodło, podług rzezonego przypuszczenia byłaby niepewna albo fałszywa. Któż nie widzi, jak niedorzeczne wnioski wynikłyby z tego twierdzenia!

125. Wnieśmy zatem, że sądy nasze o tych rzeczach, o których nas doświadczenie bezpośrednio uwiadomić nie może, chociaż tym samym nie mogąc być przedmiotem oczywistości właściwej, niemniej jednak dlatego są pewne.

Są to sądy pierwotne, które się w duszy naszej wzniecają z powodu czucia, czucia albowiem budzą w nas; naprzód, pojęcie istot obcych, od których te czucia zależą; po wtóre, budzą pojęcie naszej własnej istoty, w której się te czucia znajdują, o czym się już mówiło. Co się tu mówi o czuciach, to samo się prawdzi o wszystkich innych wyobrażeniach.

Gdyby człowiek z natury umysłu swojego do czuć nie łączył pojęć, nigdy by wiedzieć nie mógł ani o własnej swojej istocie, ani też o innych zewnętrznych rzeczach.

Pewność tych sądów przez to samo, że nie są pierwotne, nie mogła być wprost dowodzona, bo sądy pierwotne mogą się tylko brać za początek dowodzenia, nie zaś onego być wypadkiem. Całe więc dowodzenie nasze, którym staraliśmy się ugruntować pewność tych sądów, zależało na tym, żeśmy okazali: (1) że te sądy nie mogły być wypadkiem żadnego rozumowania; (2) że one nie mogą być trafunkowe w myśli człowieka; (3) {że} jeżeli podług praw naszego umysłu nie możemy ich liczyć w rzędzie fałszywych lub niepewnych – a jeżeliśmy tego dowiedli, więc stąd wypada wniosek, że te sądy są pierwotne, że są naturalne, że są prawdziwe i pewne. Taki rodzaj dowodzenia nazywa się „dowodzeniem ubocznym” (*argumentatio per indirectum*), o czym później się powie na {swoim} miejscu.

126. Kiedyśmy się starali w poprzedzającym wykładzie, ile być może najdowodniej, zbić naukę idealistów i rozwiązać wątpliwość sceptyków, zdaje się, że nie od rzeczy tu będzie wspomnieć o zarzutach sławnego filozofa angielskiego Hume’a, który wykładając osnowę swoich wątpliwości sceptycznych zachwiał był jedną z najpierwszych zasad, na których się opiera rzeczywistość wiadomości ludzkich, tj. zaprzeczył pewność temu początkowi, że każdy skutek ma swoją przyczynę. Zarzuty te w mniemaniu wielu uczonych zdawały się być dotąd bez dostatecznej

odpowiedzi, które jednak podług naszej teorii same przez się upadają. Oto jest wyjątek z dzieła tego filozofa, który przytacza Degérando w przekładzie francuskim w przypisku {do} *Histoire comparée des systèmes de philosophie*:

Pokazują nam ciało podobne z koloru i miąższości do chleba, któryśmy jedli dawniej; nie czyniąc najmniejszej trudności w powtórzeniu DOŚWIADCZENIA, my się spodziewamy z pewnością zupełną mieć z tego ciała ten sam pokarm i ten sam posiłek. Tu jest właśnie działanie duszy, którego bym chciał wiedzieć zasadę. Niezaprzeczoną jest prawdą, że się nie daje widzieć żaden związek między przymiotami zmysłowymi a tymi siłami tajemnymi; nie znamy zatem w ich przyrodzeniu nic takiego, co by mogło skłonić umysł do tego wniosku, że one powinny się łączyć ze sobą razem stale i nieodmiennie, ponieważ doświadczenie przeszłości daje tylko świadectwo o przedmiotach oznaczonych i o tym właściwie czasie, o którym ono sądzić mogło. Jakim prawem można je przenosić do innych czasów i do innych przedmiotów, których podobieństwo z poprzedzającymi zważywszy wszystko może być tylko pozorne – oto jest wielki punkt, na który nalegam itd.¹³

¹³ Zob. [Degérando 1804, s. 462–463]. Chodzi o fragment przekładu francuskiego *Quatrième essai sur l'entendement humain*. Oto ten fragment w przekładzie J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego: „Jeżeli nam ktoś pokaże substancję podobną barwą i konsystencją do chleba, który jedliśmy dawniej, powtórzmy próbę (*experiment*) bez namysłu, przewidując z wszelką pewnością, że substancja ta tak samo nas pożywi. Oto czynność umysłu czy myśli, której podstawę bardzo chciałbym poznać. Przyznaje się ogólnie, że pomiędzy własnościami zmysłowymi a ukrytymi siłami nie zachodzi żaden znany nam związek, i co za tym idzie, że umysł nie wnioskuje o ich stałym i prawidłowym (*regular*) połączeniu na podstawie niczego, co o nim wie. Co się tyczy doświadczenia minionego, można zgodzić się, że dostarcza nam bezpośredniej i pewnej wiedzy w zakresie tych wyłącznie przedmiotów i w obrębie tego jedynie czasu, który obejmowało. Dlaczego jednak mielibyśmy rozszerzać to doświadczenie na przyszłość i na inne przedmioty, które mogą, o ile wiemy, być tylko z wyglądu podobne do poprzednich – oto główne pytanie, na które kładłbym nacisk” [Hume 1748, s. 42–43].

Dalej sam Degérando wykładając w tym samym miejscu myśl filozofa angielskiego względem tej rzeczy, tak mówi:

Dlaczego z następstwa przeszłego wnosimy następstwo przyszłe? Dlaczego z powodu spotkania się czynów (*faits*) chcemy wywodzić ich związek? Co znaczą te wyrazy „skutek” i „przyczyna”, jeśli one znaczą cokolwiek więcej aniżeli ukazanie się jednego zjawiska (*phénomène*) po drugim zjawisku? Na mocy jakiego prawa, któremu dajemy nazwisko podług naszego upodobania, lecz które koniecznie nieznane dla nas być musi, a zatem podług którego rozumować nie możemy, ale jednak wszyscy ludzie przez jakąś skłonność jednomyślną powodowani są do wniesienia przyczyn ze skutków i następstwa przyszłego z następstwa przeszłego? Jakim sposobem wytłumaczyć tę jednostajność? Ponieważ ona wytłumaczona być nie może przez rozumowanie, odpowiada Hume, trzeba ją wytłumaczyć przez NAŁÓG. Widzieliśmy często po sobie następujące skutki, przyzwyczailiśmy się do jednoczenia ich, prawie do zmieszania; nie możemy {więc} widzieć ukazującego się jednego z nich, żebyśmy się nie spodziewali natychmiast, że się drugi ukáže.¹⁴

Wniosek tej wątpliwości filozofa angielskiego był bardzo sprzyjający idealizmowi, tak bowiem dalej wyklada Degérando myśl Hume’a:

Wypadało, aby ta wątpliwość zaprowadziła Hume’a do innego wniosku. Jeżeli z czuć, które nas modyfikują, wnoszono bytność i własności przedmiotów zewnętrznych, to najbardziej dla tego przypuszczania, że te czucia powinny mieć zewnątrz przyczyny je sprawiające albo przynajmniej powodowe, których

¹⁴ Zob. [Degérando 1804, s. 463–464].

one nie mają w nas samych. Lecz to wnioskowanie równie jest dowolne, jak i początek, na którym się wspiera. Nasze zatem czucia mogą być tylko proste ukazywania się zjawisk, nad które się podnieść nie jest nam wolno, a nawet nie ma potrzeby dla ich wytłumaczenia odwoływać się z Berkeleyem do pośrednictwa Sprawcy Natury.¹⁵

Dlaczego Hume rzucił niepewność na zasadę przyczyn{owości}.

127. Widzimy tu, że Hume, naprzód, dlatego rzucił niepewność na tę zasadę przez tak długi czas nietykalną, {że} KAŻDY SKUTEK MA SVOJĄ PRZYCZYNE, i dlatego tę niepewność zastosował do wiadomości naszych o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów, że NASTĘPSTWO CZUĆ, czyli FENOMENÓW wziął za wyrażenie PRZYCZYNY I SKUTKU; podług niego, jeżeli dwa np. czucia jedno po drugim następowały, pierwsze z nich, czyli poprzedzające uważać się zwykło za przyczynę, a drugie za skutek. Że zaś najczęściej czucia, czyli fenomeny nie zwykły bywać pojedynczo, ale łączyć się z innymi albo w jednym czasie, albo następnie jedno po drugim, więc jeżeli uważamy jedno jakie czucie, czyli jeden fenomen, natychmiast skłonni jesteśmy sądzić, że to czucie musiało być poprzedzone od czucia innego jakoby od swojej przyczyny albo że potem nastąpi czucie inne jak {o}by onego skutek. Tym sposobem filozof angielski zasadę o przyczynie i skutku zwaną pospolicie „zasadą przyczynności” (*principium causalitatis*) umieścił w rzędzie sądów domyślnych, o których mówiliśmy wyżej, a tym samym pozbawił ją wszelkiej pewności. Lecz jak nietrafnie w tym punkcie pojmował rzeczy, łatwo się to wyświeca obok naszej teorii.

Wyobrażenie przyczyny i skutku, a następstwo czuć, co Hume bierze za jedno, są rzeczy bardzo od siebie różne. Jakoż w dwojakim względzie zwykliśmy wyobrażać sobie przyczynę i skutek, w którym wyobrażeniu zawierać się musi włącznie wyobrażenie działania. Albo mówimy, że przedmioty zewnętrzne działają na nasze zmysły, wzbudzając w nas czucia; wtenczas

¹⁵ Zob. [Degérando 1804, s. 465–466].

te przedmioty bierzemy za PRZYCZYNY, a czucia nasze za SKUTEK ich działania. Albo mówimy, że jeden przedmiot zewnętrzny działa na drugi przedmiot zewnętrzny, sprawiając w tym ostatnim pewną odmianę; tu przedmiot działający uważa się za przyczynę, a pewna odmiana stanu w przedmiocie odbierającym działanie uważa się za skutek.

Bez wątpienia człowiek najpierwej musiał nabyć wyobrażenia przyczyny i skutków w pierwszym względzie; nie mógł albowiem wiedzieć o bytności przedmiotów zewnętrznych, a zatem ani o wzajemnym ich na siebie działaniu, pierwej, nim te przedmioty uderzyły jego zmysły; a zatem najpierwej on poznał czucia swoje, a z powodu tych czuć wniósł bytność przedmiotów zewnętrznych, od których pochodziły te czucia; najpierwej więc on czucia swoje miał za SKUTKI jakichś przyczyn zewnętrznych.

Aleśmy już okazali, że ani żadne czucie pojedyncze, ani czucia wielorakie ze sobą porównywane, ani ich następstwo – nie mogły dać same z siebie człowiekowi wiadomości o jakiegokolwiek istocie zewnętrznej, gdyby umysł ludzki z natury swojej nie łączył do czuć wyobrażenia innego rodzaju, tj. pojęcia przyczyn, od których te czucia zależą; następstwo zatem czuć nie jest to samo, co wyobrażenie przyczyny i skutku.

128. Oprócz tego przypuszczając, co twierdzi Hume, tj. że wyobrażenie przyczyny i skutku nie jest co innego, tylko wyobrażenie dwóch czuć po sobie następujących, z przypuszczenia tego wynikają takie odrzeczności i przeciwieństwa, których umysł ludzki ze sobą nigdy by pogodzić nie mógł: np. dowiedliśmy, że czucia były w człowieku pierwej aniżeli pojęcia istot zewnętrznych – więc podług przypuszczenia Hume’a czucia nasze jako pierwej zjawione w myśli, powinniśmy uważać nie za skutek, lecz za przyczynę bytności istot zewnętrznych, co jest przeciw rozumowi; kiedy znowu człowiek doświadcza jakiej istoty wszystkimi swoimi zmysłami, ma on wtenczas rozmaite czucia po sobie następujące, więc podług teorii filozofa angielskiego, powinniśmy uważać pewien np. kolor za przyczynę pewnego zapachu, pewien zapach za przyczynę pewnego czucia w dotknięciu, pewne czucie w dotknięciu za przyczynę pewnego smaku itd. Podług porządku,

Z przypuszczenia Hume’a wiele wynika niorzeczności.

jakim byśmy doświadczali zmysłów naszych na pewnej istocie, mielibyśmy tu uważać pewien szereg przyczyn i skutków wzajemnie od siebie zawisłych, gdy, przeciwnie, mówimy, że wszystkie te czucia są skutkami jednej przyczyny, np. pewnego owocu.

Nadto jeszcze, podług tego filozofa, pierwsze czucie zwykliśmy uważać za przyczynę czucia drugiego po nim następującego; zapytać się tu godzi, jakim sposobem człowiek czucia swoje uważać może za skutki jakichś przyczyn zewnętrznych, gdy te przyczyny zewnętrzne tym samym, że zewnętrzne, nigdy nie mogłyby być w duszy jego jak czucia rzeczywiste.

Nie rozszerzajmy się więcej nad wytykaniem wszystkich niedorzeczności i przeciwieństw wynikających z tego przypuszczenia, o którym mówimy, gdyśmy już udowodnili tę prawdę, że sądy nasze o bytności istot zewnętrznych, które nie inaczej się w nas budzą, tylko przez wyobrażenie przyczyny i skutku, nie mogą bynajmniej należeć do rzędu sądów domyślnych, jak twierdzi Hume.

Druga uwaga, która dała powód Hume'owi do jego zarzutów.

129. Druga uwaga, która dała powód Hume'owi do czynienia zarzutów przeciw zasadzie przyczynności, jest ta, że umysł żadnego nigdy nie widzi związku rzeczywistego między fenomenami, czyli czuciami, wyobrażenie zaś przyczyny i skutku wymaga koniecznie pewnego związku rzeczywistego, pewnego wpływu jednej rzeczy na drugą, i więc wyobrażenie to może być fałszywe. Na co się tak odpowiada:

(1) Ponieważ umysł nasz w następstwie lub jednostajnym połączeniu czuć, czyli fenomenów nie widzi żadnego związku rzeczywistego, którego wymaga wyobrażenie przyczyny i skutku, to samo służy za dowód, że to wyobrażenie nie jest jedno, co następstwo czuć lub ich jednoczesne połączenie, jak twierdzi Hume.

(2) Jeżeli tego związku, który zachodzi między przyczyną a skutkiem, nie znamy sposobem bezpośrednim, czego podobno chce Hume, mamy jednak wiadomość pośrednią, że jest ten związek, choć go wytłumaczyć nie możemy; już zaś okazaliśmy, do jak wielkich umysł nasz przyszedłby odrzeczności, gdyby to tylko miał za pewne i prawdziwe, co może poznać oczywistością bezpośrednią.

(3) Ponieważ postrzeganie czuć, czyli fenomenów, bądź w jednym czasie będących, bądź następujących po sobie, podług Hume’a, nie mogło nam dać wyobrażenia żadnego związku między tymi fenomenami, jaki jest potrzebny między przyczyną a skutkiem, więc to samo dowodzi, że wiadomość nasza o przyczynie i skutku nie może pochodzić z poprzedzającego doświadczenia, a zatem nie może należeć do liczby sądów domyślnych, jak mniema tenże filozof.

Zarzuty jego mogły mieć pewną wagę i pozór dopóty, póki nie było rozróżnione i wytłumaczone przez rozbiór znaczenie tych wyrazów: zjawisko (*phaenomenon*), czyn (*factum*), przedmiot (*obiectum*), przyczyna (*causa*), skutek (*effectus*) itd., a często {je} mieszała ze sobą filozofowie i brali za jedno.

130. Mówiąc o złudzeniach zmysłowych, wypadło nam wzmiankować o dwóch innych rodzajach złudzeń, czyli błędów, tj. o błędach rozumu i o błędach wyobraźni. Rozbiór pierwszego z tych dwóch rodzajów błędów tam właściwie mieć będzie miejsce, gdzie mówić będziemy o rozumowaniu. O błędach zaś wyobraźni zdaje się, iż to jest przyzwoite miejsce mówienia, bo chociaż ten rodzaj błędów, jak się powiedziało, nie może stosować się do tych sądów, których dopiero udowodniliśmy pewność, błędy jednak wyobraźni mają wielkie podobieństwo ze złudzeniami zmysłowymi w tym względzie, że jako do tych ostatnich zawsze daje powód pewne czucie rzeczywiste, tak do tamtych zawsze daje powód pewne czucie przypominane, którego umysł nie rozróżnia od czucia rzeczywistego; te zaś rzeczy – wyjąwszy tylko większy lub mniejszy stopień żywości – co do reszty we wszystkim są podobne.

Co mamy rozumieć przez błędy wyobraźni.

Mówiliśmy, że dwa są gatunki błędów wyobraźni – tj. błędy marzenia sennego i błędy pomieszania umysłu.

Dwa ich gatunki.

W pierwszym razie, gdy zewnętrzna czynność zmysłów jest uśpiona w człowieku, może on tylko mieć same czucia przypominane i dlatego nie może ich rozróżnić od czuć rzeczywistych, bo nie może ich porównywać z tymi ostatnimi, gdy nie mają w nim miejsca; różnica zaś nie inaczej, tylko przez porównanie dwóch rzeczy poznać się może.

Czucie zatem przypominane bierze człowiek wówczas za rzeczywiste, a to mu jest powodem do błędnego sądzenia, jakoby się to działo w istocie, co jest tylko tworem jego wyobraźni. Póki on zostaje w tym stanie, nie może mieć żadnego prawidła do poznania swojego błędu, bo to prawidło byłoby nie inne, tylko porównanie czuć przypominanych z rzeczywistymi; widoczną zaś jest rzeczą, że to prawidło człowiekowi wspomnianemu służyć nie może. Skoro się on obudzi, czucia rzeczywiste, które odbiera, natychmiast stają się dla niego rzeczonym prawidłem, bo z nimi porównując czucia swoje przypominane, które miał we śnie, uznaje te istotnie za czucia tylko przypominane, a tym samym poprawia swe sądy, do których one stały się powodem.

Widzimy tu, że człowiek obudzony ze snu nie dla czego innego sądy swoje sennego marzenia uznaje być fałszywymi, tylko dlatego, że inne sądy, które się w nim budzą w czasie czuwania, ma za prawdziwe, więc i tu się potwierdza prawdziwość tych sądów zmysłowych, o których mówiliśmy.

Drugi gatunek błędów
wyobraźni.

131. Człowiek podlegający drugiemu gatunkowi błędów wyobraźni także nie może rozróżnić czuć przypominanych od rzeczywistych – nie dlatego, żeby miał same tylko czucia przypominane, jak pierwszy, lecz dlatego że stan nienaturalny jego mózgu natęża w nim żywość czuć przypominanych, które przez to stają się równie żywe albo nawet i żywsze aniżeli czucia rzeczywiste; bierze więc tamte za te drugie {i} z tego powodu mylnie sądzi o rzeczach. Póki on zostaje w tym stanie, żadnego nie ma prawidła do poprawienia tych sądów, bo umysł jego będąc naówczas chory, nie może porządnie używać władz swych. Lecz przekonanie jednomyślne ludzi z nim obcujących, którzy nie stracili zdrowego rozsądku, jest dostateczną rękojmnią, że sądy jego są fałszywe, bo je widzi niezgodnymi ze swoimi sądami, które tym samym uważać muszą za prawdziwe.

Tak więc błędy wyobraźni nie tylko nie mogą spływać na sądy nasze zmysłowe o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów nieodnośnych, co się już okazało, ale, owszem, rozbiór tych błędów stwierdza prawdziwość sądów rzeczonych.

Rozdział XIII. O towarzystwie

132. Rozbierając władze umysłowe człowieka, uważaliśmy go dotąd jakby w samotności, jakby w odosobnieniu od wszelkich innych jestestw tego rodzaju, bośmy się zastanawiali bardziej nad tym, jakie są te władze, aniżeli nad tym, jakie są pobudki i sposoby, które nam służą do rozwinięcia ich i udoskonalenia. Ale teraz stawia się uwadze naszej nowa okoliczność. Władze umysłowe dane z przyrodzenia człowiekowi na nic by się mu nie przydały, gdyby nie umiał ich dobrze używać: gdyby za pomocą ich nie mógł nabyć potrzebnych sobie wiadomości, a co za tym idzie, gdyby te władze nie były w nim rozwinięte i wydoskonalone. Dziecię, które się dopiero urodziło, i człowiek dojrzały mają te same władze przyrodzone umysłu, ale nie w tym samym stopniu rozwinięte; te same mają władze, ale nie tę samą umiejętność ich użycia – a co stąd wynika, nie te same wiadomości. Wielka też w tym względzie daje się widzieć różnica między człowiekiem dzikim a oświeconym: między tym, który się zhodował w lesie, a tym, który się ukształcił w społeczności. Wypada więc badać się o to, jakie są pobudki i sposoby, które najdzielniej wpływają do rozwinięcia i wydoskonalenia władz umysłowych człowieka.

Z tego wszystkiego, co się dotąd wykladało, widzimy tylko, że doświadczenie i najpierwsze potrzeby człowieka, tj. potrzeby ściągające się do zachowania jego życia, przewodniczyły mu w rozwijaniu się i w użyciu władz jego umysłowych.

Nie dość jest człowiekowi mieć władze umysłu sobie od przyrodzenia dane; trzeba nadto, aby te władze były rozwinięte i wydoskonalone do pewnego stopnia.

133. Ale człowiek nie przestaje na tym, żeby tylko zachował życie swoje; czuje on jeszcze żądzę wolną sobie z natury uprzyjemnienia tego życia; czuje zatem potrzebę doskonalenia coraz większego zdolności swoich tak ciała, jako też umysłu, a najszczególniej tych ostatnich, bo te przewodniczą użyciu pierwszych.

Lecz tej potrzebie człowieka, jak to wkrótce okażemy, zadosyć stać się inaczej nie może, tylko wtenczas, kiedy on będzie zostawał w towarzystwie podobnych mu jestestw. Towarzystwo będzie dla niego jedynym środkiem i oraz jedyną pobudką do takiego rozwinięcia władz jego umysłowych, jakie mu jest potrzebne nie już do zaspokojenia pierwszych potrzeb życia, lecz do jego uprzyjemnienia. Towarzystwo da mu czuć potrzebę i oraz poda mu skuteczne dogodzenia sposoby – chcę mówić, potrzebę nabywania coraz nowych i dokładniejszych wiadomości, tych nawet, które nie mają żadnego bezpośredniego stosunku z jego fizycznymi potrzebami. Słowem samo tylko towarzystwo może rozwinąć w człowieku władze poznawcze do tego stopnia, po którym zwykliśmy go rozróżniać od zwierząt, co następnie wyluszczać mamy.

Wyraża się w krótkości porządek i sposób, jakim w człowieku samotnym rozwijały się władze umysłowe.

Gdybym urósł, nie znając żadnego człowieka, opatrzone zmysłami, wzbudzony przyjemnością lub przykrością do uważania, poznawałbym rzeczy, abym jednych mógł użyć, {a} drugich się uchronić. Wyobrażnia zaś, ułatwiając mi wzbudzania się obrazów przez ich połączenia, dawałaby mi powód łączenia sądów domyślnych do sądów wzbudzonych przez czucia rzeczywiste, a przez to samo dawałaby większą działalność mojemu umysłowi.

Czucia albowiem rzeczywiste wznicałyby we mnie sądy o rzeczach tylko obecnych, czucia zaś wyobrażone, wzniciając we mnie sądy o rzeczach przeszłych i przyszłych, rozciągnęłyby dalej wiadomości moje. Ale towarzystwo bardziej jeszcze pomnoży i wydoskonali te wiadomości, bo użyczy środków, których będąc samotny nie mogłem się domyślić, a nawet nie czułem ich potrzeby.

134. Wystawiam sobie, jakbym nie widział nigdy człowieka: pierwszy raz zdarza mi się, że go widzę. Widok pierwszy wprawia pospolicie w zdumienie, które wzbudzi ciekawość, a ta wzbudzi

do uwagi. Uwaga da mi poznać kształt jego zewnętrzny do mojego podobny: obraz mojego kształtu zewnętrznego złączony jest we mnie z wiadomością czuć moich wewnętrznych i innych wyobrażeń. Pomyślę zatem, że on wewnętrznie takim być musi, jakim ja jestem – tj. będę miał dwa razem sądy: (1) sąd wzbudzony przez czucia rzeczywiste o zewnętrznym składzie tego człowieka; (2) sąd domyślny o jego wewnętrznym składzie zdającym do czuć i wyobrażeń. Uważać jednak mamy, że sąd ten domyślny, o którym tu mówimy, jest zupełnie różny od tych, o których wyżej mówiliśmy; w tamtych albowiem, jakeśmy to widzieli, domyślamy się, że pewne czucia wyobrażone sprawdzą się dla nas w pewnych okolicznościach przez czucie rzeczywiste, w tym zaś ostatnim nigdy to być nie może; nigdy albowiem czucia i wyobrażenia cudze zamienić się nie będą mogły w czucia rzeczywiste moje własne.

Ten sąd domyślny, o którym tu mówimy, dla rozróżnienia go od sądów domyślnych pierwszych nazywać będziemy „sądem podobności”, jak też i inne tego samego rodzaju, o których na swoim miejscu obszerniej mówić się będzie.

Postrzegam dalej, że ten człowiek zrywa owoc i kładzie go do gęby; czyniłem to samo nieraz, a czyniłem czując potrzebę; mam więc znowu tu dwa sądy: (1) sąd wzbudzony przez czucie rzeczywiste o jego działaniu; (2) sąd podobności o jego potrzebie.

Dalej widzę, że ucieka. Uciekałem i ja nieraz przed jakim zwierzęciem albo przed innym jakim niebezpieczeństwem; mam więc tu znowu dwa sądy: (1) sąd wzbudzony przez czucie rzeczywiste o jego ucieczce; (2) sąd domyślny wzbudzony przez czucie wyobrażone jakiegoś niebezpieczeństwa. Takie sądy a osobliwie sądy niebezpieczeństwa nieraz były powtarzane we mnie. Są to sądy nałogowe prędko wzbudzające do działania, co niewłaściwie niektórzy nazwali „instynktem”, jak się już o tym mówiło. Skoro więc go widzę uciekającego, domyślam się o niebezpieczeństwie i natychmiast uciekam.

Innego dnia widzę zwierzę drapieżne i z bojaźni niebezpieczeństwa uciekam. Na widok uciekającego mnie towarzysz mój, choć nie widzi zwierzęcia, ucieka także. Po niebezpieczeństwie staje mi się to powodem do uwagi, a z niej do domysłu, że on mnie w tej okoliczności zrozumiał, tak jak dawniej ja go

Drugi sąd domyślny z tego samego powodu.

Czwarty sąd domyślny – początek wzajemnego rozumienia się dwóch ludzi.

zrozumiałem. Poznaję więc, że się zrozumieć możemy, i postrzegam pożytek tego wzajemnego rozumienia się. Zbliżyć się zatem do niego i będę {się} starał dać mu poznać, czego od niego żądam.

Oto początek mowy, czyli wyjawiania drugiemu swoich myśli i pragnień.

Wyliczają się cztery gatunki znaków, jakich ludzie nauczeni od samej natury mogliby użyć do tłumaczenia się wzajemnego swych myśli.

135. Ale jakże przyjdę do tej mowy i od czego zacznę?

Oto:

(1) Będę robił to, co robiąc dałem się mu zrozumieć, chociaż wówczas nie mogłem mieć tego zamiaru; i tak np. chcąc mówić o niebezpieczeństwie, udam ucieczkę; i takie znaki nazwiemy „naturalnymi”.

(2) Chcąc pokazać przytomne niebezpieczeństwo, np. niedźwiedzia, którego on nie widzi, wskazuję mu ręką w tę stronę, w której się niedźwiedź znajduje, abym w nim wzbudził czucie podobne mojemu; takie znaki nazywam „znakami wskazującymi”.

Znaki tego drugiego rodzaju, jako też i dwóch innych, o których powie się następnie, tym samym różnią się od pierwszych, że tych ostatnich wtedy dopiero zaczynam używać, gdy już mam zamiar dać się zrozumieć mojemu towarzyszowi – gdy względem tamtych rzecz się ma inaczej.

(3) Gdy zechcę mu opowiedzieć niebezpieczeństwo, w którym znajdowałem się np. od drapieżnego zwierza, cóż uczynię? Oto znakami podobieństwa wyrażającymi usiłuję w nim wzbudzić wyobrażenie jego postaci, wielkości, dzikości, gwałtownego napadu. Takie znaki nazywamy „naśladowniczymi”.

(4) Gdy zechcę okazać stan wewnętrzny umysłu mojego albo woli, oznaczę to podobieństwem rzeczy zmysłowych. I tak, uwaga myśli może być oznaczona przez oko patrzące. Powątpiewanie w obraniu jednej z dwóch rzeczy może być oznaczone przez takie rąk ułożenie, jak gdyby ważyły dwa ciężary. Namiętności gwałtowne mogą być przyrównane do płomienia; ich walka może być przyrównana do nieba niepogodnego itp.

Trzeba było, abym innym znakiem dał poznać swojemu towarzyszowi, iż tu chcę mówić nie o tych rzeczach zmysłowych, których używam podobieństwa, lecz o stanach wewnętrznych duszy mojej.

Znaki tego gatunku nazywają się „przenośnymi”. Zdaje się jednak, że te ostatnie wtenczas dopiero zjawily się w społeczności, gdy już mowa ludzka była do pewnego stopnia ukształcona, tj. kiedy już ludziom znajome były pewne znaki słowne przez nich wymyślone, o których niżej powiemy.

Wszystkie cztery rodzaje znaków dopiero wyliczone zamykają w sobie jakąś podobność do natury rzeczy, do naszych wyobrażeń lub innych okoliczności. Wszystkie te zatem znaki można by nazwać „naturalnymi”, chociaż to nazwisko pierwszemu ich rodzajowi nadaliśmy w znaczeniu szczególniejszym.

Widzimy tu, że podobność służąc nam naprzód do połączenia obrazów i sądów, służy potem do wynajdywania znaków jednemu z dwóch ludzi, którzy za przewodnictwem samej natury tworzą sobie język do zrozumienia drugiego.

136. Oprócz wyliczonych dopiero rodzajów znaków potrzebnych do tłumaczenia myśli naszej mogą być jeszcze inne użyte.

Tamte, ponieważ wszystkie zależą, jak widzieliśmy, na pewnym ruchu ciała albo niektórych jego części, bez wydania żadnego głosu, nazywają się „migami” (*gestus*).

Ale mogę jeszcze dać poznać drugiemu wyobrażenia moje, kreśląc jakiegokolwiek obrazy na jakiegokolwiek powierzchni, i to będzie RYSUNEK albo PISMO. Mogę dać je poznać wydaniem pewnych dźwięków, czyli głosów, a te dwojakiego są gatunku.

Pierwsze są niezłożone, wydane samymi pierściami i gardłem, jakich używają same nawet niemowlęta, nierozumne stworzenia; drugie wybite są językiem i podniebieniem lub wargami, i te można by nazwać „głosami wybitymi” albo inaczej „złożonymi” (*voces articulatae*), dlatego że one się rozkładają dają na dźwięki proste, czyli pierwiastki różnej natury. Pierwszych uczy nas przyrodoznawstwo; drugie pospolicie są płodem wynalazku ludzkiego.

Pierwsze towarzyszyć zwykły migom, o których powiedzieliśmy wyżej i ułatwiać tak głuchoniemym, jako też niemowlętom tłumaczenie myśli swoich; drugie, jeśli są wynalezione na ten koniec, ażeby służyły ludziom do wzajemnego rozumienia się, składają mowę właściwie zwaną, różniącą ludzi od zwierząt.

Znaki tego gatunku zwą się „przenośniami”.

Wszystkie cztery gatunki wyżej wyliczone zawierają w sobie jakąś podobność natury rzeczy i wyobrażeń; wszystkie w pewnym względzie mogą się nazwać „naturalnymi”.

Inne rodzaje znaków {do} tego samego celu służyć mogą.

Dźwięki niezłożone i złożone, czyli wybite.

Co znaczy mowa właściwie zwana.

Pożytek, który stąd wynika.

We wszystkich tych znakach, czyli wyrazach możemy uważać podobność do tych rzeczy i stosownie do tej podobności one dobierać. Użycie zaś częste tych znaków, gdy do nich pewna liczba ludzi jedno i też same przywiąże znaczenie, połączy je ściśle z obrazami. Przypomnienie więc wyrazu przypomni obraz i ten jest wielki z wyrazów pożytek.

Co mamy rozumieć przez znaki dowolne.

137. Początkowe wyrazy zasadzały się na jakiejś podobności, ale człowiek nie zawsze ją dobrze rozważył. Trafunkowe także połączenia rzeczy mogły go nieraz omylić: mogły mu być powodem, że znak pewien, który by wyrażał dobrze podobność jednej z tych rzeczy, wziął za znak rzeczy drugiej, która z nim nie miała żadnej podobności ani naturalnego związku z rzeczą pierwszą. Tym sposobem wkradły się do mowy ludzkiej wyrazy niemające naturalnej z rzeczami podobności i takie wyrazy zwa się pospolicie „dowolnymi” (*signa arbitraria*).

Najpierwsze znaki, których ludzie użyli do wzajemnego się rozumienia, nie były zupełnie dowolne.

Nie sądźmy jednak, jakby pierwsi wynalazcy mowy ludzkiej tworzyli wyrazy z dowolnością zupełną, nie mając w tym innego prawidła, tylko własne upodobanie. Z tego, co się dopiero powiedziało, łatwo się domyślić, że w tym działaniu przewodniczyła im podobność znaków do rzeczy albo do pewnych okoliczności, z którymi się te rzeczy łączyły.

Ale gdy to połączenie okoliczności było jedynie trafunkowe albo właściwe tylko pewnemu miejscu lub krajowi, pokazało się potem, że {wspomniane} wyrazy nie miały naturalnej podobności z rzeczami, do których oznaczenia były użyte, lecz że przez częste użycie z łatwością były przypomniane i rozumiane, więc zostały w zwyczaju.

Inne przyczyny, dla których wyrazy dowolne w zna{cznej liczbie wpłynęły do naszych teraźniejszych języków.

138. W naszych teraźniejszych językach jest bardzo wiele wyrazów dowolnych, ponieważ do przyczyny, którąśmy wyżej wskazywali, przydać należy inne: (1) skrócenie zmniejszało pierwszą podobność lub zupełnie {ją} zatarło; (2) niedobre używanie jednych pociągało do naśladowania drugih i języki psuło; (3) pomieszanie narodów wprowadzało cudze wyrazy, kształt mowy odmieniało, a tak podobność się zmniejszała lub zupełnie ginęła; (4) złe uczenie się języka pomnażało jego zepsucie, bo skoro

kto nauczy się wyrazu, a nie wie dobrze, co {on} znaczy, natenczas przywiązuje do niego znaczenie, jakie mu się podoba, a gdy w tym znajduje naśladowców, psuje język.

Co się tyczy najpierwszych znaków, których ludzie użyli za przewodnictwem samej natury do wzajemnego rozumienia się, nie twierdzimy wprawdzie, że te znaki były właśnie takie, jakieśmy wyżej opisali, ale tylko mówimy, że takie być mogły. Tak zaś mniemamy ze względu na władzę działania, potrzeby i zdolności człowieka.

Z tego, co się dotąd powiedziało o mowie ludzkiej, ta dla nas wynika korzyść, że widzimy, na czym zależy dobre użycie wyrazów.

Wyrazy są znakami wyobrażeń – wyobrażenia odpowiadają rzeczom, ich własnościom i względom. Uważajmyż rzeczy, nabywajmy ich dokładnych wyobrażeń i dopiero uczmy się nazwisk; tego sposobu używajmy, czy to sami się uczymy, czy drugich nauczamy.

Co się tyczy najpierwszych znaków, jakich ludzie użyć mogli do tłumaczenia swych myśli, twierdzi się tu tylko jak o rzeczy podobnej do prawdy.

Na czym zależy dobre użycie wyrazów.

Rozdział XIV.

Rozbiór wyobrażeń

Dwojaka korzyść mowy
ludzkiej.

139. Znajdując człowiek wygodę w pomocy drugiego, chce mu dać poznać, czego potrzebuje, a tym samym wynajduje znaki. Tu widzimy i przyczynę, i pożytek mowy: tj. potrzeba wzbudza do wynalezienia i użycia wyrazów, a zyskanie pomocy jest pierwszym pożytkiem mowy.

Mowa zatem coraz ściślej łączy człowieka z człowiekiem, a nadarzone nowe okoliczności pomnożą razem liczbę wyobrażeń i wyrazów. Z chęcią więc używa człowiek mowy, znajdując korzyść w wyjawianiu drugim swych myśli i pragnień, i nieprędko postrzeże, że znajdzie w mowie drugą nie mniejszą korzyść, tj. że przez jej użycie lepiej sam poznaje swoje myśli.

Dwojaka tedy jest korzyść mowy: (1) okazanie drugiemu myśli; (2) poznanie dokładniejsze swych myśli, a tym samym rozszerzenie wiadomości. Pod pierwszym względem mowa należy do gramatyków, pod drugim – do filozofów: i pod tym to drugim względem w tym miejscu uważając postrzeżemy, że za pomocą mowy przychodzi człowiek do poznania dokładniejszego wyobrażeń swoich, jakiego bez nich mieć by nie mógł.

Co jest rozbiór wyobrażeń.

Powiedzieliśmy wyżej, że chcąc, ażeby wyobrażenia nasze utkwiły się nam w pamięci, powinniśmy na nie zwrócić uwagę i nad nimi zastanowić się przez czas pewien. Tamże widzieliśmy, że jeśli wyobrażenie nasze jest złożone, dla uczynienia go sobie jasnym, trzeba kolejno zwrócić uwagę na każdą z części, z których się ono składa, i to nazwaliśmy „rozbiorem”.

Że zaś wyobrażenia nasze jestestw pospolicie się składają albo z czuć rzeczywistych, albo z czuć wyobrażonych połączonych przez pojęcie, rozbiór tedy pierwszych nazywa się w logice „rozbiorem czucia” (*analysis sensationis*), rozbiór zaś drugich – „rozbiorem myśli” (*analysis cogitationis*); w obu tych razach rozbiór nic innego nie jest, tylko sposób czynienia uwagi.

Rozbiór dwojaki czucia i myśli.

140. Natura sama daje nam powód do czynienia rozbioru, a to dlatego że nam dała rozmaite zmysły. I tak, zdarza mi się jaka rzecz nieznamoma, np. jaki owoc. Poznam kształt jego, twardość lub miękkość przez dotknięcie, kolor przez widzenie, za pomocą słuchu doświadczam, czyli nie ma jakiego dźwięku, skosztowanie da mi poznać smak jego, i przy tych doświadczeniach uczuję przyjemność lub przykrość. Wszystkie te czucia pojedyncze łączę w jedno wyobrażenie zmysłowe owocu. Obraz tego owocu utkwę jasno w mojej myśli i z łatwością będę mógł rozbierać go na części, tj. przypominać sobie każde czucie pojedyncze, które ten owoc sprawiał we mnie kolejną na rozmaitych zmysłach. Otóż {jest} rozbiór, którego nas NAUCZYŁA NATURA przez to samo, że nam dała rozmaite zmysły.

Jak to rozumieć mamy, że sama natura daje nam powód do czynienia rozbioru.

Poznanie tego owocu za pomocą wszystkich czy kilku zmysłów stawi się w mej duszy razem i obraz czucia jednego wzbudzony, wzbudzi inne dla związku, który się zrobił między nimi. Jeżeli razem z towarzyszem moim uważałem ten owoc, oba {j} jednakowe mieć będziemy obrazy; natenczas dawszy owocowi temu jakie nazwisko, wzbudzi się w mym towarzyszku obraz owocu i pozna, o czym mówię.

Jeżeli dwóch ludzi postrzegło razem pewną rzecz zmysłową i nadali jej nazwisko, wspomnienie tego nazwiska wzbudzi w obydwóch obraz tej samej rzeczy.

Ale kiedy ja poznam owoc, którego nie widział mój towarzysz, muszę mu częściowo wyliczać własności owocu, abym je dał poznać. Najłatwiej zaś dam się mu zrozumieć, rozbierając wyobrażenie moje owocu podług zmysłów. Kształt np., twardość lub miękkość, jak już mówiliśmy, poznaje się przez dotknięcie, kolor przez widzenie, zapach przez powonienie itd. Wyrażając je słowy, wzbudzę w mym towarzyszku rozmaite czucia wyobrażone, które on złożywszy w jedno przez pojęcie, będzie miał obraz owocu.

Jakim sposobem postępuje człowiek, gdy chce dać towarzyszowi swojemu wyobrażenie pewnej rzeczy zmysłowej, której on nie widział.

Czucia te wyobrażone są częściami obrazu złożonego; nazwiemy je przeto „wyobrażeniami pojedynczymi” (*notiones*

simplices), bo trudno jest w nich rozróżnić części, a trudniej jeszcze je wyrazić. Otóż {mamy} pierwszy rozbiór na obrazy pojedyncze zmysłowe, czyli czucia.

To, co się tu na ostatku powiedziało, daje nam powód do uwagi następującej. Chociaż teraz w czuciach naszych, zwanych „pojedynczymi”, rozróżniamy pewne części, czyli raczej względy, tego jednak nie mogliśmy czynić w najpierwszych chwilach życia naszego.

Naprzód bowiem, teraz każde czucie nasze, zwane „pojedynczym”, ponieważ zawsze odnosi się do przedmiotu jakiegoś rozciągniętego, więc je dzielić niejako możemy pod tym względem, ile dzielimy myślą ten przedmiot rozciągnięty na swoje części, bo do każdej z tych części odsyłamy czucie nasze pojedyncze np. koloru białego, i to czucie zdaje się nam być jakby rozlane po wszystkich częściach tego przedmiotu, a przez to samo zdaje się dzielić na części, jak i ten przedmiot. Ale, jak się już dowiodło, jest to tylko złudzenie wyobraźni naszej, z którym się nie zgadza przekonanie człowieka oświeconego, bo czucie nasze będąc w istocie nierozciągnięte, tj. w duszy, rzeczywiście rozciągniętym być nie może. Oprócz tego okazaliśmy już, że dziecię, odbierające raz pierwszy czucia rzeczywiste, nie mogło ich ani zewnątrz siebie odsyłać, ani łączyć z wyobrażeniem rozciągniętości, którego jeszcze nie miało; tak więc ani nawet w imaginacji dziecięcia czucia pojedyncze nie mogły się wówczas dzielić pod tym względem.

Po wtóre, w czuciach, zwanych „pojedynczymi”, odkrywamy teraz pewne części, albo raczej pewne względy, które nic nie mają wspólnego z rozciągniętością, w czuciu albowiem pojedynczym uważamy albo przyjemność onego, albo nieprzyjemność, żywość lub słabość itd., jak się już o tym mówiło. Te względy, lubo je tu nazywamy inaczej „częściami czucia pojedynczego”, nie w tym jednak znaczeniu tu mówimy, jakoby część jedna zdawała się nam być zewnątrz drugiej, jak w pierwszym razie, kiedy czucie nasze rozciągałiliśmy w imaginacji na powierzchni przedmiotu złożonego; bo, owszem, widzimy, że względy te, o których tu mowa, zawierają się w jednej rzeczy niepodzielnej, tj. w czuciu pojedynczym, uważanym odłącznie od wszelkiej rozciągniętości.

141. Okazać teraz mamy, że i tych nawet względów w pierwiastkach życia swojego nie mógł człowiek rozróżniać w czuciu pojedynczym, i że do tego potrzeba było, ażeby wprzód jedno i to samo czucie swoje, miane w różnych czasach, uważał pod różnymi względami, czego łatwo dowieść. Wszakże gdy człowiek rozróżnia w czuciu swoim pojedynczym różne względy, ma wtenczas wyobrażenie jakiejś różnicy, bo inaczej nie mógłby rozróżniać. Lecz wyobrażenie różnicy wzniecać się w myśli nie może, tylko przez porównanie ze sobą dwóch przynajmniej rzeczy, o czym się już mówiło.

Przypuśćmy teraz, że dziecię nowo narodzone pierwszy raz zwraca uwagę swoją na czucie pewne pojedyncze, np. koloru różowego. Widoczne jest, że nic w tym czuciu rozróżnić nie będzie mogło, bo gdy to czucie jest dla niego rzeczą jedną nierozdzielną, żadne porównanie w stosunku do tego czucia wykonać się nie może.

Lecz gdy po pewnym czasie znowu się wznieci w dziecięciu czucie koloru różowego, ale już słabsze, czyli mniej żywe niż pierwszej, przypominając sobie czucia dawniejsze i porównując je z teraźniejszym, w porównaniu tych dwóch rzeczy widzi razem tożsamość i różność: TOŻSAMOŚĆ, ponieważ tak w pierwszym, jako i drugim razie było to czucie tego samego koloru różowego; RÓŻNOŚĆ, ponieważ czucie teraźniejsze mniej jest żywe, niż było pierwsze, czyli czucie teraźniejsze różny ma stopień żywości od pierwszego. To samo rozumowanie zastosujemy do innych względów, które człowiek w jednym czuciu rozróżniać może. Wszystkie te względy są wypadkiem porównywania czuć naszych, których przed tym porównywaniem w czuciach pojedynczych rozróżnić nie było można.

142. Lecz wróćmy się do zamierzonej przez nas treści, od której w tym miejscu uczyniliśmy niejaki ustęp, tj. zwróćmy się do wykładu, jakim sposobem chcąc opisać towarzyszowi mojemu owoc, którego on nie widział, rozbieram za pomocą wyrazów wyobrażenie moje tego owocu.

Wystawiłem mu owoc podług czuć pojedynczych, które on sprawiał na rozmaitych zmysłach moich. Chcę mu wystawić

Rozbiór drugi czuć, czyli obrazów zmysłowych pojedynczych na wyobrażenia odłączne.

więcej, np. wielkość. Jakże postąpić? Oto przez jedną linię dam mu poznać długość, przez drugą – szerokość, przez trzecią – wysokość. Dam mu jeszcze poznać: miejsce, na którym ten owoc widziałem, czas, w którym go widziałem itd. – i takie wyobrażenia są odłączne (*ideae abstractae*), bo w nich nie same już tylko uważają się czucia, lecz i pewne pierwiastki umysłowe, jak się wyżej dowiodło (a przynajmniej nie każdy to łatwo widzi, aby do składu tych wyobrażeń wchodzić miały czucia).

Drugi przykład.

Żebyśmy dokładniej tę rzecz zrozumieli, weźmy inny przykład.

Chcę mówić o niedźwiedziu, którego mój towarzysz nie zna. Wyłożę mu więc obraz niedźwiedzia złożony, rozbijając go na części. Naprzód zaś, rozkładałam ten obraz na obrazy pojedyncze zmysłowe, czyli czucia tym sposobem: (1) obraz koloru pewnym sposobem cieniowanego; (2) obraz głosu jego. Gdy zaś postrzegę, że mój towarzysz nie ma jeszcze dokładnego wyobrażenia niedźwiedzia, rozbiórę te obrazy pojedyncze na wyobrażenia odłączne. I tak np. mówiąc o kolorze, (1) będę miał powód mówienia o kształcie jego, w kształcie zaś znajdę wielkość, wyrażę ją przez długość, szerokość i wysokość. Znajdę (2) ponurość i posępność, która odraża. (3) Podobnie coś odrażającego znajdę w samym kolorze i głosie. (4) Dalej wyłożę położenie jego: czy leżał, czy stał, czy szedł itd.

Wszystko to się znajdowało w całkowitym obrazie niedźwiedzia, lecz ja sam nie miałem jasnego wyobrażenia tych części, ponieważ ich nie rozbierałem; nie rozbierałem zaś, dlatego że nie czułem potrzeby, którą wtenczas dopiero uczułem, gdy chciałem wystawić obraz niedźwiedzia mojemu towarzyszowi. Ponieważ zaś jednym wyrazem nie mogłem mu dać poznać tego obrazu, ten przeto obraz podzieliłem na części, z których każdą wyraziłem osobnym znakiem. Towarzysz mój złożwszy wyobrażenia cząstkowe w jedno, nabył całkowitego obrazu niedźwiedzia. Cóż się więc dzieje w tym zdarzeniu?

Oto mówiący człowiek rozbiera myśl, czyli całkowity obraz – na części, a rozbiera za pomocą wyrazów. Słuchający zaś poznaje wprzód kolejną wyobrażenia cząstkowe, które potem złożwszy, ma obraz całkowity. Pierwszy czyni rozbiór, a drugi

Jakie jest działanie myśli w człowieku, który opisuje rzecz pewną towarzyszowi swojemu, który jej nie zna, i człowiekowi, który słucha tego opisanie.

zbiór wyobrażeń. Mowa zatem nie tylko służy człowiekowi do wyjawienia swych myśli drugiemu, ale i do rozbiegania ich w sobie, przez co człowiek przychodzi do poznania dokładniejszego swych myśli.

143. Wyrazy są pomocą do czynienia rozbiór i dlatego niektórzy filozofowie nazywają języki „sposobami rozbiórowymi”. Twierdzenie ich jest prawdziwe w tym tylko znaczeniu, że języki, tj. pewne układy wyrazów, są narzędziami ułatwiającymi rozbiór naszych wyobrażeń i myśli.

W jakim znaczeniu języki są sposobami rozbiórowymi.

Rozbiegając myśl naszą, postrzegamy jasno, co się w niej znajduje, a o czym wprzód wiedzieć nie mogliśmy, chyba sposobem ciemnym i pomieszany. Wyobrażenia cząstkowe, o których dusza nasza tak mały ma stopień wiedzenia, jak gdyby o nich nie wiedziała, nie mogą właściwie nazwać się „wiadomościami”. Wyrazy przeto ułatwiając przez rozbiór dokładniejsze poznanie tych wyobrażeń cząstkowych, tym samym służą nam nie tylko do wyjaśnienia wyobrażeń naszych złożonych, lecz i do pomnożenia wiadomości naszych. Do tego zaś celu tym lepiej służą wyrazy, im lepiej w dobraniu ich zachowana będzie podobność.

W jakim względzie wyrazy przyczyniają się do pomnożenia wiadomości naszych.

Podobność wyrazów jest dwojaka: (1) PODOBNOŚĆ ZMYŚLOWA, która zależy na tym, ażeby wyrazy pierwotne miały coś podobnego do rzeczy, do których znaczenia są użyte – np. „wół”, „baran”; (2) PODOBNOŚĆ LOGICZNA, która zależy na tym, ażeby wyrazy pochodne miały podobieństwo do pierwotnych – np. „wołowina”, „baranina”, „wołowcy”, „barani” itd. Także wyraz złożony „przedpokój” podobny jest do wyrazu pierwotnego „pokój”, wyraz „przedmieście” podobny jest do wyrazu pierwotnego „miasto”.

Podobność wyrazów dwojaka: zmysłowa i logiczna.

Wyrazy tym łatwiejsze są i do spamiętania, i do zrozumienia, im lepiej zachowana jest podobność; i doświadczenie okazuje, że wzrost lub upadek języków jest dowodem wzrostu lub upadku wiadomości.

Wzrost i upadek języków są dowodem wzrostu i upadku wiadomości.

Rozdział XV.

Zbiór wyobrażeń *vel* *synthesis*

Zbiór wyobrażeń jest równie
potrzebny jak i rozbiór.

144. Czynimy rozbiór dla poznania części jakiej rzeczy, ale poznane części składamy znowu dla wystawienia sobie całkowitego jej obrazu. Otóż drugie działanie {jest} nie mniej pożyteczne i potrzebne, jak pierwsze. Bo jeżeli bez rozbioru nie potrafimy poznać części, to znowu bez ich złożenia nie moglibyśmy mieć całkowitego obrazu rzeczy, a tym samym ani dokładnego jej poznania; działanie takie nazywa się „zbiorem” (*synthesis*).

Zbiór jest przeciwny
rozbiorowi.

Zbiór jest przeciwny rozbiorowi, tzn. że działanie myśli, które nazywamy „zbiorem”, jest przeciwne, czyli odwrotne względem tego, które nazywamy „rozbiorem”.

Trojaki zbiór wyobrażeń.

Rzeczy podpadające pod zmysły są złożone, więc i obrazy ich muszą być złożone. Widzieliśmy zaś, że rozbiór obrazu zmysłowego był dwojaki: (1) na czucia pojedyncze; (2) na wyobrażenia odłączne.

Zbiór więc może być wieloraki:

(1) {Może to być zbiór} samych czuć, jako to zbiór dźwięków składających pewną sztukę muzyczną. Uważać tu mamy, że do tego zbioru liczono dotąd wyobrażenia zmysłowe jestestw materialnych, dlatego że w tych wyobrażeniach człowiek popospolity nie domyśla się żadnego pierwiastka umysłowego, a nawet nie wszyscy filozofowie to wiedzą, że w tych wyobrażeniach do czuć łączą się pojęcia pewne.

(2) Może {to} być zbiór samych wyobrażeń odłącznych, np.: SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST TO CNOTA, KTÓRA SKŁANIA CZŁOWIEKA

DO ODDAWANIA KAŻDEMU TEGO, CO SIĘ MU NALEŻY. Tu także powinniśmy uczynić uwagę, że zbiór tego gatunku, o którym teraz mówimy i który nazwaliśmy „zbiorem samych wyobrażeń odłącznych”, nie w tym znaczeniu tak się nazywa, jakby do tego zbioru nie łączyły się zgoła wyobrażenia zmysłowe, czyli czucia, lecz w tym, że ten umysł zwraca szczególnie swoją uwagę do pewnego zbioru wyobrażeń względnych i umysłowych, które bez wyobrażeń innych pojąć się nie mogą. Wyobrażenia względne i umysłowe są tu przedniejszym celem uwagi człowieka i stanowią istotę znaczenia wyrazu; wyobrażenia zaś zmysłowe, czyli czucia, dlatego z nimi łączyć się muszą, że bez nich pojąć by się nie mogły.

(3) Może być zbiór razem i obrazów zmysłowych i wyobrażeń odłącznych; np. obraz człowieka złożony jest z obrazów zmysłowych koloru, postaci, części ciała itd., tudzież z wyobrażeń odłącznych duszy jego i jej działań i władz itd.

145. Zbiór wyobrażeń jak zmysłowych, tak też odłącznych może być jeszcze wieloraki z innych względów, oprócz tych, o których dopiero mówiliśmy; może albowiem ten zbiór zawierać pierwiastki jednego gatunku, jakimi są wyobrażenia liczb, czasu, rozciągłości; np. jeden, dwa, dziesięć, pięćdziesiąt, sto, rok, sążeń, morga itd. Takie zbiory nazwane są u Locke’a „wyobrażeniami złożonymi sposobów prostych” (*ideae complexae modorum simplicium*); my je nazwiemy „zbiorami jednorodnymi”.

Może też zbiór składać się z pierwiastków różnego gatunku, jak w przykładach poprzedzających, gdzie się mówiło o wyobrażeniu człowieka i o wyobrażeniu sprawiedliwości. Takie zbiory nazywać będziemy „różnorodnymi”.

Dusza nasza nie może razem wiele cząstkowych wyobrażeń objąć; najwięcej pięć ich w jednym czasie jasno uważać jest w stanie. Otóż więc znowu z tego powodu dzielimy wyobrażenia składane na dwa rzędy: (1) na takie, których części możemy razem objąć, tj. których części nie przechodzą liczby pięć, i te nazywać będziemy „wyobrażeniami składanymi porządku niższego”; (2) na takie, których części nie możemy razem objąć, tj. których części przechodzą liczbę pięć, i te nazywać będziemy „wyobrażeniami porządku wyższego”.

Zbiór wyobrażeń
jednorodnych i różnorodnych.

Wyobrażenia złożone
porządku niższego
i wyższego.

Natura uczy nas zbioru
wyobrażeń.

Mówiliśmy, że natura sama uczy nas rozbioru wyobrażeń, dlatego że nam dała zmysły; tu dodać należy, że dla tej samej przyczyny również uczy nas zbioru, czyli składu wyobrażeń. Doświadczając bowiem następnie rozmaitymi zmysłami rzeczy jakiej, zbieramy rozmaite czucia i one łączymy w jeden obraz zmysłowy. I dlatego jeszcze nas zbioru uczy natura, że nam wystawia rzeczy składane; musimy albowiem poznawać następnie ich części i wyobrażenia tych części składać w jedną całość.

Ale człowiek nauczysz się od natury składać wyobrażenia częściowe w obrazie jestestw całkowitych, rozciąga to działanie dalej i tworzy takie obrazy składane, jakich nie widzi w naturze.

Podział wyobrażeń złożonych
na wyobrażenia składu
naturalnego i sztucznego.

Tak więc wyobrażenia złożone dzielić się znowu mogą: (1) na wyobrażenia składu naturalnego, czyli takie, w których albo czucia rzeczywiste łączą się przez pojęcia w obrazy pewnych jestestw lub zjawisk, albo czucia wyobrażone połączone są tym sposobem, jakim czucia rzeczywiste im odpowiednie składały w nas dawniej pewne całkowite obrazy; (2) na wyobrażenia składu sztucznego, czyli takie połączenia wyobrażeń częściowych, jakim odpowiadającego dokładnie wzoru w świecie zmysłowym nie poznaliśmy, który to wzór wystawiamy tylko sobie jako mogący być w naturze, nie zaś jako będący rzeczywiście. Takim np. jest wyobrażenie człowieka mającego pięć sążni wysokości; takim jest wyobrażenie koła doskonałego; takimi są wyobrażenia wszelkich ilości matematycznych wziętych odłącznie, nie mając na to względu, czy im odpowiada rzeczywistość zewnątrz naszego umysłu; takimi są na koniec wyobrażenia pewnych spraw ludzkich, które się jeszcze nie zdarzyły, lecz które wyobrażamy sobie jako zdarzyć się mogące.

Które wyrazy do zrozumienia
są łatwiejsze, a które
trudniejsze.

146. Wyrazy odpowiadają wyobrażeniom i rozumienie ich zasady się na tym, ażebyśmy przywiązali do nich te same wyobrażenia, które przywiązują drudzy; więc tam są słowa do zrozumienia łatwiejsze, gdzie są łatwiejsze do pojęcia do nich przywiązane wyobrażenia. I tak łatwiej się rozumieją słowa wyrażające czucia, np. „czerwony”, „zielony”, „słodki”, „gorzki”; trudniej się rozumieją wyrazy oznaczające wyobrażenia umysłowe i odłącznie, np. pojęcie istoty wzięte od jej przymiotów. Trudniej się

jeszcze pojmują wyobrażenia złożone z wielu różnorodnych i oraz odłącznych pierwiastków; np. wyobrażenie cnoty zawiera w sobie: (1) wyobrażenie pewnego nałogu do wykorzenienia spraw pewnych; (2) {wyobrażenie pewnego nałogu do wykonywania} spraw nie innych, tylko takich, które są zgodne z prawami moralności; (3) uznanie tych spraw za takie przez tego, który je zwykł wykonywać; (4) możliwość ich wykonania lub niewykonania, czyli wolność, wola uważana w tej osobie; (5) wykonywanie tych spraw z tej jedynie pobudki, że one są zgodne z prawami moralności.

Łatwiejsze są do pojęcia wyobrażenia złożone z części jednorodnych, przeto i wyrazy są do zrozumienia łatwiejsze; dla tej właśnie przyczyny nauki liczebne i matematyczne są dokładniejsze niż inne.

Weźmy np. jakie ciało, którego części są ze sobą spojęne nieprzerwanym związkiem i zamknięte w pewnych granicach. Uważając je pod względem tego nieprzerwanego związku jego części, będę miał wyobrażenie jedności. Widok drugiego ciała da mi wyobrażenie drugiej jedności. Podobnie słysząc uderzenie dzwonu, które się nie powtórzyło, mając pewne czucie, w którym nie postrzegam różnaitości, np. czucie koloru błękitnego, wyobrażenie jedności budzi się we mnie. Jeżeli się powtórzy uderzenie dzwonu, jeśli przy czuciu błękitu będę miał razem lub następnie czucie koloru zielonego, otrzymam wyobrażenie jedności drugiej. Łączę w myśli te dwie jedności i mam wówczas wyobrażenie dwóch razem jedności, czyli wyobrażenie liczby zwanej „dwa”. Nie zastanawiam się wreszcie nad tym, w jakiej rzeczy mam uważać jedność; dość tego, abym ją uważał w jakiegokolwiek {rzeczy} i mam wówczas wyobrażenie jedności odłączne. Dodając w myśli wielokrotnie to wyobrażenie, będę miał wyobrażenie liczb: 3, 4, 5 itd.

Przyszedłszy do dziesięciu jedności, wszystkie je myślą łączę w zbiór jeden i uważam go pod postacią pewnej jedności wyższego porządku, tj. jedności takiej, która by w sobie zawierała dziesięć jedności pierwiastkowych. Zbiór ten nazywam „dziesiątkiem” czyli „dziesięć”, dwa takie dziesiątki nazywam „dwoma dziesiątkami” czyli „dwadzieścia” itd.

Łatwe są do pojęcia wyobrażenia złożone z części jednorodnych, a zatem i wyrazy oznaczające te wyobrażenia.

Zbiory uważane pod postacią pewnej jedności wyższego porządku od jedności pierwiastkowej.

Przyszedłszy potem do dziesięciu dziesiątków, tworzę z tych wszystkich jedności zbiór jeden, który biorę za jedność wyższego jeszcze porządku niż poprzedzająca i nazywam tę jedność wyrazem „sto”, dwie takie jedności nazywam „dwieście” itd.

Tym sposobem tworząc coraz większe zbiory z jedności pierwiastkowych, przychodzę do jedności coraz wyższego porządku, jako to tysięcy, dziesiątków tysięcy, milionów itd.

Wszystkie działania liczebne pod pewnym względem są jednym i tym samym działaniem.

147. Widzimy tu, jak łatwe jest i pewne postępowanie umysłu w działaniach wspomnianych. Pewność ta i łatwość naprzód zależy od tego, że działania owe zawsze są jednostajne albo raczej działania te pod pewnym względem są jednym i tym samym działaniem wielokrotnie powtórzonym. Jakoż jedność pierwiastkowa choćby się najwięcej razy dodała do siebie, jest zawsze jednym i tym samym wyobrażeniem. Jedności zaś wyższego porządku mają podobność między sobą i podobność do jedności pierwiastkowych, a stąd pochodzi, że podobność pod względem wielorakim w działaniach owych uważać się może.

Cztery gatunki podobności, które się uważać mogą w działaniach liczebnych.

(1) {Chodzić więc może o} podobność szeregów ilości porządku coraz wyższego, pod tym względem, że wszystkie te szeregi mają jednostajną długość – np. od 1 do 10, od 10 do 100, od 100 do 1000 itd. (2) {Dalej – może być to} podobność każdej ilości взяtej w jakimkolwiek szeregu z ilością odpowiadającą w innych szeregach – np. 3, 30, 300, 3000 itd. (3) Jakakolwiek ilość ma podobność z inną ilością pod tym względem, że się one składają z jednorodnych pierwiastków albo raczej z tego samego pierwiastka wielokrotnie powtózonego. (4) Licząc szeregi ilości porządku coraz wyższego i liczbę tę wyrażając znakami, będziemy mieli szereg liczb naturalnych 1, 2, 3; tu się pokazuje podobność wykładników do swoich potęg.

Podobność znaków wpływa jeszcze do ułatwienia działań liczbowych.

Podobność jeszcze wyrazów słownych, jako też i znaków liczbowych, którymi się wyrażają ilości mające ze sobą podobność, bardzo nam ułatwia wyobrażenie arytmetyczne, np. „dwa”, „dwadzieścia”, „dwieście”. A bardziej jeszcze {ułatwiają to} znaki liczbowe, bo pospolicie wszystkie ilości podobne jakiegokolwiek porządku oznaczają się tym samym znakiem, sam zaś porządek, czyli stopień, do którego one należą, tłumaczy

się miejscem, które ten znak zajmuje – np.: 3, 30, 300 itd. Tym sposobem jakąkolwiek ilość, choćby największą, wyrazić ją możemy i dokładnie pojąć.

Z poprzedzającego wykładu łatwo się domyślić, że nigdy byśmy nie mogli mieć wyobrażeń dokładnych ilości wyższego porządku, gdybyśmy do tego nie użyli pomocy pewnych wyrazów, czyli znaków. Inaczej albowiem umysł nasz nie mógłby sobie wskazać żadnych granic, czyli kresów, do których ilość jakakolwiek szczególnie rozciągać się powinna, ani mógłby utkwić sobie w pamięci jej wyobrażenia. Znaki, czyli wyrazy w działaniu tym istotną i konieczną pełnią posługę, a posługę tym ważniejszą, że ich podobność bardzo nam ułatwia rzeczzone działanie.

148. Domyślić się także należy, że kiedy tworzymy sobie wyobrażenie pewnej ilości oznaczonej porządku wyższego, wtedy nie możemy ogarnąć myślą w jednym czasie wszystkich jednostki pierwiastkowych, z których się ona składa; ale ta pewność, że następnie może przebiec umysł nasz wszystkie te jednostki ani mniej, ani więcej nad to, co znaczy nazwisko tej ilości, tę zaś pewność dają znaki; np. gdy sobie wyobrażam TYSIĄC, mam tylko wówczas wyobrażenie tego wyrazu i oraz wartości jego w stosunku do wyrazów porządku niższego; myślę albowiem sobie, że „tysiąc” znaczy to samo co „dziesięć razy sto”. Lecz pewien jestem, że zstępując od znaku porządku wyższego do znaku porządku coraz niższego, mogę na koniec przyjść do jednostki pierwiastkowych i one wszystkie przebiec myślą, gdyby tego potrzeba było. To jest właśnie, co rozumiemy, kiedy mówimy, że wyobrażenia nasze ilości oznaczonych, choćby największych, są dokładne.

Powiedzieliśmy wyżej, że wyrazy pomagają nam do czynienia rozbioru, a stąd wniesliśmy, że języki nazwać można w pewnym względzie „sposobami rozbiorowymi”. Tu zaś widzimy, że wyrazy pomagają – owszem, w niektórych okolicznościach potrzebne są koniecznie – do czynienia zbioru; więc też języki nazwać można „sposobami zbiorowymi”. Jednym słowem języki ułatwiają nam zbiór i rozbiór wyobrażeń, a zatem są narzędziem do nabywania i rozszerzania wiadomości naszych.

149. Dotąd uważaliśmy, jak łatwe jest i pewne postępowanie umysłu naszego w składaniu wyobrażeń liczbowych; okażmy, że to samo prawdzi się o składaniu wyobrażeń matematycznych, takich np., które się odnoszą do rozciągłości. I tak wyobrażenie linii jakiegokolwiek składane {jest} w myśli mojej z wyobrażenia pewnej linii mniejszej oznaczonej, którą wielokrotnie dodaję do siebie. Podobnym sposobem z wyobrażenia powierzchni mniejszej tworzę wyobrażenie powierzchni większej.

Tu widzimy, że i pierwiastki tych wyobrażeń złożonych są łatwe umysłowi do pojęcia i łączenie ich ze sobą {jest} bardzo łatwe, naprzód dlatego że tu się łączą pierwiastki zupełnie do siebie podobne, albo raczej, że tu się powtarza w myśli jeden i ten sam pierwiastek; że dla oznaczenia dokładnego wyobrażeń, które się składają z tych pierwiastków, potrzebny jest rachunek, tj. potrzebne są wyobrażenia liczbowe, a zatem łatwość i pewność tych ostatnich wpływać musi na tamte.

150. Trudniejsze jest nieco tłumaczenie, jakim sposobem z wyobrażenia punktu matematycznego tworzy się wyobrażenie linii, wyobrażenie powierzchni z wyobrażenia linii, z wyobrażenia powierzchni wyobrażenie bryły.

Tak albowiem sposobem zbiorowym chcą niektórzy wytłumaczyć rodzenie się wyobrażenia rozciągłości wziętej pod trzema wymiarami, zaczynając to rodzenie się od pierwiastka najprostszego, tj. punktu.

Żeby ocenić tę trudność, trzeba nam wprzód wytłumaczyć sposób, jakim tworzą się w nas wyobrażenia tych samych pierwiastków różnego gatunku, jako to PUNKT, LINIA, POWIERZCHNIA, BRYŁA. Wszystkie te pierwiastki ściągają się wprawdzie do wyobrażenia rozciągłości, lecz każdy z nich innej jest natury. Punkt albowiem nie zawiera w sobie żadnej rozciągłości, lecz uważa się od wielu za najprostszy i nieodnośny jej pierwiastek; linia zaś, powierzchnia, bryła matematyczna – są {to} rozciągłości, każda z nich innego gatunku. Uważmy tylko, jak się w nas tworzy ich wyobrażenie.

Jedni mówią: wystawmy sobie w myśli na pewnej powierzchni znak jaki niemający żadnej rozciągłości; znak taki będzie to PUNKT MATEMATYCZNY. Przypuśćmy dopiero, że ten punkt

zaczyna się ruszać w pewnym kierunku, zostawiając po sobie ślady; droga, którą on przebiegł, znacząc ją swoimi śladami, będzie to LINIA MATEMATYCZNA. Podobnym sposobem mówią: linia ruchem swoim utworzy powierzchnię; powierzchnia swym ruchem utworzy bryłę.

Na pierwszy rzut uwagi daje się widzieć niedokładność i przeciwieństwo w tym tłumaczenia się sposobie. Naprzód bowiem, jaki ten jest znak niemający żadnej rozciągłości, który nazywamy „punktem”? Nauczyciel chcąc ułatwić uczniom swoim wyobrażenie tego punktu, jeśli się trzymał pomienionego wykładu, musiałby zrobić na pewnej powierzchni znaczek jaki bardzo drobny, np. dotknięciem pióra na papierze albo dotknięciem kredy na tablicy, i powiedzieć, że ten znaczek jest punktem. Ale ten znaczek choćby najdrobniejszy, przez to samo, że materialny, jest rozciągnięty. Jakże go brać możemy za PUNKT MATEMATYCZNY, który podług tego, co się powiedziało wyżej, nie powinien w sobie zawierać żadnej rozciągłości? Ten znaczek, powie nauczyciel uczniom swoim, chociaż ma niejaką rozciągłość, uważajmy go jednak w myśli, jak gdyby żadnej nie miał. Otóż trudność do pojęcia: więc ten znak nie tłumaczy nam tego, co mamy przezeń rozumieć, albo raczej ten znak nie jest punktem matematycznym. Jakże więc wyobrazić możemy sobie ten ostatni? Jeżeli wyobrażamy sobie punkt jaki fizyczny, czyli zmysłowy, choćby on był najdrobniejszy, zawsze być musi rozciągnięty, jak się wyżej dowiodło. Jakimże sposobem dać on nam może wyobrażenie punktu matematycznego?

Po wtóre, jeżeli się przypuszcza, że punkt ruchem swoim tworzy linię, dlatego że go wyobrażamy sobie, jakby w tym ruchu zostawiał po sobie ślady, będzie to tylko wyobrażenie punktu fizycznego i linii fizycznej, a zatem nie będzie to wyobrażenie punktu i linii matematycznych. Nowa trudność do rozwiązania!

Nowa trudność
{do rozwiązania}.

Po trzecie, punkt matematyczny, jak się to niżej okaże, jest tylko wyobrażeniem. Jakże wyobrażenie nasze może być w ruchu? Oto jeszcze trudność!

Widzimy tedy, jak niedoskonały i nietrafny jest wykład poprzedzający rzeczonych pierwiastków, którego dawniej jednak używano powszechnie.

Wyobrażenia rzeczonych
pierwiastków matematycznych
inaczej się otrzymać nie mogą,
tylko przez rozbiór.

151. Wyobrażenie tych pierwiastków matematycznych dokładne i trafne dać się inaczej nie może, tylko przez rozbiór – sposobem przeciwnym temu, o którym dotąd mówiliśmy. Moim zdaniem – w tym drugim sposobie wykładu rozwiązać się mogą te wszystkie trudności, któreśmy widzieli w pierwszym, jako niepodobne do rozwiązania. Naprzód zaś okazać trzeba, że wyobrażenie nasze punktu, linii, powierzchni, bryły matematycznej inaczej tworzyć się nie mogło, tylko przez odłączenie z wyobrażenia bryły fizycznej. Po wtóre – że wyobrażenia te są w pewnym względzie umysłowe, czyli że one nie są bynajmniej czuciami. Po trzecie – że wyobrażenia te, chociaż nie są bynajmniej czuciami, z natury jednak swojej odnosić się muszą do czuć, czyli wyobrażeń zmysłowych, a zatem że te są wyobrażenia względne, czyli rzędu drugiego, które bez wyobrażeń innego rodzaju pojąć się nie mogą.

Wyluszczymy naprzód pierwsze twierdzenie.

Jakim sposobem
z wyobrażenia bryły fizycznej
rodzi się, przez odłączenie,
wyobrażenie powierzchni
matem {atycznej}.

152. Wyobrażenie bryły fizycznej – tj. rozciągłości pełnej, pewnym sposobem ograniczonej, jest każdemu dobrze znajome. Wyobraźmy więc sobie bryłę jaką fizyczną, dla jaśniejszego zaś wykładu rzeczy przedsięwziętej, weźmy tę bryłę z rzędu foremnych, np. pewien sześciąt, którego by wszystkie ściany były prostokątami. Zwróćmy teraz uwagę na sam koniec tej bryły, uważając ją np. w kierunku jej długości; miejsce to, czyli granica, na której się kończy ta bryła, da nam wyobrażenie powierzchni płaskiej, zwanej „prostokątem”. To samo wyobrażenie mielibyśmy, zwracając uwagę naszą na drugi koniec tej bryły, a nawet na obie granice jej szerokości i grubości.

Jakim sposobem tworzy
się wyobrażenie linii
matematycznej

Uważając dopiero którąkolwiek stronę bryły wspomnianej, możemy szczególnie zwrócić uwagę naszą na granice, na których się kończy ta ściana we wszystkich swoich gatunkach; wyobrażenie którejkolwiek z tych granic będzie wyobrażeniem pewnej linii prostej.

Jak się w nas rodzi
wyobrażenie punktu
matematycznego.

Zwracając na ostatek uwagę na sam koniec którykolwiek tej linii, będziemy mieli wyobrażenie punktu.

Lecz może by się komu zdawało, że to są wyobrażenia powierzchni, linii, punktów fizycznych, dlatego że one powstały z rozkładu wyobrażenia bryły fizycznej?

Może to są pierwiastki zupełnie podobne tym, któreśmy otrzymali sposobem zbiorowym w poprzedzającym wykładzie, a tym samym, że to nie są pierwiastki matematyczne?

Otóż nam pozostaje okazać rzecz przeciwną i dowieść tego, że wyobrażenia powierzchni, linii, punktu, jako wypadają z drugiego wykładu, są wyobrażeniami prawdziwych pierwiastków matematycznych, jakożkolwiek na pierwszy rzut uwagi rzecz ta zdaje się być trudną do wiary.

Łatwo udowodnimy tę prawdę, jeżeli wprzód okażemy np. na linii, że można mieć niekiedy wyobrażenie tego pierwiastka jasne i które w pewnym względzie zdawać się nam będzie zmysłowe, a jednak będzie to wyobrażenie linii, która nie ma najmniejszej szerokości, a zatem wyobrażenie linii prawdziwie matematycznej.

153. Na ten koniec wystawmy sobie jaką powierzchnię, której by dwie części były różnego koloru i stykały się ze sobą brzegami, tak iżby te dwa kolory doskonale były oddzielone i nie mieszały się ze sobą, co łatwo jest wyobrazić $\{sobie\}$, a nawet i wykonać zakrywając np. części tablicy czarnej papierem białym. Jeżeli zwrócimy uwagę najszczególniej na samą granicę, która odznacza te dwie części koloru różnego, stykające się ze sobą, nie dając względu na to, co jest z jednej lub z drugiej strony tej granicy, będziemy mieli wyobrażenie linii niemającej żadnej szerokości.

Jakoż:

(1) Jeśliby ta granica między dwoma kolorami miała choć najmniejszą szerokość, już by te kolory nie stykały się ze sobą, co jest przeciw założeniu.

(2) Wyobrażenie tej granicy nie jest wyobrażeniem jednego lub drugiego z dwóch danych kolorów ani razem obydwóch, bo inaczej nie zwracalibyśmy naszej uwagi na samą tę granicę, lecz na to, co leży z jednej lub drugiej jej strony; wyobrażenie przeto tej granicy jest wyobrażeniem czegoś różniącego się od dwóch danych kolorów. Lecz przypuszczając, że ta granica ma jakąkolwiek szerokość, w takim razie byłaby ona pewnym pasem albo mającym pewien kolor odmienny od dwóch pierwszych – a zatem powierzchnia rzeczona składałaby się z trzech

Lecz choćby się zdawało na pierwszy rzut oka, że pierwiastki matematyczne, któreśmy otrzymali przez rozbiór wyobrażenia były fizycznej, nie są prawdziwie matematyczne, ma się jednak dowieść rzecz przeciwna.

Okazuje się, że można mieć wyobrażenie jasne, i które nawet w pewnym względzie zdawać się nam będzie zmysłowym, linii niemającej żadnej szerokości.

części różnego koloru, co także jest przeciw założeniu – albo pasem niemającym żadnego koloru, co jest niepodobieństwem.

(3) Gdybyśmy w tej granicy upatrywali jakąkolwiek szerokość, tym samym widzielibyśmy w niej dwie inne granice, tj. dwa brzegi tego pasa, które by były granicami między tym pasem a dwoma częściami powierzchni danymi. A gdybyśmy jeszcze utrzymywali, że i te dwie granice, jak i każda inna, muszą mieć pewną szerokość, więc tym samym przypuszczalibyśmy między dwoma częściami powierzchni stykającymi się ze sobą nieskończoną liczbę granic, co jest przeciw rozumowi i oczywistości.

Wyobrażenie przeto granicy między dwoma częściami powierzchni różnego koloru, stykającymi się ze sobą, jest wyobrażeniem linii, która nie ma żadnej szerokości, a zatem linii prawdziwie matematycznej.

Wyobrażenie linii matematycznej okazanej w poprzedzającym przykładzie, chociaż się nam zdaje być zmysłowe, nie jest jednak żadnym czuciem.

154. Dowiedzimy teraz, że wyobrażenie tej linii matematycznej, chociaż nam zdaje się być zmysłowe, nie jest jednak żadnym czuciem, co się tak dowodzi.

Nie możemy sobie wyobrazić granicy między dwoma częściami powierzchni odmiennego koloru stykającymi się ze sobą, tylko przez wyobrażenie różnicy między tymi kolorami. Gdyby albowiem te dwie części powierzchni były koloru jednego i stykały się ze sobą, nie widzielibyśmy żadnej granicy, bo nie widzielibyśmy w nich nic odznaczającego.

Różnica dwóch kolorów daje się widzieć najwyraźniej w tym miejscu, gdzie się one ze sobą stykają; tak więc wyobrażenie granicy między dwoma częściami powierzchni, z których każda ma kolor odmienny, nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem różnicy między dwoma czuciami odmiennymi światła, które nam zdają się jak gdyby były zewnątrz nas rozciągnięte na powierzchni pewnego jestestwa i stykały się ze sobą. Ale dowiedliśmy już, że wyobrażenie różnicy, którą człowiek postrzega między dwoma swoimi czuciami, nie jest żadnym czuciem; wyobrażenie przeto rzeczony granicy, czyli linii nie jest także czuciem, chociaż się do czuć odnosi.

Wyobrażenie różnicy, jak się okazało, jest tylko wyobrażeniem i nigdzie się więcej nie znajduje, tylko w duszy naszej.

Lecz jako czucia nasze mianowicie zewnętrzne, chociaż w nas samych się tylko znajdują, muszą jednak dla nas zdawać się teraz jak gdyby były zewnątrz nas, umieszczone w jestestwach rozciągniętych, a przeto i same zdają się być rozciągnięte, tak i wyobrażenie różnicy między dwoma czuciami, które ściśle łączyć się musi z tymi czuciami, jak się wyżej dowiodło, także zdawać się nam musi, jak gdyby było zewnątrz nas, częstokroć nawet jak gdyby zawierało w sobie pewną rozciągłość.

I tak w danym przykładzie, ponieważ dwa czucia nasze kolorów zdają się nam być rozciągnięte na pewnej powierzchni i stykać się ze sobą w jednym z dwóch głównych kierunków rozciągłości, z których się składa każda powierzchnia, tj. długość i szerokość – wyobrażenie przeto różnicy, którą postrzegamy między tymi czuciami, odnosić się musi w imaginacji naszej do tego kierunku, a więc i samo to wyobrażenie zdawać się nam będzie rozciągnięte w tymże kierunku. Lecz ponieważ wyobrażamy sobie dwa czucia nasze jako stykające się ze sobą w jednym tylko kierunku, a niestykające się w drugim, wyobrażenie zatem różnicy między nimi będzie się nam tylko zdawało rozciągnięte w kierunku długości, a nie będzie zgoła rozciągnięte w kierunku szerokości, cośmy już dowiedli.

Łatwo już tu każdy przekonać się może, że gdybyśmy uważając linię w przykładzie danym, zwrócili najszczególniej uwagę naszą na ten sam kres, na którym się kończy lub od którego się zaczyna ta linia, nie mając względu na to, co leży przed albo za tym kresem, wyobrażenie tego kresu byłoby wyobrażeniem prawdziwego punktu matematycznego, niemającego żadnej rozciągłości.

Podobnym sposobem łatwo się przekonać, że gdyby dwie bryły różnego gatunku stykały się ze sobą, np. dwie ściany, dając uwagę na samo tylko miejsce ich zetknięcia się, będziemy mieli wyobrażenie rozciągłości mającej długość tylko i szerokość, lecz niemającej żadnej grubości, zgoła będziemy mieli wyobrażenie powierzchni prawdziwie matematycznej.

Widzimy także, że w dwóch ostatnich przypadkach, równie jak i w pierwszym, gdzieśmy dali wyobrażenie linii matematycznej, nie inaczej wyobrażamy sobie punkt albo powierzchnię matematyczną, tylko postrzegając różnicę między tym, co leży z jednej

Okazuje się, dlaczego wyobrażenie różnicy między dwoma czuciami, zdającymi się stykać ze sobą, powinno się nam zdawać jak gdyby rozciągnięte w jednym tylko kierunku.

Zwrócenie uwagi na sam koniec linii objaśnionej w poprzednim przykładzie daje nam wyobrażenie punktu prawdziwie matematycznego.

Gdyby dwie bryły różnego gatunku stykały się ze sobą, zwracając uwagę na samo miejsce zetknięcia się ich ze sobą, mamy wyobrażenie powierzchni matematycznej.

strony pewnego kresu, a tym, co leży z drugiej. Wyobrażenie przeto różnicy jest wyobrażeniem istotnym i niejako wstępnym we wszystkich wyobrażeniach matematycznych.

155. Mówiliśmy wyżej, że rozbiór bryły fizycznej, który czynimy myślą, daje nam wyobrażenia powierzchni, linii, punktu, i oraz twierdziliśmy, że wyobrażenia tym sposobem otrzymane są wyobrażeniami pierwiastków prawdziwie matematycznych; uważać nam przeto pozostaje, czy wyobrażenia tamte są tej samej natury, jakieśmy widzieli w przykładach poprzedzających, czyli, co jedno znaczy, czy te wyobrażenia są prawdziwie matematyczne.

Widzieliśmy dopiero, że powierzchnia, linia, punkt matematyczny nie są czym innym, tylko wyobrażeniem różnicy odniesionym do tego miejsca, w którym dwie rzeczy rozciągle odmiennego gatunku stykać się ze sobą zdają. Lecz gdy patrząc na pewną bryłę fizyczną, np. sześcián, zwracam szczególnie uwagę moją na którąkolwiek z sześciu jej ścian, cóż wtenczas uważam, jeśli nie granicę, w której ta bryła fizyczna, czyli rozciągłość pełna, mająca trzy wymiary, stykać się zdaje z rozciągłością przenikliwą, mającą te same wymiary, czyli w której bryła rzeczywista stykać się zdaje z bryłą w myśli tylko wyobrażoną? A ponieważ bryła pełna i bryła przenikliwa, bryła rzeczywista i bryła myślą tylko wyobrażona stawia się umysłowi naszemu jak rzeczy całe odmiennie, wyobrażenie przeto granicy rzeczowej nie co innego będzie, tylko wyobrażenie różnicy odniesionej do tego miejsca, w którym dwie części rozciągłości odmiennego gatunku stykać się ze sobą zdają; będzie to więc wyobrażenie powierzchni prawdziwie matematycznej.

Ta sama uwaga stosuje się do wyobrażeń naszych linii i punktu, któreśmy otrzymali przez rozbiór bryły fizycznej, i te dwa pierwiastki tym sposobem otrzymane są prawdziwie matematyczne.

Czy te wyobrażenia są zmysłowe lub umysłowe.

156. Wykład poprzedzający rozwiązuje nam pytanie, które by uczynić można względem natury wyobrażeń matematycznych, tj. czy one są zmysłowe lub umysłowe. Widoczne jest, że ponieważ te wyobrażenia, jak się teraz okazało, utworzone są przez

odłączenie z wyobrażeń jestestw fizycznych, z natury przeto swojej odnosić się muszą do rzeczy zmysłowych i łączyć się z ich wyobrażeniami. Lecz ponieważ wyobrażenia trzech pierwiastków matematycznych, $\{tj.\}$ powierzchni, linii $\{i\}$ punktu, są tylko wyobrażeniem różnicy odniesionym do pewnego miejsca, które się uważa w rzeczy rozciągłej, wyobrażenie zaś różnicy, choćbyśmy jej upatrywali nawet między dwoma czuciami, nie jest żadnym czuciem, gdy oprócz tego samo to wyobrażenie różnicy w wyobrażeniach owych pierwiastków matematycznych jest najprzedniejszym celem naszej uwagi – z tego względu wyobrażenia tych pierwiastków można uważać umysłowymi.

Lecz że te pierwiastki istotnie wpływają do wszystkich wyobrażeń matematycznych, ponieważ one są pewnymi kreśkami, czyli granicami rozciągłości, a bez tych granic żadna ilość rozciągała ograniczona, która sama tylko jest przedmiotem matematyki, ani się wyobrazić, ani się wyrachować nie może, do wszystkich przeto wyobrażeń matematycznych wchodzić muszą pewne pierwiastki umysłowe.

Ale i druga jeszcze z wykładu poprzedzającego wyświeca się prawda, tj. że te pierwiastki umysłowe, o których tu mówimy, nie są bynajmniej z rzędu wyobrażeń umysłowych przedniejszych, które same przez się pojmować się mogą bez wyobrażeń innego rodzaju, bo, owszem, widzimy, że to są wyobrażenia względne, które z natury swojej odnosić się muszą do wyobrażeń zmysłowych.

Tak więc wyobrażenia tych pierwiastków matematycznych można by nazwać „wyobrażeniami umysłowymi”, uważanymi w rzeczach zmysłowych, i dla tej to przyczyny wykład jakikolwiek prawd matematycznych nigdy się obejść nie może bez znaków zmysłowych.

Te pierwiastki umysłowe nie są z rzędu wyobrażeń umysłowych przedniejszych; są raczej względne.

Dla jakiej przyczyny prawda matematyczna nie może się obyć bez znaków zmysłowych.

157. Gdyśmy wyluszczyli naturę pierwiastków matematycznych, łatwo się rozwiązuje trudność, o której wyżej nadmieniliśmy, tj. jakim sposobem być to może, że niektóre prawdy matematyczne tłumaczą się przez obrót linii lub powierzchni matematycznych.

Wyobrażenie wprawdzie różnicy, która stanowi istotę pierwiastków owych, nie może być w ruchu, bo jest tylko w duszy

naszej. Ale i czucia nasze także nie mogą być w ruchu, a jednak jeśli jestestwo jakie zewnętrzne, w którym wyobrażenia nasza umieszcza te czucia, np. kolory, jest w ruchu, i one także zdają się nam być w ruchu; następnie więc wypada, że i wyobrażenie różnicy, które ściśle się łączy z dwoma czuciami zewnętrznymi, może się nam zdawać jak gdyby było w ruchu.

Okazaliśmy, że w wyobrażeniu bryły fizycznej zawiera się powierzchnia, linia i punkt matematyczny, jeśli uczynimy rozbiór dokładny tego wyobrażenia; przypuszczając zatem, że bryła ta jest w ruchu, łatwo jest pojąć, jakim sposobem zdawać się nam będzie, że są w ruchu pierwiastki owe matematyczne, które powstały z rozbioru tej bryły; łatwo też jest pojąć, jakie wyobrażenia zrodzić się w nas mogą, gdy wyobrażamy sobie pewien obrót, czyli ruch tych pierwiastków.

Rozdział XVI.

Układ wyobrażeń i wyrazów

158. Użycie wyrazów jest dla nas środkiem do czynienia rozbioru naszych wyobrażeń, jak się to wyżej dało widzieć; przy tych więc działaniach pomnażają się wyobrażenia i wyrazy. Gdy zaś liczba wyobrażeń i wyrazów pomnoży się, dla lepszego spamiętania, jako też objęcia jednych i drugich, trzeba je ułożyć porządnie, czego też wymaga samo przyrodzenie naszego umysłu.

Pierwsze nasze wyobrażenia jestestw pospolicie są wyobrażeniami jestestw pojedynczych, czyli szczegółów (*individua*). Z tych wyobrażeń szczególnych tworzą się wyobrażenia rodzajów i gatunków, bez namyslenia się, że się tak robić powinno; bo w tym jest dla nas przewodniczką sama natura. Pokażmy dziecięciu jestestwo jakie szczegółowe, np. drzewo. Wyobrażenie tego drzewa będzie w dziecięciu wyobrażeniem pewnego szczegółu, tj. tego a nie innego drzewa. Jeżeli mu powiemy, że to jestestwo nazywa się „drzewem”, wyraz ten będzie dla niego imieniem właściwym (*nomen proprium*), bo oznaczającym pewne jestestwo szczególne.

Idąc dalej, gdy dziecko zobaczy drugie drzewo tegoż samego lub innego gatunku, przypominając sobie obraz pierwszego drzewa, nie zapyta się już, jak się zowie to drugie jestestwo, lecz powie: „Oto i drugie drzewo”. Tu wyraz „drzewo” służy już dwóm jestestwom szczególnym.

Ale nie dosyć na tym; wyraz ten zastosuje następnie dziecię do trzeciego, czwartego, piątego, dziesiątego, setnego *etc.*

jestestwa, w którym upatrzy cokolwiek podobnego do drzewa pierwszy raz przez się widzianego; tak więc wyraz „drzewo” staje się już dla niego imieniem pospolitym (*nomen appellativum*) służącym wielu szczegółom; wyobrażenie też szczególne drzewa przerabia się na ogólne. A nawet nazwisko to u niego staje się tak powszechne, że wszystko to, co nazywamy „rośliną”, nazwie „drzewem”; z przyrodzenia albowiem skłonne jest dziecię do upowszechniania, ponieważ wygodniej mu jest użyć wiadomego nazwiska, aniżeli uczyć się nowego. Upowszechnia więc znaczenie wyrazów, nie myśląc o tym i nie wiedząc o tym, że upowszechnia. I tak, postrzegając coś podobnego do drzew pierwszej przez się widzianych, z tą różnicą, że to coś nie ma tej grubości i wysokości jak tamte, zawoła: „Oto jest drzewo młode!”. Odpowiedzą mu, że chociaż bywają drzewa młode, ale to jest stare i nie będzie już ani wyższe, ani grubsze. Naturalną będzie rzeczą dla dziecięcia zapytać się: „Jak się to zowie?”. Odpowiedzą mu, że to jest krzew. Dalej napotkać może dziecię kwiat pewien, np: słonecznik; zapyta się zapewne: „Czy to jest drzewo albo krzew?”. Odpowiedzą mu, że to nie jest ani jedno, ani drugie, lecz nazywa się „kwiatem”.

Jeśli dziecię zaprowadzone będzie do ogrodu owocowego zawołać może: „O, co tu drzew, krzewów i kwiatów!”. „Tak jest, odpowiedzą mu, są tu drzewa, krzewy i kwiaty, ale jedne od drugich różne {są} i rozmaite noszące nazwiska. Ten kwiat np. zowie się „róża”, ten „tulipan”, ten „goździk” itd. Dziecię przypatrując się im będzie zapewne porównywało jeden z drugim, dla postrzeżenia między nimi różnicy, w celu spamiętania tych różnych nazwisk. Lecz większy jeszcze znajdzie powód do takiego działania i łatwiej je wykona, gdy będzie przyprowadzone do drzew owocowych i dadzą się mu do skosztowania tych drzew owoce. Rozróżniając jabłko, gruszkę itd., wkrótce się też nauczy rozróżniać drzewa, na których się rodzą te owoce, i pamiętać ich nazwiska.

159. Widzimy przeto, że wyobrażenia ludzkie będąc naprzód szczególnymi, przerabiają się wkrótce na zbyt ogólne; potem zaś, podług potrzeby, od tych ostatnich postępuje się do mniej

ogólnych, czyli pośrednich między pierwszymi a drugimi. To samo {można} mówić o znaczeniu wyrazów użytych do tłumaczenia tych wyobrażeń. Tak wyobrażenia, jako też wyrazy, naprzód się ściągają do szczegółów, czyli jestestw pojedynczych, a następnie do gatunków.

Przerabiając wyobrażenia nasze szczególne na wyobrażenia rodzajów i gatunków, porządkujemy wyobrażenia nasze, tj. dzielimy je na rzędy.

Jakoż rodzaj pewnych jestestw, którym np. służy nazwisko „drzewo”, jest to rząd ogólny, w którym się zawierają rzędy mniej ogólne, jako to: jabłoń, wiśnia, grusza itp. Każdy zaś z tych rzędów mniej ogólnych, czyli gatunków zawiera w sobie istoty pojedyncze, czyli szczegóły.

Z tego, co się teraz powiedziało o sposobie porządkowania wiadomości naszych, łatwo jest widzieć, że samo przyrodzenie i potrzeba umysłu naszego skłania nas do tego sposobu. Gdybyśmy każdemu szczegółowi, który poznajemy, nadawali osobne nazwisko, pamięć nasza ograniczona nie mogłaby ogarnąć tych wszystkich nazwisk, liczba albowiem przedmiotów uderzających w zmysły nasze jest prawie nieskończona, a co za tym idzie równie by ogarnąć nie mogła tych przedmiotów pojedynczo nazwanych. Lecz już dowiedliśmy, że wyrazy służą nam nie tylko do tłumaczenia drugim wyobrażeń naszych, lecz i do poznania ich dokładniejszego w nas samych; nie mogąc przeto oznaczyć właściwym nazwiskiem każdego jestestwa, które poznajemy, nie tylko byśmy pozbawieni byli sposobu udzielania drugim wiadomości naszych, ale nadto wiadomości te byłyby pomieszane w naszym własnym umyśle, w takim zaś stanie na mało by się nam przydały. Cóż więc robimy? Oto jedno i to samo nazwisko nadajemy wielkiej liczbie jestestw; w tym zaś przewodniczy nam podobieństwo jakiegokolwiek, które postrzegamy między tymi jestestwami. Porównując ze sobą wyobrażenia wielu przedmiotów, najpierwej stawia się uwadze naszej ich podobieństwo; poznanie albowiem między nimi zachodzącej różnicy wymaga dłuższego zastanowienia się nad nimi i bliższego im przypatrywania się. Widzimy przeto przyczynę, dla której wyobrażenia nasze szczególne wnet się przerabiają na zbyt ogólne i wyraz użyty naprzód

do oznaczenia jednego szczegółu staje się wkrótce nazwiskiem powszechnym szczegółów bardzo wielu.

Ale potrzeba użycia porządnego jestestw nas otaczających doprowadzi nas do postrzegania różnic między tymi przedmiotami, w których naprzód uważaliśmy samo podobieństwo; tak więc wyobrażenia nasze zbyt ogólne przerabiają się na mniej ogólne, a nazwiska rodzajów już nam wiadome dają nam powód do uczenia się nazwisk nowych dla oznaczenia gatunków.

160. Ponieważ potrzeby, jak dopiero widzieliśmy, są nam pobudką do podziału wyobrażeń naszych na rzędy, za pomnożeniem się przeto naszych potrzeb pomnożymy liczbę rzędów, rozpoznawając i rozważając coraz dokładniej przedmioty, które wprzód uważaliśmy tylko pod względem podobieństwa. Że zaś ani dwóch nawet nie ma takich szczegółów, które by się w czymkolwiek między sobą nie różniły, wypada zatem, że jeśliby ludzie za każdym postrzeżeniem różnicy chcieli tworzyć rząd nowy, musieliby na koniec tyle utworzyć rzędów, ile poznali szczegółów (jeżeli tylko można nazwać rządami jestestwa pojedyncze), i tyleż wynaleźć nazwisk dla ich oznaczenia. Oczywiście jest, że w takim razie wszystkie nasze wiadomości i ich wyrazy pomieszałyby się w umyśle naszym i byłyby niepodobne do spamiętania, jak już o tym mówiliśmy. Jeżeli więc potrzeby nasze prowadzą nas do rozróżnienia coraz dalszego przedmiotów i do tworzenia nowych rzędów w układzie wyobrażeń naszych, te same potrzeby wskazują nam kres, za który przechodzić nie powinno to działanie; mnóstwo albowiem różnic i rzędów, zamiast uporządkowania wiadomości naszych, wprowadziłoby do nich nieład i zamieszanie.

161. Żebyśmy lepiej pojęli, jakim sposobem tworzenie rzędów, o którym się dopiero mówiło, daje wiadomościom naszym porządek i światło, zastanówmy się głębiej nad porządkiem, jakim z wyobrażeń szczególnych rodzą się wyobrażenia gatunków i rodzajów, gdzie oraz będziemy mieli powód do uważania, z jakich się składają pierwiastków tak jedne, jako też i drugie. Weźmy za przykład poprzedzające wyobrażenia, o których mówiliśmy.

(a) DRZEWO to a nie inne. Tu wyobrażenie szczególne składa się z wielu wyobrażeń cząstkowych, jako to: pewnej rzeczy rosnącej w ziemi przez siłę organiczną, korzenia jej, pnia, twardości, wysokości i grubości jego, takich a nie innych gałęzi i liści, ich koloru, kształtu i układu takich a nie innych, miejsca tego a nie innego itd.

(b) „Drzewo” – wyraz ogólny służący wszystkim jestestwom tego rodzaju. Tu mniej już jest wyobrażeń cząstkowych aniżeli w wyobrażeniu pierwszym. Zostawiają się bowiem wyobrażenia rzeczy, rośnięcia wyżej ziemi {i} siły organicznej, korzenia, pnia i jego twardości, gałęzi, liści, lecz odłączają się wyobrażenia pewnych wymiarów oznaczonych grubości i wysokości pnia, koloru, kształtu i układu gałęzi i liści. Wyobrażając {sobie} bowiem drzewo ogólnie, wystawiamy sobie pień jego niekoniecznie tej samej wysokości i grubości, jak w drzewie jakim szczególnym, lecz większej lub mniejszej, która jednak nie powinna być mniejsza nad pewien kres, bo inaczej byłby to krzew, a nie drzewo. Nie mamy też względu na to, jaki ma być kształt gałęzi i liści – dość na tym, aby był jakikolwiek. Nie mamy na koniec względu na miejsce, w którym by rosnęło drzewo. Słowem wystawiamy wyobrażenia cząstkowe własności wspólnych wszystkim drzewom, a inne odłączamy.

(c) Z wyobrażenia ogólnego drzewa chcąc utworzyć wyobrażenie jeszcze ogólniejsze, na ten koniec z pierwiastków, z których się składa wyobrażenie poprzedzające, jeszcze odłączamy niektóre. I tak, zostawiając wyobrażenia rzeczy, rośnięcia jej z ziemi i siły organicznej, gdy inne usuwamy z uwagi, będziemy mieli wyobrażenie rośliny.

(d) Z wyobrażenia rośliny mogę jeszcze zrobić ogólniejsze. I tak, zostawiając tylko wyobrażenie rzeczy, tj. czegokolwiek mającego bytność, tworzy się wyobrażenie najogólniejsze ISTNOŚCI, czyli RZECZY (*ens, res*). To wyobrażenie jest najogólniejsze, a przeto uogólnić się dalej nie może.

162. To, co się dopiero powiedziało, nastręcza umysłowi naszemu następujące uwagi:

(1) Widzimy, że tworząc z wyobrażenia szczególnego wyobrażenia coraz ogólniejsze, używamy rozbioru; wyobrażenie

albowiem całkowite szczegółu rozkładamy na wyobrażenia cząstkowe, a potem z tych wyobrażeń cząstkowych odłączamy, tj. odrzucamy w myśli coraz większą ich liczbę, aby z pozostałych tworzyć coraz ogólniejsze wyobrażenia. Lecz jeżeli od wyobrażeń ogólniejszych postępujemy do wyobrażeń mniej ogólnych, łatwo się domyślić można, że wtenczas używamy działania przeciwnego pierwszemu, tj. zbioru. Tak np. od wyobrażenia drzewa wziętego ogólnie – zstępując do wyobrażeń rozmaitych jego gatunków, jako to: jabłoni, gruszy, wiśni, brzozy itd., musimy do wyobrażeń cząstkowych, z których się składa ogólne wyobrażenie drzewa, dodawać nowe pierwiastki, tj.: wyobrażenia pewnego kształtu, układu i koloru, właściwych gałęziom i liściom każdego drzew gatunku.

Wyobrażenie im ogólniejsze,
tym mniej złożone,
i przeciwnie.

(2) Wyobrażenie im jest ogólniejsze, tym z mniejszej liczby składa się pierwiastków, i przeciwnie. I tak w przykładach poprzedzających wyobrażenie ogólne rzeczy jest wyobrażeniem najmniej złożonym, wyobrażenie zaś pewnego drzewa szczególnego jest wyobrażeniem najbardziej złożonym.

Stopniowanie, które daje się
widzieć, tworząc z wyobrażeń
szczególnych coraz
ogólniejsze.

(3) Zaczynając od wyobrażeń szczególnych, a następując do coraz ogólniejszych, postrzegamy rozmaite stopnie. Wyobrażenia ogólniejsze nazywają się „rodzajami” (*genera*), mniej zaś ogólne „gatunkami” (*species*).

Lecz z tego samego stopniowania daje się widzieć, że pewne wyobrażenie ogólne może być rodzajem względem mniej ogólnego, a gatunkiem – względem ogólniejszego od siebie.

Co znaczą rodzaje lub gatunki
podrzędne.

Tak np. wyobrażenie ogólne drzewa jest rodzajem względem jabłoni, gruszy, śliwy itd., a gatunkiem – względem rośliny. Gatunki lub rodzaje, na które się dzieli pewien rodzaj ogólniejszy, nazywają się „gatunkami” lub „rodzajami podrzędnymi” względem tego ostatniego (*species {subalteranae} vel genera subalterna*).

Rodzaj najwyższy i gatunek
najniższy.

(4) Widzieliśmy, że wyobrażenie RZECZY, będąc najogólniejsze, uogólnić się dalej nie może; to przeto wyobrażenie nazywa się u logików „rodzajem najwyższym” (*genus supremum*). Gatunek zaś tak mało ogólny, że się rozdzielić nie daje na inne rzędy, chyba na szczególne, nazywa się „gatunkiem najniższym” (*species infimae*) – np. gatunek brzozy pospolitej.

(5) Wyobrażenie rodzaju najwyższego zawierać się musi w wyobrażeniach wszystkich rodzajów podrzędnych i tak następnie. Wyobrażenie zaś gatunku najniższego zawierać się musi w wyobrażeniach wszystkich szczegółów do niego należących.

(6) Wyobrażenie im ogólniejsze, tym do większej odnosi się liczby jestestw i przeciwnie. Każde zatem wyobrażenie szczególne odnosi się do jednego tylko jestestwa.

(7) Ponieważ wyobrażenia nasze rodzajów i gatunków składają się z wyobrażeń tych względów, pod którymi wielka liczba jestestw ma do siebie podobieństwo, te przeto wyobrażenia składają się z wyobrażeń względnych, niemogących się pojąć bez wyobrażeń innej natury.

Mianowicie wyobrażenia rodzajów i gatunków, ponieważ się tworzą przez odłączenie z wyobrażeń szczególnych, pojąć się nie mogą bez tych ostatnich i uważają się zawsze jakby w nich zawarte. Tak np. chcąc sobie wyobrazić drzewo jako rodzaj, musi koniecznie nastręczyć się myśli mojej pewien szczegół z tego rodzaju, nie mogę albowiem wyobrazić sobie, żeby pień tego drzewa, gałęzie i liście nie miały pewnego kształtu, wielkości, koloru – takich lub innych.

Za cóż więc wyobrażenie to nazywamy „ogólnym”, gdy z nim łączyć się musi wyobrażenie jakiegokolwiek szczegółu? Oto dlatego, że wtenczas w tym wyobrażeniu złożonym zwracam najbardziej uwagę moją nie na te własności szczególne, które się nastręczają myśli mojej, lecz na względy ogólne, pod którymi wszystkie wyobrażenia szczególne tego rodzaju są do siebie podobne. Te ostatnie są przedniejszym celem uwagi mojej, tamte zaś dlatego muszą przychodzić na myśl, że bez nich nie mógłbym pojąć tych ostatnich. W tym samym czasie, kiedy się zastanawiam nad tymi względami ogólnymi, tamte pierwsze wyobrażenia mogą się rozmaicie odmieniać i być wzięte raz z tego, drugi raz z innego szczegółu, lecz te ostatnie nieodmiennie pozostać powinny. Wyobrażając sobie np. drzewo jako rodzaj, nie mogę wziąć za wizerunek jakiegokolwiek szczegółu z rodzaju drzew, bo wtenczas znikłyby te względy ogólne drzewa, które wziąłem za przedmiot uwagi mojej.

Tak więc okazuje się widocznie, że wyobrażenia rodzajów i gatunków nie mogą się inaczej uważać, tylko w wyobrażeniach jakichkolwiek szczegółów do nich należących.

Wyobrażenie rodzaju wyższego zawierać się musi we wszystkich wyobrażeniach rodzajów pierwszego podrzędnych i tak następnie.

Wyobrażenie im ogólniejsze, tym do większej odnosi się liczby jestestw.

Wyobrażenia rodzajów i gatunków składają się z wyobrażeń względnych i dlatego nie inaczej się mogą uważać, tylko jakby zawarte w wyobrażeniach szczególnych.

Wyluszcza się, na czym zależy
pożytek i potrzeba podziału
naszych wiadomości na rzędy.

163. Poprzedzający wykład objaśnia nas, w czym jest pomocne a nawet koniecznie potrzebne człowiekowi dzielenie na rzędy wiadomości naszych, o którym się dopiero mówiło. Niepodobna jest, jakeśmy już o tym nadmienili, żeby umysł nasz ograniczony co do władz swoich mógł zatrzymać w pamięci wyobrażenia tych wszystkich jestestw pojedynczych, które kiedykolwiek poznaliśmy w życiu naszym i które codziennie jeszcze poznajemy. Tym bardziej zaś niepodobna, żeby przy takim mnóstwie wyobrażeń szczególnych, z których każde, jak widzieliśmy, jest bardzo złożone, mógł spamiętać wszystkie wyrazy, jeśliby każdy szczegół chciał mianować osobnym nazwiskiem. Wypada zatem, że z nieskończonego prawie natłoku wyobrażeń, które się w nim budzą, z powodu uderzających w zmysły jego przedmiotów, niektóre tylko z nich zatrzymać się mogą w jego pamięci. Lecz żeby ta szczupła liczba wyobrażeń, które umysł nasz ogarnąć pamięcią jest zdolny, była nam, ile być może, najkorzystniejsza, tj. żeby nam przewodniczyła jak najlepiej w użyciu lub chronieniu się otaczających nas jestestw, wiele na tym zależy, ażeby umysł nasz umiał czynić niejako brak w następczącej się mu ciżbie wyobrażeń; ażeby wiedział, na które ma najbardziej z nich skierować uwagę swoją dla utkwienia ich w pamięci.

Samo przyrodzenie wskazało mu potrzebne do takiej czynności prawidło. Postrzegając mnóstwo przedmiotów jednego np. rodzaju, najpierwej wpada nam w uwagę ich podobieństwo, tj. najpierwej ją zastanawiają te cechy przedmiotów, które są wspólne im wszystkim. Wyobrażenia ich składamy w myśli, bo odpowiadające im rzeczywistości także są połączone, i tak złożonym wyobrażeniom dajemy nazwiska.

Tu widzimy dwa pożytki.

(1) Wyobrażenia odłączne znamion wspólnych wszystkim szczegółom pewnego rodzaju składają się, jak widzieliśmy, z małej liczby pierwiastków, a przeto łatwe są do spamiętania.

(2) W tym działaniu wyraz jeden służy nam do oznaczenia wielu jestestw; ten jest drugi pożytek. Lecz jeżeli potem potrzeba i doświadczenie skłaniają nas do postrzegania różnicy w tych przedmiotach, które wprzód zastanawiały uwagę naszą pod względem podobieństwa, działanie to nie rozciągnie się zapewne

Dwa pożytki wynikające
z wyobrażeń ogólnych.

Nie ma potrzeby postrzegania
cech odróżniających każdy
szczegół.

tak daleko, ażebyśmy mieli potrzebę zastanawiać się nad wszystkimi przymiotami każdego jestestwa pojedynczego, tymi nawet, którymi się ono różni od wszelkich innych.

Jużeśmy widzieli, że działanie takie byłoby niepodobne do wykonania, ale nadto przekonamy się teraz, że byłoby niepożyteczne. Jakoż jeśli niekiedy daje się nam czuć potrzeba postrzegania różnic w tych jestestwach, w których naprzód uważaliśmy samo podobieństwo, to tylko dlatego, ażebyśmy nie brali za jedno tych rzeczy, które z pozoru będąc podobne, mają własności odmienne w stosunku do naszych potrzeb. I tak, potrzebną jest nam rzeczą rozróżnić psa od wilka, bo pierwszy z nich może być dla nas pożyteczny, a drugi jest szkodliwy. Lecz cóż za potrzeba zastanawiać się nad tym, czym się wilk jeden różni od wszelkich innych, gdy wiemy, że wszystkie zwierzęta tego gatunku są równie dla nas niebezpieczne? Pożyteczną jest dla nas rzeczą odróżnić owies od żyta, lecz jakaż byłaby korzyść zastanawiać się nad tym, czym się różni ziarno jedno żyta od drugiego, gdy wszystkie w stosunku do nas tę samą mają użyteczność?

164. Otóż to jest wielki pożytek z porządkowania wiadomości naszych. Najmędrsza Opatrzność tym sposobem utworzyła otaczające nas rzeczy i naturę naszego własnego umysłu, ażeby te jestestwa, które mają pewien stosunek jednostajny do naszych potrzeb, zdawały się nam nawet z samej postaci pod pewnym względem jednostajne, tj. żebyśmy przy cechach szczególnych odróżniających jedno od drugiego widzieli w nich pewne znamiona podobieństwa wspólne im wszystkim, a nawet żeby te ostatnie wpadały bardziej w uwagę naszą aniżeli pierwsze. Dostyc jest utkwic w pamięci te znamiona wspólne i nadać ich połączeniu pewne nazwisko, a przez to samo, jeżeli się nam zdarzy poznać jaki nowy szczegół, podobny do któregośkolwiek z tych, któreśmy dawniej poznali, wiedzieć już będziemy, jakie dać mu nazwisko, gdy zechcemy udzielić o nim drugim wiadomości naszej. Wiedzieć też będziemy, w jakim rzędzie wyobrażeń naszych umieścić go należy, a to nam ułatwi jego przypomnienie, gdy tego będzie potrzeba. Wiedzieć na koniec będziemy, czego po nim spodziewać się mamy w stosunku do naszych potrzeb.

Trzeci ważny pożytek
z wyobrażeń ogólnych.

Tym sposobem robi się równowaga między władzami naszego umysłu, wiadomościami i potrzebami. Gdy niepodobna jest zatrzymać w pamięci tego wszystkiego, co podpada pod zmysły nasze, możemy przynajmniej pamiętać to, o czym wiedzieć jest dla nas najkorzystniej; do tego zaś usposobiła {nas} sama natura, jak dopiero widzieliśmy.

Czy wyobrażeniom naszym
rodzajów i gatunków
odpowiada pewna
rzeczywistość w naturze
jestestw zewnętrznych lub nie.

Pytanie zachodzi między filozofami: Czy naszym wyobrażeniom rodzajów i gatunków odpowiada pewna rzeczywistość w naturze jestestw nas otaczających lub nie?

165. W dawniejszych wiekach ci, którzy wspomnianym wyobrażeniom przyznawali rzeczywistość, nazywali się „*reales*” albo „*realistae*” – którzy zaś uważali te wyobrażenia odłączne za pojęcia zmyślane albo raczej którzy nazwiska rodzajów i gatunków mieli tylko za same wyrazy, którym żadna rzeczywistość w naturze nie odpowiada, nazywali się „*nominales*” albo „*nominalistae*”.

Dowody realistów.

Pierwszych dowody były następujące: (1) Odrzecznością byłoby twierdzić, że natura naszego umysłu nas oszukuje, wystawiając nam rzeczy takimi, jakimi nie są w istocie. (2) Przypuszczając zdanie nominalistów, wszystkie nauki przyrodzone byłyby czcze, pozbawione wszelkiej rzeczywistości, te albowiem nauki zasadzają się na wykładzie rodzajów i gatunków. (3) Natura nic na próżno nie działała – ten argument nazywał się „brzytwą realistów”. Myśl jego podobno jest taka: ponieważ rzeczy nas otaczające z natury swojej zdają się nam być mniej lub więcej podobne, co nam daje powód do dzielenia ich na rzędy, więc jeśli wyobrażeniom naszym tych rzędów nie odpowiadała żadna rzeczywistość, na próżno by natura otaczające nas jestestwa kazała nam uważać pod tymi względami podobieństwa i różnic.

Dowody nominalistów.

Dowody zaś nominalistów byłyby następujące: (1) Żadna rzecz nie znajduje się w naturze, która by była rodzajem, a nie szczegółem. (2) Wyobrażenia rodzajów i gatunków nie inaczej tworzymy, tylko z podobieństwa postrzeganego między wieloma szczegółami, lecz w naturze każdy szczegół jest rozróżniony od wszelkich innych i nie ma dwóch istot zupełnie do siebie podobnych. Te np. istoty, które na pierwszy rzut oka zdawały się

zupełnie do siebie podobne, po uważniejszym przypatrzeniu się, da się między nimi widzieć różnica. (3) Wyobrażenia rodzajów i gatunków są odłączne; wyobrażeniom zaś odłącznym nic rzeczywistego nie odpowiada w naturze. (4) W każdym jestestwie pojedynczym, tak te przymioty, które są mu wspólne z innymi jestestwami, jako i te, którymi się różni to jestestwo od wszelkich innych, pochodzą z jednejże natury tego szczególnego jestestwa; a zatem nie ma natur rodzajowych lub gatunkowych, lecz są tylko natury szczególne. (5) Nasze wyobrażenia względne podobieństw i różnic, które nam przewodniczą w dzieleniu na rzędy wiadomości naszych, nie są wyobrażeniami żadnych przymiotów rzeczywistych, które by miały bytność w jestestwach, więc i wyobrażeniom naszym rodzajów i gatunków nic rzeczywistego nie odpowiada w naturze.

166. Wążąc wyżej przytoczone dowody tak nominalistów, jako też realistów, trzymamy się w tej mierze zdania św. Tomasza z Akwinu, tj. że chociaż w jestestwach nie odpowiada rzeczywistość podobna do naszych wyobrażeń rodzajowych i gatunkowych, znajduje się jednak w nich pewna przyczyna tych wyobrażeń; tych albowiem ostatnich nie możemy sobie tworzyć dowolnie, lecz zawsze z powodu, który nam daje samo przyrodzenie jestestw szczególnych. Nie możemy np. dokazać tego, aby te rzeczy, między którymi postrzegamy wielką różnicę, zdawały się nam bardzo podobnymi; albo, przeciwnie, żeby te rzeczy, między którymi widzimy wielkie podobieństwo, zdawały się nam bardzo różnymi. Wszakże okazało się wyżej, że w naturze przymiotów szczególnych każdego jestestwa zawiera się przyczyna tego, iż gdy to jestestwo porównane będzie z drugimi, postrzegać musimy między nimi podobieństwo albo różnicę, jako też i to, że jestestwo jedno nie jest drugim.

Nadto jeszcze co się tyczy wyobrażeń naszych o gatunkach jestestw żyjących, obdarzonych czułością i poznaniem, stawia się nam względem tych wyobrażeń szczególna uwaga. Nie tylko jestestwa pojedyncze tego samego gatunku zdają się nam być do siebie bardzo podobne, ale oprócz tego postrzegamy, że się one poznają wzajemnie sposobem szczególniejszym, że ze sobą

^ Wążąc dowody realistów i dowody nominalistów, jakie utworzyć można zdanie w rzeczy powyższego pytania.

Szczególna uwaga względem wyobrażeń naszych rodzajów jestestw organicznych, a naprzód tych, które są obdarzone czułością i poznaniem.

najbardziej {się} towarzyszą, ze sobą, a nie ze szczegółem innego gatunku łączą się do wydania płodu, że na koniec ten sam płód bywa podobny do wszystkich szczegółów tego gatunku.

Ta ostatnia uwaga stosuje się do jestestw mających tylko życie roślinne. Z nasienia pewnej rośliny rodzi się roślina zawsze do pierwszej bardzo podobna, tak dalece, iż wszystkie szczegóły tegoż samego gatunku, odradzające się w następnych coraz pokoleniach, zachowują odwiecznie te same cechy podobieństwa, które je zbliża do siebie nierównie bardziej, aniżeli do szczegółów innych gatunków.

Gdy na ostatek uważamy to, o czym się już mówiło, tj. że jestestwa tego samego gatunku nie tylko wielkie do siebie mają podobieństwo z powierzchownej postaci, lecz oraz i pewne stosunki jednostajne do naszych potrzeb – biorąc to wszystko pod rozwagę, przyznać musimy, że jest w naturze pewien porządek między jestestwami, który odpowiada w niej jakimś względnie porządkowi naszych wyobrażeń, tzn. że pierwszy porządek nie jest wprawdzie podobny porządkowi drugiemu, lecz jest przyczyną, czyli zasadą tego ostatniego.

Dlaczego zwykło się mówić,
że szczegóły zawierają się
w gatunkach, a gatunki
w rodzajach, gdy wyobrażenia
tych rzeczy, jak już
widzieliśmy, idą w porządku
wstecznym.

167. Drugie pytanie jest takie: Ponieważ widzieliśmy, że wyobrażenie rodzaju, jako mniej złożone, zawiera się w wyobrażeniach jego gatunków, jako bardziej złożonych, a wyobrażenie gatunku zawiera się w wyobrażeniach należących do jego szczegółów, jako bardziej jeszcze złożonych, dlaczegoż więc zwykliśmy mówić, że szczegóły zawierają się w gatunkach, a gatunki w rodzajach? Na to tak odpowiadamy: Kiedy mówimy, że szczegóły zawierają się w gatunkach, a gatunki – w rodzajach, mówimy wtenczas o samych masach, czyli jestestwach, nie zaś o wyobrażeniach naszych, co się wyłuszcza sposobem następującym. Widzieliśmy już, że wyobrażenie nasze rodzaju im jest ogólniejsze, tym odnosi się do większej liczby istot, wyobrażenie zaś któregośkolwiek z gatunków należących do tego rodzaju odnosi się do mniejszej liczby jestestw; każde na koniec z wyobrażeń szczególnych odnosi się do jednego tylko jestestwa. Jako zaś mówimy, że jedność zawiera się w liczbie, a liczba mniejsza zawiera się w większej; w tym samym rozumieniu mówimy, że szczegóły zawierają się

w gatunkach, a gatunki w rodzajach, jak gdybyśmy chcieli mówić, że to jestestwo, do którego się odnosi nasze wyobrażenie szczególne, zawiera się w liczbie jestestw, do których się odnosi nasze wyobrażenie gatunku, a liczba tych jestestw, do których się odnosi nasze wyobrażenie gatunku, zawiera się w większej liczbie jestestw, do których się odnosi nasze wyobrażenie rodzaju.

168. Gdy się wyluszczyło, na czym zależy pożytek i potrzeba dzielenia wiadomości naszych na rzędy i jakim sposobem prowadzi nas do tego samo przyrodzenie, tak naszego własnego umysłu, jako też otaczających nas jestestw, wypada teraz zastanowić się nad tym, jaki też jest sposób najlepszy do wykonania takowego podziału, czyli, co jedno znaczy, jaki jest najlepszy układ wiadomości naszych. Pierwsze zaś układy, jakieśmy to widzieli, były dziełem samej natury i potrzeb naszych. Lecz gdy z czasem pomnożyła się liczba wiadomości ludzkich, do należytego ich uporządkowania pierwsze owe układy okazały się niedostateczne, a stąd wynikła potrzeba nie tylko dopełnienia, ale nawet przerabiania tych samych układów. Naprzód zaś wyluszczyć należy, co znaczy dopełnienie ustanowionego raz podziału, a co znaczy przerabianie, czyli odmiana.

Jaki jest najlepszy sposób podziału wiadomości naszych.

Widzieliśmy, że człowiek powodowany samą naturą z wyobrażeń szczególnych tworzy wnet bardzo ogólne, a potem od tych ostatnich zstępuje do mniej ogólnych podług potrzeby.

Co znaczy dopełnienie przyjętego raz układu.

Tak więc, jeśli liczba pomnażająca się wiadomości i potrzeb skłoni go do tego, ażeby pewien szereg ogólny jestestw, z powodu dostrzeżonych między nimi różnic, dzielił na szeregi mniejsze, czyli mniej ogólne, nie odmieniając bynajmniej cech, których użył do oznaczenia szeregu pierwszego, wtenczas dopełnia on tylko raz zaczęty układ wiadomości swoich. Równie też dopełnia go i wtedy, kiedy poznając nowe jestestwa takiej natury, że ich umieścić niepodobna w którymkolwiek z ustanowionych dotąd szeregów, tworzyć musi nowy szereg, nie odmieniając bynajmniej cech oznaczających szeregi dawne. Tym sposobem każde jestestwo pojedyncze zostaje w tym samym rzędzie ogólnym, w którym raz było umieszczone, przez przydanie zaś rzędów mniej ogólnych do pierwszego, wyobrażenie tego jestestwa staje się

tylko wyjaśnione i pomnożone; gdy bowiem uważaliśmy wprzód jedynie w tym jestestwie cechy wspólne rodzajowi wyższemu, następnie zwrócić musieliśmy uwagę na cechy rodzaju niższego albo gatunku, a przez to więcej już niż wprzód utkwiliśmy wyobrażeń cząstkowych w pamięci naszej dla złożenia z nich pewnego obrazu, w którym by myśl nasza za pierwszym rzutem uwagi widzieć to mogła, do jakich ten obraz należy rzędów: wyższego i niższego.

Co znaczy przerabianie układu.

169. Lecz jestestwa, które działają na zmysły nasze, pospolicie są bardzo złożone, a przeto wyobrażenia tych jestestw pojedynczo uważanych takimiż być muszą. Umysł nasz odkrywając w tych jestestwach wiele rozmaitych części i przymiotów, gdy zechce te jestestwa porównywać ze sobą, może je uważać pod względem wielorakim tak podobieństwa, jako też różnicy, a tym samym może wziąć raz te, drugi raz inne przymioty lub części tych jestestw za cechy rodzaju albo gatunku, co wkrótce lepiej wyjaśnione będzie. Gdy jednak raz oznaczył pewne cechy rzędów wyższych i niższych utworzonego przez siebie podziału, nie inaczej zwykł odmieniać te cechy, chyba zmuszony do tego potrzebą. Jakaż więc jest ta potrzeba, która mogła skłonić ludzi do takowej odmiany?

^ Jaka potrzeba mogła skłonić ludzi do przerabiania pierwszych układów.

Oto gdy uważano pewne przymioty wzięte za cechy pewnego rodzaju lub gatunku, że nie znajdowały się statecznie i powszechnie we wszystkich szczegółach umieszczonych w tym rodzaju, stąd uznano, że te przymioty nie były istotne temu rodzajowi, a zatem, że nietrafnie były wzięte za jego znamiona. Np. ludzie, porządkując wyobrażenia swoje rozmaitych roślin, mogli wziąć wprzód za cechę gatunkową kolor liści lub kwiatu rośliny, lecz gdy potem uważali, że z nasienia rośliny mającej pewien kolor urodziła się roślina innego koloru, tym samym przekonali się, że kolor rośliny nie był cechą istotną gatunku, a stąd wynikła potrzeba uważania w tym roślin gatunku przymiotów innych, które by stateczniej okazywały się we wszystkich jego szczegółach i pokoleniach, przez to zaś samo trafniej mogły być użyte do jego oznaczenia. Tak więc doświadczenie samo doprowadziło ludzi do porównywania przedmiotów już sobie znajomych pod nowymi

względami, a to już było nie dopełnianiem podziałów dawniej ustanowionych, lecz ich przerobieniem, czyli odmianą. Z takiej zaś odmiany wypadło nieraz, że pewne jestestwa lub ich gatunki, które wprzód były umieszczone w pewnym rodzaju, przeniesione zostały do rodzaju innego.

Działanie takie nieraz powtarzać się musiało, bo z postępem czasu ludzie nie tylko coraz nowe poznawali jestestwa, lecz nadto w jestestwach dawniej poznanych odkrywali nowe własności i stosunki nowe, a zatem porównania wskazały im potrzebę nowych układów. Idzie więc o to, jaki jest najlepszy sposób tworzenia układów w rozmaitych gałęziach wiadomości naszych; układów, mówię, takich, w których by wszystkie rzędy, jeśli to być może, oznaczone były cechami istotnymi i niezmiennymi; w których by każde jestestwo będąc umieszczone w pewnym rzędzie, raz na zawsze w nim zostawało – słowem, układów takich, które by za pomnożeniem się wiadomości naszych trzeba tylko było dopełniać, a nie przerabiać; to właśnie ma być treścią następujących uwag.

Przerabianie raz ustanowionych układów powtórzyć się nieraz musiało.

170. Filozofowie nazywają układy, czyli podziały jedne „naturalnymi”, drugie „sztucznymi”; trzeba zatem wiedzieć, czym się różnią jedne od drugich. Naprzód zaś uważać mamy, że pod pewnym względem wszystkie podziały są sztuczne, jako też pod innym względem wszystkie {są} naturalne. Widzieliśmy już, że w rozmaitych twórcach przyrodzenia oprócz szczegółów, czyli jestestw pojedynczych nic więcej się nie znajduje. Wyobrażeniom naszym rzędów wyższych i niższych, które jedynie są wypadkiem porównań i działań umysłu naszego, nic podobnego nie odpowiada w jestestwach; tak więc pod tym względem wszystkie podziały są sztuczne.

Filozofowie dzielą układy na naturalne i sztuczne.

Jednakże nie możemy rozdzielać przedmiotów na klasy, rodzaje i gatunki tylko przez to, że w czuciach, które w nas sprawiają te przedmioty, są niektóre cechy wspólne, a niektóre cechy odróżniające. Lecz te cechy czuć naszych nie od naszej zależą woli; mają one zasadę swoją w prawach przyrodzenia, jakeśmy to już okazali. Oto więc pod tym względem wszystkie układy są naturalne. Możemy wprawdzie wybierać podług naszej woli

Pod jakim względem wszystkie podziały są naturalne.

Jak mamy pojmować różnice między układami naturalnymi a sztucznymi, które postrzegają filozofowie.

rozmaite znaki zewnętrzne, stanowiąc je za cechy podziału naszego jestestw, lecz każdy z tych znaków jakikolwiek bądź musi być tworem samej natury.

Lecz powiedzieliśmy wyżej, że filozofowie rozróżniają układy naturalne od sztucznych. Cóż więc rozumieją przez jedne i drugie? Kiedyśmy teraz okazali, że wszystkim jakimkolwiek bądź układom pod pewnymi względami służyć może nazwisko pierwsze i drugie, jakże więc pojmować tę różnicę, którą oni upatrują między układami naturalnymi a sztucznymi? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić uwagę nad tym, co w niektórych okolicznościach wyraźnie postrzegamy względem jestestw składających ten świat widomy, tj. że różne zbiory tych jestestw rządzą się różnymi prawami właściwymi sobie, które się w nich objawiają przez jednostajne zawsze i nieodmienne skutki. Jeżeli przeto czynimy podział jestestw na rzędy stosownie do tej różności praw przyrodzonych, którymi się one rządzą, jeżeli te prawa okazują się w nich widocznie przez właściwy sobie sposób działania zawsze jednostajny i nieodmienny, wtenczas tworzymy układ jestestw naturalny.

Co jest układ sztuczny.

171. Lecz jeśli prawo, którym się rządzi pewien zbiór jestestw, nie objawiło się nam jeszcze przez nieodmienność skutków swoich, jeżeli czyniąc układ tych jestestw bierzemy za cechy stanowiących go rzędów takie jestestw przymioty, o których nie mamy zupełnej pewności, że się znajduje statecznie i powszechnie we wszystkich szczegółach, z których się te rzędy składają, natenczas układ jestestw nazywa się „sztucznym”. Pierwszy, ponieważ się zasadza, jakeśmy o tym mówili, na nieodmiennych prawach przyrodzenia, przez to samo musi być nieodmienny, niezależący od naszej woli; drugi zaś mniej więcej zależeć może od naszego upodobania, co następnie objaśnia się przykładem.

Przykład podziałów naturalnych.

I tak porównując ze sobą rozmaite płody będące na świecie, łatwo jest widzieć, że np. jestestwa składające królestwo kopalne rządzą się prawami ruchu mechanicznie uważanego. W królestwie roślinnym natura okazuje nową władzę i tu widzieć się dają prawa, które rządzą jestestwami organicznymi. Trzecie prawo objawia się w królestwie zwierzęcym – tj. prawo czułości i działania

z wewnętrznych pobudek zasadzonych na woli jestestw. Człowiek na koniec różni się sposobem znakomitym od innych zwierząt przez tę władzę przedniejszą, którą nazywamy „rozumem”. Umieszczając przeto w osobnych zbiorach jestestwa rządzące się osobnymi prawami, o których dopiero mówiliśmy, czynimy podział jestestw naturalny.

Kiedy chemicy rozróżniają sole od kwasów, a kwasy od ich pierwiastków, podział ten jest naturalny, albowiem w kwasach do istoty kwasieć się mogącej łączy się drugi pierwiastek, wspólny wszystkim kwasom, który bynajmniej nie znajdował się w tej istocie; dodanie zaś trzeciego pierwiastka, czyli pewnej zasady daje początek solom.

Kiedy w anatomii rozróżniają się nerwy, mięśnie, kości i płyny, także naturalny jest {to} podział. Albowiem widoczną jest rzeczą, że każdy z tych czterech układów, stanowiących budowę ciała ludzkiego, rządzony jest prawami różnymi i do właściwych sobie przeznaczony jest działom.

Lecz jeśli porównując między sobą rozmaite płody, które zajmujemy wspólną uwagą, nie widzimy w nich tak wyraźnie skutków, które by jednostajnością swoją dowodziły bytności pewnego prawa rządzącego tymi płodami, jeżeli różnorodność przymiotów i części, z których się one składają, jest tak wielka, iż się zdaje, że wyobrażenia tych jestestw równie tym, jak innym sposobem porządkować się mogą, wtenczas chcąc je podzielić na rodzaje i gatunki, z tej wielkiej różnorodności przymiotów trzeba wybierać podług woli tak te, które by służyły za cechy zjednoczenia jestestw w pewne rzędy, jak i te, które by je odróżniały; a to już będzie podział sztuczny.

Wyluszcza się powtórnie znaczenie układu sztucznego.

172. Z tego, co się teraz powiedziało, widzimy, że gdy układ naturalny jestestw od nas poznanych może być tylko jeden, układów sztucznych tyle być może, ile być może znamion w jestestwach, które porównujemy – zdolnych albo do ich zbliżenia pod względem podobieństwa, albo do ich rozróżnienia.

Układ naturalny jest tylko jeden, a układy sztuczne rozmaite być mogą.

Niekiedy układ sztuczny zasadza się tylko na prostym podziale materialnym, tj. na stosunkach położenia i miejsca. Taki jest podział u anatomików szkieletu na rozmaite krainy, oznaczające

Przykłady podziałów sztucznych.

następnie kości, które należą do każdej z tych krain. Niekiedy podział ten zasadza się na kształcie zewnętrznym i na rozmiarach geometrycznych. Taki jest podział kości u anatomików na długie i krótkie, okrągłe i płaskie itd. Takie są w znacznej części podziały przyjęte w mineralogii. Takimi też są znamiona przedniejsze w układzie Tourneforta.

Niekiedy liczą się części pewnego gatunku znajdujące się w jestestwach; i tak Linneusz uważał w roślinach liczbę słupków i pręcików; tak piszący o zwierzętach uważają częstokroć liczbę ich zębów. Niekiedy daje się wzgląd na czucie, które w nas sprawiają przedmioty. Tak np. mineralogowie rozróżniają po kolorze wiele drogich kamieni.

Cieężkość gatunkowa, własności elektryczne, wypadki rozbioru chemicznego mogą także być wzięte za cechy podziału.

Jednoczenie znamion
rozmaitego gatunku.

Na koniec, z tych różnych gatunków znamion można zjednoczyć razem większą lub mniejszą ich liczbę, albo nawet wszystkie je razem połączyć. Tym sposobem Werner, który ze wszystkich mineralogów najzupełniejszy wymyślił układ, miał razem wzgląd na pierwiastki chemiczne wchodzące w skład minerałów i na wszystkie własności zewnętrzne, które się nam objawiają pięcioma zmysłami.

Podziały sztuczne nie są tak
doskonałe jak naturalne.

173. Podziały sztuczne mniej zapewne są doskonałe aniżeli naturalne, ale częstokroć pierwsze są tylko w naszej mocy, a wtenczas nie tylko są one pożyteczne, ale nawet potrzebne. Każda bowiem umiejętność zasadza się na związku porządnym wiadomości naszych; inaczej bowiem nazwać by się nie mogła „umiejętnością”. Lecz żeby układ podziałów jak najlepiej potrzebie oświecenia naszego odpowiadał, czyniący go powinien zachować pewne przestrogi, czyli prawidła, które następnie wyluszczymy.

Pierwsze prawidło, czyli
warunek dobrego układu.

(1) Najpierwsze prawidło zależy na tym, ażebyśmy do oznaczenia rodzaju lub gatunku pewnych jestestw obierali taką cechę, która by się znajdowała statecznie we wszystkich szczegółach składających ten rodzaj lub gatunek. W przypadku zaś, gdyby każda z tych cech nie okazywała tej niezmiennej stałości, jakiej żądamy, trzeba by zwrócić uwagę na tę, która by ze wszystkich innych okazała się być najmniej odmienna, a przy tym wymienić

starannie wyjątki dające się niekiedy postrzegać ze względu na tę cechę. Albo raczej lepiej się jeszcze zaradzi temu niedostatkowi, jeżeli zamiast jednego znaku ustanowi się pewna liczba znaków ze sobą połączonych, które by ile być może najstateczniej i najpowszechniej dawały się postrzegać we wszystkich jestestwach składających rząd pewien; wtenczas bowiem to połączenie znaków biorąc za cechę wspólną, gdyby w rozbiórce pewnego szczegółu brakło pewnego z nich tylko, przytomność innych byłaby dostateczna do oznaczenia rzędu, do którego ten szczegół należy. Łatwo jest widzieć, że prawidło dopiero wyrażone jest istotne i konieczne potrzebne, albowiem gdy cecha rodzajowa lub gatunkowa powinna być wspólna wszystkim jestestwom, które umieszczamy w jednym rzędzie, gdyby więc którekolwiek z nich nie miało tej cechy, nie byłoby przyczyny, dlaczego by to jestestwo liczyć należało w tym raczej rodzaju i gatunku, aniżeli w innych, a tak zostawałaby wątpliwość i niedostateczność w układzie wiadomości naszych.

(2) Nie tylko cecha oznaczająca rodzaj lub gatunek powinna się znajdować statecznie we wszystkich jestestwach należących do tego rodzaju i gatunku, ale nadto w nich tylko samych powinna się znajdować. Inaczej bowiem równie podział nasz byłby fałszywy, jak i w pierwszym przypadku. Cecha oznaczająca pewien rząd stawiałaby nam wtenczas te nawet jestestwa, których, uważając je z innej strony, musielibyśmy umieszczać w tym rzędzie. W stosunku do dwóch wspomnianych prawideł – układy Tourneforta i Linneusza okazują obydwa jakąś niedostateczność. Cechy, na których się oni zasadzają, nie są dosyć stateczne. Tournefort ustanowił gatunek pewnej rośliny zwanej „koniczyną” (*Trifolium*) albo „zielem o trzech listkach”; w tym samym jednak gatunku dają się widzieć szczegóły mające po cztery i po pięć listków. Liczba pręcików i słupków, na których Linneusz opiera swój układ, odmienia się częstokroć w tej samej rodzinie. Lecz gdybyśmy wspomnieli tu o jakiejś niedostateczności układów wynalezionych przez dwóch sławnych mężów, nie uchybiamy przez to zalet, które się należą ich wynalazkom, z uwag bowiem następnie wyłuszczyć się mających przekonać się możemy, że zachowanie ściśle dwóch wyższych prawideł nie zawsze jest rzeczą

Drugie prawidło wiadomości naszych.

podobną, w takim zaś razie najlepszy jest układ ten, który najmniej od nich odstępuje.

174. Wykład prawideł poprzedzających okazuje nam, że podział stateczny ten jest najlepszy, który najbardziej zbliża się do naturalnego, albo raczej, że człowiek mając do porządkowania przedmioty takie, których wyobrażenia rozmaitym sposobem szykować się dają, dążyć powinien do znalezienia w liczbie tych rozmaitych układów takiego, który by był naturalny. Wszakże jeśli by ludzie stosownie do pomienionych prawideł znaleźli takie cechy rodzaju, które by niezmiennie i statecznie dawały się postrzegać we wszystkich jego szczegółach, a nigdzie więcej, byłoby to znakiem, że odkryli prawo natury właściwe jestestwom tego rodzaju, {i} przez to samo, że odkryli jednostajny i nieodmienny skutek tego prawa. Wskazanie dalszych prawideł, których trzymać się należy w tworzeniu układów sztucznych, bardziej nas jeszcze przekona o tej prawdzie, że doskonaląc te układy, coraz bardziej zbliżamy się do znalezienia układu naturalnego.

Trzecie prawidło.

(3) Trzecie prawidło zależy na tym, ażebyśmy uważając w jestestwach rozmaite przymioty mogące się wziąć za cechy podziału, obierali z nich najważniejsze. Ważność zaś przymiotów poznaje się: (1) przez związek, który one mają z wewnętrzną naturą jestestw; (2) przez wielką liczbę własności, które od nich zależą; na koniec, (3) przez stosunek ich do naszych potrzeb. To prawidło nie było zachowane w dawnych układach botaniki. Umieszczano w nich obok siebie takie płody, które miały własności cał przeciwnie w stosunku do sztuki lekarskiej i rzemiosł; odłączano zaś wielkimi przedziałami te, których własności były najpodobniejsze.

Pierwsze układy mineralogów były także zasadzone jedynie na cechach zewnętrznych: twardość, kolor, kształt krystaliczny pozorny i inne cechy równie zmienne służyły za zasadę podziałom, przez które zbliżono częstokroć do siebie istoty najprzeciwniejsze co do wewnętrznej ich natury, a odłączono, które z tego względu najbliższy do siebie miały stosunek.

Chemiczy przekonali się o tym, że wewnętrzna natura jestestw, tj. stosunek ilości pierwiastków chemicznych, z których

się one składają, jest stałą i niezmienną własnością wszystkich szczegółów tego samego gatunku, i że od tej wewnętrznej natury zależy wielka liczba ich własności także niezmiennych, a najszczególniej stosunek ich do naszych potrzeb lub do innych jestestw. Stąd się okazuje, że zachowanie prawidła trzeciego, któreśmy dopiero wskazali, podziały sztuczne zbliża najbardziej do naturalnych i dąży do tego, ażeby pierwsze zamieniły się w drugie. Takimi są właśnie podziały, które nam daje chemia, ponieważ one zasadzają się na poznaniu natury wewnętrznej jestestw przez rozkład ich na swoje pierwiastki.

Podziały, które nam dają chemicy, w teraźniejszym stanie {...} doskonałości {chemii}, najwierniej się zbliżają do naturalnych.

(4) Czwarte prawidło zależy na tym, ażeby cechy rzędów wyższych i niższych składających podział, tworzyły układ prosty i jednostajny, tj. ażeby te wszystkie cechy miały coś wspólnego: ażeby się odnosiły do jednej przedniejszej części lub własności jestestw, których czynimy podział. Zachowanie tego prawidła daje nam korzyść dwojaką: (a) Mała liczba wyobrażeń utkwionych w pamięci dostateczna nam jest do objęcia całego układu. (b) We wszystkich jego rozgałęzieniach umysł prowadzony bywa naturalnie podobnością – od podziałów do podziałów. Tym sposobem robi się związek ściślejszy między wszystkimi częściami układu i jedna drugiej udziela światła.

Czwarte prawidło.

Linneusz bardzo dobrze zachował to prawidło; wszystkie albowiem cechy, na których się zasadza jego układ, zawarte są w kwiecie. Do tej jedynie części zwraca się oko postrzegacza, a gdy on rozpoznał rozmaite części kwiatu i liczbę narzędzi rodzajnych, już tym samym zebrał wszystkie znaki, których potrzebuje. Ten warunek zachowany jest nade wszystko w układzie botanika francuskiego, Jussieu, ponieważ w nim wszystkie znaki cechujące odnoszą się do jednego wyobrażenia przedniejszego, które jest bardzo proste, tj. do wyobrażenia zarodka rośliny, i nie są czym innym, tylko rozmaitymi własnościami tego zarodka. W dawnych układach mineralogii warunek ten, o którym tu mówimy, szczególnie był zaniedbany, albowiem postępując od jednego podziału do drugiego, przewodniczyły w tym częstokroć wyobrażenia cał odmiennej natury jako to: raz kształt, drugi raz twardość, gdzie indziej kolor *etc.* Rozmaite cechy różnych rzędów nic prawie wspólnego nie miały.

Dwa inne prawidła uważane
we względzie odmiennym
od czterech poprzedzających.

175. Cztery prawidła dobrego układu, o których dopiero mówiliśmy, wzięte są ze względu na stosunek, który znamiona stanowiące podział przedmiotów mają albo do siebie, albo do tych przedmiotów. Dwa zaś następujące prawidła, które wyłuszczyć mamy, wzięte są ze stosunku, który te znamiona mają do zmysłów i władz naszych.

(1) Jeśli cecha odróżniająca – czyli znamię, które służy do oznaczenia klasy, rodzaju lub gatunku – jest wyraźna i widoczna, dwie stąd wynikną niemałe korzyści: pierwsza – że to znamię będzie tym łatwiejsze do zatrzymania w pamięci, albowiem pamięć podlega tym samym prawom, co i uwaga, ta zaś ostatnia naturalniej zastanawia się nad tym, co nas bardziej uderza; druga – że to znamię będzie łatwiejsze do rozpoznania. Tak więc, gdy uważać będziemy jakiegokolwiek jestestwo, bez trudności tu daje się widzieć, do jakich ono należy rzędów i jakie mu naznaczyć mamy miejsce w układzie.

Niektórzy mineralogowie zbyt zaniedbali to prawidło, o którym dopiero mówiliśmy, dlatego że się chcieli zbliżyć do układu naturalnego i oznaczyć rzędy, rodzaje i gatunki, a nawet odmiany podług składu wewnętrznego jestestw; to zaś sprawiło, że ich podział był bardzo trudny w zastosowaniu do praktyki. Wyłączenie z uwagi przymiotów zewnętrznych, na które oni chcieli nie mieć względu, nie inaczej już pozwalało zgłębiać naturę istot, tylko w pracowniach chemii (*laboratoria*). Podróże i zwiady mineralogiczne stały się przez to niepożyteczne albo niepodobne; ciała bowiem kopalne nie miałyby już żadnej postaci, żadnych, że tak powiem, rysów, które w tym celu są nieodbycie potrzebne. Dla tej także przyczyny układ Jussieu nie mógł się upowszechnić. Znamiona służące do rozmnożenia rozmaitych rzędów jego podziału częstokroć tak są delikatne, że trudno jest je dokładnie rozpoznać i że częstokroć kryją się one przed okiem postrzegacza. To tylko jedno zarzucić można układowi Jussieu, który skądinąd wielu uczonych poczytuje za naturalny albo przynajmniej zbliżony do naturalnego.

Drugie prawidło
w odmiennym względzie
uważane od poprzedzających.

(2) Cecha służąca do oznaczenia pewnego rodzaju lub gatunku powinna być, ile można, najprostsza, tej zaś prawdzie służą te same dowody, które służyły poprzedzającej. Obraz nieco

złożony daje się uważać nieco z większą trudnością i potrzebuje wielu osobnych zwrotów uwagi, a przez to samo trudniej się zachowuje w pamięci. Z tego względu układ Wernera nie mógł uniknąć zarzutów. Sławny ten mineralog, chcąc oznaczyć znamiona swojego podziału, miał wzgląd na wszystkie wrażenia rozmaite, należące do pięciu zmysłów; tym sposobem utworzył system najzupełniejszy wprawdzie, lecz razem najzawilszy, a przez to samo zatrudniający naukę mineralogii. I tak, naznaaczył 54 odmiennych kolorów, 21 odłamów, dźwięki, zapachy, smaki, rozmaite wrażenia w dotknięciu jeszcze liczniejsze. Jakże więc można spamiętać dokładnie i rozpoznać z pewnością cechy, których wyobrażenia tak dalece są złożone? Jak nierównie w tym względzie dogodniejszy jest układ botaniki Linneusza, w którym, jak widzieliśmy, uwaga na jedną własność przedniejszą roślin, tj. na kwiat, daje nam wyobrażenia trafne wszystkich niemal rzędów stanowiących podział.

176. Z tych wszystkich wskazanych tu warunków, które mieć powinien dobry podział wiadomości naszych, żadnego nie ma, którego by użyteczność dowiedziona nie była wielu przykładami i uznana następnie od tych, którzy tworzyli rozmaite układy. Lecz ich błąd w powszechności na tym zależał, że zbyt do wyłączenie jednego któregośkolwiek z tych warunków przywiązywali się, a przynajmniej, że się nie dosyć zastanawiali nad potrzebą i ważnością wspólnego ich łączenia. Niepodobna jest wprawdzie zachować je wszystkie z równą wiernością. Są z nich takie, które się zdają wzajemnie wyłączać przynajmniej do pewnego stopnia; tak np. trudną jest rzeczą, ażeby cechy najstalsze były oraz najwyraźniejsze. Przymioty też najwyraźniejsze rzadko bywają z liczby tych, których wyobrażenie jest najprostsze. Cóż więc robić mamy w tym przeciwieństwie, gdy niepodobna jest ze sobą pogodzić ściśle niektóre prawidła wyżej wyluszczone? Oto przywiązać się bardziej do tych, z których wypływa większa użyteczność.

Gdybyśmy w układzie jestestw materialnych zastosować się mogli wszędzie i zawsze do czterech poprzedzających prawideł, czyli warunków, w których się daje wzgląd na stosunek, jaki mają cechy przedmiotów do siebie albo do natury tych przedmiotów,

mogąc się obejść bez zachowania dwóch ostatnich prawideł, w których się daje wzgląd na stosunek, jaki mają cechy przedmiotów zewnętrznych do władz naszego umysłu, bez wątpienia powinniśmy się wyłącznie przywiązać do pierwszych, ponieważ one, jak widzieliśmy, daleko są większej wagi i nierównie bardziej zbliżają nas do naturalnego układu aniżeli drugie.

Lecz gdy znowu widzieliśmy, że w teraźniejszym stanie wiadomości naszych i środków, które mamy do dalszego ich nabywania, w wielu zdarzeniach bez zachowania dwóch ostatnich warunków obejść się nie można, wypada zatem je godzić z pierwszymi, ile to być może; chcę mówić, że mając wzgląd na zewnętrzne przymioty jestestw, powinniśmy z nich za cechy podziału wybierać te, które najmniej chybiają tej nieziennej stałości, tego wyłącznego znajdowania się w szczegółach składających rząd jeden, tej ważności i prostoty, jakich wymagają cztery poprzedzające prawidła. Tym właśnie zaletom układ Linneusza, o którym już tyle razy wspomnieliśmy, winien jest powszechną swą wziętość i podobno przez czas długi będzie miany za najlepszy.

Wszakże zgłębianie wewnętrznej natury jestestw, odkrycie niezawodne praw, którymi się rządzą rozmaite ich gatunki, bardzo jest pracowite i trudne; ani było podobne wykonać je na wszystkich rodzajach tworów, któreśmy odkryli za pomocą postrzegania. Lecz gdy wiadomości nasze, jak się dowiodło, być nie mogą bez pewnego układu, większą przeto ich część szykować musimy podług cech zewnętrznych, łatwo podpadających pod zmysły, a tym sposobem, w niedostatku układów doskonałych naturalnych, trzymać się takich, które najmniej okazują niedoskonałości i najłatwiej przystosować się mogą do praktyki.

Na co mogą być przydatne układy nowe, które bliżej przystępują do wewnętrznej natury jestestw, ale są trudniejsze w zastosowaniu do praktyki.

177. Ale jednak ludzie, jakeśmy to widzieli, przez doskonalenie układów sztucznych zawsze będą zmierzać do tego, aby wynaleźli układy naturalne. Jeżeli przeto niektórzy uczeni mężowie podali nam myśl szczęśliwą układów nowych, bliżej przystępujących do wewnętrznej natury jestestw, i jeśli rzeczywistość tej myśli została udowodniona wielu doświadczeniami, pomnażajmy liczbę tych doświadczeń. Póki wprawdzie nowe te układy

dla niedostatku doświadczeń nie dały się jeszcze przystosować do wszystkich gatunków jestestw, których uporządkowanie sobie zamierzyły, trzymajmy się układów dawnych, tych mianowicie, które są uznane za najlepsze, ale razem nie zaniedbujmy i tamtych. Z postępem czasu pomnażająca się liczba doświadczeń, czynionych w celu sprawdzenia lub dopełnienia tych nowych układów, może nam przynieść wielorakie korzyści:

(1) może nam dać pewne wskazówki do sprostowania układów dawnych;

(2) może nas najlepiej oświecić względem użytku, jaki mieć możemy z jestestw rozmaitego gatunku;

(3) może to sprawić, że cechy zewnętrzne przedmiotów posłużą nam niekiedy do zgadnienia wewnętrznej ich natury;

(4) na koniec, może uzupełnić te układy nowe i uczynić je zdatnymi w przystosowaniu do wszystkich tworów, które objąć usiłują, a wtenczas z widocznym dla oświecenia pożytkiem układy dawne ustąpiłyby miejsca tym drugim.

178. Co się tyczy pierwszej korzyści, łatwo ją udowodnić i wyłuszczyć. Jakoż im bliżej przystępujemy do zbadania wewnętrznej natury jestestw, tym łatwiej postrzec możemy związek zachodzący między pewnym prawem ukrytym, którym się rządzą te jestestwa, a zewnętrznymi ich własnościami. Tym sposobem z większą łatwością w liczbie tych rozmaitych przymiotów zewnętrznych będziemy mogli znaleźć cechy prawdziwe rodzaju lub gatunku, a przez to samo sprostować dawniejsze nasze układy. Tak np. sprawdzenie coraz dalsze układu Jussieu może nam dać potrzebne światło do wydoskonalenia układu Linneusza, postrzeganie kryształów pierwotnych w ciałach kopalnych, na którym sławny fizyk fran{cuski} Haüy oparł swój układ mineralogiczny, nadać może pewien stopień prostoty układowi Wernera.

Druga korzyść łatwo się pojmuje, gdy sobie przypomnimy, cośmy wyżej okazali, tj. że od wewnętrznej natury jestestw zależy ich stosunek do naszych potrzeb. Zbliżając się do poznania tej wewnętrznej natury jestestw i porównując ją z jej skutkami widzialnymi, przez to samo lepiej poznać możemy rodzaj użytku, jaki z tych jestestw mieć można. Tym sposobem, jeśli znajdziemy

Sprawdzenie doświadczeniami układów nowych może, naprzód, nam dać pewne wskazówki do sprostowania układów dawnych.

Po wtóre, może lepiej nas oświecić względem użytku jestestw rozmaitego gatunku.

te same cechy istotne w nowych płodach, będziemy mieli prawo wcześniej przypisywać im te same skutki; tak w układzie Jussieu mieszczą się w jednym rzędzie te rośliny, które okazują też same własności w stosunku do sztuki lekarskiej i innych.

Po trzecie, można to sprawdzić, że cechy zewnętrzne przedmiotów mogą nam niekiedy posłużyć do zgadnięcia wewnętrznej ich natury.

Trzecia korzyść wynika ze związku, który zachodzić musi między wewnętrzną naturą jestestw a zewnętrznymi ich własnościami. Jeżeli poznamy ten związek, tym samym drugie nam służyć będą za dowód pierwszej; tak np. stosownie do zasad wspomnianego fizyka francuskiego Haüy'a kształty geometryczne kryształów nieraz przewodniczyły uczonym w zgadnięciu pierwiastków chemicznych, z których się składały istoty krystalizowane, domysły zaś te zostały następnie stwierdzone doświadczeniem.

Po czwarte, może uzupełnić te nowe układy i uczynić je zdolnymi do przystosowania praktycznego.

Co się tyczy czwartej korzyści, o której nadmieniliśmy, tj. że sprawdzając przez coraz nowe doświadczenia układy nowo wynalezione, przystępujące bliżej do wewnętrznej natury jestestw, możemy uzupełnić te układy i uczynić je zdatnymi w zastosowaniu do wszystkich gatunków, które objąć zamierzają; nie twierdzimy wprawdzie, że to koniecznie nastąpić musi, ale tylko uważamy to za rzecz mogącą się z czasem wykonać. Któż to może wcześniej zgadnąć i wyrachować, do jakiego kresu pomnożą się z czasem wiadomości nasze i wydoskonalą się sposoby służące do ich nabycia? Któż tego dowiedzie, że układy nasze sztuczne z postępem lat i nowych doświadczeń nie przerobią się kiedykolwiek na naturalne w znaczeniu ścisłym?

Rozdział XVII.

O stosunku wyrazów do wyobrażeń nie tylko przedniejszych, ale i względnych, skąd powstaje związek wyrazów odpowiadających związkowi wyobrażeń

179. Mówiliśmy wyżej, że wyrazy odpowiadają wyobrażeniom, lecz ponieważ wyobrażenia są przedniejsze i względne, wyrazy przeto odpowiadać muszą jednym i drugim.

Wyrazy odpowiadają wyobrażeniom przedniejszym i względnym.

Okazaliśmy, że wyobrażenia istot tak zewnętrznych, jako też własnej naszej istoty, są wyobrażeniami przedniejszymi, które same przez się pojmować się mogą bez stosunku do innych wyobrażeń; ponieważ zaś każda istota nazywa się po łacinie „*substantia*”, a po polsku oznaczono ją wyrazem „rzecz”, stąd wyrazy służące za nazwisko istotom nazywają się w języku łacińskim „*nomina substantiva*”, w polskim zaś „rzeczowniki” – jako to: „człowiek”, „góra”.

Co znaczą rzeczowniki.

Przymioty istot w sobie samych być nie mogą, lecz uważają się zawsze jako zawarte w istotach; wyobrażenie zatem jakiegokolwiek bądź przymiotu jest z liczby wyobrażeń względnych, czyli rzędu drugiego, które bez wyobrażenia istoty pojąć się nie może.

Co znaczą przymiotniki.

Wyobrażenie przymiotu, ponieważ jest wyobrażeniem czegoś, co się przydaje do wyobrażenia istoty, wyraz przeto oznaczający jakiegokolwiek przymiot, nazywa się po łacinie „*nomen adiectivum*”, po polsku zaś „przymiotnik” – jako to: „cnotliwy”, „wielki”.

Jakim to dzieje się sposobem,
że niekiedy przymioty istot
wyrażają się rzeczownikami.

Aleśmy także dowiedli, że wyobrażenia względne nie tylko być mogą rzędu drugiego, lecz i trzeciego itd., i że te ostatnie zawierają się w pierwszych; więc jeżeli wyobrażenie jakiego przymiotu zawiera w sobie pewne wyobrażenie względne rzędu trzeciego, mając wzgląd na to uważać możemy pierwsze pod postacią istoty, a drugie pod postacią przymiotu w niej zawartego. I tak mówimy: „cnota niepospolita”, „wielkość niezmierna”, „siła nadzwyczajna”.

Widzimy tu, że cnota, wielkość, siła, właściwie mówiąc są przymiotami istot, nie zaś istotami. Lecz że wyobrażenia tych przymiotów uważają się tu w stosunku do wyobrażeń względnych rzędu trzeciego: niepospolity, {niezmierny,} nadzwyczajny – które się zawierają w tamtych; pierwsze zatem uważamy pod podobieństwem istot, a drugie pod podobieństwem ich przymiotów.

Tak więc wszelkie rzeczowniki dzielą się na dwa główne rodzaje, tj. na rzeczowniki, które są nazwiskami istot rzeczywistych, i na rzeczowniki, które są nazwiskami przymiotów uważanych pod postacią istot. W drugim razie, tj. kiedy przymiot jaki uważamy pod postacią istoty, nie dajemy uwagi na istotę rzeczywistą, w której się on zawiera, i dla tej przyczyny wyobrażenie przymiotu pod tym względem uważanego, jako też i wyraz, który je mianuje, nazywają się „odłącznymi”; podział zatem rzeczowników, dopiero przytoczony, tak się wyrazić może: RZECZOWNIKI DZIELĄ SIĘ NA ISTOTNE I ODŁĄCZNE.

Co znaczą przymiotniki
myślne.

180. Nie zawsze przymiotniki oznaczają rzeczywiste przymioty istot; tak np. wyrazy „podobny”, „różny”, „ten sam”, „inny” oznaczają tylko pewne względy, czyli stosunki, które umysł nasz postrzega między wyobrażeniami rozmaitych rzeczy – względy, mówię, którym żadna rzeczywistość podobna nie odpowiada w istotach; takie przeto i tym podobne przymiotniki nazwiemy „myślnymi”, jako w myśli tylko naszej będące, dla różnicy tylko od innych, które są nazwiskami przymiotów rzeczywistych, {jak} np. „czuły”, „ruchliwy” itd.

Przymiotniki myślne drugiego
gatunku, czyli doznaczające.

Nie same tylko nazwiska pewnych wyobrażeń względnych, uważanych jakby przymioty wyobrażeń przedniejszych, do których się odnoszą, są z rzędu przymiotników myślnych, o których

dopiero mówiliśmy; należą jeszcze do niego wyrazy innego gatunku, które pospolicie nazywają się „przymiotnikami”, a które nic więcej nie sprawiają w mowie, tylko dopełniają znaczenie pewnych wyrazów ogólnych. Żebyśmy to pojęli, przypomnijmy sobie, co się okazało wyżej, tj. że najczęściej jednego wyrazu używamy do oznaczenia bardzo wielu jestestw. Lecz my wyrażając drugim myśli nasze, chcemy częstokroć zwrócić ich uwagę na ten a nie inny szczegół albo też na te a nie inne szczegóły wzięte z pewnego rodzaju istot, niemających właściwego nazwiska. Jakże więc w takim razie postępujemy sobie? Gdybym użył pewnego nazwiska, czyli imienia pospolitego (*nomen appellativum*), np. „drzewo”, nie kładąc przy nim żadnego innego wyrazu, wzbudziłbym tylko w słuchającym wyobrażenie pewnego rodzaju lub gatunku, a nie dałbym mu wiedzieć, o którym szczególe z tego rodzaju chcę mówić. Lecz gdy do imienia pospolitego dodam pewien wyraz, mówiąc np. „to drzewo” (w którym pospolicie zdarzeniu albo wskazuję palcem pewien szczegół, na który chcę zwrócić uwagę słuchającego, albo ten ze związku mowy wie o tym, że tu chcę mówić o szczególe, o którym on już słyszał albo go sam poznał) – w takim, mówię, zdarzeniu przez wyraz „to”, dodany do wyrazu „drzewo”, dopełniam tylko znaczenie tego ostatniego, łącząc z wyobrażeniem rodzaju wyobrażenie znamion służących pewnemu szczegółowi; i tym sposobem dokładniej wyrażam myśl moją drugiemu. Tak więc przymiotniki „ten”, „ta”, „to”, „ów”, „tamten” itd. nie są nazwiskami żadnych przymiotów rzeczywistych, lecz tylko dopełniają znaczenie wyrazów ogólnych, stosując je do pewnych szczegółów. I z tej przyczyny możemy je nazwać „dopełniającymi znaczenie” czyli jednym wyrazem – „doznaczającymi”.

181. Sposób, jakim pewne wyrazy wzięte za przymiotniki, położone przy imionach pospolitych, dopełniają znaczenie tych ostatnich, może być wieloraki. Raz wskazuje ten a nie inny szczegół lub te a nie inne szczegóły wzięte z pewnego rzędu, jak w przykładzie wyższym: „to drzewo”, albo też „tamten człowiek”, „owe niewiasty”. Drugi raz ostrzegają, że wyraz ogólny znaczący pewien rodzaj lub gatunek powinien się stosować do wszystkich

Przymiotniki doznaczające są rozmaitego gatunku, w ogólności zaś dzielą się na określne i nieokreślne.

szczegółów w tym rodzaju zawartych, np. „wszyscy ludzie”, „każdy człowiek”. Niekiedy znać tylko dają, że imię pospolite stosować się powinno do jednego lub kilku szczegółów, będących w tym a nie innym rzędzie, lecz nie wiadomo do których; tak mówimy: „pewien człowiek”, „niektórzy filozofowie” *etc.*

W pierwszych dwóch zdarzeniach, ponieważ przymiotniki doznaczące uwiadamiają słuchacza z pewnością, do którego szczegółu lub do których szczegółów odnosić się ma imię pospolite, użyte przez mówiącego, dla tej przyczyny można by nazwać te przymiotniki „określnymi”, jakoby myśl człowieka chcącego poznać znaczenie wyrazu określały granicami prawdziwego znaczenia tego wyrazu, nie dopuszczając jej z nich wykraczać. W trzecim przypadku, ponieważ rzecz ma się przeciwnie, ponieważ mówiący wskazuje tylko rząd pewien, w którym się znajduje szczegół lub szczegóły, o których się mówi, a słuchaczowi trudno się domyślić ich, myśl przeto tego ostatniego błąkać się musi po rozmaitych szczegółach ten rząd składających, a niełatwo mu natrafić na prawdziwe znaczenie, jakie mówiący przywiązuje do pewnych wyrazów ogólnych; z tej przyczyny takie przymiotniki można by nazwać „nieokreślnymi”.

Z przymiotników, któreśmy tu nazwali „doznaczącymi”, niektóre umieszczone są przez gramatyków w rzędzie zaimków, jak np. „ten”, „ów”, „tamten” *etc.*, niektóre zaś w rzędzie imion przymiotnych, jako to „niektóry”, „każdy”.

Przymiotniki doznaczące w jakich rzędach u grammatyków są umieszczone. Przymiotniki oznaczające rozciągłość albo czas, uważane pod pewnym wymiarem, stopniować się zwykły.

182. Z natury rzeczy i wyobrażeń to wypada, że niektóre przymiotniki mają stopnie, a drugie ich mieć nie mogą. Jakoż jeżeli przymiotniki oznaczają rozciągłość albo czas uważane pod pewnym wymiarem, bądź oznaczonym, bądź nieoznaczonym, ponieważ rozciągłość i czas w tym względzie uważane nieskończonym sposobem powiększać się albo zmniejszać mogą, te więc przymiotniki mają stopnie swoje i tak mówimy: „wielki”, „większy”, {„długi”, } „dłuższy”, „gruby”, „grubszy”, „wysoki”, „wyższy”, „dawny”, „dawniejszy” *etc.*

Przymiotniki oznaczające usposobienie jestestw do sprawienia lub przyjęcia owego skutku, uważane pod tym względem, ile on być może większy lub mniejszy, także się stopniują.

Jeżeli znowu przymiotniki oznaczają pewne usposobienie jestestwa do sprawiania lub przyjęcia pewnego skutku uważanego pod tym względem, ile on być może większy albo mniejszy,

mocniejszy lub słabszy, i wtenczas przymiotniki muszą mieć stopnie – tak np. „silny”, „silniejszy”, „potężny”, „potężniejszy”, „mądry”, „mędrszy”, „czuły”, „czulszy”, „cierpliwy”, „cierpliwszy” *etc.*

Jeżeli na koniec przymiotnik oznacza taki przymiot jestestwa, który z natury odnosi się do pewnego wzoru, będącego w myśli, i z nim się porównuje w tym względzie, czy ten przymiotnik zbliża się mniej więcej do tego myślnego wzoru, i w takim razie przymiotnik stopniować się może – np. „doskonały”, „doskonalszy”, „sprawiedliwy”, „sprawiedliwszy”, „nikczemny”, „nikczemniejszy” *etc.*

Zdaje się, że oprócz trzech wyliczonych zdarzeń, we wszelkich innych – przymiotniki nie mogą mieć stopni, mianowicie zaś nie mogą ich mieć w tych przypadkach dwóch.

Naprzód {nie może być stopni wtedy}, kiedy te przymiotniki tworzą się z imion rzeczownych, np. „drewniany”, „żelazny” *etc.*; gdy bowiem natura tych gatunków jest DREWNO, ŻELAZO, skąd powstały przymiotniki owe, zawsze jest stała i nieodmienna, gdy nic do niej przybyć ani z niej ubyć nie może, gdyż inaczej te istoty straciłyby pierwsze swoje nazwisko, przymiotniki zatem utworzone z nazwisk służących tym istotom i oparte na wyobrażeniu nieodmiennej ich natury przyjąć żadnych stopni nie mogą.

Tymi przymiotnikami nic więcej się nie oznacza, tylko stosunek jednej istoty do drugiej albo do rzeczy uważanej pod postacią istoty; i tak „drewniany” znaczy to samo co „zrobiony z drzewa”; domyślić się tu należy koniecznie jakiej innej rzeczy, do której się stosuje istota DREWNO: np. „stołek śnieżny” znaczy BIAŁY JAK ŚNIEG; tu także domyślić się należy drugiej istoty, np. ŁABĘDŹ. Dla tej samej przyczyny zaimki dzierżawcze chociaż razem są przymiotnikami, nie mogą się stopniować: i tak „mój” znaczy NALEŻĄCY DO MNIE, „twój” – NALEŻĄCY DO CIEBIE.

Po wtóre, nie mogą się stopniować przymiotniki, kiedy nic więcej nie znaczą, tylko pewien stan jestestwa, który nie jest albo żadnym działaniem albo, jeśli jest działaniem, nie daje się najmniejszego względu na ilość skutku, który stąd wynika – np. „nieruchomy”, „martwy”, „palący”. Dla tej właśnie przyczyny nie stopniują się imiesłowy przymiotne, jako to „zabity”, „działający”, „uśpiony”, „chodzić mogący” *etc.*

Przymiotniki oznaczające takie przymioty, które z natury swojej odnosić się muszą do pewnego wzoru myślnego w tym względzie, czy te przymioty zbliżają się mniej lub więcej do tego wzoru, także się stopniują.

Dlaczego przymiotniki robione z rzeczowników stopniować się nie mogą.

Nie mogą się stopniować przymiotniki oznaczające pewien stan jestestwa, który nie jest żadnym usposobieniem do działania.

Skąd pochodzą
przypadkowania, czasowania
i tym podobne odmiany
wyrazów.

183. Powiedzieliśmy wyżej, że wyrazy odpowiadać powinny wyobrażeniom nie tylko przedniejszym, ale i względnym; że zaś wyobrażenie jedno przedniejsze uważać się może pod wielu różnymi względami, a wyrazy te są najlepsze, w których zachowana jest podobność jeżeli nie zmysłowa, to przynajmniej logiczna, każdy przeto z wyrazów oznaczać mających wielorakie względy i stosunki jednego wyobrażenia przedniejszego powinien mieć w sobie coś wspólnego im wszystkim i oraz coś odmiennego: COŚ WSPÓLNEGO – ponieważ oznacza to samo wyobrażenie przedniejsze, co i tamto; COŚ ODMIENNEGO – ponieważ to wyobrażenie uważa pod innym względem. Na ten koniec pospolicie albo jednemu wyrazowi, który jest nazwiskiem wyobrażenia przedniejszego, nadajemy coraz odmienne zakończenia, skąd bierze początek przypadkowanie (*declinatio*) i czasowanie (*coniugatio*), albo przy tym wyrazie przedniejszym kładziemy coraz odmienne znaki, czyli wyrazy mniejsze, które w gramatyce zwą się „przyimkami” lub „spójnikami”; albo na ostatek używamy razem jednego i drugiego sposobu, co się wyluszcza w następujących uwagach.

Znaczenie siedmiu
przypadków.

Uważmy np. znaczenie rozmaitych przypadków składających deklinację. Pierwszy przypadek – „człowiek”. Tu wyraz oznacza tylko wyobrażenie przedniejsze, nie oznaczając żadnego wyobrażenia względnego, bo tu istota CZŁOWIEK nie uważa się w żadnym stosunku z istotą drugą. Drugi przypadek – „człowieka”. Tu jeden wyraz oznacza razem wyobrażenie przedniejsze i względne, wyobrażenie bowiem istoty wprzód mianowanej uważa się tu w stosunku z istotą drugą, którą tu trzeba wyrazić albo się jej domyślić, i która bierze się za własność istoty pierwszej – np. majątek, rozum, chęć CZŁOWIEKA. Trzeci przypadek – „człowiekowi”. Tu to samo co pierwszej wyobrażenie przedniejsze w nowym względzie uważa się, istota bowiem CZŁOWIEK stawia się tu jakoby cel, do którego zmierza istota druga – np. Piotr dał, powiedział CZŁOWIEKOWI. Przypadek czwarty – „człowieka”. Tu wprawdzie toż samo jest zakończenie wyrazu przedniejszego co i w przypadku drugim, ale wyraża względ odmienny; tu albowiem istota CZŁOWIEK uważa się za przedmiot, na który działa istota – np. Piotr bił, popchnął, odział CZŁOWIEKA. Przypadek

piąty – „człowiecze!”. Tu istota CZŁOWIEK uważa się pod tym względem, ile na nią woła istota druga. Przypadek szósty – „człowiekiem”. Tu ta sama istota uważa się w tym samym względzie, ile służy za środek, czyli narzędzie istocie drugiej – np. świadczą się, posługują się CZŁOWIEKIEM. Na koniec w języku naszym i w niektórych {innych językach} przypadek siódmy – „w człowieku” – {o}każe nam tę istotę pod tym względem, ile się w niej zawiera rzecz jaka druga albo się na niej opiera. Ale tu razem oprócz odmiennej zakończenia, które się nadaje wyrazowi przedniejszemu, kładzie się przy nim jeszcze inny wyraz mniejszy, czyli przyimek, jak powiedzieliśmy wyżej – np. dusza jest W CZŁOWIEKU, suknia leży NA CZŁOWIEKU.

184. Więcej jeszcze bywa względów, pod którymi uważać się może jedna i ta sama istota aniżeli te, któreśmy dopiero okazali, wyłuszczając znaczenie siedmiu przypadków deklinacji. Do wyrażenia tych względów, jak już nadmieniliśmy, nie tylko służy odmiana zakończenia jednego, co się teraz okazało w przypadkowaniu, lecz i przydanie do niego wyrazów innych albo razem jedno i drugie – np. „pod stół”, „na stół”, „przed stół”, „podle człowieka”, „około człowieka”, „nad człowiekiem” *etc.*

Uważać tu mamy, że odmiana imion przez liczby i rodzaje, której wykład należy do gramatyki, jest także nowym sposobem do wyrażenia nowych względów, pod którymi się uważa jedno wyobrażenie przedniejsze. Ponieważ wyobrażenie przymiotu być nie może w myśli bez wyobrażenia istoty, w której się ten przymiot znajduje, ponieważ te obydwa wyobrażenia składają w myśli jeden obraz nierozdzielny, gdy więc nazwisko tej istoty odmienia się przez przypadki, liczby albo nawet rodzaje, dla tej samej przyczyny nazwisko jej przymiotu podobnym odmianom ulegać zwykło; tak więc przypadkowanie i dalsze imion odmiany służą nie tylko rzeczownikom, lecz i przymiotnikom.

Odmiana imion przez liczby i rodzaje.

185. Poprzedzająca uwaga może nam dać powód do następującego zapytania: Gdybyśmy powiedzieli, że przymiotniki dla ścisłego związku, jaki zachodzi między przymiotem a istotą, ulegać zwykły tym samym odmianom, co ich rzeczowniki,

dłaczego pierwsze powszechniej i bardziej odmieniają się przez rodzaje aniżeli drugie?

Na co tak odpowiadamy: Rzeczownik oznacza pospolicie jedną lub wiele istot, albo przynajmniej jeden lub wiele przedmiotów uważanych odłącznie pod postacią istot. Wyobrażenie istoty, jakieśmy to widzieli, jest albo szczególne, tj. wyobrażenie tej a nie innej istoty, albo mniej więcej ogólne, tj. wyobrażenie pewnego gatunku lub rodzaju istot. Ponieważ zaś, jak wiadomo z gramatyki, rodzajowanie imion wzięło początek z uwagi na odmienną płeć jestestw żyjących, w pierwszym więc razie, tj. kiedy rzeczownik jest imieniem właściwym, czyli nazwiskiem pewnej istoty w szczególności uważanej, ta istota jedną tylko płeć może mieć, a zatem niepodobna jest, ażeby nazwisko jej odmieniać się mogło przez rodzaje. W drugim razie, kiedy rzeczownik oznacza tylko wyobrażenie pewnego gatunku istot, jeżeli te istoty są żyjące, nie może być w tym gatunku, jak i w każdym innym więcej płci, jak dwie, tj. męska i żeńska, a zatem i rzeczownik w tym drugim zdarzeniu może mieć niekiedy dwa różne zakończenia dla wyrażenia tej płci dwoistej. Powiedziałem „niekiedy”, {bowiem}:

(1) Wiadomo jest z uwag gram{atyki} nad mową ludzką, że ludzie nadając nazwiska rozmaitym gatunkom istot żyjących, nie zawsze czuli potrzebę rozróżniania ich płci, a przeto największa liczba takich nazwisk, czyli rzeczowników nie zwykła się odmieniać przez rodzaje.

(2) W niektórych gatunkach istot – na wyrażenie odmiennej płci używamy nie już odmiennego zakończenia tego samego wyrazu, lecz wyrazów całkowicie odmiennych, a to już nie będzie rodzajowanie w znaczeniu właściwym, bo przez nie rozumiemy tu tylko odmianę zakończenia jednego wyrazu ze względu na płeć odmienną, i o takim tylko mówimy.

(3) Na koniec przydajmy tę uwagę, że nie same tylko jestestwa żyjące, czyli organiczne składają ten świat widzialny; bardzo jest wielka na nim liczba istot nieorganicznych, które żadnej płci mieć nie mogą. Imionom takich istot, gdy zwyczaj narodowy raz nadał pewien rodzaj, ze względu na ich zakończenia, już tym samym jest niepodobieństwo, ażeby to zakończenie odmieniać się mogło przez wzgląd na płeć, której te imiona nie wyrażają

bynajmniej. Podobnie sądzić należy o rzeczownikach takich, które są tylko nazwiskami przymiotów uważanych odłącznie. Oto są przyczyny, dla których tak mała jest liczba rzeczowników odmieniających się mogących przez rodzaje.

Lecz co się tyczy przymiotników, rzecz się ma cał inaczej. Przymioty, co się już nieraz mówiło, same w sobie być nie mogą, lecz muszą się zawierać w istotach. Niezaprzeczoną także jest prawdą, że ten sam przymiot służyć może wielu istotom rozmaitego gatunku, że zaś istoty rozmaitego gatunku, albo raczej ich nazwiska, różny mogą mieć rodzaj we względzie gramatycznym, więc i nazwisko służącego im wspólnie pewnego przymiotu stosować się musi do tego różnego rodzaju podług tego, co się powiedziało wyżej – np. „stary człowiek”, „stara suknia”, „stare przysłowie”. Wypada zatem, że każdy przymiotnik z natury swojego znaczenia odmieniać się może przez wszystkie gramatyczne rodzaje, chyba w niektórych okolicznościach inaczej chciał zwyczaj narodowy. Uwaga teraźniejsza daje nam widzieć, dlaczego przymiotnik zawsze zawisł od swojego rzeczownika, co w gramatyce zowie się „składnią zgody”.

Dlaczego wszystkie prawie przymiotniki odmieniać się mogą przez rodzaje.

186. Nie tylko imiona bądź istot, bądź przymiotów odmieniają zakończenie swoje, dla wydania rozmaitych względów wyobrażenia przedniejszego, lecz to się samo dzieje z wyrazami oznaczającymi pewne działanie, czyli słowami (*verba*). Uważać tu jednak mamy, że słowo, jako wyraz oznaczający działanie, nie może wyrażać wyobrażenia przedniejszego w znaczeniu właściwym, czyli nieodnośnym, działanie albowiem, jako być nie może samo w sobie, lecz zawsze w pewnej rzeczy, którą sobie wystawiamy działającą, tak i wyobrażenie jego bez wyobrażenia tej rzeczy pojąć się nie może; jest przeto z liczby wyobrażeń względnych, czyli rzędu drugiego.

Co znaczy czasowanie (*coniugatio*).

Ale ponieważ wyobrażenia rzędu drugiego zawierać w sobie mogą wyobrażenia względu trzeciego i uważać się w znaczeniu odnośnym za przedniejsze względem tych ostatnich, wyobrażenie przeto działania, chociaż samo jest z liczby wyobrażeń względnych, uważać się jednak może pod wielu względami odmiennymi rzędu trzeciego; tak więc wyraz, który je oznacza

wielorako odmieniać może zakończenie swoje dla wydania tych wielorakich względów, skąd powstaje odmiana słów zwana w naszym języku „czasowanie”, a w łacińskim „*coniugatio*”. I tak, działanie pewne: uważać się może we względzie czasu teraźniejszego, przeszłego {lub} przyszłego {i} stąd odmiana słowa przez czasy – np. „pracuję”, „pracowałem”, „pracować będę” *etc.*; uważać się może we względzie życzenia, żeby było wykonane – {np.} „abyś pracował”; {uważać się może także} we względzie rozkazywania – „pracuj”, „pracujcie”, we względzie pewnego stosunku, który to działanie ma z działaniem innym – „proszę, żebyś popracował”, „pracowałbym, gdyby mnie nagrodzono”; stąd odmiana słowa przez tryby. Wyraz oznaczający działanie uważać się jeszcze może w tym względzie, czy osoba, która go wymawia, oznacza nim swoje własne lub cudze działanie; stąd odmiana słowa przez osoby – np. „pracuję”, „pracujesz”. Uważać się może we względzie na liczbę osób wykonujących to działanie; stąd odmiana słowa przez liczby – np. „pracuję”, „pracujemy”. Na koniec, uważać się może, i, owszem, pospolicie się uważa, działanie pod wielu razem względami, a stąd w trybach daje się wzgląd na czasy, a w czasach na osoby i liczby, to zaś pokazuje, że ze wszystkich części mowy słowo największej liczbie odmian ulegać zwykło. Niekiedy jednak wyobrażenie działania nie zawiera w sobie żadnego względu rzędu trzeciego, a wtenczas wyraz, który je oznacza, kładzie się w trybie bezokolicznym – np. „jeść”, „pić”.

Co znaczą słowa bierne.

187. Powiedzieliśmy, że słowo jest wyrazem oznaczającym pewne działanie; tu dodać należy, że częstokroć oznacza przyjęcie pewnego działania, czyli skutku, w takim zaś razie ma znaczenie bierne, które pospolicie się wyraża w naszym języku i w wielu innych słowem „być” z przydaniem pewnego imiesłowu – np. „być dręczonym”, „ciągnionym” itd.; w niektórych zaś językach oznacza się jednym wyrazem – np. „*torqueri*”, „*trahi*”. Często też przyjęcie pewnego działania uważa się pod tym względem, jak gdyby było samym działaniem, to zaś dlatego, że to działanie nie jest tak wyraźne jak inne działanie mechaniczne; umysł przeto w tym zdarzeniu nie rozbiera dokładnie, które

jestestwo działa, a które przyjmuje działanie – np. „cierpieć”, „czuć” itp.; w rzeczy samej słowa są znaczenia biernego, ale pospolicie biorą się za czynne.

Jeśli słowo ma przedmiot, tj. jeśli działanie nim oznaczone jest takie, że się wyraźnie daje widzieć, iż jedno jestestwo działa na drugie, wtenczas słowa nazywają się „czynnymi” (*verba activa*) – np. „bić”, „wziąć”, „wołać”, „prosić”. Jeśli zaś to działanie jest takiej natury, iż niełatwo wpada w uwagę przedmiot, na który się działa albo się nań względu nie daje, natenczas się słowo nazywa „nijakim” (*verbum neutrum*) – np. „chodzić”, „biec”, „latać”, „myśleć” itp. Częstokroć słowo nijakie wyraża taki stan człowieka, w którym się nic nie działa, a wtenczas wyobrażenie działania bierze się ujemnie – np. „spać”, „próżnować” *etc.*

Co znaczą słowa czynne, a co nijakie.

188. Logicy rozbierając myśl człowieka w tym względzie, ile ona ma stosunek do wyrazów, przekonali się o tym, że w mowie ludzkiej właściwie jedno tylko jest słowo, tj. słowo „być”, i że wszystkie inne słowa znaczą to samo co tamto, z dodanym pewnym przymiotnikiem, oznaczającym pospolicie stan pewnego działania albo inny jakikolwiek; np. „jeść” znaczy to samo, co „być jedzącym”, „pisać” znaczy to samo, co „być piszącym”, „umrzeć” – co „być umarłym”.

Rozbiór logiczny myśli naszej pokazuje, że w naturze mowy ludzkiej jedno jest tylko słowo: „być”; inne zaś wszystkie wyrazy nazwane „słowami”, są skróceniem, w którym domyślić się trzeba tego słowa i pewnego przymiotnika.

Ale to samo słowo „być” ma dwojakie znaczenie. Raz nic innego nie wyraża, tylko bytność pewnej istoty lub rzeczy wziętej za subiekt sądu i wtenczas nazywa się „*verbum substantivum*” – np. „Bóg jest”, „Opatrzność jest”, „Ten człowiek jest”. Tu wyraz „jest” znaczy to samo co „istnieje”. Drugi raz słowo „być” wyraża związek, czyli współbytność pewnej rzeczy lub istoty z jej przymiotem – np. „Bóg jest najdoskonalszy”, „Człowiek jest nieśmiertelny”, „Opatrzność jest mądra”; już w tych przykładach zamiast wyrazu „jest” nie moglibyśmy położyć wyrazu „istnieje”; słowo „być” w tym drugim znaczeniu mogłoby się nazwać „związkowym” (*verbum copulativum*).

Dwojakie znaczenia słowa „być”.

Oprócz słowa „być” wszystkie inne zowią się u gramatyków „przymiotnymi” (*verba adiectiva*), dlatego że, jak mówiliśmy, znaczą one to samo, co słowo „być” z dodanym pewnym przymiotnikiem.

Co są słowa przymiotne.

Z ośmiu części mowy czy
wszystkie są równie ważne
i dawne.

189. Wyrazy składające budowę mowy ludzkiej dzielą się na osiem rzędów pospolicie różnego gatunku, które się nazywają „częściami mowy” (*partes orationis*). Już żeśmy tu wyłuszczyli znaczenie niektórych części mowy; o innych wspomnieć nam wypadnie, gdy roztrząsać będziemy to pytanie, do którego teraz przystępujemy, tj. – czy wszystkie te części mowy równie są ważne i potrzebne, i czy wszystkie zostały wynalezione w tym samym czasie, kiedy się tworzyć zaczęła mowa kształcona, czy też są niektóre z nich ważniejsze i potrzebniejsze od innych, i które przed tymi ostatnimi wzięły swój początek. Biorąc za przedmiot uwagi naszej rzeczzone pytanie, nie wszystko wprawdzie zamierzamy sobie rozwiązać z pewnością niezawodną, co jest niepodobna, o wielu jednak rzeczach dotyczących się tego pytania rozbiór znaczenia mowy ludzkiej wątpić nam nie pozwoli, inne zaś opierać się będą na większym lub mniejszym podobieństwie do prawdy.

Najdawniejsze
są wykrzykniki, bo one
są z liczby znaków
naturalnych.

190. Zgadza się na to wszyscy filozofowie, że wykrzykniki (*exclamations*), tj. wyrazy oznaczające pewne czucie wewnętrzne nadzwyczajne, przed wszystkimi innymi częściami mowy miały swój początek. Jakoż są to znaki nie wynalezione od ludzi podług ich woli, lecz podane im od samego przyrodzenia; są to znaki należące do rzędu tych, któreśmy wyżej nazwali „naturalnymi”, a których nawet używał człowiek albo wtenczas, kiedy jeszcze nie mógł wiedzieć o tym, że może dać poznać myśl swoją drugiemu, albo wtenczas, kiedy nie znając jeszcze żadnego z języków ukształtowanych przez ludzi, za przewodnictwem samej natury usiłował przelewać w drugich swoje czucia i wyobrażenia. Dla tej przyczyny widzimy, że wyrazy tego gatunku we wszystkich językach prawie zupełnie są do siebie podobne. Najpierw ludzie mieli potrzebę wyrażać drugim swoje czucia wewnętrzne, jako to bojaźń, radość, zadziwienie, ból, przykrość, żądze itp. – najpierw zatem musieli używać wykrzykników.

Imiona rzeczowne
i przymiotne są z rzędu tych
części mowy, które najpierw
zostały wynalezione.

Po wykrzyknikach nazwiska różnych istot i ich przymiotów najpotrzebniejsze były ludziom, gdy się już połączyli ze sobą w pewne towarzystwo, a co za tym idzie, gdy chcieli ze sobą rozmawiać o jestestwach, które ich więcej obchodziły. Przymioty

jestestw, które oni poznali, zawsze miały pewien stosunek do ich potrzeb, gdzie zaś ten stosunek nie był widoczny, z czasem go odkryć mieli nadzieję, a stąd wiele zależało na tym, ażeby tym przymiotom pewne nadać nazwiska. Lecz ponieważ przymioty same w sobie być nie mogą, ale zawsze są połączone i zawarte w pewnej istocie, ponieważ nie można ich użyć inaczej, tylko posiadając tę samą istotę, w której się one zawierają, nadanie przeto nazwisk pewnym istotom równie potrzebne było ludziom, jak nadanie nazwisk tychże przymiotom. Jak więc imiona rzeczowne, {tak} i przymiotne są {z} rzędu tych wyrazów, które zaraz idą po znakach naturalnych, czyli wykrzyknikach, i które najpierwej od ludzi wynalezione być musiały.

Równie potrzebne, a zatem i równie dawne być muszą wyrazy, które nazywamy „słowami”, tj. które oznaczają pewne działania. Ludzie w pierwiastkach towarzystwa mało mając wiadomości, potrzeb i wyrazów, o tym najbardziej rozmawiać ze sobą musieli, od czego zależało ich życie i zdrowie, i w czym jeden drugiemu mógł być pomocą; tak więc działania, przez które się czyniło zadość ich przyrodzonym potrzebom, bez wątpienia bardzo rychło ściągnęły ich uwagę i były oznaczone pewnymi wyrazami, jako to: „jeść”, „pić”, „chodzić” itd.

Zdaje się, że w tym czasie, kiedy tworzące się języki były w największym stopniu prostoty swojej, trzy tylko wspomniane wyżej rodzaje wyrazów, tj. WYKRZYKNIKI, IMIĘ i SŁOWO, składały budowę mowy ludzkiej. Wielkie jest podobieństwo do prawdy, że niedostatek innych wyrazów zastępowały znaki przyrodzone, czyli migi; mianowicie zaś te ostatnie służyć musiały do oznaczenia wyobrażeń względnych, gdy tamte były znaki wyobrażeń przedniejszych. Wszakże byłoby od rzeczy mniemać, że języki ludzkie w samym początku swoim były takimi, jakimi są teraz, i że ludzie w tłumaczeniu się wzajemnym zaczynając od znaków przyrodzonych jednym razem ustanowili wszystkie rodzaje znaków słownych, jakich im potrzeba było, aby się obejść bez pierwszych. Tak więc wyobrażenia względne – SKĄD, DOKĄD, OD KOGO, KOMU – mogły być z początku dość zrozumiale tłumaczone migami; stąd zaś wypada ten wniosek, że lubo imiona i słowa zdają się być najdawniejsze w rzędzie znaków wynalezionych

Równie też {dawne są} i słowa.

Jest podobne do prawdy, że mowa ludzka w pierwas {tkach} swoich składa się z trzech tylko odmiennych rodzajów wyrazów, nazwanych jej „częściami”.

od ludzi, odmiana jednak tych wyrazów, którą my nazywamy pospolicie „przypadkowaniem” i „czasowaniem”, później nieco nastąpić musiała. Wtedy zaś, ponieważ, jak tu przypuszczamy, „imię” znaczyło tylko istotę albo przymiot, „słowo” znaczyło tylko pewne działanie, niewyrażające bynajmniej żadnych względów i okoliczności, w których uważać się mogą istota, przymiot albo działanie, każde imię przeto to samo miało znaczenie co teraz przypadek pierwszy, a każde słowo to samo znaczyło, co teraz tryb bezokoliczny. Tu się daje widzieć przyczyna, dlaczego przypadek pierwszy pospolicie bierzemy za wyraz pierwotny w przypadkowaniu, a tryb bezokoliczny w niektórych językach bardzo się dobrze używa za takiż wyraz w czasowaniu.

Po trzech wspomnianych częściach mowy nastąpiły przyimki i spójniki.

Lecz na koniec, gdy się pomnożyła liczba potrzeb i wyobrażeń ludzkich, musieli uczuć trudność, gdy chcieli migami tłumaczyć wszystkie tak rozmaite i liczne względy, pod którymi uważać się może jedno wyobrażenie przedniejsze; tak więc po owych wspomnianych wyżej rodzajach znaków wkrótce wprowadzić się musiały do mowy ludzkiej przyimki i spójniki, tudzież odmiana imion i słów.

Zaimek, imiesłów, przysłówki, jako mniej potrzebne w mowie, nierównie później wynalezione być musiały.

191. Co się tyczy innych części mowy oprócz tych, któreśmy dotąd uważali, łatwo się przekonać naprzód, że one nie są tak konieczne potrzebne jak pierwsze. Po wtóre, że one po większej części utworzyły się z tamtych, a co za tym idzie, że daleko od nich później wynalezione być musiały. Zaimki np. dlatego jedynie zostały wprowadzone, aby uniknąć częstego powtarzania jednego wyrazu, wynalazek przeto ich należy raczej do ozdób, nie zaś do koniecznej potrzeby. Imiesłów to samo znaczy, co słowo, uważane w pewnym stosunku do słowa innego; np. „chodząc nauczał” znaczy to samo, co „gdy nauczał, chodził” *etc.* Imiesłowy przeto nie są co innego, tylko wyrażenia skrócone, na to jedynie przydatne, aby uniknąć rozwlekłości w mówieniu. Przysłówki na koniec, co się daje widzieć oczywiście, utworzyły się prawie wszystkie z przymiotników i w znaczeniu swoim nie różnią się od tych ostatnich, tylko pewnym względem, a stąd wypada, że zawsze można też samo wyrazić przymiotnikami, co się wyraża przysłówkiem; np. „pięknie mówił” znaczy {to samo, co} „miał

piękną mowę”, „silnie uderzył” znaczy {to samo, co} „zadał raz silny” *etc.*

To, cośmy powiedzieli, stwierdza się następującą uwagą, tj. że w językach tak starożytnych, jak i nowożytnych często przymiotniki biorą się za przysłówki i wzajemnie – np. „*immane stridens*”, „*imprudens fuit*”. W języku też niemieckim przymiotniki położone po rzeczownikach niczym się nie różnią od przysłówków. Tak więc uważając naturę mowy ludzkiej twierdzić można, że do jej składu pięć tylko części albo raczej pięć tylko rodzajów wyrazów są istotnie potrzebne; inne zaś trzy wynalezione są dla nadania jej zwrotności i ozdobniejszego kształtu.

192. Dotąd uważaliśmy znaczenie rozmaitych części mowy pojedynczo wziętych; teraz zastanowimy się w krótkości nad tym, jakim sposobem z połączenia rozmaitych wyobrażeń powstaje połączenie wyrazów, które się nazywa „stylem”. Styl po prostu jest wyrażeniem jednego lub wielu połączonych sądów, jako zaś części jednego i tegoż samego sądu rozmaitym sposobem w myśli szykować się mogą, tak i wyrazy, którymi się ten sąd oznacza, kłaść się mogą tym lub innym porządkiem. Styl przeto może być wieloraki.

Co znaczy styl.

193. (I) Styl naturalny.

Co jest styl naturalny.

Tu wyrazy składające sąd tym idą porządkiem, że które wyobrażenia i odpowiadające im rzeczy bardziej nas uderzają – albo przez pewien stopień mocy, z jaką te rzeczy na nas działają na władze naszego umysłu, albo przez znaczny ich wpływ do potrzeb naszych – wyrazy też będące znakami tych wyobrażeń rzeczy pierwszej się kładą przed innymi.

Styl ten zwiemy „naturalnym”, dlatego że go po prostu używają ludzie zostający w stanie natury, jako to dzieci i prostacy. I tak, dziecię podobnym się sposobem tłumaczyć zwykło: „Mój cukierek zjadł Jaś” *etc.* Tu cukierek i zjedzenie jego najbardziej obchodzą dziecięcia, te więc rzeczy najpierwej wyraża. Coś podobnego może mieć wieśniak w tłumaczeniu się swoim – np. „Chleba nie ma, a pańszczyznę służyć trzeba” *etc.* Owszem, człowiek nawet oświecony w uczuciu nadzwyczajnym

tego samego używa stylu – np. „Na mój dom napadać, czyż to się godzi?” *etc.*, „Nie ma mojego przyjaciela!”. W tym ostatnim przykładzie wyobrażenie przyjaciela nie może być wprawdzie obojętne człowiekowi, ale niebytność jego bardziej go jeszcze obchodzi i dlatego pierwiej się to wyraża, aniżeli samo wyobrażenie.

W stylu naturalnym pospolicie mniej bywa wyrazów aniżeli wyobrażeń, które się nimi oznaczają: bo, naprzód, ludzie żyjący w stanie natury nie mogą mieć tyle wyrazów, ażeby przez nie wyłuszczyć mogli dokładnie wszystkie swoje wyobrażenia; bo, oprócz tego, nie zwykli wyrażać, tylko to, co ich mocniej uderza, a tym samym wiele rzeczy zostawia się domysłowi słuchacza. Gdy przypomnimy sobie, cośmy powiedzieli wyżej, tj. że w pierwiastkach mowy ludzkiej zakończenie wyrazów znaczących istoty lub działania nie ulegało odmianom, styl przeto ludzi, składających związek towarzystwa, mógł być temu podobny: „Jabłko jeść ja”, „Wilk uciekać” *etc.*

Co znaczy styl logiczny.

194. (II) Styl logiczny, czyli naukowy.

Tu już nie daje się względu na to, czy które z wyobrażeń sąd składających mniej lub więcej nas obchodzi, lecz na to tylko, aby myśl naszą jasno wyłożyć drugiemu. Mając ten zamiar postrzegamy w umyśle naszym pewne prawidło, które nam wskazuje, że jeśli chcemy nadać mowie naszej stopień jasności największej, jaki tylko być może, wyobrażenia sąd składające powinniśmy wyrażać tym a nie innym porządkiem. Porządek ten powinien się zasadzać na szyku naturalnym wyobrażeń naszych, musi być przeto stały i nieodmienny, jak i ten ostatni. Jeżeli więc trzymamy się tego prawidła, używamy wtenczas stylu logicznego, który nazywa się inaczej „naukowym”, dlatego że w dziełach mających za przedniejszy cel nauczanie ludzi, na jasność wykładu daje się wzgląd najpierwszy, a przeto dzieła te piszą się pospolicie stylem logicznym.

Przykłady tego stylu.

Objaśnijmy to przykładami.

I tak, jeżeli w sądzie naszym pewnej istocie przyznajemy lub zaprzeczamy pewien przymiot, najpierw się wyraża ta sama istota, której się ma cokolwiek przyznawać lub zaprzeczać, potem słowo, potem przymiot, np. „Paweł jest mądry”.

Jeżeli zaś wyraz oznaczający pewną istotę albo przymiot jest ogólny, a my dać chcemy słuchaczowi wyobrażenie ogólne istoty lub przymiotu, natenczas przy wyrazie szczególnym kłaść musimy wyrazy inne, dopełniające jego znaczenie, co do reszty zaś, zachowuje się ten sam jak wyżej porządek, np. „Człowiek, który przychodził dziś do mnie z rana, jest służącym mojego sąsiada”. Tu przy wyrazie „człowiek” musiały się koniecznie położyć wyrazy „który przychodził dziś do mnie z rana”, bo inaczej w myśli słuchacza wyobrażenie ogólne człowieka nie mogłoby się z pewnością zastosować do tego a nie innego szczegółu, który chce wyrazić mówiący.

To samo rozumieć należy o wyrazach „mojego sąsiada” położonych przy wyrazie „służący”. Jako pierwszy zbiór wyrazów oznacza wyobrażenie jednej istoty szczególnej, tak drugi zbiór wyrazów oznacza wyobrażenie jednego przymiotu, których wyobrażeń części, ponieważ są nierozdzielnie połączone w myśli wyrazy też użyte do oznaczenia tych części, rozłączać się nie powinny.

Dla tej samej przyczyny, jeżeli przymiot, który przyznajemy istocie, jest pewnym działaniem, ponieważ działanie jednej istoty zawsze się wywiera na istotę drugą, wyraziwszy więc istotę działającą i jej działanie, trzeba natychmiast wyrazić istotę drugą, na którą się wywiera działanie, potem zaś, jeśli tego potrzeba, wyrażają się okoliczności czasu, miejsca itd., np. „Myśliwiec zabił wilka zimową porą”.

Oto są przykłady stylu logicznego. Ponieważ, jak widzieliśmy, w stylu takim najpierw się wyraża ta istota, której się ma cokolwiek przyznawać lub zaprzeczać, w takim zaś razie mówiący wyraża tylko nazwisko tej istoty, zwracając wprzód uwagę słuchacza na nią samą bez żadnego jej stosunku do istoty drugiej, i dla tej przyczyny ta istota wyraża się rzeczownikiem położonym w przypadku pierwszym, podług tego, co się mówiło wyżej o znaczeniu tego przypadku.

Tak więc wyrażając sąd pewien stylem logicznym, zawsze idzie na początku rzeczownik położony w przypadku pierwszym, przy którym kładą się niekiedy wyrazy dopełniające jego znaczenie, jak się wyżej rzekło, i każde zatem wyrażenie pewnego sądu,

Uwagi nad stylem logicznym.

jeżeli się nie zaczyna od przypadku pierwszego, lecz od innego, nie jest w stylu logicznym.

Lecz nie można twierdzić na odwrót, że każde wyrażenie sądu, zaczynające się od rzeczownika przypadku pierwszego, jest w stylu logicznym. Często wyrażenie takie może być w stylu przekładanym, o którym teraz powiemy, a który przez to samo, że jest przekładany, nie nazywa się już „logicznym” – np. „Ludźność tego człowieka jest wielka”; tu wyrażenie jest przekładane, chociaż się zaczyna od rzeczownika przypadku pierwszego, tu albowiem pierwiej się wyraża przymiot uważany pod postacią istoty, a potem istota rzeczywista, w której się ten przymiot zawiera. Sąd rzeczony tak by się wyraził logicznie: „Ten człowiek jest ludzki bardzo”.

Styl przekładany. **195.** (III) Styl przekładany.

Gdyby ludzie, tłumacząc drugim myśli swoje, mieli jedynie na celu największy stopień jasności, jaki tylko być może, zawsze by się trzymali ściśle stylu logicznego, a ten styl byłby zawsze jeden i nieodmienny, jak prawo jego przyrodzone umysłowi musi być jedno i nieodmienne. Lecz jasność mowy jest wprawdzie jej najpierwszą, nie jedyną przecie zaletą, a tym samym nie zawsze bywa jedynym celem mówiącego lub piszącego. Często-kroć w mowie zmierzamy do tego, ażebyśmy słuchacza nie tylko oświecili i przekonali o prawdzie, lecz oraz poruszyli, wzbudzając w nim pewne czucia wewnętrzne. Często też chcemy przyjemnie działać na jego wyobraźnię, a na ten koniec nie tylko jest nam potrzebny pewien szyk wyobrażeń nowy i niepospolity, lecz i pewien układ wyrazów, który by głaskał uszy przyjemną dźwięków harmonią. Tak więc mając na celu te rzeczy, gdy nie możemy ich pogodzić ze ścisłością stylu logicznego, nieraz odstąpić od niej mniej więcej musimy i użyć stylu przekładanego, o którym teraz mówić mamy.

Wszakże nie zawsze jest nam potrzebny w wyrażaniu największy stopień jasności; najczęściej przestajemy na takim, który nam się być zdaje dostateczny; ani też zawsze nam wypada tak wyłącznie przywiązywać się do tego przymiotu mowy, ażebyśmy dla niego czynić mieli ofiarę ze wszystkich innych.

Styl więc przekładany nie tylko może, ale nawet często powinien być użyty.

196. „Stylem przekładanym” nazywamy ten sposób wyrażania sądów naszych, który mniej więcej odstępuje od ścisłości stylu logicznego. W stylu przekładanym jeden sąd wielorakim sposobem wyrazić się może. I tak mówiliśmy, że podług prawideł stylu logicznego najpierw się wyraża istota, potem słowo, potem przymiot; lecz w stylu przekładanym może przymiot wyrazić się na początku, a słowo na końcu, np. „Wielki to jest człowiek”, „Wspaniały to gmach”. Tu dla żywości mowy opuszcza się słowo „jest”, którego się łatwo domyślić. W tych dwóch przykładach dlatego wyrażamy pierwiej przymiot aniżeli istotę, że wyobrażenie pierwszego bardziej nas uderza, aniżeli wyobrażenie drugiej; tu więc tłumacząc się stylem przekładanym, tłumaczymy się oraz stylem naturalnym, o którym się wyżej mówiło.

Często też {w} wyobrażeniu, jak już widzieliśmy, przymiot stawia się pod postacią istoty, a istota sama kładzie się w przypadku pierwszym, co także będzie stylem przekładanym, np. „Grzeczność tego człowieka jest ujmująca”.

Mówiliśmy znowu, że w stylu logicznym naprzód się wyraża istota działająca, potem jej działanie, czyli słowo, potem istota druga, na którą działa pierwsza; lecz w stylu przekładanym mogą użyć porządku odwrotnego, kładąc naprzód istotę, która przyjmuje działanie, potem słowo, potem istotę działającą: „Abel zabity jest od Kaina”.

Nb. Mowa bierna.

Stąd się pokazuje, że wszystkie te sposoby wyrażania, które u gramatyków zowią się „mową bierną” (*locutio passiva*), należą do stylu przekładanego. Na koniec mówiliśmy, że w stylu logicznym najpierwszy rzeczownik położony przed słowem powinien być przypadku pierwszego, ale w stylu przekładanym inaczej być może, np. — „Tej prawdy nikt nie zaprzeczy” itp.

Nb. Pierwszy przypadek.

Nieskończona prawie jest liczba sposobów, na których zależy styl przekładany. Tego stylu najwięcej używa mówca i poeta; pierwszy z nich, bowiem zamierza sobie zniewolić słuchaczy lub czytelników do swojego zdania, a drugi przyjemnie ich zabawić. Jakie zaś przekładania są najzdatniejsze do sprawienia

Stylu przekładanego najwięcej używają mówcy i poeci.

tych dwóch skutków, uczyć się trzeba w sztuce krasomówskiej i rymotwórczej.

Styl naukowy przyjmuje
niekiedy małe przekładania.

Tu tylko przydajemy tę uwagę, że lubo styl logiczny nazwaliśmy inaczej „naukowym”, dzieła jednak pisane w przedmiocie nauki mogą w sobie także zawierać małe przekładania, a to dlatego żeby ich wyrażenie nie było chrapowate i nudzące zbytą jednostajnością. Styl przeto naukowy właściwie mówiąc jest ten, który ze wszystkich innych najbardziej zbliżyć się powinien do stylu logicznego, chociaż nie zawsze nim bywa w całej ścisłości znaczenia.

Rozdział {XVIII.}

O zdaniach

197. Mówiąc o władzy sądzenia widzieliśmy, że sąd nie jest co innego, tylko przyznanie lub zaprzeczenie jednej rzeczy w stosunku do drugiej. Jeśli to przyznanie lub zaprzeczenie jest tylko w myśli naszej, nazywa się „sądem”. Jeśli zaś wyrazimy to słowami, zowie się „zdaniami”.

^ Co znaczy „zdaniami”.

Zdanie więc jest to sąd wyrażony słowami, czyli znakami.

Jako sąd składa się z trzech części istotnych, tak i zdanie mieć musi trzy przedniejsze wyrazy. Wyraz oznaczający tę rzecz, której się co przyznaje lub zaprzecza, zowie się „subiektem”; wyraz, który oznacza rzecz przyznającą się lub zaprzeczającą w stosunku do pierwszej, nazywa się „*praedicatum*”; wyraz na koniec, który oznacza samo to przyznanie lub zaprzeczenie, nazywa się „*copula*”; my go „łącznikiem” nazywać będziemy, dlatego że łączy lub rozłącza w zdaniu PREDYKAT Z SUBIEKTEM; np. w tym zdaniu: „Człowiek jest śmiertelny” – „człowiek” uważa się za subiekt, „śmiertelny” za predykat, „jest” za łącznik. SUBIEKT uważany razem z PREDYKATEM nazywał się w szkołach „materia sądu”, czyli „zdania”, łącznik zaś „jego formą”.

^ Trzy części zdania.

Uważać tu mamy, że ponieważ ta rzecz, której się {coś} przyznaje lub zaprzecza w sądzie, zawsze bywać zwykła albo istotą rzeczywistą, albo przynajmniej stawiać się pod podobieństwem {przymiotu} – jeśli subiekt zatem zdania zawsze się zwykł oznaczać pewnym rzeczownikiem położonym w przypadku pierwszym, {jako} że w naturalnym porządku myśli najpierwej

^ Jakim sposobem wyrażać się zwykły subiekt i predykat.

stawi się nam wyobrażenie tej rzeczy, o której mamy mówić, tj. której mamy cokolwiek przyznawać lub zaprzeczać, rzecz zaś taka w mowie zwykła się wyrażać przypadkiem pierwszym.

Co się tyczy predykatu, ponieważ on oznacza tę rzecz, którą się przyznaje lub zaprzecza, tj. albo przymiot pewien rzeczywiście znajdujący się w pewnej istocie, albo przynajmniej rzecz jaką uważaną pod podobieństwem przymiotu – zwykł on zatem oznaczać się w zdaniu albo przymiotnikiem położonym w przypadku pierwszym, dlatego że się odnosi do subiekty, albo rzeczownikiem wziętym za przymiotnik, który w takim razie pospolicie się kładzie podług prawideł właściwych każdemu językowi, co w przypadku szóstym, a niekiedy w pierwszym, albo na koniec razem łącznik i predykat, wyrażają się pewnym słowem, co się później wyluszczy.

^ Jakie zdanie rozmaicie wyrażać się może.

Że zaś, jako to już wiedzieliśmy, mówiąc o stosunkach wyrazów do wyobrażeń, nie zawsze w mowie używany styl naukowy, czyli filozoficzny, tj. nie zawsze wyrażamy myśl naszą porządkiem wyrazów odpowiednim porządkowi logicznemu wyobrażeń, lecz częstokroć używamy stylu przekładanego, już to dla ozdoby mowy, już i innych powodów [194], może więc zdanie to, co w porządku logicznym myśli uważa się za SUBIEKT, położyć za PREDYKAT, i nawzajem; np. zdanie wyżej przytoczone „Człowiek jest śmiertelny” może inaczej tak się wyrażać: „Śmiertelność jest przymiotem człowieka”.

^ Dlaczego w zdaniu łącznik pospolicie oznacza się wyrazem „jest” albo „nie jest”.

Widzieliśmy, że w każdym sądzie zawierać się musi wyobrażenie bytności pod pewnym względem wyrażanej i przyznanie bytności bądź osobnej od wyobrażenia, bądź w samym wyobrażeniu zawartej [96–97]; wiemy zatem przyczynę, dla której w zdaniach najczęściej za łącznik bierze się wyraz „jest” lub „nie jest”; pierwszy bowiem z tych wyrazów oznacza przyznanie bytności, drugi zaś zaprzeczenie.

Ten jednak wyraz „jest”, kiedy się używa w zdaniu, bierze się raz w ściślejszym, drugi raz w obszerniejszym znaczeniu, co się wkrótce okaże.

^ Zdania twierdzące i przeczące. Co się rozumie przez materię, a co przez formę zdania.

198. Logicy czyniąc podział zdania na różne gatunki, uważać je zwykli albo pod względem ich MATERII, tj. subiekty i predykatu, albo pod względem FORMY, tj. pod względem sposobu, jakim się

łączy PREDYKAT Z SUBIEKTEM. Że zaś ten sposób łączenia, jak wi-
dzieliśmy, zależy jedynie na przyznaniu lub zaprzeczeniu, więc
ze względu na formę – zdania, czyli sądy dzielić się zwykły
na twierdzące i przeczące (*propositiones affirmativae, negati-
vae*) i już nie może być inny podział z tego względu. Tak np.:
„Człowiek jest nieśmiertelny” – zdanie twierdzące; „Kot nie jest
ptakiem” – zdanie przeczące.

Uważać tu mamy, że chociaż pospolicie znak przeczenia
kłaść się zwykł przed łącznikiem, nie zawsze się to jednak za-
chowuje, bo może położyć się przed PREDYKATEM, nie kładąc się
przed łącznikiem; a natenczas zdanie będzie także przeczące;
np. „Dusza jest niezłożona” w istocie znaczy to „Dusza nie jest
złożona”.

Może też położyć się znak przeczenia razem przed łącz-
nikiem i przed predykatem, a wtenczas znaczenie tych znaków
wzajemnie się niszczy i kłamie co do istoty: bywa twierdzeniem,
zaprzeczenie albowiem twierdzenia znaczy to samo co twierdze-
nie; np. „Człowiek nie jest nieśmiertelny” znaczy „Człowiek jest
śmiertelny”; „Piotr nie jest bez rozumu” znaczy „Piotr ma rozum”.

^ W zdaniach przeczących
znak przeczenia nie zawsze
się kładzie przed łącznikiem.

199. Wiemy już, że wyrazy znaczą wyobrażenia, a wyobrażenia
odnoszą się do rzeczy; ponieważ zaś sąd, a zatem zdanie, nie jest
co innego, tylko przyznanie jednej rzeczy w stosunku do drugiej,
mając przeto wzgląd na naturę rzeczy, które w stosunku do siebie
przyznawać się lub zaprzeczać mogą, dzielimy najpierw zdania,
czyli sądy na cztery główne rodzaje.

^ Podział zdań ze względu
na ich materię, tj. ze względu
na naturę SUBIEKTU
i PREDYKATU.

Naprzód, przyznawać lub zaprzeczać możemy pewne wy-
obrażenie w stosunku do pewnego wyrazu, kiedy chcemy dać
poznać, co ten wyraz znaczy. {Rozważmy} np. zdanie: „Trójkąt
jest to figura zawarta trzema liniami”. W tym zdaniu nic innego
się nie wyraża, tylko to, że do wyrazu „trójkąt” powinienem przy-
wiązać to samo wyobrażenie, które się przywiązuje do wyrazów
„figura zawarta trzema liniami”. Takie zdania mogą się nazywać
„opisowymi” (*definitiones*), dlatego że się w nich opisuje zna-
czenie wyrazów.

^ Zdania opisowe.

Po wtóre, pewnemu wyobrażeniu przyznawać lub za-
przeczać możemy rzeczywistość, tj. bytność jakiej rzeczy

^ Zdania odnośno-
-rzeczywiste.

odpowiadającej temu wyobrażeniu, a która nie jest wyobrażeniem; np. w tym zdaniu: „Wyobrażenie Boga jest rzeczywiste” – tzn. że wyobrażeniu Boga odpowiada rzeczywistość osobna.

^ Zdanie zupełne i niezupełne – dwojakie znaczenie wyrazu „jest”.

Uważać tu mamy, że wyobrażenie w myśli ludzkiej tak ściśle się odnosi do odpowiadającej mu rzeczywistości, że często-kroć człowiek bierze jedno za drugie i nie rozróżnia tych rzeczy. W takim razie, jeżeli się to dzieje w zdaniach tego rodzaju, którzyśmy dopiero wykazali, rzecz sama, która odpowiada wyobrażeniu, wziąć się może za SUBIEKT zdania, a za łącznik wyraz „jest”; lecz wtenczas ten wyraz przyznawać i znaczyć będzie bytność nie już różną od bytności zaznaczającej się wyrazem SUBIEKTU, lecz jedną i tą samą.

Natenczas wyraz „jest” będzie razem i ŁĄCZNIKIEM, i PREDYKATEM: łącznikiem – że znaczyć będzie przyznanie, predykatem – że znaczyć będzie nie samo tylko przyznanie, lecz przyznanie czegoś, tj. bytności odłącznie uważanej, która w tym zdaniu bierze się za predykat. Zdanie takie okazywać się będzie niezupełnym, bo w nim nie będzie widoczny predykat – np. kiedy powiem: „Bóg jest”, chcąc przeto oznaczyć rzeczywistą bytność Boga. W znaczeniu takim lepiej się kładzie zamiast wyrazu „jest” wyraz „istnieje”, np. „Bóg istnieje”.

Chcąc, żeby zdanie okazywało się zupełnym, potrzeba, aby w nim PREDYKAT znaczył bytność różną od tej, która się oznaczyła wyrazem subiektu; np. zdanie wspomniane „Bóg jest” mogę okazać w zupełnej postaci, kiedy dobrze wyłuszcze myśl moją i dokładnie ją wyrażę. Powiem wtedy tak, jak już powiedziałem na początku: „Wyobrażenie Boga jest rzeczywiste”; tu zdanie widocznie jest zupełne, dlatego że w nim predykat „rzeczywiste” oznacza bytność różną od tej, która oznacza SUBIEKT, wyobrażenie Boga; ten albowiem ostatni oznacza bytność wyobrażenia, tamten zaś bytność osoby odpowiadającą wyobrażeniu.

Ale w tym drugim wyobrażeniu zdania wyraz „jest” ma znaczenie ściślejsze aniżeli w pierwszym; tam albowiem wyraz ten znaczył razem przyznanie i bytność, jakieśmy to widzieli; tu zaś znaczy samo tylko przyznanie, a bytność oznacza się osobnym wyrazem predykatu; tam wyraz „jest” był razem łącznikiem i PREDYKATEM; tu zaś jest tylko łącznikiem. Toż samo

myśleć należy o znaczeniu tego wyrazu we wszystkich zdaniach zupełnych.

Zdania tego rodzaju, któreśmy dopiero wyłuszczyli, można by nazwać „odnośno-rzeczywistymi”, dlatego że w nich wyobrażenia odnosimy do rzeczywistości.

Uważać tu jeszcze mamy, że najczęściej w zdaniach zamiast łącznika „jest” i pewnego predykatu dla skrócenia kładzie się jeden wyraz obejmujący znaczenie jednego i drugiego; np. „Ptak śpiewa” znaczy „Ptak jest śpiewający”; „Człowiek myśli” znaczy „Człowiek jest myślący”. Stąd się pokazuje, że w naturze mowy ludzkiej jedno jest tylko słowo „być” i że we wszystkich zdaniach znaczenie tego słowa „być” wyraźnie bądź włącznie zawierać się musi.

200. Po trzecie, przyznawać lub zaprzeczać możemy rzeczywistość jedną w stosunku do drugiej, jako to przyznając lub zaprzeczając pewien przymiot pewnej istocie. Np. w tym zdaniu: „Bóg jest sprawiedliwy” – nie tylko uważam Boga jako istotę rzeczywistą, lecz nadto twierdzę, że w tej istocie znajduje się rzeczywiście przymiot sprawiedliwości. Takie sądy można by nazywać „rzeczywistymi”, dlatego że w nich przyznaje się lub zaprzecza rzeczywistość w stosunku do rzeczywistości.

^ Zdania rzeczywiste.

Na koniec, przyznawać lub zaprzeczać możemy wyobrażenie jedno w stosunku do drugiego; np. w tym zdaniu: „Dwa a trzy są pięć” – oznacza się zupełna tożsamość wyobrażenia DWA i TRZY razem wziętych {z wyobrażeniem PIĘĆ}. W tym zdaniu: „Lew jest zwierzęciem” – oznacza się tożsamość częściowa wyobrażeń, tj. że wyobrażenie mniej złożone ZWIERZĘ zawiera się w wyobrażeniu bardziej złożonym LEW. W tym zdaniu: „Kolor czerwony różni się od białego” – wyobrażenie względne różnicy przyznaje się w stosunku do wyobrażeń białości i czerwoności ze sobą porównanych itd.

^ Zdania odłączne.

Takie zdania nazywać możemy „odłącznymi”, dlatego że w nich pospolicie wyobrażenia wzięte odłącznie uważa się w stosunku do siebie.

Zdaje się, iż każde zdanie odnosić się może do któregośkolwiek z tych czterech głównych rodzajów, któreśmy dopiero wskazali.

^ Podział zdań ze względu na zgodność ich lub niezgodność z przedmiotem swoim. Każde zdanie ma swój podmiot. Na czym zależy prawdziwość lub nieprawdziwość zdania.

201. Zdanie jest sąd wyrażony słowami, słowa zaś, czyli wyrazy odnoszą się do wyobrażeń, a wyobrażenia w zdaniach, jak się mówiło, albo się stosują same do siebie [102], albo do rzeczywistości osobnej [100], każde zatem zdanie ma swój przedmiot, do którego się odnosi. Jeżeli zdanie zgadza się ze swoim przedmiotem, nazywa się wtenczas „zdanieniem prawdziwym” (*propositio vera*), jeżeli zaś nie zgadza się – zowie się „zdanieniem fałszywym” (*propositio falsa*). Cośmy tu powiedzieli w ogólności, ubierzmy w szczegóły.

I tak, kiedy w zdaniu nic więcej się nie uważa tylko stosunek wyobrażenia do wyobrażenia, natenczas ten stosunek wyobrażeń jest przedmiotem zdania, a zdanie będzie prawdziwe, kiedy w nim łącznik jakim sposobem spaja ze sobą lub rozdziela wyrazy subiektu i predykatu, i jakim stosują się do siebie lub nie stosują odpowiadające im wyobrażenia; w przeciwnym razie zdanie będzie fałszywe.

Przykład pierwszy: „Kwadrat jest czworobokiem”. Zdanie to jest prawdziwe, bo w nim łącznik twierdzący „jest” spaja wyraz subiektu „kwadrat” z wyrazem predykatu „czworobok” w tym względzie, że wyobrażenie odpowiadające pierwszemu powinno w sobie zawierać wyobrażenie odpowiadające drugiemu – jakoż w rzeczy samej wyobrażenie bardziej złożone KWADRATU zamyka w sobie wyobrażenie mniej złożone CZWOROBOKU.

Przykład drugi: „Kwadrat nie jest pięciokątem”. Zdanie {to jest} prawdziwe, bo tu łącznik przeczący „nie jest” rozdziela wyraz subiektu „kwadrat” od wyrazu predykatu „pięciokąt” w tym względzie, że wyobrażenie odpowiadające pierwszemu nie powinno w sobie zawierać wyobrażenia odpowiadającego drugiemu. Jakoż w istocie wyobrażenie kwadratu nie zawiera w sobie wyobrażenia pięciokąta.

Przykład trzeci: „Kolor biały jest czerwony”. Zdanie {to jest} fałszywe, bo tu łącznik twierdzący „jest” spaja wyraz subiektu „kolor biały” z wyrazem predykatu „czerwony” w tym względzie, że wyobrażenie odpowiadające drugiemu powinno być albo zupełnie jedno i to samo, co wyobrażenie odpowiadające pierwszemu, albo w nim się zawierać, co w rzeczy samej nie jest, wyobrażenie albowiem koloru białego różne

jest od wyobrażenia koloru czerwonego, ani jedno w drugim zawierać się nie może.

Przykład czwarty: „Wróbel nie jest ptakiem”. Zdanie {to jest} fałszywe, bo tu łącznik przeczący „nie jest” oddziela wyraz subiekty „wróbel” od wyrazu predykatu „ptak” w tym względzie, że wyobrażenie odpowiadające pierwszemu nie powinno w sobie zawierać wyobrażenia odpowiadającego drugiemu, gdy w rzeczy samej dzieje się przeciwnie, bo wyobrażenie wróbla, jako bardziej złożone, zawiera w sobie wyobrażenie ptaka jako mniej złożone.

Kiedy zaś w zdaniu jakim nie tak dajemy wzgląd na wyobrażenia, lecz jak się stosują do siebie rzeczywistości, które im odpowiadają, wtenczas ten sam stosunek rzeczywistości jest podmiotem zdania, a zdanie będzie prawdziwe, kiedy w nim tym sposobem połączą się lub rozdzieli wyrazy i ich wyobrażenia, jakimi stosują się do siebie lub nie stosują odpowiadające tym wyobrażeniom rzeczywistości; np. „Sokrates był filozofem” – zdanie jest prawdziwe, bo tu wyobrażenie szczególne człowieka, zwanego „Sokrates{em}”, w myśli naszej zawiera w sobie wyobrażenie FILOZOFA, gdy w rzeczy samej ta istota, która odpowiadała wyobrażeniu szczególnemu SOKRATES, zawierała w sobie przymiot odpowiadający wyobrażeniu FILOZOFA. „Platon nie był uczonym” – zdanie jest fałszywe, bo w nim wyobrażenie szczególne człowieka, PLATON, odłączamy w myśli od wyobrażenia NAUKI, gdy w istocie odpowiadającej pierwszemu z tych wyobrażeń zawierał się rzeczywicie przymiot odpowiadający drugiemu.

Ten jest zamiar logiki sztucznej, aby nauczyć ludzi, jak mają w każdym rodzaju zdań rozeznaczyć prawdziwe od fałszywych; do tej przeto umiejętności należy oznaczyć pewne prawidła, czyli znamiona rozpoznania prawdy lub fałszu, o których niżej mówić będziemy. Tam lepiej się jeszcze rozwinie to, cośmy tu po części wyłuszczyli, tj. na czym zależy prawda lub fałsz jakiego zdania.

^ Na czym zależy prawdziwość sądów rzeczywistych.

202. Dotąd mówiliśmy o zdaniach niezłożonych, tj. takich, w których jeden przymiot przyznawaliśmy jednej szczególnej istocie – bądź te rzeczy były rzeczywicie przymiotem i istotą, bądź też uważały się tylko pod ich postacią. Lecz są zdania złożone, w których albo wielu szczegółom przyznaje się lub zaprzecza jeden

^ Podział zdań ze względu na ich rozciągłość. Zdania złożone i niezłożone.

przymiot, {jak} np. „Piotr i Paweł są uczniami”, „Polacy są mężczyznami”, albo jednemu szczegółowi – kilka przymiotów, {jak} np. „Bóg jest mądry, sprawiedliwy i dobry”, albo wielu szczegółom przyznaje się lub zaprzecza kilka przymiotów, tak, iż do każdego z tych szczegółów odnoszą się wszystkie przymioty, {jak} np. „Ludzie {są} obdarzeni czułością i rozumem”. Tę tylko przestrożę należy zachować w pamięci, że przez wyraz „szczegół” nie tylko rozumieć tu mamy istoty pojedynczo uważane, lecz i przymioty pojedyncze lub stany jakiej istoty, uważane odłącznie pod postacią istot.

^ Zdania pojedyncze, częściowe i powszechne.

Przeto zdania, jeżeli je uważamy pod tym względem, wielu szczegółom przyznaje się lub zaprzecza predykat, dzieli się zwykle na trzy gatunki.

{Po pierwsze,} na zdania pojedyncze (*propositiones singulares*), w których {predykat} przyznaje się lub zaprzecza jednemu szczegółowi – np. „Słońce świeci”.

Po wtóre, na zdania częściowe (*propositiones particulares*), w których wielu szczegółom wziętym z pewnego rodzaju przyznaje się co lub zaprzecza wszystkim szczegółom – np. „Wielu ludzi nie jest szczerych”.

Po trzecie, na zdania powszechne (*propositiones universales*), w których przyznaje się co lub zaprzecza wszystkim szczegółom należącym do pewnego rodzaju – np. „Wszyscy ludzie są śmiertelni”, „Każdy zwierze ma zmysły”.

Względ ten, pod którym tu uważamy zdania, nazywa się „ilością” lub „rozszerzonością”. Jeślibyśmy przy tym uważać mieli zdania pod tym względem, czy ich predykat jest złożony lub pojedynczy, natenczas liczbę trzech wspomnianych gatunków zdań musielibyśmy podwoić.

^ Zdania oznaczone i nieoznaczone.

Ze względu na swą rozszerzoność dzielą się jeszcze zdania na oznaczone (określone) i nieoznaczone (nieokreślone). Pierwsze są te, w których wyrażeniu umysł widzi z pewnością, do których szczegółów odnosi się predykat, a takimi są naprzód wszystkie zdania powszechne, bo w nich, jak się rzekło, predykat odnosi się do wszystkich szczegółów rodzaju.

203. Co się tyczy zdań pojedynczych i częściowych, te mogą być oznaczone lub nieoznaczone – np. „Naruszewicz był poetą”,

„To drzewo usycha”, „Pas, któremu dostał od przyjaciela, został mi skradziony”. Są to zdania pojedyncze oznaczone. Te zaś: „Pewien człowiek jest bardzo pocziwy”, „Jakiś pan umarł” są zdania pojedyncze nieoznaczone. „Żołnierze, którzy byli na wojnie, wszyscy są ranieni”, „Ludzie złośliwi są niebezpieczni” są to zdania częściowo oznaczone. Te zaś: „Niektórzy ludzie są uczeni”, „Mnóstwo ptaków zleciało się nad dzieckiem”, „Jacyś cudzoziemcy przybyli do Wilna” są zdania częściowo nieoznaczone.

Oprócz tego gatunku zdań powszechnych, któryśmy wyżej opisywali, jest jeszcze inny gatunek; takimi są te, w których się twierdzi lub zaprzecza nie o wszystkich szczegółach pewnego rodzaju, lecz o niektórych szczegółach wziętych ze wszystkich gatunków, które należą do tego rodzaju – np. „W arce Noego były wszystkie gatunki zwierząt”. Znaczy się to, że w niej była pewna liczba szczegółów wziętych z każdego gatunku zwierząt.

Pierwszy rząd zdań powszechnych mianował się w szkole: *de singulis generis*; drugi – *de generibus singulorum*. Zdaje się, że dla rozróżnienia pierwszego gatunku zdań powszechnych od drugiego można by nazwać tamte w języku naszym „powszechno-szczególnymi”, te zaś ostatnie – „powszechno-gatunkowymi”.

^ Zdania powszechno-szczególne i powszechno-gatunkowe.

204. Uważać tu mamy, że każde zdanie złożone może się rozdzielić na wiele zdań pojedynczych. I tak, jeżeli zdanie dlatego jest złożone, że w nim subiekt znaczy wiele szczegółów, wtenczas zdanie takie rozłożyć się może na wiele zdań pojedynczych mających ten sam predykat, co zdanie złożone, lecz odmienne subiekty; np.: „Wszyscy ludzie są śmiertelni” znaczy to samo co „Piotr jest śmiertelny, Paweł jest śmiertelny, Jan jest śmiertelny itd.”. Przeciwnym sposobem, jeżeli zdanie dlatego jest złożone, że w nim predykat oznacza wiele przymiotów, wtenczas rozłożyć się ono może na wiele zdań pojedynczych, mających ten sam subiekt co zdanie złożone, a odmienne predykaty.

^ Każde zdanie złożone może się rozłożyć na wiele pojedynczych.

Zdania, które zdają się być powszechne, a zatem złożone, jednak w istocie {niekiedy} takie nie są. Kiedy np. powiem: „Wszyscy razem żebracy otrzymali jałmużnę trzech tysięcy złotych”, zdanie to, chociaż zdaje się być powszechnym, bo w nim znajduje się wyraz „wszyscy”, nie jest jednak takie, dlatego

^ Zdania, które zdają się być powszechne, {ale} nie są takimi.

że tu predykat nie przyznaje się z osobna każdemu ze szczegółów, które wyraża subiekt, lecz całemu ich zbiorowi razem wziętemu. Przeto takie zdanie nie może się rozłożyć na wiele zdań pojedynczych, w których się zachował ten sam predykat albo subiekt, zatem uważać się powinno za zdanie pojedyncze. Jakoż w zdaniu takim subiekt wyraża zbiór wielu szczegółów pod postacią jednej rzeczy, której się pewien predykat przyznaje.

^ W zdaniu wyobrażenia powszechne możemy brać złącznie i odłącznie.

W zdaniach, w których subiekt oznacza powszechne jakie wyobrażenia, należy mieć uwagę na to, czy to wyobrażenie bierze się złącznie, tj. z odnoszeniem się do szczególnych istot, którym służyć może, czy też odłącznie, tj. bez tego odnoszenia się. W pierwszym razie zdanie jest rzeczywiście złożone i powszechne; w drugim jest pojedyncze i nic więcej nie wyraża, tylko stosunek wyobrażenia do wyobrażenia; np. to zdanie: „Lew jest zwierzęciem drapieżnym” to tylko może wyrażać, że w wyobrażeniu bardziej złożonym LEW zamyka się wyobrażenie mniej złożone ZWIERZĘ DRAPIEŻNE. Może też ono znaczyć to, że KAŻDY LEW JEST DRAPIEŻNY, a wtenczas zdanie to będzie powszechne, bo wyobrażenie powszechne LEW nie będzie się już brało odłącznie, lecz złącznie, tj. odnośnie do każdego szczegółu, który należy do rodzaju lwów.

Kiedy w zdaniu jakim przyznaje się predykat wszystkim prawie szczegółom pewnego rodzaju lub gatunku, z niektórymi wyjątkami, zdanie takie zowie się „powszechnym” w znaczeniu moralnym (*propositio moraliter universalis*) – np. „Polacy są otwarci”, „Francuzi są grzeczni”.

^ Zdania powszechne w znaczeniu moralnym.

Są to zdania powszechne w znaczeniu tylko moralnym. Lecz zdania powszechne w znaczeniu metafizycznym nie przypuszczają żadnego wyjątku i takie tylko w ścisłym dowodzeniu używać się mogą. Ile razy w naszym wykładzie wypadnie mowa o zdaniach powszechnych, pamiętać należy, że je bierzemy w tym ostatnim znaczeniu.

^ W zdaniach bardzo złożonych nigdy razem stawiać się nie mogą umysłowi wyobrażenia i sądy pojedyncze, na które pierwsze rozłożyć się mogą.

205. Uważać tu jeszcze mamy, że zdania bardzo złożone nigdy nie mogą stawiać umysłowi tych wszystkich wyobrażeń i sądów pojedynczych, na które rozłożyć się mogą, lecz dają mu tylko powód następnego ich postrzegania. Jeżeli oprócz tego zdanie złożone jest razem oznaczone (*propositio determinata*), daje

ono pewność umysłowi, że w mnóstwie nastrecających się mu wyobrażeń rozmaitych szczegółów przyznaje się lub zaprzecza predykat zdania. Np. w tym zdaniu: „Ludzie są śmiertelni” – niepodobieństwo jest, ażeby umysł w jednej chwili mógł mieć wyobrażenia wszystkich szczegółów rodzaju ludzkiego. Lecz ponieważ to zdanie tym samym jest oznaczone, że powszechne, daje zatem powód człowiekowi przebiegania następnie myślą rozmaitych szczegółów z rodzaju ludzi i razem pewność, że którykolwiek szczegół z tego rodzaju nastrechy się jego myśli, powinien mu przyznawać nieśmiertelność.

Częstokroć w zdaniu tak subiekt, jak predykat mogą się składać z wielu wyrazów, a jedną tylko rzecz oznaczać; w takim razie więc sąd wyrażony tym zdaniem nie będzie złożony. {Rozważmy} np. zdanie „Osoba mojego przyjaciela jest u mnie w wielkiej cenie”. Tu subiekt „osoba mojego przyjaciela” oznacza rzecz jedną, bo jeden tylko szczegół. Predykat także „u mnie w wielkiej cenie” oznacza rzecz jedną, bo na kilka szczególnych przymiotów rozłożyć się nie może. W pierwszym za przedniejsze wyobrażenie uważa się OSOBA, w drugim CENA; reszta zaś wyrazów przydać się musiały dla oznaczenia tej OSOBY i tej CENY.

^ Zdania na pozór złożone.

Jeżeli z powodu jednego zdania kładzie się zdanie drugie lub trzecie itd., łącząc je ze sobą pewnymi spójnikami dla wyrażenia jednej myśli przedniejszej, takie zdań połączenie nazywało się w szkole „odróżnionym”, dlatego że w składzie takowego połączenia dwa lub kilka zdań zawartych odróżnione są spójnikami – np. „Ponieważ zasłużyłeś, odbierzesz nagrodę”. To zdanie, z którego powodu kładzie się inne, zowie się „zdaniem przedniejszym” (*propositio principalis vel primaria*), to zaś, które się kładzie z powodu innego zdania, zowie się „pobocznym” albo „nawiasowym” (*propositio incidens*).

^ Zdania odróżnione. Zdania przedniejsze i poboczne czyli nawiasowe.

I tak w przykładzie dopiero przytoczonym zdanie przedniejsze jest: „odbierzesz nagrodę”, bo o tym najbardziej chcemy mówić. Lecz z powodu tego zdania położyło się inne, „ponieważ zasłużyłeś”, które się uważa za zdanie poboczne. W tym drugim przykładzie: „Bóg, który jest sprawiedliwy, nie zostawi zbrodni bez kary” – zdanie przedniejsze {to} „Bóg nie zostawi zbrodni bez kary”, zdanie zaś nawiasowe {to} „który jest sprawiedliwy”.

^ Zdania pojedyncze, które się nam zdają być połączeniem dwóch zdań lub kilku.

206. Może niekiedy zdanie wyrażać się tym sposobem, że w nim zdają się być połączone dwa lub więcej zdania, jednak, w istocie może jeden tylko sąd zawierać, a zatem być pojedynczym – np. „Ten, który napisał *Iliadę*, był wielkim poetą”. Chociaż w tym wyrażeniu zdają się być połączone dwa zdania, jednak w istocie jest to zdanie pojedyncze, bo w nim jednemu szczegółowi jeden się przyznaje przymiot; te zaś wyrazy: „który napisał *Iliadę*” – nie stanowią zdania osobnego, lecz dodane do wyrazu „ten”, określają wyobrażenie szczegółu, któremu służy predykat. To zdanie inaczej tak się może wyrazić: „Homer jest wielkim poetą”.

^ Jak możemy rozeznaczyć rzeczywiste zdań połączenie od pozornego.

Przeto jeżeli w zdaniu jednym zdaje się zawierać drugie nawiasowe, uważać powinniśmy, czy to wyrażenie, które się nam być zdaje zdaniem nawiasowym, służy do określenia subiekta od predykatu zdania przedniejszego, tj. do wskazania tego a nie innego szczegółu lub tego a nie innego rodzaju szczegółów, który się powinien uważać za subiekt albo predykat, czy też do objaśnienia którejkolwiek z tych rzeczy. W pierwszym razie wyrażenie to nawiasowe nie jest rzeczywiście zdaniem, lecz tylko wyrażeniem wskazującym ten a nie inny szczegół, te a nie inne szczegóły; np. te wyrazy „ten, który napisał *Iliadę*”, znaczą to samo co „Homer”; zatem nie stanowią one żadnego zdania, lecz tylko określony subiekt zdania, które się jeszcze ma dopełnić. W drugim razie wyrażenie nawiasowe może być rzeczywiście zdaniem, które się łączy z przedniejszym: „Bóg, który jest sprawiedliwy, nie zostawi zbrodni bez kary”. Ten wyraz „Bóg” dostateczny jest do określenia subiekta, przeto następujące wyrazy „który jest sprawiedliwym” służą tylko {do} określenia subiekta, nie zaś do jego określenia, więc składają one zdania, osobne, w przedniejszym zawarte.

^ Zdania na pozór pojedyncze.

Z tego jeszcze wypływa i druga uwaga, tj. że może być zdanie w rzeczy samej zawierające w sobie sądy nawiasowe, chociaż tym sposobem {zdanie to jest} wyrażone, iż zdaje się być pojedynczym – np. zdanie wyżej przytoczone: „Bóg jest sprawiedliwy – nie zostawi zbrodni bez kary”.

^ Zdania wykładalne.

Do tego rzędu należą zdania wykładalne (*propositiones exponibiles*), dlatego tak nazwane, że w nich domyslać się musimy sądu innego oprócz tego, który wyrażają. {Weźmy} np. {zdanie}

„Sama jedynie cnota uszlachetnia człowieka”; zdanie {to} jest wykładalne, bo oprócz sądu, który ono wyraża: „Cnota uszlachetnia człowieka” – domyślamy się sądu innego: „Oprócz cnoty nic nie uszlachetnia człowieka”. Także to zdanie: „Język łaciński za panowania Tyberiusza psuć się zaczął” – każe się domyślać zdania drugiego: „Język łaciński przed panowaniem Tyberiusza był czysty”.

207. W rzędzie zdań złożonych liczone dawniej zdania warunkowe dlatego tak nazwane, że w nich predykat nie inaczej się przyznaje subiektywi, pod pewnym tylko warunkiem. {Rozważmy} np. zdanie „Jeżeli sędziowie są sprawiedliwi, przyznają mi nagrodę”. Tu nie inaczej twierzę, że sędziowie przysądzą mi wygraną tylko pod tym warunkiem: JEŻELI SĄ SPRAWIEDLIWI. Chociaż zdanie zdaje się być złożone z dwóch, jednak w rzeczy samej nie jest takie, bo w tym wyrażeniu: „jeżeli sędziowie są sprawiedliwi” – nic się nie przyznaje ani zaprzecza, tylko się oznacza warunek, pod którym predykat ma się przyznawać subiektywi, w następującym wyrażeniu: „przysądzą mi wygraną [sędziowie]”. Można to zdanie tak wyrazić: „Sędziowie sprawiedliwi przysądzą mi wygraną”. Zdania, w których predykat przyznaje się subiektywi bez żadnego warunku, nazywamy „bezw warunkowymi”. W szkole nazywały się one „*propositiones categoricae*”.

^ Zdania warunkowe i bezwarunkowe.

Nietrafnie także umieszczono w liczbie zdań złożonych zdania rozdzielne (*propositiones disiunctivae*), w których subiektywi z dwóch lub kilku predykatów jeden się przyznaje, lecz nie wiadomo który – np.: „To zwierzę jest albo wrogiem, albo łaskawym”, „Ten człowiek jest względem mnie albo przyjacielem, albo nieprzyjacielem, albo {człowiekiem} obojętnym”. Widoczna jest rzecz, że w zdaniach przytoczonych istotnie pojedynczej jeden się przyznaje przymiot, choć nie wiadomo, który z dwóch lub kilku, a zatem zdania te w wyrażeniu tylko swoim zdają się być złożone, lecz w rzeczy samej są pojedyncze.

^ Zdania rozdzielne.

Trzeba tu jednak uważać, że zdanie rozdzielne, żeby było znaczące i prawdziwe: naprzód, powinno wyrażać takie predykaty, które by się wzajemnie wyłączały, tj. jeśliby jeden z nich był przyznany subiektywi, drugie tym samym przyznawać by się

^ Na co trzeba mieć wzgląd, żeby zdanie rozdzielne było znaczące i prawdziwe.

nie mogły; np. niedorzecznie bym powiedział „To ciało jest albo twarde, albo chropowate”, bo być może razem jedno i drugie; po wtóre, powinny w nim być wyliczone wszystkie predykaty, z których jeden może się przyznawać subiektywi z wyłączeniem innych; np. mogłoby fałszywe być zdanie następujące: „Ten człowiek życzy mnie źle albo dobrze”, bo może być względem mnie obojętny.

^ Podział zdań ze względu na stopień ich pewności. Zdania zagadkowe.

208. Albo w zdaniu to tylko wyrażamy, że predykat może się przyznawać lub zaprzeczać subiektywi, nie mając względu na to, czy się rzeczywiście przyznaje lub zaprzecza; wtenczas zdanie nazywa się „zagadkowym” (*propositio problematica*), dlatego że ono daje powód do tej zagadki, czy w rzeczy samej powinniśmy przyznawać lub zaprzeczać predykat subiektywi – {jak} np. „Planety mogą być zamieszkałe od jestestw żyjących”; zdanie {to} jest zagadkowe, bo w nim nie twierdzimy, że planety rzeczywiście są lub nie zamieszkałe od jestestw żyjących, lecz tylko że być mogą.

^ W jakim względzie zdanie zagadkowe rzeczywiście jest zdaniem.

Uważać tu mamy, że gdybyśmy w zdaniu takim mieli tylko wzgląd na stosunek wzajemny rzeczywistości osobnych od wyobrażeń, zdanie w tym względzie uważane nie byłoby właściwie zdaniem, bo w nim żadna rzeczywistość właściwa nie przyznaje się ani zaprzecza w stosunku do drugiej, gdzie zaś nie ma przyznania lub zaprzeczenia, tam nie ma sądu, a zatem i zdania.

Dlaczegoż więc nazywamy je „zdaniem”? Oto dlatego, że w nim bardziej dajemy wzgląd na stosunek wyobrażeń, aniżeli na stosunek odpowiadających im rzeczywistości, wyobrażeniom zaś uważanym jedno względem drugiego możemy rzeczywiście przyznawać lub zaprzeczać pewien stosunek. I tak w zdaniu przytoczonym wyobrażeniu PLANET, które wyraża subiekt, i wyobrażeniu MIESZKANIA JESTESTW ŻYJĄCYCH, które wyraża predykat, taki rzeczywiście przyznajemy stosunek, że się one mogą połączyć w pojęcie jednej istoty lub jednej rzeczy, lubo niekoniecznie tym sposobem łączyć się powinny; stosunek taki wyobrażeń zwiemy ich „zgodnością” (*convenientia idearum*).

Jeżeli zaś wyobrażenia są tej natury, że się nie mogą połączyć w pojęcie jednej rzeczy, zowiemy to „niezgodnością

wyobrażeń” (*discrepantia idearum*); np. wyobrażenie koła i wyobrażenie kwadratu są tej natury, że się nigdy w pojęcie jednej figury połączyć nie mogą, przeto źle bym powiedział, że KOŁO MOŻE BYĆ KWADRATOWE albo że KWADRAT MOŻE BYĆ OKRĄGLY.

Ponieważ w zdaniach zagadkowych to tylko twierdzimy, cokolwiek może być lub nie być, więc jeżeli przypomnimy pierwsze, że COKOLWIEK MOŻE BYĆ, domyślamy się włącznie drugiego, że TO COKOLWIEK MOŻE NIE BYĆ, i nawzajem przypuściwszy to drugie, domyślamy się tego pierwszego. Przeto zdania zagadkowe są razem wykładalne – np. to zdanie wyżej wspomniane „Planety mogą być zamieszkałe od jestestw żyjących”, {kiedy to} domyślamy się włącznie zdania pierwszego: „Planety mogą nie być zamieszkałe od jestestw żyjących”.

Do rzędu zdań zagadkowych nie trzeba mieszać, jak to czynili niektórzy logicy, zdań tych, w których twierdzimy, że cokolwiek być nie może; wielka albowiem zachodzi różnica między twierdzeniem „może nie być” a twierdzeniem „być nie może”; pierwsze należy do sądów zagadkowych, o których dopiero mówiliśmy, drugie {zaś} do sądów koniecznych, o których niżej powiemy – i pierwsze zasadza się na zgodności wyobrażeń, drugie – na niezgodności.

^ Zdania zagadkowe są razem wykładalne.

^ Różnica między twierdzeniem „może nie być” a twierdzeniem „nie może być”.

209. Jeżeli w zdaniu to wyrażamy, że predykat rzeczywiście przynależy się lub zaprzecza subiekтови, lecz nie widzimy konieczności, żeby pierwszy w każdym czasie i nieodmiennie miał się przyznawać lub zaprzeczać drugiemu i żeby inaczej być nie mogło, takie zdanie nazwiemy „niekoniecznym”, dla różnicy zdań koniecznych, o których następnie powiemy; np. „Piotr jest uczony” – {to} zdanie jest niekonieczne, bo chociaż w nim rzeczywiście przyznajemy przymiot nauki Piotrowi, jednak nie widzimy konieczności, żeby ten przymiot miał się jemu przyznawać wiecznie i nieodmiennie, i żeby inaczej być nie mogło. „Paweł nie jest mądry” – {to} zdanie także niekonieczne, bo chociaż to rzeczywiście zaprzecza mądrości Pawłowi, jednak nie widzimy konieczności, żeby ten przymiot miał jemu zaprzeczać w każdym czasie i nieodmiennie, i żeby inaczej być nie mogło. Zdania tego gatunku nazywały się w szkołach „*propositiones asserentes*” lub „*assertoriae*”.

^ Zdania niekonieczne.

^ Zdania konieczne.

Albo na koniec w zdaniu wyrażamy nie tylko to, że predykat rzeczywiście przyznaje się lub zaprzecza subiekтови, lecz nadto widzimy, że koniecznie, tj. w każdym czasie, pierwszy drugiemu przyznawać się lub zaprzeczać musi, i że inaczej być nie może; natenczas zdanie zowie się „koniecznym”; np. „W kole wszystkie punkty są jednostajnie odległe od środka”, „Dwie linie równo odległe nigdy się ze sobą nie schodzą” są zdania konieczne, bo w pierwszym przyznaje się subiekтови predykat „wiecznie” i „nieodmienne”, a w drugim podobnie się zaprzecza. Zdania takie zowią się u filozofów „*propositiones apodicticae*”. Mówiąc o znamionach prawdy, wyjaśnimy cechę, po której rozróżniać można ten ostatni gatunek zdań od innych; tu dosyć jest wrazić to sobie w pamięć, że z trzech wyliczonych dopiero zdań gatunków każdy ma właściwe sobie wyrażenie łącznika – bądź wyraźnie, bądź domyślnie położone. I tak: w pierwszym zdań gatunku łącznik oznacza się tymi wyrazami: „może być” albo „może nie być”; w drugim – „jest” albo „nie jest”; w trzecim – „być musi” albo „być nie może”.

Dzielią się jeszcze zdania na myślnie i działalne. Pierwsze wyrażają sąd taki, w którym się nie twierdzi, że cokolwiek można albo trzeba czynić; i dlatego zdania tego gatunku zowiemy „myślnymi”, ponieważ one oprócz wyrażenia sądu będącego w myśli nie stanowią żadnego prawidła spraw ludzkich; np. „Człowiek jest śmiertelny”, „Bóg jest sprawiedliwy” są zdania myślnie (*propositiones theoreticae vel speculativae*). Drugie oznaczają możliwość lub powinność pewnego działania; np. „Każda linia może się podzielić na wiele różnych części”, „Człowiek powinien żyć cnotliwie” – {te} zdania są działalne (*propositiones practicae*).

Jeżeli w zdaniu pewnej istocie przyznajemy lub zaprzeczamy pewien przymiot niestały, czyli stan pewny, w stosunku do czasu teraźniejszego, przeszłego lub przyszłego, zdanie takie nazywać się może „przypadkowym” (*propositio fortuita*); np. „Kapelusz wisi na kołku”, „Przechadzałem się wczoraj po mieście”, „Paweł jutro wyjeżdża na wieś” są zdania przypadkowe.

^ Podział zdań ze względu na stosunek predykatu do subiektu.

210. Jeżeli w zdaniu jakim subiekt oznacza pewne wyobrażenie złożone, a predykat wskazuje pewną część istotną tego wyobrażenia lub następnie wylicza wszystkie onego części istotne,

tj. takie, bez których wyraz oznaczający to wyrażenie nie może być zrozumiany, zdanie takie nazywa się „rozbiorowym” (*propositio analytica*); tak np. „Człowiek jest istotą rozumną”, „Lew jest zwierzęciem”, „Pięć jest równe dwóm i trzem razem wziętym”, „Trzy jest to samo co jeden, jeden, jeden” itd. są zdania rozbiorowe, bo w nich predykaty częściowo tylko i poszczególnie wyrażają to samo, co się już zawiera w ogólnych wyobrażeniach oznaczonych przez subiekt.

Jeżeli zaś predykat wyraża rzecz taką, której wyobrażenie nie zawiera się istotnie w wyobrażeniu oznaczonym przez subiekt, wówczas zdanie zowie się „zbiorowym” (*propositio synthetica*); np. „Człowiek jest śmiertelny”, „Lew jest najsilniejszy ze wszystkich zwierząt drapieżnych” są zdania zbiorowe, bo w nich predykaty oznaczają takie rzeczy, których wyobrażenie nie zawiera się w istocie w wyobrażeniach subiektów. Wyrazy albowiem „człowiek” i „lew” mogą być dobrze zrozumiane bez wyobrażeń ŚMIERTELNOŚCI I NAJSILNIEJSZOŚCI.

^ Zdania zbiorowe.

211. Jeżeli w zdaniach mamy wzgląd na sposób, jakim nazywamy wiadomości wyrażone tymi zdaniami, zdania w tym wzglądzie dzielą się na: naprzód na zdania rozumowe, czyli uprzednie (*propositiones a priori*); po wtóre, na zdania doświadczalne, czyli poślednie (*propositiones empiricae vel a posteriori*).

^ Podział zdań ze względu na sposób, jakim nabywamy wiadomości, które się w zdaniach wyrażają.

Pierwsze są te, których pewność nie zasadza się na doświadczeniach, tzn. nie potrzebuje być stwierdzoną doświadczeniem, owszem, uprzedza wszelkie doświadczenie, nastąpić mogące, i wypływa jedynie z praw pewnych naszego umysłu; np. „Dwie linie równoległe, choćby w nieskończonej przestrzeni były prowadzone, nigdy się ze sobą nie zejdą”, „Ciało raz poruszone, jeśliby żadnego nie znalazło oporu, byłoby wiecznie w ruchu” są zdania uprzednie, czyli *a priori*. Takimi także, co się już dowiodło, są zdania te, w których przyznajemy bytność istotom zewnętrznym i onym przedmiotom liczebność, a następnie i to zdanie: „Każdy skutek ma swoją przyczynę”.

^ Zdania uprzednie, czyli *a priori*.

Zdania drugiego gatunku są te, których pewność zasadza się jedynie na doświadczeniu, tj. potrzebuje {być stwierdzoną} albo być może stwierdzona doświadczeniem; np. „Bursztyn

^ Zdania doświadczalne, czyli *a posteriori*.

natarty przyciąga do siebie drobne ciała” – zdanie to jest doświadczone.

^ Zdania doświadczone biorą się w dwojakim znaczeniu.

Uważać tu mamy, że zdania doświadczone dwojakie mieć mogą znaczenie. Raz nazwiskiem tym oznaczają się zdania te, których materia tylko jest doświadczone, tj. których subiekt i predykat są wyobrażenia zmysłowe, chociaż te zdania uważane w całkowitym swoim składzie nie zawsze potrzebują {być stwierdzonymi} i być mogą stwierdzone doświadczeniem. Drugi raz nazywają się „doświadczonymi” te zdania, które w całkowitym swoim składzie uważane, potrzebują albo być mogą stwierdzone doświadczeniem; np. zdanie następujące „Cukier jest słodki” może się nazywać „doświadczone” w pierwszym tylko rozumieniu, bo chociaż w nim subiekt i predykat są wyobrażenia zmysłowe, czyli doświadczone, ponieważ jest ono jednak rozbiorowym, oznaczającym w predykatcie część istotną subiektu, przeto że uważając w całkowitym składzie znaczyć będzie to samo, jak gdybym powiedział: „Istota w pewnym stopniu biała, zsiadła, twarda i słodka jest słodka”. Widoczna jest rzecz, że takie zdanie nie potrzebuje {być stwierdzonym} ani może być stwierdzone doświadczeniem, przeto należy do zdań użytych tylko w pierwszym rozumieniu. Lecz gdy powiem: „Bursztyn natarty przyciąga do siebie drobne ciała”, zdanie to będzie doświadczone nie tylko w pierwszym, lecz i w drugim rozumieniu. Ten bowiem, kto słyszy to zdanie, może rozumieć wyraz „bursztyn” nie mając wyobrażenia tej jego własności, że natarty przyciąga do siebie drobne ciała. Przeto jeżeli się chce przekonać o prawdzie tego zdania, może użyć doświadczenia; zdanie to jest zbiorowe i razem doświadczone w obu znaczeniach.

Kant zdania doświadczone bierze w drugim rozumieniu, w tym więc względzie prawdziwe jest jego twierdzenie, że wszystkie sądy doświadczone mogą być zbiorowe. Co się tyczy zdań doświadczoalnych w pierwszym rozumieniu, żeśmy to mogli uważać, że one mogą być rozbiorowe ALBO ZBIOROWE.

^ Czy mogą być zdania zbiorowe *a priori*.

212. Wielkiej jest wagi u dzisiejszych metafizyków to pytanie, czy są w umyśle naszym pewne sądy zbiorowe *a priori*, tj. sądy tego gatunku, w których by predykat oznaczał wiadomość niezawartą w subiekcie, i oraz taką, której pewność nie opiera się

na doświadczeniu. Kant utrzymuje bytność tych sądów i stara się one wyświecać, a ta myśl jest jego własnym wynalazkiem; uważmy więc, czy ten wynalazek jest prawdziwy.

Staraliśmy się już dowieść, że umysł nasz z natury swojej do czuć, które jedynie poznają się przez doświadczenie bezpośrednio, albo raczej które są same doświadczeniem, zwykł łączyć wiadomość o tych rzeczach, które nigdy tym sposobem poznane być nie mogą, jako to: kiedy sądzymy, że czucia nasze są sprawione od pewnych istot zewnętrznych na nas działających lub kiedy z powodu przymiotów odnośnych pewnej istoty przyznajemy jej przymioty nieodnośne itd. Przeto jużemy tego dowiedli, cośmy byli zamierzyli, tym samym udowodniliśmy wynalazek filozofa niemieckiego.

Uważać tu mamy, że wszystkie zdania przeczące, jeśli są prawdziwe, nigdy nie mogą być rozbiorowe; gdybyśmy bowiem zaprzeczali subiekтови pewien predykat, którego by wyobrażenie zawierało się istotnie w wyobrażeniu subiektu, popełnilibyśmy przeciwność (*contradictio*), a przez to samo zdanie takie nie byłoby prawdziwe; np. gdybym powiedział: „Złoto nie jest żółte”, to samo by znaczyło, jak gdybym mówił: „Istota, która przy innych własnościach ma kolor żółty, nie jest żółta”.

^ Zdanie przeczące rozbiorowe nie może być nigdy prawdziwe.

213. Porównując ze sobą dwa lub więcej zdań, możemy je uważać pod względem ich znaczenia; tym zaś sposobem uważane mogą być albo zupełnie jednoznacznie, tj. że jedno i drugie w odmiennych tylko wyrazach mogą mieć to samo znaczenie; np. „Człowiek jest śmiertelny”, „Śmiertelność jest przymiotem człowieka” itd. są zdania jednoznaczne.

^ Podział zdań ze względu na wzajemny ich do siebie stosunek. Zdania jednoznaczne.

Albo dwa zdania w części tylko być mogą jednoznaczne, tj. że jedno z nich pojedyncze lub mniej złożone może się zawierać w drugim – bardziej złożonym; np. „Wszyscy ludzie są śmiertelni”, „Piotr jest śmiertelny” – są zdania częściowo-jednoznaczne; „Wszyscy ludzie obdarzeni są rozumem”, „Murzyni obdarzeni są rozumem” – są zdania także częściowo-jednoznaczne.

^ Zdania częściowo jednoznaczne.

Z dwóch zdań tego gatunku to, które jest częścią drugiego, zowie się względem niego „zdaniami podrzędnymi” (*propositio subalterna*).

^ Zdania różnoznaczne.

Albo na koniec dwa zdania mogą nie mieć nic wspólnego w znaczeniu; w takim razie nazwiemy je różnoznaczными; np. „Człowiek ma duszę rozumną”, „Ptak lata” – {te} zdania są różnoznaczne.

^ Zdania sprzeczne.

Możemy jeszcze uważać dwa zdania pod względem sprzeczności, tj. że mieć mogą ten sam wyraz przedniejszy subiektu i predykatu, gdy jedno z nich jest twierdzące, a drugie przeczące; np. „Pewni rzemieślnicy są doskonali”, „Pewni rzemieślnicy nie są doskonali” {są to} zdania sprzeczne¹⁶ (*propositio opposita*).

^ Zdania przeciwnowne.

Zdania sprzeczne są razem przeciwnowne, gdy jedno z nich przyznaje temu samemu szczegółowi to, co drugie zaprzecza, a to być może w następujących przypadkach: naprzód, gdy zdanie pojedyncze określone jest w sprzeczności ze zdaniem pojedynczym także określonym; np. „Seneka był filozofem”, „Seneka nie był filozofem” są zdania przeciwnowne; po wtóre, gdy zdanie powszechne jest w sprzeczności ze zdaniem także powszechnym; np. „Każdy ptak lata”, „Żaden ptak nie lata” są zdania przeciwnowne, albo raczej są to dwa szeregi zdań nawzajem sobie przeciwnownych; po trzecie, gdy zdanie powszechne jest w sprzeczności ze zdaniem pojedynczym bądź określonym, bądź nieokreślonym, albo też ze zdaniem częściowym; np. „Każde zwierzę ma zmysły”, „Pewne zwierzę nie ma zmysłów” – w tych zdaniach zawiera się przeciwstawność, bo drugie jednemu z tych jest przeciwnowne, na które pierwsze rozłożyć się może: „Wszystkie drzewa są roślinami”, „To drzewo nie jest rośliną”, „Wszystkie zwierzęta oddychają”, „Niektóre zwierzęta nie oddychają” – są także zdania przeciwnowne.

^ Mogą być zdania sprzeczne, nie będąc przeciwnownymi.

Ponieważ zdania przeciwnowne, jak się rzekło są te, z których jedno przyznaje, co drugie zaprzecza temu samemu szczegółowi lub tym samym szczegółom, zatem należy sobie wrażyć następujące przestrogi.

Naprzód, jeżeli w dwóch zdaniach sprzecznych przedniejszy wyraz subiektu albo predykatu bierze się w odmiennym znaczeniu, takie zdania nie są przeciwnownymi, choćby się takimi

¹⁶ Terminologia Dowgirda odbiega tu znacznie od obecnej. Por. w tej sprawie „Posłowie”.

zdawały na pozór, bo w nich jest mowa nie o tych samych szczegółach. „Wszyscy chłopcy mają rozum”, „Ten chłopiec nie ma rozumu” – te zdania zdają się być przeciwnomne, w pewnym jednak znaczeniu mogą nie być takimi; gdy np. wyrażenia predykatu „rozum” mogą oznaczać samą tylko władzę poznawania wrodzoną wszystkim ludziom, w drugim zaś też władzę rozwiniętą i ukształtowaną do pewnego stopnia.

Po wtóre, jeżeli zdania są sprzeczne z liczby przypadkowych, wtenczas tylko należy je uważać za przeciwnomne, jeżeli jedno z nich przyznaje, co drugie zaprzecza pewnej istocie w stosunku do tego samego czasu; inaczej nie będą przeciwnomne; np. w tych zdaniach: „Piotr dziś wyjeżdżał”, „Piotr wczoraj nie wyjeżdżał” nie ma żadnej przeciwności.

Po trzecie, zdanie częstkowe i pojedyncze mogą być ze sobą w sprzeczności nie będąc przeciwnymi, gdy albowiem jedno z nich albo obydwa są nieokreślone; np. „Niektórzy ludzie są uczeni”, „Niektórzy ludzie nie są uczeni”, „Niektórzy ludzie są bogaci”, „Ten człowiek nie jest bogaty”, „Pewien człowiek jest mądry”, „Pewien człowiek nie jest mądry” są zdania sprzeczne, ale nie przeciwnomne.

Żebyśmy mogli poznać, czy w zdaniach sprzecznych znajduje się przeciwność lub się nie znajduje, takie w ogólności stanowimy правило: Zdania przeciwnomne są wtenczas, gdy temu samemu szczegółowi lub tym samym szczegółom ten sam przymiot w stosunku do tego samego czasu jedno przyznaje, a drugie zaprzecza.

^ Prawidło do rozeznania przeciwności w zdaniach sprzecznych.

214. Wszystkie zdania, jeżeli nie mają być próżnym słów dźwiękiem, powinny być pożyteczne, takimi zaś są wtenczas: naprzód, kiedy same przez się albo pomnażają liczbę wiadomości i wyobrażeń ludzkich, albo je wyjaśniają; po wtóre, kiedy służyć mogą za środek do jednego z tych dwóch celów.

^ Podział zdań ze względu na ich pożyteczność.

Wszystkie przykłady zdań prawdziwych dotąd przytoczone stawiały nam zdania pożyteczne, bo każde z nich może być w pewnym względzie nauką dla umysłu ludzkiego. Lecz najpierwej wiedzieć trzeba, że są zdania, a raczej wyrażenia do zdań podobne takie, które nie mogą być nigdy pożyteczne w znaczeniu dopiero wskazanym, np. kiedy powiem: „Dom jest domem”, „Kościół jest kościołem”.

^ Zdania niepożyteczne, czyli nieznaczące.

Zdania te są niepożyteczne, bo ani same przez się nic nowego nie uczą ani być mogą użyte za środek do pomnażania lub wyjaśnienia wiadomości ludzkich; takimi zaś są te wszystkie zdania, w których na pierwszy rzut oka daje się to widzieć, że subiekt i predykat wyrażają zupełnie jedno i to samo wyobrażenie. Zdania tego gatunku nazywały się u filozofów „*propositiones nugatoria vel tautologicae*”; my nazwiemy {je} „nieznaczącymi”, bo w rzeczy samej są to wyrażenia do zdań podobne, nie zaś zdania, gdy w tych wyrażeniach żadna tylko rzecz albo jedno wyobrażenie stawia się umysłowi, reszta zaś wyrażen próżnym jest dźwiękiem. Do listy takich zdań należałyby i zdania niezupełne, o których wyżej mówiliśmy. Gdybyśmy w nich mieli wzgląd na samą rzeczywistość właściwą, a nie domyślali się więcej, niż one wyrażają, tj. gdybyśmy się w nich nie domyślali stosunku rzeczywistości do wyobrażenia.

^ Niektóre zdania mogą być pożyteczne lub niepożyteczne podług okoliczności.

Oprócz tego niektóre zdania mogą się uważać za pożyteczne lub niepożyteczne według okoliczności, w których będą użyte; np. zdanie opisowe „Trójkąt jest figura zawarta trzema liniami prostymi” może być pożyteczne, naprzód wtenczas, gdy chcę dać poznać znaczenie tego wyrazu „trójkąt” człowiekowi, który dotąd o nim nie wiedział; po wtóre, kiedy to zdanie opisowe bierze się za początek pewnego rozumowania, przez które nam dowodzi pewnej prawdy – np. tej: „W każdym trójkącie suma trzech kątów równa się sumie dwóch kątów prostych”.

Oprócz tych dwóch okoliczności, we wszystkich innych zdanie rzeczone będzie niepożyteczne i zupełnie podobne do zdań nieznaczących, o których wyżej mówiliśmy, albowiem w innych wyrazach znaczyć ono będzie to samo, jak gdybym mówił „Trójkąt jest trójkątem”.

^ Podział zdań ze względu na sposób, jakim stawia się umysłowi pewność onych. Zdania oczywiste i dowodliwe.

215. Zdanie albo samo w sobie zawiera pewność i przekonanie o jego prawdziwości i wtenczas zowie się „oczywistym” (*propositio evidens, infinitiva, indemonstrabilis*), {jak} np. „Całość jest większa od swojej części”, „Dwa a dwa są cztery” itd. – albo nie zawierając w sobie oczywistości potrzebuje dowodzenia i wtenczas zowie się „dowodliwym” (*propositio demonstrabilis*), {jak np.} „W trójkącie równoramiennym kąty przy podstawie są równe”.

Dotąd mniemano, że każde zdanie, które nie jest w sobie oczywiste, dowodzić się może sposobem dwojakim: albo doświadczeniem, albo rozumowaniem; zdaje się jednak, że trzeba wyznaczyć trzeci sposób dowodzenia, który jedynie może być użyty względem zdań pewnych, a ten jest POZNANIE CUDZEJ MYŚLI. I tak prawda zdań opisowych nie może być inaczej dowiedziona, tylko przez poznanie cudzej myśli, co się niżej okaże.

Kiedy rozumowaniem dowodzimy pewność jakiego zdania, nie inaczej to czynimy tylko dowodząc je jako wniosek oczywisty z jednego lub dwóch zdań, które są pewne i niezaprzeczone, albo też {z} pewnego szeregu zdań kolejno jedno z drugiego wywiedzionych, sposobem wnioskowania oczywistym, z których pierwsze powinno być pewnym bez dowodzenia.

Tak więc w dwojakim względzie oczywistość (*evidentia*) uważać się może: raz w stosunku do zdań pojedynczych i wtenczas nazywamy ją „oczywistością zdania”, co w szkołach zwykło się nazywać „*evidentia immediata propositionis*”; drugi raz – w stosunku do związku, jakim zdanie wywodzi się z drugiego, i wtenczas nazywamy ją „oczywistością wnioskowania”, czyli „rozumowania” (*evidentia consequentiae vel rationis*).

Zdanie, od którego się zaczyna rozumowanie pewne, nazywa się „początkiem” albo „zasadą” (*principium*). Jeżeli zdanie dowiedzione w jednej umiejętności bierze się za początek pewnego rozumowania w drugiej, nazywa się „twierdzeniem przybranym” (*lemma*).

Zdanie oczywiste {jeśli} jest z rzędu zdań myślonych [209], nazywa się „*axioma*” (PEWNIK) – np. „Dwa a dwa są cztery”; jeżeli zaś {jest} z rzędu zdań działalnych, nazywa się „*postulatum*”, mianowicie w matematyce – np. „Każda linia zawarta między dwoma punktami może być przedłużona”. Zdanie dowodliwe mające się dowodzić przez rozumowanie w pierwszym razie nazywa się „twierdzeniem” (*theorema*), a w drugim „zagadnieniem” (*problema*); np. „Suma trzech kątów w trójkącie równa się sumie dwóch kątów prostych” jest *theorema*, czyli twierdzenie, którego trzeba dowodzić; „Jakim sposobem można podzielić linię na wiele części równych?” jest zagadnienie (*problema*), które trzeba rozwiązać i dowieść.

^ Wieloraki jest sposób dowodzenia zdań, które nie są oczywiste.

^ Co to znaczy dowodzić zdania przez rozumowanie.

^ Co znaczy „*principium*” („zasada”), a co „*lemma*”.

^ Co znaczy „*axioma*”, a co „*postulatum*”.

^ Zagadnienie nie jest właściwie zdaniem.

Uważać tu należy, że chociaż zagadnienie liczone dotąd było przez logików w rzędzie zdań, jednak w istocie nie jest ono zdaniem, lecz raczej jest wyrażeniem niewiadomości albo wątpliwości naszej względem tego, jak mamy wykonać pewne działanie. I tak w tym zagadnieniu „Jakim sposobem można podzielić linię na dwie części równych?” nic ani przyznaję, ani zaprzeczam, lecz tylko się pytam.

^ Zagadnienie jest wypadkiem pewnego sądu poprzedzającego zagadkowego.

Zatem to wyrażenie nie oznacza żadnego sądu, a przeto nie jest zdaniem.

Jednakże każde zagadnienie, chociaż samo w sobie nie zawiera żadnego sądu, zawsze zwykło bywać wypadkiem pewnego sądu poprzedzającego, a ten sąd jest z liczby zagadkowych, o których wyżej mówiliśmy. Nie mógłbym np. czynić tego zagadnienia: „Jakim sposobem podzielić można linię na wiele części równych?”, gdybym wprzód nie miał w myśli tego sądu zagadkowego: „Każda linia może być podzielona na wiele części równych”.

Pierwej musimy być przekonani, że pewna rzecz wykonać się może, nim się zapytamy, jakim sposobem tę rzecz wykonać należy.

{Rozdział XIX.}

O znamionach prawdy

216. Nim przystąpimy do wyłuszczenia znamion prawdy, wiedzieć naprzód należy w ilorakim znaczeniu bierze się ten wyraz „prawda” (*veritas*).

Podług filozofów prawda jest trojaka. Po pierwsze, {jest PRAWDA} MORALNA, która zależy na tym, aby człowiek wiernie mówił, co myśli, choćby myśl jego nie była prawdziwa; według prawideł logiki, takiej prawdzie przeciwne jest kłamstwo. Po drugie, {jest} PRAWDA METAFIZYCZNA, która zależy na tym, ażeby każda istota była tym, czym zwykła być w naturze, tj. żeby nie była zmieszana z istotą sobie obcą; np. mówi {się}: „złoto prawdziwe czyste”, „wino prawdziwe czyste” itd. Prawdzie takiej sprzeciwia się mieszanina sztuczna, której częstokroć ludzie używają dla podstępu i oszukaństwa. Po trzecie, {jest} PRAWDA LOGICZNA, która, jak powiedzieliśmy wyżej, zależy na tym, aby zdanie było zgodne ze swoim przedmiotem i o niej samej mówić tu będziemy, jako o jedynym przedmiocie naszej umiejętności.

^ Co znaczy „prawda” i wielorako bierze się ten wyraz.

217. Prawda znowu logiczna dzieliła się dotąd u filozofów dwojako: na formalną (*veritas formalis*) i przedmiotową (*veritas obiectiva*). Pierwsza przyznaje się zdaniom odłącznym [200], które nie więcej wyrażają, tylko stosunek pewnych wyobrażeń, jeśli w tych zdaniach wyrażenie jest zgodne z rzeczowym stosunkiem, cośmy już wyłuszczyli [200]. Druga przyznaje się zdaniom rzeczywistym [200], które wyrażają stosunek pewnych rzeczywistości,

^ Prawda logiczna dzieli się na formalną i przedmiotową

jeśli w tych zdaniach wyobrażenie i stosunek wyobrażeń zgadza się z pomienionym stosunkiem rzeczywistości, co także się wyłuszczyło [201].

Zdaje się, że zamiast tworzenia nowego a zbytecznego podziału prawdy logicznej – można by przyłączyć do pierwszego z dwóch dopiero wskazanych jej rodzajów prawdę zdań OPISOWYCH [199], która zależy na tym, ażeby wyobrażenie zgadzało się z wyobrażeniem swoim, według znaczenia, w jakim się ten wyraz bierze powszechnie, do drugiego zaś prawdę zdań odnośno-rzeczywistych [200], która zależy na tym, ażeby rzeczywistość odpowiadała wyobrażeniu.

^ Pewność zdań zasadza się albo na rzeczywistości, albo na dowodach.

218. Gdyśmy już wyłuszczyli znaczenie prawdy stosownie do zamiaru naszej nauki, wypada teraz mówić o jej znamionach.

Pewność, że zdanie jakie jest prawdziwe, zasadza się albo na oczywistości, albo na dowodach. Oczywistość, jak się rzekło, w dwojakim względzie uważać się zwykła: raz – w zdaniach pojedynczo wziętych, drugi raz – w sposobie rozumowania, czyli wnioskowania. Widzieliśmy znowu, że każde rozumowanie zaczynać się powinno od zdania, którego prawda jest pewna bez dowodzenia. Naprzód więc poznać należy znamiona prawdy w zdaniach pojedynczo uważanych, nim się wyłuszczą jej znamiona w rozumowaniu.

^ Pierwszym znamieniem prawdy jest oczywistość zdania, a ta jest trojaka.

Najpierwszym i najwłaściwszym znamieniem prawdy, uważanej w zdaniu pojedynczym, jest oczywistość tego zdania, tj. kiedy ono samo w sobie zawiera pewność i przekonanie o prawdzie [215]. Oczywistość takowa dzielić się zwykła u filozofów trojako: naprzód, na oczywistość umysłową, czyli rozumową (*evidentia intellectus, orationis, metaphysica*), która się nie opiera na świadectwie zmysłów, lecz na wzajemnym do siebie ilości stosunku wyobrażeń odłącznych – np. „3 w 6 dwa razy się zamykają”, „Dwie ilości równe trzeciej równe są między sobą” itd.; po wtóre, na oczywistość zmysłową (*evidentia sensuum, physica*), która zależy na świadectwie zmysłów – np. „Te przedmioty, które wiążą, których się dotykamy, które działają na moje zmysły, mają bytność rzeczywistą” itd.; po trzecie, {na} oczywistość samoznawstwa (*sensus intimi*), która jest wtenczas, kiedy sądzimy

o bytności naszej własnej i o stanach tej bytności – np. „Ja istnieję rzeczywiście”, „Ja w tym czasie myślę i doznaję wrażeń miłych lub niemiłych” itd.

219. Wiele na tym zależy, ażebyśmy umieli rozróżnić trzy wspomniane gatunki oczywistości. Powiedzieliśmy, że pierwszy z nich zasadza się na wzajemnym do siebie stosunku wyobrażeń odłącznych. Lecz, jak się to już dało widzieć, człowiek bezpośrednio poznaje same tylko wyobrażenia swoje i onych stosunki; te więc rzeczy mogą być jedynie przedmiotem oczywistości największej, tj. oczywistości takiej, którąśmy nazwali „bezpośrednią”. Dlatego np. PEWNI JESTEŚMY NIEZAWODNIE, ŻE DWIE ILOŚCI RÓWNE TRZECIEJ SĄ RÓWNE MIĘDZY SOBĄ? Oto dlatego, że wyobrażenie równości jest to wyobrażenie względne, które się w nas rodzi z porównania dwóch wyobrażeń ilości; widoczne zaś jest, że wyobrażeniom względnym żadna rzeczywistość właściwie odpowiadać nie może.

W zdaniach przeto tego gatunku nie idzie o rzeczywistość właściwą, bo tylko o poznanie własnych naszych wyobrażeń i onych stosunków, te zaś rzeczy, jak się rzekło, umysł ludzki najjaśniej i z największą pewnością poznawać może, bo sam niejako jest onych twórcą. Taką mają rzeczywistość wszystkie *axiomata* matematyczne i wszystkie zdania odłączne, których subiekty i predykat nie są zbyt złożone.

Zdania tego gatunku muszą być oraz KONIECZNE, bo się one zasadzają na tym początku, {że} wyobrażenia te same zawsze mają jednakie między sobą stosunki, a dwa różne wyobrażenia nigdy nie mogą być te same. Dlatego właśnie twierdzimy, że w kole wszystkie punkty obwodu muszą być koniecznie równo odległe od środka, albowiem wyobrażenie koła utworzyliśmy nie wchodząc w to, czy jest jaka rzeczywistość zewnątrz naszego umysłu, która by odpowiadała dokładnie temu wyobrażeniu; skorośmy zaś raz je utworzyli, wiecznie i nieodmiennie musi ono być takim, jakim jest, a zatem te same, a nie inne posiadać własności. Dlatego znowu zaprzeczamy, że koło nigdy nie może być kwadratowe ani kwadrat okrągły, że koło i kwadrat, będąc wyobrażeniami dwóch różnych figur, nigdy zamienić się nie mogą w wyobrażenie jednej i tej samej figury.

Cale jest inna oczywistość, którąśmy nazwali „oczywistością zmysłową”. Już w niej nie idzie o to, jakie są wzajemne stosunki naszych wyobrażeń. Widzieliśmy zaś, że rzeczywistość właściwa nigdy nie może być poznana sposobem tak oczywistym, jak się poznają wyobrażenia i onych stosunki, bo nigdy nie może być poznana bezpośrednio.

Oczywistość zmysłowa jest oczywistością niezawodną dla ludzi pospolitych, ponieważ oni nie zwykli rozróżniać w myśli swojej wyobrażeń od oczywistości, lecz zazwyczaj biorą te rzeczy za jedno, zwłaszcza wtenczas, kiedy sądzą o rzeczach z powodu czuć oczywistych. Ale filozof, który się podniósł do rozróżnienia tych rzeczy, już tym samym wszedł na drogę powątpiewania, dlatego że porównując sądy swoje tego gatunku z sądami oczywistymi pierwszej {odmiany}, nie znalazł równej pewności. Jeżelibyśmy jednak dowiedli, że sądy, o których tu mówimy, wypływają z praw przyrodzonych naszego umysłu, że one według tych praw nie powinny się uważać za niepewne albo fałszywe, przez to by samo nabraliśmy pewność taką w oczach filozofa, jaką miały w oczach dotąd pospolitego rozsądku, i utwierdziliśmy to prawo, które je policzyło w poczet sądów oczywistych. Tę tylko uwagę zrobić tu należy, że sądy rzeczzone, chociaż, jak się okazało, są *UPRZEDNIE*, czyli *a priori*, nigdy jednak koniecznymi być nie mogą, albowiem wielu o ich oczywistości wątpiło, gdy o prawdzie sądów pierwszego gatunku niepodobna jest wątpić umysłowi ludzkiemu. Więc i to zdanie: „Każdy skutek ma swoją przyczynę” lubo wypływające z niezaprzeczonych praw naszego umysłu, nie może jednak liczyć się w przedziale *SĄDÓW KONIECZNYCH* – jak twierdzą niektórzy filozofowie.

^ Oczywistość samoznawstwa.

Co się tyczy trzeciego gatunku oczywistości, którąśmy nazwali „oczywistością samoznawstwa”, chociaż, jak się zwykło mówić, najbliższym jest człowiek sam sobie, równie jednak staraliśmy się dowieść, że poznanie duszy naszej jako istoty nie może być nigdy przedmiotem oczywistości bezpośredniej, jako i poznanie istot względem nas zewnętrznych, zatem sprawiedliwie rozróżniamy oczywistość samoznawstwa od oczywistości rozumowej, chociaż niektórzy logicy brali to za jedno. Gdy się jednak dowiodło, że i sądy samoznawcze wypływają z praw naszego

umysłu, i są *a priori*, również nam teraz o ich oczywistości wątpić się nie godzi: równie powinniśmy je mieć za oczywiste, jak i sądy pierwszego gatunku.

Gdy zdanie nie zawiera w sobie którejkolwiek z trzech wyłączonych dopiero gatunków oczywistości, natenczas chcąc się zapewnić o jego prawdzie, potrzeba na nie szukać dowodów. Jużśmy mówili, że zdanie dowodzić się może trzema sposobami: rozumowaniem, doświadczeniem i poznaniem cudzej myśli [215].

^ Dowody na poparcie zdań pojedynczo uważanych.

Niżej zobaczymy, że te trzy sposoby dowodzenia mogą się wspierać wzajemnie i łączyć się wspólnie dla utwierdzenia prawdy zdań niektórych. Ponieważ tu mówimy o znamionach prawdy w zdaniach pojedynczo uważanych, w każdym zaś rozumowaniu nie inaczej się wyświeca prawda, tylko ze związków zdań dwóch lub kilku [215], naprzód więc wypada nam mówić o dwóch innych sposobach dowodzenia, czyli o dwóch innych prawidłach zapewnienia się o prawdzie zdania, które samo przez się nie jest oczywiste.

^ Doświadczenie i poznanie cudzej myśli.

Prawidła te nazwiemy także „znamionami prawdy”, chociaż nie w tak ścisłym i właściwym znaczeniu, jak nazywaliśmy tym wyrazem oczywistość zdania, zdanie albowiem oczywiste samo w sobie zawiera widoczne znamię prawdy, gdy sposoby, czyli prawidła jej poznania, o których teraz mówić mamy, już nie w samym znajdują się zdaniu, lecz je skądinąd brać należy.

^ W tym ostatnim znaczeniu wyraz „znamię” nie bierze się w znaczeniu właściwym.

220. Widzieliśmy cztery główne rzędy, na które dzielić się mogą wszystkie nasze zdania, ze względu na ich materię, tj. ze względu na naturę subiekty i predykatu [198–200]. Uważmy teraz, które z wyciągniętych dopiero znamion prawdy któremu zdań rodzajowi służyć może.

^ Przypominają się cztery główne rzędy zdań ze względu na ich materię.

W porządku, jakim wykładaliśmy cztery główne zdań rodzaje, najpierwej stawiać się nam zdania opisowe [199], w których pewnemu wyrazowi przyznaje się lub zaprzecza pewne wyobrażenie w celu okazania, co ten wyraz znaczy. Widoczna jest rzecz, że zdania tego gatunku nie mogą być oczywiste same przez się, bo żaden wyraz sam z siebie nic znaczyć nie może, lecz zwyczaj powszechny pewnego kraju lub narodu ma prawo nadać mu znaczenie.

^ Jakie jest znaczenie, czyli znamię prawdy w zdaniach opisowych.

Przeto chcąc wiedzieć, co który wyraz znaczy, trzeba się radzić zwyczaju powszechnego, tj. trzeba poznać, jakie znaczenie przywiązują do tego wyrazu wszyscy ludzie mający pewien stopień oświecenia i umiejący dobrze język, do którego składu wchodzi ten wyraz. Mówię, naprzód, LUDZIE MAJĄCY PEWIEN STOPIEŃ OŚWIECENIA I UMIEJĄCY DOBRZE JĘZYK, pospółstwo bowiem nieoświecone częstokroć źle pojmuje znaczenia wyrazów, zwłaszcza tych, które są utworzone na wyobrażenia umysłowe. Mówię, po wtóre, WSZYSCY LUDZIE, bo nie dosyć jest wiedzieć, jakie znaczenie przywiązuje do wyrazu jeden człowiek lub kilku; trzeba, żebym widział zgodne w tej mierze rozumienie tych wszystkich, których mogłem poznać myślą przez obcowanie lub pismo, albo przynajmniej większą ich część. Tak więc prawda każdego zdania opisowego zależy na tym, ażebym do pewnego wyrazu przywiązał to samo a nie inne wyobrażenie, które pospolicie przywiązują do niego inni ludzie, a znamię, czyli dowód tej prawdy nie może być inny, tylko poznanie cudzej myśli.

^ Co mamy rozumieć o dowodzie zdań opisowych względem rzeczy zmysłowych.

Są wprawdzie niektóre wyrazy, których znaczenia nie możemy poznać dokładnie, jeżeli wiedzieć nie będziemy lub nie doświadczymy innymi zmysłami tych rzeczy, które nie znaczą. Takimi zaś są wszystkie wyrazy rzeczy zmysłowych bądź pojedynczych, bądź złożonych.

Zdawałoby się przeto, że w niektórych zdaniach opisowych dowodem prawdy jest doświadczenie, ale takie twierdzenie byłoby nietrafne.

Naprzód bowiem, może mi być wiadomy pewien wyraz i razem widzieć mogę tę rzecz, którą ten wyraz znaczy, a nie wiedzieć tego, że ten wyraz jest nazwiskiem tej rzeczy. Żeby to wiedział, potrzeba na ten koniec poznać myśl cudzą – potrzeba, żeby mi kto wskazał i powiedział: „Oto ta jest rzecz, którą ten wyraz znaczy”. Tak więc samo doświadczenie nie przywiódłoby mnie do żadnego zdania opisowego, ponieważ nie mogłoby mnie nauczyć żadnego znaczenia wyrazu, lecz na to konieczne jest potrzebne poznanie cudzej myśli.

Po wtóre, mogę mieć pewne zdanie opisowe prawdziwe, chociaż nie widziałem tej rzeczy, której wyobrażenie przywiązuję do wyrazu. Mogę np. powiedzieć: „Kolibry jest pewien gatunek

ptaków amerykańskich”. W tym przykładzie może wprowadzić wyobrażenie ptaszka KOLIBRA będzie niedokładne, niemniej jednak dlatego zdanie wyrzeczone przeze mnie będzie prawdziwe, bo żadnych fałszywych wyobrażeń nie przywiązuje się do tego wyrazu „kolibry”.

Powiedzieliśmy zatem raczej, że bez doświadczenia nie możemy mieć dokładnego wyobrażenia rzeczy zmysłowej, a tym samym ani dokładnie zrozumieć wyrazu, który się oznacza – lecz znamię, czyli dowód prawdy w zdaniu opisowym nie inny być może, tylko poznanie cudzej myśli.

Zdanie opisowe, jeżeli wylicza wszystkie cechy gatunkowe lub szczególne pewnej istoty, za pomocą których możemy ją różnić od innych, nazywa się „zdaniem opisowym dokładnym”; takimi są wszystkie zdania w historii naturalnej.

^ Zdanie opisowe dokładne.

221. Zdania drugiego rzędu nazwaliśmy „odnośno-rzeczywistymi”, w których przyznaje się pewnemu {wyobrażeniu} pewna rzeczywistość osobna [129]. Widzieliśmy wyżej, że rzeczy, mające bytność osobną od naszych wyobrażeń, uważają się albo jako istoty, albo jako przymioty istot [97]. Że zaś wyobrażenie przymiotu pojąć się nie może bez wyobrażenia istoty, wtedy więc mówimy, że wyobrażenie pewne jest lub nie jest rzeczywiste, co się dzieje w zdaniach odnośnych-rzeczywistych; wtenczas subiekt zawierać w sobie musi wyobrażenie pewnej istoty, a predykat przyznawać lub zaprzeczać rzeczywistość osobną odpowiadającą temu wyobrażeniu.

^ Jakie jest znamię prawdy w zdaniach odnośno-rzeczywistych.

Przeto w zdaniach odnośno-rzeczywistych zawsze uważamy rzeczywistość właściwą jako bytność pewnej istoty lub pewnych istot.

^ W zdaniach odnośno-rzeczywistych zawsze uważamy rzeczywistość właściwą jako bytność pewnej istoty lub pewnych istot.

Już się okazało, że czucia rzeczywiste budzą w nas sądy, tak o bytności naszej własnej istoty, jako i bytności istot względem nas obcych. Pewność pierwszych sądów nazwaliśmy „oczywistością samoznawstwa”, drugich – „oczywistością czynu czyli zmysłową” [219]. Tak więc te zdania ODNOŚNO-RZECZYWISTE, w których z powodu czuć rzeczywistych wyznajemy bytność albo naszej własnej istocie, która czuje, albo istotom zewnętrznym materialnym, które, działając na nasze zmysły, sprawiają

w nas czucia – same w sobie zawierają znamię prawdy, tj. pewien gatunek oczywistości.

^ Co mamy rozumieć o zdaniach odnośno-rzeczywistych, które tworzymy z powodu czuć przypomnianych.

Jeśli zaś tworzymy zdania ODNOŚNO-RZECZYWISTE z powodu czuć przypomnianych, wtenczas oczywistość odnosić się tylko może do czasu przeszłego, tj. możemy być pewni, że wtenczas, kiedy doznawaliśmy czuć rzeczywistych, których teraz mamy obrazy, były rzeczywiście pewne istoty zewnętrzne na nas działające. Lecz czy są teraz te same istoty? Już tu oczywistość nic nam nie mówi.

Podobnym sposobem, gdybyśmy z powodu czuć rzeczywistych lub przypomnianych chcieli tworzyć zdanie o bytności przyszłej tych istot, które teraz na nas działają albo wprzód działały, zdanie nasze już by się nie opierało na oczywistości. W tych dwóch ostatnich zdarzeniach sąd nasz nie miałby w sobie pewności, lecz tylko mógłby się zasadzać na prawdopodobieństwie, o którym niżej mówić się będzie.

^ Zdanie takie, w którym się przyznaje rzeczywistość wyobrażeniu pewnej istoty duchowej, nie może być oczywiste.

Jeżeli w zdaniu odnośno-rzeczywistym wyobrażeniu naszemu pewnej istoty duchowej względem nas obcej przyznajemy rzeczywistość, ponieważ istoty duchowe nie działają bezpośrednio na nasze zmysły, zatem czucia nie mogą nam dać żadnej oczywistości względem takiego zdania, lecz dla zapewnienia się o jego prawdzie potrzeba do czuć i pojęć przyłączyć rozumowanie. Tak np. kiedy twierdzę, że wyobrażenie moje Boga jest rzeczywiste, zdanie to nie zawiera samo w sobie oczywistości.

^ O znamionach, czyli dowodach prawdy w zdaniach rzeczywistych.

W zdaniach trzeciego rodzaju, któreśmy nazwali „rzeczywistymi”, przyznaje się lub zaprzecza rzeczywistość jedną w stosunku do drugiej, czyli, co jedno znaczy, przyznaje się lub zaprzecza pewien przymiot pewnej istocie [200].

Lecz powiedziało się wyżej, że przymioty istot dzielić się zwykły naprzód na odnośne i nieodnośne [66], {a} po wtóre, na stałe i przemijające: przeto zdania rzeczywiste uważać tu będziemy pod tymi dwoma względami podziału przymiotów, ażebyśmy wiedzieli, w którym razie które ze znamion, czyli dowodów prawdy służyć im może.

Przymioty odnośne są to nasze własne czucia, odniesione do istot materialnych zewnątrz nas będących i przez naszą wyobraźnię jakby w nich umieszczone.

222. Lecz kiedy uważamy nasze własne czucia za przymioty istot zewnętrznych, natenczas w sądach naszych na dwie rzeczy względ dawać możemy. Naprzód: Czym są w sobie samych te mniemane przymioty? Po wtóre: Gdzie one są i czy rzeczywiście znajdują się w tych istotach, w których nam się być zdają?

Co do pierwszego, ponieważ czucia są gatunkiem wyobrażeń, a nawet wyobrażeń takich, które umysł ludzki najjaśniej poznaje, wszystkie zaś nasze wyobrażenia, nie tylko czucia, mogą być dla nas przedmiotem oczywistości bezpośredniej, idzie zatem, że kiedy doznajemy czuć rzeczywistych od pewnych przedmiotów i uważamy pierwsze za przymioty drugich, widzimy z oczywistością największą, czym są w sobie samych te przymioty, bo widzimy jasno, czym są czucia nasze. W tych np. sądach: „Ta istota jest twarda”, „Ta biała”, „Ta słodka” itd., jeśli nic więcej nie uważam, tylko bytność tych przedmiotów zmysłowych, w takim razie oczywistość bezpośrednia jest dla mnie znamieniem prawdy. Lecz kiedy idzie o to, czy te przymioty zmysłowe znajdują się rzeczywiście w tych istotach, którym je przypisują, tj. właśnie, o czym pospolity człowiek nie wątpi, a co filozof poczytuje za złudzenie. To złudzenie wspólne wszystkim ludziom, które w niejaki sposób zdaje się im być wrodzone, skoro raz odkryte zostało, dało powód do wielkich u filozofów sporów i rozpraw, do najodręczniejszych błędów i układów dziwacznych. Lecz staraliśmy się okazać, że to omamienie naszej wyobraźni nie może ani powinno szkodzić prawom zdrowego rozsądku, tj. tym prawom, których rzeczywistość umysł ludzki według nieodmiennych praw swoich uznawać musi.

Jeśli jednak człowiek, oświecony prawdami filozofii, przekonany jest o tym złudzeniu, o którym tu mówimy, niemniej dlatego, z powodu tych przymiotów „odnośnymi” zwanych, przyznaje istotom pewne przymioty nieodnośne, a to na mocy oczywistości takiej, którąśmy nazwali oczywistością czynu, jak się to dało widzieć.

Tak więc zdania wyżej przytoczone: „Ta istota jest twarda”, „Ta biała”, „Ta słodka” – równie są oczywiste w oczach prostaka i filozofa, lubo ten ostatni bierze je w znaczeniu różnym niż pierwszy.

^ Sądząc o przymiotach odnośnych istot materialnych, na dwie rzeczy względ dawać należy.

^ Z powodu przymiotów różnorodnych przyznajemy istotom przymioty nieodnośne na mocy oczywistości czynu.

Ale uważać tu mamy, że sądy nasze, w których przyznajemy pewne przymioty odnośnie istotom zewnętrznym, wtenczas jedynie są oczywiste, kiedy je tworzymy z powodu czuć rzeczywistych – inaczej przestają być takie; dlatego że pewna istota sprawiała we mnie czucie twardości w czasie przeszłym, nie mogę stąd wnosić z pewnością, że ona w czasie teraźniejszym lub przyszłym to samo we mnie sprawi czucie. Byłby to sąd domyślny, który nie może być pewny dopóty, aż go potwierdzi doświadczenie. To samo rozumieć należy, jeśli bym sądził, że ta istota, która we mnie sprawia uczucia przyjemne, sprawi w każdym innym człowieku podobne uczucia.

[^] Co mamy rozumieć o przymiotach nieodnośnych.

223. Co się tyczy przymiotów nieodnośnych, podzieliliśmy je na stałe i przemijające.

Pierwszymi nazwaliśmy pewne usposobienia istot do działania na zmysły nasze lub na inne istoty sposobem sobie właściwym; drugimi nazwaliśmy pewne stany nietrwałe istot, jako to: położenie ich miejscowe, ruch albo spoczynek, działanie rzeczywiste itd. Jeżeliśmy to widzieli, że tak o pierwszych, jako i drugich, sądziłszy z uczuć rzeczywistych, ale pewność takiego sądzenia nie zasadza się na doświadczeniu bezpośrednim, stąd wypada ten wniosek, że chociaż oczywistość czynu upoważnia nas do przyznania istotom pewnych przymiotów nieodnośnych, jednak znać nie możemy, czym są one w sobie samych, uważając je odłącznie od przymiotów odnośnych, czyli czuć naszych. Możemy wprawdzie pierwsze rozróżniać między sobą, ale to tyle tylko, ile rozróżniamy drugie. Tak np. mam prawo twierdzić, że ta istota, którą nazywam „cukrem”, inaczej jest w sobie usposobiona aniżeli ta druga, którą nazywam „solą”; ale to szczególnie dlatego, że te dwie istoty sprawiają we mnie czucie smaku odmienne. Jako że nie mogę widzieć, czym są w sobie samych te usposobienia dwóch różnych istot, tak ani mógłbym ich rozróżniać ze względu na nie same.

Ponieważ przymioty istot nieodnośne podzieliliśmy na stałe i przemijające, powinniśmy wyłuszczyć dokładnie, na czym się zasadza ten podział i jaka jest cecha, która rozróżnia pierwsze od drugich. „Przymiotami stałymi” nazwaliśmy PEWNE

USPOSOBIENIE ISTOT DO DZIAŁANIA NA ZMYŚLY NASZE lub na inne istoty sposobem SOBIE WŁAŚCIWYM. Samo to wyrażenie pokazuje, że usposobienia te, w samych sobie uważane, nie są bynajmniej działaniami rzeczywistymi, ale tylko że się one objawiają przez działania rzeczywiste wiele razy powtórzone i jednostajne.

Dlatego nazwaliśmy pierwsze „stałymi”, a drugie umieściliśmy w rzędzie przemijających, tamte bowiem trwać mogą przez czas pewien bez odmiany, te zaś mogą ustawać i znowu się wskrzeszać. Podobnym sposobem położenie, czyli miejsce pewnej istoty, jej ruch albo spoczynek, a zatem kierunek i prędkość ruchu, policzyliśmy w rzędzie przymiotów niestałych, bo te stany istoty łatwo się odmieniać mogą w tym samym czasie, w którym jej usposobienie do działania, właściwym sobie sposobem, jest jedno i to samo. Lecz i to usposobienie z czasem odmienić się może, jak tego doświadczamy na istotach materialnych, a wtenczas albo się odmieniać zwykło nazwisko tej istoty, albo się zachowywać to samo. Tak więc podział nasz przymiotów istot materialnych na stałe i przemijające względnie się tylko uważać, a nic bezwzględnego w sobie zawierać nie może.

^ Podział przymiotów na stałe i przemijające względnie {się} tylko {uważać może}.

224. Powiedzieliśmy, że usposobienia istot do działania właściwym sobie sposobem objawiają się przez działania rzeczywiste wiele razy powtórzone i jednostajne. Aleśmy znowu widzieli, że istoty materialne działać mogą albo na zmysły nasze, albo na inne podobne sobie istoty. Działanie istot na zmysły poznajemy przez czucia sprawione w nas od tychże istot. Działanie ich na inne istoty poznajemy przez odmiany sprawione w tych ostatnich, a te odmiany objawiają się nam także przez czucia wzniecone od istot, które uległy odmianie.

^ Jak się poznaje przymiot stały pewnej istoty.

Przeto chcąc przyznawać pewnej istocie materialnej pewien przymiot stały, powinniśmy ze sobą porównywać wielką liczbę działań jej rzeczywistych i uważać jednostajność onych albo odmienność. Dopóki istota działa na nas lub na inne istoty sposobem jednostajnym, dopóty przyznajemy jej ten sam przymiot, i nazywamy go „stałym”. Lecz gdy zaczyna działać odmiennie, mówimy wtenczas, że się odmieniło jej usposobienie do działania, czyli, co jedno znaczy, że się odmienił jej przymiot.

^ Co mamy przez to rozumieć, kiedy mówimy, że filozof przymioty istot uważa odnośnie lub nieodnośnie, i jaka jest w tym różnica między nim a człowiekiem pospolitym.

Okazaliśmy, że sądząc o przymiotach zmysłowych istot materialnych, inaczej te prawidła przyjmuje człowiek nieoświecony, a inaczej filozof [222]; pierwszy albowiem czucia własne sądzi być rzeczywiście umieszczone w przedmiotach zewnętrznych i dlatego ma tylko wyobrażenie takich przedmiotów, które w naszej nauce zowią się „odnośnymi”, a o innych bynajmniej nie wie; drugi zaś – z powodu czuć swoich, o których wie, że się nigdzie więcej nie znajdują, tylko w nim samym, przyznaje istotom pewne przymioty rzeczywiście w nich będące, tj. nieodnośne.

Zdawałoby się przeto, że filozof samymi tylko przymiotami nieodnośnymi istot zajmować się powinien, gdy w przekonaniu jego one same tylko właściwie są przymiotami. Ale się rzecz ma inaczej. Wszakżeśmy widzieli, że nie możemy poznać, czym są w sobie samych nieodnośne przymioty istot, biorąc je odłącznie od uczuć naszych; w tym przeto względzie uważane, nie mogą one obchodzić filozofa, którego przedmiotem badań jest to, co może być poznane. Tak więc, ile razy chce on nabyć pożytecznych dla siebie wiadomości, tyle razy w uwadze swojej łączyć musi przymioty ich nieodnośne z odnośnymi. Lecz jakimże sposobem może on uważać przymioty istot odnośne, kiedy w myśli swojej nie przyzna, tak jak człowiek pospolity, czuć swoich istotom zewnętrznym? Skoro on rozróżnił czucia swoje od rzeczywistych przymiotów istot, już te rzeczy w myśli jego wiecznie rozróżnione być muszą – ani może on myśleć o uczuciach swoich jako sprawionych od istot zewnętrznych, żeby oraz nie przyznawał tym istotom pewnych usposobień do sprawienia w nim tych czuć, czyli pewnych przymiotów nieodnośnych.

Przymioty zatem odnośne pewnej istoty zawsze łączą się w myśli jego z przymiotami jej nieodnośnymi. W jakim więc znaczeniu brać to mamy, kiedy mówimy, że filozof przymioty istot uważa odnośnie lub nieodnośnie?

225. Mówiliśmy już wiele razy, że przez przymioty istot nieodnośne rozumieć należy pewne usposobienia tych istot do działania sposobem sobie właściwym. Oto więc – jeżeli filozof chce uważać te usposobienia w sobie samych, nie mając na to względu,

przez jakie one objawiają się działania, natenczas przymioty istot uważa nieodnośnymi. Lecz ponieważ tym sposobem je uważając nic więcej widzieć nie może, tylko to, że te usposobienia są rzeczywiście w istotach, jakimi zaś są one w sobie samych, tego mu dociec niepodobna; musi on przeto zwrócić uwagę swoją na skutki tych usposobień, tj. na działania istot rzeczywiście objawione w czuciach, bo tylko z tego względu może on poznać naturę ich przymiotów; ale wtenczas już mówimy, że filozof przymioty istot uważa odnośnie. Tak więc, kiedy tylko twierdzimy, że są w istotach pewne usposobienia do działania właściwym sobie sposobem, wtenczas uważamy przymioty istot nieodnośnymi. Kiedy zaś chcemy wiedzieć, jakie są te usposobienia, i dajemy wzgląd na skutki onych, tj. na działania rzeczywiste objawiające się przez czucia, natenczas przymioty istot uważamy odnośnie. Zawsze wprawdzie w myśli filozofa czucia łączyć się muszą z wyobrażeniem przymiotów nieodnośnych, lecz jeżeli więcej uwagi daje {on} na pierwsze niż drugie, wtenczas przymioty istot uważa nieodnośnie; w przeciwnym zaś razie uważa je odnośnie.

W pierwszym razie sąd jego opiera się na doświadczeniu bezpośrednim; w drugim razie jest uprzedni, czyli *a priori*. W pierwszym razie postępuje on jako fizyk, w drugim – jako metafizyk. W pierwszym razie wiadomości, których on nabywa, zajmują go całą swoją ważnością, bo czucia jego nie mogą mu być obojętne; w drugim razie to, co wie, nie stawia mu żadnego bezpośredniego stosunku z jego potrzebami, a zatem nie zdaje się w sobie zawierać żadnego widocznego pożytku. Jednakże i wiadomość jego w tym drugim względzie uważana musi być pożyteczna ludziom w pewnym sposobie, bo inaczej metafizyka byłaby umiejętnością niepożyteczną. Jakożkolwiek wiadomości nasze, które mamy o bytności istot i ich przymiotów nieodnośnych, są ciemne z natury swojej, chociaż pewność, że je mamy, jest oczywista, te jednak wiadomości mogą posłużyć filozofowi do poznania Boga, czyli najpierwszej przyczyny wszystkich rzeczy, i jej przymiotów, albo też do wywodu prawd innych w moralności ważnych. Metafizyka przeto zawiera w sobie użyteczność pośrednią, tak jako fizyka – bezpośrednią.

^ Podział przymiotów na stałe i przemijające nie tylko służy wtenczas, kiedy te przymioty uważamy odnośnie, lecz i wtenczas, kiedy je uważamy nieodnośnie.

226. Gdyśmy podzielili przymioty istot nieodnośne na stałe i przemijające, ten sam podział zastosować możemy i do przymiotów odnośnie uważanych.

I tak, istocie pewnej, która działać zwykła na nasze zmysły lub na inne istoty sposobem odnośnym, przyznajemy pewien przymiot odnośny stały, bo mówimy wtenczas, że ta istota ma usposobienie stałe do działania takim a nie innym sposobem. Lecz ponieważ widzieliśmy, że wtenczas tylko zdanie nasze o przymiotach odnośnych istoty jest niezawodnie pewne, kiedy je tworzymy z powodu czuć rzeczywistych i stosujemy do tego szczególnie czasu, w którym odbieramy te czucia – kiedy zaś sąd nasz jest powodowany czuciami przypomnianymi i czyni wniosek z czasu przeszłego na teraźniejszy albo przyszły, natenczas, opierając się tylko na domyśle, nie zawiera w sobie pewności – stąd wypływa ta prawda, że jakożkolwiek pewna istota okazywała dotąd pewien przymiot odnośny stały, nie możemy sądzić z pewnością, że się ten przymiot nie odmieni w niej w czasie przyszłym. Toż samo ma się rozumieć, gdyby podobny wniosek czynił z czasu przeszłego na teraźniejszy. Wielka wprawdzie liczba poprzedzających doświadczeń może wzmocnić mój domysł, czyli tym bardziej zbliżyć go do stopnia pewności, im większa jest ta liczba, ale zupełnej pewności dać mi nie może. Zawsze sąd taki dla przekonania się o jego niezawodności będzie potrzebował nowego doświadczenia, w stosunku do tego czasu, w którym przyznajemy lub zaprzeczamy pewnej istocie szczególnej pewien przymiot stały.

^ Dlaczego tu mówimy o przyznaniu przymiotu stałego istocie lub istotom w szczególności uważanym.

Mówimy tu o przyznaniu lub zaprzeczeniu przymiotu stałego istocie szczególnej czyli istotom szczególnym, albowiem powinniśmy sobie przypomnieć, co się powiedziało wyżej [204], tj. że w zdaniu subiekt może oznaczać pewne wyobrażenie istoty powszechnej, wzięte odłącznie, bez odnoszenia się do szczegółów, a w takim razie zdanie nic więcej wyrażać nie będzie, tylko stosunek wzajemny pewnych wyobrażeń. Takie zdanie nie będzie już należało do liczby zdań rzeczywistych, o których teraz mówimy, lecz do rzędu zdań odłącznych [200]. Pewność tego nie będzie się już zasadzała na doświadczeniu, lecz na poznaniu naszych własnych wyobrażeń i onych stosunków, a zatem zdanie

takie może zawierać w sobie oczywistość największą, tj. bezpośrednią, czyli umysłową.

227. Przypomnijmy sobie cośmy powiedzieli o zdaniach rozbiorowych i zbiorowych [210], {a} także o zdaniach doświadczalnych w dwojakim znaczeniu [211].

^ Przypomina się tu, co się powiedziało o zdaniach zbiorowych i rozbiorowych, {a} także o zdaniach doświadczalnych w dwojakim znaczeniu.

Ponieważ tu jest mowa o istotach materialnych, przeto zdania, w których tego gatunku istotom przyznajemy pewne przymioty stałe odnośnie, zawsze uważać się mogą za doświadczalne w pierwszym lub drugim znaczeniu. Jeżeli są takie w pierwszym tylko znaczeniu, już się to dało widzieć, że one razem rozbiorowymi być muszą – że więc nie są one właściwie doświadczalnymi, bo pewność o ich prawdzie nie może się zasadzać na doświadczeniu, lecz na poznaniu dokładnym znaczenia wyrazu subiektu i predykatu, i w jakim stosunku ma się pierwszy do drugiego, tj. że zdania takie muszą być z rzędu odłącznych, nie zaś rzeczywistych. Jeżeli zaś zdania są doświadczalne w drugim znaczeniu, natenczas zbiorowe być muszą i właściwie zowią się „doświadczalnymi”, bo pewność ich na czym innym zasadzać się nie może, tylko na doświadczeniu.

Trzeba tu sobie wrazić w pamięć następującą uwagę, tj. że w liczbie zdań takich, gdzie jest mowa o istotach materialnych, chcąc rozróżnić te, które są rozbiorowe i odłączne – od tych, które są zbiorowe, a zatem rzeczywiste i doświadczalne w rozumieniu właściwym, należy znać dobrze znaczenie wyrazów i znać rozróżnione w myśli cechy istotne pewnego rodzaju lub gatunku istot, oznaczonego w subiekcie, od cech, czyli przymiotów dodatkowych, co nie jest rzeczą równie łatwą każdemu.

Umiejętności przyrodzone uczą ludzi poznawać dokładnie znaczenie nazwisk istot materialnych, bo dzieląc na rozmaite rzędy, czyli rodzaje i gatunki, wspomniane istoty, starają się opisywać dokładnie tak istotne cechy każdego ich rzędu, jako też wyświecać przymioty dodatkowe każdego ich gatunku.

228. Dotąd mówiliśmy o znamionach prawdy w zdaniach rzeczywistych; lecz wszystko to, co się tu powiedziało o zdaniach pojedynczych, rozciągnać należy i do zdań złożonych, jako

to np. powszechnych albo cząstkowych, te bowiem zdania, jak to widzieliśmy, rozkładać się mogą na zdania pojedyncze, a zatem wszystko to, co się powiedziało o tych ostatnich, prawdzi się o tamtych. We wszystkich zdaniach tego gatunku, jeżeli w nich jest mowa o istotach materialnych, prawda nie inaczej się dowodzi, tylko doświadczeniem; jeżeli zaś przyznaje się jej lub zaprzecza w nich pewien przymiot stały, pewność tego na niczym innym wspierać się nie może, tylko na wielkiej liczbie doświadczeń.

Lecz co się tyczy zdań powszechnych rzeczywistych, które się odnoszą do istot materialnych, zrobić tu należy jedną szczególną uwagę, tj. że wszystkie prawie zdania tego gatunku są z natury swojej warunkowe, chociaż na pozór nie zdają się być takimi. Np. kiedy mówimy: „Bursztyn natarty przyciąga do siebie drobne ciała”, zdanie to w innych wyrazach znaczyć będzie, że każda istota, jeżeli ma te własności, które stanowią cechy istotne bursztynu, ma jeszcze i ten przymiot, że będąc natartą przyciąga do siebie drobne ciała. Ale skądże ta pewność, że wszystkie szczególne istoty, w których okażą się wspomniane cechy, posiadają ten przymiot przyciągania do siebie ciałek drobnych? Zapewne nie skądinąd, tylko z bardzo wielkiej liczby jednostajnych w tej mierze doświadczeń.

Jeżeli te doświadczenia w każdym czasie dają jednostajny wypadek, jeżeli w nich nigdy nie postrzegamy wypadku przeciwnego, natenczas sąd nasz powszechny nie tylko jest pewny pod względem tego czasu, w którym te doświadczenia były czynione, lecz staje się w niejaki sposób pewnym i względem czasu przyszłego, ten zaś ostatni gatunek pewności obszerniej się tam wyłuszczy, gdzie mówić będziemy o prawdopodobieństwie.

229. Ponieważ pewność zdań powszechnych, w których się przyznaje lub zaprzecza pewien przymiot stały istotom materialnym, jak się dopiero rzekło, zasadza się na bardzo wielkiej liczbie doświadczeń, dla mnie zaś jako dla człowieka pojedynczo uważanego, niepodobna jest doświadczać wszystkich szczegółów pewnego rodzaju lub gatunku, skądże więc mogę być pewien o prawdzie zdania takiego, w którym się przyznaje lub zaprzecza pewien przymiot stały wszystkim szczegółom pewnego rodzaju

lub gatunku? Jeżeli czyniąc doświadczenia na niektórych szczegółach otrzymałem wypadek zgodny z tym zdaniem powszechnym, za coś rozciągam tę pewność do wszystkich szczegółów tego samego rodzaju? Jeżeli doświadczenia czynione w czasie teraźniejszym albo przyszłym dały niejednostajny wypadek, jakież nam prawo stąd wznosić, że one zawsze mi będą dawać wypadek taki a nie inny?

Oto niedostatkowi moich własnych doświadczeń przybywają na pomoc doświadczenia innych ludzi. Ale i ta wiadomość, którą mam o cudzych doświadczeniach, żeby dla mnie była pewną, musi być jakie prawidło, dla zapewnienia się o jej prawdziwości. Jakież więc jest to prawidło? Gdyby człowiek to tylko sposobnością wiedział, co sam przez siebie poznaje, wiadomości jego byłyby bardzo ograniczone. Jakimże więc sposobem może być dla niego pewne to, co drudzy poznają?

Na to pytanie tak odpowiadamy. Do dwóch głównych rodzajów oczywistości wyżej wzmiankowanych, z których pierwszą nazwaliśmy „oczywistością zdania”, a drugą „oczywistością rozumowania” [{215}], filozofowie przydają trzeci jej rodzaj, a ten już nie zasadza się, jak tamte, na własnym poznaniu człowieka, lecz na poznaniu cudzym. Podług nich oczywistość tego rodzaju mamy wtenczas, kiedy pewni jesteśmy, że ci, którzy nam świadczą o rzeczy jakiej przez siebie widzianej, nie mogą mieć najmniejszego interesu własnego w oszukaniu nas, a przy tym są zdrowego rozsądku. Natenczas możemy być przekonani, że świadectwo ich jest prawdziwe, chociaż sami nie widzieliśmy tego, o czym mi powiadają. Oczywistość taka, albo raczej pewność, zowie się „obyczajową” (*evidentia moralis*), jest to albo wiem obyczajem ludzi, że jeśli nie stracili zdrowego rozsądku, nigdy nie zwykli kłamać bez żadnego własnego interesu. I tak, pewien jestem oczywistością obyczajową, że jest na świecie RZYM, STAMBUL, LONDYN, chociaż w tych miastach sam nie byłem; tym sposobem pewni jesteśmy o cudzych doświadczeniach, które nam dokładnie opisuje fizyka lub chemia, a których sami nie moglibyśmy wykonać. Taką też, a nie inną oczywistością pewni jesteśmy o tych wszystkich zdarzeniach, o których niewątpliwie zaświadcza historia.

^ Istota materialna może przejść z pierwszego rodzaju do drugiego. Co wtenczas rozumieć należy o jej przymiotach.

230. Z tego, cośmy wyżej powiedzieli – tj. że wszystkie prawie zdania powszechne rzeczywiste odnoszą się do istot materialnych, są z natury swojej warunkowe – wypływa ten wniosek, że jeżeli w jakiej istocie należącej do rodzaju lub gatunku, które oznacza subiekt zdania powszechnego, przymioty nazwane „stałymi” do tego się stopnia odmieniają, że w niej giną cechy istotne rzeczonoego rodzaju lub gatunku, natenczas predykat zdania powszechnego nie będzie się już koniecznie prawdził względem tej istoty, ponieważ ustał warunek, pod którym się jej przyznaje. Np. chociaż to zdanie powszechne: „Kwasorod jest gazem oddychalnym dla zwierząt” – nie polega żadnej wątpliwości, jednak jeżeli istota zwana „kwasorodem” kombinuje się z węglikiem, natenczas odmienia swoje własności i traci cechy pierwszego gatunku, do którego należała; a w takim razie nie służy jej predykat zdania powszechnego, któreśmy przytoczyli: bo nie tylko ta istota nie będzie już gazem oddychalnym dla zwierząt, ale, owszem, będzie dla nich gazem zabójczym. Pospolicie wówczas istota zyskuje nowe nazwisko i umieszcza się w nowym istot gatunku według nowych własności, które nabyła, a jak w przykładzie naszym, kwasoród zamienia się na kwas węglkowy.

^ Jakie są dowody prawdy w zdaniach, w których przyznajemy jestestwom materialnym przymioty niestałe.

Dotąd mówiliśmy o dowodach w tych zdaniach rzeczywistych, w których się przyznają lub zaprzeczają istotom materialnym pewne przymioty stałe. Teraz wypada nadmienić o znamionach prawdy w zdaniach takich, w których tymże istotom przyznają się lub zaprzeczają przymioty niestałe, czyli przemijające. W rzędzie tych drugich przymiotów policzyliśmy działania rzeczywiste istoty, jej miejsce, kształt i wielkość, jej ruch albo spoczynek, a zatem kierunek i prędkość ruchu. Widzieliśmy, że działanie rzeczywiste pewnej istoty materialnej bądź na zmysły nasze, bądź na inne podobne jej istoty nie inaczej się nam objawia, tylko przez czucia rzeczywiste [224]. Widzieliśmy także, że miejsce, czyli położenie istoty materialnej, jej ruch i kierunek, granice jej rozciągłości, czyli kształt i wielkość, nie inaczej pierwiastkowo poznane być mogły, tylko przez pewne szeregi czuć następnych dotykania.

231. Aleśmy znowu widzieli, że wyobrażenia tak działania rzeczywiste istoty, jako też jej na innych rzeczywiste działania

dopiero wyliczonych istotach, chociaż je w nas budzą z powodu czuć, jednak nie są czuciami [19, 29, 62].

Stąd wypływa ten wniosek, że jako przymioty stałe istot materialnych uważaliśmy nieodnośnie, tak możemy uważać i przymioty ich niestałe. Np. jeśli to tylko twierdzimy, że ta istota działa teraz rzeczywiście, że jest w pewnym miejscu, w stanie spoczynku lub ruchu, że ma pewien kształt, pewną wielkość itd., natenczas przymioty jej niestałe uważamy nieodnośnie, bo nie mamy powodu zastanawiać się nad czuciami, które w nas obudziły wyobrażenia tych przymiotów. Lecz kiedy mówimy, że ta istota działa takim a nie innym sposobem, jest tam a nie w innym miejscu, ma ruch jaki w kierunku takim, kształt taki i wielkość taką, natenczas przymioty niestałe istoty materialnej uważamy odnośnie, ponieważ ich pod tym względem inaczej pokazać nie możemy, tylko przez uwagę na czucia nasze.

Ale naprzód ta różnica widzieć się daje między dowodami prawdy w zdaniach pierwszego gatunku a dowodami prawdy w zdaniach gatunku drugiego, że pewność pierwszych zasadza się na wielkiej liczbie doświadczeń, w nich albowiem przyznaje się lub zaprzecza istocie materialnej pewne usposobienie do działania własnym sobie sposobem, a to usposobienie, jakieśmy już widzieli [223], nie inaczej się nam objawia, tylko przez wiele razy powtórzone czucia jednostajne. Drugich zaś pewność nie wymaga wiele doświadczeń, bo w tych zdaniach istotom materialnym nie przyznaje się żadne usposobienie do wielokrotnego działania sposobem jednostajnym, a zatem nic takiego nie zawiera, co by się sprawdzać miało wielokrotnie powtórzonym doświadczeniem.

Oprócz tego stawia się nam jeszcze jedna szczególna uwaga względem niektórych przymiotów z liczby tych, któreśmy nazwali „przemijającymi”. Ponieważ miejsce istoty materialnej, jej ruch, kształt i wielkość nie inaczej pierwiastkowo poznane być mogły, tylko przez pewne szeregi czuć następnych dotykania, stąd wypada ten wniosek, że sądy nasze o tych przymiotach, jeśli je uważamy odnośnie, wtenczas tylko są pewne i oczywiste, kiedy są sprawdzone rzeczonym zmysłem. Inaczej jeżeli sądzimy o tych przymiotach przez inne zmysły, nie przez zmysł dotykania, wtedy sąd nasz będzie tylko domyślny, lubo

^ Przymioty istot materialnych niestałe możemy także uważać odnośnie i nieodnośnie.

^ Różnica dowodów prawdy w zdaniach o przymiotach stałych a przymiotach niestałych.

^ Uwaga szczególna względem zdań naszych o miejscu, ruchu, spoczynku, kształcie, wielkości i liczbie przymiotów materialnych.

w niektórych okolicznościach ten domysł, gdzie się razem łączyć ma pewien gatunek prędkiego i nałogowego rozumowania, zbliża się do pewności.

Co się powiedziało o miejscu, ruchu, kształcie i wielkości istoty materialnej, to samo rozumieć się ma o liczbie istot, ona albowiem jest ilością rozciąglą [{76}]. Tak zaś tamta, jak i ta druga, nie inaczej się pierwiastkowo poznają, tylko przez zmysł dotykania.

^ Jakie jest znaczenie prawdy, kiedy sądzimy o bytności naszej własnej duszy i jej przymiotach.

232. Gdyśmy to wszystko starali {się} wyłożyć, co można było powiedzieć o znamionach i dowodach prawdy w takich zdaniach rzeczywistych, w których się przyznają lub zaprzeczają pewne przymioty istotom materialnym, wypada teraz cokolwiek w tym względzie nadmienić o zdaniach, w których się przyznają lub zaprzeczają pewne przymioty istotom niematerialnym. W rzędzie istot tego drugiego {rodzaju} najpierwej człowiek poznaje swoją własną istotę duchową, tj. część swojego jestestwa, które w nim czuje i myśli, a która nie jest różna od jego ciała. Staraliśmy się to okazać mówiąc o zdaniach odnośno-rzeczywistych; widzieliśmy, że czucia nasze dają nam wiadomość o bytności naszej jako istoty, chociaż niebezpośrednim sposobem – gdy teraz jest mowa o przymiotach tej istoty, tymi zaś przymiotami są albo pewne przemijające stany duszy, np. czucie jej i inne wyobrażenia, albo pewne jej stałe usposobienia, czyli władze, np. czułość, pojętność, wyobraźnia itd.

Stąd wypada, że pierwsze poznajemy oczywistością bezpośrednią, drugie zaś – oczywistością samoznawstwa, co się już wyżej dowiodło; a zatem sąd mój o takich przymiotach mojej duszy, które się objawiają przez zjawiska jej wewnętrzne, tj. przez jej czucia i wyobrażenia, jest dla mnie oczywisty – jednym lub drugim gatunkiem oczywistości. Lecz kiedy idzie o takie przymioty duszy, które się nie objawiają tym sposobem, natenczas sąd mój nie może mieć żadnego z trzech wyłuszczonych wyżej gatunków oczywistości [215]. Nie może mieć pierwszej, bo, jak się dowiodło, bytność duszy mojej, a zatem i przymiotów jej nieodnośnych, nie poznaje się sposobem bezpośrednim. Nie może mieć drugiej, bo ta ściąga ją tylko do poznania istot zewnętrznych mnie otaczających i ich

przymiotów. Nie może na koniec mieć trzeciej, bo oczywistość samoznawstwa daje nam tylko wiadomość o bytności duszy naszej i jej przymiotów nieodnośnych, lecz jakimi są w szczególności te przymioty nieodnośne, o tym nas nie uświadamia.

Kiedy więc przyznaję duszy mojej przymiot taki, który się nie objawia przez jej zewnętrzne zjawisko, nie inaczej o tym przymiocie dowiedzieć się mogę, tylko za pomocą rozumowania. Tak np. potrzeba było na to rozumowania, aby dowieść, że dusza moja jest złożona z części, jak istoty materialne.

233. Ale jakim sposobem poznaje człowiek przymioty duszy będącej w podobnych mu jestestwach, tj. w innych ludziach, i na jakich dowodach wspiera się sąd mój o tych rzeczach?

Widoczne jest, że ta wiadomość nie może być pewna ani oczywistością zmysłową, bo dusze ludzkie nie mogą podpadać pod zmysły tak, jak ciała, ani oczywistością bezpośrednią, bo cudze czucia i wyobrażenia nie są dla mnie bezpośrednio wiadomościami – bo to służy poznaniu mojej własnej duszy i jej przymiotów, nie zaś cudzej. Skądże mogę odtąd wiedzieć, że i w innych ludziach są dusze mojej podobne i obdarzone podobnymi przymiotami?

Na to pytanie dosyć jest krótka odpowiedź, że wiadomość ta zasadza się na podobności (*analogia*), która jest to pewien rodzaj domysłów, opierających się na dwojakim gatunku podobności: (1) kiedy z podobieństwa postaci dwóch lub kilku istot wnosimy podobieństwo ich przymiotów wewnętrznych, czyli ukrytych; (2) kiedy z podobieństwa skutków domyślamy się podobieństwa przyczyny i wzajemnie; (3) kiedy z podobieństwa środków domyślamy się podobieństwa celów.

Ogólne zaś wyobrażenie podobności może być takie: JEST TO DOMYŚŁ, KTÓRY Z PODOBIEŃSTWA RZECZY POZNANYCH WNOSI PODOBIEŃSTWO RZECZY NIEPOZNANYCH MAJĄCYCH Z PIERWSZYMI ZWIĄZEK. Wszystkie te dopiero wyliczone powody utwierdzają wiadomość o bytności cudzej duszy i jej przymiotów.

Podobieństwo zewnętrznej postaci innych ludzi do mojej każe mi się domyślać, że i wewnątrz podobnymi są do mnie, tj. że podobnie jak ja czują i myślą. Postrzegam w ich ciele

^ Jakie jest znamię prawdy w sądach o przymiotach duszy innych ludzi.

^ Co jest podobność (*analogia*).

narzędzia czucia, czyli zmysły podobne moim; z podobieństwa tych środków domyślam się podobieństwa celów, tj. domyślam się, że i oni podobnie są przeznaczeni jak i ja do czucia i myślenia, gdy mają sobie na ten koniec podobne środki. Na koniec widzę rozmaite sprawy i poruszenia zewnętrzne w innych ludziach podobne tym, które wykonuję w rozmaitych okolicznościach z powodu pewnych czuć, chęci i potrzeb, nade wszystko zaś słyszę pewne dźwięki zupełnie podobne tym, które ja sam wydaję dla oznaczenia pewnych wyobrażeń: stąd wnoszę, że inni ludzie muszą doznawać uczuć, potrzeb i chęci podobnych moim, że muszą mieć podobne moim wyobrażenia i myśli – tzn. że z podobieństwa skutków domyślam się podobieństwa przyczyn.

A chociaż wiadomość ta, jak się dopiero wyluszczyło, jest tylko domysłem, jednak w pewnych okolicznościach domysł ten tak jest wielki, że się zmienia w pewność; np. pozbyłbym się zdrowego rozsądku, gdybym wątpił o tym, że osoby, z którymi teraz rozmawiam, mają duszę – podobnie jak moja myśląca.

^ Jakie jest znamię prawdy
w zdaniach naszych
o przymiotach Boskich.

Kiedy przyznajemy pewien przymiot tej istocie duchowej, którą zowiemy „Bogiem”, jakeśmy dowiedli, że wiadomość nasza o bytności tej istoty nie może być dla nas w żaden sposób oczywista, ale się wywodzi z rozumowania [{221}], tak to samo rozumieć należy o jej przymiotach, bo niepodobna jest człowiekowi mieć wprzód wyobrażenie przymiotu, nim się dowie o istocie, której ten przymiot służy.

234. Po wyłożeniu znamion prawdy w zdaniach opisowych odnośno-rzeczywistych, wypada z porządku uważać teraz jej znamiona w zdaniach odłącznych. Ponieważ w tych ostatnich nic się więcej nie zawiera, tylko stosunek pewnych wyobrażeń, te zaś rzeczy mogą być przedmiotem oczywistości bezpośredniej, więc w zdaniach tego gatunku prawda okazuje się sama przez się, jeżeli wyobrażenie subiekta i predykatu nie są zbyt złożone; jeżeli zaś te wyobrażenia są złożone tak dalece, że myślenie w jednej chwili nie może objąć wszystkich części, z których się one składają, natenczas rozbiór tych wyobrażeń wyświeci nam prawdę lub fałsz zdania, a to już będzie pewnym gatunkiem rozumowania, o którym niżej mówić będziemy.

Mówiąc o podziale zdań ze względu na ich materię, widzieliśmy, że do tego głównego podziału wszystkie inne odnosić się muszą, bo nie ma żadnego zdania, które by nie należało do pierwszego z czterech wyliczonych tam rzędów [199]; przeto zdania warunkowe rozdzielne, których teraz śledzić mamy znamiona prawdy, pod względem tego podziału uważać się powinny.

Mówmy wprzód o pierwszych. Ponieważ każdego zdania warunkowego taka jest treść w ogólności, {że} jeżeli przypuszczamy bytność pewnego przymiotu lub pewnych przymiotów w pewnej istocie, oprócz tych {przymiotów} powinniśmy jej przyznawać inny przymiot lub inne przymioty – czyli, co jedno znaczy, ponieważ w zdaniach warunkowych nic o istocie nie twierdzi się z pewnością i bez warunków, lecz tylko się przyznaje lub zaprzecza związek jednych przymiotów z drugimi, zatem najmniejsza uwaga na główny zdań podział wyżej wyluszczony daje nam poznać, że zdania warunkowe nie mogą należeć do rzędu opisowych albo odnośno-rzeczywistych.

Gdy bowiem w pierwszych to tylko się wyraża, że do pierwszego wyrazu powszechność narodu przywiązuje takie a nie inne wyobrażenia, a w drugich przyznaje się lub zaprzecza pewnemu wyobrażeniu rzeczywistość osobną, widoczne jest, że w tych zdaniach warunek nie może mieć miejsca; przeto zdania warunkowe muszą należeć do rzędu rzeczywistych albo odłącznych.

Jeżeli zdania rzeczywiste są z rzędu tych, któreśmy nazwali „doświadczalnymi” w znaczeniu właściwym [{211}], związek przymiotów w zdaniach takich nie inaczej się wyraża, tylko pod względem współbytności – tj. jeżeli postrzegamy, że pewien przymiot lub pewne przymioty w istotach łączyć się zwykły z innymi, mówimy natenczas, że te przymioty mają byt wspólny, chociaż nie widzimy przyczyny, dlaczego drugie miały być koniecznie przy pierwszych.

Tak więc, ten sam przykład okazuje, że prawda zdań warunkowych, umieszczonych w tym szeregu, nie skądinąd się dowodzi, tylko z wielkiej liczby doświadczeń. Dlatego np. tworzymy takie zdania warunkowe: „Jeżeli bursztyn będzie natarty, przyciąga do siebie drobne ciała” – ponieważ postrzegamy zawsze w doświadczeniu, że natarcie bursztynu łączy się z usposobieniem

jego do przyciągania ciałek drobnych, chociaż nie widzimy koniecznego związku między jednym a drugim.

235. Uważmy teraz, jakie są znamiona, czyli dowody prawdy w zdaniach warunkowych, które się odnoszą do istot duchowych, jeżeli te istoty duchowe są to dusze podobnych nam jestestw; chociaż mówiliśmy, że przymioty istot takich poznają się przez podobność, tj. przez pewien rodzaj domysłu, który z podobieństwa rzeczy poznanych i widocznych wnosi podobieństwo rzeczy nieznanych i ukrytych, mających z pierwszymi związek [233] – co się jednak tyczy zdań warunkowych tego gatunku, zasługują one na szczególną uwagę. Ponieważ w tych zdaniach, jak się rzekło, nic się więcej nie przyznaje ani zaprzecza, tylko związek jednych przymiotów z drugimi – o duszach zaś innych ludzi nie inaczej sądzić możemy, tylko na podobieństwo tego, co widzimy w nas samych – stąd wypada, że chcąc przyznawać lub zaprzeczać pod warunkiem duszom innych ludzi, powinniśmy postrzegać w naszej własnej {duszy}, które w niej przymioty razem ze sobą łączyć się zwykły. I tak, jeżeli przez samoznawstwo jestem przekonany o tym, że we mnie uczucie nieprzyjemności łączy się zawsze ze wstrętem ku rzeczy, która sprawia nieprzyjemność, mogę utworzyć takie zdanie warunkowe: „Jeżeli Piotr czuje nieprzyjemność w jakiej rzeczy, musi mieć wstręt ku niej”. A dla zapewnienia się o prawdzie tego zdania nie potrzeba mi już będzie postrzegać spraw, czyli działań zewnętrznych Piotra. Zatem pewność zdań warunkowych tego gatunku bardziej się opiera na samoznawstwie, nie na podobności, jednak „oczywistą” nazwać się nie może.

Gdybyśmy chcieli tworzyć zdanie warunkowe o tej istocie duchowej, którą zwiemy „Bogiem”, ponieważ widzieliśmy, że tak bytność tej istoty, jako i przymioty o niej nie inaczej się poznają, tylko przez rozumowanie – stąd wypada ten niezawodny wniosek, że związek między przymiotami takiej istoty tą a nie inną drogą poznany być może.

W zdaniach odłącznych, ponieważ w nich więcej się nie uważa, tylko stosunek wyobrażeń, przeto w nich istota i przymioty nie biorą się w znaczeniu właściwym, lecz to są wyobrażenia,

które zastępują miejsce tych rzeczy i uważają się pod postacią pierwszych lub drugich. Stąd wypada, że jeśli zdanie odłączne będzie razem warunkowym, wtedy nie co innego w nim przyznawać lub zaprzeczać się będzie, tylko związek pewnych wyobrażeń.

236. Ale tę różnicę tu uważać trzeba między zdaniami warunkowymi z rzędu doświadczalnych, że w tych ostatnich związek między wyobrazeniami nie inaczej się uważa, tylko {jako} związek współbytności oparty jedynie na doświadczeniu [{234}], i tamtym zaś, ponieważ doświadczenie służyć za dowód nie może, przeto związek między przymiotami albo raczej wyobrażeniami uważanymi pod ich postacią, które zdania owe wyobrażają, powinien być innej natury aniżeli ów, który się uważał w zdaniach doświadczalnych. Już tu nie możemy mówić: „Dlatego postrzegamy związek między przymiotem *A* a przymiotem *B*, że doświadczenie pokazuje nam dostatecznie wspólną bytność tych przymiotów”. Lecz musimy przyznawać lub zaprzeczać ten związek pod innym względem. JAKIŻ JEST WIĘC TEN WZGLĄD?

Oto w zdaniach warunkowych odłącznych uważamy związek przymiotów, czyli raczej wyobrażeń pod względem konieczności, tj. mówimy, że dwa wyobrażenia dlatego między sobą mają związek, iż jedno koniecznie wypływa z drugiego; związek taki nazywamy „związkiem konieczności”. Tak np. w tym zdaniu warunkowym odłącznym: „Jeżeli figura geometryczna ma trzy boki, musi mieć i trzy kąty”, związek między trzema bokami figury a trzema kątami jest związkiem konieczności.

Stąd się pokazuje, że jeżeli ten związek uważa się między wyobrażeniami niezbyt złożonymi, i oraz nie potrzebuje dla wyjaśnienia go wielkiej liczby porównań, wtenczas za pierwszym rzutem uwagi widzieć się daje, a zdanie warunkowe w takim razie będzie oczywistością bezpośrednią. Lecz jeżeli albo wyobrażenia, między którymi zachodzi związek konieczności, są nazbyt złożone, albo choćby nie były takimi, jednak związek między nimi takiej jest natury, że się inaczej wyświecać nie może, tylko przez wielką liczbę stosunków i porównań, natenczas prawda zdania warunkowego dowodzi się rozbiorem, czyli rozumowaniem; np. w tym zdaniu: „Jeżeli figura geometryczna ma boków 20,

^ Znamię prawdy w zdaniach warunkowych odłącznych.

tyleż i kątów mieć musi” – nie zaraz widzieć się daje, że liczba kątów powinna być równa liczbie boków. Podobnie gdybym twierdził, że JEŻELI W TRÓJKĄCIE RÓWNE SĄ RAMIONA, TĘDY I KĄTY PRZY PODSTAWIE MUSZĄ BYĆ RÓWNE, nie przekonałbym nikogo o prawdziwości tego zdania, gdybym go nie dowodził.

^ Przypomina się, na czym zależy prawda, czyli pewność zdania rozdzielnego.

237. W zdaniu rozdzielnym, jak się powiedziało wyżej [207], z wielu przymiotów jeden się przyznaje istocie pojedynczej, lecz nie wiadomo, który; tamże widzieliśmy, że prawda zdania rozdzielnego zależy na tym: (1) ażeby w nim predykat takie wyrażał przymioty, które się wzajemnie wyłączają; (2) ażeby wyliczone były wszystkie te przymioty, z których każdy mógłby się przyznawać istocie z wyłączeniem innych. Uważmy teraz, jak można to pokazać, czy jakie zdanie rozdzielne zawiera w sobie lub nie wspomniane warunki stanowiące jego prawdziwość.

^ Zdania rozdzielne nie mogą być z rzędu opisowych.

Naprzód uważać należy, że zdania rozdzielne nie mogą nigdy być z rzędu opisowych, bo chociaż częstokroć wyrazowi jednemu przyznaje się kilka znaczeń, jednak nie mówimy, że nie wiadomo jest, które z tych kilku znaczeń przyznaje się wyrazowi; owszem, mówimy, że się nie wszystkie jemu przyznają, bo w każdym z tych znaczeń może być wyraz użyty według okoliczności. Tak więc zdania rozdzielne mogą tylko należeć do rzędu jednoznacznych, rzeczowych i jednoznacznych.

^ Jak się poznaje pierwszy warunek prawdy w zdaniach rozdzielnym.

Ponieważ, jak się dopiero rzekło, prawda zdania rozdzielnego na dwóch zasadza się warunkach, co się tyczy pierwszego z nich, ten w każdym zdaniu rozdzielnym, jakiegokolwiek bądź szeregu, z łatwością okazać się może. Dlaczego np. mówimy, że pewne przymioty wyłączają się wzajemnie i nie mogą być razem w jednej istocie? Oto {dlatego}, że między wyobrażeniami tych przymiotów zachodzi stosunek niezgodności, tj. że te wyobrażenia nie mogą się połączyć w pojęcie jednej istoty [208].

I tak, pewna istota w tym samym czasie może być szorstka, twarda, ciepła, biała itd., ponieważ wyobrażenia wyliczonych tu przymiotów nie zawierają w sobie stosunku wzajemnej niezgodności. Lecz nie możemy mówić, że ta sama istota w tym samym czasie względem tej samej osoby może być szorstka i gładka albo ciepła i zimna, albo biała i czerwona w całym swoim

składzie, bo wyobrażenie tych przymiotów zgodzić się ze sobą nie mogą. Że zaś tak wyobrażenia tych przymiotów, jako i ich stosunki, mogą być przedmiotem oczywistości bezpośredniej, więc i pierwszy warunek prawdy w zdaniach rozdzielnych z tą samą oczywistością poznany być może.

Lecz jaki jest sposób do poznania drugiego warunku prawdy w zdaniach rozdzielnych, czyli jaki jest sposób przekonania się o tym, żeśmy w zdaniu rozdzielnym wyliczyli te wszystkie przymioty, z których każdy może służyć istocie z wyłączeniem innych? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba nam przebiec te trzy główne zdań szeregi, w których mieścić się mogą zdania rozdzielne, a rozstrzygając naturę pierwszych, wyciągnięte stąd uwagi stosować do drugich.

W zdaniach odnośno-rzeczywistych pewnemu wyobrażeniu przyznaje się czy właściwa, lub osobna rzeczywistość. Jeżeli przeto zdanie odnośno-rzeczywiste będzie oraz rozdzielne, nie co innego w nim twierdzić się może, tylko to, że pewne wyobrażenie albo jest rzeczywiste, albo nierzeczywiste; nie widzimy tu trzeciego przymiotu, który by służyć mógł subiekтови wyłączeniem innych, bo między bytnością a niebytnością rzeczy odpowiadających wyobrażeniu żaden inny pośredni stan być nie może; jest to prawda, o której przekonać się możemy oczywistością bezpośrednią, tj. przez porównanie wyobrażeń naszych bytności i niebytności.

238. Co się tyczy zdań rozdzielnych, które są z rzędu rzeczywistych, najpierwej to względem nich uważać mamy, że zdania te, chociaż materia ich była doświadczalna, nigdy nie mogą być doświadczone w znaczeniu właściwym, bo w nich nie przyznaje się istocie żaden w szczególności przymiot, doświadczenie zaś okazuje z pewnością takie a nie inne przymioty.

Jeżeli zdania rozdzielne będą miały materię doświadczalną, następujące względem zdań tego gatunku nastręczą się uwagi.

(1) W zdaniu takim predykat może wyliczać takie przymioty albo raczej takie przymiotniki, z których jeden oznaczać będzie bytność pewnego przymiotu istocie, a drugi niebytność tego przymiotu – np.: „To ciało jest albo przezroczyste, albo

^ Jak się poznaje drugi warunek prawdy w zdaniach rozdzielnych.

^ Naprzód o zdaniach odnośno-rzeczywistych.

^ Po wtóre o zdaniach rzeczywistych. Zdania rozdzielne z szeregu rzeczywistych nigdy nie mogą być doświadczone w znaczeniu właściwym.

^ Zdania rozdzielne, w których jeden przymiotnik oznacza bytność pewnego przymiotu, a drugi – niebytność.

nieprzezroczyste, albo pachnące, albo niepachnące”. Oczywiście jest, że w takim razie predykat na liczeniu dwóch przymiotów kończyć się musi, ani może zawierać trzeciego, bo jak się rzekło niedawno [214], między bytnością pewnej rzeczy a jej niebytnością żaden stan pośredni być nie może.

^ Zdania rozdzielne, w których dwa przymiotniki oznaczają przymioty rzeczywiste lub sobie przeciwne.

(2) W zdaniu rozdzielnym może wyrażać predykat dwa takie przymiotniki, które obydwą oznaczają rzeczywiste przymioty, ale sobie przeciwne. W takim razie doświadczenie nas uczy, że częstokroć między dwoma przeciwnymi przymiotnikami może być stan trzeci pośredni; a zatem dla prawdy zdania rozdzielnego należy i ten sam stan trzeci wyliczyć, np.: „To ciało wydaje albo przyjemny, albo przykry zapach, albo żadnego nie wydaje”. Uważać tu mamy, że takie przymioty, między których przeciwieństwem się daje widzieć stan pośredni, zawsze się odnosi do dwóch przeciwnych sobie działań; np. to zdanie: „To ciało wydaje albo przyjemny, albo przykry zapach” w innych wyrazach znaczy to samo, {co:} „To ciało czucie sprawia przyjemne lub przykre”. Ale że być może takie ciało, które na ten zmysł nie działa ani jednym, ani drugim sposobem, trzeba wyliczyć stan trzeci istoty, bo inaczej zdanie mogłoby być fałszywe. Podobnym sposobem to zdanie: „Widok tej rzeczy dla kogo jest przyjemny albo przykry”, znaczy to samo, jak gdybym mówił: „Widok tej rzeczy pobudza kogo do zbliżenia do siebie lub oddalenia”. Lecz ponieważ ten widok może być taki, że nie pobudza człowieka do żadnego z tych dwóch działań, więc potrzeba wyrazić w predykanie stan jej pośredni, aby zdanie rozdzielne było prawdziwe.

^ Zdania rozdzielne wybierające takie przymioty, których niezgodność należy do ich różnicy.

(3) Jeżeli w zdaniu rozdzielnym wyrażają się takie przymioty, których niezgodność zależy jedynie od ich różnicy, nie zaś od przeciwieństw, natenczas predykat może wyliczać wielką liczbę przymiotów wzajemnie się wyłączających, bo znamy to z doświadczenia, że przymioty pod tym względem uważane – mogą być wielorakie. Ale to doświadczenie daje nam powód do innego wniosku, tj. że liczba przymiotów zmysłowych mogących się wyłącznie przyznawać istocie, których niezgodność jedynie zależy od ich różnicy, może być nieskończona, i że mogą być w niej przymioty takie, których nie znamy wyobrażenia, bośmy ich jeszcze nie doświadczyli zmysłami.

Stąd wypada ta prawda, że zdania rozdzielne tego gatunku nigdy nie mogą być pewne, bo nigdy nie możemy się zapewnić, żeśmy wszystkie wyliczyli przymioty wzajemnie się wyłączające, które służyć mogą istocie, np. w tym zdaniu: „Pewna istota ma kolor biały albo czerwony, albo różowy itd.”.

239. Wypada nam nadmienić cokolwiek o tych zdaniach rozdzielnych, z szeregu rzeczywistych, w których jest mowa o istotach niematerialnych. Gdybym chciał tworzyć zdanie pewne rozdzielne o istocie niematerialnej, którą nazywam „duszą moją”, naprzód stawiał mi ta uwaga, że zdanie takie nie może być o tych przymiotach duszy mojej, które się objawiają przez jej zjawiska wewnętrzne, te bowiem przymioty, jak się dowiodło wyżej, mogą w szczególności poznawać w sobie sposobem oczywistym [124], w zdaniach zaś rozdzielnych żaden w szczególności przymiot nie przyznaje się z pewnością, lecz tylko jeden z wielu – nie wiadomo który.

Ale kiedy jest mowa o przymiotach duszy cudzej, ponieważ zjawiska wewnętrzne duszy cudzej nie są dla mnie oczywiste, więc i przymioty jej, które się objawiają przez te zjawiska, równie dla mnie nie mają oczywistości. O przymiotach zatem duszy cudzej mogę tworzyć zdanie rozdzielne, a to na podobieństwo tego, co postrzegam w mojej własnej. Mogę np. powiedzieć: „Ta rzecz jest dla Pawła albo przyjemna, albo nieprzyjemna, albo obojętna”.

Co się tyczy takich przymiotów duszy bądź mojej własnej, bądź cudzej, które się nie objawiają przez jej zjawiska wewnętrzne, ponieważ te przymioty nie inaczej się poznają, tylko przez rozumowanie [232], więc nim wyrozumiemy w szczególności bytność któregośkolwiek z tych przymiotów, możemy tworzyć zdanie rozdzielne, mające dwa przymiotniki, z których jeden oznacza bytność tego przymiotu, a drugi niebytność, np.: „Dusza ludzka jest albo złożona z cząstek, albo niezłożona – albo śmiertelna, albo nieśmiertelna”. To samo ma się rozumieć o przymiotach tej istoty duchowej, którą nazywamy „Bogiem”, bo i jej przymioty nie inaczej się poznają, tylko przez rozumowanie.

240. Jeżeli zdanie rozdzielne jest z rzędu odłącznych, ponieważ te ostatnie zależą jedynie na poznaniu naszych własnych

^ Zdania rozdzielne względem takich przymiotów duszy naszej, które się objawiają przez ich zjawiska wewnętrzne, być nie mogą.

Zdania rozdzielne o przymiotach takich duszy cudzej mogą tworzyć.

Zdania rozdzielne o przymiotach takich duszy, które się nie objawiają przez jej wewnętrzne zjawiska.

Zdania rozdzielne z rzędu odłącznych.

wyobrażeń i onych stosunków, więc porównując wyobrażenia nasze, łatwo jest wyrachować z dokładnością te stosunki i względy, które im służyć mogą wyłączając się wzajemnie, a zatem łatwo jest poznać prawdę zdania rozdzielnego z szeregu odłącznych; np. oczywistą rzeczą jest dla mnie, że ILOŚĆ JEDNA PORÓWNANA Z DRUGĄ JEST ALBO WIĘKSZA, ALBO MNIEJSZA, ALBO RÓWNA, a pod czwartym już względem uważać się nie może. Równie jest oczywistą rzeczą dla tego, kto wie znaczenia wyrazów geometrycznych, że KAŻDY TRÓJKĄT JEST ALBO RÓWNOBOCZNY, ALBO RÓŻNOBOCZNY, ALBO RÓWNORAMIENNY.

Zdania odłączne, w których wyobrażenia, które się ze sobą porównują, są zbyt złożone.

Lecz kiedy wyobrażenia są zbyt złożone albo przez porównywanie ich częściowe dają wielką liczbę odmiennych stosunków, natenczas rozbiór nam przychodzi na pomoc. Dla wyrachowania z dokładnością tych wszystkich stosunków, np. mając dwie kostki sześciennie, z których każdej ściany są oznaczone liczbami od *A* aż do *F*, przez rozbiór można wyrachować dokładnie wszystkie odmienne wypadki, jakie wyniknąć mogą z rzutu tych kości, a zatem mogę z pewnością niezawodną utworzyć zdanie prawdziwe rozdzielne.

{Rozdział XX.}

O rozumowaniu

241. Widzieliśmy, że rozumowanie nic innego nie jest, tylko wywód zdania jednego z drugich sposobem oczywistym [215]. Tamże się powiedziało, że zdanie, którego prawdy dowodzimy rozumowaniem, może wypływać jako wniosek oczywisty albo ze zdania jednego, albo z dwóch, albo z pewnego szeregu zdań wzajemnie jednych z drugich wywiedzionych. Objaśnijmy to w szczególności, co się ogólnie wyrzekło, a naprzód mówmy o pierwszym przypadku.

Przypomnijmy sobie, cośmy powiedzieli o zdaniach przeciwnych, z których jedno tej samej istocie ten sam przymiot, w stosunku do tego samego czasu, przyznaje, a drugie – zaprzecza [213]. Jeżeli jakimkolwiek sposobem wiemy z pewnością o prawdzie jednego z dwóch zdań przeciwnych, oczywisty stąd wypada wniosek, że drugie fałszywe być musi. Przeciwnie, jeżeliśmy się przekonali, że jedno z dwóch zdań przeciwnych jest fałszywe, wnosimy stąd niezawodnie, że drugie jest prawdziwe.

Filozofowie uważając naturę zdań przeciwnych, taką z tej uwagi wyciągają zasadę: COKOLWIEK JEST, JEST, A TA SAMA RZECZ, W TYM SAMYM CZASIE, NIE MOŻE RAZEM BYĆ I NIE BYĆ.

W rzeczy samej ta zasada może się zastosować do wszystkich w szczególności zdań przeciwnych; tak np. jeżeli jedno twierdzi, że pewna istota w tym czasie jest sprężysta, a drugie utrzymuje, że ta sama istota w tym samym czasie nie jest

Zasada filozofów ze zdań przeciwnych wyciągnięta.

sprężysta, pierwsze przyznaje tej istocie przymiot sprężystości, a drugie go zaprzecza. Że zaś ten sam przymiot w tej samej istocie, w tym samym czasie, nie może razem być i nie być, więc jeżeli to jest pewne, że pierwsze z dwóch zdań przeciwnych dopiero wspomnianych jest prawdziwe, przez to samo drugie fałszywe być musi – i wzajemnie.

Jużeśmy mieli powód mówienia o tym, że wyobrażenia nasze bytności i niebytności nie mogą się połączyć w pojęcie jednej rzeczy w stosunku do tego samego czasu, a przeto prawda zasady dopiero przytoczonej oczywista jest oczywistością bezpośrednią, bo się zasadza na niezgodności wyobrażeń.

Nie rozumiemy jednak, że w szczególnych przypadkach, gdzie się zdarzają dwa zdania przeciwnne, nie inaczej wnosimy z prawdy jednego zdania fałsz drugiego, [i] przeciwnie z fałszu zdania jednego prawdę drugiego, tylko za pomocą wspomnianej dopiero zasady. Dzieci i człowiek pospolity w każdym poszczególnym zdarzeniu potrafią niezawodnie uczynić ten wniosek, że jedno z dwóch zdań przeciwnnych fałszywe być musi, gdy drugie jest prawdziwe, chociaż jeszcze nie wiedzą o tej zasadzie filozofów, że TA SAMA RZECZ, W TYM SAMYM CZASIE, NIE MOŻE RAZEM BYĆ I NIE BYĆ; ta zasada jest ogólnym wyrażeniem tego, co się postrzega w szczególnych przypadkach. Szczególne zaś przypadki pierwiej być muszą ludziom wiadome, nim się z nich wyciągną ogólne uwagi. Stąd się dowodzi, że jeżeli z prawdy zdania jakiego wnosimy fałsz zdania przeciwnego i wzajemnie, natenczas wyprowadzamy wniosek z jednego tylko zdania, ani jest nam potrzeba do tego zdania trzeciego.

Przytacza się więcej takich rozumowań, gdzie wniosek z jednego tylko wypływa zdania, czyli, co jedno znaczy, które się składają z dwóch tylko sądów.

242. Więcej jeszcze w rozumowaniach naszych postrzegać można takich wniosków, które wypływają z jednego zdania; tak np. gdy mówię: „Ponieważ pewna figura zawarta jest trzema liniami, więc musi mieć trzy kąty”; takż: „Ponieważ mam pewne czucie rzeczywiste, więc musi być pewna istota zewnętrzna, która to czucie sprawia”.

Ci, którzy utrzymują, że w każdym rozumowaniu złożonym z dwóch zdań domyślać się trzeba trzeciego, które się nie wyraża, powiedzą zapewne, że i rozumowanie przytoczone w ostatnim

przykładzie zawiera w sobie domyślnie to zdanie powszechne: „Każdy skutek ma swoją przyczynę”. Podług nich rozumowanie rzeczzone, gdyby się w zupełności wyrażało, byłoby takie: Każdy skutek ma swoją przyczynę. A że czucie rzeczywiste, którego doznaję, jest skutkiem, więc musi pochodzić od pewnej przyczyny, tj. od pewnej istoty zewnętrznej. Lecz dla zbitcia takiego mniemania dosyć jest odpowiedzieć, że o tym zdaniu powszechnym: „Każdy skutek ma swoją przyczynę” to samo rozumieć należy, co się powiedziało o zdaniu powszechnym wyżej wyrażonym: „Taż sama rzecz nie może być i nie być w tym samym czasie”. Są to zdania ogólne wyciągnięte z uwagi nad wielu szczególnymi sądami, a przeto te ostatnie pierwiej ludziom były znajome niż tamte; pierwiej ludzie wnosili z powodu czuć rzeczywistych bytność pewnych istot zewnętrznych, nim utworzyli to zdanie powszechne: „Każdy skutek ma swoją przyczynę”.

Z powodu przykładów dopiero przytoczonych stawi się nam jeszcze druga uwaga, tj. że nie każdy wniosek wypływa ze swojej zasady przez tożsamość wyobrażeń (*{per} identitatem idearum*), jak dotąd powszechnie prawie utrzymywali filozofowie. Nie toż samo jest np. moje czucie rzeczywiste, co bytność istoty zewnętrznej sprawiąca to czucie, a jednak tę ostatnią wnoszę z pierwszego. Podobnie też boki zamykające figurę geometryczną nie to samo są co trzy jej kąty, a jednak drugie wnoszę z pierwszych. Kant pierwszy rzucił w tej mierze myśl przeciwną powszechnemu filozofów mniemaniu, gdy dowodził bytności sądów zbiorowych *a priori*, a jeżeli się nie mylimy, nie tylko teraz, lecz i wprzód widzieliśmy już stwierdzoną tę myśl Kanta w naszym wykładzie [157].

^ Nie każde rozumowanie opiera się na tożsamości wyobrażeń.

243. Lecz mało jest takich wniosków, które {by} się wywodziły sposobem wnioskowania oczywistym z jednego tylko zdania.

Najwięcej jest takich, które z dwóch albo więcej zdań poprzedzających wypływają; widoczne jest, że w pierwszym razie rozumowanie z trzech zdań składać się będzie, a w drugim z większej ich liczby, bo i sam wniosek jest zdaniem. Niżej się przekonamy, że wszystkie rozumowania więcej nad trzy zdania w sobie zawierające co do istoty są to połączenia rozumowań

^ Rozumowanie złożone nazwane wyłącznie „rozumowaniem właściwym”.

o trzech zdaniach, i dlatego ten ostatni gatunek rozumowań uważa się u filozofów wyłącznie za rozumowanie właściwe i nazywa się w ich języku „*ratio cinium*” albo „*sylogismus*”; nie tylko więc z porządku, lecz i dla ważności rzeczy wypada nam teraz mówić o takim rozumowaniu, które się składa z trzech zdań, a najwięcej się zastanowić nad poznaniem jego natury.

^ Pierwszy warunek prawdziwego rozumowania z trzech zdań złożonego.

Jużeśmy to widzieli, że każde rozumowanie powinno się zaczynać od zdania [169]. Lecz jeżeli rozumowanie wywodzi wniosek z dwóch zdań poprzedzających, to samo rozumieć należy o tych obydwóch zdaniach. Co się powiedziało o zdaniu, od którego się zaczyna rozumowanie, obydwie te zdania albo zasady powinny być prawdziwe, a nadto powinniśmy wiedzieć z pewnością o ich prawdzie, jeżeli chcemy, aby wniosek z nich wywiedziony był także prawdziwy – i ten jest pierwszy warunek prawdy w każdym rozumowaniu.

^ Drugi warunek prawdy w rozumowaniach o trzech zdaniach.

244. Ale nie dosyć jest na tym, aby zasady były prawdziwe; trzeba nadto, ażeby wniosek prawym sposobem z nich był wywiedziony; inaczej zasady mogą być prawdziwe, a wniosek fałszywy.

Na czym zależy prawdziwość każdego rozumowania o trzech zdaniach, to nam dopiero śledzić pozostaje.

^ Dlaczego uważać naprzód mamy na naturę rozumowania biorąc je rozłącznie.

Wiemy już, że nie inaczej sądzić o rzeczach możemy, tylko za pomocą wyobrażeń. Ale też znowu wiemy, że nie zawsze w sądach, czyli w zdaniach naszych dajemy wzgląd na rzeczywistość, bo częstokroć uważamy w nich tylko stosunek wyobrażeń. Tak więc jako zdania mogą się brać złącznie albo odłącznie, tak rozumowanie, które się ze zdań składa, pod tym dwojakim względem uważać się może. Pospolicie w rozumowaniu zwykli ludzie uważać stosunki wyobrażeń swoich i one szykować pewnym trybem, nim wniosek stąd który wyniknie stosowny do rzeczywistości; przeto i my tego samego trzymając się porządku, pierwiej uważać będziemy naturę rozumowania złożonego z samych zdań odłącznych, a potem okażemy związek, jakim prawdy wydobyte z rozumowań odłącznych łączą się z rzeczywistością.

^ Na czym zależy istota każdego rozumowania złożonego z trzech zdań odłącznie wziętych.

Rozumowanie każde składające się z trzech zdań musi w sobie zawierać trzy wyobrażenia przedniejsze, które się ze sobą porównują. Takż wyobrażenie odłącznie uważane nie może mieć

innego celu, tylko poznanie stosunku wyobrażeń; ponieważ stosunek, jaki zachodzi między wyobrażeniami złożonymi, nie zawsze może być poznany przez bezpośrednie ich porównanie, w takim razie potrzebne jest jedno przynajmniej wyobrażenie pośrednie, za pomocą którego mógłby się odkryć żądany stosunek; wówczas porównujemy kolejną wyobrażenie pośrednie z dwoma pierwszymi, a to samo wyświeca ich stosunek.

Stąd się daje widzieć, jakim sposobem z porównywania trzech wyobrażeń tworzą się trzy zdania, które składają rozumowanie.

^ Jakim sposobem z porównywania trzech wyobrażeń tworzą się zdania trzy w rozumowaniu.

Porównywanie wyobrażenia pośredniego naprzód z jednym, a potem z drugim wyobrażeniem danym daje nam dwa zdania, czyli dwie zasady rozumowania. Na koniec zbliżenie do siebie wyobrażeń danych podług stosunku, jaki w nich odkryliśmy za pomocą wyobrażenia pośredniego, daje nam zdanie trzecie, czyli wniosek rozumowania; np. porównując wyobrażenie 15 z wyobrażeniem 25, nie mogę zaraz poznać wzajemnego do siebie tych dwóch ilości stosunku, lecz kiedy wynajdę wyobrażenie pośrednie takie, które z łatwością porównywać mogę z dwoma danymi wyobrażeniami, natenczas znajdę ich stosunek. W naszym przykładzie będzie {to} wyobrażenie pośrednie 5, które porównując z dwoma danymi, otrzymam rozumowanie: 5 w 15 zawiera się razy 3; 5 w 25 zawiera się razy 5; więc 15 jest $\frac{3}{5}$ 25. Podobnie gdyby mnie mówiono, że Murzyn ma duszę rozumną, mógłbym nie zaraz postrzec stosunek między wyobrażeniem Murzyna a wyobrażeniem duszy rozumnej. Lecz kiedy wyobrażenie pośrednie człowieka porównuję z dwoma danymi, znajdę rzeczony stosunek za pomocą następującego rozumowania: Murzyn jest człowiekiem; człowiek ma duszę rozumną; więc Murzyn ma duszę rozumną.

Widzieliśmy, że rozumowanie o trzech zdaniach nazywa się w logice „*sylogismus*”; trzy wyobrażenia sylogizmu mają swoje znaki, czyli wyrazy, które wzięte ze swoimi wyobrażeniami, nazywają się „terminami sylogizmu” (*termini syllogismi*); wyrazy dwóch wyobrażeń, których szukamy stosunku, nazywają się „terminami skrajnymi” (*termini externi*); wyraz oznaczający wyobrażenie pośrednie, za pomocą którego odkrywamy ten stosunek,

^ Nazwiska rozmaitych części sylogizmu.

zowie się „terminem średnim”. Dwa zdania poprzedzające, których wyobrażenie pośrednie porównuje się z dwoma danymi, nazywają się „*praemissae*”; my je nazywać będziemy „zasadami”, czyli „zdaniami zasadowymi”. Zdanie trzecie, w którym dwa wyobrażenia dane porównują się ze sobą według znalezionej relacji, nazywa się „wnioskiem” (*conclusio vel consequentia*).

^ Uwagi wyciągnięte z poprzedzającego wykładu.

^ Jak poznać, który jest termin średni, a które są skrajne w każdym rozumowaniu.

^ Terminy w rozumowaniu nie zawsze się składają z wyrazów pojedynczych.

245. Wykład rozumowania z trzech zdań odłącznych złożonego, któreśmy dopiero widzieli, da nam następujące uwagi.

(1) W każdym rozumowaniu łatwo jest poznać, który jest termin średni, a które są skrajne. Termin albowiem średni jest ten, który się znajduje w obydwóch zdaniach {zasadowych}, czyli zasadach; skrajny zaś jeden znajduje się w jednej, a drugi w drugiej zasadzie. Lecz co się tyczy wniosku, w nim obydwie terminy skrajne znajdować się muszą, a średni nie ma już miejsca.

(2) Częstokroć zdania, z których składa się rozumowanie, zawierają więcej niż dwa znaki ze sobą porównywane, a przeto się zdaje, że się w nich znajduje więcej niż dwa terminy. Tak np.: zrównanie jedno składa się z wielu ilości; podobnym sposobem jednemu subiektowi przyznawać możemy wiele przymiotów, czyli własności. Jednak jakożkolwiek wówczas rozumowanie zdaje się być złożone z wielu części, jednak w istocie jest ono rozumowaniem o trzech terminach, bo częstokroć potrzeba kilku wyrazów dla oznaczenia jednego z terminów porównanych, dlatego że nie mamy pojedynczego wyrazu, którym byśmy oznaczyć mogli wyobrażenie całkowite, które porównujemy, albo też dlatego że jeden z dwóch terminów zamyka rozbiór poszczególnych wartości drugiego.

(3) Jeżeli przypomnimy sobie, cośmy powiedzieli wyżej, tj. że mogą się oznaczać jednym znakiem wyobrażenia tak dalece złożone, iż niepodobna jest umysłowi ogarnąć w jednej chwili wszystkich części pojedynczych tych wyobrażeń, to łatwo się przekonamy, że w rozumowaniu możemy często brać i porównywać ze sobą same znaki, nie mając w tej samej chwili dokładnego wyobrażenia ich wartości.

Wszakże częstokroć mogą znać stosunek dwóch wartości bardzo złożonych, chociaż w tej samej chwili nie mogą mieć

^ Częstokroć porównujemy ze sobą w rozumowaniu same znaki, nie mając w tej samej chwili dokładnego wyobrażenia ich wartości.

dokładnego, czyli poszczególnego ich wyobrażenia. Tak np. wiem dobrze, że 1000 jest dwa razy większe od 500, lubo w tej samej chwili, gdy to mówię, niepodobna mi jest przebiec myślą wszystkie jednostki, z których się te ilości składają. Podobnym sposobem wiedzieć mogę, że Piotr ma dwa razy większy majątek niż Paweł, chociaż nie wiem w szczególności, jak wielki jest majątek jednego i drugiego.

246. Ważne jest u filozofów to pytanie: Na czym zależy oczywiście rozumowania, tj. na czym zależy ta oczywistość, że jedno zdanie widocznie wypływa z drugich?

Zdawałoby się na pierwszy rzut oka, że to pytanie jest niepożyteczne, bo to, co jest z siebie oczywiste, nie potrzebuje tłumaczenia ani zawsze nawet tłumaczone być może. Lecz to pozorne mniemanie wtenczas byłoby tylko prawdziwe, gdyby ludzie nigdy się mylić nie mogli względem oczywistości, tj. gdyby nigdy sobie nie tworzyli oczywistości fałszywej, co się dzieje przeciwnie; to albowiem, co w mniemaniu jednej lub kilku osób zdaje się być oczywiste, w przekonaniu innych może być dalekie od oczywistości, a nawet okazać się fałszywe. Wszakże najdziwniejsze systematy, twierdzenia oburzające zdrowy rozum, starano się częstokroć dowodzić ścisłym na pozór rozumowaniem. Dla przekonania się o tej prawdzie dosyć nam jest wspomnieć naukę Spinozy.

Dla tej przyczyny wspomniane wyżej pytanie, które z początku zdawało się nam niepożyteczne, staje się potrzebne i ważne; jeśli bowiem zbadamy naturę tej oczywistości, którąśmy nazwali „oczywistością rozumowania”, ta naprzód dla nas wyniknie stąd korzyść, że wiedząc dobrze, na czym zależy ta oczywistość, poznajemy niezawodnie cechy, po których będziemy mogli rozróżnić oczywistość prawdziwą od fałszywej, a to nas ochroni od błędnych rozumowań i wniosków. Lecz i druga nie mniejsza stąd wynika korzyść, tj. kiedy zdanie jakie nie jest dla nas oczywiste samo przez się; gdy jednak wiemy z pewnością, jakie są znamiona oczywistości rozumowania, za pomocą tej wiadomości możemy wynaleźć jedno lub więcej wyobrażeń pośród nich, które porównując z kolei z subiektem i predykatem zdania

rzeczonego, utworzymy rozumowanie wyświecające związek oczywisty tego zdania z innymi.

Mówiliśmy, że dotąd powszechnie filozofowie oczywistość każdego rozumowania zakładali na tożsamości wyobrażeń. Lecz już się okazało, że mniemanie to, zbyt ogólne, nie prawdzi się w niektórych przypadkach [{242}], o czym bardziej się przekonamy w dalszym wykładzie; z tym wszystkim, jeżeli tożsamość nie jest cechą oczywistości dla wszystkich zgoła rozumowań, to przynajmniej jest cechą dla wielkiej ich liczby, a w szczególności jest tą cechą dla wszystkich rozumowań odłącznych, które się składają z trzech zdań i więcej. Żebyśmy się przekonali o tej prawdzie, przypomnijmy sobie podział wyobrażeń naszych złożonych na wyobrażenia składu naturalnego i składu sztucznego, bo, jak się to dało widzieć, same tylko wyobrażenia składane mogą być przedmiotem rozumowania.

Wyobrażenia składu naturalnego są to wyobrażenia wzięte ze wzoru będącego w naturze, czyli są to wyobrażenia istot nabyte przez ich postrzeganie, które będąc pierwaj szczególnymi, przez odłączenie przerabiają się na gatunkowe i rodzajowe, co się już wyłuszczyło. Wyobrażenia składu sztucznego są to wyobrażenia utworzone nie według wzoru będącego w naturze, bo im żadne istoty nie odpowiadają w naturze rzeczywiste, lecz według woli naszej, kierowanej pewnymi prawidłami umysłu, i takie są wszystkie wyobrażenia matematyczne, moralne, polityczne itd.: cnota, występpek, demokracja, arystokracja itd. Ponieważ tak pierwszego, jako i drugiego gatunku wyobrażenia mogą być przedmiotem rozumowania, przeto mówić będziemy naprzód o rozumowaniach takich, w których się wyświeca stosunek wyobrażeń składu naturalnego, a następnie o tych, w których szukamy stosunku wyobrażeń składu sztucznego, uważając, jakim sposobem tak w pierwszych, jako i w drugich tożsamość stanowi cechę oczywistości. Lecz zawsze miejmy to w pamięci, co się powiedziało wyżej, tj. że pierwsz rozumowanie uważać mamy odłącznie, nim okażemy związek, jakim prawdy wywiedzione z rozumowań odłącznych zastosować się mogą do rzeczywistości.

Tożsamość wyobrażeń, gdy je ze sobą porównujemy, uważa się albo zupełna, albo cząstkowa; pierwsza jest wtedy, kiedy

wyobrażenie jedno zawiera się zupełnie w drugim i wzajemnie; tak np. 5 jest to samo co 2 i 3. Druga jest wtedy, kiedy wyobrażenie bardziej złożone, np. wyobrażenie człowieka, zawiera w sobie wyobrażenie {mniej złożone, np. wyobrażenie} zwierzęcia; pierwsza pospolicie bywać zwykłą zasadą rozumowań matematycznych, o których niżej mówić będziemy; na drugim opierają się wszystkie rozumowania, których jest celem wyświecić stosunek wyobrażeń składu naturalnego, co ma być przedmiotem teraźniejszego wykładu.

Kiedy między dwoma wyobrażeniami nie zachodzi stosunek tożsamości zupełnej i wzajemnej, lecz tylko częściowej, nazywają to „stosunkiem zawisłości”, tj. że wyobrażenie mniej złożone lub proste powinno być wszędzie przypuszczane, gdzie się przypuszcza bardziej złożone, chociaż to ostatnie nie zawsze towarzyszy pierwszemu. Wyrażamy to inaczej, że wyobrażenie proste lub mniej złożone zawisłe jest od wyobrażenia bardziej złożonego, w którym się zawiera. Uważmy np. wspomniany dopiero stosunek między wyobrażeniem człowieka a wyobrażeniem zwierzęcia. Stosunek ten tak się wyraża: Człowiek jest zwierzęciem. Lecz ponieważ ten stosunek nie jest wzajemny, ponieważ w zdaniu oznaczającym go nie można przemieniać wyrazów, mówiąc np.: „Zwierzę jest człowiekiem”, oczywiście jest, że w tym przypadku nie jest rzeczą obojętną wiedzieć, jakim sposobem wyrazy mają być ułożone w trzech zdaniach, z których się składa rozumowanie.

247. Abyśmy pojęli, jakie ma być prawo tego układu, obierzmy przypadek najprostszy, tj. ten, w którym by wszystkie zdania były twierdzące; w tym przypuszczeniu oczywistą jest rzeczą, że chcąc prawym sposobem powiązać zdania między sobą, trzeba zachować ciągłość stosunku zawisłości, tj. potrzeba, ażeby wyobrażenie średnie, umieszczone między dwoma skrajnymi, w porządku rodzenia się zawierało się w jednym z nich, a drugie w sobie zawierało.

Tak więc wniosek zamykać będzie wyobrażenie najbardziej złożone i wyobrażenie najmniej złożone albo proste z trzech terminów porównania, a dwa zdania zasadowe służyć będą

Jakie jest prawo układu wyrazów w rozumowaniu o trzech zdaniach odłącznych twierdzących.

do okazania: (1) jakim sposobem z trzech wyobrażeń to, które jest najbardziej złożone, zawiera w sobie wyobrażenie pośrednie; (2) jakim sposobem wyobrażenie pośrednie zawiera w sobie wyobrażenie najmniej złożone, czyli najprostsze ze wszystkich. Zobaczymy to w przykładzie wyżej przytoczonym, gdzie dwa skrajne wyobrażenia są MURZYN i DUSZA ROZUMNA, a wyobrażenie pośrednie jest CZŁOWIEK. Pierwsze zdanie zasadowe, „Murzyn jest człowiekiem”, wyraża to, że wyobrażenie najbardziej złożone z trzech, MURZYN, zawiera w sobie wyobrażenie pośrednie CZŁOWIEK. Drugie zdanie zasadowe, „Człowiek ma duszę rozumną”, wyraża to, że wyobrażenie pośrednie CZŁOWIEK zawiera w sobie wyobrażenie najmniej złożone DUSZA ROZUMNA. Wniosek na koniec, „Murzyn ma duszę rozumną”, zamyka wyobrażenie najbardziej złożone i najmniej złożone z trzech terminów porównania.

Przykład rozumowań
nieprawych.

Gdybyśmy np. jednaczyli te dwa zdania zasadowe: „Człowiek jest zwierzęciem”, „Lew jest zwierzęciem”, nie moglibyśmy stąd wniesć, że lew jest człowiekiem, albo że człowiek jest lwem, ponieważ wyobrażenie zwierzęcia w rodzeniu się wyobrażeń nie jest bynajmniej pośrednie między dwoma innymi. Gdybyśmy zjednoczywszy te dwa zdania zasadowe: „Człowiek jest zwierzęciem”, „Zwierzę ma zmysły”, chcieli stąd wniesć, że jestestwo, które ma zmysły, jest człowiekiem, zrobilibyśmy mylny wniosek, bobyśmy nie zachowali w tym ostatnim zdaniu porządku zawisłości przypisanego przez dwa pierwsze. Ponieważ wyobrażenie najbardziej złożone spośród trzech, tj. wyobrażenie człowieka, uważałoby się w nim jako zawiste od wyobrażenia najmniej złożonego.

Prawo układu wyrazów
w rozumowaniu złożonym
{z} więcej niż z trzech zdań
odłącznych.

Gdyby to rozumowanie zawierało więcej nad trzy terminy, a szereg zdań powiązanych tym samym stałby się także dłuższy, zastosowalibyśmy to samo prawo do wszystkich zdań pośrednich, i tak byśmy postąpili, ażeby od pierwszego aż do ostatniego porządek zawisłości nigdy nie był przerwany, tj. ażeby szereg tych zdań wyrażał, że wyobrażenie SKRAJNE PIERWSZE zawiera w sobie wyobrażenie POŚREDNIE PIERWSZE, wyobrażenie POŚREDNIE PIERWSZE zawiera w sobie wyobrażenie POŚREDNIE DRUGIE itd. aż do wyobrażenia SKRAJNEGO DRUGIEGO. Na tym zależy ciąg nieprzerwanych zawisłości; np.: „Lew jest zwierzęciem; zwierzę obdarzone jest

czułością; jestestwo obdarzone czułością ma władzę poznania, więc lew ma władzę poznania.

248. Powiedzieliśmy, że każde rozumowanie złożone {z} więcej niż z trzech zdań co do istoty jest połączeniem rozumowań o trzech zdaniach [243]; okażmy to na przytoczonym dopiero przykładzie.

W rzeczy samej rozumowanie rzeczzone składające się ze zdań czterech może się rozłożyć na dwa rozumowania o trzech zdaniach; w ten sposób {powstaje} rozumowanie: LEW JEST ZWIERZĘCIEM; ZWIERZĘ OBDARZONE JEST CZUŁOŚCIĄ; WIĘC LEW OBDARZONY JEST CZUŁOŚCIĄ — JEESTESTWO OBDARZONE CZUŁOŚCIĄ MA WŁADZĘ POZNAWCZĄ; WIĘC LEW MA WŁADZĘ POZNAWCZĄ. Widoczna jest rzecz, że te dwa rozumowania zawierają się w rozumowaniu wyższym o czterech zdaniach {przeprowadzonym} sposobem skróconym, w tamtym bowiem rozumowaniu: (1) zamilczał się wniosek pierwszego z dwóch rozumowań ostatnich; (2) zamilczało się powtórzenie tego wniosku, uważane już jako zdanie zasadowe rozumowania następnego. Podobnym sposobem można i więcej rozumowań o trzech zdaniach połączyć w jedno rozumowanie skrócone, zamilczając jako mniej potrzebne wnioski rozumowań poprzedzających i onychże powtórzenia, a wyróżniając tylko wniosek rozumowania ostatniego. Ta sama uwaga pokazuje, że nawet z łatwością wyrachować można liczbę zdań w rozumowaniu podobnie skróconym w stosunku do liczby rozumowań o trzech zdaniach, które to skrócenie wyraża, i wzajemnie.

W przypadku gdyby rozumowanie nie składało się z samych zdań twierdzących, prawo układu wyrazów i zdań nie byłoby to samo. Nie może być wtedy, tylko jeden gatunek rozumowania, utworzony przez zdanie przeczące, a ten jest, że z dwóch zdań zasadowych jedno być musi twierdzące, a drugie przeczące, wniosek także przeczący. W rzeczy samej i dwa zdania, które twierdzą, nie mogą dać przeczenia za wypadek. Dwa zdania przeczące nie mogą utworzyć jakiegokolwiek bądź wypadku. Na koniec, dwa zdania, z których jedno twierdzi, a drugie przeczy, nie inny zrodzić mogą wniosek, tylko przeczący. Skoro bowiem wyobrażenie pośrednie nie jest złączone tożsamością z obydwoma skrajnymi,

Okazuje się na przykładzie wyżej przytoczonym, że każde rozumowanie, złożone z więcej niż z trzech zdań, co do istoty jest połączeniem rozumowań o trzech zdaniach.

Prawo układu terminów w rozumowaniu, do którego wchodzi zdania przeczące.

te dwa wyobrażenia skrajne nie mogą mieć stosunku tożsamości jedno względem drugiego.

Lecz w tym rozumowaniu utworzonym z dwóch zdań zasadowych, z których jedno jest twierdzące, a drugie przeczące, i z wniosku także przeczącego, układ terminów pójdzie porządkiem odwrotnym względem tego, który był potrzebny w rozumowaniu całkowicie złożonym ze zdań twierdzących; tj. jeżeli zdanie zasadowe przeczące ma w zamiarze okazać, że jedno wyobrażenie skrajne nie zawiera w sobie wyobrażenia pośredniego, potrzeba, ażeby drugie zdanie twierdzące okazało, że drugie wyobrażenie skrajne zawiera w sobie to wyobrażenie pośrednie; wtedy bowiem pewną będzie rzeczą, że to drugie wyobrażenie skrajne nie zawiera się w pierwszym, ponieważ całość nie może się tam zawierać, gdzie się jej część nie zawiera.

Gdyby zdanie zasadowe przeczące miało w zamiarze okazać, że wyobrażenie pośrednie nie zawiera w sobie jednego skrajnego, drugie zdanie twierdzące powinno by okazać, że wyobrażenie pośrednie zawiera w sobie drugie skrajne, wtedy bowiem pewną będzie rzeczą, że to drugie wyobrażenie skrajne nie zawiera pierwszego, ponieważ część nie zawiera tego, czego nie zawiera całość.

Okazuje się, że gdybyśmy w rozumowaniu, do którego wchodzi zdanie przeczące, to samo zachowywali prawidło, które służy na rozumowania złożone z samych zdań twierdzących, mylne wnioski czynilibyśmy.

Lecz gdybyśmy okazawszy, że A nie zawiera B , przydali, że B zawiera C , nie mielibyśmy żadnego prawa stąd wnosić, że A i C nie zawierają się jedno w drugim. A może być zawarte w C , bo nie ma przyczyny, dlaczego by się ono nie miało zawierać razem z C w wyobrażeniu bardziej złożonym niż to ostatnie; C może być zawarte w A , bo chociaż A nie zawiera B , nie ma przyczyny, dlaczego by nie mogło zawierać wyobrażenia mniej złożonego niż tamto. Widzimy przeto: że w rozumowaniach, o których tu mowa, dwa zdania zasadowe powinny być utworzone w porządku odwrotnym jedno względem drugiego; że wniosek idzie w porządku zdania przeczącego. Tak np. mówimy: „Człowiek jest obdarzony władzą rozumowania”; „Orangutan nie rozumuje”; a stąd wnosimy, że: „Orangutan nie jest człowiekiem”. Lecz gdybyśmy mówili: (2) „Rozumowanie jest jedną z władz poznawczych”; lecz (1) „Orangutan nie rozumuje” – nie moglibyśmy stąd wnieść, że: „Orangutan nie ma żadnej władzy poznawczej”.

249. Oto mamy wyłożoną istotę rozumowania o trzech zdaniach odłącznych. Moglibyśmy uważać, że cała sztuka takiego rozumowania zawiera w sobie dwa tylko istotne prawidła: pierwsze na rozumowania złożone z samych zdań twierdzących, drugie na rozumowania, do których wchodzi zdania przeczące. Jedną tylko uwagę dać tu należy, tj. że częstokroć rozumowanie o trzech zdaniach wyraża się tym sposobem, jak gdyby złożone było z dwóch tylko, bo natenczas zamilcza się jedno z dwóch zdań zasadowych, którego się łatwo domyślić – np. „Lew jest zwierzęciem; więc jest obdarzony czułością”. Łatwo się tu domyślamy jednego z dwóch zdań zasadowych, które się zamilczało: „Zwierzę jest obdarzone czułością”. Podobne byłoby skrócenie, gdybym powiedział: „Zwierzę jest obdarzone czułością; więc i lew jest obdarzony czułością”. I tu byśmy się domyślali zdania zasadowego „Lew jest zwierzęciem”. Stąd jednak, że niekiedy w rozumowaniu o trzech zdaniach jedno się z nich zamilcza, nie idzie zatem, ażeby to zdanie opuszczone w wyrażaniu nie mogło być w myśli człowieka; owszem, to, czego się domyślamy, musi być koniecznie w myśli człowieka, chociaż się nie wyraża.

Lecz nie bierzmy za jedno tych rozumowań skróconych z rozumowaniami, które z natury swojej z dwóch się tylko zdań składają, o których mówiliśmy na początku [242]; okazaliśmy albowiem, że w tamtych rozumowaniach wniosek wypływa z jednego tylko zdania, ani jest potrzebne do tego zdanie trzecie; w tych zaś skróceniach, o których się dopiero mówiło, zdania trzeciego domyślać się musimy. Dajmy np., że dziecię ma już wyobrażenie ZWIERZĘCIA i CZUŁOŚCI; przypuśćmy znowu, iż ono słyszało, że jest taka istota, która się nazywa „lwem”. Jednak z tego zdania: „Zwierzę obdarzone jest czułością”, nie wywiedzie tego wniosku: „Lew jest obdarzony czułością”, jeżeli pierwiej nie będzie wiedziało, że lew jest zwierzęciem.

Rozumowanie o trzech zdaniach częstokroć się tak wyraża, jak gdyby było złożone z dwóch tylko.

Nie trzeba brać za jedno rozumowań skróconych z rozumowaniami, które z natury swojej z dwóch się tylko zdań składają.

250. Wykład ten rozumowań o trzech zdaniach odłącznych odnoszących się do wyobrażeń składu naturalnego winniśmy Degérandowi.

Jak szacowny jest wynalazek tego filozofa, najlepiej się o tym przekonamy porównując ten wykład z rozwlekłą

Kto jest wynalazcą poprz {edzającego} wykładu rozumowań odłącznych i jak szacowny jest ten wynalazek.

i zagmatwaną teorią scholastyków, utworzoną dla wyjaśnienia tego samego przedmiotu. O tym, co Degérando w kilku wyłożył stronicach, nauczyciele dawnej szkoły tomy prawie pisali, lecz i ta ich długa robota nadziana niezmierną liczbą prawideł trudnych do spamiętania, a trudniejszych jeszcze do zastosowania, nie zawsze w rozumowaniu zabezpieczała prawdę od matactwa sofistów, ponieważ nadużyto najdokładniejszych na pozór sylogizmów. Pochodziło to stąd, że dawniejsi logicy wykładając istotę rozumowania, bardziej dawali wzgląd na szyk powierzchowny i mechaniczny wyrazów i zdań w stosunku do rozmaitych okoliczności zachować się mogący aniżeli na wewnętrzną naturę rozumowania, której nie zgłębili.

Ale zastosujmy już do użytku te uwagi, któreśmy dopiero wyciągnęli z naszego wykładu, tj. okażmy związek, jakim wniosek wydobyte z tego gatunku rozumowań odłącznych, któreśmy dopiero roztrząsali, łączą się z prawdami rzeczywistymi, i one rozszerzają lub wyjaśniają, bo tylko wiadomości rzeczywiste, czyli te, którym odpowiada rzeczywistość właściwa, mogą być dla człowieka prawdziwie pożyteczne.

W rozumowaniu złożonym wniosek odnosić się musi do istot rzeczywistych.

251. W każdym rozumowaniu najważniejszą rzeczą jest wniosek, bo do niego dąży całe rozumowanie; a jako w rozumowaniu odłącznym wniosek nie co innego wyrażać może, tylko znaleziony stosunek dwóch wyobrażeń, tak w rozumowaniu złącznym tenże wniosek odnosić się musi do istot rzeczywistych – bądź wielu, bądź jednej tylko; w pierwszym razie jest on zdaniem odłącznym, które za złożone uważać się nie może [234]; w drugim razie jest zdaniem rzeczywistym, albo szczególnym, albo złożonym, na wiele zdań szczególnych rozłożyć się mogącym [200, 228], ponieważ, jakeśmy to widzieli, w naturze mają bytność same tylko szczegóły, czyli istoty pojedyncze.

Uważmy więc, jakim sposobem wniosek rozumowania odłącznego zastosować się może do rzeczywistości i wpływać na rozszerzenie lub wyjaśnienie naszych wiadomości rzeczywistych.

Jakim sposobem wniosek rozumowania odłącznego może być zastosowany do rzeczywistości.

Weźmy np. wniosek zdania odłącznego wyżej przytoczonego: „Lew ma władzę poznawczą”. Jest to zdanie odłączne

i zbiorowe, to tylko wyrażające, że wyobrażenie złożone LEW zawiera w sobie jako część wyobrażenie władzy poznawczej. Jeżeli zastosujemy ten wniosek do rzeczywistości, powiemy wtenczas: „Każdy lew ma władzę poznawczą”; znaczyć to będzie w innych wyrazach: „Każda istota, której służy nazwisko „lew” w znaczeniu właściwym, ma władzę poznawczą”. Cóż tu nowego odkryłem? Oto, chociaż nigdy w życiu moim nie widziałem lwa, wiem jednak z pewnością, że zdanie na ostatku przytoczone jest niezawodnie prawdziwe, a wiem nie przez własne moje doświadczenie, bo jak tu przypuszczamy, nigdy lwa nie widziałem, lecz za pomocą rozumowania odłącznego, któreśmy wyżej przytoczyli. Rozumowanie odłączne dało lepiej poznać znaczenie wyrazów przez wyjaśnienie wyobrażeń do nich przywiązanych i onych stosunków, a to mi ułatwiło zastosowanie tych wyrazów i wyobrażeń do rzeczywistości. Jeżeli bowiem jaśniej poznaję znaczenie wyrazów, lepiej umiem korzystać z wiadomości innych ludzi; i kiedy oczywistość obyczajowa [229] każe mi polegać na ich świadectwie, mogę z pewnością przyznawać niektóre przymioty tym nawet istotom, których własnymi nie poznałem zmysłami. Oto jest pożytek, który mieć możemy z rozumowań odłącznych mających za przedmiot wyobrażenia składu naturalnego, gdy ich wniosek zastosujemy do rzeczywistości.

252. Stąd, cośmy teraz wyłożyli, wynikają następujące uwagi.

(1) Rozumowanie odłączne samo przez się nie daje nam żadnej wiadomości rzeczywistej, lecz tylko jest środkiem do korzystania z wiadomości cudzych – przez wyjaśnienie znaczenia wyrazów.

(2) Rozumowanie to nie może nam dać wyobrażenia żadnego przymiotu, którego byśmy wprzód nie poznali sami przez się w jakiegokolwiek bądź istocie; np. nie mógłbym mieć wyobrażenia WŁADZY POZNAWCZEJ WE LWIE, gdybym wprzód nie poznał {jej} w moim własnym jestestwie. Całe rozszerzenie wiadomości moich rzeczywistych w tym względzie zależy na tym, że przymiot władzy poznawczej, którego wyobrażenia nabyłem przez własne moje poznanie, mogę przypisywać tym istotom, których sam przez się nie poznałem.

Uwagi wynikające z wyższego wykładu.

(3) Jeżeli z rzeczonego rozumowania wypływa dla nas nowa wiadomość rzeczywista, wiadomość ta nie może być innej natury, tylko taka, która musiała być nabyta przez doświadczenie innych ludzi. Rozumowanie, które porównuje wyobrażenia składu naturalnego, tj. wyobrażenia nabyte zmysłami, nie może tego nauczyć, czego nigdy nikomu nie odkryło doświadczenie.

(4) Powiedzieliśmy, że rozumowanie odłączne wyjaśnia nam znaczenie wyrazów, lecz nie rozumiemy, że może nas ono nauczyć znaczenia jakiegokolwiek bądź wyrazu, gdy o nim nie wiemy skądinąd. Gdybym nie wiedział skądinąd, co znaczą wyrazy „czułość” i „władza poznawcza”, nigdy bym nie doszedł przez rozumowanie wspomniane, że wyobrażenie drugiej zawiera się w wyobrażeniu pierwszej. Rozumowanie to ten tylko sprawiło skutek, że dało mi powód do rozbioru wyobrażenia mojego czułości, w którym znalazłem wyobrażenie władzy poznawczej.

Skutek ten jest dla mnie istotną korzyścią, bo części wyobrażeń złożonych, jeśli tych ostatnich nie wyjaśniłem przez rozbiór, względem umysłu mojego mają się tak, jak gdyby w nim nigdy nie były.

Rozumowanie składać się może ze zdań rzeczywistych albo też ze zdania opisowego połączonego z rzeczywistymi.

253. Lecz nie zawsze rozumowania, których są przedmiotem wyobrażenia składu naturalnego, biorą się odłącznie, tj. złożone są z samych zdań odłącznych i rozbiorowych. Częstokroć zdania, z których się one składają, wszystkie są rzeczywiste albo też rzeczywiste połączone z opisowymi. Uważmy zatem, na czym zależeć będzie oczywistość tego gatunku rozumowań, i jaki one wpływ mieć mogą na pomnożenie naszych wiadomości rzeczywistych.

Rozumowanie, w którym subiekt i predykat oznaczają wyobrażenia składu naturalnego, jeśli jest zbiorowe, zawsze musi być rzeczywiste.

Naprzód powinniśmy to sobie wrazić w pamięć, że zdanie, w którym subiekt i predykat oznaczają wyobrażenia składu naturalnego, jeśli jest zbiorowe, nie zawsze uważać się może za odłączne, lecz zawsze rzeczywiste być musi; np. gdybym powiedział „Człowiek jest sposobny do pracy”, już w tym zdaniu wyobrażenie predykatu nie zawierałoby się w wyobrażeniu subiektu, bo wyraz „człowiek” zrozumieć mogę bez wyobrażenia ZDATNOŚCI DO PRACY; gdy przeto zdanie rzeczone nie wyraża już stosunku tożsamości między wyobrażeniami, musi co innego

wyrażać. Cóż więc wyraża? Oto, że każda istota, w której się znajdują przymioty czyli cechy istotne CZŁOWIEKA, oprócz tych posiadać zwykłą przymiot sposobności do pracy. Zdanie zatem takie z natury swojej rzeczywiste być musi, bo istocie rzeczywistej przynajmniej przymiot rzeczywisty.

Złożmy teraz ze zdań takich rozumowanie i zobaczymy, w czym ono może być przydatne do rozszerzania wiadomości naszych.

Rozumowanie złożone ze zdań rzeczywistych w czym może być przydatne do rozszerzania wiadomości naszych.

Rozumujmy np. tak: CZŁOWIEK JEST SPOSOBNY DO PRACY; LECZ PAWEŁ JEST CZŁOWIEKIEM; WIĘC PAWEŁ JEST SPOSOBNY DO PRACY. Wiadzieliśmy, że wszystkie prawie zdania powszechne są warunkowe z natury swojej [228]; rozumowanie więc dopiero przytoczone inaczej się tak wyrazi: KAŻDA ISTOTA, JEŻELI SIĘ W NIEJ ZNAJDUJĄ WSZYSTKIE PRZYMOTY, CZYLI CECHY ISTOTNE CZŁOWIEKA, OPRÓCZ TYCH POSIADAĆ ZWYKŁĄ SPOSOBNOŚĆ DO PRACY; LECZ PAWEŁ JEST ISTOTĄ, W KTÓREJ SIĘ ZNAJDUJĄ WSZYSTKIE CECHY ISTOTNE CZŁOWIEKA; WIĘC PAWEŁ POSIADA SPOSOBNOŚĆ DO PRACY. Może nigdy nie widziałem Pawła pracującego, ale to rozumowanie nauczyło mnie, że on pracować może. A nie tylko wniosek rozumowania tego stosować mogę do Pawła, lecz i do wszystkich tych istot, w których znajdują się cechy istotne człowieka, i o wszystkich tych istotach mam prawo sądzić, że one oprócz tych cech istotnych, dla których im służy nazwisko „człowieka”, sposobne są do pracy, choćbym nigdy nie widział ich pracujących. Oto jest pożytek rozumowania, które się składa ze zdań rzeczywistych.

254. Łatwo teraz uważać można różnicę między pierwszym a drugim gatunkiem rozumowań, która zależy na trzech względach.

(1) Pierwsze, jako odłączne, same przez się nie odnoszą się do rzeczywistości, lecz wniosek ich można do niej zastosować, tworząc ze zdania odłącznego zdanie rzeczywiste powszechne. Drugie zaś tym samym, że złożone {są} ze zdań rzeczywistych, same przez się do rzeczywistości odnosić się muszą.

(2) W pierwszych oczywistość rozumowania zależy na ciągłej tożsamości wyobrażeń; w drugich tożsamość taka nie ma miejsca, ponieważ w zdaniach znaczenie predykatów nie zawiera się w znaczeniu subiektów. Cała moc tych ostatnich rozumowań

zależy na współbytności pewnych przymiotów z innymi, udowodnionej wielką liczbą doświadczeń. Chociaż bowiem wniosek tych rozumowań, jak widzieliśmy, niekoniecznie potrzebnie {musi} być stwierdzony przez doświadczenie; on jednak wypływa z dwóch zdań poprzedzających, których pewność nie na czym innym opiera się, tylko na doświadczeniu.

(3) Pierwszych rozumowań wniosek jest zdaniem koniecznym, ponieważ zasadzony {jest} na tożsamości. Drugich wniosek nie okazuje tych konieczności; owszem, nie ma nawet pewności niezawodnej, bo tylko jest domysłem upowszechniającym wypadki wielu doświadczeń szczególnych, lubo ten domysł zbliża się niekiedy do pewności i niejako jej miejsce zastąpić może.

^ Drugi pożytek, który otrzymujemy z rozumowań, które się składają z trzech zdań, jest ten, że przez nie przekonujemy się o bytności Boga.

Drugi pożytek, który otrzymujemy z rozumowań o trzech zdaniach rzeczywistych, albo raczej z połączonego szeregu takich rozumowań, jest ten, że rozważając już {to} naszą własną bytność, już bytność podobnych nam jestestw, już na koniec bytność jestestw wszelkich podpadających pod zmysły, zastanawiając się nad zjawiskami, które się zdarzają na świecie, nad porządkiem i związkiem, jakim się ze sobą łączą wszystkie części, składające wielką machinę świata, nad przedziwną zgodnością tej maszyny, już we względzie części szczególnych do ogółu, już we względzie jestestw pojedynczych co do sposobu, jakim się one utrzymują i zachowują swój rodzaj, a stosując do tych uwag wrodzone naszemu umysłowi prawo, że KAŻDY SKUTEK MA SVOJĄ PRZYCZYNĘ, postępując od poznania skutków do poznania przyczyn, a przyczyn bliższych i jawnych do dalszych i skrytych – przechodzimy kolejną przez pewien szereg rozumowań niezaprzeczonych do uznania pierwszej przyczyny wszystkich rzeczy, czyli Boga i jego przymiotów; wykrycie tej prawdy jak jest ważne w moralności, każdy się łatwo domyśla. Wywód taki, przez który dochodzimy bytności Boga, jest przedmiotem tej części metafizyki, która się nazywa „teologią przyrodzoną”, tj. nauką o Bogu wydobytą z przyrodzonego światła rozumu. Tam się daje widzieć, na czym zależy moc tego rozumowania i jaka jest w nim cecha oczywistości.

Rozumowanie złożone z trzech zdań, z których jedno jest opisowe, a dwa rzeczywiste.

255. Powiedzieliśmy, że do składu rozumowania o trzech zdaniach może wchodzić zdanie opisowe razem z rzeczywistym;

zobaczmy teraz, jaki być może takiego rozumowania użytek i zastosowanie. Zdanie opisowe, jakieśmy to widzieli [253], nie co innego wyraża, tylko to, że do pewnego wyrazu trzeba przywiązać pewne wyobrażenia, czyli, co jedno znaczy, zdanie opisowe wskazuje oznaczenie wyrazu. Lecz już wiemy, że wyobrażenia odnoszą się do rzeczy; ten sam przeto wyraz nie tylko jest znakiem pewnego wyobrażenia, lecz razem i rzeczy odpowiadającej wyobrażeniu, jeżeli to wyobrażenie jest z rodzaju tych, którym odpowiada właściwa rzeczywistość. Ponieważ, jak się powiedziało niedawno [247], wyobrażenia składu naturalnego odnoszą się do istot rzeczywistych, więc i zdanie opisowe, jeżeli ma za przedmiot wyobrażenia tego gatunku, z natury swojej może być zastosowane do rzeczywistości, a wtenczas będzie powodem do utworzenia rozumowania podobnego temu, jak się okazuje w następującym przykładzie: CUKIER JEST ISTOTA BIAŁA, SŁODKA, ZSIADŁA, KRUCHA, TWARDA, NIEMAJĄCA SAMA PRZEZ SIĘ ŻADNEGO ZAPACHU; A ŻE TA ISTOTA, KTÓREJ TERAZ DOŚWIADCZAM, MA WSZYSTKIE WŁASNOŚCI WYLICZONE W ZDANIU WYŻSZYM, WIĘC TA ISTOTA JEST CUKREM.

Widzimy tu, że cały pożytek takiego rozumowania na tym się kończy, iż wiemy, jakie nazwisko nadać pewnej istocie. Lecz ponieważ nie jest dla nas rzeczą obojętną wiedzieć, jak mamy co nazwać, ponieważ układ wyrazów bardzo jest dla nas pożyteczny, jeżeli się zgadza z układem naszych potrzeb i jest dla nas łatwym środkiem do porządnego szykowania wiadomości naszych – idzie za tym, że rozumowania podobne temu, któreśmy dopiero przytoczyli, nie są dla nas bez pożytku.

Ale roztrząsając naturę tego gatunku rozumowań, postrzegamy w nich to samo, cośmy widzieli w rozumowaniach, które się składają z trzech zdań rzeczywistych; tak w tych, jako i w tamtych, oczywistość rozumowania nie może się zasadzać na ciągłej tożsamości wyobrażeń, jak się to dzieje w zdaniach odłącznych, ponieważ w zdaniach, z których się składają te dwa ostatnie gatunki rozumowań, znaczenie predykatów nie zawiera się przez tożsamość w znaczeniu subiektów. W szczególności zaś, co się tyczy tego gatunku rozumowań, któreśmy dopiero roztrząsali, widzimy, że moc ich zasadza się: (1) na porównaniu

Pożytek takich rozumowań.

Jaka jest różnica między tym ostatnim gatunkiem rozumowań a poprzedzającym.

cudzej myśli, tj. na poznaniu, jakie wyobrażenie powszechność narodu przywiązuje do pewnego wyrazu, co oznacza pierwsze zdanie zasadowe; (2) na doświadczeniu sprawdzającym rzeczone wyobrażenie, co wyraża drugie zdanie. Na koniec, wniosek obie te wiadomości nabyte różnymi sposobami łączy w jedno, czyli zdanie opisowe stosuje do rzeczywistości.

Jakie mieli wyobrażenie dawniejsi metafizycy o skutku rozumowań właściwych, czyli sylogizmów.

256. Zdaje się, że się już to wszystko powiedziało, cokolwiek powiedzieć wolno było o użyteczności rozumowań mających za przedmiot wyobrażenia składu naturalnego, jaka z zastosowania onych do rzeczywistości wyniknąć może.

Filozofowie dawnej szkoły większych od rozumowań podobnych wymagali korzyści, gdy mniemali, że przez nie zbadać mogą treść i naturę jestestw. Lecz ponieważ więcej pokładali ufności w tych środkach, aniżeli należało, dlatego też często się obłąkali w swoich subtelnościach, a przynajmniej trwonili niepożytecznie na tworzeniu czczych sylogizmów ten czas, który powinni byli łożyć na postrzeganie i doświadczenie. Najwięcej przyczyniło się do tego to błędne rozumowanie realistów, że rodzaje i gatunki zawarte są w naturze istot tak, jak je sobie wyobrażamy. Albowiem ponieważ rozumowania, których przedmiotem są wyobrażenia składu naturalnego, jak widzieliśmy, pospolicie się opierają na wyobrażeniach ogólnych rodzajów i gatunków [8], zdawało się przeto dawniejszym metafizykom, że te rozumowania są najprzedniejszym narzędziem do zgłębiania tak rodzajowej, jak gatunkowej i szczególnej natury każdego jestestwa – zamiast tego, co by mieli szukać tej wiadomości w poznaniu dokładnym znaczenia wyrazów i w porządnym uszykowaniu wiadomości nabytych przez doświadczenie.

Korzyści, któreśmy dopiero wyświecili, wynikające z tego rodzaju rozumowań, który był dotąd przedmiotem badań naszych, lubo nie są tak świetne i wielkie, jakich z tego samego źródła spodziewali się dawniejsi filozofowie, jeżeliśmy jednak wyluszczyli trafnie wartość tych korzyści, tym samym stały się one dla nas pewniejsze.

Zobaczmyż teraz, na czym zależy istota tych rozumowań, które mają za przedmiot wyobrażenia składu sztucznego,

a następnie śledzić będziemy, jaki z zastosowania tych rozumowań do prawd rzeczywistych wyniknąć może pożytek.

257. Widzieliśmy, że z rzędu wyobrażeń składu sztucznego największy stopień dokładności przyjąć mogą wyobrażenia matematyczne. Stąd wypada, że sądy i rozumowania, składające się z tych wyobrażeń, równie dokładne być mogą. Mówmy zatem najpierw o naturze rozumowań matematycznych, bo w nich ona najłatwiej wyświecać się daje.

Przedmiotem badań matematyki czystej jest wymiar ilości (*quantitas*) wziętej odłącznie. Ilość w tym względzie uważana jest dwojaka: NIECIAĞŁA, czyli liczba (*numerus*), i CIAĞŁA, czyli wielkość (*magnitudo*), która nie jest czym innym, tylko przestrzenią do pewnego stopnia rozciągłą i pewnym sposobem ograniczoną. Uważmy zatem, jakim sposobem tworzą się rozumowania matematyczne mające za przedmiot pierwszy lub drugi rodzaj ilości i na czym zależy oczywistość tych rozumowań. W tym śledzeniu najpierw nam stawi się następująca uwaga, którą sobie w pamięć wrazić należy: ponieważ wyobrażenia matematyczne, jak się okazało wyżej, są z liczby wyobrażeń odłącznych takich, którym nie odpowiadają żadne istoty rzeczywiste, sądy więc i rozumowania złożone z takich wyobrażeń także odłączne być muszą.

Nadmieniliśmy już, że zasadą rozumowań matematycznych jest TOŻSAMOŚĆ WYOBRAZEŃ zupełna i wzajemna [**{246}**] – czego łatwo jest dowieść. Jakoż wszelkie rachuby matematyczne nie mogą mieć innego celu, tylko okazać albo to, że jedna ilość jest równa drugiej, albo że dwie ilości są w pewnym do siebie stosunku.

W pierwszym zdarzeniu tożsamość wyobrażeń jasno daje się widzieć: albowiem dwie ilości sobie równe wzięte odłącznie są to wyobrażenia te same, albo raczej jest to wyobrażenie jedno i toż samo, podwójnie tylko w myśli wystawione. W drugim zdarzeniu, jeśli okazujemy, że dwie ilości są w pewnym do siebie stosunku, toż samo jest, jak gdybyśmy okazali, że ilość mniejsza równa jest pewnej części ilości większej.

Tak więc wszystkie wywody matematyki czystej ostatecznie odnosić się mogą do tożsamości wyobrażeń zupełnej i wzajemnej.

Rozumowania, których są przedmiotem wyobrażenia składu sztucznego a naprzód matematyczne.

Co jest przedmiotem badań matematycznych.

Jaki cel mają rachuby matematyczne.

W jakim razie niepotrzebne
jest rozumowanie.

Gdyby tożsamość wyobrażeń zupełna i wzajemna dawała się widzieć sama przez się w każdym zdarzeniu, rozumowanie nie byłoby dla nas potrzebne. A gdyby oprócz tego też same wyobrażenia były wyrażone tymi samymi znakami, zdanie takie byłoby nawet nieznaczące. Jakaż np. mogłaby stąd dla tego wynikać nauka, gdybym powiedział: „ $5 = 5$ ”? Lecz kiedy powiem: „ $2 + 3 = 5$ ”, chociaż to zdanie jest oczywiste samo przez się, jest jednak znaczące [{214}], bo uczy nas, że jeśli dwa dodamy do trzech i połączymy razem te ilości, uczynią one jedną ilość, która się nazywa „pięć”. Stąd wypada, że tożsamość wyobrażeń zupełna i wzajemna wtedy tylko być może celem rozumowania: (1) kiedy w zdaniu pojedynczo uważanym widzieć się nie daje; (2) kiedy wyobrażenia teżsame odmiennymi wyrażone są znakami.

Zobaczmy to w przykładzie, czy 11 i 14 razem wzięte równe są 7 i 18 także razem wziętym.

Nie zaraz to widzieć mogę, lecz kiedy dodając do siebie naprzód dwie pierwsze, a potem dwie drugie ilości, przekonam się, że tak pierwszych, jako i drugich połączenie daje mi też samą ilość 25; wniosę stąd niezawodnie, że $11 + 14 = 7 + 18$; ten zaś wniosek, jeżeli się zastanowię nad postępowaniem mojego umysłu, gdy go tworzę, będzie wypadkiem takiego rozumowania: $11 + 14 = 25$, $7 + 18 = 25$, więc $11 + 14 = 7 + 18$.

Porównując to rozumowanie z tym gatunkiem rozumowań odłącznych, których przedmiotem są wyobrażenia składu naturalnego, któreśmy wyżej wyłuszczyli [{246}], naprzód ta się między nimi postrzega różnica, że w pierwszych cechą oczywistości jest tożsamość wyobrażeń cząstkowa, w tym zaś ostatnim, tożsamość wyobrażeń zupełna i wzajemna.

Jaka jest różnica.

Z uwagi tej wyświeca się jeszcze i druga różnica względem porządku, jakim układać należy terminy rozumowania w pierwszym i drugim gatunku. Widzieliśmy, że w rozumowaniach gatunku pierwszego układ ten nie może być zupełnie dowolny, lecz są pewne w tej mierze prawidła: jedno na rozumowanie złożone z samych zdań twierdzących, a drugie na rozumowania, do których wchodzą zdania przeczące. Lecz co się tyczy tego gatunku rozumowań, o którym teraz mówimy, widoczne jest, że prawidła rzeczzone służyć tu nie mogą; albowiem w rozumowaniu, które się

zasadza na tożsamości zupełnej i wzajemnej wyobrażeń, terminy mogą być szykowane podług woli tym lub owym porządkiem, gdy rozumowanie dlatego nie przestaje być prawem; np. rozumowanie wyżej przytoczone może się wyrazić w innym porządku: $25 = 11 + 14$, $7 + 18 = 25$; więc $11 + 14 = 7 + 18$. Moglibyśmy jeszcze w innym szyku wystawić to rozumowanie, które zawsze będzie prawdziwe i zawsze nam da ten sam wypadek, bylebyśmy tylko zachowali istotę każdego rozumowania o trzech zdaniach wyżej wyłuszczonej [244].

258. Przykład rozumowania dopiero przytoczony wzięliśmy z arytmetyki, czyli nauki o ilościach nieciągłych. Weźmy teraz przykład rozumowania wzięty z geometrii, czyli nauki o ilościach ciągłych, i uważać będziemy, czy ten drugi gatunek rozumowania będzie także zasadał się na tożsamości wyobrażeń, jak pierwszy.

Dajmy, że dowodzić mamy następujące twierdzenie: „Miarą każdego prostokąta jest wieloczyn z jego wysokości przez podstawę”. Pewną jest rzeczą, że to zdanie nie jest oczywiste samo przez się, bo nie widzimy w jego wyrazach tożsamości wyobrażeń. Trzeba je zatem dowodzić: trzeba okazać, że ono jest wnioskiem oczywistym pewnego szeregu zdań jednoznacznych (*identiques*); trzeba okazać, że wyobrażenie MIARY TRÓJKĄTA jest to samo co wyobrażenie WIELOCZYNU Z WYSOKOŚCI JEGO PRZEZ POŁOWĘ PODSTAWY. Żebyśmy tego dowiedli, jeden jest na to sposób – tj. dokładnie nasamprzód wyłuszczyć wyobrażenie tego, co nazywamy „miarą trójkąta”, a na koniec porównać to wyobrażenie z wyobrażeniem wieloczynu z wysokości trójkąta przez połowę jego podstawy.

Wymierzyć jaką powierzchnię jest to się dowiedzieć, wiele razy zawiera się w niej inna powierzchnia pewnej wielkości oznaczonej; tu tożsamość wyobrażeń jest widoczna ani potrzebuje dowodu.

Kiedy mierzymy jaką powierzchnię, pospolicie do niej przykładamy inną powierzchnię; a kiedy ta ostatnia jest mniejsza od pierwszej, powtarzamy przykładanie powierzchni mniejszej i tej samej do wszystkich części powierzchni większej, i liczymy, wiele razy to przykładanie dziać się zwykło. Powierzchnia

Przykład rozumowania wzięty z geometrii.

Co to jest wymierzyć powierzchnię wyobrażenia jednostki miarowej.

^ Wyobrażenie jednostki miarowej.

mniejsza, która się przykłada następnie do większej, nazywa się „jednostką miarową”.

Lecz gdybym wymierzywszy tym sposobem pewną powierzchnię, wiadomości mojej w tym względzie nabytej chciał udzielić drugiemu, zapewne nie byłbym od niego zrozumiany, jeśliby on nie miał wyobrażenia tej samej powierzchni oznaczonej, którą ja wziąłem za jednostkę miarową; trzeba zatem, aby ludzie składający pewne towarzystwo, którzy mają interes rozumienia się wzajemnego względem miary rozmaitych rzeczy, mieli wyobrażenie jedno i toż samo pewnych wielkości oznaczonych, tj. wyobrażenie właściwe jednostek miarowych. Tak np. w pewnej prowincji lub w pewnym państwie wyobrażenia SAŻNIA, ŁOKCIA, STOPY, GARNCA, KWARTY itd. bywać zwykły jedne i też same.

Co się powiedziało ogólnie
względem mierzenia
powierzchni i względem
jednostek miarowych, stosuje
się do trójkąta.

259. To, cośmy dopiero wyłożyli w ogólności względem mierzenia powierzchni i względem jednostek miarowych, zastosujmy do trójkąta, a to da nam poznać, że miarą trójkąta nie jest co innego, tylko stosunek jego do pewnej jednostki miarowej w tym względzie, ile razy ta jednostka w nim się zawiera.

Jakie używają się jednostki
miarowe do wymiaru
powierzchni.

Do mierzenia powierzchni za jednostki miarowe pospolicie używać się zwykły pewne powierzchnie kwadratowe, jako to: STOPA KWADRATOWA, CAL KWADRATOWY itd. Lecz ponieważ nie możemy przykładać bezpośrednio powierzchni kwadratowej do powierzchni trójkątnej, ażeby to przykładanie odpowiadało wszystkim częściom tej ostatniej, w takim razie potrzebne jest nam rozumowanie, tj. potrzeba przez pewien szereg zdań jednoznacznych okazać tożsamość subiektu i predykatu w tym zdaniu: „Miarą każdego trójkąta jest wieloczyn z wysokości jego przez połowę podstawy”.

Dwojakim sposobem wiedzieć
możemy miarę pewnej
wielkości.

Dla okazania tego dosyć jest okazać, że wiedzieć miarę pewnej wielkości jest to albo wiedzieć jej stosunek z pewną jednostką miarową, co się już wyłuszczyło, albo wiedzieć jej stosunek z inną wielkością wymierzoną przez tę jednostkę miarową; wiadomość co do istoty jedna jest i ta sama. Czy np. wiem, że pewna powierzchnia ma stopę kwadratową, czyliż wiem, że ona jest połową innej powierzchni mającej dwie stopy kwadratowe – jedno to jest dla mnie. Tak więc jeżeli np. stopy kwadratowej,

którą biorę za jednostkę miarową, nie mogę dokładnie zastosować do wszystkich części trójkąta, mogę przynajmniej znaleźć jego stosunek z inną powierzchnią wymierzoną na stopy kwadratowe. A to mi wyświeci stosunek trójkąta do stopy kwadratowej. Ta inna powierzchnia będzie wyobrażeniem pośrednim między dwoma skrajnymi, tj. między wyobrażeniem trójkąta a wyobrażeniem stopy kwadratowej, w których przez porównanie bezpośrednie nie mogłem znaleźć stosunku.

Na ten koniec weźmy prostokąt, tj. powierzchnię zawartą czterema liniami prostopadłymi. Widzimy, że powierzchnia taka może być uważana jako złożona z wielu powierzchni mniejszych tej samej wielkości, z których każda równie jest zawarta czterema liniami prostopadłymi, czyli, co jedno znaczy, z wielu kwadracików – a przy tym widzimy, że wszystkie te kwadraciki razem wzięte to samo znaczą, co powierzchnia cała prostokąta. Lecz czyli dzielę prostokąt na kwadraciki tej samej wielkości, czyli przykładam następnie do wszystkich jego części pewną powierzchnię kwadratową, zawsze jeden i ten sam otrzymuję skutek, tj. miarę prostokąta – jeżeli albo ta powierzchnia, którą przykładam następnie, jest jednostką miarową, albo te kwadraciki, na które podzieliłem prostokąt, równają się tej jednostce.

Uważam zatem prostokąt tym sposobem podzielony i widzę, że liczba stóp kwadratowych, które ma w kierunku wysokości, powtarza się tyle razy, ile ma stóp podłużnych jego podstawy; jeżeli np. nad pierwszą stopą podłużną swojej podstawy ma równo trzy stopy kwadratowe wzwyż, tyleż ma stóp kwadratowych nad drugą stopą podstawy swojej, tyleż nad trzecią itd. Ta prawda wpada w oko; lecz mogę nawet jej dowieść przez pewien szereg zdań jednoznacznych i zastosować je nie już do jednego tylko prostokąta, na który teraz patrzę, lecz i do wszystkich innych, zawierając je w następujące ogólne wyrażenie: „Miarą każdego prostokąta jest to samo, co liczba jednostek miarowych w kierunku jej wysokości tyle razy wzięta, ile się znajduje tychże jednostek miarowych w kierunku jego podstawy”. Dowódźmy tej prawdy.

W rzeczy samej, prostokąt jest powierzchnią, której wszystkie cztery boki są prostopadłe jedne względem drugich. W powierzchni, w której wszystkie boki są do siebie prostopadłe, boki

Co jest prostokąt i z jakich części złożony uważać się może.

Wiele takich części w nim się zawiera.

Dowodzi się rozumowanie, że miarą każdego prostokąta jest wieloczyn z wysokości jego przez podstawę.

przeciwnie są równoległe, tj. wszystkie punkty tych boków naprzeciw sobie leżące mają równą odległość.

Powierzchnia, której dwa boki przeciwne mają równą odległość we wszystkich punktach naprzeciw siebie położonych, ma też samą wysokość względnie do wszystkich punktów swojej podstawy.

Powierzchnia, która ma tę samą wysokość względnie do wszystkich punktów swojej podstawy, ma tyle razy jednostek miarowych wziętych w kierunku swojej wysokości, ile ma tychże jednostek miarowych wziętych w kierunku swej podstawy. Lecz mówić, że powierzchnia zawarta czterema liniami prostopadłymi ma tyle razy liczbę jednostek miarowych wziętych w kierunku swej wysokości, ile ma tychże jednostek miarowych wziętych w kierunku swej podstawy, jest to mówić, że MIARA PROSTOKĄTA KAŻDEGO JEST TO SAMO, CO LICZBA JEDNOSTEK MIAROWYCH W KIERUNKU JEGO WYSOKOŚCI WZIĘTA TYLE RAZY, ILE SIĘ ZNAJDUJE TYCHŻE JEDNOSTEK MIAROWYCH W KIERUNKU JEGO PODSTAWY. Otośmy więc dowiedli ogólnego twierdzenia tyczącego się wszystkich prostokątów; widoczne jest, że to samo twierdzenie tak się wyrazić może: MIARĄ KAŻDEGO PROSTOKĄTA JEST WIELOCZYN Z WYSOKOŚCI JEGO PRZEZ PODSTAWĘ.

Nb. Co się dowiodło
względem prostokąta, stosuje
się teraz do trójkąta.

260. To zdanie, któreśmy dopiero wywiedli jako wniosek z poprzedzającego rozumowania, weźmy teraz za początek rozumowania dalszego, którym dowieść mamy, że to samo zdanie jest równoznaczne z tym: „Miarą każdego trójkąta jest wieloczyn z jego wysokości przez połowę jego podstawy”.

Jużeśmy widzieli, że gdy miara prostokąta będzie dla nas wiadoma, odkrywamy miarę trójkąta, jeśli się dowiemy stosunku tych dwóch figur jednej względem drugiej; na ten koniec dzielimy prostokąt przez przekątną na dwa trójkąty, których powierzchnie wzięte razem są równe powierzchni jego, i dowodzimy, że te dwa trójkąty są sobie równe. Dowiedziemy zaś, że te dwa trójkąty są sobie równe, jeżeli okażemy, że one do siebie przystać mogą, to zaś ostatnie okażemy wtenczas, jeśli dowiedziemy, że boki jednego trójkąta równe są bokom drugiego i czynią kąty równe. To albowiem zdanie: „Dwa trójkąty przystawać do siebie mogą”,

jest jednoznaczne z tym: „Dwa trójkąty zawarte są bokami równymi w jednym trójkącie względem boków w drugim trójkącie i czyniącymi kąty równe”.

Tożsamość tych dwóch zdań, podobnie jak w rozumowaniu wyższym, dowodzi się pewnym szeregiem zdań jednoznacznych, które tu dla krótkości opuszczamy.

Lecz skoro dowiedziemy, że dwa trójkąty, na które prostokąt dzieli przekątna, są sobie równe, tym samym dowiedziemy, że jeden z nich tak się ma do prostokąta jak połowa do całości, co jedno znaczy, że miara jednego z tych trójkątów jest połową miary prostokąta. Że zaś te dwa trójkąty mają też samą podstawę i wysokość, co i prostokąt, z którego się utworzyły, jest prawdą oczywistą na samo wejrzenie. A ponieważ, jak się dowiodło wyżej, MIARĄ PROSTOKĄTA JEST WIELOCZYN Z WYSOKOŚCI JEGO PRZEZ PODSTAWĘ, WIĘC MIARĄ JEDNEGO Z TRÓJKĄTÓW, NA KTÓRE PRZEKĄTNA DZIELI PROSTOKĄT, BĘDZIE WIELOCZYN Z WYSOKOŚCI JEGO PRZEZ POŁOWĘ PODSTAWY.

Każdy trójkąt mający kąt prosty uważać się może za połowę prostokąta mającego też samą wysokość i podstawę co i ów trójkąt – to także nie podpada wątpliwości; a zatem najpierwsze twierdzenie nasze: „Miarą trójkąta jest wieloczyn z wysokości jego przez połowę podstawy” – już jest dowiedzione względem tych trójkątów, które mają kąt prosty.

Każdy trójkąt mający kąt prosty uważać się może za połowę prostokąta mającego też samą wysokość i podstawę, co i trójkąt.

261. Ale tego nie dosyć; trzeba nadto okazać, że to twierdzenie prawdzi się i względem wszelkich innych trójkątów. Okazujemy zaś to wtenczas, kiedy dowodzimy, że wszystkie jakiekolwiek bądź trójkąty mogą się uważać w stosunku tożsamości bądź zupełnej, bądź częściowej z trójkątami prostokątnymi; a to się dowodzi także pewnym szeregiem zdań jednoznacznych, których tu nie powtarzamy, dlatego żebyśmy się nadto nie rozszerzali w wyluszczeniu pierwszego przykładu. Lecz skoro się dowiedzie, że wszystkie jakiekolwiek bądź trójkąty mogą być uważane w stosunku tożsamości bądź zupełnej, bądź częściowej z trójkątami prostokątnymi, stosunek ten okaże się taki, że twierdzenie, któreśmy dowiedli względem trójkątów prostokątnych związkiem oczywistym rozumowania, prawdzić się musi względem

Nb. Jakim sposobem to, co się wywiodło względem trójkątów prostokątnych, stosuje się do wszelkich innych.

wszelkich innych i tak się ogólnie wyrazić: „Miarą każdego trójkąta jest wieloczyn z wysokości jego przez połowę podstawy”.

Widzimy zatem, jak całe to rozumowanie zasadza się na tożsamości wyobrażeń zupełnej i wzajemnej, która jednak tego jest gatunku, że w zdaniach składających szereg rozumowania odmiennymi coraz wyraża się znakami, a kiedy te zdania pojedynczo uważamy, nie zawsze daje się widzieć. Dowodzić więc pewne twierdzenie matematyczne nie jest co innego, tylko zdanie, które jest pewne samo przez się, dopóty przerabiać i przekształcać w sposobie wyrażania, póki to zdanie nie zamieni się w rzeczzone twierdzenie.

Lecz ponieważ widzieliśmy wyżej, że nawet w matematyce może być niekiedy i taki wniosek, który wypływa ze zdania poprzedzającego nie przez tożsamość wyobrażeń, lecz przez związek konieczności [236], łącząc zatem uwagę tamtą z terazniejszymi, albo nawet z tymi, które wyciągnąć możemy z rozbioru innych dowodzeń matematycznych, otrzymujemy prawdę następującą:

W szeregu zdań składających dowodzenie matematyczne przydłuższe, chociażby się niekiedy mogło znaleźć jedno lub więcej zdań takich, które wypływają ze zdań poprzedzających nie przez tożsamość wyobrażeń, lecz przez związek konieczności, większa jednak liczba tych zdań rodzi się jedno z drugiego przez tożsamość. Albo wyrażając też samą prawdę inaczej, powiemy tak: W każdym dowodzeniu matematycznym przydłuższym tożsamość wyobrażeń, jeżeli nie w całym ciągu tego dowodzenia, to przynajmniej w większej jego części stanowi oczywistość rozumowania. Np. zaczynając wywód matematyczny od tego zdania: „Dwie linie proste przecinać się mogą”, zaraz otrzymujemy nie przez tożsamość wyobrażeń, lecz przez związek konieczności taki wniosek oczywisty: „Dwie linie proste przecinając się, tworzą dwa kąty w wierzchołku przeciwległe sobie równe”. A od tego wniosku postępując dalej, wywodzimy przez tożsamość wyobrażeń wszystkie własności dwóch linii prostopadłych przeciętych od trzeciej, jako to: że kąty jednostajne utworzone przez takie linie są równe; że kąty naprzemianległe są równe; że suma kątów wewnętrznych równa się sumie dwóch kątów prostych.

262. Jeżeliśmy się przekonali, że rozumowania matematyki czyściej, złożone z trzech zdań i więcej, zasadzają się na tożsamości wyobrażeń; wypada nam teraz rzucić uwagę na rozumowania, których przedmiotem są wyobrażenia składu sztucznego także, lecz innej natury aniżeli te, które są przedmiotem matematyki, tj. na rozumowania, które wyświecają stosunek między wyobrażeniami moralnymi, politycznymi itd. Ponieważ wyobrażenia te są także odłączne, a nawet takie, że im nie odpowiadają żadne istoty rzeczywiste [246], zdaje się przeto, że i rozumowania, których one są przedmiotem, także zasadzać się powinny na tożsamości wyobrażeń. To mniemanie zamieni się dla nas w pewność, gdy następnie udowodnimy je przykładami.

Gdybym np. twierdził, że UTRZYMYWAĆ DZIECI W PRYZWOITEJ KARNOŚCI JEST CNOTĄ, może by to twierdzenie nie dla każdego здавало się oczywistym – może byśmy nie widzieli zaraz stosunku między wyobrażeniem UTRZYMYWANIA DZIECI W PRYZWOITEJ KARNOŚCI a wyobrażeniem CNOTY. Lecz jeżeli znajdziemy wyobrażenie pośrednie takie, które by, porównane kolejną z dwoma tamtymi, odkryć mogło wzajemny ich do siebie stosunek, utworzymy takie rozumowanie: CZYNIĆ DOBRZE BLIŹNIEMU BEZ NICZYJEJ KRZYWDY JEST CNOTĄ; LECZ UTRZYMYWAĆ DZIECI W PRYZWOITEJ KARNOŚCI JEST IM DOBRZE CZYNIĆ (ponieważ jest to ich usposabiać, żeby w przyszłym czasie mogły być szczęśliwe, nie szkodząc nikomu); WIĘC UTRZYMYWAĆ DZIECI W KARNOŚCI JEST CNOTĄ.

Podobnie gdybym twierdził, że WYSTĘPKIEM JEST ŚWIADCZYĆ DOBRODZIEJSTWA LUDZIOM TYM, O KTÓRYCH WIEMY PEWNIE, ŻE ICH NA ZŁE UŻYJĄ, może bym nieraz przekonał ludzi o prawdziwości tego zdania. Trzeba je zatem dowodzić, a to uczynię za pomocą następującego rozumowania: CZYNIĆ ŻŁE LUDZIOM BĄDŹ PRZEZ SIEBIE SAMEGO, BĄDŹ PRZEZ INNYCH, PODAJĄC IM DO TEGO ROZMYŚLNIE SPOSOBNOSĆ, JEST WYSTĘPKIEM; LECZ ŚWIADCZYĆ DOBRODZIEJSTWA TYM, O KTÓRYCH WIEMY PEWNIE, ŻE ICH NA ZŁE UŻYJĄ, JEST TO ROZMYŚLNIE PODAWAĆ SPOSOBNOSĆ DO CZYNIEŃ ŻŁE ALBO IM SAMYM, ALBO DRUGIM; WIĘC ŚWIADCZYĆ DOBRODZIEJSTWA TYM, O KTÓRYCH WIEMY PEWNIE, ŻE ICH NA ZŁE UŻYJĄ, JEST WYSTĘPKIEM.

Uwaga na naturę dwóch przytoczonych dopiero rozumowań wyświeca nam tę prawdę, że w nich oczywistość rozumowania

Rozumowania, których są przedmiotem wyobrażenia moralne, polityczne itd., zasadzają się także na tożsamości wyobrażeń.

Drugi przykład objaśnienia tej samej prawdy.

Ostatnie dwa przykłady rozumowania zasadzają się na tożsamości wyobrażeń częściowej.

zasadza się na tożsamości wyobrażeń, nie zupełnej i wzajemnej, jak w dowodzeniach matematycznych, lecz częściowej, i że w nich zachowuje się zupełnie to samo prawo zawisłości, które wyłożyliśmy, mówiąc o rozumowaniach odłącznych, składających się z samych zdań twierdzących, które mają za przedmiot wyobrażenie składu naturalnego [247].

Rozumowania częstokroć odbywają się za pomocą rozbioru bez wyobrażeń pośrednich.

263. Dotąd mówiliśmy o naturze rozumowań właściwych, czyli takich, które się składają z trzech zdań, albo się rozłożyć mogą na rozumowania o trzech zdaniach, a tym samym, do których wchodzi jedno lub więcej wyobrażeń pośrednich – dla znalezienia stosunku między wyobrażeniami dwoma danymi. Lecz częstokroć przekonujemy się o stosunku dwóch wyobrażeń złożonych przez sam ich rozbiór bez pomocy wyobrażenia pośredniego.

Tym sposobem dowodzi się np. to twierdzenie geometryczne: „Dwa trójkąty, w których dwa boki jednego równe są dwom bokom drugiego, i kąty między tymi bokami zawarte {są} równe, mogą przystać do siebie”. Podobnym sposobem dowodzi się {że} liczba odmian mogących wypaść z rzutu dwóch kostek sześciennych, których wszystkie ściany oznaczone są numerami od 1 do 6, równa jest 36, jeżeli te numery są oznaczone odmiennym kolorem w obydwóch kostkach, a 21, jeżeli kolorem tym samym [285, 286]. Podobnie, na koniec, dowiedliśmy, że pojęcia nasze istot zewnętrznych nie są to samo co czucia.

Rozumowania wprost dowodzące.

Wszystkie te gatunki rozumowania, które dotąd były przedmiotem naszego rozbioru, zowią się „dowodzeniami prostymi” (*demonstrationes directae*), dlatego że w nich rozumowanie zmierza prosto do okazania prawdy zdania założonego. Ale są takie dowodzenia, w których rozumowanie nie wprost zmierza do okazania prawdy zdania założonego, lecz daje za wypadek zdanie inne, które jednak taki ma związek ze zdaniem założonym, że skoro zostaje udowodnione, już tym samym, bez pomocy wyobrażenia pośredniego i bez dalszego rozbioru, wyświeca się prawda zdania założonego.

Rozumowania nie wprost dowodzące są dwójaki.

Rodzaj takich rozumowań, które „prostymi” nazwać się nie mogą, jest dwójaki: pierwszy nazywał się w szkołach „przywiedzeniem do niedorzeczności” (*reductio ad absurdum*), drugi

„dowodzeniem ubocznym” (*demonstratio indirecta vel per in-directionem*). Mówmy z kolei o pierwszym, a potem o drugim.

Przywiedzenie do niedorzeczności jest wtedy, kiedy mając okazać prawdę pewnego zdania, zaczynamy od przypuszczenia zdania przeciwnego, a przez pewien ciąg rozumowania przekonujemy się, że to przypuszczenie zawiera w sobie przeciwność albo niezgodność z pewnym prawem naszego umysłu. Tym sposobem okazując, że niepodobna jest przypuścić zdania, które jest przeciwne założonemu, przez to samo wnosimy, że zdanie założone musi być prawdziwe. Np. chcąc dowodzić tego zdania, że JEST NA ŚWIECIE PIERWSZA PRZYCZYNA WSZYSTKICH RZECZY, MAJĄCA BYĆ SWÓJ OD WIEKÓW I NIEZALEŻĄCA OD PRZYCZYNY WYŻSZEJ, moglibyśmy zacząć dowodzenie nasze od przypuszczenia zdania przeciwnego, tj. że NIGDY NIE BYŁO NA ŚWIECIE PRZYCZYNY TAKIEJ, KTÓRA BY MIAŁA BYĆ SWÓJ OD WIEKÓW I NIE ZALEŻAŁA OD PRZYCZYNY WYŻSZEJ, LECZ ŻE TYLKO OD WIEKÓW BYŁ ŁAŃCUCH NIEPRZERWANY PRZYCZYN POŚREDNICH I SKUTKÓW WZAJEMNIE OD SIEBIE ZAWISŁYCH. Przypuśćmy więc to zdanie przeciwne założonemu, a rozbiór dokładny takowego przypuszczenia przekona nas, że ono w sobie zawiera przeciwność, co się wyświeca następnym rozumowaniem.

Przywiedzenie
do niedorzeczności.

264. Mówić, że był na świecie łańcuch od wieków przyczyn pośrednich i skutków wzajemnie od siebie zawisłych, bez żadnej pierwszej przyczyny, jest to mówić, że skutek *A* wziął początek od *B*, skutek *B* wziął początek od *C* itd. nieskończonym nigdy szeregiem; mówić, że skutek *A* wziął początek od *B*, skutek *B* wziął początek od *C* itd. nieskończonym nigdy szeregiem, jest to mówić, że każdy z tych skutków wziął bytność swoją w czasie, z tą różnicą, że jedne z nich zjawiły się pierwej, drugie później. Lecz mówić, że każdy z tych skutków składających, jak przypuszczamy, odwieczny łańcuch, wziął bytność swoją w czasie, jest to mówić, że był czas, nim którykolwiek z nich zjawił się na świecie – jest to mówić, że BYŁ CZAS, KIEDY ŻADNEGO Z NICH NIE BYŁO, to albowiem, co się prawdzi o każdym bez wyjątku, prawdzi się o wszystkich.

Przykład.

Aleśmy przypuścili, że ten nieskończony łańcuch przyczyn i skutków, wzajemnie od siebie zawisłych, był od wieków; znaczy

to, w innych wyrazach, że NIGDY NIE BYŁO TAKIEGO CZASU, W KTÓRYM BY KTÓREKOLWIEK OGNIWA TEGO NIESKOŃCZONEGO ŁAŃCUCHA, TJ. KTÓREKOLWIEK SKUTKI, NIE MIAŁY BYTNOŚCI.

Otóż więc dowiedzione jest, że to przypuszczenie zawiera w sobie przeciwność, a zatem nie może być prawdziwe. Lecz skoro to przypuszczenie nie może być prawdziwe, więc prawdziwe być musi zdanie jemu przeciwne – czyli to, któregośmy prawdy okazać chcieli.

Dowodzenie uboczne.

Drugi gatunek dowodzenia, który się nie liczy w szeregu dowodzeń prostych, jak widzieliśmy wyżej, zowie się „dowodzeniem ubocznym”. Dowodzenie uboczne zawsze się opiera na pewnym zdaniu rozdzielnym. Ponieważ, jak się mówiło, zdanie rozdzielne wtenczas tylko jest prawdziwe i znaczące, kiedy wylicza wszystkie te przymioty, z których każdy mógłby się przyznawać istocie z wyłączeniem innych; więc jeśli pewne zdanie rozdzielne, bądź wyraźnie położone, bądź domyślne, uczy nas, że np. w istocie X znajduje się jeden z przymiotów a , b , c , dosyć jest okazać przez rozumowanie, że w tej istocie ani przymiot a , ani przymiot b , znajdować się nie mogą; gdy się bowiem to okaże, oczywisty stąd wniosek, że w tej mierze przymiot c znajdować się musi.

Ten sposób dowodzenia, jako też i poprzedzający, często się używa w geometrii. Gdy np. dowiedziemy, że pewna wielkość, uważana w stosunku do drugiej, nie może być ani większa, ani mniejsza, wypada stąd wniosek, że równa być musi. Tegoż samego sposobu dowodzenia użyliśmy w „Logice” naszej, gdyśmy się starali udowodnić pewność sądów naszych o bytności istot zewnętrznych. Gdyśmy albowiem okazali, że, podług naszego umysłu, nie możemy tych sądów mieć za fałszywe i niepewne, tym samym wnieśliśmy, że one są prawdziwe i pewne [119], bo między prawdą a fałszem jakiegokolwiek bądź sądu żaden stan pośredni być nie może.

{Rozdział XXI.}
**O użytku zdań i rozumowań odłącznych,
których przedmiotem są wyobrażenia składu
sztucznego**

265. Jużśmy wyłożyli naturę wszystkich gatunków rozumowań, jakie tylko być mogą, a nawet wskazaliśmy użytek i zastosowanie do rzeczywistości tych rozumowań, których są przedmiotem wyobrażenia składu naturalnego. Użyteczność zdań i rozumowań odłącznych, których są przedmiotem wyobrażenia składu sztucznego, daleko jest większa aniżeli tamtych, jak to następnie zobaczymy, i dlatego teraz nam o niej mówić wypada. Lecz poznanie dokładne, na czym zależy użyteczność tych ostatnich rozumowań, zależy od rozwiązania pewnego zagadnienia, które przez wiele wieków zatrudniało filozofów, a które zdaje się pierwszy Degérando ostatecznie rozwiązał w dziele swoim mającym napis *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels* (*O znakach i sztuce myślenia uważanych w ich stosunkach wzajemnych*).¹⁷ Wszystko to zatem, cokolwiek tu powiemy o użyteczności wspomnianych rozumowań, winni jesteśmy nauce tego filozofa.

A naprzód zobaczymy, jakie jest zagadnienie dotyczące się zdań i rozumowań odłącznych, które przez tak długi czas zatrudniało filozofów.

¹⁷ Zob. [Degérando 1799/1800, rozdziały VI–VIII s. 117–210].

Zagadnienie dotyczące się zdań
i rozumowań odłącznych,
które długo zatrudniało
filozofów.

Jeśli wyobrażenia nie obchodzą nas same przez się, lecz tylko przez stosunek, który mają z prawdami rzeczywistości, jakąż korzyść mieć możemy z porównania między sobą tych wyobrażeń? Jeżeli rozumowania, które tworzymy ze zdań odłącznych, nie na czym się innym opierają, tylko na tożsamości, jeśli się na tym kończą, że TO SAMO wykładamy przez TO SAMO, do jakichże odkryć mogą one nas prowadzić? Jeśli użycie znaków w rozumowaniu do tego się ostatecznie ściąga, że za ich pośrednictwem przedstawiamy sobie działania naszego własnego umysłu, jakież nowe wiadomości otrzymać możemy za ich pomocą, i dokazać tego, że przez podobną pracę wyjdziemy za granice pierwszych myśli naszych?

266. Rozwiązanie tej zagadki, mówi Degérando, która się okazuje dziwną na pozór i która wprawiała nieraz w zadumienie filozofów i geometrów, było przedsięwzięte kilka razy, lecz nigdy, jak mnie się zdaje, nie było wykonane w sposobie dostatecznym. Na rozwiązaniu jednak tej zagadki polegają najważniejsze pytania. Ono samo może nas objaśnić o prawdziwych pożytkach metafizyki i o związku jej z wiadomościami rzeczywistymi. Ono samo może nas nauczać, jakim sposobem każda umiejętność musi mieć swoją własną metafizykę i jakie wsparcie ta ostatnia daje pierwszej.

Dwa główne szeregi prawd
nowych, które odkrywać
możemy.

W celu rozwiązania tej zagadki, tak dalej mówi Degérando: Prawdy nowe, które pożytecznie jest dla nas odkrywać, dzielą się na dwa główne szeregi. Jedne biorą się w państwie naszych wyobrażeń, drugie w porządku czynów – albo raczej jedne się zasadzają na stosunkach, które nasze wyobrażenia mają między sobą, a drugie na stosunkach, które wyobrażenia nasze mają z przedmiotami rzeczywistymi, do których się odnoszą. Pierwsze są prawdami odłącznymi, takimi np. jak jest aksjomat matematyczny, drugie – prawdami doświadczalnymi, jak np. wiadomość praw natury. A naprzód, jakim sposobem, porównując nasze wyobrażenia, możemy w nich znaleźć cokolwiek innego oprócz tego, cośmy widzieli w ich składzie przez nas samych utworzonym?

Jakim sposobem odkrywamy
prawdy nowe pierwszego
szeregu przez rozbiór
i porównywanie.

Wiadomo jest, że gdy nasze wyobrażenia złożone są dziełem naszego umysłu, my przeto to w nich tylko znaleźć możemy, cośmy sami do nich włożyli. Lecz niesłusznie byśmy sądzili, że się zawsze daje postrzegać to, co się do nich wprowadziło,

i że zawsze dają się widzieć wszystkie ich stosunki, a tym sposobem, że już nie pozostaje żadna wiadomość nowa, którą byśmy otrzymać mogli względem ich własności przez nowe zastanowienie się nad nimi.

Kiedy raz pierwszy odbieramy wyobrażenia proste albo wyobrażenia złożone pierwszego porządku,¹⁸ pospolicie dostrzegamy dostatecznie, co stanowi ich naturę i pierwiastki, z których powstają. Lecz jeżeli się nie można spodziewać, żebyśmy otrzymać mieli jakiegokolwiek światło względem ich składu wewnętrznego, ileż to jednak stosunków, które one mają z innymi wyobrażeniami, odkryć w nich można? A jakże tego dokazać, nie poddając ich na nowo pod pewien ciąg porównań i rozbiorów? Tak np. gdym sobie utworzył wyobrażenie 2 i wyobrażenie 4, i oznaczył je pewnymi wyrazami, bez wątpienia bardzo dobrze uważałem, co stanowi treść każdego w szczególności z tych wyobrażeń, ani mi w tym co więcej pozostaje do nauczania się. Lecz kiedy zbliżając te wyobrażenia jedno do drugiego, postrzegam, że 4 dwa razy jest większe od 2, wypadek tego porównania jest dla mnie odkryciem prawdziwym. Tworząc nasze wyobrażenie, oznaczając treść onego, kładziemy w nim bez wątpienia zasadę, warunek wszystkich jego stosunków. Lecz sam stosunek jeszcze się nie znajduje {pośród} wiadomości naszych; on się bynajmniej nie stawia umysłowi naszemu i nie inaczej, tylko przez wykonanie nowych porównań względem tego wyobrażenia, może się odkryć poznaniu naszemu.

267. Cośmy dopiero powiedzieli o wyobrażeniach prostych i złożonych pierwszego porządku, stosuje się także do wyobrażeń złożonych drugiego porządku. Owszem, te ostatnie dają nam pole daleko rozmaitszych badań i liczniejszych wynalazków.

Naprzód, będąc w tej mierze bardzo różne od wyobrażeń porządku niższego, częstokroć one w sobie zawierają pierwiastki, które zgoła nie były postrzeżone dla nas, gdyśmy się uczyli znaczenia wyrazów, i których nie domyślamy się bytności. Wszakżeśmy widzieli, że wyobrażenie złożone może być dla

Wyobrażenia drugiego porządku dają nam pole rozmaitych badań i wynalazku.

¹⁸ Por. [Degérando 1799/1800, rozdział VI].

nas bardzo dobrze oznaczone, chociaż w tej samej chwili nie możemy mieć wyobrażenia wszystkich pierwiastków, z których się ono składa [245]. Wyobrażenie złożone drugiego porządku nie jest bynajmniej wyobrażeniem objętym przez nasz umysł; ono z natury swojej jest za obrębem, do którego umysł za jednym razem dosięgnąć może. Kiedy więc mówimy, że znamy dobrze wartość jednego z takich wyobrażeń, nie w innym to znaczeniu mówimy, tylko w tym, że umysł nasz ma władzę przedstawić sobie następnie wszystkie pierwiastki, z których się ono składa. W rzeczy samej jest ono dla nas prawdziwie oznaczone, kiedy ta władza jest dla nas zupełna i niezawodna, tj. kiedy mamy znak pewien zdolny do przypomnienia nam wszystkich następnie onego szczegółów. Ale częstokroć stanowimy, przypuszczamy znak, nadajemy wartość jemu, nie zstępując do wszystkich wyobrażeń pierwiastkowych, które on ma oznaczać; przystajemy na tym, że w nim jednym łączymy wartość wielu znaków pośrednich, których znaczenie było już określone przez poprzednicze działania. Tak np. w jednym wyrazie „tysiąc” jednoczę wartość 10 takich znaków, które się zowią „sto”, chociaż w tej samej chwili nie utkwilem w myśli wyobrażenia JEDNOSTKI ani nawet wyobrażenia PIĘCIU, które są zasadą tego zbioru.

Warunki są już ustanowione, chociaż jeszcze nie zdałem sobie sprawy z wypadków, które one dać powinny. Wyobrażenia są w naszym zarządzeniu, chociaż jeszcze nie użyliśmy władzy, którą mamy nad nimi. Będzie to więc dla nas odkryciem, kiedy używając tej władzy, którą nam nadało tworzenie się wyrazów, a która dotąd nie była jeszcze użyta, kiedy używając do pomocy tych wyobrażeń pośrednich, których dotąd same tylko znaki przelaliśmy w znak jeden wyższego porządku, przyjdziemy do uznania, że pewne wyobrażenia pierwiastkowe były częścią tej całości nieznannej, której oznaczyliśmy warunki. Widzieliśmy tylko, że znak wyobrażenia złożonego drugiego porządku zastępował dla nas miejsce pewnych znaków pośrednich; my teraz wiedzieć będziemy, że on nam przedstawia takie a nie inne wyobrażenia pierwiastkowe.

Lecz jeżeli ta władza, którą mamy za pomocą znaków nad wyobrażeniami złożonymi drugiego porządku, zastosowana

Ten gatunek odkryć nie zdaje się nam obiecywać wielkiego pożytku względem wyobrażeń arytmetycznych odłącznie wziętych, lecz może być prawdziwie pożyteczny względem wyobrażeń innej natury.

do wyobrażeń arytmetycznych niewielką nam zdaje się obiecywać korzyść w tym względzie, któryśmy dopiero wyłuszczyli, bo tylko tę, że się możemy dowiedzieć z dokładną pewnością wiele razy wyobrażenie jednostki powtarzać się, czyli dodawać się do siebie powinno, gdy to wyobrażenie wzięte odłącznie, choćby się najwięcej razy powtarzało, zupełnie jest jedno i to samo, tedy też sama władza zastosowana do wyobrażeń takich, które się składają z wielu pierwiastków rozmaitej natury, daleko większy przynieść nam może pożytek, bo może nam odkryć takie pierwiastki, których zrazu niepodobna się było domyślić.

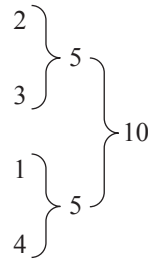
Ta prawda np. okazałaby się w tym rozumowaniu, przez które byśmy dowodzili, że UMIARKOWANIE JEST JEDNYM Z ISTOTNYCH PRZYMIOTÓW RZĄDU MĄDREGO I ROZTROPNEGO. Albowiem rozkładając wyobrażenie mądrości, znajdujemy w nim wyobrażenie oszczędzania sił swoich, aby ich użycie było trwalsze. To znowu wyobrażenie, zastosowane do wyobrażenia rządu, prowadzi nas do wiadomości nowej, tj. że oszczędnie używać powinniśmy środków bojaźni i surowości. Z początku połączyliśmy tylko byli znaki dwóch wyobrażeń: MĄDROŚĆ i RZĄD; jednocząc je tym sposobem, nie postrzegliśmy wszystkich warunków, z których się składa pierwszy z tych znaków. Lecz kiedyśmy rozpoznali te warunki i zbliżyliśmy je do wyobrażenia złożonego MĄDRY RZĄD, otrzymaliśmy nową prawdę, chociaż tylko oszacowaliśmy wartość znaków, które były użyte.

268. Drugi gatunek wynalazków, które uczynić możemy przez rozbiór wyobrażeń naszych złożonych drugiego porządku wziętych odłącznie, jest ten, że odkrywamy w nich pewne wyobrażenia pośrednie, których zgoła nie spostrzegaliśmy wtedy, gdyśmy tworzyli tamte. Żebyśmy to lepiej pojęli, przypomnijmy sobie naprzód, co się powiedziało wyżej, że umysł nasz częstokroć zjednoczywszy wyobrażenia pierwiastkowe w pewne zbiory, te same zbiory jednoczy pod nowym znakiem, aby z nich utworzył zbiór nowy wyższego porządku.¹⁹

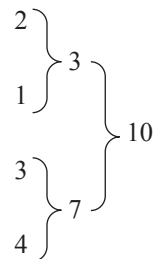
Drugi gatunek odkryć, do którego doprowadzić nas może rozbiór wyobrażeń złożonych drugiego porządku.

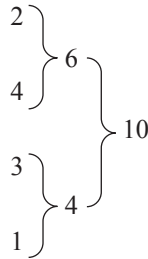
¹⁹ Zob. [Degérando 1799/1800, rozdział VI].

Weźmy np. liczbę 10 i uważmy, przez jakie liczby pośrednie utworzyć się ona mogła. Dajmy, żeśmy ją utworzyli, łącząc przez jeden znak dwa znaki równej ilości PIĘĆ. Obydwa te wyobrażenia pośrednie rozłożyć się mogą na wyobrażenia, czyli zbiory niższego porządku, np. pierwsze PIĘĆ na 2 i 3, drugie PIĘĆ na 4 i 1, i przypuśćmy, żeśmy tym porządkiem utworzyli wyobrażenie 10 zaczynając od najmniej złożonych, na któreśmy je tu rozłożyli; porządek takiego działania wyrazi się tym sposobem.



Wyobrażenia niższego porządku, z których postępując kolejną, utworzyliśmy wyobrażenie 10, nazwijmy „pierwiastkami”, bo w rzeczy samej one uważać się mogą za pierwiastki względem wyobrażenia bardziej złożonego 10 i względem wyobrażeń pośrednich 5 i 5. Tak więc mówimy, chociaż nie w ścisłym znaczeniu, ale tylko względnym, że tylko wyobrażenie 10 z czterech się składa pierwiastków 2, 3, 1 i 4. Pierwiastki te, w jakimkolwiek szyku połączone, zawsze nam dadzą ten sam zbiór drugiego porządku, tj. 10. Lecz jeśli odmiennym ułożymy szykiem, aniżeliśmy to uczynili pierwiej, odmienne stąd wynikną wyobrażenia pośrednie. Tak np. możemy przyjść do wyobrażenia 10 przez następujące działania.





Widzimy tu, iż zaczynając od tych samych pierwiastków, które były użyte w działaniu pierwszym, ażeby przyjąć do tego samego zbioru, przechodzimy przez cztery wyobrażenia pośrednie nowe, różne od tych, które naprzód wypadły.

Lecz jako dla otrzymania wyobrażenia złożonego 10 dosyć nam było użyć pierwszego z trzech działań dopiero wyjaśnionych, tak jeśli to samo wyobrażenie rozkładamy, możemy użyć w porządku wstecznym nie tylko działania pierwszego, lecz drugiego lub trzeciego. W pierwszym razie otrzymalibyśmy wyobrażenia pośrednie te same, z których złożyliśmy 10, a przeto nam znajome; w dwóch ostatnich zdarzeniach odkrylibyśmy wyobrażenia pośrednie nowe, o których moglibyśmy wprzód nie wiedzieć. W ogólności zaś mówiąc, ponieważ postępując od pierwiastków do jakiegokolwiek wyobrażenia złożonego drugiego porządku, możemy użyć rozmaitych działań, według tego wielu rozmaitymi sposobami szykować się mogą te pierwiastki dla utworzenia z nich wyobrażeń pośrednich, tak wzajemnie zstępując od wyobrażenia złożonego do pierwiastków, to samo prawdzić się musi.

Ale rozkładając wyobrażenia złożone na pierwiastki, możemy użyć sposobu odmiennego aniżeli był ten, którym je złożyliśmy, a zatem tym więcej pozostanie nam do odkrycia nowych wyobrażeń pośrednich, im więcej {będzie} sposobów takowego składu, różnych od tego, któryśmy obrali do utworzenia zbioru.

Ta prawda ogólna, którąśmy objaśnili przykładem wziętym z arytmetyki, zastosować się może i do wypadków geometrycznych. Biorąc np. średnicę pewnego koła za podstawę trójkąta wpisanego w koło, przychodzę do tego wniosku, że ten trójkąt jest prostokątny, tj. że tego trójkąta kąt, którego wierzchołek znajduje

Rozbiór wyobrażenia złożonego drugiego porządku nie zawsze będzie w tym samym szyku, w jakim się ono złożyło.

Przykład wzięty z geometrii.

się na obwodzie, jest prosty. Mógłbym równie kreśląc trójkąt prostokątny i kładąc wówczas za warunek kąt prosty, wpisać ten trójkąt w koło, a stąd przyjąć do wniosku, że przeciwprostokątna jest średnicą tego koła. Podług tego, jak obiorę jeden lub drugi z tych dwóch sposobów do utworzenia pewnego trójkąta w koło wpisane, zawsze dla mnie nastęczy się odkrycie, jeśli wyobrażenie złożone trójkąta w koło wpisane rozbić będę w szyku odmiennym względem tego, któremu użył do składu tegoż wyobrażenia.

Trzeci gatunek odkryć, do których nas doprowadzić może rozbiór wyobrażenia złożonego drugiego porządku.

269. Na koniec rozbijając dwa wyobrażenia złożone lub więcej drugiego porządku, odkrywamy między nimi stosunki, których nie moglibyśmy postrzec, gdyśmy tworzyli te wyobrażenia – których nawet nigdy byśmy postrzec nie mogli, gdybyśmy się trzymali tego samego szyku w rozkładzie tych wyobrażeń, któregośmy użyli do ich składu.

Oto jest trzeci i ostatni gatunek odkryć, do których nas prowadzą sądy odłączne, oparte na wyobrażeniach złożonych drugiego porządku. Ta nowa własność wypada w nich z poprzedzającej. W rzeczy samej, wszystkie stosunki naszych wyobrażeń, których odkrycie może być celem rozumowania, odnoszą się, jakżeśmy to widzieli, do tożsamości całkowitej lub częściowej. Lecz nie można inaczej tego stosunku odkryć między dwoma wyobrażeniami złożonymi drugiego porządku, tylko za pomocą wyobrażeń pośrednich, które z obydwojema razem wyobrażeniami danymi porównane być mogą.

I tak w przykładzie wyżej przytoczonym, porównując wyobrażenie UTRZYMYWANIA DZIECI W PRYZWOITEJ KARNOŚCI z wyobrażeniem CNOTY, nie inaczej między nimi moglibyśmy odkryć stosunek tożsamości częściowej, tylko za pomocą wyobrażenia pośredniego DOBRZE CZYNIĆ BLIŹNIM BEZ NICZYJEJ KRZYWDY, któreśmy porównali kolejną z jednym i drugim [262].

Arytmetycy i geometrowie dobrze to wiedzą, że talent odkrywania własności względnych między dwoma wyobrażeniami zawiłymi zależy na sztuce wynajdowania wyobrażeń pośrednich mających wspólny stosunek z wyobrażeniami danymi i że cała trudność takowego działania stąd pochodzi, iż niełatwo jest

między tłumem następczających się rozmaitych sposobów rozbioru rozpoznać ten, który jest najdogodniejszy naszemu zamiarowi.

Np. chcąc oszacować wartość trzech kątów trójkąta, tj. stosunek, który by miały do siebie, i do całkowitego obwodu, łuki koła wspólnego zawarte między ramionami tych kątów, gdyby wierzchołki ich schodziły się w środku tego koła, kreślę koło przez trzy punkty będące wierzchołkami trzech kątów trójkąta, a uważając wtenczas te kąty jako wpisane w koło, dochodzę tej prawdy, że ich wartość całkowita równa jest połowie tego samego koła. Naprzód bowiem miarą kąta wpisanego w koło, tj. mającego swój wierzchołek na jego obwodzie, jest połowa łuku, który się zawiera między ramionami tego kąta. Oprócz tego wszystkie łuki razem złączone, które się zawierają między ramionami trzech kątów trójkąta wpisanego, tworzą całkowity obwód koła, a stąd wnosi się prawda dopiero wspomniana, tj. że wartość całkowita trzech kątów trójkąta równa się połowie koła, czyli sumie dwóch kątów prostych. Widzimy tu, że dla znalezienia żadanego stosunku udać się musiałem do nowego wyobrażenia pośredniego, tj. do wyobrażenia łuku zawartego między ramionami kąta mającego swój wierzchołek nie już w środku, lecz na jego obwodzie. Albowiem ponieważ ten łuk okazuje się być większy dwa razy od tego, który jest miarą kąta tego, tym samym daję mi wspólny termin do oszacowania jego wartości.

Przykład wzięty z geometrii.

Jakiegokolwiek niech będzie dowodzenie arytmetyczne, geometryczne lub metafizyczne, jednym słowem, jakiegokolwiek niech będzie rozumowanie odłączne, którego byśmy chcieli uczynić rozbiór, zobaczymy zawsze, że ono nas prowadzi do jednego z trzech wynalazków dopiero wyłuszczonych, tj. do znalezienia w wyobrażeniu złożonym albo pewnego pierwiastka, albo pewnego wyobrażenia pośredniego, albo na koniec pewnego stosunku, któregośmy nie postrzegli, gdyśmy je tworzyli.

Ogólne wyrażenie tego, co się wyłuszczyło w trzech wyższych paragrafach.

270. Wykład poprzedzający, którego było celem rozwiązać zagadnienie wyżej wspomniane [{265}], zatrudniające przez czas długi filozofów, następcza nam następujące uwagi.

Naprzód, kiedyśmy okazali, że wszystkie rozumowania odłączne zasadzają się na tożsamości wyobrażeń, bądź

częstkowej, bądź zupełnej i wzajemnej, powinniśmy sobie przypomnieć, co się dawnej wyluszczyło, tj. że dwa są główne szeregi naszych wyobrażeń, z których jedno nazwaliśmy „przedniejszymi”, a drugie „względnymi” [{46}].

Pierwsze same przez się pojmować się mogą i nie ma potrzeby, żebyśmy je odnosili do wyobrażeń innego gatunku; drugie zaś, przeciwnie, bez wyobrażeń innych, do których się odnoszą, pojąć się nie mogą, jak np. wyobrażenie RÓŻNICY, PODOBIENSTWA, BYTNOŚCI itd.

Otóż więc kiedy mówimy, że pewne rozumowanie odłączne zasada się na tożsamości wyobrażeń zupełnej i wzajemnej, ma się przez to rozumieć, że wyobrażenia przedniejsze, które są przedmiotem tego rozumowania, w całym szeregu zdań, z których się ono składa, są jedne i te same, jako zawierające w sobie te same pierwiastki i tę samą liczbę. Lecz ponieważ jedno wyobrażenie przedniejsze może się uważać pod wielu różnymi względami, więc w każdym zdaniu składającym ciąg rozumowania odłącznego mogą się zjawić nowe wyobrażenia względne, które w niczym nie szkodzą tożsamości zupełnej i wzajemnej wyobrażeń przedniejszych. Tak np. widzieliśmy, że wyobrażenie przedniejsze $11 + 14$ zupełnie jest jedno i to samo, co wyobrażenie także przedniejsze 25, bo obydwie te wyobrażenia składają się z pierwiastków jednej natury i z tej samej ich liczby. Lecz ponieważ te pierwiastki w pierwszym wyobrażeniu inaczej są połączone niż w drugim, przeto do tych wyobrażeń przedniejszych, które tu uważamy za jedno i to samo wyobrażenie, łączy się wyobrażenie względne, które jest odmienne w pierwszym razie – aniżeli w drugim.

A kiedy się przekonamy, że 25 jest to samo co $18 + 7$, przy tym samym wyobrażeniu przedniejszym znajdziemy jeszcze nowe wyobrażenie względne. Podobnym sposobem – gdyśmy dowodzili tego zdania, że MIARĄ KAŻDEGO PROSTOKĄTA JEST WIELOCZYN Z WYSOKOŚCI PRZEZ POŁOWĘ PODSTAWY, wzięliśmy za wyobrażenie pośrednie PROSTOKĄT, który w myśli naszej już {to} dzieliśmy na pewną liczbę kwadratów równych, już przykładaliśmy następnie do wszystkich jego części pewną jednostkę miarową kwadratową, już na koniec mierzyliśmy jednostką miarową podłużną wysokości jego i podstawy, i robiliśmy wieloczyn

z dwóch miar znalezionych; tak więc wyobrażenie jedno i to samo, tj. wyobrażenie prostokąta w stosunku do jednostki miarowej, uważaliśmy pod odmiennymi coraz względami, czyli, co jedno znaczy, wyobrażenie przedniejsze jedno i to samo przechodząc następnie przez szereg zdań, składających rozumowanie, łączyło się z nowymi coraz rozumowaniami względnymi.

Druga uwaga, która wypływa z poprzedzającego wykładu, nie mniej jest ważna, ona albowiem nas uczy, jak rozumieć powinniśmy to twierdzenie, że ZDANIE JEDNO ZAWIERA SIĘ W DRUGIM, które, jak dopiero widzieliśmy, zdaje się prawdzić w każdym rozumowaniu odłącznym. Zdanie odłączne jest tylko wyrozumieniem pewnego stosunku między wyobrażeniami. Lecz stosunek jeden zawiera się w drugim tym samym właśnie sposobem, jak wyobrażenie jedno zawiera się w drugim. Gdybyśmy mieli same tylko wyobrażenia proste, nie byłoby żadnego związku, żadnego wyvodu między sądami, których by te wyobrażenia były przedmiotem; stosunek, który zachodzi między dwoma wyobrażeniami złożonymi, nie jest czym innym, tylko zjednoczeniem stosunków, które zachodzą między ich pierwiastkami. Więc on wypływa koniecznie z tamtych stosunków i nawzajem wymaga ich bytności, kiedy jest sam ustanowiony. Lecz jako bywają wyobrażenia tak dalece złożone, że nie możemy za jednym razem postrzec wszystkich ich pierwiastków, tak też bywają ich stosunki tak dalece złożone, iż nie możemy uważać w jednym czasie wszystkich stosunków prostych, które się w nich zawierają. Rozumowanie sprawiając to, że przerabiamy nasze znaki, pomaga nam do uznania w wyobrażeniach zbyt złożonych pierwiastków, które do nich weszły. Ono także nam pomaga do odkrycia związku, jaki zachodzi między stosunkiem prostym a stosunkiem złożonym.

Wyobrażenie pierwiastkowe lub pośrednie, którego umysł nie postrzega, nie znajduje się w rzeczy samej nigdzie; on tylko ma władzę otrzymania tego wyobrażenia. Stosunek prosty lub złożony między wyobrażeniami, który nie jest postrzeżony natychmiast, także nigdzie nie ma bytności, bo stosunek jest wyobrażeniem względnym, a wyobrażenie, które się nie postrzega, być nie może; lecz my, równie jak w pierwszym razie, mamy tylko moc odkrycia jego. Ta moc zależy na naszych znakach,

Jak mamy rozumieć to twierdzenie, że zdanie jedno zawiera się w drugim.

a my na koniec będziemy przywiezieni do wyobrażenia i stosunku, których szukamy przez same warunki naszego języka, jeśli umiemy być wierni tym warunkom, tj. jeśli poznajemy dokładnie wartość naszych znaków. Przeto w twierdzeniu wyżej nadmienionym, że zdanie jedno zawiera się w drugim, wyrazu „zawiera się” nie powinniśmy brać w ścisłym i właściwym znaczeniu. Tym twierdzeniem to tylko wyrażamy, że zdanie jedno zawiera w sobie WARUNKI ISTOTNE, na których się opiera zdanie drugie, tj. że tamto zdanie pierwsze takimi się wyraża znakami, które, przez rozbiór wyobrażeń do nich przywiązanych, mogą nas doprowadzić następnie do wyobrażeń zdania drugiego.

Jak się to ma rozumieć,
że prawda powszechna
zawiera w sobie wszystkie
prawdy szczególne –
że zasada zawiera w sobie
wszystkie wnioski.

W tym właśnie znaczeniu mówić się zwykło, że prawda powszechna zawiera w sobie wszystkie prawdy szczególne, które się do niej odnoszą – że zasada zawiera w sobie wszystkie wnioski; albowiem prawda powszechna składa się z wyobrażeń ogólnych, które, jak się już wyżej wyłuszczyło, znajdować się muszą w wyobrazeniach wszystkich szczegółów, które się do nich odnoszą, będąc tam połączone z innymi pierwiastkami. Zasada zawiera w sobie też same wyobrażenia, które się odnawiają we wszystkich innych zdaniach składających wywód.

271. To także nam tłumaczy, dlaczego niektóre zasady mają szczególną podobność co do wniosków, które z nich wyprowadzić można. Zasada ta {tym} płodniejsza będzie we wnioski, im ogólniejsze porównuje wyobrażenia, bo, jak się rzekło wyżej, im ogólniejsze są wyobrażenia, tym w większej liczbie wyobrażeń szczególnych zawierać się muszą, a przez to samo łańcuch tożsamości, na której się zasadza rozumowanie, dalej się rozciąga i do liczniejszych nas prowadzi wypadków.

Rozumowanie jest potrzebne
jedynie do wsparcia słabości
naszego umysłu.

Jeśli przypomnimy sobie, że wyobrażenia słowne drugiego porządku nie innym końcem od nas się tworzą, tylko dla wsparcia słabości naszego pojęcia, że niemożność ogarnienia za jednym razem wielkiej liczby wyobrażeń jedyną dla nas była pobudką do tych połączeń, których język jest narzędziem, zgodzimy się na to zapewne, że to jedynie słabość czyni dla nas niezbędnymi rozumowania. Umysł, który by był zdolny do objęcia jednym razem tego wszystkiego, co mu się stawi, równie by nie potrzebował

rozkładać stosunek złożony na stosunki proste, jak wyobrażenia złożone na wyobrażenia pierwiastkowe. Nie byłoby dla niego żadnych wniosków i wywodów; wszystkie prawdy byłyby dla niego oczywiste, jak zasady.

Nowe wiadomości, których nabywamy za pomocą rozumowania, nie na tym się więc zasadzają, ażebyśmy przez nie otrzymać mieli wyobrażenia pierwiastkowe nowego gatunku, których jeszcze nigdy nie mieliśmy – tzn. że np. ślepo urodzony nigdy by nie doszedł, jedynie za pośrednictwem rozumowania, do nabycia wyobrażenia czerwonego koloru. Lecz one objawiają nam związek i zawisłość zachodzące między wyobrazeniami, których pierwiastkowo nabyliśmy przez zmysły, a przeto dają nam sposobność rozciągania od jednych do drugich łańcucha naszych dowodzeń.

Trzeba jednak wyznać, że użyteczność sądów odłącznych byłaby bardzo ograniczona, jeśliby wszystkie wynalazki, do których one prowadzą, kończyły się jedynie na odkryciu nowych stosunków między naszymi wyobrazeniami. Albowiem ponieważ wyobrażenia nasze w sobie samych uważane nie bardzo nas obchodzą, to na mało się nam przyda wiedzieć, jakie wyobrażenia umysł nasz posiada, lecz wiele na tym zależy, abyśmy wiedzieli, jakie są czyny, czyli istoty rzeczywiste, i onych przymioty, terażniejsze, przeszłe lub przyszłe, mogące wpływać na naszą bytność; my przeto przez te długie i trudne rozumowania niczegośmy się nie nauczyli, co nam istotnie wiedzieć potrzeba.

Lecz jeśli się przekonamy, że odkrywając nowe stosunki między wyobrazeniami, ułatwiamy sobie przez to poznanie wszystkich stosunków między naszymi wyobrazeniami a rzeczywistościami, wtedy pierwsze owe nauki, zamiast co by miały być jałowe, mieć będą dla nas najwyższy stopień ważności. Rozwiązanie zatem z jednej części zagadnienia prowadzi nas do rozwiązania drugiej, a gdy się okaże, jakim sposobem sądy i rozumowania odłączne dają nam nowe światło względem prawd rzeczywistych, przez to samo daje się widzieć użyteczność tego, czego nas one nauczyły względem stosunków naszych wyobrażeń.

Za pomocą rozumowania nie możemy otrzymać żadnego wyobrażenia pierwiastkowego owego gatunku, któregośmy jeszcze nie mieli.

Poznanie stosunków między wyobrazeniami prowadzi nas do poznania stosunku między wyobrazeniami i rzeczywistością im odpowiadającą.

{Rozdział XXII.}

O związku zdań i rozumowań odłącznych z prawdami rzeczywistymi

Dwa są rodzaje wiadomości,
których nabyć możemy
względem czynów (*facta*).

272. Dwa {są} rodzaje wiadomości, których nabyć możemy względem czynów, czyli zjawisk rzeczywistych, tj. względem TEGO WSZYSTKIEGO, CO NAM OBJAWIAJĄ ZMYŚLY O BYTNOŚCI JESTESTW I ICH PRZYMOTÓW BĄDŹ STAŁYCH, BĄDŹ PRZEMIJAJĄCYCH: jedne zależą na dowiedzeniu się o bytności pewnych czynów, które dotąd dla nas były niewiadome; drugie – na odkryciu między czynami już znajomymi pewnych stosunków, których jeszcześmy nie postrzegli. Pierwsze mnie uczą np., że są na świecie KARŁY i OLBRYZY albo też że są na świecie dwa miasta: KOWNO i WILNO. Drugie uczą mię, że olbrzym jest większy od karła – albo też że Wilno jest większe, dawniejsze i ludniejsze od Kowna.

Obydwa rodzaje wiadomości
wyżej wspomniane mają
swoją użyteczność.

Łatwo jest pojąć, że te dwa rodzaje wiadomości mają równie swoją użyteczność. Albowiem jest mało takich przedmiotów, które by nie miały jakiego wpływu na nasze szczęście i których by poznanie bytności i natury szczególnej było dla nas obojętne; więc samo tylko porównanie ich własności może nas nauczyć, które to są przymioty, mające na nas więcej lub mniej wpływ szczęśliwy, silny, trwały – a tym usposobić nas do wybierania między nimi, gdy tego mamy potrzebę.

Kiedy dwie osoby w jednym czasie ofiarują pewnemu dziecięciu jedna dwa jabłka, a druga cztery, nie dosyć jest temu wiedzieć, że w istocie pokazują mu 2 albo też 4 jabłka; trzeba mu jeszcze wiedzieć, że 4 jest więcej aniżeli 2. Kiedy dwie drogi

zdarzają się podróżnemu, nie dosyć jest jemu wiedzieć, że jedna i druga prowadzi do kresu jego podróży; trzeba nadto wiedzieć, która z nich jest krótsza i wygodniejsza.

Aby więc z dokładnością ocenić to wszystko, co użycie sądów odłącznych przydać może do wiadomości naszych nabytych przez doświadczenie, trzeba rozpoznać, jakich światła nowych porównanie i rozbiór wyobrażeń naszych może nam dostarczyć albo względem bytności pewnego czynu, uważanego w sobie samym, albo też względem stosunków, które zachodzą między wielu czynami.

273. Ponieważ użyteczność, którą my odnosimy w tym względzie z naszych sądów odłącznych, jest rozmaita, podług rozmaitej natury wyobrażeń, które służą za przedmiot tym sądom, trzeba zatem powtórzyć następnie uwagi, któreśmy wyjaśnili względem wszystkich rozmaitych gatunków zdań odłącznych.

Przeto my roztrząsać będziemy użyteczność rzeczywistą sądu odłącznego w zastosowaniu jej do wyobrażeń prostych lub złożonych pierwszego porządku; my ją roztrząsać będziemy w zastosowaniu jej do wyobrażeń NABYTYCH, czyli SKŁADU NATURALNEGO, jako też i do wyobrażeń SKŁADU SZTUCZNEGO, których znaczenie i różnica wyżej się wyłuszczyły.

A naprzód między sądami, które tworzymy o wyobrażeniach prostych lub złożonych pierwszego porządku, żadnego nie ma, który by nam mógł przynieść jakiegokolwiek światła nowe względem bytności czynów, tj. objawić nam bytność pewnego czynu – dotąd niewiadomego. Albowiem między wyobrazeniami prostymi i złożonymi pierwszego porządku wszystkie te, które są NABYTE, czyli {należą do} SKŁADU NATURALNEGO, to tylko sprawiają, że zachowujemy w myśli obrazy czynów, któreśmy postrzegli. Lecz ponieważ one takiej są natury, że umysł za jednym rzutem uwagi otrzymuje całą ich rozciągłość, na próżno byśmy nad nimi rozmyślali, choćby jak najdłużej; my w nich nic więcej nie znajdujemy, tylko te same czyny, z których się one utworzyły i któreśmy uważali nabywając tych wyobrażeń.

Co się tyczy wyobrażeń SKŁADU SZTUCZNEGO, ponieważ te wyobrażenia tworzymy sobie, nie mając żadnego kierunku

Jakim sposobem to poznamy, w czym sądy i rozumowania odłączne mogą być pożyteczne we względzie przedmiotów rzeczowych.

Sądy o wyobrażeniach prostych i złożonych pierwszego porządku żadnej nowej wiadomości dać nam nie mogą względem bytności czynów.

w naturze, który by im odpowiadał, ani częstokroć innego prawa w onych tworzeniu, tylko nasze własne upodobanie, przeto one mogą nam stawić obraz tysiąca czynów nowych i nieznajomych; gdy jednak badając ich naturę i rozbierając pierwiastki, z których się składają, nigdy nie znajdujemy dostatecznego powodu do przypuszczenia za rzeczywiste tych czynów, których one stawia nam malowidło. Wyobrażenia składu sztucznego są tylko romansami. Sąd zasadzony na wyobrażeniach tego rodzaju wtedy tylko mógłby nas oświecić względem rzeczywistości czynów, które te wyobrażenia wystawiają, gdyby nasza wyobraźnia miała moc stwarzania przedmiotów w tym samym czasie, kiedy stwarza swe wyobrażenia, i gdyby do władzy, którą ona ma względem nadawania praw swoich umysłowi, łączyła się władza odmieniania zewnątrz wszystkich praw natury. Zdarza się to wprawdzie częstokroć, że ludzie tworom swojej własnej wyobraźni nadają rzeczywistość, sądząc, że są w naturze pewne jestestwa, które oni tylko {sobie} wyobrażają. Ale to pochodzi albo z obłąkania rozumu, albo ze snu, albo z przesądów.

Tak człowiek pomieszanego umysłu sądzi się być szklany, gdy w istocie nie jest taki. Tak człowiek uśpiony marzenia sennie poczytuje za rzeczywiste zjawiska. Tak pospólstwo i dzieci zostają w tym przekonaniu, że są na świecie straszdyła i upiory. Jeśli sądy, które tworzymy o prostych wyobrażeniach i złożonych pierwszego porządku, nie mogą zastąpić postrzegania, czyli doświadczenia, aby nas mogły uwiadomić o bytności czynów; jednak one mogą nas nauczyć poznawać lepiej stosunki czynów, które malują te wyobrażenia.

W rzeczy samej, kiedy za pomocą postrzegania nabywamy wiadomości o dwóch lub więcej czynach, pospolicie nie czynimy w tej samej chwili porównań, które są potrzebne, ażebyśmy uważać mogli wszystkie rodzaje stosunków, jakie zachodzą między nimi; albowiem porównanie jest poznaniem jednoczesnym, a my najczęściej poznajemy te czyny w chwilach osobnych; niekiedy nawet postrzeżenia, których one były przedmiotem, czynione były po długich przerwach czasu. Lecz kiedy nasza wyobraźnia odnosi nam obrazy każdego z tych czynów, któreśmy zachowali w pamięci, i przedstawi je razem naszemu

umysłowi, uwaga wspólna, którą wówczas damy na nią, odkryje nam stosunki, których nie mieliśmy wyobrażenia, gdyśmy postrzegli te czyny.

Tak np. widziałem dwa miasta: WILNO i KOWNO. Mogłem czytać w dziejach o czasie ich założenia, nie myśląc wtenczas bynajmniej o tym, które z tych miast jest większe, ludniejsze i dawniejsze. Lecz skoro to zbliżę w moim umyśle, co czytałem o czasie tych miast założenia, co sam postrzegłem względem ich wielkości, widziałem lub słyszałem względem liczby ich mieszkańców, chociaż już nie widzę żadnego z tych miast i nie mam przed sobą żadnej książki, jednak mogę twierdzić, że Wilno jest większe, ludniejsze i dawniejsze od Kowna.²⁰

274. Jako porównanie naszych wyobrażeń składu naturalnego wskazuje nam stosunki czynów, któreśmy postrzegli, tak porównanie naszych wyobrażeń składu sztucznego odkrywa nam wcześniej stosunki czynów, które będziemy mogli kiedyś postrzegać, a tym sposobem gotuje pewniejszą drogę doświadczeniu; w rzeczy samej, kiedy nasze wyobrażenia nie stawiają nam już czynów przeszłych lub teraźniejszych, one jednak stawiają nam zazwyczaj czyny być mogące; stosunki, które odkrywamy między tymi wyobrażeniami, dają nam wizerunek stosunków, które postrzegać mamy {między} tymi czynami, kiedy się one ziszczą; tak więc, sądy odłączne o stosunkach wyobrażeń składu sztucznego będą dla naszego umysłu jakby formuły jakie wcześniej utworzone, które on w potrzebie będzie mógł zastosować. A kiedy czyny, któreśmy tym sposobem przewidzieli, ziszczą się dla nas, nie trzeba nam więcej będzie, tylko uznać zgodność każdego z nich i jego obrazu, któryśmy sobie utworzyli, a to samo upoważni nas do przyznania innych stosunków, które nasze sądy odłączne wyświeciły.

Dajmy np., że nigdy nie widziałem OLBRYMA i KARLA. Z tym wszystkim mogę utworzyć sobie ich wyobrażenia i twierdzić o stosunkach, jakie by zachodziły między tymi wyobrażeniami,

Sądy wsparte na wyobrażeniach składu sztucznego odkrywają nam wcześniej stosunki czynów niemających jeszcze bytności, ale kiedyś być mogących.

²⁰ Przykład wzorowany jest na [Degérando 1799/1800, s. 141 i n.], gdzie mowa jest o Paryżu i Rzymie.

a tym samym o stosunkach, jakie by zachodziły między ludźmi podobnymi, jeśliby oni mieli bytność rzeczywistą. Powiem więc: „Jeśli są olbrzymy i karły, karzeł jest tym względem człowieka wzrostu pospolitego, czym jest ten ostatni względem olbrzyma”.

Znajdujemy liczne przykłady podobnych sposobów rozumowania, bądź w wykładach moralności, bądź w księgach prawa. Albowiem prawodawca i moralista, obydwa przewidzieć powinni rozmaite sprawy, których ludzie dopuścić się mogą, i wcześniej ustanowić stosunek tych spraw względem szczęścia powszechnego całej społeczności lub {szczęścia} szczególnego niektórych osób – pierwszy, aby przywiązał do nich nagrodę lub karę; drugi, aby nam ich zgodność lub niezgodność wskazał z prawami wrodzonej słuszności i podał środki do pełnienia ich lub unikania, podług tego, jak te sprawy były cnotliwe lub występne.

Dwa wnioski wynikają z uwag, które się dopiero wyluszczyły.

Wniosek pierwszy,
który wypływa z uwag
poprzedzających.

Pierwszy jest ten, że jeśli sądy odłączne o wyobrażeniach prostych lub złożonych pierwszego porządku zdają się przydawać cokolwiek do wiadomości nabytych przez doświadczenie, to się dzieje nie inaczej, tylko, że te sądy pomagają nam do lepszego porównania samychże doświadczeń; one nie pomnażają bynajmniej materiałów, na których się opierają wiadomości nasze, tj. nie pomnażają bynajmniej liczby czynów rzeczywiście postrzeganych, lecz służą tylko do wyrobienia myśłą tych materiałów, a tym samym do uczynienia {ich} dla nas korzystniejszymi.

Wniosek drugi.

Drugi wniosek jest ten, że chociaż sądy odłączne o wyobrażeniach prostych i złożonych pierwszego porządku odkrywają nam nowe prawdy, żadnej jednak nie odkrywają takiej prawdy, która by z natury swojej nie mogła być nabyta w czasie samego postrzeżenia. Ponieważ wszystkie czyny, które przedstawiają te wyobrażenia umysłowi, są dość proste, aby mogły być razem objęte uwagą, nie ma żadnego z nich stosunku, który by nie mógł być przedmiotem pojęcia jednoczesnego, jeśliby te czyny, których się oznacza stosunek, stały się razem naszemu postrzeganiu. Użyteczność więc tego pierwszego gatunku sądów odłącznych i odkryć, do których one prowadzą, zależy na tym, że okoliczności nie pozwoliły nam postrzegać jednocześnie czynów, których

poznać stosunki mieliśmy potrzebę – albo też na tym, że nam potrzeba poznać stosunek pewnych wprzód czynów, nim te czyny uiszcza się rzeczywiście, jak np. wtenczas, kiedy nam idzie o postanowienie, którą z powodu spraw różnych, jako pożyteczniejszą dla nas, wykonywać mamy.

275. Sądy odłączne odnoszące się do wyobrażeń złożonych drugiego porządku mają w tym względzie wielką korzyść nad pierwszymi, o których dopierośmy mówili, albowiem one odkrywają nam między czynami stosunki, których samo postrzeganie dać nam nie mogło. One ułatwiają te przeszkody, które porównaniom naszym stawiała wielka rozciągłość czynów, któreśmy chcieli porównywać, albo raczej zbyt wielkie ograniczenie naszego umysłu – i ta jest pierwsza posługa, którą odbieramy od sądów naszych w wyobrażeniach naszych drugiego porządku, posługa, której czujemy już całą ważność, ponieważ jej winniśmy takie wiadomości, których też bez niej nigdy byśmy nabyć nie mogli.

Dla wyłączenia, jakim sposobem sądy odłączne prowadzą nas do odkrycia między czynami zbyt złożonymi stosunków, których postrzeganie samo dać nam nie mogło, dosyć jest przypomnieć sobie to, co się już wielokrotnie mówiło, tj. jakim sposobem tworzą się wyobrażenia złożone drugiego porządku za pomocą znaków.

Są czyny, których okoliczności tak są liczne, że nie możemy ich razem objąć uwagą naszą; aby więc mieć ich poznanie dokładne, zmuszeni jesteśmy ustalić znakami wyliczenie następnych części, z których się one składają, a potem złączyć wartość tych znaków pośrednich pod znak jeden, który by wystawiał nam cały ogół tych czynów.

Lecz ponieważ oszacowanie stosunku, który zachodzi między dwoma przedmiotami, nie jest czym innym, tylko poznaniem poszczególnym tych obydwóch przedmiotów – ponieważ ten stosunek nie inaczej się ocenić może, tylko obejmując razem zbiór wszystkich części, z których każdy z nich {się} składa – oczywiste jest, że nigdy byśmy się nie mogli dowiedzieć o tym stosunku przez samo postrzeganie. Będziemy więc zmuszeni do uczynienia dokładnego porównania tych dwóch czynów: {my więc

Czemu sądy odłączne oparte na wyobrażeniach drugiego porządku mają pierwszeństwo nad sądami wyżej wspomnianymi.

Jakim sposobem sądy odłączne prowadzą nas do odkrycia stosunków między czynami złożonymi.

będziemy} porównywać wartość względną tych dwóch znaków, które je wyrażają, i tworzyć cały ciąg rozumowania, którego to porównanie wymaga; my {z}stępować będziemy do każdego wyobrażenia złożonego drugiego porządku, do wyobrażeń pośrednich albo pierwiastkowych, z których ono wypada; my je zbliżać będziemy jedno do drugiego przez pewien ciąg porównań szczegółowych – a potem zbierzemy wypadki tychże szczegółowych porównań, aby zawrzeć w jednym zdaniu wartość całkowitą stosunku złożonego, którego szukamy.

Co się powiedziało o sądach odnoszących się do składu natur{alnego} drugiego porządku, toż samo się prawdziwi względem sądów opartych na wyobrażeniach.

Łatwo się pojmuje, że ta korzyść zarówno się znajduje w sądach odnoszących się do wyobrażeń nabytych, czyli składu naturalnego, jako też i tych, które się odnoszą do wyobrażeń składu sztucznego: jeśli pierwsze uczą nas odkrywać między czynami rzeczywiście będącymi stosunki tak dalece złożone, iż postrzeganie ogarnąć ich nie może, {to} drugie uczą nas przypisywać te same stosunki czynów, które jeszcze nie istnieją, a które kiedykolwiek istnieć mogą.

Ponieważ wszystkie prawie czyny, których porównywanie jest nam potrzebne, należą do rzędu tych, których sobie inaczej wystawić nie możemy, tylko przez wyobrażenia złożone porządku drugiego – łatwo jest wiedzieć, do jak smutnego położenia bylibyśmy przywiedzeni, gdybyśmy nie mieli pomocy rozumowań odłącznych do oszacowania {stosunków} zachodzących między tymi czynami.

Przykłady stwierdzające użyteczność rozumowań odłącznych, opartych na wyobrażeniach złożonych drugiego porządku.

276. Naprzód byłoby to rzeczą niepodobną czynić w handlu zamiany znaczniejsze, a wszystkie działania kupieckie koniecznie by się zatrudniać musiały najdrobniejszymi szczegółami.

Albowiem ponieważ nie byłoby można objąć uwagą ani pewnej znakomitszej sumy pieniężnej, ani pewnej znakomitszej ilości towarów, a gdy oprócz tego, jak tu przypuszczamy, nie byłoby można wyrachować wyobrażeń złożonych przedstawiających nam te rzeczy, bylibyśmy prawie przymuszeni zamieniać każdą sztukę pieniędzy za odpowiadającą jej wartość ilości towaru.

Lecz jeśli przypuszczam dwa wyobrażenia złożone drugiego porządku, któremu by wartości owe cząstkowe służyły za pierwiastki, nie będę potrzebował więcej nad kilka chwil czasu

do rozmyślania, abym poznał, jakiej potrzeba sumy do kupienia takiej ilości towaru, jaką tylko wystawić sobie można albo też jaką ilość towarów kupić mogę za te pieniądze, które posiadam. To zaś wszystko wykonuję za pomocą rozumowania odłącznego, opartego na wyobrażeniach składu sztucznego, jakimi są wyobrażenia arytmetyczne.

Jeśli mamy obierać między dwoma różnymi postępkami, z których na jeden nam odważyć się potrzeba, {albo} jeśli czynimy wybór osoby, której byśmy zaufać mogli – wypadki, które stąd nastąpić mogą, dobre lub złe przymioty, które posiadają ludzie zdarzający się dla nas, są pospolicie w nadto wielkiej liczbie, aby {śmy} je nadto objąć mogli za jednym rzutem uwagi. Nie byłibyśmy przeto w stanie skłonienia się na którąkolwiek bądź stronę bez udania się do wyobrażeń złożonych drugiego porządku i do rozumowania na nich opartego albo też narazilibyśmy się wówczas na obranie mylnych i szkodliwych dla nas kroków, ponieważ nie moglibyśmy oszacować przez sąd całkowity, jakim by sposobem było postąpić dla nas najpożyteczniejsiej.

Przykłady wzięte ze spraw potocznych.

Wódz np. pewnego wojska mógłby się o tym zapewnić, że i siły, którymi rozrządza, są równe albo niższe od sił jego nieprzyjaciela, jeśliby nie znajdował sposobu do porównania między sobą dwóch wyobrażeń złożonych jednego i drugiego wojska – jeśliby za pomocą znaków pośrednich nie potrafił oszacować bądź z liczby ludzi, z których się składają te wojska, bądź z właściwych każdemu korzyści, aby złożyć w jedną wartość, w jeden stosunek złożony, wszystkie wartości, stosunki cząstkowe?

Przykład wzięty z dowództwa nad wojskiem.

Cóż mówić o tych, którzy rządzą państwem i którzy powinni porównywać swoją potęgę i potęgę innych narodów, z którymi to państwo zostaje w stosunkach? Albowiem wyobrażenie potęgi politycznej pewnego rządu jest jeszcze bardziej daleko złożone aniżeli wyobrażenie wojska, ponieważ ono razem jednocy obfitość ziemi, przemysł, mieszkańców, skarb, siły lądowe, morskie, ludność itd.

Przykład wzięty z polityki i prawodawstwa.

Cóż mówić o tych, którzy się uczą umiejętności prawodawstwa i którzy powinni porównywać bez przestanku rozmaite ustawy, których częstokroć warunki {są} bardzo liczne i stosunki bardzo rozmaite – z potrzebami społeczności, których

wyobrażenia niemniej są rozciągle, ponieważ one obejmują razem mnóstwo pojedynczych ludzi, i uważają każdego z nich pod wielką liczbą stosunków moralnych i fizycznych. Toż samo się prawdzi o wszystkich umiejętnościach, albowiem bardzo mała jest liczba między nimi takich, które by miały za podmiot czyny tak proste, iżby razem mogły być objęte przez umysł.

Jakim sposobem rozumowanie odłączne może nas uwiadomić o bytności czynu rzeczywistego, o którym wprzód nie wiedzieliśmy.

277. Gdyśmy widzieli, że rozumowania odłączne, zastosowane do wiadomości rzeczywistych, prowadzą nas do stosunków między czynami wprzód już dla nas wiadomymi, i jak jest ważna dla nas korzyść, którą stąd odnosimy, zobaczymy jeszcze, jakim sposobem te same rozumowania dają częstokroć wiadomość o bytności czynu, o której wprzód nie wiedzieliśmy – co niemniej jest rzeczą pożyteczną, bo przez to się pomnaża liczba prawd rzeczywistych przez nas odkrytych.

Na pierwszy rzut oka niełatwo jest wprawdzie uwierzyć temu, cośmy dopiero powiedzieli, tj. że rozumowanie odłączne może nas uwiadomić samo przez się o bytności czynów, czyli, co jedno znaczy, o bytności pewnych jestestw rzeczywistych lub ich przymiotów, co się zdaje być dziełem samych tylko zmysłów. Jednakże wykład następujący przekona nas o prawdziwości twierdzenia i da nam poznać, że ono bynajmniej się nie sprzeciwia twierdzeniu wyżej wyłożonemu, tj. że rozumowanie dać nam nie może żadnego nowego wyobrażenia z liczby tych wyobrażeń pierwiastkowych, których przez zmysły nabywamy [271].

Dwojakim sposobem rozumowanie odłączne, będąc zastosowane do prawd doświadczalnych, może nam odkryć bytność pewnych czynów rzeczywistych, które wprzód dla nas były niewiadome.

Pierwszy sposób, jakim rozumowanie odłączne, będąc zastosowane do prawd doświadczalnych, może nas uwiadomić o bytności czynów wprzód nam nieznanych.

Naprzód, przerabiając za pomocą rozumowania wyobrażenie czynu jakiego złożonego, o którym nas uwiadomiło doświadczenie, przyjść możemy do poznania pewnych czynów pierwotnych, czyli pewnych zasad powszechnych, z których powstał ten czyn złożony.

Co rozumieć mamy przez czyny pierwotne i przez zasady powszechne.

Mając wyłuszczyć założoną tu prawdę, najpierwej trzeba sobie dokładne uczynić wyobrażenie tego, co mamy rozumieć

przez te ZASADY POWSZECHNE, przez te CZYNY PIERWOTNE, o których się dopiero nadmienilo. Ponieważ te zasady powszechne nazwaliśmy inaczej „czynami pierwotnymi”, już to samo nas ostrzega, że tych zasad powszechnych nie powinniśmy brać za jedno z tym, co zowiemy „zasadami odłącznymi” (*principia abstracta*). Te bowiem ostatnie nic więcej nie wyrażają, tylko stosunek pewnych wyobrażeń; tamte zaś, ponieważ są czynami, więc tym samym coś więcej znaczą nad stosunek wyobrażeń, bo oprócz tego znaczyć muszą pewną rzeczywistość [271]. Zasady odłączne są z rzędu zdań odłącznych; zasady zaś powszechne, gdy je uważamy jako czyny, właściwie mówiąc nie mogą być zdaniem, lecz one dają nam powód do tworzenia o nich pewnych sądów, czyli zdań rzeczywistych powszechnych, jak się o tym następnie przekonamy.

Zdaje się, że nie możemy dokładniej spisać zasad powszechnych tych czynów pierwotnych, jako kiedy powiemy, że to PEWNE ZJAWISKA PROSTE, W KTÓRYCH DZIAŁANIE PEWNEJ PRZYCZYNY POJEDYNCZEJ OBJAWIA SIĘ PRZEZ SKUTEK ZAWSZE JEDNOSTAJNY. Ponieważ z tych zjawisk prostych powstają wszystkie zjawiska złożone, jak się to wkrótce okaże – dlatego pierwsze nazwaliśmy „zasadami powszechnymi”, tak właśnie, jak zasadę powszechną wszystkich kwasów zowiemy „kwasorodem”; to jest pierwsze znaczenie, w którym tu bierzemy ten wyraz: „zasady powszechne”.

Doświadczenie wiele nam stawia podobnych czynów, czyli zjawisk prostych, o jakich się dopiero mówiło, np.: ŻE KAŻDE CIAŁO BĘDĄC PORUSZONE OD PEWNEJ SIŁY, BIEŻY ZAWSZE W LINII PROSTEJ, PÓKI NIE ZAJDZIE DZIAŁANIE INNEJ SIŁY NA TOŻ SAMO CIAŁO W KIERUNKU ODMIENNYM; ŻE RUCH CIAŁA BIEŻĄCEGO NIE INACZEJ SIĘ PRZYSPIESZA ALBO OPÓŹNIA, TYLKO ZA WYWARCIEM NA NIE NOWYCH DZIAŁAŃ SIŁY; ŻE WSZYSTKIE CIAŁA PĘDZONE SIŁĄ CIĘŻKOŚCI DO ZIEMI, LEĄ W LINIACH PROSTYCH DO JEJ POWIERZCHNI; ŻE TEŻ CIAŁA SPADAJĄ PRĘDKOŚCIĄ PRZYSPIESZONĄ, I ŻE PRZESTRZENIE OD NICH UBIEŻONE SĄ JAK KWADRATY CZASÓW, PRZEZ KTÓRE SPADAŁY; ŻE KAŻDE CIAŁO PRZECHODZĄC ZE STANU PŁYNNEGO LUB TEŻ CIEKŁEGO NA STAN ZSIADŁY, WYRZUCA Z SIEBIE PEWNĄ ILOŚĆ UWIĘZIONEGO CIEPLIKA, A W ZDARZENIU ODWROTNYM POCHŁANIA JĄ W SOBIE itd.

278. Zjawiska, któreśmy dopiero przytoczyli, dosyć są proste i oraz takie, że umysł nasz każde z nich wystawia sobie jako zależące od pewnej przyczyny pojedynczej. Nie znamy wprawdzie tej dokładnie przyczyny: czym jest ona w samej sobie, ani sposobu, jakim wyprowadza skutek; widzimy jednakże skutek i postrzegamy, że się on dzieje we wszystkich szczególnych przypadkach podług pewnego zawsze jednostajnego prawidła, a to nam daje powód do tworzenia pewnych sądów, czyli zdań powszechnych i rzeczywistych, które także nazwać się mogą „zasadami powszechnymi”, biorąc ten wyraz w drugim znaczeniu – różnym od pierwszego. Wytlumaczmy się dokładniej w tej mierze.

Drugie znaczenie, w którym
brać się mają wspomniane
zasady.

W rzeczy samej postrzegając te czyny proste, dziejące się według jednego zawsze prawidła, tworzyć musimy o nich pewne sądy powszechne; mówimy np.: ŻE WSZYSTKIE CIAŁA USPOSOBIONE SĄ DO SPADANIA KU ZIEMI W LINII PIONOWEJ PRĘDKOŚCI, KTÓRA SIĘ W KAŻDEJ CHWILI PRZYSPIESZA; ŻE KAŻDE CIAŁO TAKIE MA USPOSOBIENIE, ŻE RAZ BĘDĄC PORUSZONE JAKĄKOLWIEK SIŁĄ, NIE PRZESTAJE BIEŻEĆ W LINII PROSTEJ PRĘDKOŚCIĄ JEDNOSTAJNĄ, JEŚLI NIE ZAJDZIE NA NIE JAKIEJ SIŁY NOWEJ DZIAŁANIE itd. Widoczne jest, że tak mówiąc, przyznajemy pierwszemu rodzajowi jestestw pewne przymioty rzeczywiste, a zatem tworzymy zdanie rzeczywiste powszechne. Oto więc jest drugie znaczenie, w którym liczymy ten wyraz „zasady powszechne”. Podług tego drugiego znaczenia zasady powszechne nie będą czym innym, tylko wyrażeniem naszych sądów, które tworzymy o owych czynach pierwotnych. Bądź w pierwszym, bądź w drugim znaczeniu użyjemy tego wyrazu, zawsze jasno wytłumaczmy myśl naszą, jeśliśmy dokładnie wyłuszczyli to podwójnym znaczeniem.

Zjawiska {ro}łożone przez
rozumowanie na zjawiska
pierwotne.

Lecz nie takie zjawiska natury stawiają się nam w tym stanie prostym, w jakim je widzieliśmy w przytoczonych wyżej przykładach [277]. Więcej nierównie jest takich, które są złożone, tj. które wynikają z połączonego działania wielu razem przyczyn. W takim razie, czego zmysły same nas nie mogą nauczyć, to dopełnia rozumowanie odłączne, które tworzymy nad owymi zjawiskami. Umysł nasz, rozbierając za pomocą rozumowania tego pewien czyn złożony, przychodzi w nim do odkrycia pewnych czynów

prostych czyli pierwotnych, które on dawniej poznał w stanie ich prostoty, a z których połączenia wyniknął ten czyn złożony.

279. Wkrótce okażemy, jakim sposobem robi się podobne odkrycie; tu jedną wprzód tylko uczynimy uwagę, tj. że umysł nasz odkrywając w czynach złożonych czyny proste, tym bardziej je upowszechnia, że się one prawdą w jakich przypadkach szczególnych – w tych nawet, w których na pierwszy rzut oka postrzegać się nie dawały.

Te czyny pierwotne, które inaczej nazwaliśmy „zasadami powszechnymi”, zowiemy jeszcze „prawami natury”. Naprzód dlatego, że te czyny, jak się powiedziało, dzieją się zawsze według jednostajnego prawidła, a oprócz tego, łącząc rozumowania odłączne z doświadczeniami, przekonujemy się o tej prawdzie, że natura małej liczby owych czynów pierwotnych i jednostajnych używa do tworzenia najliczniejszych i najrozmaitszych zjawisk swoich. W tym właśnie znaczeniu mówimy, że natura wszystko działa przez sposoby najprostsze.

Uważmy teraz, jakim sposobem rozumowanie odłączne odkryć może w zjawiskach złożonych pewne czyny pierwotne. Gdyśmy z jednej strony postrzegali czyny proste, czyli takie, których działanie pewnej przyczyny pojedynczej objawia się przez skutek jednostajny, a z drugiej strony pewne czyny złożone, czyli takie, które wynikają z połączonego działania rozmaitych przyczyn – umysł podaje pod pierwszy ciąg rozkładów i składów wyobrażenia swoje tych czynów dwojakiego rodzaju, które postrzegał, aż póki nie odkryje wzajemnych między nimi stosunków. Jeśli te czyny tym sposobem porównane tłumaczą się przez tożsamość, tj. jeśli uznajemy, że w czynach złożonych nie co innego się znajduje, tylko wypadek, który powinien był wyniknąć z połączenia pewnych czynów prostych, skądinąd nam znajomych – wniesmy stąd, że pierwsze są wyłącznie skutkiem tych ostatnich i że żadna przyczyna nowa nie miała tu swojego wpływu.

Tak np. gdy widzimy ciecze podnoszące się do góry w naczyniach wypróżnionych z powietrza, zjawisko to na pierwszy rzut oka dziwne i nowe być się zdaje. Lecz gdy te zjawiska porównujemy z innymi zjawiskami prostymi i znajomymi, przerabiając

Jakim sposobem przerabiając rozumowaniem odłącznym zjawiska złożone, możemy w nich odkryć czyny pierwotne.

wyobrażenie tak pierwszego, jak i drugiego rozumowaniem odłącznym, przekonamy się o tej prawdzie, że to zjawisko złożone nadzwyczajne jest wypadkiem pewnych zjawisk prostych. W nim albowiem: (1) odkrywamy czyn pierwotny ciężkości ciał takich zastosowany do powietrza – dlatego bowiem ciecze podnoszą się w górę w naczyniach wypróżnionych z powietrza, że je przyciska zewnątrz ciężar powietrzookręgu; (2) odkrywamy w tym czynie złożonym zasadę powszechną równowagi – bo w końcu się przekonamy, że podnoszenie się cieczy do góry w naczyniach wypróżnionych z powietrza jest wypadkiem tego samego prawa, przez które jeden koniec szalki w górę się podnosi, gdy przewaga ciężaru zniża na dół koniec jej drugi. Widzimy tu, że odkrycie stosunku tożsamości między wyobrażeniami czynów prostych a wyobrażeniem czynu złożonego nie skończyło się na poznaniu jednym tego stosunku, bo nas przyprowadziło do odkrycia bytności w zjawisku złożonym pewnych zjawisk prostych, o których wpróż nie wiedzieliśmy, żeby się tam znajdować miały.

Podobnym sposobem postępujemy z podobną korzyścią w mechanice, optyce, w fizyce i w tych umiejętnościach ludzkich, których prawdy doświadczalne przerabiać się muszą rozumowaniem. Gdy np. wiadome jest nam prawo jednostajności ruchu prostego i sposobu, jakim się on udziela przez uderzenia – otrzymujemy stąd takie rozmaitości, które wynikają z jego składu i rozkładu. Gdy wiemy zasadę równowagi – tłumaczymy przez nią działanie drągów wszelkie takiego gatunku. Uważając na koniec, {że} wypadki otrzymane tym sposobem przez rachunek zawsze się zgadzają z wypadkiem doświadczenia, jesteśmy upoważnieni twierdzić, że takie prawa mechaniki odnoszą się w rzeczy samej do tego prawa pierwotnego i zasadowego, z którego umieliśmy je wyprowadzić.

Uważano, że światło rozchodzi się w linii prostej, i że onego promienie padając na powierzchnię gładką, odłamują się pod kątem równym kątowi wpadania. Za pomocą tych dwóch zasad powszechnych wytłumaczono takie zjawiska optyki i wniesiono stąd, że natura nie inaczej, tylko podług praw pierwotnych, takie utworzyła te skutki. Newton odkrył w ruchach ciał niebieskich zasadę ciężenia w stosunku odwrotnym kwadratów odległości.

Z drugiej strony znalazł on warunki elipsy w obwodach, które kreśliły te ciała. Za pomocą praw Keplera i swoich własnych rozmyślań przekonał się, że ta siła ciężenia, połączona z pewnym popędem pierwiastkowym oznaczonym, wystarcza do utworzenia podobnych ruchów i prawie zupełnie wykład budowy świata wyszedł z łona tych szczęśliwych porównań.

280. Takie jest pierwsze użycie, które czynić możemy z naszych rozumowań odłącznych, stosując je do praw doświadczalnych. To zastosowanie tym droższe dla nas przynosi korzyści, im lepiej się nam udaje wytłumaczyć najzawilsze zjawiska przez najprostsze zasady. Poznanie tych zasad powszechnych, czyli tych czynów pierwotnych i najprostszych, które się zawierają w zjawiskach złożonych, oraz poznanie rozmaitych stosunków, które zachodzą między czynami, stanowi to, co tworzy metafizykę stosowaną, czyli metafizykę własną każdej umiejętności. Tu przeto uważamy, ile metafizyka w tym względzie pożyteczna jest ludziom.

Co jest metafizyka stosowana.

Uważać jednak mamy, że nie zawsze zastosowanie rozumowania odłącznego do wiadomości nabytych doświadczeniem przynosi nam równie pomyślne skutki – bądź dlatego, że nie zawsze jest w naszej mocy otrzymać przez doświadczenie pierwotne czyny w dostatecznym stanie ich prostoty, aby mogły być wzięte za zasady, już dlatego, że częstokroć do utworzenia skutków złożonych łączą się takie przyczyny, których jeszcze nie znamy prawa. Tak np. prawa hydrauliki i hydrostatyki są jeszcze dla nas zbyt zawile, albowiem nie mogąc postrzegać stanu i własności cząstek pierwotnych cieczy, nie możemy wydobyć zasady prostej i pierwotnej, która służy za prawo rozmaitym ich ruchom. Dla tej samej przyczyny rachunek nam dotąd jeszcze nie wskazuje stałego prawa względem rozmaitych sposobów, jakimi ciążą na siebie wzajemnie ciała umieszczone na powierzchni Ziemi, ponieważ nie znamy jeszcze dokładnie wszystkich okoliczności, które wpływają na to ich dążenie.

Nie zawsze się nam udaje przez rozumowanie w czynach odłącznych odkryć czyny pierwotne.

281. Wyłuszczy teraz drugi sposób, jakim rozumowanie odłączne, zastosowane do wiadomości doświadczalnych, odkryć nam może bytność pewnych czynów, o których dotąd nie wiedzieliśmy.

Jaki jest drugi sposób, którym odkrywamy bytność pewnych czynów przez rozumowanie odłączne, zastosowane do prawd doświadczalnych.

Już tu nie jest mowa o owych czynach pierwotnych, które inaczej nazwaliśmy „zasadami powszechnymi”, lecz to są czyny innej natury, jak wkrótce zobaczymy. Rozumowanie odłączne w tym drugim zdarzeniu nie tylko się opiera na doświadczeniach poprzedzających, jak w pierwszym razie, ponieważ je przerabia, lecz nadto można o nim powiedzieć, że ono łączy między doświadczeniem a doświadczeniem: daje je w sposób następujący.

Przypuśćmy bytność pewnych czynów, o których wprowadzie nie uwiadomiło nas doświadczenie, które jednak być mogą i których dokładne utworzyliśmy sobie wyobrażenia. Łączymy potem wyobrażenia tych czynów podług pewnych praw; a rozmyślając nad takowym połączeniem, odkrywa umysł wszystkie stosunki tym sposobem połączonych wyobrażeń i wypadki przypuszczeń, które uczynił. Wniesie stąd, że jeśliby te czyny, które on sobie wyobraził, były rzeczywiście zjednoczone w naturze tym właśnie sposobem, jak są jego myśli, miałby prawo przyznawać wcześniej tym czynom takie własności, które wywiódł z rozbioru swoich wyobrażeń. Przeto jeśli warunki od nas przypuszczone uiszcza się w naszych oczach przez zjawisko rzeczywiste, jeśli żaden warunek obcy nie będzie się mieszał do ich połączenia, będziemy mogli sądzić o czynach, które stąd następnie wynikają, nie mając żadnej potrzeby ich postrzegania.

Tak np. przypuszczamy pewną rozciągłość ograniczoną, jakby rzeczywiście będącą, którą zwiemy „trójkątem”; rozmyślamy nad wyobrażeniem tego trójkąta we względzie sposobu, jakim się ono utworzyło, a przez to rozmyślanie dochodzimy tej prawdy, {że} gdy nam będą wiadomsze z następujących rzeczy pięciu, tj. z dwóch kątów i trzech boków trójkąta, zawsze można oznaczyć stosunek ich z dwoma niewiadomymi. Jeśli zatem stojąc u spodu pewnej góry albo na brzegu pewnej rzeki, oznaczymy pewien trójkąt, nie już matematyczny, lecz fizyczny, ponieważ mu damy za kresy pewne przedmioty rzeczywiste, i jeśli wymierzmy w tym trójkącie pewne kąty i boki, stosując do nich wyobrażenia nasze, nabyte przez poprzednicze rozumowania, możemy wyrachować stosunki boków i kątów wymierzonych trójkąta do boków i kątów, któreśmy nie mierzyli, a przez to samo znajdziemy miarę i tych ostatnich, nie mając ich potrzeby mierzenia sposobem

mechanicznym. Tym sposobem oznaczmy wysokość góry niedostępnej lub też znajdziemy odległość niedostępnego przedmiotu. Jeśliby zaś z czasem zostały zniesione te przeszkody, które nam teraz nie dozwoliły mierzyć mechanicznie pewnych linii i kątów oznaczonego przez nas trójkąta, doświadczenie mogłoby sprawdzić wypadek naszego rachunku rozumowania.

Takie jest użycie wszystkich praw geometrii elementarnej. Tak się postępuje w rozwiązywaniu zagadnień mających za cel odkrycie pewnego rzeczywistego czynu. Takie są na koniec zastosowania geometrii i algebry do mechaniki i astronomii; albowiem skorośmy uznali, jak się rzekło wyżej, że pewien szereg zjawisk zawisł od połączenia pewnych praw prostych, czyli pewnych czynów pierwotnych, dosyć jest nam postrzegać niektóre okoliczności, aby przewidzieć wszystkie wypadki, które z nich wyniknąć powinny. Tak np. gdy znamy położenie teraźniejsze ciał niebieskich, odległość i bieg każdemu z nich właściwy, przepowiemy wcześniej czas i sposób rozmaitych odmian, których te ciała doznają. Podobnym sposobem wyrachowawszy pewną siłę, roztrząsnąwszy stosunki pewnych drągów, do których ta siła ma być zastosowana, oznaczmy skutki, które sprawić może pierwsza machina i użytek, który z niej mieć można.

Widzimy tu, jakim sposobem rozumowanie odłączne, będąc zastosowane do czynów rzeczywiście od nas postrzeganych, odkrywa nam bytność pewnych czynów, których doświadczenie wskazać nie mogło, albo też przerabiając wyobrażenia czynów teraźniejszych – zgaduje przyszłe. Obydwie te prawdy dają się widzieć w przykładzie trójkąta wyżej przytoczonego. Jakoż wysokość góry niedostępnej, odległość niedostępnego przedmiotu – są czyny rzeczywiste, o których się dowiadujemy nie przez doświadczenie, lecz przez rozumowanie. Gdy znowu wymierzyliliśmy pewne boki i kąty trójkąta, zgadniemy prawie dokładnie, wiele razy jednostkę miarową, np. sznur mierniczy, trzeba będzie przykładać następnie do innych boków trójkąta, gdy zechcemy nasz rachunek sprawdzić doświadczeniem.

282. Możemy już teraz rozwiązać trudność, o której wyżej nadmieniliśmy, tj. skąd to pochodzi, że człowiek może się

Skąd to pochodzi, że człowiek może się dowiadywać o bytności nowych czynów, których ani on sam, ani kto inny nie postrzegał zmysłami.

dowiadując o bytności nowych czynów, których ani on sam, ani kto inny nie postrzegał zmysłami.

Widzieliśmy, że to się zdarza w takich odkryciach, do których rachunek matematyczny zastosowany być może, tj. które się odnoszą do ilości. Lecz jako ilość bądź ciągła, bądź nieciągła, odłącznie uważana, składa się z pierwiastków zupełnie jednostajnych i tych samych, i gdy wszystkie rozumowania matematyczne odłączne na tym się kończą ostatecznie, że wskazują nam, wiele razy pewien pierwiastek powinien się powtórzyć, aby się z niego utworzyło wyobrażenie pewnej ilości – tak jeśli te rozumowania stosujemy do czynów rzeczywistych, nie inaczej wówczas uważamy te czyny, tylko pod względem ilości, nie dając bynajmniej uwagi na wszelkie inne ich przymioty i stosunki, a zatem i pierwiastki czynów pod tym względem uważanych, wystawiać sobie musimy przez wyobrażenie jednostajne i zupełnie to samo. Cała różnica między ilością odłącznie wziętą a ilością zastosowaną jest taka, że tamta jest tylko wyobrażeniem, ta zaś rzeczywistością odpowiadającą wyobrażeniu. Przeto jeśli mamy wyobrażenie pewnej jednostki rzeczywistej, już tym samym mamy pierwiastek wszelkich ilości rzeczywistych; idzie tylko o to, ażeby wiedzieć, wiele razy w pewnych okolicznościach powtarza się ten pierwiastek dla utworzenia jednego zbioru; ale tego dochodzić często możemy, jako się dopiero okazało, bez pomocy doświadczenia. Tak więc, kiedy stosując do prawd rzeczywistych rozumowanie odłączne, odkrywamy bytność nowych czynów, których nie postrzegaliśmy zmysłami, nie idzie zatem, żebyśmy wówczas mieli tworzyć wyobrażenia nowego gatunku, których jeszcze nie mieliśmy.

Czyny, które tym sposobem odkrywamy, wystawiamy sobie na podobieństwo tych, któreśmy postrzegali, bo tak pierwsze, jako i drugie, pod wspólnym wówczas uważamy względem, czyniąc w myśli odłączenie wszelkich przymiotów, którymi one różnić się mogą; słowem, {że} za pomocą tych samych wyobrażeń pierwiastkowych, któreśmy dawniej mieli, dowiadujemy się o bytności nowych czynów. Przeto twierdzenie wyżej udowodnione, że nie możemy inaczej nabyć żadnego wyobrażenia pierwiastkowego, tylko przez zmysły, nie sprzeciwia się tej drugiej

prawdzie, że możemy odkrywać bytność czynów, których nie postrzegaliśmy zmysłami.

Z tego, co się dopiero powiedziało, wnosi się następująca prawda – tj. że jeśli byśmy czyny, których bytności dochodzimy, uważali pod innym względem, nie zaś pod względem ilości, np. gdybyśmy je uważali pod względem przymiotów zmysłowych, jako to: koloru, kształtu, zapachu, dźwięku, przezroczystości, lub ich własności wewnętrznych, natenczas czyny te musielibyśmy sobie wystawiać przez wyobrażenia złożone z rozmaitych i różnorodnych pierwiastków, a poznanie zmysłowe jednego lub kilku czynów pod tym względem uważanych nie mogłoby nas doprowadzić do poznania czynów innych, którychśmy nie postrzegali, jakożkolwiek wyobrażenia nasze czynów pierwszych przerabialiśmy przez rozumowania matematyczne.

Jeśli stojąc na brzegu pewnej rzeki albo u spodu pewnej góry niedostępnej przedsięwziąłem opisanym wyżej sposobem wymierzyć pierwszej szerokość, a drugiej wysokość, nie używając do tego sznura lub innej jakiegokolwiek miary, stąd to pochodzi, że wszystkie pierwiastki czynów takich uważam pod względem jednostajnym, tj. pod względem odległości. Mam już przeto wcześniej wyobrażenia pierwiastków, z których się składają te czyny, i o to tylko idzie, ażebym się dowiedział, z jakiej liczby pierwiastków składają się odległości, których szukam, a tego dochodzę łatwo, gdy z poprzedzającym doświadczeniem łączę rachunek matematyczny. Lecz gdyby te czyny, których chcę dochodzić przez rozumowanie, były tej natury, że się ich wyobrażenia składałyby z rozmaitych i różnorodnych pierwiastków, np. gdybym tę rzekę, nad której brzegiem stoję, wyobraził sobie pod względem własności wewnętrznych, które posiadają jej wody, gdybym tę górę, u której spodu jestem, wyobrażał sobie pod względem minerałów lub skorup, które ona w swym łonie zamykać może, na próżno bym mierzył brzegi rzeki lub linię jakąkolwiek na gruncie, na którym zostaję. Dopóki bym nie wiedział rzeczywiście rozkładu wód tej rzeki, póki bym się zagłębił we wnętrzościach tej góry, rozumowania, które bym czynił nad wyobrażeniami moimi, byłyby jałowe; nie doprowadziłyby one

Dlatego rozumowanie odłączne, zastosowane do czynów takich, których nie uważamy pod względem ilości, dać nam nie może wynalazków równie dokładnych, jak w przykładach wyżej przytoczonych.

Dlaczego zgadywania
prawodawców i polityków nie
są pewne.

mnie do odkrycia czynów takich, których bym nie mógł sobie wystawić przez te wyobrażenia.

Dla tej samej przyczyny rachunek matematyczny nie może być zastosowany do tych rozumowań, czyli raczej domniemań, przez które prawodawca albo polityk chcą zgadywać następne wypadki, albowiem wyobrażenia tych wypadków składają się, jak się to już dało widzieć, z rozmaitych pierwiastków bardzo licznych. Stąd wypada, że wszystkie umiejętności, oparte na wyobrażeniach tego gatunku, nie mogłyby się podnieść do tego stopnia dokładności, jak się podniosły te, do których rachunek matematyczny zastosowany być może.

283. To, cośmy tu wyluszczyli o związku rozumowań odłącznych z prawdami rzeczywistymi, a najszczególniej rozumowań takich, które są oparte na wyobrażeniach składu sztucznego, dopełni się w tych częściach naszej nauki, w których się będzie mówiło o zbliżeniu do prawdy, czyli prawdopodobności (*coniectura*), które pospolicie na trzy gatunki zwykły się dzielić: na zbliżenie do prawdy rachunkowej (*calculus probabilitatis*), na wnioski z podobności (*inductiones per analogiam*) i na przypuszczenia (*hypotheses*).

Wszakże wszystkie te trzy gatunki domniemania wymagają wyobrażeń składu sztucznego i sądów odłącznych mających za przedmiot takie wyobrażenia.

Co jest prawdopodobność.

Jakoż naprzód rachunek prawdopodobieństwa (*calculus probabilitatis*) nie jest czym innym, tylko sztuką liczenia tego, co być może, a ponieważ to, co być może, nie poznaje się od nas rzeczywiście, lecz się tylko wyobraża, przeto ono nie inaczej się stawia myśli naszej, tylko przez wyobrażenia składu sztucznego. Wniosek {z} podobności jest to rozumowanie, przez które wnosimy z podobieństwa powierzchownej postaci dwóch jestestw podobieństwo wewnętrznych ich przymiotów, z podobieństwa skutków podobieństwo przyczyn, z podobieństwa środków podobieństwo celów, i przeciwnie, jak się już o tym mówiło. Widoczne jest, że we wszystkich tych przypadkach zawsze wchodzi do rozumowania pewne wyobrażenie SKŁADU SZTUCZNEGO, albowiem

przypuszczamy w nim zawsze bytność pewnej przyczyny, pewnego skutku, środka, celu itd. nieznanym, porównując je z tymi, któreśmy postrzegali.

Na koniec przypuszczenie nigdy nie może być czym innym, tylko wyobrażeniem składu sztucznego pewnej przyczyny, którą chcemy zastosować do skutków znanych, rozbierając to wyobrażenie i śledząc, czy ono zawiera w sobie te wszystkie warunki, których wymagają rzeczne skutki.

Rozdział {XXIII.} O prawdopodobności

Co jest prawdopodobność.

284. Dotąd w wykładzie naszym mieliśmy to szczególnie na celu, jakim sposobem umysł ludzki postępuje w nabywaniu wiadomości pewnych i niezaprzeczonych. Lecz nie zawsze mu wolno w badaniach swoich dosięgnąć tej pewności; częstokroć tylko mniej więcej do niej zbliżyć się może; teraz więc w takich wiadomościach, które nie będąc pewnymi zupełnie, mają większe lub mniejsze podobieństwo do prawdy, mówić nam wypada. Domysł, który czynimy względem ich rzeczywistości, zwać będziemy „prawdopodobnością” (*verisimilitudo*).

{Jak} sądy domyślne budzą się.

Mieliśmy już powód mówić o sądach domyślnych takich, które się w nas budzą przez czucia wyobrażone z rzeczywistymi połączone i które mogą być sprawdzone lub sprostowane doświadczeniem, a nawet mieliśmy potrzebę zgłębić naturę tych sądów; nie powtarzając przeto tego, co się raz wyluszczyło dostatecznie, tę tylko przydajemy tu uwagę, że i sądy owe są pewnym gatunkiem prawdopodobności, bo, jak widzieliśmy, nie są one w sobie pewne, lecz jedynie zasadzają się na domyśle.

Ale oprócz tego gatunku prawdopodobności są jeszcze inne; niektóre z nich wymieniliśmy także pokrótce, gdy nam wypadła potrzeba; lecz ponieważ ostrzeżliśmy, że obszerniejszy ich wykład będzie na swoim miejscu, teraz go więc skutecznieć przedsięwierzemy.

Powiedzieliśmy, że prawdopodobność dzieli się na trzy gatunki: na zbliżenie do prawdy, na wnioskowanie z podobności

i na przypuszczenie; o każdym z nich przeto kolejną mówić będziemy.

Zbliżenie do prawdy, jak się już to rzekło, jest prawdopodobność mogąca się podciągnąć pod pewien gatunek rzeczywistości. Ponieważ sąd oparty na prawdopodobności nie jest zupełnie pewny, w tym więc względzie, czy on jest prawdziwy lub nie, mogą się niekiedy liczyć powody na jedną i drugą stronę, uważając, za którą stroną większa jest ich liczba – i to się zowie „rachunkiem zbliżenia” (*calculus probabilitatis*).

Co znaczy „zbliżenie do prawdy”.

Rachunek ten w niektórych okolicznościach może być dokładny, w innych zaś, nie mając być takim, ocenić się tylko może, jak mówimy, przez mniej więcej, co się następnie okaże.

285. Najmniejszy stopień zbliżania do prawdy jest ten, kiedy rzecz jaka z tego jedynie przypuszcza się powodu, że nie jest niepodobnością, czyli że jest można – i to się zowie „domniemanie” (*coniectio*).

Co znaczy „domniemanie”.

Tak np. słyszę dzwonienie po umarłym; przychodzi mi na myśl, że mógł umrzeć mój przyjaciel, i że to po nim dzwonią; ta zaś myśl nie z innego przychodzi mi powodu, tylko z tego, że każdy człowiek jest śmiertelny i w każdym czasie umrzeć może, bo skądinąd widziałem niedawno przyjaciela mojego w zdrowiu zupełnym. Otóż więc jest domniemanie. Ponieważ tu dlatego jedynie przypuszczam śmierć mojego przyjaciela, że ona nie jest niepodobna (gdyż zdarzenie, które mi dało powód do tego domysłu nieskończonym prawie sposobem inaczej się stać mogło, aniżeli ja sobie wyobrażam, bo zamiast mojego przyjaciela mógł umrzeć każdy inny człowiek i być przyczyną dzwonienia, które słyszę), mam nieskończoną prawie liczbę powodów przeciw jednemu, że przyjaciel mój nie umarł, a przeto pierwsza moja myśl nie mniejszy ma stopień zbliżenia do prawdy, gdy za nią jeden tylko jest powód, liczba zaś powodów przeciwnych jest niezmierna i której oznaczyć nie mogę.

Od tego najmniejszego stopnia aż do najwyższego liczba stopni pośrednich może być nieskończona; niekiedy zaś, jak się już o tym nadmienilo, stopień zbliżenia do prawdy, jaki służy pewnemu domysłowi, oznaczyć się może rachunkiem dokładnym.

Zbliżenie do prawdy może się niekiedy zupełnie oznaczyć. Przykład na kostce sześcienniej.

I tak znajoma jest mi pewna przyczyna pierwsza i pewna ilość skutków od niej zawisłych, lecz nie są znajome przyczyny drugie, które środkują między tą przyczyną pierwszą a jej skutkami – i sprawia to, że w danych okolicznościach z tej liczby skutków ten a nie inny wyniknąć musi; zatem dochodzę przez zbliżenie do prawdy, jaki w szczególności skutek wyniknąć może z połączenia tej pierwszej przyczyny a drugimi. Jak np. widzę i oglądam na wszystkie strony kostkę sześcienną, której wszystkie ściany oznaczone są numerami od 1 aż do 6. Wiem, że gdyby ta kostka była rzucana, wypadłby raz ten, drugi raz inny numer, ale zawsze z rzędu 6 dopiero wspomnianych. Oto więc mam pierwszą przyczynę, czyli kostkę sześcienną oznaczoną z numerami; znam zaś ją, dlatego że ją postrzegam zmysłami. Znam także liczbę skutków od niej zawisłych, tj. sześciu różnych numerów, które z jej rzutu wypadać mogą; to znam nie już przez postrzeganie zmysłowe, lecz przez sam rozbiór mojego wyobrażenia tej kostki i jej rzutu. Lecz są niewiadome mi przyczyny drugie, które wpływać mają na skutek wynikający z tej kostki rzucenia, bo nie mogę wiedzieć, jakie położenie ta kość weźmie w rękę tego, który ją ma rzucać, albo nawet w moich własnych, jaki się nada jej kierunek i popęd w tym rzucaniu, jak się kostka odbije od stolika i na którą padnie stronę.

Te drugie przyczyny połączone z pierwszą sprawią to bez wątplenia, że w szczególności taki a nie inny wypadnie numer; lecz ponieważ te drugie przyczyny nie są dla mnie wiadome, nie mogę też wiedzieć z pewnością, który wypadnie numer z sześciu rzeczonych. Gdybym się przeto domyślał, że za pierwszym rzutem tej kostki wypadnie numer 6, ponieważ nie widzę tej przyczyny, dlaczego by raczej ten numer miał wypaść, aniżeli którykolwiek inny z sześciu numerów, ponieważ stosownie do mojej wiadomości równe mam prawo oczekiwania każdego z nich, przeto zbliżenie do prawdy, że wypadnie numer 6, jest jak $1/6$. Większe jest zatem zbliżenie do prawdy, że za pierwszym rzutem kostki nie wypadnie na niej 6, aniżeli że wypadnie, i pierwsze zbliżenie w porównaniu z drugim jest jak 5 do 6.

Biorę teraz zamiast kostki jednej sześciennej dwie tego samego kształtu i podobnym sposobem numerowane, z tą tylko

Przykład na dwóch kostkach
sześciennych numerowanych
kolorem odmiennym.

różnicą, że numery jednej są oznaczone kolorem odmiennym aniżeli drugiej: jednej np. kolorem czerwonym, a drugiej czarnym. Przypatrując się tym kostkom widzę jasno, co się na nich znajduje; tworzę więc sobie wyobrażenie dokładne pewnej przyczyny pierwszej za pomocą słów. Rozbierając zaś myślą wyobrażenia tych dwóch kostek i stosując je do siebie sposobem rozmaitym, łatwo zapewnić się mogę, że z ich rzutu wypaść może 36 różnych kombinacji; znam więc całe pasmo skutków zawisłych od tej pierwszej przyczyny. Lecz ponieważ niewiadome mi są przyczyny drugie, które wpływać mają na wypadek tego rzutu, nie wiem przeto, która w szczególności kombinacja z trzydziestu sześciu wypadnie, bo każdej z nich oczekiwać równe mam prawo. Jeśli więc zamyślam sobie pewną kombinację oznaczoną, np. aby na kostce numerowanej kolorem czarnym wypadło 6, a na drugiej, numerowanej kolorem czerwonym – 5, że sprawdzi się myśl moja, mam tylko zbliżenie $1/36$, że się zaś nie sprawdzi, mam zbliżenie $35/36$, daleko zatem większe niż pierwsze.

286. Znieśmy teraz różnicę kolorów i przypuśćmy, że na obydwóch kostkach numery oznaczone są kolorem jednym, np. czarnym; już tu rachunek zbliżenia do prawdy będzie nieco odmienny, aniżeli był w pierwszym razie. Chociaż i w tym drugim zdarzeniu, tak jak w pierwszym, rzeczywiście 36 nowych wypadków być może z rzutu tych kostek, lecz ponieważ znieśliśmy różnicę kolorów w numerach, niełatwo przeto widzimy różnicę między tymi wypadkami, albo nawet nie chcemy na nią dawać względu. Żebyśmy to pojęli, uważmy, że chociaż tu przypuszczamy dwie kostki i {to} zupełnie do siebie podobne, między którymi nie daje się postrzegać żadna różnica, każda jednak z nich ma swój byt osobny, a żadna nie jest toż samo, co druga. Dajmy im przeto w myśli naszej przez wzgląd na tę różność bytu odmiennie nazwiska, mianując jedną ‘*A*’, a drugą ‘*B*’. Gdyby np. na kostce *A* wypadł numer 3, a na kostce *B* numer 4, w rzeczy samej wypadek ten byłby różny od następującego, tj. gdyby na kostce *A* wypadł numer 4, a na kostce *B* numer 3; lecz w teraźniejszym przypuszczeniu nie postrzegamy już różnicy między tymi dwoma wypadkami, a nawet i nie chcemy jej postrzegać; te dwa przeto

^ Przykład na dwóch kostkach numerowanych tym samym kolorem.

wypadki różne bierzemy za jeden i ten sam. Łatwo jest przekonać się przez samo rozumowanie, że z całkowitej liczby trzydziestu sześciu odmiennych wypadków, które daje rzut kostek sześciennych zupełnie do siebie podobnych, jest tylko dwadzieścia jeden takich, między którymi postrzegamy różnicę; mówimy przeto, że z rzucenia tych kostek wypadać może dwadzieścia jeden odmiennych kombinacji, bo tu liczymy tylko te, których różnica jest widoczna i na które jedynie wzgląd dajemy.

Zamyślam teraz którąkolwiek z dwudziestu jeden kombinacji, np. 6 i 6, i uważam, jakie jest zbliżenie do prawdy, że ona wypadnie za pierwszym rzutem. Ponieważ ta kombinacja jednym tylko z 36 {sposobów} wypaść może, bo tylko wtenczas, kiedy tak na kostce *A*, jako i na kostce *B* będzie numer 6, mam więc tylko $1/36$ zbliżenia do prawdy, że wypadnie zamyślona kombinacja. To samo {trzeba} mówić o pięciu innych kombinacjach, w których wypadają równe numery na obu kostkach. Lecz gdybym zamyślił taką np. kombinację, ażeby na jednej kostce wypadło 3, a na drugiej 4, ponieważ ta kombinacja, co już dało się widzieć, dwoma różnymi sposobami wypaść może, przeto zbliżenie do prawdy {jest} $2/36$, czyli $1/18$, że wypadnie, a zatem dwa razy większe od tego, które miałem w przykładzie poprzedzającym. To samo rozumieć należy o czternastu innych kombinacjach, w których niejednostajnie wypadają numery na dwóch kostkach; kto zna grę zwaną „force” albo „tryktrak” lub inną podobną, łatwo pojmie, jak wyłuszczone dopiero rachunek zbliżenia do prawdy przydatny być może w grach takich.

Przykład na dwóch kostkach sześciennych, uważanych pod względem całkowitej ilości numerów, które z ich rzutu przypadać mogą.

Częstokroć w rzucaniu kostek nie daje się względu na to, jaki numer wypadła na jednej kostce, a jaki na drugiej kostce, ale się tylko uważa ilość całkowita, którą czynią oba te numery. W tym jedynie względzie uważając wypadek rzutu dwóch kostek – będziemy mieli tylko jedenaście kombinacji, tj. od 2 do 12. Gdybym teraz np. zamyślił najwyższą z tych kombinacji, tj. {numer} 12, miałbym tylko zbliżenie do prawdy $1/36$, bo jednym tylko z trzydziestu sześciu różnych sposobów ten numer wypaść może, tj. kiedy tak na kostce *A*, jak i na kostce *B* wypadnie 6. Ten sam miałbym stopień zbliżenia do prawdy, gdybym

zamyślił kombinację najniższą, tj. numer 2. Jeśli zamyślę numer 11, będę miał dwa razy większe zbliżenie aniżeli pierwszej, tj. zbliżenie jak $2/36$, czyli $1/18$, ten albowiem numer złoży się wtenczas, kiedy na jednej kostce wypadnie 6, a na drugiej 5; ale ta kombinacja, jak się okazało wyżej, wypadać może sposobem dwojakim. To samo rozumieć należy, gdybym zamyślił numer 3. Lecz gdybym sobie zamyślił numer 7, zbliżenie do prawdy byłoby jeszcze większe; ten albowiem numer wypada: (1) kiedy na jednej kostce będzie 1, a na drugiej 6; (2) kiedy na jednej będzie 2, a na drugiej 5; (3) na koniec, kiedy na jednej będzie 3, a na drugiej 4. Lecz każda z tych trzech kombinacji wypadać może sposobem dwojakim, numer przeto 7 z rzutu dwóch kostek wypadać może sześciu różnymi sposobami; mam więc zbliżenie do prawdy $6/36$, czyli $1/6$, że wypadnie. Te same uwagi stosując do innych numerów z rzędu 11, o których tu mowa, łatwo jest wyrachować, jaki za którym z nich jest stopień zbliżenia do prawdy – mianowicie zaś przekonać się możemy, że postępując od numerów ostatecznych, czyli skrajnych do środkowych, coraz bardziej rośnie ten stopień.

287. To, cośmy dopiero wyluszczyli, odkrywa nam całe omamienie loterii pospolitej, czyli pewnej gry losowej zasadzonej na rzucaniu kostek, która wszystkim prawie jest znajoma.

Gdybyśmy zamiast dwóch kostek, jak w przykładzie powyższym, wzięli trzy i na to jedynie wzgląd dawali, jaka wypaść może ilość całkowita z ich rzutu, mielibyśmy szesnaście kombinacji odmiennych, czyli numerów całkowitych wypaść mogących, tj. od 3 do 18; stopień zbliżenia do prawdy za wypadkiem każdego z tych numerów nie byłby równy, i, podobnie jak w przykładzie poprzedzającym, idąc od numerów skrajnych do środkowych coraz by wzrastał. Przez podobny rachunek jak wyżej przekonujemy się, że jeden ze środkowych numerów w rzędzie wspomnianych szesnastu, np. 11, ma za sobą dwadzieścia siedem razy większy stopień zbliżenia do prawdy aniżeli którykolwiek z dwóch skrajnych 3 i 18; gdy bowiem te ostatnie mają za sobą tylko zbliżenie $1/216$, tamten $27/216$.

Pomnażając liczbę kostek, nierówność względem stopnia zbliżenia do prawdy, jaki służy rozmaitym numerom z ich rzutu wypaść mogącym, znacznie się powiększa, bo idzie niejako w stosunku geometrycznym; przewyżka więc, którą numery środkowe przechodzą w tym względzie numery skrajne, staje się niezmienna.

I tak, w loterii pospolitej bierze się zazwyczaj kostek osiem. Wypadków rzeczywiście odmiennych z rzutu tych kostek, może być 1679616, czyli 6 wyniesione do 8 potęgi. Numerów całkowitych, na które jedynie daje się wzgląd, wypadać może czterdzieści jeden, tj. od 8 do 48. Gdy te dwa numery skrajne jednym tylko z tejże niezmiennej liczby sposobów wypaść mogą, bo pierwszy z nich wtenczas się złoży, kiedy na wszystkich kostkach wypadnie 1, a drugi wtenczas, kiedy na wszystkich kostkach wypadnie 6, mają więc one za sobą zbliżenie do prawdy bardzo małe, {bo} tylko $1/1679616$. Lecz numery środkowe mają za sobą stopień zbliżenia kilkadziesiąt tysięcy razy większy, bo kilkadziesiąt tysięcy różnymi sposobami wypadać mogą. Stąd się więc pokazuje, że im większa jest liczba kostek, tym mniejsze będzie zbliżenie do prawdy za wypadkiem numerów skrajnych, a tym większe w porównaniu za wypadkiem numerów średnich. Do dwóch numerów skrajnych loterii pospolitej, o której dopiero mówiliśmy, przywiązana jest najwyższa wygrana dla ciągnącego loterię, numery zaś środkowe i te, które po nich najbliżej idą, przegrywają dla tych, którzy je ciągną, a wygrywają dla tego, który je utrzymuje. Łatwo zatem widzieć się daje, jak wielkie jest zbliżenie do prawdy, że kostki wypadać będą najczęściej na korzyść utrzymującego loterię, a na stratę tych, którzy ją ciągną. Pospólstwo nie pojmuje tego, a łudząc się nadzieją wielkiej wygranej w zamian za małą kwotę, staje się częstokroć ofiarą swojego omamienia z niewiadomości, tracąc marnie chudobę swoją. Lecz w ogólności każda gra losowa jak przeciwna jest rozumnemu rachunkowi własnych pożytków; doczytać się o tym można w pięknej rozprawie Jana Śniadeckiego „O rachunku losów, czyli chybił-trafił”, umieszczonej w trzecim tomie pism jego;²¹ w rozprawie tej uczony Autor roztrząsa z właściwą sobie

²¹ Zob. [Śniadecki 1817].

biegłością tę samą materię, która nas teraz zajmuje – tj. mówi o rachunku zbliżenia do prawdy.

Przydamy {jeszcze} tę uwagę, że nie sama tylko loteria pospolita, o której dopierośmy mówili, lecz i wszelka inna, a nawet i każda gra losowa jakiegokolwiek nazwiska, zasada się nie na czym innym, tylko na zbliżeniu do prawdy, zbliżenie zaś to podobnym sposobem, jak w poprzedzających przykładach, częstokroć wyrachowane być może z dokładnością matematyczną.

288. Z tego, cośmy dotąd powiedzieli o rachunku zbliżenia do prawdy, możemy wyciągnąć następujące uwagi.

Uwagi z rachunku zbliżenia do prawdy.

(1) Każde rozumowanie, oparte na takowym zbliżeniu, składa się z trojakich sądów. Jedne z nich tworzę przez postrzeganie, czyli: ile jest kości przeznaczonych do rzucania, ile ścian na nich i jakie liczby na tych ścianach. Drugie sądy wypływają jedynie z rozmaitego szyku wyobrażeń naszych, których wprzód nabyliśmy zmysłami: kiedy np. dochodzę, wiele jest kombinacji z rzutu pewnych kostek wypaść mogących. Trzecie na koniec są wnioskami tak pierwszych, jak i drugich: kiedy np. tworzę domysł i rachuję zbliżenie jego do prawdy, że z pewnej liczby różnych kombinacji wypadnie ta, którą sobie zamyśliłem.

Pierwsze z tych sądów mają za sobą oczywistość zmysłową, drugie zaś i trzecie, jak w przykładach poprzedzających, mają za sobą oczywistość rozumowania, ale ta oczywistość w stosunku do sądów trzecich jak się ma rozumieć, wyłuszczy to uwaga następująca.

(2) Rachując w domysłach naszych zbliżenie do prawdy, liczymy tylko pobudki, które mamy do sądzenia, że te domysły raczej się sprawdzą, i uważamy, za którą stroną większa ich jest liczba; ten zaś rachunek, jako widzieliśmy w niektórych okolicznościach, może być dokładny, a przeto dać nam może wniosek niezawodny oczywistością rozumowania, o stopniu zbliżenia do prawdy, jaki służy pewnemu domysłowi. Lecz nietrafnie postąpilibyśmy sobie, gdybyśmy oczywistość zbliżenia do prawdy brać chcieli za oczywistość pewności. Tak np. oczywistą jest rzeczą, że mam trzydzieści pięć pobudek przeciwko, abym sądził, że za pierwszym rzutem dwóch kostek sześciennych nie wypadnie

numer 12; ale mylnie bym sądził, gdybym twierdził z pewnością, że ten numer nie wypadnie, zbliżenie albowiem do prawdy małe może niekiedy się ziścić, a większe nierównie może być omyłone. Sądząc tak, usiłowałbym domysł zamienić w pewność zupełną, jakiej on z natury swojej nigdy mieć nie może.

Wszakże widzimy, że stopień zbliżenia do prawdy, który mamy za pewnym domysłem, tym jest większy, im bardziej wartość ułamka, który go oznacza, zbliża się do jedności, a przeciwnie, tym jest mniejszy, im bardziej się od niej oddala. Jako więc zbliżenie do prawdy oznaczamy ułamkiem, tak pewność zupełną możemy oznaczyć jednością. Sądząc przeto za rzecz niezawodnie pewną, jak dopiero mówiliśmy, że za pierwszym rzutem dwóch kostek nie wypadnie numer 12, przewyższylibyśmy pewność wniosku $1/36$, bo wtenczas to samo jest, jak gdybyśmy mówili, że mamy {zbliżenie} $36/36$, czyli pewność zupełną, zamiast tego, co byśmy mieli mówić, że mamy zbliżenie $35/36$. Niekiedy jednak zbliżenie do prawdy tak wielkie bywa, że różnica między licznikiem a mianownikiem wyrażającego je ułamka będzie tak mała, iż ją za nic poczytać można, a wtenczas domysł zamienia się niejako dla nas w pewność zupełną, co następnie okażemy.

(3) Widzimy, że gdyby nam były wiadome mniej więcej przyczyny drugie, które środkują między pewną pierwszą przyczyną a pewną liczbą skutków od niej zawisłych, natenczas mielibyśmy większe zbliżenie do prawdy albo nawet i pewność, że w danych okolicznościach z tej liczby skutków ten a nie inny nastąpi; np. gdybym wiedział, jakie położenie kostka sześcienna weźmie w rękę tego, który ją ma rzucić, jaki się jej nada kierunek i popęd, i jak się ona odbije od stolika, natenczas bym wiedział z pewnością, który z sześciu jej numerów wypadnie. Lecz gdy te drugie przyczyny są zgoła mi niewiadome, zamiast więc pewności zupełnej, że wypadnie pewien numer oznaczony, np. 6, mam tylko, iż tak rzeknę, szóstą jej część, bo tylko zbliżenie do prawdy $1/6$. Gdyby zaś te drugie przyczyny znajome były dla mnie po części tylko, nie będąc takimi całkowicie, natenczas stopień zbliżenia za pewnym z sześciu numerów mógłby być

większy aniżeli za innymi, gdy teraz, przeciwnie, za wszystkimi jest równy.

To, cośmy teraz uważali względem kostki sześciennej i wypadku, jaki wyniknąć może z jej rzutu, zastosujmy do zjawisk przyrodzenia.

289. Zjawiska te składają bez wątpienia nieprzerwany łańcuch przyczyn i skutków wzajemnie od siebie zawistych, ale my tylko znamy niektóre części tego łańcucha. Postrzeganie i doświadczenie odkrywają nam wprawdzie coraz nowe jego ogniwa, lecz jeszcze dalecy jesteśmy od tego, ażebyśmy w każdej okoliczności widzieli nieprzerwany związek, który zachodzi między pewnym szeregiem zjawisk. Częstokroć znamy tylko pewną przyczynę dalszą, tj. pewne zjawisko, którego wpływ na pewną liczbę zjawisk innych udowodniony jest doświadczeniem i dlatego to ostatnie bierzemy za skutki tamtego. Lecz ponieważ niewiadome nam są przyczyny, które środkują między pierwszym a drugim, najczęściej przeto w życiu naszym sądzić musimy przez zbliżenie tylko do prawdy o skutkach, które w pewnych okolicznościach nastąpić mogą. Lecz pomnażajmy liczbę postrzeżeń naszych i doświadczeń, a użycie tych środków, gdy nam da poznać przyczyny owe pośrednie między wiadomymi już zjawiskami, przez to samo wielu domysłom naszym nada większy stopień zbliżenia do prawdy, aniżeli jest ten, który im teraz służy, albo nawet zamieni je w pewność. Nie sądzmy jednak, ażebyśmy w podobnych badaniach wszędzie otrzymać mieli pewność zupełną.

Zbliżenie do prawdy, cośmy już mogli uważać w wykładzie poprzedzającym, a co się jeszcze lepiej objaśni w następnym, często dla nas być może dostateczną wskazówką, jak mamy postępować w życiu naszym. Jeśli zaś to zbliżenie jest bardzo wielkie, wtenczas tyle nam służy, ile pewność zupełna. Gdy więc niepodobna jest dla nas mieć zawsze pewność tego gatunku, starajmy się przynajmniej powiększać zbliżenie do prawdy w wiadomościach naszych domysłowych, tego zaś, jak się dopiero dało widzieć, okazać inaczej nie możemy, tylko pomnażając liczbę postrzeżeń i doświadczeń.

Drugi gatunek zbliżenia do prawdy, względem pierwszego odwrotny.

Dotąd przez zbliżenie do prawdy, z pewnej przyczyny wiadomej dochodziliśmy pewnych skutków niewiadomych, ale też na odwrót: podobnym sposobem dochodzić możemy z pewnych skutków wiadomych pewnej przyczyny niewiadomej. Tak np. wiem, że Piotr grając w karty z Pawłem wygrał partię. Nie wiedziałem, jaką z nich który miał kartę, ale to wiem, że tego skutku dwojaka być może przyczyna: albo ta, że Piotr lepiej grać umie od Pawła, albo ta, że Piotr lepszą miał kartę niż Paweł. Jeżeli się domyślam przyczyny drugiej, mam zbliżenie do prawdy $1/2$; bo trafunek równie mógł zdarzyć lepszą kartę Piotrowi, jak i Pawłowi; gdy zaś mówię, że zbliżenie do prawdy za rzeczonym domysłem jest $1/2$, znaczy to, w innych wyrazach, że z dwóch pobudek jedną tylko mam do sądzenia, że mój domysł prawdziwy być może, a stąd się samo rozumie, że jedna także z dwóch pozostaje mi pobudka do sądzenia przeciwnego, tj. że ten domysł może nie być prawdziwy; w tym więc razie zbliżenie za domysłem, i przeciwnie, jest równe. Ponieważ zaś niezawodną jest rzeczą, że skutek, który tu przypuszczamy, z dwóch tylko wspomnianych przyczyn pochodzić może, gdy więc przeciw domysłowi przyczyny drugiej, tj. lepszej karty zdarzonej dla Piotra, mam zbliżenie $1/2$, tym samym zbliżenie to musi być na stronę domysłu przyczyny pierwszej, tj. większej umiejętności Piotra w graniu; oba zatem domysły w zdarzeniu, które tu przypuszczamy, mają zbliżenie do prawdy równe, tj. $1/2$.

Zbliżenie do prawdy za umiejętnością Piotra, gdy dwa razy, raz po raz, wygrał.

Ale przypuśćmy, że Piotr wygrał dwa razy, raz po razie; gdybym wziął za przyczynę skutku tego sam trafunek, tj. jakie zdarzenie, że dwa razy wypadła lepsza karta Piotrowi, miałbym tylko zbliżenie $1/4$ za moim domysłem, bo to zdarzenie, którego się domyślam, jest jednym z czterech, z których każde w danych tu okolicznościach równie wypaść mogło, bowiem: (1) lepsza karta mogła się zdarzyć Piotrowi za pierwszym razem, a za drugim Pawłowi; (2) mogła się zdarzyć ta karta Pawłowi za pierwszym razem, a za drugim Piotrowi; (3) mogła się zdarzyć w obu razach lepsza karta Piotrowi; (4) mogła się zdarzyć w obu razach także karta Pawłowi.

Gdy więc za rzeczonym domysłem jest tylko zbliżenie $1/4$, więc przeciw niemu będzie $3/4$, a to samo zbliżenie musi być za

domysłem innej przyczyny, bo tu dwóch tylko przyczyn domyslać się możemy. Podobniejsze jest zatem do prawdy, że Piotr dlatego wygrał dwa razy raz po raz, że lepiej grać umiał od Pawła, aniżeli dlatego, że miał dwa razy lepszą kartę.

Dajmy teraz, że Piotr wygrał trzy razy raz po raz, przypisując zdarzenie to samemu trafunkowi lepszej karty; podobny rachunek jak wyżej dałby nam tylko zbliżenie do prawdy $1/8$ za tym domysłem. A zatem zbliżenie do prawdy jemu przeciwne, i oraz służące domysłowi przyczyny innej, będzie $7/8$; nierównie przeto większe jest podobieństwo do prawdy, że Piotr dlatego wygrał trzy razy raz po raz, że lepiej grać umie.

Liczba wygrana raz po raz przez Piotra może być 1, 2, 3, 4 itd.; zbliżenie do prawdy za umiejętnością tego w tych przypuszczeniach będzie takie: $1/2$, $3/4$, $7/8$, $15/16$ itd., a zatem coraz większe w stosunku do liczby ciągłych wygranych; widzimy tu, że przypuszczając grę między dwoma tylko osobami za każdym powtórzeniem partii mianownik ułamka wyrażającego zbliżenie do prawdy za umiejętnością osoby ciągle wygrywającej nie jest czym innym, tylko coraz wyższą potęgą liczby 2, {a} licznik zawsze się różni jednością od swojego mianownika. Nie oznaczając przeto liczby partii raz po raz przez jedną osobę wygranych, stopień zbliżenia do prawdy za jej umiejętnością w graniu wyrazić można ogólnie formułą taką: $2^n - 1/2^n$.

Dotąd uważaliśmy dwie tylko osoby grające; ale przypuścimy, że osób grających jest trzy, i że za każdym razem jedna z nich wygrać musi; dajmy, że z liczby tych trzech osób Piotr wygrał pierwszą partię; zbliżenie do prawdy, że to zdarzył trafunek, będzie $1/3$, a zatem zbliżenie do prawdy za jego umiejętnością w graniu będzie $2/3$. Jeśliby wygrał dwa razy raz po raz, zbliżenie do prawdy za jego umiejętnością będzie $8/9$; jeśliby wygrał trzy razy raz po raz, zbliżenie będzie $28/29$ itd.; w ogólności zaś niech będzie liczba osób grających a , liczba wygranych przez jedną osobę raz po raz n ; zbliżenie do prawdy za jej umiejętnością taką się oznaczy formułą: $a^n + 1/a^n - 1$.

Zbliżenie do prawdy za umiejętnością Piotra, gdy trzy razy raz po raz wygrał.

W jakim stosunku powiększa się zbliżenie do prawdy za Piotrem ciągle wygrywającym; jak to wyrazić można formułą ogólną.

290. Co się tu dowiodło z wypadku gry między pewną liczbą osób, zastosować to można do zjawisk natury. Weźmy np. zamiast

Jakim sposobem dowiadujemy się o bytności pewnych praw natury.

gry między pewną liczbą osób pewne zdarzenie przyrodzone wielorakim sposobem móc się mogące, które jednak powtórzyło się wiele razy zawsze jednym sposobem. Nazwijmy liczbę sposobów, którymi się to zdarzenie móc może, {literą} a ; oznaczmy liczbę razów, przez które zdarzenie to powtórzyło się zawsze jednym sposobem, literą n . Przypisując trafunkowi, że to zdarzenie powtórzyło się wiele razy zawsze jednym sposobem, mielibyśmy bardzo słabe zbliżenie do prawdy, bo tylko $1/a^n$, a tym samym daleko jest większe zbliżenie do prawdy, że to było skutkiem pewnego prawa natury, bo to ostatnie zbliżenie będzie podług formuły poprzedzającej: $a^n - 1/a^n$. Litery a jako też n oznaczać mogą w pewnych okolicznościach ilość niezmierną i prawie nieskończoną; w takim zaś razie nieskończenie mała będzie różnica między mianownikiem a licznikiem ułamka; wartość przeto jego uważać można bezpiecznie za jedną całość; tak więc zbliżenie do prawdy zmieni się w pewność prawie zupełną.

Oto tym właśnie sposobem przekonujemy się o bytności pewnych praw w naturze, którymi się rządzą nieodmiennie jestestwa świat składające. Uważmy np. pewien kamień lub pewne ciało spuszczone wolno na powietrzu. Gdyby nie było żadnego prawa w przyrodzeniu, aby wszystkie ciała należące do naszej Kuli Ziemskiej dążyły do jej środka, ciało to zostawione wolno albowy się trzymało nieruchome na powietrzu, albo też, gdyby nim poruszał jedynie trafunek, ruch ten mógłby się prawie odbywać w nieskończonej liczbie kierunków. A to jest zdarzenie, które zostawione samemu trafunkowi nieskończoną liczbą sposobów wielorakich móc by się mogło.

Ale postrzegamy, że to zdarzenie zawsze się dzieje sposobem jednostajnym, bo widzimy, że to ciało zawsze spada na dół i leci linią prostą skierowaną do środka Ziemi; to zaś widzimy nie tylko teraz, lecz od początku świata aż dotąd; nie tylko na tym cieple – lecz na wszystkich innych, które należą do Ziemi; tak więc liczba razów, przez które powtórzyło się to zdarzenie, zawsze sposobem jednostajnym, jest nieskończona, jak nieskończona jest liczba sposobów odmiennych, którymi ono móc by się mogło, gdyby zależało jedynie od trafunku; ułamek przeto $a^n - 1/a^n$ bierze się tu za

jedność, a zbliżenie się do prawdy zamienia się w pewność i dlatego mówimy, że jednym z nieodmiennych praw natury jest to, ażeby wszystkie ciała należące do Ziemi dążyły do jej środka.

Podobnym sposobem dowiadujemy się o innych prawach przyrodzenia, jako to: względem jednostajnej kolei dni i nocy; równie też czterech pór roku; względem biegu Słońca, Księżyca, planet; względem praw ruchu mechanicznie uważanego; względem śmiertelności ludzi i zwierząt itp. Wiadomość o tych prawach natury nie skądinąd pochodzi mogła, tylko z największego zbliżenia do prawdy, przez które ze skutków dochodzi się przyczyny, mianowicie zaś z jednostajności tych ostatnich wnoszą się pewne prawa. Zbliżenie to do prawdy, ponieważ w okolicznościach wspomnianych niezmiernie jest wielkie, dlatego bierzemy je za pewność; pewność zaś taka nazywa się w języku logiki „*certitudo physica*”.

Pewność ta, jak to mogliśmy uważać, zależy na postrzeganiu stałego i nieodmiennego połączenia dwóch zjawisk, które albo w jednym czasie razem ze sobą bywać zwykły, albo następować jedno po drugim, jak w przykładzie wyżej przytoczonym, kiedy się puszcza wolno kamień na powietrze; jest to zjawisko jedno, po którym wnet następuje drugie, tj. spadanie tego kamienia w linii pionowej. Połączenie dwóch rzeczonych zjawisk dlatego nazwaliśmy „prawem natury”, że się ono daje postrzegać statecznie i nieodmiennie i że od początku wieków aż dotąd nigdy się nie zdarzyło, ażeby te dwa zjawiska nie łączyły się ze sobą.

Zdarzenie wyżej przytoczone jest stałym i nieodmiennym połączeniem dwóch zjawisk.

291. Lecz nie każde stowarzyszenie zjawisk tak jest niezmiennie i powszechne jak to, o którym wyżej mówiliśmy, i któreśmy nazwali „prawem natury”.

Są takie zjawiska, które chociaż najczęściej ze sobą towarzyszyć zwykły, nie zawsze jednak to bywa. Są znowu takie ich połączenia, które są przywiązane do pewnych tylko warunków, bez których nie istnieją. Tak np. połączenie własności pewnego ciała jest przywiązane do pewnej tylko oznaczonej kombinacji chemicznej. Jeżeli bowiem to ciało w nowe wejdzie związku chemiczne, połączenie w nim pierwszych jego własności ustać

może. To właśnie była przyczyna, że niektóre połączenia zjawisk miano przez czas długi za nieodmienne prawa natury, aż nowe postrzeżenia stawiające wypadki przeciwne tym, które dotąd widziano, okazały płonność takowego mniemania.

Stąd wniesć należy, że jeśli połączenie pewnych zjawisk uważać mamy za prawo natury, powinniśmy wiedzieć, czy to połączenie dzieć się zwykło bez żadnych wyjątków, w każdym czasie i na każdym miejscu.

Stąd się jeszcze wywodzi i ten drugi wniosek, tj. że samo postrzeganie ostatecznego połączenia dwóch lub więcej zjawisk nie może nam dać pewności niezawodnej, że to połączenie jest prawem natury; jeśli do postrzeżeń naszych i doświadczeń nie przyłączymy rozumowania, które by nam wskazać mogło wzajemną zawisłość tych zjawisk, tj. wpływ rzeczywisty jednego na drugie, to albowiem stowarzyszenie zjawisk może być tylko przywiązane do pewnego czasu lub miejsca.

Tak np. kto nie ma żadnych wyobrażeń astronomii, zdaje się mieć pewność niezawodną, że to jest prawo natury, aby na wszystkich miejscach Ziemi mniej niż co 24 godziny Słońce wschodziło i zachodziło; lecz astronomowie i mieszkańcy stref zbliżonych ku biegunowi inaczej są o tym przekonani.

Postrzeganie samo bez pomocy rozumowania nie może nas zapewnić o nieodmienności praw natury.

Pewności fizycznej nie można brać za jedno z oczywistością fizyczną.

292. Pewności fizycznej, służącej sądom naszym o prawach natury, nie trzeba brać za jedno z tym, co się zowie według niektórych filozofów „oczywistością fizyczną”, a co my inaczej nazwaliśmy „oczywistością zmysłową” [{218}].

Ta ostatnia towarzyszy sądom naszym o bytności jestestw zewnętrznych i ich przymiotów nieodnośnych; widzieliśmy zaś, że gdy pierwsza pochodzi jedynie z postrzegania niezmiernej liczby przypadków, w których pewne zjawiska zawsze sobie towarzyszą – ta ostatnia nigdy pochodzić nie mogła z tego źródła, bo sądzi o tym, co się postrzegać nie może. Pierwsza jest tylko zbliżeniem do prawdy największym, które bierzemy za pewność; druga, podług tego, cośmy okazali [{219}], jest pewnością właściwą, pewnością zupełną, w której stopnie zbliżenia liczyć się nie mogą. Pierwsza jest doświadczalna, czyli *a posteriori*, druga – rozumowa, czyli uprzednia, *a priori*.

293. Gdyśmy wyłuszczyli naturę dwojakiego zbliżenia do prawdy: {jednego,} w którym z pewnej przyczyny wiadomej dochodzimy skutku niewiadomego, {i} drugiego, w którym postępujemy sposobem przeciwnym, licząc tak w pierwszym, jako i drugim razie pobudki, które mamy za domysłem lub przeciw niemu – wypada teraz okazać, jaka też może być użyteczność dla ludzi z takowego zbliżenia do prawdy, i który z dwóch onego sposobów w jakich okolicznościach zastosowany być może do praktyki. Nim się jeszcze to wyłuszczy, wrazić sobie należy następujące uwagi.

(1) Nie zawsze zbliżenie do prawdy oznaczyć się może tak prostym rachunkiem jak w przykładach poprzedzających, gdzie się wyraża jednym ułamkiem; częstokroć bowiem kilka osobnych rachunków zbliżenia łączy się w jednym pytaniu. Niekiedy zbliżenia przeciwne są sobie, a wtenczas trzeba je odrzucać jedno od drugiego; niekiedy zaś łączą się razem, a wtenczas trzeba je dodawać lub mnożyć przez siebie.

(2) Niekiedy jedna z dwóch ilości a i n formuły poprzedzającej albo też obie nie są dokładnie znajome; wiemy tylko, że się one znajdują między pewnymi kresami, albo też wiemy tylko, że one przechodzą pewną liczbę oznaczoną; wtedy rachunek nasz zbliżenia dokładny być nie mogąc, oznaczy się tylko PRZEZ MNIEJ WIĘCEJ (*per approximationem*). Tak więc sama natura pewnego pytania, jeżeli dobrze rozbierzemy jego warunki, wskaże nam, co mamy czynić, abyśmy je rozwiązali, mianowicie zaś, którego z dwóch rzeczonych sposobów zbliżenia do prawdy użyć nam należy.

I tak, gdybym chciał sposobem pierwszym wyrachować, jak wielkie jest zbliżenie do prawdy, że pewien człowiek w pewnym wieku oznaczonym, np. w roku czterdziestym, umrze, miałbym w tym trudność niemałą.

Albowiem chociaż znam pierwszą przyczynę pomyślanego wypadku, tj. skazitelną wszystkim ludziom wrodzoną, nie wiem jednak, jaka jest liczba zjawisk od tej przyczyny zawisłych w stosunku do tego człowieka, bo nie znam wszystkich przypadków lub chorób, którym on w roku czterdziestym życia swego ulec może. Nie znam tu przyczyn drugich, pośrednich między tamtą przyczyną pierwszą a tymi skutkami, bo nie znam okoliczności,

Jaka może być użyteczność i zastosowanie dwóch rzeczonych sposobów zbliżenia do prawdy.

Nie zawsze zbliżenie do prawdy oznaczyć się może tak prostym rachunkiem jak w przykładach poprzedzających.

Nie zawsze też może się wyrachować dokładnie.

które mogą sprowadzić na tego człowieka chorobę śmiertelną lub inny przypadek śmierci.

Rzecz więc jest oczywista, że zagadnienie rzeczzone nie może być rozwiązane sposobem pierwszym zbliżenia do prawdy; przeto uważam, czy nie może być rozwiązane sposobem drugim.

Pytanie to rozwiązuje się drugim sposobem.

Zamiast szukania związku między przyczyną pierwszą a po-myślanym skutkiem, czego mi znaleźć niepodobna, mogę się udać do obcych przykładów – mogę postrzegać zdarzenia podobne temu, które jest przedmiotem zagadnienia, tj. mogę uważać, czy inni ludzie umierać zwykli, lub nie, w roku życia czterdziestym. Czyniąc w tym celu postrzeżenia, gdybym wiedział, że jeden tylko lub dwóch ludzi umarło w tym wieku, a większa ich liczba dożyła lat późniejszych, małe byłoby zbliżenie do prawdy, że człowiek, o którym mowa, umrze w roku życia czterdziestym, większe zaś, że nie umrze. Ale jakże wyrachować stopień takowego zbliżenia? Jak policzyć pobudki, które są za domysłem i przeciw niemu? Oto nie inny jest na to sposób, tylko się udać do metryk śmier-telności, czyli spisów, w których się zapisują wszystkie osoby umarłe z wyrażeniem ich wieku, i porównać te spisy ze spisami ludności żyjącej, w których by także oznaczał się wiek każdej osoby. Na ten zaś koniec nie dosyć jest radzić się spisów jednej gminy; trzeba je połączyć, jeśli być może, {ze spisami} z całego państwa i z wielu lat następnie po sobie idących, a jeśli się w nich okaże, że z liczby całkowitej ludzi mających rok życia czterdziesty dziesiąta np. ich część umiera w tym wieku, i jeśli porównując ze sobą metryki gmin wielu i z wielu lat, znajdziemy w każdej gminie i w każdym roku ten sam jak wyżej albo mało co różny stosunek liczby umarłych w roku życia czterdziestym do liczby tych, którzy ten wiek przeżyli, natenczas wnosić możemy, że to wypada niejako z praw natury, ażeby z liczby całkowitej ludzi mających ten wiek dziesiąta ich część umierała.

Mam więc zbliżenie do prawdy $1/10$, że człowiek wspomniany umrze w tym wieku – a $9/10$, że nie umrze. Otóż to jest właśnie, co postrzegamy w rzeczonych spisach: stosunek liczby umarłych w pewnym wieku oznaczonym do liczby tych, którzy ten wiek przeżyli w pewnym kraju i w pewnym lat przeciągu,

zwykł bywać prawie ten sam, jeśli się nie zdarzą przyczyny jakie nadzwyczajne, mające wpływ na śmiertelność.

Można więc, choć nie ze ścisłą dokładnością, oznaczyć stopień zbliżenia do prawdy, czy pewien człowiek w pewnym wieku umrze lub nie; sposób zaś takiego zbliżenia do prawdy nie inny będzie, tylko ten sam, w którym ze skutków wiadomych dochodzimy przyczyny niewiadomej, a tę przyczynę stosujemy nawzajem do pewnego skutku, który zgadnąć chcemy.

295. Żeby jednak zbliżenie do prawdy w podobnych jak wyżej okolicznościach oznaczyć się mogło rachunkiem ile być może dokładnym, trzy do tego potrzebne są warunki.

(1) Mieć trzeba dostateczną liczbę przykładów, aby się zapewnić, że z nich należy wyciągnąć można stopień zbliżenia do prawdy względem wypadku, którego się domyślamy. Liczba ta przykładów powinna być tym większa, im więcej być może okoliczności, czyli przyczyn drugich, które są zdolne nadać kierunek rozmaity działaniu przyczyny pierwszej. Tak np. gdybym ze spisu ludności jednej gminy wyciągał zbliżenie do prawdy względem ludzi będących w całym państwie, nie miałbym na to dostatecznej liczby przykładów, bo położenie miejsca, klimat, płody ziemne i sposób życia mieszkańców mogą być rozmaite w jednym państwie i rozmaitym sposobem wpływać na śmiertelność. To samo byłoby, jeślibym ze spisu roku jednego chciał wyciągnąć zbliżenie względem lat innych, bo w tym względzie między rokiem jednym a drugim może zachodzić różnica.

Liczba ta znowu przykładów powinna być tym większa, im się ogólniej uważa zdarzenie, które jest przedmiotem domysłów, tj. im mniej daje się względu na okoliczności tego zdarzenia. I tak, więcej trzeba przykładów, aby wyrachować stopień zbliżenia do prawdy względem śmierci zdarzyć się mogącej człowiekowi w pewnym wieku życia, a mniej ich potrzeba, aby wyrachować stopień zbliżenia do prawdy względem tego, czy człowiek mający ten sam wiek będzie zabity lub nie; to albowiem drugie pytanie jest tylko częścią pierwszego. Mniej jeszcze przykładów potrzeba będzie, jeśli czyniąc domysł względem śmierci zdarzyć się

Jakie są potrzebne warunki w takim razie do oznaczenia, ile być może dokładnego zbliżenia do prawdy.

Dostateczna liczba przykładów {to} pierwszy warunek.

Dlaczego jeszcze powinna być liczba przykładów większa.

Równość doskonała między okolicznościami pomyślanego wypadku a okolicznościami przykładów podobnego zdarzenia – {to} drugi warunek.

Trzeci warunek {to} zapewnienie się, czy w liczbie przyczyn pośrednich nie znajduje się jaka zupełnie nowa.

mogącej człowiekowi w pewnym wieku, opisze się temperament tego człowieka, jego stan zdrowia i sposób życia.

(2) Trzeba, ażeby doskonała zachodziła równość między okolicznościami pomyślanego wypadku i okolicznościami przykładów podobnego zdarzenia albo, jeśliby tej równości nie było, ażeby przynajmniej można było wiedzieć dokładnie, jakie nowe zbliżenie do prawdy wynika z tej różnicy. Jeżeli np. wiadomo, że pewien człowiek jest mieszkańcem kraju najniezdrowszego w całym państwie, nie będzie można stosować do niego zbliżenia wyciągniętego z tablic powszechnych śmiertelności, lecz trzeba, jeśli być może, ocenić różnicę zachodzącą między położeniem miejsca, w którym mieszka ten człowiek, a własnością średnią i zwyczajną klimatu uważanego w całym państwie.

(3) Na koniec potrzeba by było zapewnić się, czy w liczbie przyczyn pośrednich, które by wpływać mogły na skutek pomyślany, nie znajduje się jaka zupełnie nowa, która się nie ukazywała bynajmniej w przykładach dotąd uważanych. W rzeczy samej, chociaż bez wątpienia natura nic nie przydaje do liczby praw swoich powszechnych, te jednak prawa mogą się niekiedy łączyć z okolicznościami sposobem nowym, a przeto razem nowy zrodzić wypadek. Tak np. podróże Kolumba wprowadziły do Europy chorobę dotąd nieznaną, która pomieszała wszystkie dawne rachunki śmiertelności. Tak znowu wynalazek prochu inną postać nadał rachubie politycznej. Często więc, gdy liczymy wskazanym tu sposobem zbliżenie do prawdy za pewnym wypadkiem, musi nam przychodzić na myśl możliwość podobnego wpływu przyczyn dotąd nieznanych. Lecz gdy nie znamy ani tych przyczyn, ani ich skutków, gdy nie wiemy, czy one już działają lub działać będą, czy się zdarzą lub nie, przez to samo niepodobna jest nam w rachunku zbliżenia ocenić tego wpływu nieznanych przyczyn zdarzyć się mogących. Wszakże zbliżenie to, jak widzieliśmy, zasadza się na liczeniu podobnych zdarzeń w podobnych okolicznościach; nie możemy przeto liczyć tego, co by się zdarzyć mogło w nowych okolicznościach zupełnie nieznanach, bo rachunek nasz nie miałby żadnych zasad, na których by się mógł opierać. Stąd wypada ten wniosek, że rachunek zbliżenia do prawdy w zdarzeniach podobnych temu, któreśmy widzieli w przykładzie

poprzedzającym, chociaż się oznacza liczbami, nigdy jednak za ścisły uważany być nie może.

296. Z tym wszystkim chociaż rachunek zbliżenia do prawdy w podobnych, jako wyżej, zdarzeniach, nie może mieć ścisłej dokładności, niemniej dlatego pożyteczny bywa dla ludzi.

Tablice śmiertelności i rachunek zbliżenia do prawdy z nich wyciągnięty posłużyły w Anglii kapitalistom do zawiązania rozmaitych towarzystw w przedsięwzięciach pieniężnych wielce dogodnych społeczności. Jedne z tych towarzystw zachowują dochody dożywotnie, inne biorą kapitały na przeżycie za opłatę wspomnianego procentu itd. Wyciągnięty stosunek ludności całej do liczby urodzin w pewnym mieście lub kraju może nam dać wyobrażenie ludności tego miasta lub kraju w każdym roku bez jej liczenia. Jeżeli bowiem ten stosunek okaże się być stałym albo bardzo mało zmiennym, co się w rzeczy samej prawdzi, więc dosyć jest wiedzieć o tym stosunku i o liczbie ludzi urodzonych w przeciągu jednego roku, a to samo da nam poznać całą ludność, nie mając potrzeby szczególnego liczenia wszystkich głów oną składających.

Podobny także rachunek zbliżenia do prawdy, chociaż oparty na postrzeganiu zdarzeń innego rodzaju, dał początek rozmaitym towarzystwom ASEKURACYJNYM, z których jedne za pomocą opłaty zaręczają okręty z całym ładunkiem przeciwko burzy i rozbiciu, i przeciwko zaborom w czasie wojny; inne zaręczają domy i budynki od pożarów, urodzaje ziemskie od klęsk spowodowanych przez pory roczne itd.

Częstokroć rachunek zbliżenia do prawdy ani tyle nawet przystępować nie może do ścisłości, jak w przykładach poprzedzających, ani też zawsze oznaczyć się liczbami: już to dlatego, że zdarzenie, względem którego czynimy domysł, zależy może od wielu rozmaitych przyczyn, jak mówimy, krzyżujących się ze sobą, tj. z których jedne stwierdzają zbliżenie do prawdy, a drugie je osłabiają, a stąd rachunek staje się zbyt zawikłany i prawie niepodobny; już dlatego, że nie znamy dostatecznej liczby warunków, na których byśmy oprzeć mogli jakiegokolwiek w tej mierze działanie liczebne; już na koniec dlatego, że nie zawsze

Rachunek zbliżenia do prawdy w podobnych zdarzeniach wyższemu przykładowi nigdy ścisły być nie może.

Zbliżenie do prawdy częstokroć oznaczyć się nie może rachunkiem nawet niedokładnym.

mamy czas do wykonania podobnego rachunku, gdy częstokroć w zdarzeniach wątpliwych przymuszeni jesteśmy działać rychło i ważyć się na jedną lub drugą stronę. W takim razie bystrość umysłu, która jest szczególnym udziałem niektórych osób, połączona z dostateczną wiadomością rzeczy mających związek z domysłem, może wyręczyć człowieka od ścisłego liczenia prawdopodobności i dać mu poznać pod względem ogólnym, z jakiej jest strony większe podobieństwo do prawdy.

Kiedy zbliżenie do prawdy za pewnym domysłem jest bardzo wielkie, niepotrzebny jest wówczas rachunek tego zbliżenia.

Często też, gdy wiemy, że zbliżenie do prawdy za pewnym domysłem jest bardzo wielkie, a tym samym przeciwne mu zbliżenie jest bardzo małe, na nic by się nam nie przydało oznaczać dokładnie stopień takowego zbliżenia i liczyć pobudki za jedną i drugą stronę. Tak np. wiedząc, że nierównie większe jest zbliżenie do prawdy, że gdy będę iść ulicą blisko domów, nie spadnie na mnie dachówka, aniżeli że spadnie, bezpiecznie tak mogę chodzić, nie wdając się w żadną rachubę pobudek, na których się zabezpieczam.

Tu widzimy, jak często pożyteczne dla nas bywa takie nawet zbliżenie do prawdy, które się nie da oznaczyć dokładnie liczbami. Wszakże najczęściej człowiek w potocznych sprawach swoich zamiast pewności rządzić się musi takim zbliżeniem do prawdy jak w przykładzie dopiero przytoczonym; ten zaś, kto by wszystkie swoje postęпки chciał opierać na pewności niezawodnej, byłby lękliwy i niepewny w postępowaniu swoim aż do śmieszności – jak np. ów, który nie śmie iść blisko domów, ażeby go dachówka, urwawszy się przypadkiem, nie zatłukła.

W zbliżeniach do prawdy, które się oznaczyć nie mogą rachunkiem dokładnym, dwojaka jest niepewność.

297. Gdy przypomnimy sobie, co się powiedziało wyżej, tj. że zbliżenie do prawdy, choćby najdokładniej obrachować się mogło, choćby było dosyć wielkie, nie jest jednak pewnością [{288}], stąd uczynimy ten wniosek, że zbliżenie do prawdy, którego stopień ściśle się oznaczyć nie może, dwojaką w sobie niepewność zawierać musi: raz dlatego, że będąc tylko zbliżeniem, nie może być pewnością; drugi raz dlatego, że stopień tego zbliżenia dokładnie się oznaczyć nie daje. Z tym wszystkim, gdziekolwiek widzimy większe zbliżenie do prawdy, czy to ściśle czy niedokładnie oznaczone, lub też bez żadnego rachunku uważane

tylko pod względem ogólnym [{296}], rozsądek iść każe w tych zdarzeniach, gdzie nie mogąc mieć pewności, działać trzeba.

Niektórzy uczeni, którzy do wiadomości obszernych {w}łączyli głęboką znajomość matematyki, usiłowali wprowadzić rachunek algebraiczny w zbliżenie do prawdy względem takich nawet wypadków, które zależą od okoliczności najzawilszych i od przyczyn najbardziej zmiennych, tj. tych, które zwykły kierować wolą ludzką. Tak Condorcet w jednym z dzieł swoich dał nam przykład najsubtelniejszych rachunków zbliżenia do prawdy względem wyroków sądowych.

Nie można wprawdzie twierdzić, że rachunki takie są ścisłe i dokładne, przez to samo, że się opierają na tak zmiennych i niestałych pobudkach, jakimi się powoduje wola ludzka – jednakże czytanie dzieł podobnego rodzaju, a w powszechności mówiąc, liczenie pobudek zbliżenia, gdzie się tylko liczyć dają, i gdy czas po temu służy, będzie pożyteczne z tego względu, że nadać może umysłowi pewną wprawę i zwrotność do trafnego poznania, gdzie jest zbliżenie większe do prawdy wtedy nawet, gdy nie mamy czasu zatrudnić się podobnym rachunkiem.

Usiłowania niektórych uczonych w zastosowaniu rachunku zbliżenia do prawdy względem zdarzeń, które pochodzą od przyczyn najzawilszych i najbardziej zmiennych.

Rozdział {XXIV.} O wnioskowaniu z podobności

Co znaczy „wnioskowanie z podobności”.

298. Mówiąc o znamionach prawdy, okazaliśmy, co znaczy „wnioskowanie z podobności” [{233}]. Jest to: z PODOBIENSTWA DWÓCH LUB KILKU RZECZY POZNANYCH WNOSIĆ PODOBIENSTWO RZECZY NIEZNANYCH, MAJĄCYCH ZWIĄZEK Z PIERWSZYMI. Tamże widzieliśmy trzy różne sposoby tego wnioskowania i zastosowanie ich do sądów naszych, które tworzymy o bytności duszy i jej przymiotów w podobnych nam jestestwach. Wypada nam teraz nieco obszerniej zastanowić się nad tym gatunkiem domysłów.

Jakim sposobem wnioskujemy z podobności, że Ziemia obraca się około Słońca i około własnej swej osi.

Pierwszy sposób wnioskowania z podobności jest ten, kiedy z podobieństwa skutków domyślamy się podobieństwa przyczyn sprawiających, i na odwrót.

Niech np. odmianyienne i roczne, i różność pór roku na Ziemi będą skutkami, które postrzegamy i których wiedzieć chcemy przyczynę. Nie jesteśmy na innych planetach, ażebyśmy postrzegać mogli na nich te same skutki, lecz widzimy niektóre z tych planet obracające się około Słońca i około własnej osi, która mniej więcej pochyła jest do płaszczyzny prowadzonej myśłą przez drogę obrotu ich około Słońca. Oczywistą jest rzeczą, że z tego podwójnego obrotu planet około Słońca i około własnej osi i z pochyłości tej ostatniej wynikać muszą odmiany czasu na planetach owych, podobne naszym latom, porom roku i dniom. Tu więc z przyczyny dochodzimy skutków, których zmysłami postrzegać nie możemy. Lecz ponieważ skutki owe są tego samego rodzaju co i te, które postrzegamy na Ziemi, możemy przeto

na odwrót, że skutków domyślać się przyczyn i przyznawać Ziemi obrót dwojaki około Słońca i około własnej osi. Z jednej strony lata, pory roczne, dni i noce są skutkami, o których wiemy przez doświadczenie. Z drugiej strony obrót Ziemi około Słońca i około własnej osi i pochyłość tej ostatniej są przyczynami, które tym samym sposobem poznane być nie mogą, lecz się ich tylko domyślamy, wnioskując z podobności.

299. Nie jest to wnioskowanie z podobności, lecz oczywiste rozumowanie, kiedy z pewnego skutku dochodzimy takiej przyczyny, która sama jedynie sprawić go może, i wzajemnie, kiedy z pewnej przyczyny wnosimy taki skutek, który z niej koniecznie wypływać musi.

I tak, kiedy postrzegając na Jowiszu obrót jego około Słońca i około własnej osi, dochodzimy, że te przyczyny sprawić muszą na tej planecie odmiany czasu, podobne naszym latom, porom roku i dniom, nie wnioskujemy wtedy z podobności, lecz rozumiemy sposobem oczywistym. Ale kiedy przyczyna jaka może wydać kilka skutków odmiennych [{285}] albo też pewien skutek pochodzi z kilku przyczyn, natenczas, nie mogąc mieć oczywistości rozumowania, możemy wnioskować z podobności. Możemy np. mówić: „W tamtych okolicznościach taki skutek sprawiony był przez taką przyczynę, więc i w tych drugich okolicznościach taki skutek pochodzić musi z podobnej przyczyny”. W takim razie dla nadania większej mocy domysłowi naszemu potrzeba, ażeby wniosek wywiedziony z podobności jednej potwierdzony był przez nowe podobności. Odmiany czasu wyżej wspomniane, które postrzegamy na Ziemi, pochodzić mogą albo z obrotu jej około Słońca i około własnej osi, jak się rzekło, albo też, przeciwnie, z wielorakiego obrotu Słońca, gwiazd i planet około Ziemi.

Domysł więc przyczyny pierwszej powinien być stwierdzony nowymi podobnościami, abyśmy mieli prawo przenieść go nad domysł przyczyny drugiej. Jakoż wkrótce zobaczymy, że wniosek pierwszy stwierdza się nowymi podobnościami.

W przykładzie wyżej przytoczonym nie wszystko jest wnioskiem z podobności; są niektóre rzeczy pewne oczywistością rozumowania.

W jakich okolicznościach wnioskować możemy z podobności dochodząc przyczyn lub skutków.

300. Astronomowie łącząc postrzeganie z rachunkiem, przekonali się o tym niezawodnie, że Ziemia dalej leży od Słońca niż Wenus,

Jakie nowe podobności stwierdzają nasz domysł względem obrotu Ziemi około Słońca.

a bliżej niż Mars. Że zaś według praw dowiedzionych w tej umiejętności, im bliżej planeta która leży Słońca, tym w krótszym przeciągu czasu kończy obrót swój około niego – otóż to jest właśnie, co stwierdza postrzeganie względem naszego domysłu, albowiem obrót Wenus około Słońca kończy się w ośmiu miesiącach, obrót Ziemi, jeśli go przypuszczamy, kończy się najpewniej w przeciągu roku, obrót zaś Marsa w lata dwa. Tak więc podobność przybywa na wsparcie pierwszej, ta zaś druga podobność mocniej jeszcze stwierdzi nasz domysł, gdy się połączy z rachunkiem opartym na niezawodnych postrzeżeniach, do czego nam służy prawo odkryte przez sławnego astronoma Keplera, którego brzmienie jest takie: KWADRATY CZASÓW PERIODYCZNYCH [{298}] MAJĄ SIĘ DO SIEBIE JAK SZEŚCIANY ODLEGŁOŚCI. Gdy wiadome są czasy periodyczne, tak ten, w którym Księżyc uzupełnia swój obrót około Ziemi, jako i ten, w którym Słońce kończy mniemany swój bieg około niej, zwany „rokiem”, gdy oprócz tego wiadoma jest odległość Księżyca od Ziemi, można więc na mocy rzeczonoego prawa ułożyć proporcję, w której z trzech wyrazów wiadomych dojdziemy czwartego.

Ale ten wyraz czwarty, dlatego iżśmy przypuścili obrót Słońca około Ziemi, nie zaś Ziemi około Słońca, wskaże nam odległość Ziemi od Słońca przynajmniej trzydzieści razy mniejszą od tej, która jest udowodniona z innych zasad; a przez to samo się dowodzi, że nie Słońce około Ziemi, lecz Ziemia około Słońca odbywa obrót roczny.

Trzecia podobność, która mówi za obrotem Ziemi.

Jakiż w rzeczy samej mógłby być powód sądzenia, że Ziemia wyjęta jest od tego prawa, które przez postrzeganie i rachunek uznane jest za powszechne dla wszystkich planet? Pozór, tj. sądzenie z oka o ruchu ciał, jakeśmy to okazali [{86}], może być omamieniem, a zatem żadnego za sobą nie ma dowodu. Gdybyśmy się przenosić mogli następnie z jednej planety na drugą, każda z nich zdawałaby się nam nieruchoma, a ruch Słońca około niej zdawałby się mieć większą lub mniejszą prędkość w miarę odległości planet od Słońca, i w miarę szybkości, z jaką się obracają około swej osi. Będąc na Saturnie, zdawałoby się nam, że Słońce kończy swój obrót roczny w lat trzydzieści, na Jowiszu w lat dwanaście, na Marsie w lat dwa, na Wenerze w m{iesiący}

osiem itd., jako się nam teraz zdaje, że około Ziemi uzupełnia ten obrót w przeciągu roku.

Lecz oczywistą jest rzeczą, że Słońce nie może mieć razem tych wszystkich biegów, a nie ma żadnej przyczyny, dla której byśmy przyznawali mu raczej ten bieg pozorny, który zdaje się mieć względem naszej Ziemi, aniżeli którykolwiek inny, który by się mieć zdawało względem innych planet. Ziemia jest ciałem kulistym zawieszonym w niezmiernej przestrzeni, niewydającym samo przez się światła, tak jak inne planety. Za cóż by więc o niej prawdzić się nie miało to samo, co się prawdzi względem tamtych? Otóż do dwóch podobności tak mocnych, o których wyżej mówiliśmy, łączy się trzecia, zasadzona na podobieństwie Ziemi do innych planet z kształtu i rodzaju.

301. W wyluszczonych dotąd uwagach dawaliśmy wzgląd jedynie na taki obrót pozorny Słońca, który nazywamy „rocznym”. Lecz gdy zechcemy uważać obrót jego dzienny, a wnioski podobności wyciągnięte z postrzeżeń nad innymi planetami, zastosować do naszej Ziemi, nowe znajdziemy powody na stronę tych wniosków.

Jakoż przypuszczając ten obrót mniemany, który Słońce zdaje się czynić około Ziemi w przeciągu dwudziestu czterech godzin, wszystkie postrzeżenia, zasady i rachunki astronomów byłyby w dziwnej ze sobą sprzeczności i wzajemnie by się niszczyły; umiejętność ta byłaby prawdziwym zamętem, niemożącym przyjąć żadnego układu porządnego; tak więc to samo, co zbija przypuszczenie ostatnie, mówi za domysłem pierwszym, {i} w pewność go prawie zamienia. Widzieliśmy, jak się wywodzą wnioski podobności ze skutków do przyczyn, i z przyczyn do skutków; widzieliśmy także, jak się one wywodzą z podobieństwa powierzchownego kształtu, uważanego w pewnych jestestwach; mówmy teraz o takich wnioskach podobności, które się zasadzają na stosunku środków do celów.

Jeżeli Ziemia ma obrót dwojaki, to dlatego, aby jej części były następnie oświecane i ogrzewane; te zaś dwie rzeczy, gdy są potrzebne do zachowania jej mieszkańców, tym samym ten obrót dwojaki jest środkiem przeznaczonym do tego celu. Lecz

Przypuszczając obrót Słońca i gwiazd około Ziemi, astronomia staje się pełną sprzeczności niepodobnych do pogodzeń.

Wnioski podobności zasadzające się na stosunku środków do celu.

i planety inne mają ten obrót; równie zatem muszą mieć mieszkańców, do których zachowania służy on za środek. Ten wprowadzie wniosek podobności nie ma tyle mocy, jak tamten, który się zasadza na stosunku wzajemnym przyczyn i skutków, albowiem co tu czyni natura dla pewnego celu, gdzie indziej czynić to może jedynie przez zgodność powszechnego układu. Z tym wszystkim na jakich powodach opieramy mniemanie nasze, kiedy sądzymy, że wszystkie części świata są stworzone dla Ziemi? Oto na tych samych powodach, jak gdybyśmy mieszkając na Saturnie, sądzeni, że wszystko jest stworzone dla tej planety.

* *Nb.* Niedorzeczne jest sądzić, że cały świat dla Ziemi jest stworzony.

Lecz powody, które by dowodziły, że wszystko równie i wyłącznie stworzone jest dla każdej z planet, nic by nie dowodziły za żadnym z nich, bo {by} zawierały przeciwność. Nie trzeba zatem mniemać, że cały układ świata ma za cel tak mały prosek, jakim jest nasza Kula Ziemską w stosunku do innych ciał niebieskich, i do niezmiernej przestrzeni, w której one są umieszczone, bo oprócz tego byłoby to przypisywać Twórcy przyrodzenia zbyt szczupłe widoki i myśleć, że dlatego jedynie umieścił nad głowami naszymi tyle punktów świecących, ażeby przyjemnie wzrok nasz bawiły. Przydajmy jeszcze tę uwagę, że wiele z tych światel niebieskich przez długi czas nieznane były ludziom, a podobno tak wiele jest innych, których nigdy nie poznamy.

Zdaje się być rzeczą niewątpliwą, że planety, mówiąc w powszechności, są zamieszkałe od jestestw, lecz stosując ten domysł do planety jakiej w szczególności nie ma on już takiej mocy.

302. Dowiodło się zatem przynajmniej z podobieństwem do prawdy największym, że niebo nie jest bynajmniej pustynią największą, stworzoną jedynie dla tak krótkiego wzroku, jakim jest ludzki. Podobność nie pozwala o tym wątpić, jeżeli rzecz uważamy w powszechności. Lecz jeżeli chcemy sądzić w szczególności o jakiegokolwiek planecie, np. o Księżycu, już tu podobność nie będzie miała tej samej mocy; nic albowiem nie przekonuje nas, żeby w tej mierze nie mógł być jaki wyjątek, i żeby ten wyjątek nie stosował się do Księżycy. Jednak zawsze podobniejsze jest do prawdy, że i ta planeta ma swoich mieszkańców. Równie też, gdybyśmy chcieli sądzić o naturze mieszkańców każdej planety, np. że są do nas podobni, tworzylibyśmy tylko same domniamania niczym się wesprzeć niemożące. To pewne, że jestestwa

obdarzone organizacją podobną naszej nie mogłyby wytrzymać ani zimna tak nieznośnego, jakie panować musi na Saturnie dla wielkiej odległości tej planety od Słońca, ani tak wielkich upałów, jakie być muszą na Merkuriuszu z przyczyny przeciwnej, jeżeli jednak prawo, podług którego działa i rozchodzi się ciepłota, to samo jest na innych co i u nas planetach.

Lecz co mamy sądzić o kometach? Podobność bardzo tu jest słaba, i nie ma dostatecznych powodów, na których by się oprzeć mogła; bo ciała te niebieskie są nam bardzo mało znajome. Wielkie odmiany, których one doznają przechodząc z afelii do peryhelii, nie dają nam pojąć, jakim sposobem mogliby się na nich mieszkańcy utrzymać.

Równie też bardzo jest słaba podobność względem tego, czy są na kometach mieszkańcy lub nie, i co sądzić mamy o tych ciałach niebieskich.

303. Co się tyczy Słońca, albo raczej słońce wszystkich, które nazywamy „gwiazdami stałymi”, można przystać na to mniemanie, że one są przeznaczone do oświecania i ogrzewania światów swoich, tj. pewnych planet podobnie krążących około nich, jak planety nam znajome krążą około Słońca naszego.

Co mamy rozumieć o Słońcu i o wszystkich gwiazdach zwanych „stałymi”.

Możemy teraz okazać, jakim sposobem podobność jednego gatunku może się niekiedy łączyć z podobnością gatunku drugiego, objaśniając się i wspierając wzajemnie.

Ze wszystkich większych planet znajomych dwie są tylko, w których astronomowie dotąd nie mogli postrzec biegu wirowego, tj. obrotu ich około własnej osi: Uran²² i Merkuriusz. Ale oprócz podobności, w powierzchownych przymiotach tych dwóch planet do innych, z której się wnosi, że jako tamte mają swój bieg wirowy, tak i te mieć muszą – na potwierdzenie tego wniosku przybywa podobność innego gatunku, tj. podobność, która wnioskuje ze środków do celów.

Na dwóch tylko planetach nie był dotąd postrzeżony bieg wirowy, ale dwojaka podobność każe nam domyślać się tego biegu.

Co się tyczy Saturna, mało jest podobieństwa do prawdy, ażeby ta planeta, krążąc około Słońca, zawsze mu wystawiała to samo półsferze, jak to czyni Księżyc względem Ziemi; gdy uważamy, że wielka odległość planety owej od Słońca tym bardziej wymagać się zdaje, ażeby dla zachowania jestestw

²² Jest to najprawdopodobniej pomyłka – i chodzi o Saturna, o którym dalej jest mowa.

mieszkających na niej pólserza jego były następnie oświecane i ogrzewane. Ta zaś uwaga tym większej nabiera mocy, gdy się zastanowimy nad tym, że Sprawca natury nie na próżno utworzyć musiał tak piękną planetę, ponieważ jej dał kilka księżyców i pierścień świecący.

Co się tyczy Merkuriusza, samo zbliżenie jego do Słońca zdaje się tego potrzebować, ażeby jedno jego pólserze nie było ciągle wystawione na upał słonecznych promieni; podobniejsze jest zatem do prawdy, że Saturn i Merkuriusz mają swój bieg wirowy, tak jak inne planety.

Lecz widzieliśmy już wyżej, jakim sposobem wszystkie gatunki wyliczone podobności łączą się wzajemnie dla wsparcia jednego domysłu, który tworzymy o bytności i przymiotach będących w podobnych nam jestestwach, a przez to samo domysł ten tak wielkiej nabiera mocy, że się zamienia w pewność niewątpliwą.

{Rozdział XXV.}

O przypuszczeniach

304. Przypuszczenie (*hypothesis*) jest domysł przyczyny pewnej, której nie znamy, a której przypisujemy pewne pasmo skutków, czyli zjawisk nam wiadomych, i te ostatnie wytłumaczyć chcemy przez pierwszą.

Co jest przypuszczenie.

Widzimy tu, że przypuszczenie nie jest bynajmniej rodzajem domysłu zupełnie nowym, różnym od tych, któreśmy wyłuszczyli w dwóch rozdziałach poprzedzających, ale tylko względem szczególnym, pod którym się uważa którykolwiek z tych dwóch rodzajów.

Naprzód bowiem, mówiąc o zbliżeniu do prawdy, widzieliśmy, że dwojakim sposobem tworzy się ten rodzaj domysłu: albo z przyczyny wiadomej dochodzimy skutku, o którym jeszcze nie wiemy, albo z pewnej ilości skutków, czyli zdarzeń wiadomych dochodzimy przyczyny niewiadomej.

Tak więc zbliżenie do prawdy, pod tym drugim względem uważane, znaczy to samo co przypuszczenie. Z tą jednak różnicą będziemy teraz uważać to ostatnie, że mamy sądzić o jego mocy nie przez rachunek liczebny pobudek, które są za nim i przeciw niemu, tj. przez rachunek zdarzeń jednostajnych w podobnych okolicznościach, jak to czyniliśmy w pierwszym razie, lecz z innych znaków i dowodów, czyli przez inny rodzaj rozumowania, w którym bynajmniej moc domysłu nie będzie się wyrażała liczbami.

Różnica uważana
w pierwszym względzie.

{Różnica uważana} pod
drugim względem.

Pod drugim jeszcze względem różnicy uważać tu mamy przypuszczenie; szukać tu będziemy przyczyn nie już wielkiej liczby jednostajnych, albo raczej skutku tego samego wielokrotnie powtórzonego, lecz pewnego pasma skutków, tj. pewnego szeregu zjawisk rozmaitych – albo jednoczesnych, albo następnych – które jednak uważamy jako zależące od jednej przyczyny.

305. Widzieliśmy znowu, że między trzema gatunkami, czyli sposobami wnioskowania z podobności umieściliśmy i ten, w którym z podobieństwa skutków dochodzimy do podobieństwa przyczyn; idzie zatem, że częstokroć przypuszczenie opierać się zwykło na pewnym gatunku podobności, jak się o tym niżej przekonamy. Stąd wypada ten wniosek, że wszystkie trzy rodzaje wiadomości domysłowych, które wyluszczamy osobno, razem ze sobą łączyć się mogą, i że częstokroć nie różnią się między sobą co do natury, lecz tylko co do sposobu naszego ich uważania.

Kiedy przypuszczenie ma
największą moc.

Przypuszczenie wtedy ma moc największą, kiedy się z nim łączą dwa następujące warunki: (1) jeżeli jesteśmy pewni, żeśmy wyliczyli wszystkie przypuszczenia, które mogą być użyte do tłumaczenia pewnego pasma zjawisk; (2) jeżeli mamy jaki sposób zapewnienia się o tym, że z liczby uczynionych przypuszczeń to, któreśmy obrali, jest najlepsze.

Przypuszczeń takich mamy, naprzód, przykłady w arytmetyce, gdzie się rozwiązują pewne łatwe zagadnienia sposobem całe prostym przez takie działania, które się nazywa „założeniem fałszywym”. W tych przypuszczeniach stosunek pewnych ilości, który się wyraża oznaczeniem pewnych warunków, bierze się za skutek wiadomy, a zaś same te ilości, które się nie wyrażają, biorą się za przyczynę niewiadomą, którą poznać chcemy. Np. niech będzie takie zagadnienie.

Przykład.

OSOBA PEWNA TRZYMA W JEDNEJ I DRUGIEJ RĘCE PEWNĄ IŁOŚĆ LICZMANÓW. JEŚLIBY Z RĘKI PRAWEJ PRZEŁOŻYŁA JEDEN LICZMAN DO LEWEJ, W OBYDWU BYŁABY RÓWNA IŁOŚĆ. JEŚLIBY ZAŚ Z LEWEJ PRZEŁOŻYŁA DO PRAWEJ, W TEJ OSTATNIEJ BYŁABY IŁOŚĆ DWA RAZY WIĘKSZA ANIŻELI W PIERWSZEJ. WIELEŻ JEST LICZMANÓW W RĘCE PRAWEJ, A WIELE W LEWEJ?

Widzimy, że rozważając zagadnienie podobne, znajdujemy obydwie warunki wspomniane, które stanowią moc największą przypuszczenia; bo naprzód można w nich wyliczyć wszystkie te przypuszczenia, o których się zdaje, że mogą te same dać warunki zachodzącego między dwoma ilościami stosunku, jakie się wyrażają w zagadnieniu, liczba albowiem tych przypuszczeń pospolicie zwykła bywać mała; bo po wtóre można łatwo sprawdzić przez rachunek, które z tych przypuszczeń daje rzeczywiście stosunek wyrażony.

Przypuszczając np. cztery liczmany w ręce prawej, a dwa w lewej, albo też pięć w prawej, a trzy w lewej itd., wkrótce dojść możemy do tego przypuszczenia, że w ręce prawej liczmanów jest 7, a w lewej 5. I to ostatnie przypuszczenie sprawdzone rachunkiem rozwiązuje zagadnienie.

306. W przykładzie poprzedzającym, i w przykładach podobnych arytmetycznych, przyczynę i skutek bierzemy w znaczeniu niewłaściwym; lecz podobne przykłady dają nam trafnie poznać, na czym zależy moc domysłu w przypuszczeniach takich, w których dochodzimy przyczyny rzeczywistej pewnych skutków rzeczywistych. Naprzód zaś uważać mamy, że przypuszczenia arytmetyczne, skoro zostały sprawdzone rachunkiem, dają nam nie już prawdopodobność, lecz pewność zupełną, oczywistość bezpośrednią, bo rachunek ilości, wziętych odłącznie, nie jest czym innym, tylko pewnym szykiem naszym naszych wyobrażeń liczebnych i uważaniem zachodzących między nimi stosunków. Nie dla innej przyczyny z tak wielką pewnością postępujemy w działaniach arytmetycznych, tylko dlatego, że mając wyobrażenie dokładne liczb, możemy dojść aż do jedności właściwych, które są ich pierwiastkami, i uważać porządek, jakim z tych ostatnich powstają.

Tym sposobem mając środek niezawodny czynienia rozmaitych rozbiórów i zbiorów z naszych wyobrażeń liczebnych, możemy się zapewnić z dokładnością największą, które z rozmaitych przypuszczeń jest prawdziwe. Umiejętność, w której używamy przypuszczeń, nie lękając się błędu albo przynajmniej będąc

Na czym zależy moc domysłu w przypuszczeniu takim, w którym dochodzimy przyczyny rzeczywistej pewnych skutków rzeczywistych.

pewni odkrycia onego, powinna służyć za wizerunek umiejętności innym, w których także używać chcemy przypuszczeń; życzyć by więc {sobie} należało, ażeby można było we wszystkich umiejętnościach, tak jak w arytmetyce, wymienić wszystkie przypuszczenia, i mieć prawidła do zapewnienia się o tym, które z nich jest najlepsze. Lecz chcąc mieć te prawidła, potrzeba, ażeby inne umiejętności dawały nam wyobrażenia tak jasne i dokładne, iżby można było przez rozbiór dojść ostatecznych pierwiastków rzeczy, które są przedmiotem tych umiejętności, i wiedzieć porządek ich rodzenia się.

Czy w innych umiejętnościach przypuszczenia mogą być tak pewne jak w arytmetyce?.

307. Aleśmy już widzieli, że umiejętności inne, mianowicie stosowane, nie mogą przyjąć tego stopnia oczywistości ani nam dać tak jasnych i dokładnych wyobrażeń rzeczy i zachodzącego między nimi związku jak matematyka czysta; stąd wypada, że i przypuszczenia, w innych używane umiejętnościach, nie mogą mieć tak wielkiej pewności jak przypuszczenie arytmetyczne; z tym wszystkim mogą one niekiedy tak dalece zbliżyć się do niej, że je w jakimś względzie zwykliśmy nazywać „pewnymi”. Takie są przypuszczenia astronomiczne; idą one zaraz co do stopnia ich pewności po arytmetycznych. I tak, gdy postrzegamy, że pewne szeregi odmian, którym podlegają ciała niebieskie, kończyć się zwykły w pewnych okresach czasu, i znowu tym samym jak wprzód następować porządkiem, dało to powód do przypuszczenia w każdej planecie pewnego ruchu i kierunku, które nam doskonale tłumaczą wszystkie zjawiska pozorne postrzegane przez nas na niebie. Wyobrażenia, któreśmy sobie utworzyli tego ruchu i kierunku są tak dokładne, ile potrzeba do potwierdzenia przypuszczonego domysłu; widzimy bowiem, że z nich tym oczywistym i koniecznym związkiem wynikają wszystkie zjawiska niebieskie, iż możemy je często przepowiadać z największą trafnością.

Dlaczego przypuszczenie dopiero wspomniane zbliża się do pewności.

Widzimy, że nie dla innej przyczyny przypuszczenie dopiero wspomniane tak bardzo się zbliża do pewności, tylko dla tej, że w nim się łączą dwie wspomniane wyżej własności [{305}]. Naprzód bowiem, postrzegając bieg dzienny i roczny Słońca, wiemy niezawodnie, że jedno z tego dwojga być musi: albo się Słońce

obraca około Ziemi, albo Ziemia około Słońca i około swej osi; tu więc pewni jesteśmy, żeśmy wszystkie wyliczyli przypuszczenia, które w tej mierze uczynić można, i że więcej ich być nie może tylko dwa – a zatem pierwszy warunek jest zachowany. Lecz gdy dochodzimy rozumowaniem, jakie by wynikały skutki tak z pierwszego, jak i z drugiego przypuszczenia, przekonamy się, że pierwsze z tych przypuszczeń sprzeciwia się bardzo wielkiej liczbie postrzeżeń naszych, a przeciwnie, wszystkie one mówią za przypuszczeniem drugim; oto więc zachowany i drugi warunek, tj. doskonałe wszystkich tłumaczenie zjawisk służy nam za środek do zapewnienia się, które z dwóch przypuszczeń jest lepsze.

Tłumaczenie to tym bardziej stwierdza dobroć przypuszczenia drugiego, że się nie tylko ściąga do wszystkich zjawisk postrzeganych, lecz przepowiada z największą dokładnością zjawiska przyszłe, które później doświadczenie uiszcza, a tym samym przypuszczenie rzeczzone staje się tak bardzo zbliżone do prawdy, że je bierzemy za pewne w znaczeniu takim, w jakim są pewne dla nas wszystkie prawa natury.

308. Lecz jeśli byśmy nie przestając na tłumaczeniu ruchu względnego planet i jego kierunku, oznaczyć chcieli ruch bezwzględny każdej planety, przypuszczenie nasze byłoby koniecznie niedostateczne. Nie możemy sądzić o ruchu bezwzględnym ciała tylko tyle, ile widzimy, że się w pewnym kierunku zbliża lub oddala od pewnego punktu nieruchomego. Lecz postrzeżenia astronomiczne nie mogą nigdy doprowadzić do odkrycia takiego punktu na niebie, którego by nieruchomość bezwzględna była pewna. Nie ma więc przypuszczenia, w którym moglibyśmy się zapewnić, żeśmy przyznali każdej planecie ilość ruchu całkowitą, która się w niej znajduje.

Co się tyczy kierunku, planety mogą mieć albo taki, jaki wypada z ruchu odkrytego w nich przez astronomów, albo też złożony, tj. pochodzący ruchu z pierwszego i drugiego, który one mogą mieć wspólnie ze Słońcem, o którym, jak się już mówiło, zapewnić się niepodobna. Byli wprawdzie astronomowie, którzy się domyślali, że Słońce nasze, jako też i inne gwiazdy zwane „stałymi”, czynią obrót około słońca innego, wspólnego całemu

światu, tak, jak planety czynią obrót około Słońca naszego, ale domysł ten bardzo jest daleki od tej mocy, którą ma układ przyjęty od dzisiejszych astronomów, udowodniony postrzeżeniami z rachunkiem; domysł ten opiera się na bardzo słabej podobności, bo tylko wnioskuje z podobieństwa powierzchownego jestestw. Dlatego że znajome planety nam rzędu pierwszego czynią obrót około Słońca, a około nich czynią obrót planety rzędu drugiego, wnosi się, że Słońce nasze, będąc ciałem niebieskim, tak jak i planety obracać się może z tamtymi ostatnimi razem około słońca innego. Lecz ponieważ nie widzimy tego słońca drugiego wspólnego całemu światu, domysł ten przeto zawsze zostaje w tym samym stopniu niepewności, w jakim jest teraz. Stąd jednak, że się w nim przypuszcza rzecz taka, która, być może, {i} że, owszem, przypuszczenie to opiera się na niejakiem stopniu podobności, chociaż bardzo słabym – wynika ta prawda, że układ dzisiejszy astronomów tłumaczy tylko ruch i kierunki ciał niebieskich względne, a o bezwzględnych nic nie twierdzi.

Przypuszczenie to z innego
względu jest pożyteczne.

Poprzedzający wykład daje nam do uwagi, że oprócz dwóch rzeczonych warunków stanowiących moc największą przypuszczenia, którego się dzisiejsi astronomowie trzymają, z innego jeszcze względu wyświeca się jego dobroć; widzimy, że przypuszczenie to dlatego jest pożyteczne, że się zaczyna od postrzegania zjawisk takich, które można liczyć w rzędzie praw natury, tj. które zawsze się dzieją jednostajnym i nieodmiennym porządkiem; takimi są w przypuszczeniu wyżej wspomnianym biegiienne i roczne Słońca i gwiazd. Bytność i niezmienny porządek tych zjawisk żadnej nie podlegają wątpliwości, a stąd wypada, że jedno z tego dwojga prawdziwym być musi: albo niebo, albo Ziemia się obraca.

309. Ponieważ przypuszczenia czynione w tej mierze urodziły się z postrzegania, postrzeganie też prawidło one doskonaliło. Pierwsze postrzeżenia niedostateczne i powierzchowne kazały sądzić ludziom tak, jak się sądzi z pozoru, tj. że Słońce, planety i gwiazdy stałe czynią obrót około Ziemi, co dało początek przypuszczeniu Ptolemeusza. Lecz postrzeżenia późniejsze nauczyły, że Jowisz i Słońce obracają się około swej osi, i że Merkuriusz

i Wenus czynią obrót około Słońca, co przywiodło Kopernika do tej myśli, że Ziemia może mieć także dwa ruchy: jeden około swej osi, a drugi około Słońca. Przypuszczenie to stwierdzone zostało, jak się o tym nadmienilo, już {to} przez postrzeżenia następne, już przez to, że daleko prostszym sposobem tłumaczy zjawiska aniżeli którekolwiek inne. Chciano dalej postąpić i poznać, jaką linię krzywą opisują planety, krążąc około Słońca. Mniemanie o tej rzeczy zasadzono na tym, co się zdawało z pierwszych pozorów, i przypuszczeń, że planety opisują koła doskonałe, których Słońce jest środkiem. Lecz przypuszczenie to porównując z postrzeżeniami dalszymi, uznano mylności one-go, i uważano, że Słońce nie może być w samym środku kręgów, które przebiegają planety. Tak więc jako postrzeżenia dały powód przypuszczeniom astronomicznym, tak też one same sprostować je mogły i prowadzić astronomów do wynalezienia coraz pewniejszego i prostszego systematu.

Cośmy tu uważali w przypuszczeniach astronomicznych, zastosujmy do wszelkich innych. Jakiegokolwiek rodzaju będzie przypuszczenie, można je uważać za pożyteczne, jeśli ono urodziwszy się z postrzegania pewnego prawa natury w miarę dalszych postrzeżeń doskonalili się albo prostuje; warunek ten może nawet służyć przypuszczeniom fizycznym, chociaż bardzo trudną jest rzeczą, żeby dwa warunki wyżej wyluszczone, stanowiące moc największą przypuszczenia, w nich zachować się mogły, jak teraz zobaczymy.

310. Przypuszczenia w fizyce nie mają tej mocy jak w astronomii.

Bowiem:

(1) Nie możemy być pewni, żeśmy wszystkie wyliczyli przypuszczenia, przez które wytłumaczyć można pewien szereg zjawisk. Jak np. przekonać się, że oprócz tych przypuszczeń, które dotąd przychodziły na myśl fizykom dla wytłumaczenia skutków magnetyzmu, elektryczności, galwanizmu itd., nie wynajdą się kiedy inne – szczęśliwsze? Kiedy rzeczy są tak szczupłe, że się postrzegać nie dają, wyobraźnia nasza nic lepszego zrobić nie może, ale wystawiać je sobie na wzór tych, które postrzegamy. Lecz jakże się zapewnimy, że sposób ich działania, któryśmy

sobie wyobrazili, jest sposobem, którego używa sama natura? Na jakiej zasadzie chcielibyśmy utrzymywać, że ona nie inaczej postępuje w rzeczach przed nami ukrytych, tylko tak, jak postępować zwykła w rzeczach nam jawnych? A jednak zawsze ludzie skłonni będą do sądzenia, że chcąc wytłumaczyć pewne zjawiska, nie można przypuścić innych przyczyn, oprócz tych, które im samym przyjść mogły do głowy.

Przypuszczenia astronomiczne są dokładniejsze niż fizyczne.

(2) Przypuszczenia astronomiczne mają tę wielką korzyść nad fizycznymi, że skutki pierwszych mogą być oznaczone jak najdokładniej, gdy, przeciwnie, skutki, które by wynikały z drugich, z taką dokładnością oznaczyć się nie dają. Jakoż przypuszczenia astronomiczne, jak widzieliśmy, nie co innego wykładają, tylko ruchy względne ciał niebieskich; lecz podług praw powszechnych z ruchu łatwo jest wyrozumować z dokładnością największą, jakie odmiany i skutki następować powinny, jeśli przypuszczamy w ciałach niebieskich ruchy w pewnym kierunku z pewną szybkością. Ilość ruchu nie inaczej się mierzy, tylko przez przestrzeń i czas, lecz okazaliśmy wyżej, że wyobrażenia tych rzeczy, jako składających się z jednorodnych pierwiastków, mogą przyjąć największy stopień dokładności, a zatem i rachunek na nich oparty niezawodny być może. Aleśmy tamże okazali, że trudno jest {sobie} wyobrazić zjawiska takie, które umysł nie inaczej sobie wystawia tylko przez wyobrażenia złożone z pierwiastków różnorodnych; a stąd wypada wniosek, że tworząc przypuszczenia względem zjawisk tego rodzaju, jakimi pospolicie się zajmuje fizyka, trudno jest oznaczyć dokładnie skutki takowych przypuszczeń.

Oprócz tego – wiecznie stały i nieodmienny porządek, jakim się dzieją obroty ciał niebieskich, dowodzi, że te obroty są wypadkiem pewnych przyczyn bardzo prostych, niedoznających żadnej przeszkody w działaniu swoim; lecz zjawiska, które są przedmiotem fizyki, pospolicie bywać zwykły skutkami bardzo wielu przyczyn i okoliczności ze sobą połączonych, z których nie wszystkie mogą być postrzegane, a zatem choćby przypuszczenie nasze w tłumaczeniu tych zjawisk prawdziwe było, mnóstwo jednak nieznanych działaczy i okoliczności może się łączyć z przyczyną, którąśmy przypuścili, i dawać w doświadczeniu wypadki takie, jakich nie mogliśmy przewidzieć.

311. Kiedyśmy okazali, że trudno jest, ażeby przypuszczenia w umiejętnościach fizycznych miały tę moc, którą mają w astronomii, nie wnosimy stąd, ażeby fizycy wyrzec się ich mieli.

Sama natura tych rzeczy, które oni biorą za przedmiot badań swoich, wymaga przypuszczeń. Wszystkie umiejętności przyrodzone, jako wzięły swój początek z domysłów, tak też bez nich dopóty obejść się nie mogą, {do} póki się nie wynajdzie ogólne systemy, wskazujące związek prawdziwy między wszystkimi zjawiskami dającymi się postrzegać na świecie – czyli, co jedno znaczy, póki te umiejętności nie dojdą do najwyższego doskonałości swojej stopnia. Bardzo wielu powątpiewa o tym, zdaje się sprawiedliwie, ażeby te nauki wydoskonalić się mogły kiedykolwiek do tego stopnia; to jednak niezawodna, że w tym stanie, w jakim są dzisiaj, bardzo są jeszcze dalekie od tego kresu. A tak chociaż mniej teraz potrzebujemy przypuszczeń w fizyce i chemii aniżeli poprzednicy nasi, potrzebujemy ich jednak; idzie więc tylko o to, ażebyśmy wiedzieli, z jaką ostrożnością czynić je należy, po jakich znakach poznawać ich dobroć i jakim sposobem unikać nadużycia onych.

Jużeśmy widzieli, że to jest znakiem dobroci przypuszczenia, jeśli ono bierze swój początek z postrzeżeń niezawodnych i prostuje się lub doskonalą przez dalsze postrzeżenia; oto jest najpierwszy warunek, o który dbać należy, jako we wszelkich innych przypuszczeniach, tak i w fizycznych.

312. Mówiąc o stosunku rozumowań odłącznych do prawd rzeczywistych okazaliśmy, że w umiejętnościach doświadczalnych układ się inaczej tworzyć nie może, tylko tłumacząc rozumowaniem zjawiska złożone przez pewne zjawiska proste, które inaczej nazwaliśmy „czynami pierwotnymi”, „zasadami powszechnymi”, „prawami natury”; tak więc przypuszczenie fizyczne powinno sobie zamierzać, ażeby przez pewne prawo natury statecznie postrzegane wytłumaczyło zjawiska, których przyczyna nie była dotąd znajoma.

Przypuszczenie to może się nawet dla nas zamienić w pewność, jeżeli rozumowanie oczywiste okaże stosunek tożsamości między tym prawem natury a zjawiskami, które się przez nie

wykładają, i jeżeli doświadczenie zawsze nam daje wypadki zgodne z tym wykładem. Takim było przypuszczenie Toricellego względem przyczyny, dla której się podnoszą ciecze w naczyniach wypróżnionych z powietrza, o czym się już mówiło. Lecz mało jest bardzo w fizyce lub chemii przypuszczeń, które by się tak szczęśliwie udały jak to, o którym dopiero mówiliśmy.

Jużeśmy okazali przyczyny, z których wynika ta trudność. Gdy jednak, chociaż mniej pewnych przypuszczeń używać musimy, zawsze pamiętajmy na warunek, o którym tu mówimy: zawsze opierajmy przypuszczenia nasze, jeśli być może, na niezawodnym postrzeżeniu prawa natury i zawsze je sprawdzajmy nowymi postrzeżeniami i doświadczeniami. Czyniąc w tym celu doświadczenia, na tym zależy cała ich sztuka, ażeby przyczyna mająca działać według pewnego prawa natury, które w przypuszczeniu naszym służy do tłumaczenia pewnych zjawisk, odosobniona była, ile być może, od innych przyczyn – ażeby skutek doświadczenia w danych okolicznościach od niej samej zależał. Tym sposobem doświadczenie łatwo sprawdzić może lub sprostować przypuszczenie nasze. Lecz ponieważ są w naturze tak subtelne działania, że ich łączeniu się z przypuszczoną od nas przyczyną zapobiec niepodobna, w takim razie potrzeba wiedzieć, jaką zmianę te działania sprawiać zwykły w rozmaitych zjawiskach; tak albowiem chociażby doświadczenie nam dało wypadek odmienny nieco od wypadku rozumowania, łatwo byłoby zgadnąć, skąd pochodzi ta różnica, a przypuszczenie nie traciłoby dlatego mocy swojej. Słowem, gdy w podobnych zdarzeniach wypadki doświadczeń i postrzeżeń nie zawsze się zgadzają z przypuszczeniem, już to samo mówi niejako za nim, jeżeli te wypadki częściej się z nimi zgadzają, a rzadko są niezgodne.

313. Z tego, cośmy dopiero wyluszczyli, okazuje się, jak dalece można zboczyć od prawdy w takich przypuszczeniach, które się nie opierają na żadnych postrzeżeniach – które zaczynają swój wykład od zjawisk dowolnie wyobrażonych, o których bytności rzeczywistej nikt się zapewnić nie mógł. Takie jest przypuszczenie Kartezjusza, który usiłując wytłumaczyć początek rodzenia się i układ całego świata, przypuszcza naprzd pewne sześciany

materii pierwiastkowej, ciągle się ze sobą stykające, a potem nadaje onym ruch wirowy. Takimi też po większej części były przypuszczenia fizyków i chemików dawniejszych, chcących wyklądać najpowszechniejsze zjawiska. Przypuszczenia tak dowolne nie mogą objaśnić żadnej prawdy; owszem, hamują postęp umiejętności, gnieźdząc w umysłach ludzkich błędne mniemania. Takim to przypuszczeniom (*hypotheses*) przypisać należy urojenia alchemików i niewiedomość, w której zostawali fizycy przez tyle wieków.

Niekiedy znamy z jednej strony pewien skutek, z drugiej – niektóre działacze, od których on pochodzić może, lecz nie dosyć świadomi jesteśmy o tym, jakiej natury jest władza każdego z tych działaczy i jakim się sposobem wywiera, abyśmy sądzić mogli, który z nich jest prawdziwą przyczyną skutku owego. Natenczas przypuszczamy to, czegośmy nie mogli postrzegać i ze wszystkich przyczyn wyobrażonych przywiązujemy się do tej, która najbliżej tłumaczy postrzegane skutki. Stopień prawdopodobności służący przypuszczeniu takiemu ceni się przez zjednoczenie trzech następujących warunków. On się powiększa: (1) im lepiej przyczyna, której w przypuszczeniu naszym dajemy pierwszeństwo, tłumaczy skutki postrzegane; (2) im mniej zaspokajający onych wykład dają działacze inne; (3) im powszechniej daje się postrzegać podobne działanie przypuszczonej od nas przyczyny na jestestwa inne oprócz tego, na które jej wpływ przyznajemy w przypuszczeniu naszym.

Te trzy warunki zachowane są sposobem szczególniejszym w przypuszczeniu Newtona, który przez przyciąganie (*attraction*) Księżyca tłumaczy zjawiska wylewów i odlewów morskich. Przypuszczenie to wykląda wszystkie jawiące się skutki; żadna inna z przyczyn znanych nie może dać tak dostatecznego wykładu; prawa zaś powszechne przyciągania, postrzegane w całym systemacie planet, każą nam przypuścić na mocy podobności wpływ dosyć dzielny Księżyca na wody, który byłby już podobny do prawdy, bez tych zjawisk, które się stawiają oczom naszym i które on tłumaczy.

Kiedy indziej znamy tylko skutek pewien, lecz żadne ze znanych nam zjawisk wytłumaczyć go nie może. Natenczas

przymuszeni jesteśmy wymyślić sobie pewną przyczynę. Jeżeli porównując przyczynę wyobrażoną ze skutkami, które widzimy, znajdujemy w pierwszej wykład dostateczny drugich, rozum przyjmuje to, co utworzyła wyobraźnia, i zgadza się na przypuszczenie zasady, {która} mu czyni zadosyć.

314. Widzimy, że ten nowy gatunek przypuszczenia jest śmielszy aniżeli pierwszy, ponieważ wynika z większej niewiadomości. Zbliżenie do prawdy, które mu służy, rzadko kiedy może się dokładnie ocenić. W rzeczy samej, kiedy trzeba przypuszczać nie tylko działanie i własności pewnej przyczyny, ale nadto jej bytność, umysł zostaje w większej niepewności i obszerniejsze ma przed sobą pole domysłów.

W powszechności mówiąc, trzeba być bardzo oszczędnym w wymyślaniu przyczyn nowych, doświadczenie albowiem przeciw podobnym przypuszczeniom stawia już niejaki rodzaj uprzedzenia, gdy nam okazuje, że natura działa przez środki najprostsze, a w zjawiskach nowych stawia nam tylko częstokroć odmienne połączenie praw, które nam już są znajome.

Kiedy nie wiemy z pewnością o liczbie przyczyn, przez które by można wytłumaczyć zjawiska od nas postrzegane, jeden nam tylko pozostaje dowód prawdopodobności, którą przyznajemy przypuszczeniu naszemu, a ten jest, jeżeli to przypuszczenie tłumaczy sposobem łatwym i prostym owe zjawiska. Nie możemy wprawdzie twierdzić, żeby nie mogło się wynaleźć przypuszczenie inne, które by te zjawiska z równą wykladało łatwością, i być pewnym, że to, któreśmy {sobie} wyobrazili, wyłącznie posiada ten przywilej; jednak im czyny są liczniejsze i rozmaitsze, tym mniej być musi przypuszczeń podobnych do prawdy, przez które by je wytłumaczyć można. Tak więc i w tym zdarzeniu mamy pewne zbliżenie do prawdy, które rośnie jak liczba zjawisk wytłumaczonych przez przypuszczenie.

Kiedy wiemy z pewnością o liczbie przyczyn możliwych, podobieństwo do prawdy w przypuszczeniu rośnie w stosunku odwrotnym {do} tej liczby, a to się wnosi z tego, co się już wyłuszczyło, mówiąc o zbliżeniu do prawdy [{282}]. Tu widzimy, że do innych warunków, które nadają hipotezie Kopernika

Kiedy nie możemy być pewni o liczbie przyczyn, przez które wytłumaczyć można pewne zjawiska, jakim wówczas sposobem poznajemy dobroć przypuszczenia.

Kiedy wiemy z pewnością liczbę przyczyn możliwych, podobieństwo do prawdy ma się w stosunku odwrotnym {do} tej liczby.

prawdopodobność największą, łączy się i ten, że ta hipoteza jest tylko jednym z dwóch możliwych przypuszczeń.

315. Częstokroć w przypuszczeniu, które zamierza tłumaczyć pewien szereg zjawisk należących od jednej przyczyny, niektóre z nich tylko wyłożyć możemy. Wtenczas przypuszczenie dalekie jest wprawdzie od pewności, lecz jeśli zjawiska jedne tłumaczy przez drugie, uważając zachodzącą między nimi podobność, zawsze z korzyścią użyte być może.

I tak ciała elektryczne stawia nam wielką liczbę zjawisk: one przyciągają, odpychają, wydają skry i promienie światła, zapalają spirytus, sprawiają gwałtowne wstrząśnienie. Gdyby można było {sobie} wyobrazić doskonałą hipotezę dla wytłumaczenia tych skutków, powinna by ona okazać między nimi tak wyraźną podobność, iżby wszystkie wytłumaczyć się mogły jedne przez drugie. Doświadczenie okazuje nam tę podobność między niektórymi z tych zjawisk. Widzimy np., że elektryczne ciało przyciąga te, które nie są elektryczne, a odpycha te, którym udzieliło elektryczności. Widzimy także, że ciało naelektryzowane traci swą dzielność, kiedy się go dotknie ciało nie{na} elektryzowane. Te czyny wykładają doskonale przyczynę, dla której listek złota malarskiego bieży na przemian od palca, który się go dotyka, do konduktora maszyny elektr{ycznej}, który go odpycha. On się oddala od konduktora po udzielonej sobie elektryczności; zbliża się zaś do niego, kiedy ją straci przez dotknięcie palca.

Doświadczenie ukazując nam niektóre czyny tłumaczące się jedne przez drugie, stawia wizerunek, jakim sposobem przypuszczenie powinno by wytłumaczyć wszystkie. Tak więc, dla zapewnienia się o dobroci przypuszczenia powinniśmy uważać, czy wykład, który ono daje niektórym zjawisk, zgadza się z wypadkiem doświadczenia w innych okolicznościach. Jeśli je wszystkie tłumaczy bez wyjątku i jeśli żadne postrzeżenie nie sprzeciwia się onemu, nabiera wtenczas największej mocy i zamienia się, jak się już mówiło, w niejaką pewność [{307}]. Nie znamy wprawdzie przypuszczenia, które by tłumaczyło tak doskonale wszystkie zjawiska elektryczności, o których tu mówimy – z tego jednak, co się dopiero wyluszczyło, okazuje się, że przypuszczenie w tej

Przypuszczenie tym lepsze będzie, im więcej wytłumaczy zjawisk, które uważamy jako zależące od jednej przyczyny.

mierze tym lepsze będzie, im większą liczbę rzeczonych zjawisk obejmuje swoim wykładem, {czyli} im większa liczba doświadczeń zgodna się z nim okaże.

Przypuszczenia
w umiejętnościach fizycznych
te mogą być najlepsze,
w których zjawiska uważają
się pod względem ilości.

Przypominając to, cośmy okazali wyżej, tj. że wyobrażenia ilości odłączne i rozumowania na nich oparte mogą przyjąć stopień dokładności największej [{257}], stawia się nam ta uwaga, że i z rzędu przypuszczeń fizycznych te mogą być najlepsze, w których się uważają zjawiska pod pewnym względem ilości. Takie są przypuszczenia, których jest celem oznaczyć siłę pewnych działaczy, szybkość, z jaką się udziela ruch cząstkom pewnych istot subtelnych, równowagę tych cząstek, ciężkość gatunkową ciał itd. – słowem wszystkie te przypuszczenia, do których zastosować się może rachunek.

316. Gdyśmy okazali, po jakich znakach poznać można dobroć i użyteczność przypuszczeń, wypada teraz nadmienić o nadużyciach, które w tworzeniu onych popełniać się mogą, a których strzec się należy.

Naprzód, przypuszczenie nigdy sobie tego zamierzać nie powinno, ażeby jednym razem wytłumaczyło rodzenie się wszystkich zjawisk fizycznych i odkryło nam układ całego świata. Widzieliśmy już, że nie dla innej przyczyny arytmetyka daje nam prawidła zapewnienia się o prawdzie przypuszczenia tylko dlatego, że możemy uczynić doskonały rozbiór wszystkich liczb: że możemy przyjść do ich pierwiastków najprostszych i pojąć cały porządek ich rodzenia się [{268}]. Gdyby fizycy mogli rozebrać którykolwiek z przedmiotów, którymi się zajmują, np. ciało ludzkie, gdyby postrzeżenia doprowadziły ich do najpierwszej przyczyny nadającej ruch wszystkim innym i odkryły im mechanizm każdej części, wtedy mogliby utworzyć systemy, tłumaczące dokładnie wszystko, co uważamy w nas samych. Lecz my nie rozróżniamy w ciele ludzkim, tylko części grubsze i wyraźniejsze; a nadto nie możemy ich postrzegać, tylko wtenczas, kiedy śmierć ukrywa przed nami cały ich sposób działania. Inne są utkane z fibr tak delikatnych, że nic w nich rozeznąć nie można. Nie możemy pojąć ani początku ich działania, ani przyczyny skutków, które sprawiają. Jeżeli jedno ciało jest dla nas zagadką, jakąż nie

ma być zagadką świat cały? Cóż więc sądzić należy o układzie Kartezjusza, który przez swoje sześciany, którym nadaje ruch {wirowy}, chce wykładać tworzenie się świata, rodzenie się ciał i wszystkie zjawiska [313]?

Oprócz tego byłoby to zbyt wiele tuszyć o postępach fizyki, {i} względnie do teraźniejszego jej stanu mniemać, że już mamy dosyć postrzeżeń do utworzenia ogólnego systematu. Im więcej materiałów dostarczy nam doświadczenie, tym bardziej postrzeżemy, jak wiele nam braknie do tak ogromnej budowy. Nie znamy jeszcze dotąd takich i tylu czynów pierwotnych, czyli praw natury, aby nam posłużyć mogły do wykładu wszystkich zjawisk przyrodzenia. A dajmy nawet, że przez nie moglibyśmy wyłożyć wszystkie zjawiska dotąd nam znajome, co nie jest w rzeczy samej; lecz doświadczenie odkrywa nam coraz nowe zjawiska, do których wytłumaczenia czyny owe pierwotne okazały się być niedostateczne.

Tak więc, gdy w śledzeniu praw natury chcemy pożytecznie użyć przypuszczeń, nie wymyślamy takich, które by zamierzały sobie wykład wszystkich zgłębić jej działań, tak licznych i rozmaitych, bo taki zamiar będąc niepodobny do wykonania, obłąkałby nas tylko i do śmiesznych przywiódłby urojeń. Ale raczej starajmy się w przypuszczeniach naszych przez znajome dotąd prawa natury tłumaczyć te zjawiska, które przez nie wytłumaczyć się mogą. Tym sposobem tworząc w umiejętnościach przyrodzonych układy cząstkowe, a stwierdzając lub prostując przypuszczenia nasze za pomocą doświadczeń, coraz {bardziej} zbliżać się będziemy do znalezienia systematu ogólnego.

Fizyka nie uczyniła jeszcze dotąd tyle postępów, ażeby można sobie obiecywać, że jednym przypuszczeniem wytłumaczymy cały układ jej zjawisk.

317. Ci, którzy, będąc zdania przeciwnego, skłonni są do tworzenia przypuszczeń ogólnych, odwoływać się zwykli do systematów Newtona i Kopernika. Obydwa te systematy zdają się obejmować szczęśliwie układ całego świata, tzn. że się one rozciągają do tych wszystkich ciał niebieskich, które nazywamy „planetami” i które postrzeżone być mogły. Jako system Kopernika, poprawiony od późniejszych astronomów, tłumaczy doskonale odmiany uważane na niebie przez przypuszczenie pewnych ruchów w planetach, o czym się już mówiło, tak system Newtona

^ Ci, którzy są skłonni do tworzenia przypuszczeń ogólnych, przywodzą za sobą układy Kopernika i Newtona.

z równą dokładnością tłumaczy przyczynę tychże ruchów. Ten filozof okazał, że każde ciało, które bieży w linii krzywej, posłuszne być musi dwóm siłom: jedna z nich nadaje ruch w kierunku linii prostej, druga zwraca je od tego kierunku w każdej chwili. Przypuścił więc te dwie siły we wszystkich ciałach czyniących obrót około Słońca. Pierwszą z nich nazwał „siłą rzutu”, drugą zaś „przyciąganiem” (*attractio*). To przypuszczenie nie jest bez zasady, ponieważ każde ciało, będąc raz poruszone, bieży w linii prostej; oczywistą jest rzeczą, że nie może inaczej zbaczać od tego kierunku dla kreślenia linii krzywej wkoło pewnego środka, tylko wtenczas, kiedy jest posłuszne sile drugiej, nadającej mu dążenie ustawiczne do środka tej linii krzywej. Tę drugą siłę dlatego nazwał „przyciąganiem”, że jej skutek codziennie się postrzega w zjawiskach takich, w których rzecz jedna zdaje się przyciągać drugą. Skutek tej siły nade wszystko daje się postrzegać w jednym z powszechnych przymiotów ciał, który nazywamy „ciężkością”. Wszystkie ciała składające Kulę Ziemiską dążą do jednego wspólnego środka, jak gdyby do niego były przyciągane. Jeśli są na powierzchni Ziemi, dążenie to okazuje się przez ich ciężar, tj. przez siłę oporu, którą trzeba pokonać, gdy chcemy je podnieść nad powierzchnię. Ciało, wyniesione nad powierzchnię Ziemi do pewnej odległości, nie traci swojego dążenia; jeszcze ono ciąży do tego samego środka, skoro bowiem wolno puszczone będzie, spada do Ziemi i w kierunku linii pionowej. Z tych uwag wnosi Newton, że ciało będące nawet w znacznej nad powierzchnią Ziemi odległości dążyć musi do jej środka; a zatem Księżyc ciąży ku Ziemi, Księżyc wraz z Ziemią {ciężą} ku Słońcu itd. Łatwo można pojąć, jakim sposobem z podobnością i postrzeganiem łącząc się rachunek, stwierdzić mógł to przypuszczenie i nadać mu stopień doskonałości.

318. Mylnie {by} jednak ten mówił, kto by zachęcony przykładami wspomnianych filozofów sądził, że jak w astronomii, i fizyce równie szczęśliwie można by wynaleźć za jednym razem przypuszczenie, które by objęło ogólne systemy zjawisk. Wyłożyliśmy, dlaczego taki zamiar byłby niepodobny do wykonania. Wyżej zaś okazaliśmy różnicę, która w tym względzie zachodzi

między zjawiskami umiejętności jednej a drugiej [{310}]. Tu tylko tę przydajemy uwagę, że dwie wspomniane hipotezy nie są bynajmniej ogólne, jak się być zdają, bo tylko tłumaczą jedną rodzinę zjawisk bardzo prostych i łatwych do pojęcia, tj. tych, które zależą od ruchu względnego ciał niebieskich. Nie zawiera się w nich wykład natury tych ciał, z jakich się one składają pierwiastków, jakie wydają płody, jakich istot są mieszkaniem, jakie się na nich okazują zjawiska fizyczne itd. Sam zdrowy rozsądek daje to poznać, że w tej mierze żadne przypuszczenie, żadne rozumowanie objaśnić nas nie mogło. Liczba zjawisk, które wyklada astronomia, w niezmiernie jest małym stosunku do liczby zjawisk fizycznych, tych jedynie, których postrzegamy na naszej planecie, a zatem przypuszczenie astronomów nie może się nazywać „ogólne” w znaczeniu ścisłym.

Na koniec przypuszczenie nigdy sobie zamierzać nie powinno odkrycia przyczyn takich, które się zowią u filozofów „przyczynami rzędu pierwszego” (*causae primariae*). Te ostatnie są to usposobienia jestestw do działania na nasze zmysły lub na inne jestestwa sposobem sobie właściwym [{223}].

319. Lecz już dowiedliśmy, że nigdy nie możemy dociec tego, czym są w sobie samych te usposobienia, uważając je odłącznie do czuć naszych [{42}]. Być to więc nie może, abyśmy mogli wytłumaczyć te przyczyny rzędu pierwszego.

Okazaliśmy, że cała sztuka tłumaczenia zjawisk przyrodzonych zależy na tym, ażeby czyny proste, czyli prawa natury, służyły nam do wykładu czynów złożonych, które z nich powstają. Tym sposobem pierwsze uważać się mogą za przyczynę drugich; lecz w tym względzie uważane, nazywają się „przyczynami rzędu drugiego” (*causae secundariae*). Wyobrażenie nasze którejkolwiek z tych przyczyn rzędu drugiego, czyli tych zjawisk prostych składa się: (1) z wyobrażeń pewnej przyczyny, o której bytności jesteśmy przekonani, lecz której nie znamy, jaka jest w sobie, uważając ją odłącznie od jej skutku; (2) z wyobrażenia skutku tej przyczyny, który poznajemy dobrze, ponieważ tym skutkiem jest czucie nasze pewne, jedno lub więcej, albo też pewna odmiana w jestestwie drugim, która także objawia się nam przez

czucia [{127}]. Ponieważ niepodobna jest wyłożyć, jaki zachodzi związek między tą przyczyną a jej skutkiem, co się już dowiodło [{65}] – gdy przeto przez zjawiska proste, czyli mniej złożone tłumaczymy zjawiska bardziej złożone, znaczy to, w innych wyrazach, że pewien skutek prosty służy nam do wykładu pewnych skutków złożonych.

Oto jest, do czego przypuszczenie może i powinno zmieścić. Możemy wprawdzie za jego pomocą odkryć przyczyny rzędu drugiego, ale nigdy nie odkrywamy przyczyn rzędu pierwszego. Wszelkie w tym celu ostatnim usiłowanie, jako dążące do przestąpienia granic określonych naszemu umysłowi, daremne będzie i tylko da powód do śmiesznych i dziwacznych przypuszczeń, co się stwierdza przykładem dawnych fizyków, którzy chcieli wytłumaczyć owe przyczyny rzędu pierwszego, jako to: PRZYCIĄGANIE, SPÓJNIĘ, CIĘŻKOŚĆ, ODPYCHANIE itd., które inaczej nazwali siłami ukrytymi (*vires occulta*). Jak nierównie szczęśliwiej postąpił Newton, który nie myśląc bynajmniej wyklądać, czym jest w sobie siła przyciągania, zwrócił uwagę na jej skutek powszechnie znajomy i przezeń wytłumaczył obroty ciał niebieskich.

Rozdział {XXVI.}

O metodach, czyli sposobach, jakie mogą być najlepsze w dochodzeniu i wykładaniu prawd różnych

320. Nie tylko należy do logiki podać prawidła, za pomocą których moglibyśmy rozróżnić w twierdzeniach rozmaitych prawdę od fałszu, lecz nadto nauka ta powinna wskazać sposoby najłatwiejsze i najprostsze dochodzenia prawd nowych i wykładania onych drugim w rozmaitych gałęziach wiadomości ludzkich. Sposoby te nazywają się inaczej „metodami” od wyrazu greckiego „μέθοδος”, znaczącego drogę, sztukę.

Potrzeba nauki o metodach i co jest metoda.

Widzieliśmy, że wszystkie prawdy, bądź te, które już są odkryte, bądź te, które jeszcze pozostają do odkrycia, ściągają się do dwóch głównych szeregów – tj. jedne z nich wskazują stosunki zachodzące między wyobrażeniami samymi, {a} drugie ukazują stosunek między wyobrażeniami i odpowiadającymi im przedmiotami rzeczywistymi [{266}].

Dwa szeregi prawd.

Jako dowodzenie pierwszych, jeśli nie są rzeczywiste, zależy jedynie na rozumowaniu [{270}], tak jeśli chcemy odkrywać nowe w tym rodzaju prawdy, powinniśmy rozbierać wyobrażenia nasze {i} pod nowymi względami porównywać je ze sobą, co się już wyłuszczyło [{169}]; i ten sposób jest jedyny dochodzenia prawd nowych w krainie wyobrażeń naszych, czyli w umiejętnościach odłącznych. Wykładać prawdy takie jest to samo, co onych dowodzić przez rozumowanie, a zatem prawidła rozumowań

Jaki jest sposób dochodzenia prawd pierwszych.

odłącznych, któreśmy wyżej wyłuszczyli, przydatne nam oraz będą do wykładu prawd rzeczonych.

Jeżeli wszystkie rozumowania złożone więcej niż z trzech zdań, rozłożyć się mogą na rozumowania właściwe o trzech zdaniach, co się już okazało [{243}], więc sposób, jakim szykować mamy terminy tych ostatnich rozumowań, jest nam wiadomy [{244}], a ten sam sposób jest oraz sposobem wykładania prawd, które się opierają na tych rozumowaniach. Czy to bowiem sami w sobie rozumiemy, czy też drugim wyrażamy rozumowania nasze – dowiedliśmy, że to inaczej być nie może, tylko szykując wyobrażenia za pomocą wyrazów; prawidła zatem jednego lub drugiego działania różnić się ze sobą w tej mierze nie mogą.

Lecz szereg prawd tego rodzaju, które mamy wykładać, częstokroć bywa bardzo liczny. W takim razie wykład owych nie będzie się już kończył na jednym lub kilku rozumowaniach właściwych, ale będzie ciągłym połączeniem i nieprzerwanym pasmem bardzo wielu takich rozumowań, wyrażonych bądź w zupełności, bądź skróconym tylko sposobem [{248}].

Nie dość jest zatem wiedzieć, jak w każdym rozumowaniu szykować mamy trzy terminy stanowiące treść onego; trzeba nadto wiedzieć, jakim porządkiem szykować mamy te same wyobrażenia właściwe – dla utworzenia z nich rozumowań przydłuższych, tj. które z nich mają poprzedzać, a które następować itd. Prawidło takowego szyku i onych użycie wkrótce się wyłuszcza, gdy mówić będziemy o dwóch głównych sposobach, czyli metodach rozumowania przydłuższego: zbiorowym i rozbiorowym.

321. Co się tyczy prawd drugiego rodzaju, wyłuszczyliśmy obszernie, jakim one sposobem nabywać się zwykły. Czucia czyli doświadczenia nasze dają nam pierwszą wiadomość o tych prawdach, rozumowanie zaś do nich zastosowane, przerabiając materiały doświadczeń naszych, pomnaża liczbę prawd tego rodzaju, i rzuca nowe światło na ich ogół. Tak więc już nam nie pozostaje do powiedzenia względem sposobu, jakim czynić mamy odkrycia w krainie prawd takich, tj. w umiejętnościach doświadczalnych.

Gdy teraz wypada nam mówić o sposobie, jakim wykladać mamy drugim te prawdy, powinniśmy naprzód przypomnieć sobie, co się powiedziało wyżej o porządkowaniu wyobrażeń i wiadomości naszych nabytych przez doświadczenie.

Ponieważ tam wyluszczyliśmy sposoby, jakie mogą być najlepsze takowego porządkowania, więc to wszystko, czegośmy się tam nauczyli, przydatne nam będzie, gdy zechcemy drugim wykladać wiadomości nasze. Wszakże niezaprzeczoną jest prawdą, że nikt trafnie udzielać nie może drugim wyobrażeń swoich i wiadomości, gdy one są pomieszane we własnym jego umyśle.

Widzieliśmy, że dziecię porządkując wyobrażenia swoje za przewodnictwem samej natury, od wyobrażeń szczególnych wnet bardzo postępuje do bardzo ogólnych, a potem od tych ostatnich do mniej ogólnych, podług potrzeby [{158}]. Lecz kilka prawd szczególnych, od których się zaczyna poznanie dziecięcia, nie stanowią zapewne umiejętności.

Samo znaczenie tego wyrazu „umiejętność”, jeśli ją uważamy jako naukę, pokazuje nam, że ona nie jest czym innym, tylko porządnym wykładem pewnych prawd ogólnych, mających przewodniczyć człowiekowi w dochodzeniu PRAWD SZCZEGÓLNYCH. Tak więc trzymając się prawidła, którego nas uczy samo przyrodzenie, jako wtenczas, gdy tworzymy układ porządną wiadomości naszych, których nabyliśmy przez doświadczenie, zwykliśmy postępować od wyobrażeń ogólniejszych do mniej ogólnych, tak to samo powinniśmy zachować wtedy, gdy te wiadomości wykładamy innym w sposobie naukowym.

Dlatego widzimy, że wszystkie księgi, wykładające jakąkolwiek gałąź historii natur{alnej}, tego a nie innego trzymają się porządku. Przedmioty, które się w nich opisują, dzielą się naprzód na rzędy, czyli klasy najogólniejsze, a od tych postępować się zwykło do rzędów mniej ogólnych. Ponieważ wiemy, że wyobrażenia, im są ogólniejsze, tym są prostsze, i przeciwnie, gdy postępujemy od wyobrażeń ogólniejszych do mniej ogólnych, postępujemy wtenczas od wyobrażeń mniej złożonych do bardziej złożonych; a to nazywamy „sposobem zbiorowym”, jak się wyżej pokazało [{162}].

Tak więc można ustanowić ogólne prawidło, że prawdy historii natur{alnej} powinny się wyłuszczać SPOSOBEM ZBIOROWYM. Pamiętajmy jednak, że przez SPOŚÓB ZBIOROWY rozumiemy tu sposób uwagi, nie zaś sposób rozumowania; znaczenie tego wyrazu różne jest we względzie pierwszym a drugim.

322. Co mamy rozumieć przez sposób rozbiorowy i zbiorowy, w znaczeniu pierwszym, jużśmy to wyłuszczyli [{144}]. Czym zaś są te sposoby w znaczeniu drugim, okaże się na swoim miejscu. Ale to sobie wrazić należy w pamięć, że tu mówimy tylko w sposobie wykładania prawd takich, które stanowią przedmiot historii natur{alnej}.

Dwojaki być może układ wiadomości, których nabywamy przez doświadczenie.

Albo w nim zamierzamy tylko sobie mnóstwo przedmiotów, któreśmy poznali, ułożyć myślą w pewien porządek, ażeby je można było spamiętać i udzielić o nich drugim wiadomości naszej, co, mając na celu, dzielimy pospolicie te przedmioty na rzędy, rodzaje, gatunki itd., a układ taki można nazwać „historycznym”; ten bo jest właśnie, który się użycza historii natur{alnej} i o którym mówiliśmy dopiero.

Albo też nie przestając na tym, że postrzegane zjawiska dzielimy na rzędy, chcemy nadto każdemu z nich naznaczyć przyczynę: chcemy okazać, jakim sposobem jedne pochodzą od drugich. Układ taki nazywa się pospolicie „filozoficznym”; można go też inaczej nazwać „rozumowanym”. Widzieliśmy albowiem, że się on nie na czym innym zasadza, tylko na tym, ażeby zjawiska złożone tłumaczyć za pomocą rozumowania przez zjawiska proste czyli powszechne zasady [{277}]. Do takiego układu dążą badania fizyków, chemików, mechaników, astronomów, medyków itd.

Ponieważ układy takie zasadzają się na doświadczeniach połączonych z rozumowaniem – przez to samo zawierają w sobie: (1) historię, czyli opisanie pewnych zjawisk; (2) wykład tych zjawisk, czyli rozumowanie do nich zastosowane. Co do pierwszego, w niczym się one nie różną od układów historycznych, o których

mówiliśmy; prawidła zatem tyczące się najlepszego sposobu, jakim szykować mamy poznane od nas zjawiska, wspólne są tak pierwszym, jako i drugim wykładom. Lecz gdy te ostatnie tę mają wyższość nad pierwszymi, że do postrzeżeń łączą rozumowanie, prawidła zatem najlepszego sposobu, czyli metody w tym drugim względzie będą te same, co i prawidła rozumowania. Mianowicie jeśli osnowa rozumowań w tych układach, o których tu mówimy, będzie przydłuższa, jak pospolicie bywać zwykła, wszystko to, co się wyłuszczy niżej o sposobach rozumowania rozbiorowym i zbiorowym, jako też o ich użyciu, zastosować się może do tych układów.

Rozdział {XXVII.} O definicjach, czyli opisach

323. Gdy wykładamy drugim prawdy nam wiadome, największą przyczyną błędów i nieporozumień, które w tym działaniu zdarzyć się mogą, bywać zwykło to, że częstokroć wyrazy te same nie w tym samym znaczeniu biorą się u rozmaitych osób. Jeżeli ten, który wyklada prawdy, przywiąże w myśli swojej do niektórych wyrazów znaczenie inne aniżeli ten, który słucha tego wykładu albo go czyta, choćby pierwszy najtrafniej rzecz swoją objął i najporządniej wykladał, nieuchronnie jednak stąd nastąpić musi, że albo zrozumiany nie będzie od drugich w niektórych miejscach, albo ich przywiedzie do fałszywych wyobrażeń i wniosków.

Zgadzaą się wszyscy filozofowie, że tego rodzaju zboczeniem inaczej zapobiec nie można, tylko przez definicje, czyli opisy, o których teraz mówić będziemy.

Co są definicje.

Ażeby znaczenie wyrazów, ile być może, najdokładniej było określone, potrzeba na to znać sztukę czynienia dobrych definicji; albowiem definicja nie jest czym innym, tylko działaniem, przez które ustalamy wyobrażenie, mające się przywiązać do pewnego wyrazu.

Dawniejsi metafizycy mniemali, że wszystkie definicje dzielić można na dwa główne rodzaje – tj. na definicje słów i definicje rzeczy. Lecz podział ten zasadzali częstokroć na wyobrażeniach i sądach fałszywych albo też nie to samo przezeń rozumieli jedni, co drudzy. Uważmy przeto, jakie może mieć

prawdziwe znaczenie ten podział i co rozumieć mamy przez definicje słów, jako też przez definicje rzeczy.

Istotnie mówiąc, wszystkie zarówno definicje ten mają cel, aby ustalić pewien zbiór wyobrażeń pod pewnym znakiem prostym; lecz te wyobrażenia są niekiedy połączone sposobem dowolnym, a niekiedy tak zjednoczone, jak odpowiednie czucia im rzeczywiste, i obudzone przez nie pojęcia, łączyły się w obrazie jednego lub wielu przedmiotów.

Jaki jest cel definicji.

Oto więc jedynie pod tym względem podział definicji wyżej wspomniany może mieć prawdziwe znaczenie: „definicjami słów” te nazwiemy, które pewnym wyrazem łączą wyobrażenia składu sztucznego; „definicjami” zaś „rzeczy” nazwiemy te, które do pewnego znaku przywiązują wyobrażenia składu naturalnego.

Co są definicje słów, a co rzeczy.

Lecz mistrzowie dawnej szkoły pod innym względem uważali ten podział. Zdało się im, że definicje mogły odkrywać samą treść rzeczy, tj. najpierwszy ich przymiot, od którego by widocznym sposobem zależały wszystkie inne przymioty [**2**]. Mniemanie to pochodziło stąd, że uważali wyobrażenia nasze jako wypływy wewnętrznej natury jestestw – jako pierwiastki odwiecznej konieczności. Gdyśmy już okazali, że treść rzeczy ani wewnętrzna ich natura nigdy zgłębiona być nie może, łatwo jest pojąć, jak płonne było to dawnych filozofów mniemanie, na jak fałszywych oparte sądach i urojeniach, {i} jak wielką czyniło przeszkodę w nabywaniu rzeczywistych wiadomości.

324. Co się tyczy wyobrażeń składu sztucznego, chociaż tworzenie ich zdaje się być tak dowolne, chociaż one nie są obrazem naszych własnych doświadczeń, nigdy jednak nie są wyobrażone bez jakiegoś powodu rzeczywistego. Używamy ich: albo dlatego, ażebyśmy wystawili sobie rzeczy być mogące, których jeszcze nie dało nam poznać doświadczenie, a przeto stają się one dla nas jakby zadatkami prawdy; albo dlatego, żebyśmy połączyli w zbiór jeden znamiona pewnego prawa, rzeczywiście wrodzonego naszemu umysłowi; takimi są np. wyobrażenie cnoty, występku itd.; albo na koniec dlatego, ażeby te wyobrażenia były narzędziem wspierającym słabość naszego umysłu i jakby stanowiskami odpoczynku w niezmiernym zawodzie rzeczywistych

Na co używamy wyobrażeń składu sztucznego.

poznać naszych; takimi są wszystkie wyobrażenia złożone wyższego porządku, a mianowicie wyobrażenia wszystkich znaczniejszych ilości [{257}]. Tak więc ta sama pobudka, która nas wiedzie do tworzenia wyobrażeń pewnych składu sztucznego, wskazać nam może, z jakich pierwiastków i z jakiej liczby składać się powinny te wyobrażenia, dla umieszczenia onych pod pewnym znakiem.

Definicje rzeczy dwojaki
mają cel.

Co się zaś tyczy wyobrażeń nabytych, czyli składu naturalnego, ażeby te wyobrażenia ile można były zupełne i dokładne, należy to do metod, które się używają w umiejętnościach doświadczalnych. Definicje zaś, zastosowane do tych wyobrażeń, ten tylko cel dwojaki zamierzać {sobie} mogą: (1) wyrazić trafnie poznania nasze, skoro już są nabyte; (2) wprowadzić do nich pewien porządek, dzieląc je na rozmaite rzędy wyższe i niższe, {i} określając znamiona każdego z tych rzędów, o czym się już mówiło.

Do czego służą definicje.

325. Poprzedzające uwagi wiodą nas do tej prawdy ogólnej, że definicje służą do oznaczenia i zjednoczenia pod pewnym wyrazem pojedynczym pewnego zbioru wyobrażeń, które umysł zamierzył sobie połączyć w pewnym celu; bądź ten cel zależy na tym, ażebyśmy je odnosili do pewnego przedmiotu zewnętrznego, bądź też na tym, ażebyśmy utworzyli sobie z nich narzędzia pożyteczne do własnych naszych działań. Lecz pod tym względem ogólnym uważając definicje, wszystkie one nie będą czym innym, tylko definicjami słów, czyli wyrazów.

Trzy warunki stanowiące
dobroć definicji.

Ażeby definicja była nie tylko dobra, lecz ile być może, najlepsza, powinniśmy zachować trzy warunki:

(1) Definicja powinna nam dać poznać wszystkie te wyobrażenia, któreśmy chcieli zjednoczyć pod jednym znakiem, i one same {tylko} – nie inne.

(2) Odkrywając nam te wyobrażenia, powinna nam {je} wystawić w świetle najwyższym, jak tylko być może.

(3) Na koniec, powinna nas prowadzić do poznania tych wyobrażeń sposobem najłatwiejszym – z oszczędzeniem czasu i trudu.

Wyrażając w krótkości wszystkie trzy rzeczzone warunki: Definicja powinna być dokładna, jasna i prosta.

Zastanówmy się nieco nad każdym z tych war{unków}.

Ażeby dać poznać znaczenie, które chcemy przywiązać do pewnego znaku, jeden tylko mamy sposób, a ten jest wyłożyć znaczenie znaków przez inne znaki, których by znaczenie dobrze już było znajome. Definicja więc wtedy będzie dokładna, jeśli każdy z wyrazów ją składających dobrze już jest oznaczony i jeśli zjednoczenie tych wyrazów stawia umysłowi trafną i zupełną miarę wyobrażenia złożonego, mającego się umieścić pod znakiem, który objaśniamy przez definicję.

Kiedy definicja będzie dokładna.

W stopniowaniu, które się tworzy przez układ wyobrażeń naszych i przez oznaczenie wyrazów składających nasz język, każde z tych wyobrażeń mieści się między dwoma najbliższymi stopniami, z których jeden zawiera wyobrażenia mniej złożone aniżeli tamto, a drugi wyobrażenia bardziej złożone, wyjąwszy tylko wyobrażenia najprostsze i najbardziej złożone, które są ostatecznymi kresami tego stopniowania. Podobnym sposobem, każdy wyraz mieści się między dwoma rzędami wyrazów: jedno z nich poprzedzają go, a poszczególne ich wartości biorą się za pierwiastki znaczenia całkowitego, które ten wyraz obejmuje; drugie po nim następują, a w znaczeniu onych zawiera się częściowo jego własne. Pierwsze są znakami porządku niższego aniżeli ten wyraz, drugie zaś porządku wyższego [{145}].

Stąd wypada, że każde wyobrażenie złożone odradza się i zachowuje pospolicie pod dwoma kształtami różnymi, w linii rodzimej wiadomości naszych. Pierwiastki naprzód jego znajdują się rozproszone i odosobnione w wyobrażeniach mniej złożonych, czyli porządku niższego, a potem samo to wyobrażenie znajduje się połączone z innymi w wyobrażeniach bardziej złożonych, czyli porządku wyższego. Podobnym sposobem dwa {są} gatunki znaków, które mogą służyć do wytłumaczenia znaku nieznanego: naprzód te, których wartości połączyły się dla utworzenia wartości całkowitej tego znaku, a potem te, które wartość jego zawierają w sobie jako część wartości swojej.

326. Z tego, co się dopiero wyluszczyło, okazuje się, że dwa rodzaje mogą być definicji. Jedne z nich zstępują do wyobrażeń porządku niższego, jednocząc ich znaki pod jednym wyrazem;

Dwa rodzaje definicji.

drugie, przeciwnie, przywiązują się do wyobrażenia złożonego porządku wyższego i odrzucają z niego pierwiastki oba, ażeby pozostałe składały wyobrażenie, które chcemy ustalić pod jednym znakiem.

Pierwszy rodzaj definicji jest ZBIOROWY, bo się tworzy przez skład wyobrażeń; drugi jest ROZBIOROWY, ponieważ się zasadza na rozkładzie wyobrażeń złożonych. Tak np. będzie to definicja zbiorowa, kiedy powiem „1000 jest 10 razy 100” albo też kiedy chcę opisać brzozę {i} dam jej definicję o treści następującej: „Brzoza jest to drzewo, którego liście {są} takie, gałęzie – takie, kora – taka itd.”. Tu opiszę kształt, kolor, postać gałęzi, liści, kory itd. Przeciwnie, jeśli powiem „Cał jest 1/12 częścią stopy”, utworzę definicję rozbiorową; lub jeśli opisuję różę dziecięcą, prowadzę je do pewnego krzaka tej rośliny {i} odłączam wszystkie okoliczności i przymioty właściwe temu szczegółowi, a zwracam uwagę jego na cechy gatunkowe; to samo jest, jak gdybym mu dawał definicję róży rozbiorową.

Na co trzeba uważać, chcąc sądzić, który z tych dwóch rodzajów definicji odpowiada prawidłom dokładności.

Chcąc sądzić, który z tych dwóch gatunków definicji może zadość uczynić prawidłom dokładności, trzeba uważać dwie rzeczy: (1) jaka jest natura wyobrażenia, które chcemy dać poznać lub objaśnić przez definicję; (2) jaki jest stan umysłu człowieka, dla którego się czyni definicja.

Uważmy wprzód użytek definicji pod względem pierwszym.

327. Wiemy, że wyobrażenia dzielą się na proste i złożone, zmysłowe i umysłowe, przedniejsze i względne; każdy z wyliczonych tu rodzajów wyobrażeń stawia nam uwagi osobne względem użycia definicji, mających za cel te wyobrażenia. Co się tyczy wyobrażeń prostych zmysłowych, czyli czuć pojedynczych, mogą być one, jak to już widzieliśmy, albo rzeczywiste, albo wyobrażone.

W pierwszym razie nie inaczej one dają się poznać człowiekowi, tylko przez działanie przedmiotów na zmysły; ten jest jedyny środek otrzymania ich, a żadna definicja zastąpić go nie może. Mogę wprawdzie człowieka, który nowe odbiera czucie, uwiadomić o tym, jak się czucie to nazywa, lecz samo

wymawianie nazwiska ani też jego definicja nie wzbudziłyby w nim uczucia rzeczzonego.

W drugim razie, ponieważ żadne uczucie wyobrażone wzniecać się w duszy nie może, jeśli go nie poprzedziło odpowiednie mu uczucie rzeczywiste, więc bez tego warunku wszelka definicja nie więcej by sprawiła skutku, jak i w pierwszym razie. Opisować wyraz uczucia wyobrażonego człowiekowi, który nie doznał jeszcze odpowiedniego uczucia rzeczywistego, byłoby to samo, co definiować nazwiska kolorów ślepemu od urodzenia. Chcąc mu przeto dać poznać znaczenie tego wyrazu, jedyny jest na to środek: stawić go w takich okolicznościach, ażeby rzeczzone uczucie w nim się obudziło, a wtenczas za pomocą znaków złożonych [{135}] zwrócić uwagę jego na przedmiot, który w nim to uczucie sprawia, {i} wymówić wyraz, który jest znakiem wspólnym tak tego uczucia rzeczywistego, jako też jego obrazu.

Kiedy pierwiastkowe wyobrażenia zmysłowe są już nabyte, można je definiować sposobem rozbiorowym, i ten sposób jedynie wtedy użyty być może. Tak np. kiedy chcemy wytłumaczyć dzieci, co to jest kolor różowy, przypominamy mu krzak, który widziało w pewnym miejscu, kwiat, który zerwało z tego krzaka, a zwracając uwagę jego na samo wyobrażenie koloru, który miał ten kwiat, dajemy mu definicję koloru różowego.

Częstokroć wyobrażenia zmysłowe, czyli uczucia, zdają się nam być pojedyncze, chociaż w rzeczy samej są złożone i dopiero po długim wprawianiu się do uwagi i przez porównania bardzo liczne przychodzimy do rozkładu tych czuć na inne uczucia pierwiastkowe. Tak muzyk rozróżnia wiele dźwięków, {a} żarłok wiele smaków, w smaku lub dźwięku, które człowiekowi pospolitemu zdają się być niby pojedynczymi uczuciami. Tak więc gdy niektórych wyobrażeń zmysłowych nazwiska nie mogły się inaczej oznaczyć, tylko sposobem rozbiorowym, stają się potem zdolne do przyjęcia definicji zbiorowej.

328. Wyobrażenia umysłowe proste z liczby przedniejszych, czyli rzędu pierwszego są to wyobrażenia jestestw uważanych w sobie samych, które inaczej nazwalismy „pojęciami” [{40}].

Ponieważ te wyobrażenia mają ścisły związek z pierwszymi, o których dopiero mówiliśmy, jeden z nimi nierozdzielny zdają się składać obraz; ponieważ oprócz tego, uważane odłącznie od tamtych, z natury swojej ciemne być muszą [{42}], potrzebne jest zatem pewne usiłowanie umysłu, ażeby je rozróżnić od wyobrażeń zmysłowych, z którymi się jednoczą i od których, że tak powiem, są pochłonięte; usiłowanie zaś to udać się inaczej nie może, tylko przez rozbiór. Nie inaczej albowiem, tylko rozbiegając obrazy przedmiotów, jako też jestestwo, które w nas czuje i myśli, odkryliśmy te pierwiastki umysłowe i rozróżniliśmy je od czuć, z którymi się łączą, a przez to samo poznaliśmy znaczenie tego wyrazu: „pojęcie”. Chcąc dać poznać drugim to znaczenie, tego samego sposobu użyć należy; definicja w tym celu inna być nie może, tylko rozbiorowa.

Dwa rodzaje wyobrażeń prostych, o których dopierośmy mówili, są oraz wyobrażeniami przedniejszymi, czyli rzędu pierwszego. Wyobrażenia względne, ponieważ odnoszą do pierwszych i bez nich pojąć się nie mogą, bo jedynie powstają z ich porównywania, ponieważ ściśle z nimi łączyć się zwykły i zdawać się jakby w nich zawarte [{327}], oczywiste jest, że znaki wyobrażeń względnych, jeśli te wyobrażenia są proste, opisać się inaczej nie mogą, tylko sposobem rozbiorowym.

Ten, który nie wie jeszcze znaczenia wyrazu będącego znakiem pewnego wyobrażenia względnego, lecz ma {już} nabyte niektóre wyobrażenia przedniejsze, z których porównywania rodzi się tamto, i znajome mu są nazwiska tych wyobrażeń, mogę w nim za pomocą tych nazwisk wzbudzić jednocześnie owe wyobrażenia przedniejsze, a przeto samo wznieci się w nim wyobrażenie względne, o którym mówimy. Lecz ponieważ to wyobrażenie ściśle w nim jest połączone z tamtymi, trzeba więc za pomocą innych znaków rozróżniać to wyobrażenie względne od przedniejszych, do których się odnosi, i zastosować do nich wyraz, który mu służy za nazwisko.

Tak np., gdybym chciał nauczyć dziecię, co znaczy wyraz „różnica” lub „podobieństwo”, w pierwszym razie, wzbudzając w nim za pomocą znaków wyobrażenie dwóch rzeczy różnych, ostrzegłbym je, że „różnicą” nazywa się to, że jedna rzecz nie

jest taka jak i druga; w drugim razie wzbudzając tym samym sposobem wyobrażenie dwóch rzeczy podobnych, dodałbym to ostrzeżenie, że „podobieństwem” nazywa się to, iż jedna rzecz jest taka jak druga.

Okazuje się przeto niezawodnie, że wyrazy wyobrażeń względnych niezłożonych nie mogą się określić przez inną definicję, tylko rozbiorową.

329. Z wyobrażeń prostych powstają wszystkie wyobrażenia złożone, te zaś ostatnie, jak się o tym nieraz mówiło, są składu naturalnego albo sztucznego [{145}].

Pierwsze będąc obrazami jestestw rzeczywistych, są na-przód szczególnymi, a potem przerabiają się na ogólne, tj. na wyobrażenia gatunków, rodzajów itd.

Widoczną jest rzeczą, że póki wyobrażenia składu naturalnego są szczegółami, nie może się inaczej określić znaczenie ich nazwisk, tylko przez definicję zbiorową. Gdy bowiem wyobrażenia szczególne są ze wszystkich najbardziej złożone w szeregu stopniowanym rodzenia się wyobrażeń [{162}], przez to samo odłączone być nie mogą od wyobrażeń wyższego nad nie porządku, których nie ma. (Chcąc np. opisać pewnego człowieka uważanego w szczególności, powinienem wyliczyć wszystkie jego przymioty i cechy, po których rozróżniony być może od wszystkich innych ludzi.)

Uważać jednak mamy, że definicje wyrazów znaczących wyobrażenia takie, o jakich dopiero mówiliśmy, a w powszechności mówiąc, definicje wyrazów składu natur {alnego}, nigdy nie mogą być dokładne w znaczeniu ścisłym. Chcę mówić, jeśli kto nie widział jestestwa, którego daję definicję, nigdy w nim nie wzbudzę wyobrażenia zupełnie takiego, jakie mam ja sam, który widziałem to jestestwo. W takim razie dość jest, ażeby definicja była dostateczna; będzie zaś taka, jeśli ten, kto utkwiał sobie w pamięci tę definicję, postrzegłszy potem jestestwo w niej opisane, pozna, że to właśnie o tym jestestwie, nie zaś o innym była w niej mowa.

Z wyobrażeń szczególnych przez odłączenie robią się wyobrażenia gatunków, rodzajów, rzędów, klas itd. Widzieliśmy, że w takim działaniu, postępując od wyobrażeń szczególnych

do coraz ogólniejszych, używamy rozbioru; zstępując zaś od ogólniejszych do mniej ogólnych, używamy zbioru [{321}]. Tak więc, dając wzgląd na samą naturę tych wyobrażeń, definicja ich nazwisk równie czyniona być może rozbiorowym, jak i zbiorowym sposobem, wyjąwszy wyobrażenia szczególne, które inaczej określić się nie mogą, jak się dopiero dało widzieć, tylko przez zbiór wyobrażenia rodzaju najwyższego [{162}], którego inna definicja być nie może, tylko rozbiorowa.

Przypominając sobie sposób, jakim umysł w nabywaniu wyobrażeń składu natur{alnego} postępuje od szczególnych do ogólnych, i stosując tę uwagę do rzeczy, która nas teraz zajmuje, przekonamy się o tej prawdzie, że definicje znaków służących temu rodzajowi wyobrażeń, o którym mówimy, choćby były najdokładniejsze, nie zawsze mogą dać poznać człowiekowi znaczenie pewnego wyrazu, o którym by on wprzód zgoła nie wiedział, i że częstokroć służą tylko do sprostowania lub uzupełnienia wyobrażenia, które on sam przez własne postrzeżenia jestestw mianowanych tym wyrazem nauczył się przywiązywać do niego.

Ta zaś prawda tak się wyluszcza.

330. Widzieliśmy, że wyobrażenie gatunku składa się z cech, czyli przymiotów wspólnych wszystkim szczegółom należącym do tego gatunku; wyobrażenie rodzaju składa się z cech wspólnych wszystkim gatunkom należącym do rodzajów – itd. Widzieliśmy znowu, że wyobrażenia tych cech wspólnych wielu jestestwom, czyli, co jedno znaczy, tych cech zachodzącego między nimi podobieństwa, są z rzędu wyobrażeń względnych {i} nie mogących się pojąć bez wyobrażeń przedniejszych, do których się odnoszą [{46}]. Stąd wypada ten wniosek, że wyobrażenie jakiegokolwiek składu naturalnego im jest ogólniejsze, przez to samo wymaga uprzedniego poznania tym większej liczby i tym rozmaitszych jestestw pojedynczych, jako też czynionych między nimi porównań. Ten przeto, kto by nie znał jakiej liczby jestestw pojedynczych, ażeby z ich porównywania urodzić się mogło pewne wyobrażenie ogólne, na próżno by mu dawano definicję wyrazu znaczącego to wyobrażenie: nic by on zgoła z tej definicji nie zrozumiał albo fałszywe do niej przywiązał wyobrażenie.

Dajmy np., że pewien człowiek w takich zshodował się okolicznościach, iż oprócz ludzi nigdy nie widział żadnego zwierzęcia. Przypuśćmy nawet, że on zna dobrze, co znaczą wyrazy „zmysły”, „czucie”, „ruchy dowolne”, stosując te wyrazy do ludzi; zdaje się, że składając z tych wyrazów definicję, mógłbym mu dać wyobrażenie ogólne zwierzęcia, którego on wprzód nie miał; ale mniemanie takie okaże się zawodne. Gdybym powiedział: „Zwierzę jest istota mająca zmysły, a zatem obdarzona czułością i władzą ruchów dowolnych” – słysząc taką definicję, nie inne mógłby on sobie utworzyć wyobrażenie zwierzęcia, tylko na wzór któregośkolwiek szczegółu z rodzaju ludzi; słowem wyobrażenie, które by on przywiązał do wyrazu „zwierzę”, z powodu tej definicji było {by} w nim tylko wyobrażeniem człowieka, nie zaś zwierzęcia. Lecz wyobrażenie człowieka było już w nim pierwszej; postrzegając albowiem i porównując ze sobą rozmaite jestestwa z rodzaju ludzi, nie omieszkiał zapewne za przewodnictwem samej natury [{247}] utworzyć sobie wyobrażenie ogólne człowieka. Definicja przeto rzeczona nie dałaby mu żadnego wyobrażenia nowego, nie podniosłaby go do wyobrażenia ogólniejszego nad to, które on sam utworzył przez własne postrzeganie.

Jakż jest więc sposób, ażeby człowiekowi zostającemu w położeniu takim, jakie tu przypuszczamy, wytłumaczyć ogólne znaczenie wyrazu „zwierzę”?

Odpowiadam na to, że w tym celu żadna definicja zastąpić nie może postrzegania i że jedyny na to sposób: dać poznać temu człowiekowi jestestwa rozmaitych gatunków z rodzaju zwierząt, ostrzegając, że chociaż te jestestwa mogą mieć swoje nazwiska osobne przez wzgląd na gatunek, wszystkim jednak służy nazwisko „zwierzę” przez wzgląd na ich rodzaj, tj. przez wzgląd na cechy wspólne tym wszystkim jestestwom.

331. Nie rozumiemy jednak, jakoby dla utworzenia sobie wyobrażenia dokładnego gatunku trzeba było poznać własnymi zmysłami wszystkie szczegóły należące do tego gatunku, albo też dla utworzenia sobie wyobrażenia dokładnego rodzaju trzeba było poznać tym sposobem wszystkie jego gatunki. Gdyby ten

Przykład człowieka, który by nigdy nie widział innych zwierząt oprócz podobnych sobie jestestw.

Jakim sposobem dać poznać znaczenie wyrazu, będącego znakiem wyobrażenia ogólnego składu natur {alnego} człowiekowi, który jeszcze sam nie nabył tego wyobrażenia.

Dla utworzenia wyobrażenia gatunku nie jest rzeczą potrzebną poznać przez własne postrzeganie wszystkie jego szczegóły, jako też dla utworzenia wyobrażenia rodzaju nie ma potrzeby poznać wszystkich onego gatunki.

środek był nieuchronny dla ludzi, oczywistą jest rzeczą, że nikt nie mógłby mieć dokładnego wyobrażenia jakichkolwiek rodzajów i gatunków. Z tym wszystkim, gdy nie jest koniecznością dla człowieka poznać własnymi zmysłami wszystkie szczegóły, aby utworzyć sobie wyobrażenie ich rodzaju, potrzebna mu jest jednak do tego celu pewna liczba poznań {i} porównań, ażeby wyobrażenie tego rodzaju lub gatunku było w nim dostateczne. Jakaż więc jest ta liczba poznań i porównań?

Jakie jest prawidło, ażeby człowiek za pomocą najmniejszej jak być może liczby poznań szczególnych utworzył sobie wyobrażenie ogólne gatunku lub rodzaju.

Oto jest na to pewne prawidło, ażeby za pomocą najmniejszej ile być może ich liczby otrzymać cel zamierzony; prawidło to zależy na tym: człowiekowi, w którym chcemy wzbudzić wyobrażenie pewnego gatunku, dać {należy} poznać szczegóły tego gatunku najmniej mające ze sobą podobieństwa i najbliżej graniczące z innymi gatunkami; jako też jeśli chcemy wzbudzić w tym człowieku wyobrażenie pewnego rodzaju, {należy} dać mu poznać gatunki onego, najwyraźniejszą między sobą mające różnicę. Jakoż im mniej będzie podobieństwa między szczególnymi własnościami jestestw porównywanych, tym bardziej wyobrażenie zachodzącego między nimi podobieństwa zbliżać się będzie do cechy rząd ich znamionującej.

Tak np. jeśli chcę dać dziecięciu wyobrażenie ogólne człowieka {i} przestanę na tym, iż mu pokażę jestestwa tego rodzaju, będące w pokoju, {to} choćby one były najliczniejsze, nie wznieca w nim trafnego wyobrażenia tego rodzaju, i dziecię to, widząc żebraka przechodzącego ulicą będzie miało powód zapytania się, czy żebrak ten jest człowiekiem. Lecz jeżeli mu pokażę człowieka dzikiego i człowieka okrzeseanego, Murzyna i Europejczyka, wariata i człowieka rozumnego, urzędnika i chłopa, dziecię i starca, obejmie ono w tej małej liczbie poznań i porównań wszystkie znamiona całego rodzaju ludzkiego.

Lecz dziecię, które by rzeczonym wyżej sposobem nabyło ogólnego wyobrażenia człowieka przez własne postrzeganie i porównywanie, już wiedziałoby, co znaczy „człowiek” bez żadnej tego wyrazu definicji. Tak więc, gdy żadna definicja wyobrażeń ogólnych składu naturalnego wzbudzić ich nie może w człowieku, który ich jeszcze nie nabył przez własne postrzeganie, do czegoż przydatne być mogą podobne definicje?

Odpowiadam, że one objaśnić mogą owe wyobrażenia ogólne, zwracając następnie uwagę umysłu na cechy rodzaju i gatunku. Wszakże między tymi cechami mogą być niektóre ważniejsze i stalsze od innych, którym sprawiedliwiej niejako służy nazwisko cechy; definicja przeto wyliczając cechy pewnego rodzaju lub gatunku powinna w nich odznaczyć najszczególniej te ostatnie.

I tak dziecięciu, które utworzyło już sobie wyobrażenie ogólne człowieka własnym postrzeganiem, mogę objaśnić to wyobrażenie przez taką definicję: CZŁOWIEK JEST ISTOTA OPRÓCZ PEWNEGO SKŁADU I POSTACI WŁAŚCIWYCH TEMU RODZAJOWI, OBDARZONA ROZUMEM I NAJSZCZEGÓLNIEJ TYM OSTATNIM PRZYMIOTEM RÓŻNIĄCA SIĘ OD ZWIERZĄT.

332. Definicje wyobrażeń ogólnych składu naturalnego i w tym jeszcze względzie mają użyteczność swoją, że przez nie uzupełnić się albo sprostować się mogą rzeczzone wyobrażenia. Ten np., który by poznawszy z pewnego gatunku niektóre tylko szczegóły, chciał z nich sobie utworzyć wyobrażenie tego gatunku, nie mając dostatecznej liczby poznać, jakiej wymaga wskazane wyżej prawidło, wyobrażenie to byłoby w nim niezupełne {i} zmienne, bo poznając potem nowe szczegóły tego samego gatunku różniące się od pierwszych, musiałby poprawić to wyobrażenie, przydając cokolwiek lub ujmując z jego pierwiastków. Tym bardziej zaś sprawdziłoby się to o wyobrażeniu rodzaju.

Stąd się pokazuje, iż to jest właśnie jedną z głównych przyczyn niepewności języka, iż większa część ludzi tworzy sobie losem, iż tak rzekę, wyobrażenia pewnego gatunku lub rodzaju z najpierwszych szczegółów, które im się nawinęły. Lecz definicje zapobiec mogą tym nieporozumieniom, uzupełniając i prostując owe wyobrażenia ogólne przez wyliczenie wszystkich cech istotnych, z których owe składać się powinny.

Na koniec, definicje wyobrażeń rzeczonych sprostować je mogą pod tym drugim względem, że stosownie do nowego układu historycznego jestestw, mogą nam wskazać nowe cechy znaczenia, które powinniśmy przywiązywać do znanych wprzód nam wyrazów – tj. mogą nas ostrzec, że podług tego układu pewne gatunki powinny się przenieść z jednego rodzaju do drugiego,

Gdy definicje wyobrażeń ogólnych składu natur{alnego} wzbudzić ich nie mogą w tym, który ich jeszcze nie nabył przez własne postrzeganie, na cóż więc one przydatne być mogą.

Definicje znaków wyobrażeń ogólnych składu natur{alnego} mogą uzupełnić te wyobrażenia, które są już nabyte własnym postrzeganiem.

Jedna z przyczyn niepewności języka.

Definicje rzeczone mogą jeszcze pod drugim względem sprostować wyobrażenia ogólne składu natur{alnego}.

a przez to samo odmieni się już w czymkolwiek znaczenie nazwisk służących pierwszemu i drugiemu rodzajowi, co łatwo ten pojmuje, kto sobie przypomni, z jakich powodów i jakim sposobem układy historyczne jestestw poprawiają się i doskonalą [{322}].

Wyrażają się w krótkości uwagi wynikające z poprzedzającego wykładu.

333. Z uwag, któreśmy dopiero wyłuszczyli, wynikają prawdy następne.

(1) W nabywaniu wyobrażeń składu natur{alnego}, jeśli postępujemy od mniej ogólnych do ogólniejszych, żadna definicja zastąpić nie może miejsca postrzegania.

(2) Chcąc sobie utworzyć wyobrażenie dostateczne pewnego gatunku lub rodzaju jestestw, potrzeba jest pewnych poznań szczególnych ilość tym większa, im ogólniejsze jest wyobrażenie, którego chcemy nabyć.

(3) W zdarzeniu takim definicje wyrazów objaśnić tylko mogą, uzupełnić lub sprostować nasze wyobrażenia ogólne, lecz dać nam ich nie mogą, jeśliśmy ich wprzód nie nabyli sposobem mniej lub więcej dokładnym przez własne doświadczenie.

Zstępując od wyobrażeń ogólniejszych do mniej ogólnych, definicja może zastąpić miejsce postrzegania.

Lecz gdybyśmy działali w kierunku odwrotnym, tj. gdybyśmy od wyobrażeń ogólniejszych zstępowali do mniej ogólnych, godzi się uważać, czy w takim razie definicje mogłyby zastąpić niekiedy miejsce postrzegania.

Przypuśćmy np., że człowiek ma już ogólne wyobrażenie zwierzęcia, lecz nie zna pewnych gatunków z tego rodzaju. Opisuując mu te gatunki, czy sprawiamy w nim jakiekolwiek ich wyobrażenie? Odpowiedź na to pytanie łatwo się stawi umysłowi naszemu, jeśli przypomnimy sobie, co się wyżej powiedziało, tj. że wyobrażenie składu natur{alnego} im jest ogólniejsze, tym w większej liczbie zawiera się wyobrażeń mniej ogólnych odnoszących się do niego [{162}]. Człowiek przeto, który utworzył sobie wyobrażenie ogólne zwierzęcia, posiada już pewne pierwiastki mające wchodzić do składu wyobrażenia gatunkowego, którego mu da definicja, a tym samym ma już pewien zadatek tego wyobrażenia, który zresztą dopełnić się może przez definicję rozbiorową podobnym sposobem, jakim się daje człowiekowi wyobrażenie szczegółu, którego on nigdy nie widział [{158}].

334. Wszakże wszystkie definicje, czyli opisy gatunkowe, używane w historii naturalnej, ten sobie a nie inny cel zamierzają. Ale skądże to pochodzi, że ten dwojaki sposób oznaczenia wyobrażeń naturalnego składu tak wielką stanowi różnicę względem skutku ich definicji? Oto stąd, że wyobrażenie im jest ogólniejsze, tym większej liczby wymaga poprzednich poznań szczególnych i porównań, jak się wyżej dowiodło; przeciwnie zaś, im mniej jest ogólne, tym mniejszej ich potrzebuje ilości.

W pierwszym więc razie, kiedy postępujemy od wyobrażeń mniej ogólnych do ogólniejszych, jeśli kto własnym doświadczeniem nie nabył pewnych poznań szczególnych ile potrzeba, aby się w nim to wyobrażenie urodzić mogło, definicja zastąpić tego niedostatku nie może. W drugim zaś razie, kiedy się zstępuje od wyobrażeń ogólniejszych do mniej ogólnych, kto ma już te ostatnie; przez to samo mieć musi ilość poznań szczególnych dostateczną do zrozumienia definicji pewnego wyobrażenia mniej ogólnego, którego jeszcze nie nabył przez własne postrzeganie.

Tak więc oprócz {po}wyższego podziału definicji na rozbiórowe i zbiorowe przydać należy drugi ich podział, tj. na definicje, które objaśniają i uzupełniają lub prostują znaczenie pewnych wyrazów dawniej już nabyte, i na definicje mogące dać poznać znaczenie wyrazów, gdy się o nim wprzód nic zgoła nie wiedziało. Pierwsze nazwać możemy „objaśniającymi”, drugie „uczącymi”.

Skąd pochodzi ta różnica względem skutku definicji w pierwszym i drugim razie.

Podział definicji na objaśniające i uczące.

335. Uważamy teraz, jakie wyciągnąć się mogą prawidła dokładności w oznaczeniu wyobrażeń składu sztucznego przez definicje ze względu na naturę tych wyobrażeń. Ponieważ te wyobrażenia tym się różnią od pierwszych, że je umysł składa nie podług wzoru będącego w naturze, lecz podług własnej woli, stąd wypada ten wniosek, że wszystkie wyobrażenia tego rodzaju nie mogły być pierwiastkowo utworzone ani drugim opisywane, tylko sposobem zbiorowym. Lecz gdy już pewna liczba wyobrażeń takich została ustalona pod pewnymi znakami, chcąc tworzyć nowe wyobrażenia tego rodzaju, jako też chcąc dać poznać drugim znaczenie ich nazwisk, można w wielu okolicznościach, jak już dowiedliśmy, użyć sposobu rozbiórowego lub zbiorowego, wyjąwszy tylko wyobrażenia bardziej złożone od tych, które się dotąd utworzyły,

Jakie są prawidła względem dokładności definicji wyobrażeń składu sztucznego.

te albowiem zbiorowym jedynie sposobem jak utworzone, tak {i} opisane być mogą.

Jaki stopień dokładności
przyjąć mogą definicje
różnych gatunków wyobrażeń
składu sztucznego.

Co się tyczy stopnia dokładności, jaki przyjąć mogą definicje rozmaitych wyobrażeń tego rodzaju, zdaje się, że dla wyłuszczenia tej rzeczy podzielić można wyobrażenia składu sztucznego na dwa rzędy, tj. na wyobrażenia jestestw możnych i na wyobrażenia przymiotów możnych odłącznie wziętych.

Podział wyobrażeń składu
sztucznego na dwa główne
rzędy.

Jeżeli wyobrażenie składu sztucznego jest z rzędu pierwszych, jak łatwo jest człowiekowi poznać dokładnie wyobrażenie wymyślonego przez siebie jestestwa, tak też łatwo jest udzielić nam tego wyobrażenia drugim za pomocą definicji, byleby tylko ten ostatni miał już nabyte wszystkie pierwiastki, z których się składa rzeczony wyobrażenie.

Wyobrażenia składu
sztucznego jestestw mogą
być niekiedy opisane przez
dokładną definicję.

Jeśli oprócz tego pierwiastki owe są zupełnie takie w umyśle człowieka, który słucha definicji, jak i tego, który je daje, co łatwo zdarzyć się może, wtedy wznieci ona w słuchającym zupełnie wyobrażenie to samo, które ma opisujący, czyli, co jedno znaczy, daje wówczas poznać dokładnie znaczenie wyrazu.

W rzędzie drugim
wyobr{ażeń} składu
sztucznego liczą się
wyobrażenia spraw
rozmaitych.

W rzędzie drugim wyobrażeń składu sztucznego położyliśmy te, które nam stawia przymioty możliwe wzięte odłącznie. Wiemy już, że przymioty wzięte odłącznie uważają się pod postacią istot (np. białość, cnota) [{179}]. Uważać tylko mamy, że ponieważ mowa tu jest o wyobrażeniach składu sztucznego, a przez to samo złożonych, więc w drugim rzędzie tego rodzaju umieszczamy wyobrażenia przymiotów możnych, które się składają z wielu pierwiastków.

Sprawy ludzkie liczyć się mogą między przymiotami, każda albowiem sprawa człowieka jest pewnym jego stanem przemijającym, a zatem przymiotem niestałym [{97}].

Wyobrażenia spraw, które się
zdarzyły, mogą w pewnym
względnie nazwać się
wyobrażeniami składu
sztucz{nego}.

Postrzegając sprawy ludzkie rzeczywiście się zdarzające, stworzymy sobie wyobrażenia niekiedy spraw ludzkich, które się jeszcze nie zdarzyły, lecz które się zdarzyć mogą; w takim razie wyobrażenia nasze należeć będą właśnie do tego drugiego rzędu wyobrażeń składu sztucznego, o których tu mówimy; będą to wyobrażenia przymiotów możnych wziętych odłącznie.

Najpierwszy rzut uwagi na ich naturę przekonać nas może, że takie wyobrażenia złożone być muszą z wielu różnych

pierwiastków; każda albowiem sprawa ludzka zawiera w sobie mniejszą lub większą liczbę okoliczności, które stawić się inaczej nie mogą umysłowi, tylko przez pierwiastki różnej natury, i dlatego wyobrażenia rzeczzone nazwane są od niektórych filozofów „wyobrażeniami SPOSOBÓW MIESZANYCH” (*ideae modorum mixtorum*), my je nazwaliśmy {zaś} „wyobrażeniami składu sztucznego różnorodnymi” [{145}].

336. Każdy język wiele ma wyrazów znaczących wyobrażenia tego gatunku, o którym tu mówimy, lecz definicja tych wyrazów nie w każdym przypadku równie łatwa być może, a to zależy od zamiaru, w jakim jej używamy.

Jeżeli przez nią to tylko chcemy wyrazić, jakiej jest natury pewna sprawa ludzka, której oznaczamy nazwisko, wtedy definicja może być dostateczna albo nawet dokładna.

Tak np.: chcąc dać dziecięciu wyobrażenie ojcobójstwa, jeżeli to dziecko ma już wyobrażenie ŚMIERCI, ZABIJANIA, SYNA, OJCA, i jeśli wiadome mu są wyrazy tych wyobrażeń, nic mu więcej nie pozostanie, tylko połączyć w nim wyobrażenia częściowe w obraz jednej sprawy za pomocą wyrazów, a tym samym dam jemu dostateczne wyobrażenie, czyli definicję ojcobójstwa.

Lecz kiedy idzie o to, czy sprawa jaka zgadza się lub nie z pewnym prawem przyrodzonej moralności, a zatem czy powinna nosić imię cnoty lub występku, definicja wtenczas staje się trudniejsza. Wszakże prawa moralności nie były dotąd jeszcze dokładnie wyjaśnione, a to pochodzi stąd, że wyobrażenia tych spraw składają się z wielu pierwiastków umysłowych odłącznych różnej natury, jak to okazaliśmy [{146}]. Prawa te nie inaczej zgłębione być mogą, tylko przez rozbiór, albowiem rozbierając rozmaite sprawy ludzkie i uważając te ostatnie pod tym względem, ile są cnotliwe lub niegodziwe, możemy zwracać uwagę naszą na znamiona, dla których one nazywają się takimi.

Gdybyśmy zaś te znamiona objęli dokładnie i trafnie wyrażali, już tym samym zgłębilibyśmy prawa moralności, a co za tym idzie, moglibyśmy następnie oznaczać z dokładnością przez definicje zbiorowe nazwiska służące cnotom i występkom bądź ogólnie wziętym, bądź w szczególności uważanym.

Definicja spraw możliwych nie zawsze równie łatwa bywa.

Jeżeli chcemy tylko wyrazić naturę pewnej sprawy, natenczas możemy jej dać definicję dostateczną.

Kiedy idzie o to, czy pewna sprawa zgadza się lub nie z pewnym prawem przyrodnym moralności, wtedy definicja jej nazwiska bywa trudniejsza.

Czy można dokładnie objąć znamiona cnoty i występku.

W drugim względzie
wyobrażeń składu
szt[ucznego] mieszczą
się także wyobrażenia
ilości odłącznie wziętych.
Różnica między tymi
ostatnimi wyobrażeniami
a wyobrażeniami spraw
ludzkich.

W tym drugim gatunku wyobrażeń składu sztucznego, o którym tu mówimy, mieszczą się wyobrażenia ilości odłączych bądź ciągłych, bądź nieciągłych; ilość albowiem tak pierwszego, jak i drugiego rodzaju mamy zawsze za przymiot pewnego jestestwa albo przynajmniej pewnego zbioru jestestw, które uważamy pod postacią jestestwa jednego. Tak więc wyobrażenia jakichkolwiek ilości odłączych liczą się w rzędzie drugim wyobrażeń składu sztucznego, bo to są wyobrażenia z pewnych przymiotów możliwych, podobnie jak i wyobrażenia spraw ludzkich, składają się z pierwiastków różnorodnych, wyobrażenia zaś ilości odłącznie wziętych z pierwiastków zupełnie podobnych, czyli tych samych, i dlatego te ostatnie nazywają się podług Locke'a „wyobrażeniami sposobów prostych” (*ideae modorum simplicium*); my {zaś} je nazwaliśmy „wyobrażeniami składu sztucznego jednorodnymi”.

Definicje ilości bądź ciągłych,
bądź nieciągłych mogą być
najdokładniejsze.

337. Dowiedliśmy wyżej, że wyobrażenia tego ostatniego gatunku mogą przyjąć stopień najwyższy dokładności za pomocą znaków, co znaczy, w innych wyrazach, że definicje tych znaków i wyobrażeń, które są do nich przywiązane, mogą być najdokładniejsze.

Definicje wyobrażeń takich, jak już o tym mówiliśmy, mogą być równie dobre w sposobie rozbiorowym, jak i zbiorowym, wyjąwszy same pierwiastki tych wyobrażeń, które inaczej opisane być nie mogą, tylko przez rozbiór i wyobrażenia ilości większych nad te, które się dotąd utworzyły; takie bowiem ilości oznaczyć się nie mogą przez inną definicję, tylko rozbiorową [{326}].

Mogą być także dobre
w sposobie zbiorowym lub
rozbior{owym}.

Lecz uważać tu mamy, że są niektóre pierwiastki ilości ciągłej, czyli rozciągłości, o których wszyscy prawie filozofowie mniemali, że się równie oznaczać mogą sposobem zbiorowym, jak i rozbiorowym; takimi zaś są wyobrażenia linii, powierzchni, bryły – matematycznych.

Są niektóre pierwiastki
rozciągł{ości}, o których
dotąd mniemano, że mogą
równie definiować się
sposobem zbior{owym}
i rozbior{owym}.

Jużeśmy okazali, jak mylne jest to mniemanie, bo wyobrażenia trafne tych pierwiastków inaczej się dać nie mogą, tylko przez rozbiór [{151}].

Odrzeczniesze było jeszcze mniemanie dawnych metafizyków, którzy najprostsze pierwiastki ilości, jako to punkt, chwila, jedność, definiować usiłowali sposobem zbiorowym.

Zdaje się, że same tylko wyobrażenia ilości odłącznych, oprócz dwóch zdarzeń wyżej wskazanych [**{282}**], we wszelkich innych przypadkach mogą być równie dobrze i łatwo oznaczone przez definicję zbiorową lub rozbiorową; ponieważ w tych wyobrażeniach o to tylko idzie, wiele razy pierwiastek ten sam, czyli jedność, dodać się do siebie powinien dla utworzenia pewnego zbioru, nie wchodząc w to, jakim sposobem ten pierwiastek w powtórzeniach dwóch szykować się powinien.

Lecz gdy tworzymy wyobrażenia składu sztucznego innego gatunku, które się składają z pierwiastków różnorodnych, nie tylko tam o to idzie, wiele i jakich pierwiastków zawierać się powinno w pewnym wyobrażeniu, ale nadto, jakim one sposobem szykować się powinny; kiedy więc wiadome są już pierwiastki tych wyobrażeń i onych znaki, w każdym razie mogą sposobem łatwym i prostym wyobrażenie moje składu sztucznego opisać przez definicję zbiorową, bo taka definicja zgodna będzie ze sposobem, jakim się tworzą te wyobrażenia. Lecz sposobem rozbiorowym wtenczas się tylko wyobrażenia takie oznaczyć {by} mogły, jeśliby ich pierwiastki znajdowały się zupełnie tym samym szykiem połączone w wyobrażeniach bardziej złożonych, co się bardzo rzadko zdarza; a nawet w takim razie sposób ten definicji może by nie był tak prosty i naturalny, jak pierwszy.

338. Powiedzieliśmy wyżej, że chcąc sądzić o tym, w jakich okolicznościach używać należy definicji zbiorowej lub rozbiorowej, nie dosyć jest uważać naturę wyobrażeń, które oznaczać mamy przez te definicje, lecz i stan umysłu człowieka, dla którego się one czynią [**{326}**]; gdyśmy przeto wyłuszczyli ich użycie pod względem pierwszym, zastanówmy się w krótkości nad prawidłami użycia onych pod względem drugim.

Gdyby ten, któremu się daje definicja, miał znajomość doskonałą języka, tj. gdyby znał wszystkie wyrazy składające ten język, chcę mówić: wszystkie przynajmniej wyrazy zwyczajne, które nie są techniczne, i gdyby znaczenie z nich każdego było równie dobrze ustalone w jego umyśle – natenczas mając jedynie wzgląd na stan umysłu człowieka takiego, byłoby rzeczą obojętną dawać mu definicje rozbiorowe lub zbiorowe; prawidła w tej

Samo tylko wyobrażenie ilości równie dobrze sposobem zbiorowym i rozbiorowym definiować się mogą.

W użyciu def{inicji} zbior{owych} lub rozbior{owych} nie tylko dawać mamy wzgląd na naturę wyobrażenia, którego się daje definicję, lecz i na stan umysłu człowieka, dla którego się daje def{inicję}.

W jakim przypuszcz{eniu} zarówno użyć można def{inicji} zbior{owej} lub rozbior{owej} przez wzgląd na stan umysłu człowieka.

mierze odnosiłyby się tylko do natury wyobrażeń, o czym się już mówiło. Ale to przypuszczenie do bardzo małej liczby ludzi stosować się może; sami tylko uczeni mogą mieć doskonałą znajomość języka, o jakiej tu mowa, jeśli jednak i pomiędzy nimi znajdują się {w ogóle} tacy, w których by umyśle znaczenie wszystkich wyrazów równie dobrze ustalone było [{221}].

Jak postąpić w takim zdarzeniu, kiedy {człowiek} pozna wszystkie wyrazy języka, lecz nie każdego z nich znaczenie dobrze jest ustalone w {jego} umyśle.

Kiedy zaś wszystkie wyrazy języka są znajome temu, dla którego się czyni definicja, lecz tylko nie wszystkich ich znaczenie równie jest ustalone, wtedy nie jest rzeczą obojętną wiedzieć, do jakich trzeba się udać znaków dla utworzenia z nich definicji. Trzeba wówczas wyrozumieć, jakie są wyrazy te, których ten człowiek mógł poznać najlepiej znaczenie, i stosownie do tej wiadomości użyć definicji zbiorowej lub rozbiorowej, podług tego, jak się te wyrazy oznaczać będą: albo wyobrażenia proste lub najmniej złożone, albo też wyobrażenia złożone porządku wyższego. Okoliczności, przez które człowiek przechodził, dadzą się nam domyślić, jakie to są wyobrażenia, na które on najbardziej zwracał uwagę, a przez to samo, jakie są wyrazy, których znaczenie najlepiej mu znajome być musi. W powszechności mówiąc, wyrazy, których znaczenie najlepiej pojmować się daje, są te, które służą wyobrażeniom najbliższym czucia, i te, które oznaczają wyobrażenia najmniej złożone.

Przypusz {czenie} poprz {edzające} stosować się może do większej liczby ludzi.

Zdarzenie, które tu przypuszczamy, stosować się może do większej części ludzi, bo rzadki z nich być może, który by łączył w sobie dwa rzeczony wyżej warunki, stanowiące doskonałą znajomość języka [{338}]; tak więc najczęściej też same definicje równy czynią skutek w różnych umysłach, lecz powinny być zastosowane do rozciągłości wyobrażeń tego, dla którego się tworzą.

Zdarzenie trzecie i sposób, jakim postąpić mamy w tym zdarzeniu, gdy chcemy dać poznać znaczenie {nie} wyrazów nieznanym.

Na koniec ci, dla których się przeznaczają definicje – albo nie umieją jeszcze języka, albo teraz dopiero uczyć się go zaczynają. Wtedy jeden tylko jest sposób, ażeby dać poznać znaczenie wyrazów: sposób ten zgodny być musi z porządkiem naturalnym, jakim nabywamy wyobrażeń naszych; trzeba z takimi ludźmi zacząć od wyobrażeń najpierwszych, których już nabyli, i prowadzić ich przez takie okoliczności, ażeby sami tworzyli wyobrażenia dalsze, które chcemy w umyśle połączyć z pewnymi wyrazami.

Zdarzenie, które tu przypuszczamy, stosuje się do dzieci, jako też i do tych, którzy się zaczynają uczyć pewnej umiejętności.

339. Wyliczając przymioty dobrej definicji powiedzieliśmy, że oprócz dokładności powinny jej służyć jasność i prostota. Gdy się już wyluszczyło, od czego zależy pierwszy z tych trzech przymiotów, pozostaje mówić o dwóch ostatnich, a naprzód o jasności. Najpierw zaś uważać mamy, że jasność definicji, chociaż o niej osobno tu mówimy, nie jest przymiotem zupełnie różnym od pierwszego, ale, owszem, jest jego częścią; jeżeli bowiem definicja jasna nie zawsze bywa dokładna, tedy przeciwnie definicja dokładna inną być nie może, tylko jasną.

Tak więc wszystko to, co się już powiedziało w poprzedzającym wykładzie prawideł względem dokładności definicji, stosuje się razem i do jej jasności; tu tylko przydamy niektóre uwagi szczególne, które się tam opuściły.

Naprzód, przypomnijmy, co się okazało wyżej, tj. że w ogólnym zbiorze wyobrażeń naszych niektóre z nich mniej więcej jasne być muszą, a niektóre ciemne [{328}]; a stąd się przekonamy, że żadna definicja nie może nadać wyobrażeniom naszym wyższego stopnia jasności nad ten, który z natury mieć mogą.

Lecz także dowiedliśmy, że wyobrażenie złożone z wielu części, jeśli umysł nie zwrócił kolejną uwagi na każdą z nich w szczególności, pomieszane być musi, tzn. nie tak jasne, jakby z natury swojej być mogło. Ta uwaga prowadzi nas do wniosków następujących.

(1) Wyobrażenie, które z natury swojej mniej więcej jasne być mogło, nie zawsze stawia się nam w tym stopniu jasności, który z natury swojej przyjąć jest zdolne.

(2) Jasność definicji zależy na tym, ażeby dając poznać wyobrażenie ustalone pod pewnym znakiem, stawiała je w najwyższym stopniu jasności, do jakiego to wyobrażenie z natury swojej podnieść się może.

(3) Że cel dopiero wspomniany otrzymać się inaczej nie może, tylko wtedy, kiedy definicja tak jest ułożona w osnowie swojej i w wyborze wyrazów ją składających, ażeby słuchaczowi lub czytelnikowi ułatwiała jak najbardziej zwrot uwagi poszczególnej na części wyobrażenia złożonego.

Jasność definicji – ona jest częścią przymiotu poprzedzającego, czyli dokładności.

Żadna definicja nie może nadać wyobrażeniom naszym wyższego stopnia jasności nad ten, który one z natury swojej przyjąć mogą.

Wyobrażenie złożone nie zawsze się stawia nam w stopniu największej jasności, jaki mieć może z natury swojej. Wnioski wynikające z tej uwagi.

Układ i wybór wyrazów
stanowiący jasność definicji
zależy na dwóch zasadach.

Wybór i układ wyrazów odpowiadający celowi, który sobie zamierza jasna definicja, zależy na dwóch następujących zasadach.

(1) Im więcej będą miały podobności bądź zmysłowej, bądź logicznej [**{143}**], znaki do wyobrażeń, tym lepiej posłużą do wytłumaczenia wyobrażeń innych, które chcemy określić przez definicję złożoną z tych znaków.

(2) Im bardziej układ wyrazów naśladuje porządek przyrodzony myśli, tym prostsza i krótsza jest droga, przez którą prowadzi się umysł od wyobrażeń mu znanych do nieznanymi.

Te przeto języki, w których widzieć się daje większe podobieństwo znaków do wyobrażeń i których składnia więcej się zbliża do logicznego lub filozoficznego stylu, bardziej sprzyjają jasności definicji aniżeli inne.

Co znaczą przykłady i co one
sprawiają.

340. Częstość choćby definicja najlepiej była ułożona, wątpimy, czy sprawiła swój skutek zupełny; to zaś może stąd pochodzić, że wyobrażenie, które ona ma za przedmiot, nie jest łatwe do pojęcia z natury swojej, i {jest} takie, z którym umysł, dla którego się tworzy, nie jest oswojony.

Natenczas dla objaśnienia samej definicji używamy przykładów. W ogólności mówiąc, przykład nie co innego jest, tylko wystawienie pewnego wyobrażenia ogólnego i odłącznego w wyobrażeniu zmysłowym i mniej ogólnym. Wtenczas bywa najlepiej dobrany, kiedy ma ścisły związek z usposobieniem naszego umysłu {i} z wyobrażeniem, które objaśnia. Umysł nasz tym lepiej go poznaje, im będą prostsze, wyraźniejsze i lepiej od nas poznane obrazy zmysłowe, z których się on utworzy.

Dlaczego używamy
częstokroć kilku przykładów,
aby objaśnić jedno
wyobrażenie.

Lecz ponieważ w takowym zdarzeniu przykłady, czyli obrazy zmysłowe przykładu nie są bynajmniej tym wyobrażeniem, które określa definicja, ale je tylko w sobie zawierają, trzeba zatem, ażeby człowiek, słyszący razem definicję i przykład, umiał rozróżnić wyobrażenie ogólne, czyli umysłowe, które jest przedmiotem definicji, od wyobrażenia zmysłowego i szczególnego, które stawia przykład: ażeby wiedział, że poznanie pierwszego jest celem przedniejszym, poznanie zaś drugiego jest tylko środkiem do tego celu.

Na ten koniec częstokroć nie przestajemy na jednym przykładzie, ale stawiamy ich kilka, a to dlatego, ażeby umysł porównując rozmaite wyobrażenia zmysłowe, łatwo mógł pojąć, co jest w nich wspólnego, bo to właśnie będzie tym wyobrażeniem odłącznym, które definicja chce ustalić pod pewnym znakiem.

341. Gdyśmy wyluszczyli dwie pierwsze własności dobrej definicji, pozostaje nam teraz powiedzieć cokolwiek o trzeciej, tj. o prostocie.

Prostota definicji zależy razem i na prostocie znaków użytych do jej wyrażenia, i na prostocie wyobrażeń, na której zasadza się jej wykład.

Prostota definicji zależy na dwóch rzeczach.

Prostota znaków składających definicję zależy na tym, ażeby jak najmniejsza ich liczba dawała dostateczny wykład wyobrażenia i ażeby te znaki były skrócone jak najbardziej.

Na czym zależy prostota znaków definicji.

Tu znowu widzimy, o czym mówiliśmy wyżej, tj. jak pożyteczną jest rzeczą umysłowi naszemu zgromadzić pod jednym znakiem pierwiastki, z których powstają wyobrażenia złożone [{325}]. Odkrywamy tu nową korzyść języków obfitujących w wyrażenia zwięzłe, one bowiem dostarczają nam środków łatwiejszych do nadania naszej mowie szybkości, ponieważ jednym wyrazem oddają, co w innym języku kilku wyrażeniami ledwo wytłumaczone być może.

Korzyść z języków, które obfitują w wyrazy dobitne, czyli wieloznaczne.

Uważmy jeszcze, jak wiele pomaga umysłowym działaniom krótkość każdego szczególnego wyrażenia. Wszystko to, co w wyrażeniu jest zbyteczne, tj. niekonieczne do zupełnego rozumienia onego, osłabia moc jego. Same wyrazy złożone tracą po części moc swoją, skoro się stają zbyt rozwlekłe.

Krótkość każdego szczególnego wyrażenia wiele pomaga działaniom umysłowym.

Otrzymujemy wiele korzyści z tej prostoty znaków w definicjach; umysł prędzej ogarnia wyobrażenie, które się mu wyklada. Albowiem pierwiastki tego wyliczenia łączą się ze sobą ściślej; przez to samo okazują więcej jedności w całkowitym ich składzie. Stąd wynika, że połączenia stają się prędsze i łatwiejsze, a wypadki uczynionych nad nimi porównań – rozleglejsze. Na koniec, definicje lepiej się wrażają w pamięć, wierniej się tam zachowują i łatwiej przychodzą na pomoc, skoro ich potrzebujemy.

Jakie korzyści wynikają z prostoty znaków definicji.

Na czym zależy prostota
wyobrażeń w definicjach.

Definicja zbiorowa
pospolicie ma więcej prostoty
od rozbiór{owej}.

Trzy warunki, czyli przymioty
dobrej definicji nie wszystkie
równej są wagi.

Prostota wyobrażeń zależy na tym, ażeby w definicji wyobrażenia, które do niej wchodzi, przywiedzione były do najmniejszej, ile być może, ilości, i ażeby ta definicja nie wymagała od umysłu, tylko jak najmniejszej liczby działań.

Definicja zbiorowa pospolicie prostsza jest aniżeli rozbiorowa, albowiem rozbiór zaczynając zawsze od wyobrażenia bardziej złożonego aniżeli jest to, które chcemy określić, a potem odłączając od pierwszego to wszystko, co przechodzi okres drugiego, tym samym stawia uwadze naszej więcej wyobrażeń nad te, które ma zatrzymać, gdy, przeciwnie, zbiór ogranicza taką liczbę pierwiastków, która stanowi samą treść wyobrażenia [{337}].

Gdyby więc każde wyobrażenie z natury swojej równie sztucznym sposobem określić się mogło przez definicję zbiorową, jak i rozbiorową, oczywista jest rzecz, że zawsze pierwszą powinniśmy przekładać nad drugą. Lecz ponieważ okazało się wyżej, że znaczenie niektórych wyrazów nie może się inaczej dać poznać tylko przez definicję rozbiorową, gdy oprócz tego zobaczymy niżej, że w pewnych okolicznościach nie mogłaby się zgodzić z dokładnością lub jasnością – stąd wypada częstokroć potrzeba użycia definicji rozbiorowej.

Trzy warunki albo raczej przymioty definicji stanowiące jej dobroć, któreśmy wyłuszczyli, nie wszystkie równej są wartości. Pierwsze dwa, tj. dokładność i jasność, są konieczne potrzebne; trzeci zaś, tj. prostota, jest tylko przyzwoity. Niedostatek tego ostatniego sprawia tylko opóźnienie w uwadze, niedostatek zaś drugich i pierwszych niechybnie za sobą błąd pociąga. Tak więc prostota definicji, jeżeliby inaczej otrzymana być nie mogła, tylko kosztem jasności, zamiast nadania pośpiechu postępowi naszemu w wiadomościach, zatrzymałaby nas raczej, a środkiem najpewniejszym do czynienia skorych w tej mierze postępów jest dobrze rozróżnić siebie samego.

342. Logika Arystotelesa przywiodła była całą sztukę definicji do jednego prostego prawidła, które zależało na tym, ażeby każde wyobrażenie definiować przez rodzaj najbliższy i różnicę najbliższą. Widoczne jest, że to był gatunek definicji zbiorowej, w niej albowiem wyobrażenie bardziej złożone objaśnione było przez

wyobrażenia mniej złożone, z których połączenia utworzyło się tanto [{329}].

A nawet definicja taka była dokładna wtenczas, kiedy słuchacz lub czytelnik za pomocą poprzedniczych poznań i porównań [{328}] miał już dobrze objęte wyobrażenia odłączne, do których się ona odwoływała. Jakoż rodzaj najbliższy wskazywał wyobrażenia najogólniejsze, zawarte przez tożsamość częściową w wyobrażeniu opisywanym, jako mniej ogólnym i oraz porządnym [{246}]; różnica zaś najbliższa wskazywała resztę pierwiastków tego ostatniego. Tak więc definicja rzeczona dzieliła wyobrażenia opisywane na dwa odłączenia najbliższe sobie leżące w szeregu stopniowanym wyobrażeń ogólnych.

Ten sposób okazywał także prostotę największą, nie wymagał albowiem więcej nad dwa wyrazy na definicję każdego wyobrażenia.

Lecz z drugiej strony miał swoje niedogodności, które częstokroć czyniły niepodobnym jego użycie, a częściej jeszcze – mniej korzystnym. Wszakże nie mógł on być zastosowany do wyobrażeń najprostszych, które nie będąc zgola złożone, wyklądać się inaczej nie mogą, tylko sposobem zbiorowym. Nie mógł też być zastosowany do żadnego wyobrażenia odłącznego, kiedy umysł tych, dla których się czyni definicja, nie podniósł się jeszcze przez własne postrzegania i przez dostateczną liczbę porównań do tego wyobrażenia [{328}]. Tak więc definicje wspomniane były raczej dla ludzi umiętnych środkiem do zdania sobie sprawy z tego, czego się nauczyli, nie zaś środkiem do oświecenia tych, którzy się uczą. Były raczej sposobem porządkowania nabytych już wiadomości, nie zaś sposobem uczenia.

Na koniec, wtenczas nawet, kiedy definicje tego gatunku mogły być użyte, nie zawsze miały zaletę jasności największej, bo zwyczajnie postępują one porządkiem przeciwnym temu, jakim nabywamy wyobrażeń naszych, i oznaczają wyobrażenia ciemne lub nieznane przez wyobrażenia trudniejsze jeszcze do pojęcia przez to samo, że bardziej odłączne, czyli ogólniejsze.

Oprócz tego, jeśli przypomnimy sobie, cośmy wyluszczyli wyżej, tj. że podziały wyobrażeń naszych składu natur{alnego} na gatunki i rodzaje z czasem odmieniać się i doskonalić się

zwykły [{332}], łatwo się przekonamy o tej prawdzie, że definicje takie, o jakich tu mówimy, według prawidła Arystotelesa, choćby były dobre w stosunku do tego czasu, w którym zostały utworzone, następnie jednak stać się mogą bardzo niedokładne i dające powód do wyobrażeń bardzo fałszywych.

343. Ażeby dać poznać znaczenie wyrazu, oprócz definicji właściwie zwanych używają się częstokroć opisy (*descriptio*).

Te ostatnie różnią się od pierwszych pod względem dwójakim: (1) definicje właściwie zwane ściągają się do wyobrażeń wszelkiego gatunku, opisy zaś ściągają się jedynie do wyobrażeń zmysłowych, czyli materialnych; (2) definicje zamierzają sobie wyliczenie znamion istotnych rzeczy oznaczonej pewnym wyrazem, w opisach zaś wykładają się nie tylko istotne znamiona rzeczy, lecz i przydatkowe. Takimi są opisy używane we wszystkich gałęziach historii naturalnej.

Rozdział {XXVIII.}

O sposobach, czyli metodach rozumowania przydłuższego

344. Powiedzieliśmy, że rozumowanie przydłuższe składa się z rozumowań właściwych, a metoda jego, czyli sposób, zależy na porządku, podług którego szykować mamy rozumowania właściwe dla utworzenia z nich rozumowania przydłuższego. Filozofowie naznaczają pospolicie dwie główne metody rozumowań przydłuższych: zbiorową i rozbiorową, chociaż nie zawsze zgadzają się ze sobą, opisując ich naturę i wskazując użycie.

Co znaczy metoda.

Podług Condillaca nawet nie może być tak w rozumowaniach przydłuższych, jako we wszystkich innych wykładach, tylko jedna metoda, a ta jest rozbiorowa; lecz ten filozof bardzo ma niedokładne wyobrażenie metody, uważanej w tym względzie, o którym tu mówimy – i dlatego rozbiorową i zbiorową brał za jedno.

Rozbierając najlepsze opisy tych dwóch metod dane przez matematyków i metafizyków, zdaje się, że można z nich wyciągnąć treść następującą, która służyć może za ich definicję:²³ Sposób zbiorowy rozumowania zależy na tym, ażeby z porównania wyobrażeń prostych, czyli mniej złożonych wypadały wnioski

²³ Rozważania dotyczące tych dwóch sposobów rozumowania nasuwają wiele wątpliwości. Śledzenie ich utrudnia to, że w MG słowa „zbior”/„zbiorowy” i „rozbior”/„rozbiorowy” są często przekreślone i zamienione na przeciwne. Tu przyjąłem konsekwentnie jedną z narzucających mi się interpretacji, odnotowując jednak w „Wersjach tekstu” różnice występujące w wersjach rękopiśmiennych.

Co znaczy metoda
przygotowawcza
do roz{umowania}
poprz{edzającego}.

wskazujące stosunek wyobrażeń bardziej złożonych – sposób zaś rozbiorowy zależy na działaniu przeciwnym.

Nim objaśnimy przykładami tę definicję, potrzeba wprzód wiedzieć, że rzecz mająca być przedmiotem przydłuższego rozumowania, ułożonego podług którejkolwiek z dwóch rzeczonych metod, zawsze się wyrazić może przez pytanie, czyli z{a}danie, i że trafny wykład takowego pytania jest rzeczą bardzo ważną w celu dochodzenia prawdy. Tak więc jeśli użyć mamy jednego lub drugiego sposobu rozumowania dla udowodnienia pewnej prawdy lub też prawd wielu mających ze sobą ścisły związek, powinniśmy wprzód uczynić pewne przygotowanie, które zależy na tym, ażeby (jak mówią filozofowie) WYŁOŻYĆ STAN PYTANIA (*statum quaestionis exponere*).

Lecz cóż to jest WYŁOŻYĆ STAN PYTANIA?

Oto jest to naprzód rozpoznać, co jest w pytaniu, czyli z{a}daniu nieznanego, czego dochodzić mamy – a co jest znajome, czyli dane, mogące nas doprowadzić do zamierzonego odkrycia. Widoczne jest, że działanie takie uskutecznić się nie może inaczej, tylko przez rozbiór, tj. poszczególne rozważanie warunków rozmaitych pytania i porównywanie ich jednych z drugimi; ale rozbiór ten, jak się to widzieć daje, nie będzie jeszcze sposobem rozumowania, lecz tylko sposobem uwagi. Gdyśmy zaś za pomocą rozbioru rozróżnili w danym pytaniu dobrze rzeczy znajome od nieznanymi, pozostaje nam jeszcze wyrazić one jak najtrafniej. Gdy to uczynimy, wtenczas wyłożymy jak najlepiej stan pytania.

Tak więc przygotowanie do którejkolwiek z dwóch różnych metod rozumowania zawsze będzie sposobem uwagi rozbiorowym, ale ta prawda objaśni się lepiej w przykładach.

Przykład z{a}dania
rachunkowego, które się
rozwiązuje jednym {i} drugim
sposobem.

345. Niech będzie z{a}danie takie: OGRODNIK POSADZIŁ W KWADRAT PEWNĄ LICZBĘ DRZEWK I ZOSTAŁO MU DRZEWK OSIEM. CHCIAŁ PRZYDAĆ JEDEN RZĄD, A DO KAŻDEGO RZĘDU PRZYDAĆ JEDNO DRZEWEKO. NIE DOSTAŁO MU DRZEWK JEDENAŚCIE. ILEŻ MIAŁ DRZEWK? Nim przystąpimy do rozwiązania tego zadania, uczynimy wprzód takie przygotowanie sposobem dopiero wyłożonym. Rozbierając myślą warunki z{a}dania, takie uczynimy sądy.

Posadzić drzewka w kwadrat – jest to posadzić w każdym rzędzie tyle drzewek, ile jest rzędów. Przydać jedno drzewko do każdego rzędu i przydać rząd jeden – jest to zrobić drugi kwadrat, którego bok większy jest jednością. Zostało od kwadratu pierwszego drzewek osiem, a do drugiego nie dostawało jedenaście. Więc drugi jest większy od pierwszego liczbą drzewek dziewiętnastu.

To rozważywszy wyłożę $\{a\}$ danie krócej, a tym samym jaśniej i powiem: MAM ZNALEŹ BOKI DWÓCH KWADRATÓW, KTÓRYCH RÓŻNICA BOKÓW JEST JEDEN, A RÓŻNICA KWADRATÓW JEST DZIEWIĘTNAŚCIE. Widzę zatem, że mi wiadome są: (1) różnica boków; (2) różnica kwadratów. Boki zaś $\{s\}$ niewiadome, więc ich szukać trzeba.

Dotąd $\{jest\}$ tylko przygotowanie; zacznijmy teraz rozumowanie sposobem np. zbiorowym. Podług tego sposobu mogę naprzód przypuścić, że bok jeden jest 3, a drugi 4. Kwadraty ich będą 9 i 16; różnica kwadratów $\{wyniesie\}$ 7; lecz że nie taka jest dana, więc zagadnienie nie jest rozwiązane. Przypuszczam, po wtóre, $\{że\}$ bok kwadratu jednego jest 4, a drugiego 5; kwadraty będą 16 i 25. Różnica kwadratów 9, $\{a\}$ więc nie taka jak dana.

Takim sposobem robiąc przypuszczenia dalsze i uważając, czy wypadek owych zgadza się z warunkami zagadnienia, mogę na koniec przypuścić, że bok kwadratu jednego jest 9, a drugiego 10. Kwadraty będą 81 i 100; różnica jest 19, $\{a\}$ zatem taka jak dana. Otóż więc rozwiązanie sposobem zbiorowym.

Jeżeli je zechcemy rozwiązać sposobem rozbiorowym, uczynimy to za pomocą algebry. Bok niewiadomy kwadratu mniejszego oznaczmy literą ' x '; bok większy będzie $x + 1$. Kwadrat pierwszego będzie xx , a drugiego $xx + 2x + 1$. Różnica kwadratów, $2x + 1$, podług warunków zagadnienia równać się powinna 19. Mamy zatem zrównanie takie: $2x + 1 = 19$, na którym się skończył rozbiór nasz warunków zagadnienia i wyrażenie onych najkrótsze, czyli, co jedno znaczy, na którym się skończyło przygotowanie. Gdy teraz podług prawideł rachunku algebr $\{a-$ icznego $\}$ przerabiamy będziemy rzeczzone zrównanie, będzie to już sposobem rozbiorowym, ponieważ zaczynając od porównywania wyobrażeń bardziej złożonych, które się czyni w tym zrównaniu,

postępować będziemy do wniosków porównujących wyobrażenie coraz mniej złożone, czyli takich: $2x = 18$, $x = 9$. A tu już rozwiązane zostało zagadnienie, bo poznaliśmy ilość niewiadomą x .

Dalsze działanie nad zagadnieniem, o którym tu mówimy, nie co innego sobie zamierzać może, tylko sprawdzić rozwiązanie, tj. okazać, że ilość x , która w zagadnieniu była niewiadoma, biorąc za taką, jaka wypadła z rachunku, wszystkie się uiszcza ją warunki zadania. Jakoż ponieważ bok kwadratu mniejszego jest 9, więc bok większego jest 10, kwadrat z pierwszego jest 81, a z drugiego 100, {to} różnica kwadr{atów} jest 19, taka właśnie, jak jest dana. Wszystko się zatem sprawdziło. Ale tu widzimy, że sprawdzając rozwiązanie, używamy sposobu zbiorowego, chociaż to rozwiązanie skuteczniło się sposobem rozbirowym.

346. Wykład postępowania naszego w rozwiązaniu wspomnianego zadania daje do uważania następujące prawdy.

(1) Rozwiązanie jakiegokolwiek zadania rachunkowego, tj. opartego na wyobrażeniach ilości, wymagać musi trzech różnych działań, a te są: przygotowanie, rozwiązanie samo i sprawdzenie.

(2) Pierwsze z tych działań zawsze się skutecznia sposobem rozbirowym; w drugim użyć możemy sposobu zbiorowego, tj. arytmetycznego, lub też rozbirowego, czyli algebraicznego; trzecie na koniec wykonać się nie może, tylko sposobem zbiorowym.

(3) Chociaż rozwiązując zagadnienie tak jednym, jako i drugim sposobem, często w ciągu tego działania składać musimy i rozkładać nasze wyobrażenia, pierwszy jednak sposób różni się od drugiego, że tamten zaczyna od porównania wyobrażeń mniej złożonych, a kończy na porównywaniu wyobrażeń bardziej złożonych – ten zaś postępuje przeciwnie: pierwszy zaczyna od tego, na czym drugi kończy.

Przykład powyższy wzięty był z matematyki; weźmy teraz zagadnienie z umiejętności odłącznej innego gatunku, i rozwiązujemy je tak jednym, jako i drugim sposobem, co lepiej jeszcze objaśni nam naturę tych dwóch metod rozumowania.

Uczyńmy zaś pytanie takie: „Które są ustawy najzdolniejsze do ugruntowania moralności w narodzie?”.

Pytanie to jest w pewnym względzie podobne do zagadnienia, któreśmy dopiero rozwiązali. USTAWY, o których tu mówimy, są rzeczą nieznaną, której dochodzić mamy. MORALNOŚĆ NARODU jest wyobrażeniem znajomym; wyrazy „najzdolniejsze do ugruntowania” wyrażają nam stosunek rzeczy nieznaną do wyobrażeń znajomych. Rozbierając warunki tego zadania, przekonywamy się, iż nam szukać należy, jakie by mogły być sposoby do ugruntowania moralności w narodzie, a z tych sposobów, które by należeć mogły mianowicie do ustaw towarzyskich. Przebiegając myślą rozmaite ustawy istniejące uważam, które z nich zawierają większą liczbę tych sposobów, a sposobów najskuteczniejszych, co gdy dobrze rozważę, poznam to, co jest nieznanego w zagadnieniu, a tym samym rozwiążę je przez metodę rozbiorową.

Chcemy teraz rozwiązać to samo zadanie przez metodę przeciwną, tj. zbiorową. Na ten koniec układamy sobie plan pewien ustawy towarzyskiej, podług naszego własnego wynalazku. Zbieramy i szykujemy pewnym sposobem pewne wyobrażenia pierwiastkowe, uważając w tym działaniu, jakie są następstwa, czyli skutki, wyniknąć mogące z każdej okoliczności, którą przypuszczamy w naszym projekcie, z całkowitego ich połączenia.

W liczbie tych skutków zwracamy uwagę najszczególniej na te, które się odnoszą do moralności, które są mniej lub więcej zdolne do ugruntowania jej w narodzie. Powtarzamy te same badania tworząc plan drugi, trzeci, czwarty, coraz {bardziej} odmienny – i porównujemy wypadki tych rozmaitych planów, a to porównywanie może dać znać, które są najskuteczniejsze ustawy do ugruntowania w narodzie moralności.

Tu postępowaliśmy tym samym sposobem, jak w przykładzie wyższym, gdzieśmy naprzód przypuścili, że bok kwadratu mniejszego jest 3, a większego 4; drugi raz, że mniejszego {jest} 4, a większego 5.

Widzimy tu, że rozwiązując rzeczne zadanie dwoma różnymi sposobami, w pierwszym zaczęliśmy od wyobrażeń bardziej złożonych, a skończyliśmy na porównywaniu wyobrażeń mniej złożonych; w drugim zaś postąpiliśmy przeciwnie.

W pierwszym od czego zaczęliśmy, na tym skończyliśmy w drugim. W pierwszym albowiem zaczęliśmy od rozbioru ustaw

już wynalezionych, które jednej z tych ustaw dają pierwszeństwo przed drugimi we względzie warunków zadania; w drugim zaś razie zaczęliśmy od pewnych wyobrażeń pierwiastkowych, a łącząc je sposobem rozmaitym, skończyliśmy na utworzeniu pewnej ustawy nowej, o której się zdaje, że odpowiada najlepiej tym warunkom.

347. Gdyśmy wyłuszczyli naturę i różnicę dwóch metod dłuższego rozumowania, pozostaje nam jeszcze uważać, czy w każdym razie zarówno jedna i druga użyta być może i której z nich dać mamy pierwszeństwo wtenczas, kiedy obojdwóch użyć można.

Cel dochodzenia {prawdy}
w umiejętnościach.

Dochodzenie prawdy w umiejętnościach ma zawsze na celu zgłębienie pewnego wyobrażenia złożonego, wyobrażenia bowiem proste lub mało złożone, ponieważ stawiać się same przez się umysłowi w całej swojej rozciągłości, przez to samo nie potrzebują żadnego dowodzenia, aby były poznane.

Zgłębiając wyobrazenie złożone, staramy się poznać: albo jego naturę, tj. z jakich się ono składa części, z jakiej ich liczby; albo jego stosunki z wyobrażeniami innymi także złożonymi, tj. co ma z nimi wspólnego lub w czym się od nich różni; albo, na koniec, jedno i drugie. Tak np. mając pewną linię krzywą wykreśloną podług pewnych prawideł, staramy się poznać jej własności, tj. stosunki onej do pewnych figur wewnątrz jej wykreślonych. Mając daną pewną ustawę, staramy się poznać, czy ona jest pożyteczniejsza od innych, których wizerunek także jest wiadomy. W tych zdarzeniach nie o co innego nam idzie, tylko o poznanie stosunków, które mają między sobą pewne wyobrażenia złożone.

Gdy są dane w trójkącie trzy rzeczy z pięciu następujących, tj. z dwóch kątów i z trzech boków, staramy się poznać dwie pozostałe, gdy dany jest stosunek, który chcemy otrzymać. W związku towarzyskim, przez pewną ustawę pytamy się, jaka powinna być ta ustawa. Tu staramy się poznać naturę wyobrażenia złożonego.

Jaki jest sposób dochodzenia
{do prawdy}, kiedy trzeba
poznać stosunki wyobrażenia
złożonego z innymi.

Gdy wyobrażenia dziesięciu pierwszych liczb naturalnych są ustalone, pytamy się, jakie by wypadki wyniknąć mogły z rozmaitego ich składu. Gdy stosunki wzajemne należności i powinności

między człowiekiem a człowiekiem są ustalone, pytamy się, jakim sposobem te stosunki odmiennieć się mogą w rozmaitych stowarzyszeniach ludzkich. Tu staramy się poznać razem i naturę wyobrażeń złożonych, i zachodzące między nimi stosunki.

W pierwszym razie, tj. kiedy natura pewnego wyobrażenia złożonego dobrze jest poznana i kiedy tylko staramy się odkryć stosunki jego z wyobrażeniami innymi, sposób rozbiorowy może być zawsze użyty, a pomoc jego dostateczna nam będzie. Jakoż wszystkie stosunki możliwe wynikają koniecznie z jego natury; gdy przeto znamy dobrze jego naturę, dosyć nam będzie rozłożyć to wyobrażenie na jego pierwiastki i uważać sposób, jakim ono z nich powstaje, a to samo odkryje nam wszystkie jego stosunki z innymi wyobrażeniami. Ta uwaga stosuje się do wszystkich zgoda wyobrażeń złożonych, których natura dobrze jest poznana, czy to będzie wyobrażenie pewnej ilości liczebnej, czy figura geometryczna, czy też pojęcie metafizyczne.

W drugim razie, tj. kiedy mamy tylko pewne stosunki wyobrażenia złożonego, a staramy się odkryć naturę tego wyobrażenia i sposób, jakim ono powstaje, metoda rozbiorowa może być także zawsze użyta, a korzyść stąd odniesiona mniejsza lub większa być może. Niekiedy bowiem rozumując sposobem rozbiorowym, odkrywamy całkowicie naturę i skład wyobrażenia nieznanego, niekiedy zaś po części tylko; ale to pewne, że ten sposób zawsze nam przyniesie jakiekolwiek światło względem tego wyobrażenia. Jakoż ponieważ stosunek jakiegokolwiek tego wyobrażenia musi być koniecznie wypadkiem wewnętrznej jego natury, gdy więc ten stosunek jest dany, tym samym musi być już utworzone samo wyobrażenie, a chociaż nieznanym dla nas, musi być znajome dla tych, którzy je utworzyli.

Jeżeli przeto stosunek ten jest taki, jaki wynika z natury tego wyobrażenia ze wszystkich stron uważanej, rozkładając na części wyobrażenie tego stosunku i przerabiając je rozumowaniem, przyjdziemy do poznania całkowitej natury nieznanego nam wyobrażenia, tak właśnie, jak przyszliśmy do odkrycia nieznanego ilości x , czyli boku mniejszego kwadratu, w przykładzie wyżej przytoczonym. Jeśli zaś stosunki dane są wypadkiem natury pewnego wyobrażenia złożonego uważanej nie ze wszystkich

Kiedy potrzeba ze stosunków odkryć naturę wyobrażenia złożonego.

względów, lecz tylko z niektórych, sposób rozbiorowy nie odkryje nam całkowicie natury tego wyobrażenia, ale tylko po części. Użycie jego to najwięcej sprawić może, że nam wskaże wiele różnych przypadków, w których się prawdzi ten stosunek. Takimi są w matematyce rozwiązania zagadnień rozbioru nieznanego.

Na koniec, jeśli nie znając ani natury wyobrażenia złożonego, ani jego stosunków, staramy się odkryć jedno i drugie, sposób rozumowania rozbiorowy na nic by się nam tu nie przydał. Jakoż {skoro} w podobnym zdarzeniu wyobrażenie złożone nie jest dobrze poznane i oznaczone ani w umyśle tego, komu się czyni zadanie, ani w umyśle tego, który je czyni, jakimże sposobem może porównywać to wyobrażenie z innymi? Widzieliśmy, że wyobrażenie rozbiorowe zaczyna się od porównywania wyobrażenia nieznanego z wyobrażeniami znanymi podług danych stosunków. Lecz gdy tu przypuszczamy, że ani samo wyobrażenie nie jest znajome, ani jego stosunki, jakże porównywać mamy? Za pomocą jakich warunków przyjść możemy do odkrycia wszystkich jego pierwiastków i sposobu, jakim się ono tworzy? Jeśli nie przypuścimy, że pewien człowiek nigdy nie przeszedł dziesięciu liczb naturalnych pierwszych, przez jakież dowodzenie rozbiorowe mógłby się on podnieść do poznania logarytmów? Przypuszczając, że człowiek pierwszy raz wchodzi do towarzystwa oświeconego, jakabykolwiek była dzielność jego dowcipu, czyżby można było dla niego wynaleźć rozumowanie rozbiorowe, które by mu dało poznać nasze ustawy polityczne i ich stosunki?

348. Sposób rozumowania zbiorowy to ma szczególnego w zastosowaniu swoim, iż równie może być użyty we wszystkich zdarzeniach, któreśmy tu rozróżnili – tj. że za jego pomocą, biorąc te wyrazy w znaczeniu ścisłym, jest rzeczą możliwą odkryć wszelkie wyobrażenia zbiorowe i wszelki stosunek tych wyobrażeń złożonych między sobą. W rzeczy samej, ponieważ nie ma człowieka będącego przy zdrowych zmysłach i mającego jakiekolwiek doświadczenie, który by nie posiadał najpierwszych wyobrażeń prostych, które służą za pierwiastki tworom naszego umysłu, widoczną jest rzeczą, że człowiek taki posiada wszystkie materiały potrzebne do zbiorowego rozumowania, i że łącząc

następnie te rozmaite pierwiastki i uważając stosunki wynikające z każdego nowego działania, zawód jego pracy nie miałby żadnego kresu: nie byłoby żadnego układu, którego by on nie mógł dosięgnąć i porównać – żadnej prawdy idealnej w świecie, które by mógł napotkać w biegu swoim.

Metoda zbiorowa może uczynić zadość pytaniom, których metoda rozbiorowa nie może zgoła rozwiązać lub je tylko po części rozwiązuje. Metoda owa wyszczególnia rozwiązania zagadnień nieznanomych; ona się podnosi do połączeń takich, względem których nie mamy danych żadnych warunków.

Metoda zbiorowa może także rozwiązać wszystkie zadania, które są w mocy rozbioru, albowiem ponieważ rozumowanie zaczyna się od wyobrażenia stosunku pewnych wyobrażeń znanych [344], ponieważ te stosunki w zadaniach, które mogą być zupełnie rozwiązane przez rozbiór, wynikają z natury wyobrażeń nieznanomych, ze wszystkich stron uważanej [347] – oczywiste jest, że człowiek składając rozmaite swoje wyobrażenia pierwiastkowe może natrafić na takie ich połączenie, które uczyni zadosyć warunkom zadania, tj. którego stosunek z wyobrazeniami znajomymi wyrażonymi w zadaniu jest właśnie taki, jaki się daje w tym samym zadaniu, a wtenczas to będzie dowód, że się zadanie rozwiązało: że wyobrażenie utworzone sposobem zbiorowym właśnie jest to samo, któregośmy szukali.

Lecz ta korzyść pozorna, którą zdaje się mieć zrazu metoda zbiorowa nad rozbiorową, zniknie wkrótce, kiedy porównujemy jedną z drugą w okolicznościach takich, w których obydwie mogą być użyte; wtenczas albowiem metoda rozbiorowa okazuje się dla nas daleko pożyteczniejsza i przydatniejsza w dochodzeniu prawdy. Żebyśmy pojęli różnicę, która zachodzi w tych względach między skutkami dwóch metod, trzeba uważać, że metoda rozbiorowa, jako zaczynająca rozumowanie od wyrażenia takich warunków, które są wypadkiem koniecznym natury pewnych wyobrażeń nieznanomych, byleby tylko dobrze były poznane i zachowane prawidła rozumowania; wtenczas bowiem człowiek rozumując podług warunków danych w zagadnieniu dojdzie bez wątpienia do poznania natury wyobrażeń nieznanomych, z której te warunki wyniknęły.

Ale człowiek, który chce rozwiązać zadanie sposobem zbiorowym, zaczynać musi rozumowanie swoje od dowolnego przypuszczenia, że pewne wyobrażenie, które sobie utworzył, może być tym samym wyobrażeniem, które się stawia w zadaniu jak nieznanym. Zaczyna więc rozumowanie swoje od domysłu, nie mając żadnej pewności, że się on sprawdzi. Skoro bowiem utworzone przez siebie wyobrażenia połączy i porówna z wyobrażeniami znajomymi, danymi w zagadnieniu podług warunków tegoż zagadnienia, najczęściej okaże się stosunek całkiem inny od tego, który się wyraża w zagadnieniu. Oto więc nie sprawdził się domysł, a rozumowanie trzeba tworzyć na nowo, zaczynając je od nowych przypuszczeń; lecz i to drugie działanie, również się może nie udać, jak i to pierwsze.

349. Co tu mówimy, łatwo się pojmie, jeśli przypomnimy sobie postępowanie nasze w rozwiązaniu zadania o dwóch kwadratach drzewek, kiedyśmy je rozwiązywali sposobem, czyli metodą zbiorową.

Powtarzanie podobnych nowych przypuszczeń i rozumowań nim się rozwiąże zadanie – w niektórych przypadkach może być bardzo liczne, a zatem trudzące; więc człowiek albo się zmorduje nie trafiawszy do końca, albo nie ma czasu wykonać tych wszystkich działań.

Tu widzimy, na czym zależy wyższość metody rozbiorowej od zbiorowej. W pierwszej albowiem jesteśmy pewni zamierzonego skutku, po ukończeniu jednego rozumowania; w drugiej, przeciwnie, nie mamy tej pewności. Przez pierwszą rozwiązujemy dość w krótkim czasie zadania, które przez drugą ledwo w długim przeciągu czasu rozwiązać się może. W pierwszej postępujemy z przewidzeniem; w drugiej – na oślep i trafunkowo. W pierwszej jednej tylko trzymamy się drogi, tj. tej, którą nam wskazują warunki zadania; w drugiej bardzo wiele dróg różnych za każdym razem nam się otwiera.

Tak więc skorośmy powiedzieli wyżej, że za pomocą metody zbiorowej można odkryć wszelkie wyobrażenie złożone i wszelki stosunek wyobrażeń [**{346}**], zaraz przydaliśmy, że wyraz „można” bierzemy w znaczeniu ścisłym, tzn. że skutek tej metody jest tylko możliwy, ale nie zawsze pewny.

Wyobrażenie w z{a}daniu nieznajome może się składać z tak licznych pierwiastków, że wypadkiem tak wielu rozmaitych działań, że natrafić na nie sposobem zbiorowym nie będzie można, tylko po bardzo wielu daremnych próbach, do których wykonania może by niekiedy życia człowieka nie wystarczyć.

I tak, w zadaniu podobnym temu, któreśmy wyżej rozwiązali, gdybyśmy zamiast szukania dwóch takich kwadratów, których by różnica boków była 1, a różnica kwadratów 19, chcieli znaleźć takie kwadraty, których by różnica boków była też sama, {czyli} 1, a różnica kwadratów 169, rozwiązując zagadnienie to metodą zbiorową, bez wątpienia nierównie więcej potrzeba by było prób niepożytecznych, nierównie więcej strawić czasu, aniżeli w pierwszym razie.

Cóż dopiero, gdyby zagadnienie kazało nam dochodzić wyobrażeń bardziej złożonych i bardziej zawikłanych! Ileż by to np. różnych ustaw i planów nie przychodziło mi na myśl, ile uwag nad każdym z tych planów, gdybym chciał poznać przez sposób zbiorowy, który by z nich był najzdadniejszy do udoskonalenia moralności narodu? Rozbiór ustaw istniejących wskazałby mi prędzej te wszystkie warunki, których połączenie daje jednej z nich pierwszeństwo w tym względzie przed innymi.

350. Z tego, co się wyłuszczyło, okazuje się ta prawda, że ile razy filozof w dochodzeniu prawdy będzie mógł zarówno użyć sposobu zbiorowego lub rozbiorowego, zawsze powinien przenieść ten ostatni nad pierwszy. W tych dopiero zdarzeniach użyć ma tamtego, w których ten drugi nie może być użyty podług tego, jak się wyłożyło.

Lecz pytania, których by rozwiązanie zależało jedynie od metody zbiorowej, są bardzo rzadkie, albowiem pospolicie rozumowania nasze opieramy na wyobrażeniach nabytych, a przez to samo utworzonych już przed rozumowaniem i zdolnych do pojęcia rozbioru. Oprócz tego dowiodło się wyżej, że nawet skorośmy złożyli pewne wyobrażenie i tworząc je, uważali niektóre jego stosunki, zawsze nam pozostanie do odkrycia częstokroć wielka liczba nowych stosunków, gdy rozkładać będziemy to wyobrażenie w porządku innym, aniżeli były złożone.

W zdarzeniach takich obydwie te metody użyte być mogą; lepsza jest rozbiorowa.

Tak więc, gdy rozbiór nie wyczerpnie zupełnie rzeczy, tym samym bardzo wiele zostawia zbiorowi do odkrycia, i dlatego sposób rozbiorowy w filozofii nazywa się „sposobem wynajdywania” (*methodus inventionis*); chociaż on nie zawsze użyty być może, przydatny jednak bywa do największej liczby badań, które się przytrafiają, a ile go razy tylko użyć można, zawsze jest najwygodniejszy, bo najprędszy i najpewniejszy. Zbiór może być tylko dla umysłu naszego metodą dopełnienia względem tych wyjątków, których rozbiór objąć nie może i dlatego sposób zbiorowy nazywa się u filozofów „dopełnieniem wynajdywania” (*supplementum inventionis*).

Twierdzenia im są ogólniejsze, tym na prostszych opierają się wyobrażeniach; więc jeśli rozumowanie zaczyna swój wywód od prawd ogólniejszych, a kończy na prawdach szczególnych lub mniej ogólnych, postępuje wtenczas sposobem zbiorowym, ponieważ od porównania wyobrażeń prostych przechodzi do wniosków wskazujących stosunek między wyobrażeniami bardziej złożonymi [{344}].

Tu widzimy przyczynę, dlaczego sposoby dowodzenia dawnych metafizyków nazywają się „rozbiorowymi”: ponieważ oni pospolicie chcąc udowodnić pewne prawdy szczególne, czynili ich wywód z pewnej zasady ogólnej przez pewien szereg wniosków. Rozumowania takie nie zawsze były trafne, a zatem wiele razy nadużyto w tej umiejętności metody rozbiorowej. Skąd zaś to pochodziło, wykład uwag poprzedzających dostateczny być może do objaśnienia nas w tej mierze.

Jakoż ponieważ okazaliśmy, że metoda zbiorowa postępuje zawsze na oślep, nie przewidując wypadku badań swoich [{349}], więc to koniecznie nastąpić musiało, że użycie jej oprócz niektórych prawd pożytecznych doprowadziło metafizyków do wielkiej liczby wniosków zgoła próżnych, nikczemnych, a często nawet odrzecznych.

Żebyśmy to pojęli, przypomnijmy sobie, cośmy widzieli w przytoczonym przykładzie, tj. że używając tej metody w działaniach arytmetycznych, zawsze mamy sposób niezawodny zapewnienia się o tym, czy rozumowanie nasze oparte było na fałszywym lub prawdziwym rozumowaniu. Sposób ten daje

nam warunki zadania, wyrażające stosunek ilości nieznamych do znanych. Skoro bowiem przypuszczenie nasze i oparte na nim rozumowanie przywiodło nas do tego samego stosunku, było to znakiem, żeśmy trafnie rozumowali i przypuścili. W razie zaś przeciwnym musieliśmy rozpocząć na nowo i przypuszczenie, i rozumowanie.

351. Lecz rozumowania zbiorowe metafizyków tej korzyści mieć nie mogły dla przyczyn następujących.

(1) Rozumowania te nie zawsze zmierzały, jak w arytmetyce, do odkrycia wyobrażeń takich, które by tylko były niewiadome rozwiązującym zagadnienie, lecz dobrze znajome temu, który je czyni – ale, owszem, najczęściej kończyły się na wyobrażeniach, które się w ciągu tych rozumowań tworzyły, których sam rozumujący był stwórcą, częstokroć nie przewidując tego, że na ich wykład trafi. W takim więc zdarzeniu nie było żadnej dla niego wskazówki, która by go ostrzegała, że powinien albo przestać na wypadku otrzymanym w rozumowaniu, albo je rozpocząć na nowo, odmieniając w nim cokolwiek.

(2) Choćby rozumowanie zbiorowe metafizyczne miało za cel udowodnienie twierdzeń cudzych, co także nieraz się zdarzało, lecz ponieważ twierdzenia w badaniach tego gatunku opierają się na porównywaniu wyobrażeń odłącznych i razem różnorodnych, których przeto dokładne poznanie nie jest łatwe [{146}], więc najczęściej twierdzenia owe wyrażały nietrafny stosunek pewnych wyobrażeń, dlatego że same te wyobrażenia niedobrze były zglębione. W takim przeto razie twierdzenia te nie mogły być same przez się pewną dla rozumującego wskazówką, że powinien przestać na rozumowaniu swoim albo je poprawić.

(3) Na koniec w podobnych zdarzeniach jeden tylko mógł być {sposób} ostrzegający rozumującego o trafnym lub nietrafnym znaku rozumowania, a ten sposób zależał na zgodności lub niezgodności pewnej zasady ogólnej wziętej za początek rozumowania z ostatecznym skutkiem tego rozumowania. Zgodność ta lub niezgodność inaczej się okazać nie mogła, tylko po pewnym szeregu wniosków śródających między tą zasadą ogólną a ostatecznym wypadkiem rozumowania [{350}].

Gdyby więc natura rozumowań wszelkiego rodzaju była dobrze zgłębiona, gdyby prawidła w tej mierze były trafne, jasne, proste i łatwe do zastosowania, metoda zbiorowa dawałaby nam sposób niezawodny przekonania się o tym, czy zasada ogólna stosuje się lub nie do pewnego twierdzenia, które się z niej wywodzi. Lecz wówczas, kiedy sztuka rozumowania zasadzała się na powierzchownym i mechanicznym układzie wyrazów i zdań, kiedy niezmiernie mnóstwo podanych przepisów ani mogło przewodniczyć z pewnością w dochodzeniu prawdy, ani zawsze być ogarnione pamięcią, a tym samym zastosować się łatwo do wszelkich przypadków szczególnych – słowem, wówczas kiedy sztuka rozumowania nie była jeszcze dobrze zgłębiona i do najprostszych przywiedziona prawideł, łatwo sobie wystawić możemy, jak częstokroć rozumujący zdawał się mieć zgodność pewnej zasady ogólnej z pewnym twierdzeniem, które z niej wywieść zamierzył, chociażby zgodności {tej} nie było rzeczywiście: jak często ludzić się mógł fałszywą oczywistością rozumowania.

Naturalną jest rzeczą, że umysł przywiązywać się zwykł do własnych płodów, a jeżeli te nie mają wartości rzeczywistej, nadawać im wartość dowolną, ceniąc je podług wielkości pracy, której go one kosztowały. Stąd nawet poszło, że niekiedy rozciągając gwałtem pewne zasady ogólne do pewnych twierdzeń, które przez nie udowodnić chciano, wprowadzono w badania metafizyczne szkodliwe nadużycia języka. Udawano się do wyrazów dwuznacznych albo utworzono takie, które nie mogły mieć rozsądnego i stałego znaczenia – wykręcano przy tym rozumowania przez rozmaite sofizmaty, których dostarczała obficie dawna zbrojownia argumentów szkolnych. Takie było źródło wszelkich obłąkań i śmieszności, które wylęła metafizyka scholastyków, a do tych wszystkich nadużyć służyła metoda zbiorowa, jak się to wyluszczyło.

Sposób zbiorowy geometrów nie uległ nadużyciom jak metafizyczny, a to pochodziło z dwóch przyczyn przedniejszych.

Pierwsza {przyczyna} była ta, że ich teorie odłączne nie wymagały pomocy jakichkolwiek prawd rzeczywistych i ograniczały się jedynie wykładem rozciągłości, rozmaitym sposobem określonej, jako też stosunków zachodzących między tymi wyobrażeniami i onych częściami; przeciwnie, rozumowania

metafizyków zawsze chciały sądzić i stanowić o rzeczywistości właściwej [{256}].

Druga przyczyna {była ta}, że wyobrażenia rozciągłości odłącznie wziętej z natury swojej między wszystkimi innymi przyjąć mogą stopień największy dokładności, jak się to wyżej dowiodło [{147}] – a zatem wszelkie rozumowania na takich wyobrażeniach oparte równie dokładne być mogły.

Lecz jeśli zbiór prowadził geometrów z większą pewnością niż metafizyków, nie z mniejszą dlatego prowadził powolnością; dopóki umiejętności dokładne nie miały innych przewodników, postępy ich tylko były skutkiem długich prób i badań albo też zadziwiających usiłowań geniuszu. Trzeba było wymyślać twierdzenia i dowodzenia bez liku, nim się rozpoznało, które z nich przydatniejsze były do związku i objaśnienia nauki. Chwila, w której sposób rozbiorowy wziął przewagę w geometrii, stała się epoką odmiany naglej zaszłej w tej umiejętności; zdaje się, że odtąd umysł nowych sił nabył, ponieważ lepiej umiał je skupić. Teorie namnożyły się z dziwną prędkością i rzut oka geometrów stał się trafniejszy i rozleglejszy. Żadne z ich usiłowań strawne nie było dla umiejętności, bo odkrycie prawd jednych wskazywało im potrzebę i oraz drogę dochodzenia prawd innych, bo pracowali niejako z przewidzeniem pomyślnego skutku [{281}].

352. Pod innym jeszcze względem metoda rozbiorowa ma wyższość nad zbiorową, tj. pod względem wpływu, jaki obydwie wywierają na władze umysłowe.

Wyraźnie widzieć się to daje, że rozbiór utrzymuje daleko bardziej dzielność i czynność umysłu aniżeli zbiór; albowiem postępując metodą rozbiorową, umysł zatrzymać się może, że tak rzekę, nad każdym krokiem i odpocząć na prawdach już nabytych, ponieważ te prawdy są oczywiste jako złożone z wyobrażeń znajomych i dobrze oznaczonych. Lecz kiedy {umysł} idzie za metodą zbiorową, rozumowanie wprzód zatrzymać się nie może, aż się rozwinie cała rozciągłość myśli; wszakże w całym dopiero rozwiązaniu spotyka umysł prawdy oczywiste, zdania bowiem poprzedzające zawierając w sobie pewne wyobrażenia nieznanego, nie mogły być dla niego oczywiste i nie inaczej uważał je

zapewne, tylko na wiarę cudzą, tj. tego, który uczynił zadanie; w samym dopiero rozwiązaniu sprawdzają się warunki zadania.

Oprócz tego sposób zbiorowy nie mogą wcześniej przewidywać wypadków, do których zaprowadzi, nie stawi usiłowaniom naszym tak dzielnej pobudki jak rozbiór, który zaczyna od wypadków dających nam dostateczne przewodnictwo w naszych działaniach. Rozbiór dając nam wcześniej wszystkie potrzebne warunki, wraża nam większą ufność w naszych własnych siłach; zbiór zaś, przeciwnie, zostawiając nas w niepewności co do wyboru przypuszczeń, zdaje się poddawać usiłowania rozumu pod moc ślepego trafu.

Te uwagi względem zastosowania dwóch metod prowadzą nas do wielu ważnych {wniosków}, które potwierdza historia umiejętności, a które przez to samo nadają większą moc ustanowionym przez nas zasadom.

(1) Uważać mamy, że w umiejętnościach odłącznych najpierwsze kroki inaczej uczynione być nie mogły, tylko za pomocą metody zbiorowej. W rzeczy samej, kiedy umiejętności były jeszcze w dzieciństwie i w stanie niewiedomości prawie zupełnej, ludzie nie mogli znać tyle warunków dotyczących się wyobrażeń złożonych, ażeby za ich pomocą mogli wykonać działania rozbiorowe. Często nawet same te wyobrażenia złożone jeszcze nie istniały; warunkami znajomymi dla umysłu były wyobrażenia najprostsze. Ich stosunki z wyobrażeniami nieznanymi nie były jeszcze oznaczone, bo nie uczyniono potrzebnych do tego porównań. Ludzie więc znajdowali się wówczas w zdarzeniu trzecim, któreśmy już opisali [{347}].

(2) Przekonamy się o trafności zdania, które wyrzekł Kartezjusz, tj. że:

Całkowitego składu pewnej umiejętności trzeba popolicie uczyć się sposobem zbiorowym – i {...} rozbiór może być tylko użyty w dowodzeniach prawd wziętych pojedynczo.²⁴

²⁴ Cytowane sformułowanie najbardziej przypomina to, co w „Odpowiedzi na zarzuty drugie” wobec *Medytacji o pierwszej filozofii* pochodzi od grona paryskich

Jakoż widzieliśmy, że zbiór rozwiązuje zadanie jednym rozumowaniem [{349}]; chcąc przeto utrzymywać, że do wykładu całej umiejętności lub nauki można użyć jedynie sposobu zbiorowego, byłoby to mówić, że pewna umiejętność lub nauka może się wyłożyć przez jedno rozumowanie.

Oczywiste jest niepodobieństwo, ażeby utrzymywanie takie prawdziwe być mogło. Naprzód bowiem, gdy władze umysłu ludzkiego są ograniczone, gdy on nie może ani objąć w jednym czasie wielkiej liczby wyobrażeń, ani wytrzymać zbyt długiego natężenia, jakiego by wymagało to dzieło, będąc jednym ciągłym rozumowaniem – twierdząc zatem, że umysł człowieka mógłby ogarnąć i wyłożyć umiejętność całkowitą przez metodę zbiorową, bez pomocy rozbiorowej, byłoby mu przyznawać daleko więcej, aniżeli on może z natury swojej. Oprócz tego najważniejsze zagadnienia jakiegokolwiek umiejętności odłącznej pospolicie wpływają z bardzo różnych zasad, bo najczęściej niepodobna jest wyprowadzić je z jednego początku.

353. Tak więc pisząc jakiegokolwiek dzieło, wykładając jakąkolwiek umiejętność rozumowaną, celniejsze jej prawdy powinniśmy szykować sposobem zbiorowym, wyluszczać zaś rozbiorowym. Ten jest porządek przyrodzony, którego umysł trzymać się musi, jeśli chce razem i zaradzić słabości sił swoich, i utrzymać ich dzielność w zakreślonych naturą granicach, przesłanki albowiem między dowodzeniami prawdy jednej a drugiej dadzą przyzwoity odpowiedzek myśli, wykład zaś ich rozbiorowy pobudzi do większej czynności władze umysłowe, jak się już o tym mówiło [{349}].

To, cośmy tu wywiedli z uwag nad naturą działań umysłu ludzkiego, widzimy stwierdzone doświadczeniem. Wszystkie bowiem dzieła, które się najwięcej przyczyniły do postępu

Pisząc dzieło rozumowe prawdy celniejsze {szykować należy} sposobem zbiorowym, {a} wyluszczać rozbiór {owym}.

uczonych skupionych wokół Mersenne’a, a co w przekładzie Stefana Swieżawskiego brzmi: „Istota {...} dowodzenia jest dwojaka: jedna przy pomocy analizy, druga przy pomocy syntezy. Analiza {u Dowgirda: rozbiór} pokazuje prawdziwą drogę, dzięki której rzecz została znaleziona metodycznie {...}. Inaczej synteza, {...} wywodzi wprawdzie jasno to, co zostało wynioskowane {...}, lecz nie po to {...}, żeby zaspakajała umysły tych, którzy pragną się uczyć, gdyż nie poucza o sposobie, przy pomocy którego rzecz została znaleziona”. Zob. [Descartes 1641, t. II, s. 193–193].

wiadomości umysłowych i największą zyskały zaletę, tego popolicie trzymały się porządku, któryśmy tu wskazali.

Najoczywistszym dowodem tej prawdy może być algebra. Ta umiejętność tak ściśle jest połączona z rozbiorem, że między pierwszą a drugą zdaje się zniknąć wszelka różnica; że te dwie rzeczy zdają się być niejako jedną i tą samą; wiadomo jest albowiem, że algebra u filozofów inaczej nazywa się „sposobem rozbiorowym” (*methodus analytica, methodus resolutionis*). A jednak zadania w niej rozwiązują się przez rozbiór, układają się zaś sposobem zbiorowym, bo popolicie nauka tej umiejętności zaczyna się od zadań prostszych, które się opierają na wyobrażeniach mniej złożonych, a postępuje do zagadnień coraz bardziej złożonych i zawilszych.

Na koniec z uwag wyżej wyluszczonych wnosi się jeszcze i ta prawda, iż w osnowie pewnego dzieła rozumowego nie tylko dlatego metoda zbiorowa powinna się łączyć z rozbiorową, że w niej zadania celniejsze i prawdy układać się muszą przez zbiór, a wykładać przez rozbiór, jak się dopiero okazało – lecz i dlatego, że w samym wyluszczeniu prawd i zagadnień wziętych pojedynczo częstokroć pożyteczne, a niekiedy nawet potrzebne koniecznie bywa użycie tych obu sposobów.

I tak widzieliśmy, że gdy rozwiązujemy zadanie sposobem rozbiorowym, przychodząc do poznania pewnych wyobrażeń nieznanymi wprzód, działania rozbiorowe sprawdzamy przez metodę zbiorową, przez co uzupełniamy przekonanie nasze, żeśmy należycie rozwiązali zagadnienie. Oprócz tego zdarza się to nieraz, że albo nie mamy jeszcze dostatecznej liczby warunków danych, ażeby przez nie wykonać można było wszystkie działania rozbiorowe, albo też liczba tych warunków jest tak wielka, iż niejako umysł jest nimi obciążony; natenczas bardzo się dobrze postąpi, jeśli zbiór przybędzie na pomoc rozbiorowi, tym albowiem sposobem działania drugiego mogą się ułatwić i objaśnić przez działania pierwszego; dowodzenia twierdzeń złożonych lub rozwiązania zagadnień mogą się uzupełnić o badania umysłowe: do liczniejszych nas doprowadzić odkryć i uwag.

Wszakże prawdy dowiedzione w umiejętności jednej łączą się z prawdami odkrytymi w umiejętności drugiej {i} nieraz

posłużyły do nowych wynalazków. Tak np. wiadomo jest, ile rozpoznanie własności przecięć ostrokągu przydało się Keplero-
rowi, Huygensowi, Newtonowi. Gdyby ci wielcy astronomowie
nie znaleźli już gotowego wykładu tych linii krzywych, bardzo
jest podobne do prawdy, że długo pracować by musieli, nimby
trafili na warunki przewodniczące im w tak trudnych, ważnych
i pięknych odkryciach, jakimi się przysłużyli oświeceniu.

354. Gdyśmy dowiedli, że w jakiegokolwiek umiejętności rozu-
mowanej układać musimy zdania i prawdy celniejsze sposobem
zbiorowym, znaczy to w innych wyrazach, że ją dzielić musimy
na części, a to się nazywa „podziałem” (*divisio*). Wielu metafizy-
ków za przykładem i przewodnictwem Arystotelesa podało nam
pewne prawa ogólne podziału, które by się mogły zastosować
do wszelkich nauk i umiejętności opartych na rozumowaniu –
bądź tych, które już istnieją, bądź tych jeszcze, które zjawić się
mają na świecie.

Zdaje się jednak, że wszystkie te prawa na nic by się
nie przydały temu, który by podług nich chciał dzielić pewną
umiejętność, która jeszcze dobrze nie była zgłębiona.

Moim przeto zdaniem – najpierwszym warunkiem dobre-
go podziału jest zgłębianie dostateczne rzeczy, którą wykładać
mamy. Jeśli wyobrażenia będą dokładne i dobrze rozróżnione,
jeżeli wszystkie prawdy jasno się wystawią umysłowi i ogarnie
się całkowity ich związek jako też zawisłość jednych od drugich,
jeżeli w znaczeniu wyrazów składających naukę nie będzie takie-
go, co by było pomieszané i brało się jedno za drugie – natenczas
sam się nastręczy myśli naszej porządek, podług którego byłoby
najlepiej podzielić rzecz przedsięwziętą do wyłuszczenia.

Oprócz tego, mając wykładać pewną umiejętność, dać po-
trzeba uwagę na jej stan, w którym dotąd zostawała. Potrzeba
rozpoznać, co w niej jest znajome, a co nieznané, co pewne,
a co wątpliwe, co powszechnie przyjęte za prawdę, a co podlega
sporum i zarzutom. Tak więc jako rozwiązanie jednego z {a} dania
ma swoją metodę przygotowaną, o której się wyżej mówiło, tak
bardziej jeszcze potrzebna jest ta metoda do wykładu umiejęt-
ności obejmującej wiele prawd i zagadnień.

Co znaczy podział
umiejętności.

Pierwszy warunek do podziału
umiejętności.

Drugi warunek.

Jeśli wprzód zachowamy te dwa warunki, które się dopiero wyłuszczyły, natenczas, trzymając się jedyne go prawidła w dochodzeniu i wykładaniu prawdy – zaczniemy dzieło nasze od rzeczy znajomych, a postępować będziemy do nieznajomych; zaczniemy od rzeczy pewnych, a postępować będziemy do tych, które dotąd nie były takie; zaczniemy od rzeczy łatwiejszych i prostszych, a postępować będziemy do trudniejszych i bardziej złożonych; słowem, podzielimy naukę podług naturalnego porządku wyobrażeń i myśli.

Zdaje się przeto, że zachowanie tych dwóch warunków, o których mówimy, dostateczne jest do znalezienia najlepszego podziału jakiegokolwiek umiejętności rozumowanej. Jakoż jeśli roztrząśniemy te wszystkie prawidła, które nam podają w tej mierze logicy, przekonamy się, że one wszystkie wypływają z zachowania dwóch rzeczonych warunków, a bez nich zgoła nie są pożyteczne. Jeśli zaś te dwa warunki należycie będą wypełnione, tym samym i w naturze przedmiotu, który wykładać mamy, i w naturze własnego naszego umysłu znajdziemy prawidła dobrego podziału, nie potrzebując na to żadnych kunsztownych przepisów.

Spis treści

<i>Jacek Jadacki, Wprowadzenie</i>	V
--	---

Kurs filozofii

Tom I

Lekcje wstępne do kursu filozofii (Wilno 1821 i 1825)	3
---	---

Logika

(Wilno 1821–1822 i 1825)

Początek i wzrost logiki	59
Wstęp do logiki	63
Rozdział I. Ogólne wyobrażenie władz duszy i władz umysłowych człowieka, jak też praw, którymi się one rządzą	77
Rozdział II. O czułości	81
Rozdział III. O pojętności	104
Rozdział IV. O samoznawstwie, czyli pojętności wewnętrznej	109
Rozdział V. O władzy wyobrażeń względnych	116
Rozdział VI. Krótka wiadomość o władzy chcenia, czyli o woli, ile wykład tej władzy należy do logiki	125
Rozdział VII. O początku wiadomości ludzkich	128
Rozdział VIII. O władzach składanych, a naprzód o władzy poznawania przedmiotów zewnętrznych	135
Rozdział IX. O wyobraźni	157
Rozdział X. O władzy sądenia	175

Rozdział XI. O sądach domyślnych	183
{Rozdział XII.} O złudzeniach zmysłowych	191
Rozdział XIII. O towarzystwie	217
Rozdział XIV. Rozbiór wyobrażeń	224
Rozdział XV. Zbiór wyobrażeń <i>v{el} synthesis</i>	230
Rozdział XVI. Układ wyobrażeń i wyrazów	245
Rozdział XVII. O stosunku wyrazów do wyobrażeń nie tylko przedszytnych, ale i względnym, skąd powstaje związek wyrazów odpowiadających związkowi wyobrażeń	271
Rozdział {XVIII.} O zdaniach	291
{Rozdział XIX.} O znamionach prawdy	315
{Rozdział XX.} O rozumowaniu	345
Rozdział {XXI.} O użytku zdań i rozumowań odłącznym, których przymiotem są wyobrażenia składu sztucznego	377
{Rozdział XXII.} O związku zdań i rozumowań odłącznym z prawdami rzeczywistymi	390
{Rozdział XXIII.} O prawdopodobności	410
Rozdział {XXIV.} O wnioskowaniu z podobności	432
{Rozdział XXV.} O przypuszczeniach	439
Rozdział {XXVI.} O metodach, czyli sposobach, jakie mogą być najlepsze w dochodzeniu i wykładaniu prawd różnych	457
Rozdział {XXVII.} O definicjach, czyli opisach	462
Rozdział {XXVIII.} O sposobach, czyli metodach rozumowania przydłuższego	487