

Anioł Dowgird

---

# KURS FILOZOFII

---

KLASYCY POLSKIEJ NOWOCZESNOŚCI

*Psychologia*  
*Teologia przyrodzona*  
*Filozofia moralna*

METAFIZYKA KULTURA RELIGIA

**KRONOS**

---



# KLASYCY POLSKIEJ NOWOCZESNOŚCI

- Albow, z najdalszą ich istotnością w myśli nąpy, i że on jest różny  
 od owych pierwotnych, których nazywaliśmy przedmowy, i że  
 uważa nąpy, których dopiero wyduziły, względem tych  
 wyobrażeń, które ich poprzedziły, nie będą dla nas bez pożytku, albo  
 kimś dać się to wdrożyć następną, że one przynajmniej nam  
 mogą do rozwiązania ważnych w doie przysłużyć. —
33. Pytanie wyobrażeń, których, których dopiero widzieli  
 wykład dla nam powiad rozróżnienia tego, co Filozofowi nazy-  
 wania, conscientia, a w my Polacy, nazywa, możemy Wied-  
 cheni. W wiedzeniu mówią Filozofowie, wyobrażeniu  
 rozróżnia się do rzeczy wyobrażony i do rzeczy wyobra-  
 żający i odnosi się do obu. Latro Endre, tu można  
 że w wiedzeniu odmienne do rzeczy wyobrażony i do dopu-  
 szyć i do zewnętrznego i do rzeczy wyobrażającego i do ja-  
 ki, która w nas myśli i rozumie jest tu mowa o ta-  
 leich Wiedzeni od których rozróżnia się, wyobrażenie;  
 nie jest czym innym tylko pojęciem tych rzeczy, które  
 w pierwszym razie mają do pojęć zewnętrznego, a w dru-  
 gim do wewnętrznych czyli samoświadomości i jest z liczy  
 wyobrażeń przedmowych, o których mówiliśmy. lecz nad-  
 tem teraz postanowić się mamy, czy widzenie o samem  
 wyobrażeniu jest z rzeczy wyobrażonych, przedmowych, albo  
 też względnych? i czy to widzenie jest rzeczy różną od sa-  
 mego wyobrażenia do którego się odnosi.
- Wiedzenie o do pierwszego, ponieważ widzenie o idealnych  
 o wyobrażeniu, wyobrażeniu być nie może w myśli, bez tego wyobrażenia  
 jest z liczy, tem samem widzeniu to liczy się powinno do rzeczy wy-  
 obrażeń, Wiedzeni względnych, ponieważ ono uważa się, i aby za-  
 wzięte w innym wyobrażeniu, a samo w sobie pojmować się  
 nie może.
- Wiedzenie o do drugiego pytania drugiego, czy to widzenie w wy-  
 obrażeniu jest rzeczy różną od tego wyobrażenia, czy też  
 jest z liczy, i ta sama, natoż tak odpowiadamy.  
 Wiedzenie o samem widzeniu to liczy się powinno do rzeczy wy-  
 obrażeń, Wiedzeni o wyobrażeniu być nie może, bez wyobrażenia

KLASYCY POLSKIEJ NOWOCZESNOŚCI

Anioł Dowgird

# KURS FILOZOFII

TOM II

*Psychologia*  
*Teologia przyrodzona*  
*Filozofia moralna*

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

# **Psychologia**

(Wilno 1822)



## Rozdział {I.} O woli ludzkiej

1. Wykładając najprostsze działania umysłu ludzkiego, mieliśmy już powód dać w krótkości wyobrażenie tej władzy duszy naszej, która się nazywa „wolą”, czyli „władzą chcenia” [{L: 56}],<sup>1</sup> ile wiadomość onej należała do logiki. Teraz, gdy dopełniać mamy psychologię, czyli naukę o duszy, wykład obszerniejszy tej władzy podług podziału wyżej uczynionego [{L: 18}] ma być najpierwszym przedmiotem badań naszych.

Żadnej rzeczy wyjaśnienie nie doznało tylu trudności jak wykład woli ludzkiej i połączonej z nią wolności. Ta część psychologii utworzyła największe pole sporom i zarzutom, już to dlatego, że wyrażenia, którymi oznaczano te dwie władze, będąc mniej trafne, nie mogły być jednostajnie zrozumiane od wszystkich, już dlatego, że nie utworzono sobie jasnego i dokładnego tych dwóch władz wyobrażenia. Mając zatem roztrząsać ten sam przedmiot, nie tylko weźmiemy to, co się nam będzie zdawało najlepszego w autorach o nim piszących, lecz nadto starać się będziemy wyrażenia i definicje użyte w ich wykładzie sprostować nieco i odmienić, gdzie podług naszych własnych uwag uznamy tego potrzebę.

Tak więc, definicja nasza woli będzie taka: WOLA JEST TO WŁADZA CZYNIENTA WYBORU WZGLĘDEM UŻYCIA RZECZYWISTEGO

Dlaczego wykład woli uległ trudnościom.

Objaśnienie wyrazów definicję składających.

---

<sup>1</sup> W „Psychologii” Dowgird odsyła do paragrafów zarówno z „Logiki”, jak i z „Psychologii”; dla odróżnienia numery paragrafów tej pierwszej poprzedzone są tutaj literą 'L', a tej drugiej – literą 'P'.



LUB NIEUŻYCIA PEWNEJ RZECZY [{L: 146}]. Żebyśmy i definicję dobrze zrozumieli, i przekonali się, że w jej wyrażeniu starano się zachować dokładność, objaśniamy następnie i wyluszczaemy znaczenie składających ją wyrazów.

UŻYCIE PEWNEJ RZECZY jest to otrzymanie za jej pomocą lub pozbycie się czuć rzeczywistych, bądź zewnętrznych, bądź wewnętrznych, albo też razem jedno i drugie. Przez „rzecz” zaś rozumiemy tu nie tylko pewną istotę, która swoją obecnością sprawić może w nas uczucie przyjemne lub nieprzyjemne, lecz i sprawę jakąkolwiek mogącą nas i tychże czuć nabawić, jako to: PRZEJAZDKĘ, POLOWANIE, PRZECHADZKĘ itd. CZYNIĆ WYBÓR WZGLĘDEM UŻYCIA LUB NIEUŻYCIA PEWNEJ RZECZY jest to samo w innych wyrazach, co jej chcieć lub nie chcieć. Wtenczas bowiem, kiedy chcemy jakiej rzeczy, wolimy raczej użyć jej aniżeli nie użyć – tzn. że obieramy jej użycie. Wtenczas zaś, kiedy nie chcemy, wolimy raczej nie użyć, aniżeli użyć, tj. obieramy jej nieużycie. Stąd wypada, że woła, czyli władza chcenia jest to władza czynienia wyboru względem użycia rzeczywistego lub nieużycia pewnej rzeczy – jako to wyraziliśmy w definicji.

Lecz do wyrazu „użycia” przydaliśmy wyraz „rzeczywistego”, tzn. że wtenczas, kiedy chcemy czegokolwiek, zamierzamy sobie tego użyć rzeczywiście, bądź w tym samym czasie, jeżeli można, bądź w przyszłym, mając nadzieję, że się nam do tego poda sposobność. Albowiem zdarzyć się to może, że niekiedy samą tylko myślą porównujemy rzeczy i onych użycie, i przenosimy użycie jednej nad {użycie} drugiej, albo też przenosimy użycie pewnej rzeczy nad jej nieużycie, lub przeciwnie; więc i wówczas czynimy niejako wybór rzeczy. Lecz gdy nie zamierzamy sobie rzeczywistego ich użycia z przyczyny, że w takich zostajemy okolicznościach, iż albo tego nie potrzebujemy, albo to użycie jest dla nas niepodobne, i natenczas wybór nasz względem użycia wyobrażonego tylko myślą nie jest żadnym czynem woli, żadną chęcią w stosunku do tych rzeczy, ale tylko sądem porównania.

Sam sposób, jakim zwykliśmy się tłumaczyć, wyrażając te dwa odmienne duszy działania, wskazuje nam ich różnicę. Wszakże co innego jest mówić: „Gdy mi się podaje sposobność do użycia przejazdki, wolę raczej użyć jej aniżeli nie użyć” – a co innego jest

mówić: „Gdyby można było, wolałbym raczej użyć przejazdki, aniżeli nie użyć”, albo to: „Gdybym zostawał w takich okolicznościach, wolałbym raczej to aniżeli tamto”. Łatwo jest widzieć, że pierwszy z trzech wyrazów oznacza chęć moją prawdziwą, rzeczywiste skłonienie się woli do przejazdki – dwa zaś ostatnie wyrażają tylko sąd mój, w którym porównuję rzeczy i onych użycie.

Kiedy obieramy sobie użycie jakiej rzeczy, najczęściej pobudza nas to do pewnej odmiany naszego stanu, ale nie zawsze; dla przekonania się o tej prawdzie uważmy, że człowiek czujący jest w ciągłym użyciu; samo bowiem odbieranie czuć od przedmiotów, podług tego, cośmy powiedzieli, jest niejako użyciem tych przedmiotów [ $\{P: 1\}$ ]. Częsta odmiana takowego użycia jest dla człowieka prawem natury, gdyby albowiem zostawał zawsze w jednym położeniu, gdyby ciągle był albo w ruchu, albo w spoczynku, żyć by nie mógł. Tak więc często odmieniać musi swój wybór względem użycia rzeczy, a za każdym nowym wyborem następuje odmiana jego stanu.

Nowy wybór z odmianą spraw.

Lecz nie ciągle odmienia człowiek swój stan z powodu użycia rzeczy. Jeśli się mu  $\{bardziej\}$  podoba użycie tej rzeczy, której już używa, aniżeli innej, natenczas obiera sobie trwać dłużej w tym samym użyciu, nie czyniąc żadnego innego wyboru; to więc jest rzeczywiście czyn woli, chęć prawdziwa, ale nie ma żadnej odmiany stanu.

**2.** Powiedzieliśmy, że rzecz, względem której użycia czynimy wybór, może być albo pewna istota, albo pewna sprawa. W drugim razie, jeżeli obieramy sobie nowe jakie użycie, pospolicie zaprzestajemy sprawy jednej, a zaczynamy drugą, kiedy to jest w naszej mocy, bądź że ta sprawa, którą zaczynamy, jest właśnie ta, na której zależy obrane przez nas użycie, bądź że ona jest tylko środkiem potrzebnym do wykonania sprawy innej, na której zależy to użycie. Lecz kiedy tego natychmiast uczynić nie możemy, stanowimy przynajmniej sprawę tę, względem której uczyniliśmy wybór, wykonać za pierwszą do tego sposobnością, jako też i sprawy inne, które są do niej środkiem.

Czyniąc nowy wybór, zawsze zaprzestajemy sprawy innej.

Ale nawet i w pierwszym razie, tj. kiedy chcemy użyć obecności tylko pewnej istoty, jeżeli jesteśmy za nowym wyborem,

zawsze prawie wola nasza pobudza nas do wykonania sprawy nowej. I tak, jeśli istota, której użyć mamy podług nowego wyboru, jest obecna, kierujemy pospolicie zmysły nasze ku niej, odwracając je od istoty innej, a tym sposobem nową wykonujemy sprawę. Jeżeli zaś jest nieobecna, wtedy czynimy to, co zmierza do jej szukania. Tak np., kiedy chcemy widzieć rzecz jaką, która jest nieobecna, idziemy tam, gdzie się ona znajduje, albo też rozkazujemy drugim, ażeby ją przed nami stawili.

Tak więc w pierwszym, jako i w drugim zdarzeniu zawsze wykonujemy pewne nowe działania, jeśli to jest w mocy naszej; jeśli nie możemy wykonać natychmiast tego działania, stanowimy uczynić to za najpierwszą zrzecznością. Okazało się zatem, że za każdym nowym wyborem względem użycia rzeczy wola nasza zawsze prawie pobudza nas do wykonania pewnej sprawy albo przynajmniej stanowi wykonać ją w czasie do tego sposobnym.

Powiedziałem „prawie zawsze”, gdyby albowiem w tym samym razie, kiedy mi się zachciało mieć obecną pewną istotę, istota ta nawinęła mi się jakimś trafunkiem na oczy, w takim razie mógłbym nie mieć potrzeby odmieniać położenie moje lub nadawać zmysłom moim nowy kierunek, tzn. że w takim razie nowy mój wybór względem użycia rzeczy nie pobudziłby mnie do wykonania żadnej sprawy nowej, przynajmniej zewnętrznej [L: 56}, lub też do postanowienia względem jej wykonania. Lecz jak to rzadkie zdarzenie być może, niech każdy to osądzi.

Wola z dwóch władz różnych,  
mających ścisły ze sobą  
związek, składa się.

**3.** Wykład poprzedzający prowadzi nas do uwagi następnej, tj. że wola ludzka czyli władza chcenia składa się istotnie z dwóch władz różnych, które jednak ścisły mają między sobą związek, i dlatego uważają się pospolicie za władzę jedną. Jakoż inna jest władza, przez którą człowiek stanowi użycie lub nieużycie jakowej rzeczy, a tym samym i wykonanie lub zaprzestanie spraw pewnych, jeśli to jest potrzebne do tego użycia; inna zaś jest władza, przez którą człowiek rzeczywiste sprawy wykonuje albo je zaprzestaje.

Bardzo często zdarza się człowiekowi zostawać w takich okolicznościach, że ma tylko władzę pierwszą, nie mając drugiej. Człowiek np. sparaliżowany może postanowić sobie użycie przechadzki, skoroby odzyskał władzę wszystkich członków, ale w tym

samym czasie nie może tego uczynić, co sobie zamierzył. Więzień może postanowić sobie odwiedzić dom i rodzinę swoją, gdy będzie wypuszczony na wolność, ale w tym samym czasie, kiedy to stanowi, skutek jego chęci nie może zależeć od niego. Podobnie człowiek cierpiący konwulsje, kiedy głowa jego, ramię lub noga cierpi ruchy mimowolne, może chcieć tego, a tym samym stanowić, aby te ruchy ustały, lecz zaprzestanie ich rzeczywiste nie jest w jego mocy.

Tak więc widzimy dwie władze różne w człowieku, składające jego wolę, które chociaż ściśle mają ze sobą związek, nie zawsze jednak bywają w człowieku w stosunku do pewnych spraw szczególnych. Pierwsza z tych władz nazywa się właściwie „wola”, albowiem gdzie jest postanowienie, jest czyn woli – jest chęć prawdziwa. Druga władza nazywa się „wolnością człowieka”, wtedy albowiem jest człowiek wolny i tyle tylko, ile można wykonać to, co postanowił.

Lecz jako chęć mająca za cel wypełnienie lub zaprzestanie jakowej sprawy, wtenczas dopiero nazywa się „dokonaną”, kiedy ją rzeczywiście dokonamy lub zaprzestaniemy, jakeśmy wyżej widzieli [{L: 56}], tak i wolność człowieka jest niejako uzupełnieniem jego woli. Wszakże, na nic by się mu nie przydała władza stanowienia względem użycia lub nieużycia jakowej rzeczy, jeśliby z nią nie łączyła się często inna władza, tj. władza wykonania lub zaprzestania spraw pewnych, których wymaga to użycie; człowiek też, jeśli stanowi, co czyni, bez wątpienia stanowi nie innym końcem, tylko tym, ażeby to w rzeczy samej uczynił. Ta to jest przyczyna, dla której dwie różne władze, tj. wola i wolność człowieka, biorą się często u filozofów za władzę jedną i razem wzięte oznaczają się jednym nazwiskiem „woli”.

Zachować tu jednak należy w pamięci pewną przestrożę, tj. że wolność człowieka, czyli władza uzupełniająca wolę, nie jest bynajmniej to samo co wolność woli (*liberum arbitrium*), jak dotąd jeszcze wielu metafizyków rozumiało; wkrótce albowiem okażemy, że między tymi rzeczami niemała zachodzi różnica.

Powiedzieliśmy, że WOLA JEST WŁADZĄ CZYNIENTA WYBORU WZGLĘDEM UŻYCIA LUB NIEUŻYCIA JAKIEJ RZECZY, ale przyjsć nam może na myśl, że do tej władzy należy także obierać jedną rzecz nad drugą: obierać raczej sprawę taką – aniżeli inną. Uważmy

przeto, czy nie braknie czego definicji naszej albo czy ta władza czynienia wyboru między jedną rzeczą a drugą nie jest inna od władzy, przez którą człowiek czyni wybór względem użycia lub nieużycia jednej i tej samej rzeczy.

Chcąc rozwiązać tę wątpliwość, zastanówmy się nad tym, co wtenczas czynimy, kiedy z dwóch rzeczy lub więcej obieramy jedną. Widoczne jest, że w takim razie obierając jedną rzecz z wielu, obieramy razem nieużycie rzeczy innych, które z nią współ stawia się naszej uwadze. Tak więc w tym działaniu nic innego nie zachodzi, tylko podwójne użycie tej samej władzy, którąśmy nazwali „wola”, a ta władza istotnie nie jest czym innym, tylko władzą czynienia wyboru między użyciem i nieużyciem jednej rzeczy.

Sprawy ludzkie należące do woli dzielić się mogą na dwa rodzaje.

**4. Sprawy, których wykonanie lub zaprzestanie podług tego, co się dopiero wyłuszczyło, wola człowieka może nakazywać, a wolność skuteczniać, albo raczej względem których pełnienia i zaprzestania jedna i ta sama istota, człowiek, raz tylko stanowić może, drugi raz rzeczą samą pełnić lub ich zaprzestawać – sprawy, mówię, ludzkie, w tym względzie uważane, mogą być rozmaite, ale je podzielić można na dwa główne rodzaje, tj. na sprawy zewnętrzne, czyli mechaniczne, które nie inaczej się skuteczniają, tylko przez widoczne poruszenie części ciała, i na sprawy wewnętrzne, które samą tylko odbywają się myślą, jak o tym już nadmieniliśmy we wstępie nauki naszej [L: 15].**

Tak więc nie tylko wtenczas używa człowiek woli i wolności swojej, kiedy podług swego upodobania pełni te lub owe sprawy zewnętrzne: kiedy jedno z nich wykonuje przez czas dłuższy, drugie zaprzestaje, inne zaczyna [P: 2] – lecz i wtenczas, kiedy stosownie do tegoż upodobania bawi się raz tą myślą, drugi raz inną: kiedy z rozmaitego mnóstwa snujących się w nim wyobrażeń jedno z nich oddala, drugie zatrzymuje i zwraca na nie swoją uwagę.

Z tego, co się dopiero wyłuszczyło, okazuje się, że wolność człowieka w dwojakim względzie uważać się może i podzielić się niejako na zewnętrzną i wewnętrzną, na wzór dopiero uczynio-  
{nego} podziału spraw ludzkich, które mogą być przedmiotem tej wolności, albo też, co jedno ma znaczyć – na wolność ciała



i wolność umysłu. I tak człowiek wtenczas i tyle tylko cieszy się wolnością ciała, ile od niego zależy wykonanie lub niewykonanie pewnych spraw zewnętrznych, jako też wtenczas i tyle tylko posiada wolność umysłową, ile jest panem swoich wyobrażeń i myśli.

Jużeśmy widzieli, że wolność człowieka nie zawsze się łączy z wolą jego właściwie zwaną [ $\{P: 3\}$ ]; tu przydajemy jeszcze tę uwagę, że nawet wolność jego zewnętrzna nie zawsze jest w równowadze z wewnętrzną; żadnych na to nie potrzeba dowodów, że daleko więcej wyobrazić można sobie, aniżeli wykonać rzeczywiście: że nierównie dalej rozciąga się wolność myśli naszej – aniżeli działań rzeczywistych.

Z tym wszystkim i wolność nasza ma swoje granice, jak tego każdy sam na sobie mógł doświadczyć. Naprzód bowiem nie ma takiej wolności umysłowej, ażeby {ktoś} będąc w stanie czuwania mógł zgoła nie myśleć. Przez to samo, że czuwa, musi mieć jakiegokolwiek czucia rzeczywiste, a te budzić w nim muszą rozmaite wyobrażenia i myśli. Cała więc jego wolność zależy na tym, że z tego mnóstwa wyobrażeń i myśli, cisnących się do jego głowy, może szczególniej zastanawiać się nad niektórymi, oddalając inne: może jedne w sobie wzbudzać, drugie niszczyć.

Lecz i ta moc człowieka tycząca się wyboru swych wyobrażeń nie jest bez granic, ani zawsze i w każdym jest równa, albowiem oprócz tego, że choćbyśmy chcieli, nigdy pozbyć się nie możemy czuć rzeczywistych sprawionych od przedmiotów, których działaniu na zmysły nasze zapobiec niepodobna, same nawet czucia wyobrażone i obudzone przez nie pojęcia i sądy tak natarczywie cisną się niekiedy do głowy człowieka, że mu trudno jest onych pozbyć się, a przynajmniej nie zawsze dokazać tego może, aby raz oddalone, znowu natychmiast nie powracały. Owszem, pomieszanie umysłu, czy to ciągle, czy to czasowe, może niekiedy bardzo uszczuplić wolność wewnętrzną człowieka albo nawet zupełnie zniszczyć przynajmniej co do większej części wyobrażeń i myśli.

**5.** Ale tu szczególna stanowi się nam uwaga względem wyluszczonych dwóch gatunków wolności {człowieka}, tj. {że} chociaż wolność wewnętrzną może być w nim czasami bez wolności

zewnętrznej, ta jednak ostatnia bez pierwszej nigdy być nie może. Jakoż nim człowiek postanowi wykonywać lub nie pewne sprawy mechaniczne, musi sobie wprzód jasne tych spraw wyobrażenie utworzyć i osądzić, czy mu jest pożyteczniejsze wykonać te sprawy lub nie: czy ma skuteczniejsze te raczej niż inne. Tak więc musi wprzód użyć swej wolności umysłowej – nim użyje wolności ciała. Lecz ponieważ ta ostatnia, jak okazaliśmy, nie zawsze zwykła towarzyszyć pierwszej, więc może być w człowieku niekiedy wolność umysłowa, czyli wewnętrzna, bez zewnętrznej.

Przeciwnie, gdybyśmy przypuścili, że pewien człowiek zupełnie postradał swą wolność umysłową: że zgola nie jest panem swych wyobrażeń i sądów – wtenczas niezaprzeczoną jest prawdą, że ten człowiek o niczym z rozumą stanowić by nie mógł. Nie zależałoby od jego wyboru wykonywać lub nie – pewne działania zewnętrzne. Owszem, sprawy te byłyby w nim tak konieczne, jak mimowolne ruchy części ciała dręczonej konwulsjami; słowem, człowiekowi, który by nie miał żadnej wolności wewnętrznej, nie można by było przyznać jakiegokolwiek wolności zewnętrznej.

Na czym zależy większość  
dobrego i złego.

Jako sprawy zewnętrzne, które człowiek wykonuje z postanowienia woli, mogą być albo celem tej władzy, tj. że na ich wykonaniu zależy użycie, które obrała wola, albo jest tylko środkiem do tego celu, tak to samo twierdzić można i o sprawach jego wewnętrznych; nikomu bowiem nie jest tajne, że niektóre wyobrażenia i myśli budzić mogą w człowieku pewne uczucia wewnętrzne rzeczywiste, przyjemnie lub nieprzyjemne – że więc człowiek może używać niekiedy własnych swoich wyobrażeń: czynić wybór względem takowego {ich} użycia lub nieużycia.

Człowiek przeto albo dlatego wzbudza w sobie pewne wyobrażenia i myśli, ażeby ich używał, albo dlatego, żeby mu one były środkiem do następnego użycia. I tak, kiedy chętnie sobie wyobrażamy przyszłą pomyślność naszą, której się spodziewamy, kiedy wystawiamy sobie w myśli piękną okolicę, którą niegdyś widzieliśmy – używamy wtenczas wyobrażeń naszych. Kiedy zaś dlatego składamy i rozkładamy wyobrażenia nasze, dlatego sądzimy i rozumujemy, ażebyśmy odkryli nową jaką prawdę, albo rozwiązali pewne zagadnienie, wtenczas czynimy to w celu następnego użycia, bo każde odkrycie nowej prawdy nabawia

człowieka czucia przyjemnego. Podobnie gdy myślimy o tej rzeczy, której pożądamy, i naradzamy się w sobie samych względem sposobów jej otrzymania, wyobrażenia nasze mogą być środkiem tylko do następnego użycia; zawsze jednak tak w pierwszym razie, jako i drugim są dobrowolne.

6. Gdyśmy wyłuszczyli znaczenie woli i uzupełniającą ją władzę wolności, wypada dopiero mówić o pobudkach, które kierują użyciem tych dwóch władz. Równie prosty człowiek, jak filozof jest przekonany o tym, że ktokolwiek nie stracił przytomności umysłu, nie na oślep nie zwykł czynić ani stanowić, lecz że skłonienie się woli naszej zawsze być musi poprzedzone od pewnego poznania i sądzenia o rzeczach; i dlatego mówimy, że umysł rządzi wolą.

Gdy przeto wyszczególniamy pobudki kierujące użyciem woli, nie co innego śledzić nam pozostaje, tylko naturę tych sądów, które skłaniają wolę do wyboru względem użycia lub nieużycia woli. Wszyscy filozofowie są tego zdania, że człowiek nie dla czego innego chce lub nie chce jakiegokolwiek rzeczy, tylko dlatego że w pierwszym razie poczytuje ją za dobrą, {a} w drugim za złą. Jeżeli przypomnimy sobie, o czym nadmieniliśmy wyżej, że czucia przyjemne lub nieprzyjemne budzą w nas władzę chcenia lub niechcenia, przekonamy się o tym, że ta uwaga nasza zgadza się zupełnie z przytoczonym dopiero zdaniem filozofów. Bo cóż jest w rzeczy samej to, co nazywamy „dobrem”, jeżeli nie to, co w nas sprawia czucie przyjemne albo jest środkiem do tego celu służącym? A cóż to jest, co nazywamy „złem”, jeżeli nie to, co nam sprawia czucia nieprzyjemne albo zmierza do sprawienia ich w czasie przyszłym? Tak więc, zdaje się, że kiedy w przekonaniu własnym znajdzie tę prawdę, że nie dla czego innego chce lub nie chce jakiegokolwiek rzeczy, tylko dlatego że się być sądzi i dla siebie dobrą lub złą, w jakim zaś względzie uważa dobroć lub złość tej rzeczy, dopierośmy mówili.

Ale człowiek nie może używać bardzo wielu rzeczy, choćby one wszystkie były dla niego dobre. W takim przeto zdarzeniu, kiedy w mocy jest jego czynić wybór względem użycia jednej z wielu rzeczy, mniej więcej dla niego dobrych, czuje on w sobie

niejakie prawo natury, ażeby obierał z nich użycie tej, która wyraźnie zdaje mu się być lepszą od innych. Lecz w tym samym czasie, kiedy obiera sobie użycie jednej rzeczy z wielu, tym samym obiera sobie nieużycie w innych stawiających się razem z tamtą jego wyborowi; znaczy to, w innych wyrazach, że człowiek, kiedy chce rzeczy jednej z wielu, przez to samo nie chce rzeczy innych. Aleśmy powiedzieli, że dlatego on chce pewnej rzeczy, iż ją sądzi dla siebie być dobrą – a dlatego jej nie chce, iż ją sądzi być dla siebie złą. Jakże więc zgodzić to twierdzenie z naszym przypadkiem, w którym człowiek chce rzeczy jednej z wielu, nie chce rzeczy innych, chociaż one są dobre dla niego?

Na co tak odpowiadamy, że dobroć lub złość rzeczy, powodująca wolę, w dwojakim względzie uważać się zwykła.

(1) Podług tego, jak już mówiliśmy, rzecz jest dobra, kiedy w nas albo sprawia sama przez się czucie przyjemne, albo jest środkiem do tego celu służącym; rzecz zaś jest zła, kiedy w nas sprawia czucia nieprzyjemne albo zmierza do sprawienia nam ich w przyszłości. Dobroć lub złość rzeczy w tym względzie uważaną można nazwać „rzeczywistą”.

(2) W innym jeszcze względzie uważać się może dobroć lub złość rzeczy. Jeśli rzecz jaka, choćby z siebie dobra, ma nas pozbawić użycia jakiej lepszej, uważamy niejako za złą tamtą wtedy, kiedy wybór względem użycia tych rzeczy od nas zależy. Przeciwnie, rzecz jaką, choćby z siebie złą, uważamy za dobrą wtenczas, kiedy w takich jesteśmy okolicznościach, że z kilku {rzeczy} złych jedną obrać musimy, a ta rzecz zdaje się być dla nas złem najmniejszym. Taką dobroć lub złość rzeczy można by nazwać „ujemną”, w zdarzeniu albowiem, które tu przypuszczamy, dlatego rzecz uważa się za złą, że jest mniej dobra rzeczywiscie, a dlatego uważa się za dobrą, że jest mniej zła rzeczywiscie.

W tym tylko dwojakim znaczeniu, któreśmy wyłuszczyli, biorąc dobroć i złość rzeczy, może się prawdzić ogólne zdanie filozofów, że człowiek dlatego chce lub nie chce jakiej rzeczy, że ją sądzi być dla siebie dobrą lub złą. Gdy przeto człowiek używając woli swojej nie tylko powinien uważać rzeczywistą dobroć lub złość rzeczy, ale częstokroć i ujemną, tj. gdy nie tylko sądzić powinien o tym, czy rzeczy postawione jego wyborowi są dobre

lub złe, lecz i o tym, która z wielu rzeczy dobrych rzeczywiście jest lepsza, a która z wielu rzeczy złych rzeczywiście jest mniej zła; nie bez pożytku więc będzie tworzyć sobie dokładne wyobrażenie tego, na czym zależy większość lub mniejszość dobra i zła wziętych rzeczywiście.

7. Jużśmy widzieli, że to jest dobrem rzeczywiście, co nam z porządku bądź na czas teraźniejszy, bądź na przyszły sprawia czucia przyjemne, a to jest złem rzeczywiście, co nam z porządku teraz lub potem czucia nieprzyjemne sprawić może; więc naprzód z wielu rzeczy dobrych rzeczywiście ta będzie najlepsza, która nam gotuje czucia najprzyjemniejsze, a z wielu rzeczy złych rzeczywiście ta będzie najmniej zła, która nam z porządku czucia najmniej nieprzyjemne gotuje. Ale człowiek ceniąc dobroć lub złość rzeczy, nie tylko zwykł dawać wzgląd na stopień przyjemności lub nieprzyjemności, które mu one sporządzają, lecz i na trwałość tych czuć.

Na czym zależy większość złego i dobrego.

Przypuśćmy np. że dwie rzeczy sporządzić mogą człowiekowi równą przyjemność, ale jedna z nich trwalsza, a druga mniej trwała będzie; wybór jego w takim zdarzeniu nie będzie wątpliwy. To samo mówić można o rzeczach zdolnych do sprawienia człowiekowi równej nieprzyjemności, ale nierównej trwałości; jeśli on zostaje w takim położeniu, że mu jest wolno obierać jedną z wielu {rzeczy} złych, bez wątpienia wybierze to, co mu zrządzić ma najkrócej trwałą nieprzyjemność.

Lecz gdy nieprzyjemność lub przyjemność, których człowiek oczekiwać może z rzeczy zostawionych swemu wyborowi, nie są w równym stopniu ani natężenia, ani trwałości, natenczas zostawione jest jego rozsądkowi mierzyć dobroć lub złość rzeczy, podług stosunku złożonego z tych dwóch względów, o których tu mówimy.

To jednak {jest} niezawodne, że człowieka więcej obchodzi trwałość przyjemności lub nieprzyjemności aniżeli stopień jej natężenia. Chwila czasu, w której on teraz zostaje, jest prawie niczym dla niego. Zawsze on zagłębia się myślą w przyszłości; zawsze się stara o takie dobra, z których by pochodząca przyjemność trwała jak najdłużej; zawsze się lęka takiego zła, które by



nabawiło go długiej nieprzyjemności. Natchniony przeto takimi pobudkami od samego przyrodzenia, jeśli nie traci zdrowego rozsądku, bez wątpienia wyprze się przyjemności, choćby największej, a chwilowej, tylko jeśli jej użycie opłacić się ma stratą przyjemności innej, choćby miernej tylko, a długo trwającej, jako też nie będzie unikał nieprzyjemności, choćby najbardziej natężonej, a chwilowej tylko, jeśli ona mu potrzebna jest do uniknięcia długich cierpień, choćby mających mierny tylko stopień natężenia.

Co jest dobro lub zło pozorne,  
a co gruntowne.

**8.** Gdy dobroć lub złość rzeczy, jakieśmy widzieli, nie tylko się ocenia z teraźniejszego jej użycia, lecz i ze skutków, które w przyszłym czasie nastąpić z niej mogą, może więc to się zdarzyć, że użycie pewnej rzeczy sprawi w nas czucie przyjemne w czasie teraźniejszym, a pociągnie za sobą czucie nieprzyjemne w przyszłości, jako też i przeciwnie. Jeśli przeto użycie pewnej rzeczy, sprawiając nam przyjemność bardzo krótką w czasie teraźniejszym, nabawia nas długiej nieprzyjemności w czasie przyszłym i podług dopiero wyłuszczonych uwag rzecz ta będzie dla nas zła rzeczywiście, a przeciwnie, jeśli użycie pewnej rzeczy po krótkim cierpieniu zrządza nam długą przyjemność – rzecz ta będzie dla nas dobra rzeczywiście, albo raczej rzecz pierwszą zwykliśmy nazywać „dobrem pozornym”, „powierzchnowym”, a „złem istotnym”, drugą zaś „złem powierzchownym”, a „dobrem istotnym” czyli „gruntownym”.

Tak więc rzecz, której użycie {jest} nieprzyjemne, wtenczas tylko będzie dla nas złem rzeczywistym, kiedy skutki z niej pochodzące nie wynagradzają tej nieprzyjemności.

Rozmaitość skłonności  
na pozór tylko się sprzeciwia  
poprzedzającym wykładom.

Zasady, któreśmy dopiero wyłożyli względem działań woli ludzkiej, z jednej strony zdają się być jasne, niewątpliwe i własnym każdego stwierdzone przekonaniem. Ale z drugiej strony, kiedy się zastanowimy nad tak częstym i rozmaitym nadużyciem tej władzy, gdy rzucimy okiem na tak dziwną sprzeczność postępów, skłonności, nałogów i namiętności ludzkich, gdy pomyślimy o tym, jak dalece ludzie różnią się ze sobą w zdaniach swoich i w wyborze swej woli względem tego, co jest złe lub dobre, jak częstokroć obierają sobie rzeczy szkodliwe, unikając zbawieńnych, a co {jest} dziwniejsze, że niekiedy sami znają, jak zły

czynią wybór, a jednak odmienić go nie chcą – jakże to wszystko pogodzić z tymi zasadami, któreśmy dopiero wyłuszczyli? Jeśli podług tych zasad człowiek zawsze powinien wybierać to, co jest lepsze dla niego, za cóż to, co jest gorsze, często wybiera?

Pozostaje więc nam teraz rozwiązać tę trudność i okazać, że to wszystko, co widzimy w działaniach woli ludzkiej przeciwnego twierdzeniom wyżej wyłuszczonej, na pozór się tylko im sprzeciwia, w istocie zaś łatwo pogodzić się może.

**9.** Mówiliśmy, że wola w czynach swoich idzie zawsze za przewodnictwem umysłu, lecz jeśli umysł pobłądzi w sądzeniu o rzeczach, co się nieraz zdarza, niechybnie stąd nastąpi, że wola źle prowadzona zły wybór uczyni: oto jest najpierwsze, owszem, jedyne wszelkich nadużyć woli źródło.

Jakie jest źródło nadużyć.

Ale naprzód stawia się nam ta uwaga, że człowiek jeśli sądzi o dobroci lub złości rzeczy z teraźniejszego tylko użycia, nigdy w sądzeniu swoim co do tego względu pomylić się nie może – a, co za tym idzie, i pobudki kierujące wolą jego uważając je z tej jedynie strony, nigdy nieprawie być nie mogą. Wszakże, wie człowiek dobrze, co mu w teraźniejszej jest chwili przyjemne lub nieprzyjemne; jeśli stosownie do tej tylko wiadomości kieruje wyborem swej woli, bez wątpienia idzie za prawdziwymi pobudkami.

Albowiem gdy przyjemność lub nieprzyjemność, rozkosz lub boleść są w stopniu natężenia ani mniejszym, ani większym, ale właśnie takim, w jakim je czujemy, dobro więc lub zło teraźniejsze rzeczywiście jest takie, jakim się być zdaje. W tym przypadku dobro pozorne i rzeczywiste jest jedną i tą samą rzeczą, jako też zło pozorne jest oraz rzeczywiste. Cała więc różność skłonności ludzkich {polega na tym}, jako w tym względzie okazuje się, że te same rzeczy nie ten sam stopień przyjemności lub nieprzyjemności zwykły sprawiać osobie jednej, jak drugiej – owszem, w jednej {coś} będzie przyjemne, {a} dla drugiej może być nieprzyjemne.

Lecz już dowiedliśmy, że człowiek, chcący porządnie używać rozumu i woli, powinien czynić wybór rzeczy nie ze względu na skutki teraźniejszego ich użycia, ale i ze względu na to,

co z nich w przyszłości nastąpić może. Otóż więc co do tego drugiego względu bardzo często ludzie pobłądzić mogą w sądzeniu swoim, a tym samym i w urzędzeniu swojej woli.

Przyczyny takowych błędów bywać zwykły rozmaite, które wyłuszczyć należy.

^ Dobro lub zło obecne  
pospolicie łatwiej i jaśniej  
poznaje się, aniżeli przyszłe.

Naprzód dobro lub zło obecne pospolicie jaśniej poznaje się aniżeli przyszłe; a zatem ludzie często poświęcają przyszłość teraźniejszości, bo, jak mówiliśmy, zawsze człowiek używa woli swojej podług tego, jak widzi i sądzi. Ta prawda nie tylko się okazuje w doświadczeniu, czyli postępках ludzkich, lecz może się stwierdzić dowodami wziętymi z samego rozumu. Widzieliśmy, że przyjemność lub nieprzyjemność nie inaczej się budzi w człowieku, tylko przez pewne czucia rzeczywiste bądź wewnętrzne, bądź zewnętrzne; lecz jako dobro {lub zło} obecne nie jest czym innym, tylko {przyjemnością lub} nieprzyjemnością, których doznajemy w czasie teraźniejszym, tak dobro lub zło przyszłe zależy na przyjemności lub nieprzyjemności, których doznać mamy w czasie przyszłym.

Kiedy więc człowiek porównuje dobro lub zło swoje obecne z przyszłym, pierwsze poznaje przez czucie rzeczywiste, drugiego zaś poznać nie może, tylko przez czucie wyobrażone. Ale czucia rzeczywiste, jako mające większy stopień {żywości} od wyobrażonych, bardziej od nich zwracają na się uwagę człowieka. Przez czucia budzą się w nas pojęcia i sądy; gdy przeto człowiek bardziej uważa czucia swoje rzeczywiste, sprawiające mu przyjemność teraźniejszą, aniżeli czucia wyobrażone, {których} uiszczenie się ma jemu sprawić przyjemność przyszłą – tym samym jaśniej, lepiej {poznaje} dobro swoje obecne aniżeli przyszłe. Czucia rzeczywiste, jeśli mają znaczny stopień żywości, przeszkadzają uwadze na czucia wyobrażone, a przez to samo na pojęcia i sądy, które się budzą przez te ostatnie.

^ Trudno jest oderwać uwagę  
od czuć rzeczywistych,  
a odwrócić na wyobrażone,  
zwłaszcza gdy z pierwszymi  
łączy się przyjemność lub  
nieprzyjemność.

Chcąc oderwać uwagę od pierwszych, a zwrócić ku drugim, potrzeba na to pewnego usiłowania umysłu, które nie bez trudności przychodzi; trudność zaś ta bardziej się powiększa, jeżeli, jak się to dzieje w zdarzeniu od nas przypuszczonym, czucia rzeczywiste łączą się z przyjemnością lub nieprzyjemnością. Nie każdy zatem będzie chciał zwyciężyć tę trudność i ta to jest

przyczyna, dla której, jak powiedziałem, pospolicie dobro lub zło obecne jaśniej się poznaje aniżeli przyszłe, zwłaszcza gdy pierwsze jest w znacznym stopniu natężenia, a drugie w dalekiej stawi się przyszłości.

Gdyby albowiem to prawem koniecznym {było} dla człowieka – w każdym razie jaśniej i lepiej poznawać dobro swoje obecne aniżeli przyszłe, wypadałoby stąd, że stosownie do tego poznania w wyborze swej woli musiałby poświęcać przyszłość teraźniejszości, skoroby jedna drugiej była przeciwna; lecz to się nie zgadza ani z uwagami naszymi, które poprzedziły {ten wywód}, ani z doświadczeniem.

^ Nie zawsze jednak człowiek błądzi w poznaniu dobrego lub złego w przyszłości.

**10.** To, cośmy dopiero powiedzieli, daje nam powód do połączenia myśli, którą trafnie rozwiązał filozof angielski Locke, a która ścisły ma związek z tym, co dopiero poprzedziło. Podług niego to, co najbardziej pobudzać zwykło wolę do postanowień względem wykonywania spraw pewnych, jest to pewna niespokojność, czyli dolegliwość, którą nazywa „żądza”, a która, jeśli człowiek ma razem kilka podobnych dolegliwości, jest z nich największa i przemagająca.

^ Podług Locke’a pewna dolegliwość przemagająca najdzielniej wpływać zwykła na działania woli ludzkiej.

Jużeśmy widzieli, że żądza nie jest to samo co chęć i że pierwsza jest wyobrażeniem pewnej rzeczy niepomyślnej, {i jest} połączona z czuciem rzeczywistym pewnej niespokojności wewnętrznej i oraz z sądem, że byłoby dobrze, gdyby ta rzecz była obecna; tak więc chociaż żądza więcej jeszcze coś znaczy aniżeli ta niespokojność, którą Locke bierze za jedną, to jest niewątpliwe, że istotnie ta ostatnia zawierać się musi w pierwszej i że ta niespokojność, jeśli jest w stopniu znacznym natężenia, najdzielniej wpływać zwykła na postanowienie woli.

Ta niespokojność, przemagająca podług Locke’a, może mieć stopnie rozmaite; czy to będzie pewne nieukontentowanie umysłu, czy pewna dolegliwość ciała, czy też boleść, zawsze im służyć będzie ogólne nazwisko „niespokojności”. Jako zaś dowiedliśmy, że ta niespokojność jest częścią istotną żądz, tak nawzajem można okazać, że ona zawsze łączy się z ostatnią. Lecz dla przekonania się o tym potrzeba sobie wprzód uczynić wyobrażenie żądz dwójakiej.

^ Rozmaite stopnie niespokojności pobudzającej wolę do działania.

Żądza dwojaka: rzeczywista  
i ciemna.

Na wzór tego, jak dzieliliśmy dobro i zło na rzeczywiste i ciemne, można twierdzić, że i żądza może być także dwojaka, tj. rzeczywista i ciemna. Chociaż tak pierwsza, jako i druga, zawiera w sobie zawsze pewną niespokojność i sąd o sposobach pozbycia się onej, w pierwszym jednak razie umysł nie widzi innego sposobu pozbycia się swej niespokojności, tylko otrzymanie pewnej istoty nieobecnej lub wykonanie pewnej sprawy – mających zrządzić mu rzeczywistą przyjemność; w drugim zaś razie nie myśli, tylko o tym, ażeby jakimkolwiek sposobem oddalił dolegliwość swoją, nie zamierzając sobie żadnej nowej przyjemności. Pierwsza jest żądzą właściwie wziętą, druga zaś rodzi się z odrazy.

^ Nie każde dobro nieprzytomne rozbudza żądzę równą zacności tego dobra, ale każda boleść obecna wzbudza żądzę pozbycia się onej niewyrównywiającej onej natężeniu.

Oto więc, uważa dalej filozof angielski, nie każde dobro nieprzytomne wzbudza w nas niespokojność, czyli boleść równą swojej zacności, ale każda boleść budzi w nas żądzę pozbycia się onej, wyrównującą jej natężeniu. Wszakże najpierwszym stopniem szczęśliwości jest być wolnym od cierpień, które, jak każdy sam na sobie mógł doświadczyć, odejmują człowiekowi albo przynajmniej zmniejszają smak dóbr obecnych. Nieprzytomność tego, co jest dobrem, nie zawsze jest nieszczęściem, ale obecna boleść lub niespokojność zawsze jest nieszczęściem prawdziwym.

^ Uzyskanie dobra nieprzytomnego natenczas tylko może być pobudką do działania, kiedy wznieci się w nas żądza onego.

Stąd czyni wniosek, że wykonanie pewnej rzeczy, którą uważamy za dobrą, wtenczas tylko być może pobudką działaniom woli naszej, jeżeli w nas wznieci się żądza, bo przez to samo wznieci się w nas niespokojność rzeczywista, której się pozbyć zechcemy przez uzyskanie tej rzeczy. Ale podług tego, jak dopiero nadmieniliśmy, nie każdej rzeczy dobrej nieobecnej wzbudzi się w nas żądza, co lepiej jeszcze da się poznać w wykładzie następującym.

^ Przywiedzione tu uwagi Locke'a utwierdzają prawdę przez nas wyłuszczoną, tj. że dobro lub zło obecne łatwiej i jaśniej poznać się zwykło aniżeli przyszłe, a stąd wypada wniosek, że najczęściej ludzie zwykli błędzić w sądzeniu swoim o złu i dobru, a następnie w działaniach swej woli: że fałszywy czynią rachunek, porównując przyjemność lub nieprzyjemność obecną, pochodzącą z użycia tej rzeczy, z przyjemnością lub nieprzyjemnością z tegoż użycia nastąpić mającą.

Wszystkie te uwagi Locke'a potwierdzają prawdę przez nas wyłuszczoną, tj. że dobro lub zło obecne łatwiej i jaśniej poznać się zwykło aniżeli przyszłe, a stąd wypada wniosek, że najczęściej ludzie zwykli błędzić w sądzeniu swoim o złu i dobru, a następnie w działaniach swej woli: że fałszywy czynią rachunek, porównując przyjemność lub nieprzyjemność obecną, pochodzącą z użycia tej rzeczy, z przyjemnością lub nieprzyjemnością z tegoż użycia nastąpić mającą.



**11.** Drugą przyczyną fałszywych sądów o dobroci lub złości rzeczy, a zatem i nieprawych postępkach woli, jest niedostateczna uwaga na pobudki pewności naszej lub niepewności, nadziei lub prawdopodobności względem dobra lub zła, mających z użycia pewnej rzeczy nastąpić w czasie przyszłym. Dla zrozumienia tej prawdy uważmy, że człowiek nie inaczej stanowić może użycie pewnego dobra lub uniknienie pewnego zła, tylko wtenczas, kiedy użycie lub uniknienie zdaje się być w jego mocy – tj. kiedy albo w czasie teraźniejszym użyć może pożądanego dobra, albo przynajmniej ma nadzieję, że go użyje w czasie przyszłym.

Toż sądzić należy o postanowieniach woli względem uniknienia zła.

Tak więc, gdyśmy powiedzieli, że człowiek ceniąc dobroć lub złość rzeczy zwykł uważać razem natężenie i trwałość przyjemności lub nieprzyjemności, których użycie tej rzeczy sprawić jemu może, tu dodać należy, że jeśli te przyjemności lub nieprzyjemności stawia się mu w obrazie czasu przeszłego, zwykł jeszcze dawać wzgląd na większą lub mniejszą pewność, czyli raczej na większy lub mniejszy stopień zbliżenia do prawdy, że osiągnie kiedyś tę przyjemność, której {po}żąda, lub uniknie tej nieprzyjemności, której się lęka. Im większa jest ta pewność, tym bardziej skłania wolę, i przeciwnie – a stąd wynika, że kiedy człowiek porównuje rzeczy pod względem dobroci lub złości w celu zastosowania sądu swej woli do takowych porównań, nie tylko to uważa za lepsze, co w nim sporządza przyjemność bardziej natężoną i trwalszą, lecz {również} to, czego osiągnięcie jest dla niego pewniejsze, czyli podobniejsze do prawdy; to samo {można} mówić o sądzeniu względem wielkości zła.

Szacunek przeto dobra i zła kierujący wolą ludzką zwykł najczęściej składać się z trzech następujących względów: ze względu (1) na stopień natężenia pewnej przyjemności lub nieprzyjemności; (2) na jej trwałość; (3) na większą lub mniejszą prawdopodobność względem osiągnięcia.

Lecz jako ludzie pomylić się mogą, porównując przyjemności lub nieprzyjemności obecne z przyszłymi co do dwóch pierwszych względów, tak równie pomylić się mogą w sądzeniu o pewności lub niepewności, albo też o większym lub mniejszym

^ Drugą przyczyną nadużyć woli jest niedostateczna uwaga na pobudki pewności naszej lub niepewności, nadziei lub prawdopodobności względem dobra lub zła, mających z użycia pewnej rzeczy nastąpić w przyszłości.

^ Dlaczego ludzie mylić się zwykli często w rozpoznaniu pobudek pewności lub niepewności itd. względem dobra lub zła przyszłego.

stopniu zbliżenia do prawdy – względem osiągnięcia dóbr albo uniknięcia nieszczęść przyszłych.

Jakoż ponieważ dobra obecne lub zła obecne są najpewniejsze, bo rzeczywiste, a dobro lub zło przyszłe, tym samym, że przyszłe, nie mogą mieć tak niezawodnej pewności względem ich uiszczenia się, oto więc jeszcze jedna z przyczyn, dla których częstokroć dobro lub zło obecne bardziej obchodzi człowieka aniżeli przyszłe. Ale dobro lub zło przyszłe, których uiszczenie się nie może być tak pewne, jak obecnych, z tym wszystkim, jeśli one daleko przewyższają te ostatnie pod dwoma pierwszymi względami, jeśli oprócz tego podobieństwo osiągnięcia ich lub uniknięcia ma tak wielki stopień zbliżenia do prawdy, że się może nazwać „jakąkolwiek pewnością”, natenczas rozsądek przewodniczący woli powinien by raczej mieć na uwadze dobra owe lub zła przyszłe – aniżeli obecne.

^ Trudno jest człowiekowi uważać dobrze pobudki pewności lub niepewności itd. względem dobra i zła przyszłego, kiedy jest zajęty uczuciem obecnej przyjemności lub nieprzyjemności.

Lecz czyż każdy człowiek, który doznaje żywego czucia pewnej przyjemności lub nieprzyjemności<sup>{ności}</sup> w czasie teraźniejszym, zechce się badać, czy to pewnie jest albo nie, lub też jaki jest w tym stopień zbliżenia do prawdy, że wyrzekając się np. przyjemności teraźniejszej pozyszcze w czasie przyszłym daleko żywszą i trwalszą albo że znosząc nieprzyjemność obecną, uniknie w przyszłości daleko większej i dłuższej? Sama żywość czucia przyjemnego lub nieprzyjemnego, którego człowiek doznaje w tej chwili, jak tu przypuszczamy, stanowiłaby przeszkodę do wykonania potrzebnych w tej mierze sądów i rozumowań.

^ Inna trudność w tej samej rzeczy.

Oprócz tego, gdyby mu w pomieszanym obrazie stawiała się niejaka prawdopodobność oraz ważność dobra przyszłego, którą traci przez mniejszą przyjemność albo też prawdopodobność wielkości zła przyszłego, na które by się naraził, unikając nieprzyjemności teraźniejszej – nowa by tu dla niego zaszła trudność do pokonania, bo stosownie do tego obrazu, chociaż pomieszanego, wypadłoby mu przynajmniej na czas {jakiś} zawiesić używanie przyjemności obecnej albo poddać się cierpliwie nieprzyjemności obecnej, nimby rozjaśnił ten obraz i rozpoznał wartość i pewność dóbr albo nieszczęść przyszłych, a potem stosownie do tego poznania użył woli swojej.

Dwojaka ta trudność nie jest łatwa do zwyciężenia, a wielkość jej jest zawsze w stosunku natężenia przyjemności lub nieprzyjemności obecnej; niekiedy przeto {człowiek jest w sytuacji}, że {nie} chce się zdobyć na usiłowania potrzebne do zwyciężania tej trudności. Tak więc człowiek, mając szczęście swoje albo nieszczęście obecne za niezawodnie pewne, a nie mogąc przyznawać tak wielkiej pewności szczęściu lub nieszczęściu przyszłemu, jeśli nie wejdzie w rachunek tej drugiej pewności lub podobności do prawdy, zawsze poświęci przyszłość obecności.

^ Dwojaka ta trudność zawsze jest w stosunku natężenia przyjemności lub nieprzyjemności obecnej.

**12.** Trzecia na koniec przyczyna, dla której ludzie częstokroć źle używają rozumu i woli, jest to fałszywe przekonanie, które tworzą sobie niekiedy, że nie jest w ich mocy oprzeć się pewnym ponętom obecnym albo wytrzymać cierpliwie pewną nieprzyjemność obecną dla osiągnięcia lub uniknięcia większych nierównie dóbr albo nieszczęść w przyszłości.

^ Trzecią przyczyną nadużyć woli jest fałszywe przekonanie, które tworzą sobie niekiedy ludzie, że wola ich zgoła nie jest wolna w wyborze swoim.

Wyluszczenie tej przyczyny ściśle jest połączone z rozwiązaniem pytania o wolności woli ludzkiej (*liberum arbitrium*), o której teraz mówić wypada. Wszakże kto tak jest przekonany, uważa siebie za jestestwo pozbawione wszelkiej wolności używania woli swojej i podległe tak prawom koniecznym natury jak kamień, który nie będąc niczym podparty, spadać na dół musi.

Wykład wolności woli ludzkiej uległ bardzo wielu trudnościom i zarzutom. Nie tylko bowiem filozofowie nie zawsze zgadzali się ze sobą, gdy chcieli tworzyć definicje opisujące tę wolność woli, lecz i wtenczas, kiedy chcieli oznaczać granice tej wolności, a nawet i wtenczas, kiedy chcieli twierdzić, czy ta wolność woli istnieje lub nie.

^ Dlaczego filozofowie, czyniąc badania względem wolności woli ludzkiej, tak niezgodni byli ze sobą i częstokroć fałszywe utrzymywali zdania.

Zdania fałszywe, które się zjawiały z powodu tych badań, nie tylko pochodziły z usterek rozumu nieoddzielnych od przyrodzenia ludzkiego, lecz oraz i z zepsucia woli; człowiek albowiem źle używając tej władzy, chciał często nieprawość postępów swoich uniewinniać tą myślą, że nie jest zgoła wolny co do wyboru swej woli i że ten wybór jest wypadkiem jakichś praw nieuchronnej konieczności; a tak przez to fałszywe przekonanie chciał z siebie niejako zrzucić odpowiedzialność za swoje sprawy.

Filozofowie miesza-  
li niefilozoficznie wolność woli  
z wolnością człowieka.

Jużeśmy o tym nadmienili, że wolność woli nie jest to samo co wolność człowieka, których to władz wyobrażenia często mieszały filozofowie ze sobą {i} brali za jedno. Ta ostatnia, podług tego, co się wyłuszczyło w poprzedzających uwagach, jest MOŻNOŚCIĄ wykonywania lub niewykonywania spraw pewnych, bądź zewnętrznych, bądź wewnętrznych, podług nakazu woli.

Lecz kiedy pytamy się o wolności woli ludzkiej, nie o to wtenczas idzie, czy człowiek mocen jest lub nie – wykonywać to, co wola jego stanowi, ale o to, czy w mocy jego jest równie chcieć lub nie chcieć jakowej rzeczy. Jeżeli to jest w jego mocy, więc wola jego jest wolna; w razie zaś przeciwnym, nie więcej człowiek ma wolności co do użycia swej woli od jakiegokolwiek zwierzęcia. Uważmy zatem, czy ta wolność woli istnieje rzeczywiście, a jeśli tak jest, o czym bynajmniej nie wątpimy, jak daleko się ona rozciąga.

^ Wola ludzka nie jest  
wolna w wyborze swoim  
co do szczęścia lub  
nieszczęścia wziętych  
w ogólności.

**13.** Mniemam, że każdy znajdzie tę prawdę w przekonaniu własnym, że nie dla czego innego chce lub nie chce jakiegokolwiek rzeczy, tylko dlatego że w pierwszym razie sądzi ją być dobrą dla siebie, a w drugim złą, o czym się już mówiło.

Człowiek zatem, co do szczęścia swojego lub nieszczęścia wziętych w ogólności, nie może być wolny w użyciu swej woli, bo nie jest w jego mocy nie chcieć szczęścia, a chcieć nieszczęścia. Jeżeli zaś obiera sobie niekiedy rzeczy szkodliwe, a odrzuca zbawienne, nie stąd to pochodzi, żeby je miał uważać za takie, jakimi są w istocie, lecz, owszem, stąd, że mylnie sądzi o ich dobroci lub złości, biorąc na opak pierwsze za dobre, a drugie za złe. Gdyby zaś jaki człowiek chciał nieszczęścia swojego dlatego właśnie, że jest nieszczęściem, albo nie chciał szczęścia, dlatego że jest szczęściem, byłoby to znakiem, że człowiek ten stracił władzę rozumu, a tym samym nie można by mu było przyznać wolnej woli podług tego, cośmy okazali wyżej.

^ Równie też nie jest wolna  
wtenczas, kiedy obiera użycie  
jednej z dwóch lub kilku  
rzeczy, z których każdy  
równie jasno i gruntownie  
poznaje dobroć lub złość.

Gdy znowu uważamy człowieka używającego swej woli w okolicznościach szczególnych, np. myślącego czynić wybór względem użycia jednej z dwóch lub wielu rzeczy w szczególności wziętych – jeśli przypuszczamy, że w tym samym czasie, kiedy zamyśla o tym wyborze, stawia się umysłowi jego dokładne i jasne

poznanie dobroci lub złości każdej z tych rzeczy, niezawodną także zdaje się być prawdą, że w takim razie obierze koniecznie sobie użycie tej, w której większy uznaje stopień dobroci. Więc i tu jeszcze wola jego w działaniu swoim nie jest wolna, bo nie jest w jego mocy dlatego właśnie chcieć pewnej rzeczy, że jest mniej dobra, albo dlatego nie chcieć, że jest lepsza.

Lecz już okazaliśmy, że rzeczy, względem których użycia lub nieużycia wola ludzka czyni wybór, mogą być dobrem pozornym tylko, a złem istotnym – jako też przeciwnie. Owszem, ten to jest przypadek, w którym człowiek najczęściej się znajduje, używając woli swojej. W takim przeto razie, żeby poznać gruntownie dobroć lub złość jakiej rzeczy, nie tylko dawać powinien uwagę na skutki terażniejsze ich użycia, lecz bardziej jeszcze na skutki mające z nich wyniknąć w bliższej lub dalszej przyszłości. Ale skutki terażniejszego ich użycia, tym samym, że obecne, łatwiej się i jaśniej poznają aniżeli te, które się stawiają w obrazie przyszłości; gdyby więc mając tylko wyobrażenie jasne pierwszych, a ciemne, pomieszone i niezupełne drugich, uczynił swój wybór – ten byłby zły niezawodnie, bo wynikałby z porównywania takich rzeczy, z których nie każdą równie gruntownie poznał człowiek.

Oto więc sama natura obdarzyła go władzą, czyli możliwością zawieszania w podobnych zdarzeniach sądu swojego, a zatem i skłonienia się woli, nimby to rozpoznał, czy dobro lub zło przyszłe, wynikające z użycia lub nieużycia rzeczy jakowej, przeważa znacznie terażniejsze jej skutki, słowem nimby rozpoznał dobro lub zło pozorne od rzeczywistego. Ta władza zawieszania w podobnych zdarzeniach sądu o dobroci lub złości rzeczy, a co za tym idzie skłonienie się woli, jest właśnie tym, co nazywamy „wolnością”.

Człowiek wtedy tylko jest wolny w czynach swej woli, kiedy żadna konieczność nie nagli go do skwapliwego czynienia wyboru, wprzód nimby dobrze zważył skutki mogące z niej nastąpić w przyszłości i porównał je z obecnymi. Te są a nie inne granice, do których się rozciąga wolność woli ludzkiej, owszem, bardzo szacowna i pożyteczna, bo dlatego właśnie i w takim wydziale jest mu udzielona, ile mu potrzeba do zapewnienia sobie szczęścia gruntownego, a uchronienia się istotnego nieszczęścia.

^ Wolność woli ludzkiej zależy na tym, że człowiek ma władzę zawiesić swój sąd, a zatem i skłonienie się woli w takich przypadkach, gdzie trzeba rozeznaczyć dobro lub zło pozorne od istotnego.

Najpierwsza prawda,  
że człowiek posiada wolność  
woli we względzie takim, jak  
go dopiero wyluszczone.

**14.** Zdaje się, że ktokolwiek zastanowi się z uwagą nad sposobem, jakim wola jego łącznie z rozumem zwykła postępować w rozmaitych okolicznościach, przekona się istotnie, że dusza jego posiada tę władzę, którąśmy nazwali „wolnością woli”, i że nie jest ona bynajmniej machiną samomozną, podległą prawom nieuchronnej konieczności. Mówiliśmy wprawdzie, że gdy zajmuje człowieka w czasie obecnym pewne uczucie rzeczywiste, przyjemne lub nieprzyjemne, mające pewien stopień żywości, trudno mu jest wykonać dostateczne porównanie terażniejszości z przyszłością, które jest potrzebne, aby nie skwapliwie nie stanął i nie chciał, jako też, że trudno mu jest wówczas zawiesić na chwilę użycie obecnej przyjemności albo wytrzymać obecną nieprzyjemność, jeśliby tego wymagała ważność rzeczy wzięta pod rozwagę.

Lecz kiedy powiedzieliśmy, że to jest rzeczą trudną, nie twierdziliśmy, że jest niepodobną. Mamy w dziejach tyle niewątpliwych zdarzeń, w których ludzie największe i ledwo do wierzenia podobne uczynili ofiary ze szczęścia obecnego dla przyszłego: w których albo się wyrzekli tego, co jest najdroższe w społeczności ludzkiej, albo się poświęcili na największe cierpienia, i na same nawet katownie, bądź dla uczynienia dóbr wiecznych, bądź dla uzyskania pewnego szczęścia doczesnego, które sobie zamierzili i poczytali dla siebie za największe. Mamy przykłady, chociaż rzadkie, że niekiedy się ludzie poprawili doskonale z zastarzałych swoich i daleko już posuniętych nałogów; nie ma na koniec, zdaje mi się, żadnego człowieka, który by kiedykolwiek nie uczynił pewnej ofiary z przyjemności terażniejszej dla przyszłej, który by się nie oparł kiedykolwiek pewnym ponętom obecnym lub też nie zniósł pewnej przykrości doczesnej w tym przekonaniu, że się to mu nagrodzi w czasie przyszłym; słowem nie ma człowieka, który by kiedykolwiek nie zwyciężył mniejszej lub większej w tej mierze trudności; a to samo jest niezaprzeczonym dowodem, że wola ludzka jest wolna, tj. że ją żadne konieczności nie zmuszą do skwapliwego, a tym samym do złego wyboru.

Jak się to dzieje, że człowiek  
z łatwością czyni zły wybór,  
wiedząc już, kiedy wybór  
jest zły.

**15.** Okazaliśmy, że człowiek wtenczas nadużywa woli, kiedy poznając jasno dobro lub zło obecne, a bardzo ciemno



i niedostatecznie dobro lub zło przyszłe, czyni wybór skwapliwy, wynikający z niedokładnego rachunku i porównania. Lecz jakże to pogodzić z tym, cośmy powiedzieli wyżej i co w doświadczeniu się okazuje, tj. że człowiek czyni częstokroć zły wybór, wiedząc o tym, że ten wybór jest zły, i nie chce go odmienić?

Odpowiadamy, że to trojakim sposobem być może.

(1) Może człowiek niekiedy, nie będąc zajęty albo przyjemnością do tego stopnia natężoną, albo niespokojnością obecną, która się rodzi z żądz – i zdrowo sądzić o skutkach wynikających z użycia pewnej rzeczy, tak tych, które się okazują w samym użyciu, jako i tych, które nastąpić mogą w bliższej lub dalszej przyszłości. Ale w tym samym czasie, kiedy jest zajęty mocno obecną przyjemnością lub nieprzyjemnością, o tychże samym rzeczach, o których niedawno sądził, może sądzić inaczej, bo nie zechce w tej samej chwili dawać uwagi na przyszłość.

Będąc bez namietności, zdrowo może sądzić o rzeczach teraźniejszych i przyszłych.

(2) Powiedzieliśmy, że w użyciu dobra obecnego lub doznawaniu nieszczęścia obecnego może się stawić człowiekowi obraz pomieszany przyszłości i mówić niejako do przekonania naszego, że użycie przyjemności obecnej lub uchylanie się od nieprzyjemności mogłoby nas pozbawić przyjemności daleko większej i trwalszej albo też nabawić zła, do którego przyjemność lub nieprzyjemność obecna w bardzo małym jest stosunku. Lecz gdy ten obraz przyszłości jest tylko pomieszany, a niewyjaśniony, może więc być tylko pobudką dostateczną do zawieszenia sądu o dobroci lub złości rzeczy i do wstrzymania się od tymczasowego jej użycia albo do poddania się tymczasowej nieprzyjemności, jeśli by kto chciał użyć dobrze wolności woli swojej, {aby} zwyciężyć zachodzącą trudność; nie będzie jednak pobudką dostateczną do skłonienia się woli na dobro lub zło przyszłe, póki ten obraz przyszłości nie będzie wyjaśniony przez dostateczną nań uwagę. Ale niekiedy zwróci swą uwagę, jak należy, na ten obraz przyszłości – bo niekiedy zechce pokonać trudność zachodzącą w tej mierze.

Dруга przyczyna jest, iż nie chce pokonać trudności, która zachodzi wtenczas, kiedy się mu stawia pomieszany obraz przyszłości.

Dobro więc lub zło obecne weźmie przewagę w jego sądzie nad przyszłym; skłoni za sobą wybór jego woli. Ten obraz pomieszany przyszłości, o którym tu mówimy, można by nazwać „przeznaczeniem” (*praenotio*).

Trzecią przyczyną tego zdarzenia jest fałszywe przekonanie o tym, że człowiek nie jest zgoła wolny w użyciu swej woli.

(3) Człowiek mając niekiedy wyobrażenie przyszłości dość trafne z dwóch pierwszych względów, tj. ze względu na stopień przyjemności lub nieprzyjemności i ze względu na jej trwałość, mógł sobie utworzyć fałszywe przekonanie, że nie jest w jego mocy oprzeć się obecnej ponęcie albo wytrzymać cierpliwie obecną nieprzyjemność – dla uzyskania w przyszłości daleko większych dóbr albo też dla uniknięcia daleko większych nieszczęść; obecne zatem dobro swoje lub zło sądzi być większym od przyszedłego, z tego względu, że wykonanie lub uniknienie tego ostatniego po-czytuje błędnie za rzecz niepodobną, tamtego zaś używa już albo doświadcza, albo użyć wkrótce może. W takim razie jak gdyby mówił do siebie: „Znam to, że byłoby daleko lepiej wstrzymać się od użycia przyjemności albo też wytrzymać nieprzyjemność, które mi się stawia w czasie obecnym, gdyby to było w mocy mojej; lecz gdy tego uczynić nie mogę, więc wybór woli mojej iść musi za teraźniejszą skłonnością”.

Te są trzy przyczyny zachodzącej często sprzeczności między wyborem woli a poznaniem człowieka (*Video meliora proboque, deteriora sequor*; Ovidius<sup>2</sup>). Sam ich wykład pokazuje, że zawsze to poznanie kierujące wolą jest w czymkolwiek niedostateczne względem skutków z użycia rzeczy mających wyniknąć w przyszłości, a zatem ta sprzeczność, o której tu mówimy, nie sprzeciwia się bynajmniej zasadzie wyżej przez nas udowodnionej, że człowiek dlatego używa źle woli swojej, iż źle sądzi o dobroci lub złości rzeczy.

Jaki jest sposób najskuteczniejszy poprawienia złych nałogów.

**16.** Prawdy dopiero wyluszczone wskazują nam sposób najskuteczniejszy poprawienia w nas złych nałogów, a tym samym i ulepszenia skażonej woli. Żebyśmy pojęli, na czym zależy ten sposób, uczynmy wprzód sobie wyobrażenie tego, co nazywamy „nałogiem”.

^ Co znaczy nałóg w pierwszym względzie uważany.

Nałóg w dwojakim względzie uważać się może. (1) Oznaczamy tym wyrazem łatwość i sposobność wykonywania spraw pewnych bądź zewnętrznych, bądź wewnętrznych, nabytą częstym onych powtarzaniem. Nałóg taki nazywa się inaczej „wprawą”.

<sup>2</sup> Zob. [Ovidius 8, s. 119].

(2) Przez nałóg rozumiemy skłonność do użycia pewnej rzeczy wzmocnioną częstym jej używaniem. Pod tym to drugim względem uważać będziemy nałóg.

Nałóg pospolicie prędzej się zabiera i bardziej się wzmacnia ku tym rzeczom, których użycie w czasie teraźniejszym sprawia skutki przyjemne, choćby w czasie przyszłym mogło sprawić nieprzyjemne, aniżeli ku tym, których użycie względem skutków swoich nie ma się odwrotnie.

Im częściej używało się rzeczy pierwszego gatunku, tym bardziej wzmocnił się nałóg ku nim, czyli skłonność; ale ta skłonność ku rzeczom, jeśli się wspomni o nich, rodzi żądzę, a ta żądza łączy się zawsze z pewną niespokojnością wewnętrzną; jeśli przeto ta niespokojność jest przemagająca, najdzielniej wpływać zwykła na wybory woli naszej – podług tego, jak się już to wyłuszczyło. Stąd powstaje cała trudność, jaką czujemy w zwyciężaniu pewnych nałogów, o których częstokroć sami przekonani jesteśmy, że są nam szkodliwe.

Mówi się pospolicie, że dla pozbycia się złych nałogów trzeba zaciągnąć nałogi im przeciwnie; uważmy przeto, w jakim znaczeniu mamy rozumieć to twierdzenie. Jakim sposobem wykonać możemy zawarty w nim przepis?

Do jakich rzeczy pospolicie nałóg prędzej się zabiera i bardziej się wzmacnia.

Skąd pochodzi trudność zwyciężenia złych nałogów.

Jakim sposobem rozumieć mamy to zdanie, że dla zwyciężenia złych nałogów trzeba zaciągnąć nałogi im przeciwnie.

**17.** Okazaliśmy, że wola ludzka dlatego czyni najczęściej zły wybór, że nie chce zwyciężyć trudności w oderwaniu swej uwagi od dobra lub zła obecnego, a zwrócenia jej na przyszłe. Trudność zatem ta tym jest większa, im bardziej wzmocnił się nałóg ku pewnym rzeczom, bo przez to wzmogła się niespokojność nasza, czyli dolegliwość, której chcieliśmy się pozbyć przez użycie tej rzeczy. Gdyby przeto człowiek w tej samej chwili, kiedy go nałóg pobudza do użycia pewnej rzeczy jemu szkodliwej, mógł zwyciężyć tę trudność, o której tu mówimy, i dostatecznie wystawić sobie w myśli skutki przyszłości – zapewne oparłby się swojemu nałogowi.

Idzie więc o to, jaki jest najskuteczniejszy środek do pokonania tej trudności w podobnych zdarzeniach. Jako człowiek nabywa łatwości, czyli wprawy do wykonywania pewnych działań zewnętrznych przez częste ich powtarzanie, tak to samo rozumieć należy o działaniach wewnętrznych. Wtenczas kiedy będąc wolni

od namiętności przekonujemy się niekiedy sami, jak niektóre nałogi są dla nas szkodliwe – wystawiamy sobie bardzo jasno w myśli nie tylko skutki, które wynikają natychmiast z użycia pewnej rzeczy, do których przywykliśmy, lecz i te, które prędzej lub później po tym użyciu następować zwykły. Oto więc w chwilach, kiedy wolni jesteśmy od przemagającej niespokojności, czyli, co jedno znaczy, od namiętności, wzbudzamy sobie jak najczęściej wyobrażenia złych skutków przyszłych, uważamy je ze wszystkich stron i porównujemy z obecnymi; tym sposobem wyobrażenia te i sądy lepiej się utkwia w pamięci naszej i z większą łatwością stawiać się będą uwadze, wtenczas nawet, kiedy się w nas odezwie żądza wynikająca z nieprawego nałogu, a tym sposobem zmniejszy się trudność, o której mówiliśmy, i nałóg łatwiej się zwycięży. Oprócz tego zwyciężając wielokrotnie namiętność naszą pochodzącą ze złego nałogu, ułatwimy sobie zwyczajstwo na przyszłość, bo przez to ułatwimy sobie działanie tej władzy, którą ma człowiek zawiesić sąd swój i skłonienie się woli, i oprzeć się obecnym ponętom, albo znieść cierpliwie nieprzyjemność obecną, którą {to} władzę nazwaliśmy „wolnością woli”. W tym to rozumieniu brać mamy zdanie przytoczone, że człowiek nie inaczej poprawia złe nałogi, tylko przez zaciąganie nałogów im przeciwnych.

Jakim sposobem może się w nas wzniecić żądza dobra nieobecnego lub obawa zła przyszłego.

Powiedzieliśmy, że dobro lub zło nieobecne nie zawsze wzbudza w nas żądzę lub obawę wyrównującą jego wielkość, tzn. że ta żądza lub obawa wtenczas tylko wyrównywać będzie wielkości dobra lub zła przyszłego, kiedy ono pozna się należycie i kiedy będziemy pewni, że w naszej jest mocy osiągnąć pierwsze lub drugiego uniknąć. Tak więc, gdy przychodzi nam na myśl takie rzeczy użycie, które jest tylko dobrem pozornym, a złem istotnym, albo przeciwnie – zastanówmy się z pilnością największą nad skutkami przyszłymi z tego użycia, a za tym sposobem wznieci się w nas żądza nowa, przemagająca żądzę dawniejszą, która się urodziła ze złego nałogu.

Najważniejszy zarzut przeciw wolności woli ludzkiej ze względu na przewidzenie Boskie (*praescientia*).

**18.** Z zarzutów, jakie czynili dawni metafizycy przeciw wolności woli ludzkiej, jeden tylko przytoczymy najważniejszy. Będziemy starali się nań odpowiedzieć. Zarzut ten jest treści następującej.

Udowodnioną jest prawdą w filozofii, że Bóg wszystko przewidział, cokolwiek zdarza się i zdarzyć się może w nieskończonym szeregu wieków. Lecz to, co Bóg przewidział, pewnie i koniecznie nastąpić musi, a tym samym pochodzi z woli Boskiej; wszystkie zatem prawdy dotąd udowodnione ludzkie, będąc przewidziane od Boga, są konieczne, a przez to samo nie mogą się nazwać „dobrowolnymi”; więc wola ludzka nie jest wolna.

Na ten zarzut tak odpowiadamy. Przewidział to wszystko Bóg, co się zdarza i zdarzyć ma na świecie; tego nie przeczy-  
my, że to nastąpi niezawodnie, co Bóg przewidział i na to się  
zgadzamy. Lecz że sprawy ludzkie zależące od woli człowieka  
są konieczne, dlatego że je Bóg przewidział, tu uczynimy uwa-  
gę, w jakim znaczeniu brać się ma wyraz „koniecznie” w tym  
twierdzeniu. Jeśli wiem, że te sprawy niezawodnie nastąpią po-  
dług tego, jak Bóg przewidział, jużśmy się na to zgodzili, ale  
wyraz „koniecznie” w takim znaczeniu brałby się niewłaści-  
wie. Raczej by tak mówić należało: ponieważ Bóg przewidział  
wszystkie sprawy ludzkie, tak złe, jak i dobre, więc konieczny  
stąd wypływa wniosek, że się one uiszczą. Ale ta konieczność  
ściąga się jedynie do sposobu wnioskowania, nie zaś do spraw  
naszych. Jeżeli zaś wyraz „koniecznie” bierzemy w tym znacze-  
niu, że człowiek zawsze to, co czyni, czynić musi koniecznie,  
że nie jest w jego mocy nie czynić tego – temu zaprzeczamy:  
bo się to sprzeciwia wyłuszczonej wyżej przez nas zasadom.  
Żebyśmy zaś okazali, że zarzut tu przywiedziony w niczym ich  
nie narusza, uczynimy następne uwagi.

Kiedy mówimy, że Bóg przewidział wszystkie sprawy ludz-  
kie, tak złe, jak i dobre, nie rozumiemy przez to, że Bóg przezna-  
czył od wieków mus czynienia koniecznego tak a nie inaczej, jak  
oni czynić zwykli, albowiem mus ten niszczyłby zupełnie wol-  
ność woli, którą Bóg obdarzył człowieka, jak tego dowiedliśmy.  
Ale już raczej rozumiemy przez to, że Bóg od wieków przewi-  
dzał, jak ludzie w rozmaitych zdarzeniach użyją wolności swej  
woli, źle lub dobrze, a tym samym, jakie stąd nastąpią sprawy.

Sprawy zależące od woli człowieka jakiegokolwiek bądź,  
przez to samo, że je Bóg dopuszcza, nie mogą być zupełnie prze-  
ciwne woli Boskiej – tzn. że gdyby Bóg chciał koniecznie i bez

^ W jakim znaczeniu brać to mamy, kiedy się mówi, że Bóg chce od człowieka spraw dobrych, a nie chce złych.

warunku, ażeby pewne sprawy nie były na świecie, bez wątpienia uiszczyć się one by nie mogły.

W jakim więc to znaczeniu brać mamy, kiedy mówimy, że Bóg chce od człowieka dobrych spraw, a nie chce złych? Oto tak w pierwszym, jako i drugim razie wola Boska względem spraw człowieka jest tylko warunkowa, nie zaś konieczna – tj. taka tylko, jaka się zgodzić może z wolnością woli, którą Bóg ludziom nadał. Mówimy, że Bóg chce po człowieku spraw dobrych, tzn. że taka jest jego wola, ażeby człowiek, jeśli uczyni dobrze, znalazł przekonanie we własnym swym sumieniu, że wypełnił prawo Boskie, a tym samym, że zasłużył przed Bogiem na nagrodę lub pochwałę. Mówimy zaś, że Bóg nie chce po człowieku spraw złych – tzn. że taka jest wola Boska, ażeby człowiek, jeśli uczyni źle, znajdował przekonanie w swoim sumieniu, że przestąpił prawo Boskie moralne, a tym samym zasłużył przed Bogiem na karę lub naganę.

W pierwszym razie, ponieważ uczynek człowieka zgadza się z prawem Boskim, mówimy przeto, że Bóg chce takowego uczynku. W drugim razie, ponieważ uczynek człowieka nie zgadza się z prawem Boskim, wyrażamy to inaczej, tj. że Bóg nie chce tego uczynku, i mówimy, że Bóg go tylko dopuszcza.

Stosunek moralności.

Lecz że to prawo, o którym tu mówimy, jest moralne, nie zaś mechaniczne, więc jak w pierwszym razie nie zmusza człowieka do czynienia koniecznie dobrze, tak w drugim razie nie odejmuje mu wolności czynienia źle. Jak w pierwszym razie chęć Boska, tak w drugim niechęć względem spraw człowieka, jest tylko warunkowa, nie zaś bezwzględna, czyli konieczna – a przez to samo nie sprzeciwia się w niczym wolności woli ludzkiej.



**{Rozdział II.}**  
**Zwięzły wykład rozmaitych mniemań  
i systematów o źródle naszych wyobrażeń  
i o związku ich z przyrodzeniem**

**19.** W psychologii roztrząsano dawniej to pytanie, skąd się biorą wyobrażenia ludzkie, jakim sposobem jawią się w duszy człowieka i czy są podobne lub nie do prz{edmio}tów zewnętrznych. Badania czynione w tej rzeczy nazwano „badaniami o źródle wyobrażeń”.

Widzimy, że przytoczone dopiero pytanie składa się istotnie z trzech części, czyli trzech różnych pytań, które jednak mają ścisły ze sobą związek.

Okazaliśmy obszernie w „Logice” naszej, że wyobrażenia są tylko w duszy, a nie gdzie indziej, i że one są skutkiem dwóch razem przyczyn ze sobą połączonych, tj. działania prz{edmio}tów na zmysły i pewnych usposobień duszy, których nie zamyślamy {określać}, czym są w sobie samych. Tak więc rozwiązaliśmy pierwszą część pytania, skąd się biorą wyobrażenia ludzkie.

Po wtóre, dowiedliśmy, że nigdy tego człowiek zupełnie dociec nie może, czym jest to działanie przedmiotów na zmysły nasze, uważając go odłącznie od jego skutków, i czym się to dzieje, że gdy działanie za pomocą zmysłów dojdzie do duszy, budzą się w niej uczucia, a następnie pewne pojęcia. Tak więc odpowiedzieliśmy i na drugą część pytania, jakim sposobem jawią się wyobrażenia w duszy człowieka.

Z jakich się składa pytań główne zagadnienie o źródle wyobrażeń naszych.

^ Pierwsze pytanie rozwiązało się w „Logice”.

^ Odpowiedzieliśmy w niej i na drugie pytanie. *Nb.* Tożsamość lub związek konieczności.

Na koniec, udowodniliśmy i tę prawdę, że czuciom naszym, które zdają się nam być przymiotami tych jestestw zewnętrznych, nic podobnego nie odpowiada w naturze. Wyłuszczyliśmy oprócz tego, którym pojęciom naszym, i w jakim względzie, odpowiada lub nie odpowiada pewna rzeczywistość w przedmiotach zewnętrznych, a tym sposobem rozwiązaliśmy i trzecią część pytania, czy wyobrażenia nasze są podobne lub nie do prz{edmio}tów zewnętrznych.

Rzucmy teraz okiem na rozmaite mniemania i systematy tak dawnych, jak i nowożytnych filozofów, tyjące się tego pytania.

Nauka Platona  
o źródle wyobrażeń  
naszych i o związkach  
z przyr{odzeniem}.

**20.** Z tych, które doszły wiadomości naszej, najdawniejszy jest system Platona, ściągający się do rzeczy, o której tu mówimy. Podług niego wyobrażenia, czyli raczej IDEE, były od wieków w Jestestwie Najwyższym, które {to idee} każdy człowiek mając sobie udzielone i niejako wrodzone od Jestestwa Najwyższego przynosi ze sobą na świat.

Idee te przeto są wrodzone ludziom, ażeby były początkami wszelkich wiadomości.

Idee Platona nie są to samo,  
co wyobr{ażenia} zmysłowe.

Nie są to bynajmniej obrazy zmysłowe, czyli czucia, te bowiem ostatnie pochodzą od doświadczenia i należą do władzy czucia, nie zaś do władzy myślenia. Lecz ponieważ są przemijające i odmienne, nie mogą więc być prz{edmio}tem umiejętności ludzkich, które zajmują się jedynie prawdami wiecznymi i nieodmiennymi.

^ Nie są one także to samo,  
co nocje.

Nie są {to} także wyobrażenia stosunków wspólnych wielu PRZ{EDMIO}TOM, czyli wyobrażenia odłączne, mające pewien stopień ogólności (*notiones*); te bowiem wyobrażenia należą do pierwszej z dwóch władz, z których się składa władza ogólna myślenia, tj. do władzy pojętności (*intellectus*), ale razem pochodzą one w części i od zmysłów, czyli od władzy czucia, bo nieoddzielne są od obrazów zmysłowych.

Cóż więc są te IDEE Platona? Są to wyobrażenia rodzajów. Na każdy rodzaj jest tylko jedna idea, która stanowi jego treść, za pomocą której poznajemy wszystkie gatunki i szczegóły w tym rodzaju zawarte, i która im służy za wspólny węzeł. Bez idei nie może być żadna umiejętność, albowiem ponieważ te idee obejmują znamiona i warunki tego wszystkiego, co się zawiera

w rodzaju, one przeto same tylko mogą nam dać prawidło pewne i nieodmienne sądzenia o tym, co należy do szczegółów.

Idee należą do władzy zwanej „rozumem”.

Idea jest formą, wizerunkiem i najpierwszym wzorem (*prototypus*) rzeczy; ona jest prosta, niematerialna, uwolniona od wszelkich warunków rozciągłości, przestrzeni i wszelkiej innej formy zmysłowej.

Idea prosta niematerialna jest najpierwszym wzorem.

Pojętność w działaniach swoich najdalej się posuwa do nocy matematycznych, które są jakby formami, jakby obwodami rzeczy – ale idee są rzeczami samymi.

Idee są rzeczami.

Najwyższe Jestestwo nie inaczej stworzyło świat, tylko na wzór odwiecznych idei swoich, więc i człowiek, któremu to jestestwo udzieliło tych idei, nie inaczej, tylko za ich pomocą poznaje treść i naturę rzeczy niezmienną.

Jak Platon tłumaczy związek wyobr{ażeń} ludzkich z przyrodz{eniem}.

Oto jest krótki wykład systematu Platona względem źródła wyobrażeń ludzkich, z którego łatwo domyślić się można, jakim sposobem filozof grecki dał początek idealizmowi, który w czasach późniejszych wskrzeszał się wielokrotnie, przybierając postać rozmałą.

Początek idealizmu.

21. Podług Arystotelesa wyobrażenia ludzkie nie są bynajmniej wrodzone. Umysł człowieka w chwili jego urodzenia jest na kształt wygładzonej tablicy (*tabula rasa*). Prz{edmio}ty zewnętrzne, działając na nasze zmysły, budzą w nas uczucia. Formy tych prz{edmio}tów wyciskają się na naszych zmysłach tym prawie sposobem jak pieczęć na miękkim wosku: dla tej właśnie przyczyny uczucia nazywają się u scholastyków „*species impressae*”, inaczej „*phantasmata*”. Wszystko to należy do władzy ogólnej uczucia (*facultas sensitiva vel appetitiva*), pod którą razem mieszczą się pamięć i wyobrażenia.

System Arystotelesa.

Oprócz władzy ogólnej uczucia przyznaje ten filozof duszy inną władzę, którą nazywa „pojętnością” (*intellectus*); ta jest u niego dwojaka: czynna i bierna.

Pojętność dwojaka: czynna i bierna.

Przez pierwszą pojmujemy formy prz{edmio}tów, przesłane nam od zmysłów. Ta władza jest zupełnie nieczynna; jest niczym więcej, tylko możliwością dopóty, dopóki działanie prz{edmio}tów na zmysły nie obudzi jej i nie rozwinie. Stąd główne

^ Co się rozumie przez pierwszą.

twierdzenie scholastyków powzięte od ich mistrza: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* (Nic nie ma w pojętności, co by pierwiej nie było w czuciu).<sup>3</sup>

Co rozumie Arystoteles przez pojętność bierną.

Przez te formy, które pojmuje pojętność bierna, rozumieją się wyobrażenia ogólne gatunków i rodzajów. Lecz te wyobrażenia są tylko materiałami wiadomości naszych. Trzeba, żeby pojętność czynna przerobiła te materiały, składając je rozmaicie i nadając im cechę jedności i pewności. Tak więc wyobrażenia rodzajów i gatunków należą do pojętności ogólnie wziętej – lecz pojętność bierna pojmuje tylko te wyobrażenia, a pojętność czynna jednoczy one za pomocą pewnych zasad.

Późniejsi sektarze Arystotelesa naukę swojego mistrza tytującą się źródła wyobrażeń ludzkich rozmaicie przekształcali i czynili ją do niepoznania – Arabowie mianowicie.

Systemy Demokryta i Epikura.

Demokryt, a po nim Epikur tym sposobem tłumaczyli początek wyobrażeń naszych. Wizerunki, albo raczej materialne obrazki bardzo cienkie, odrywając się od powierzchni jestestw zewnętrznych, odlatywały od nich w rozmaitych kierunkach i napępniały całą przestrzeń powietrza. Trafiając następnie na zmysły nasze, przenikając je i dostając się następnie do mózgu, stawały się wyobrażeniami stanowiącymi całą materię myśli.

Mniemanie to bardzo wielu podlegało zarzutom, nad którymi się rozwozić nie będziemy.

**22.** Franciszek Mikołaj Malebranche w dziele swoim, mającym napis *O dochodzeniu prawdy* (*De inquirenda veritate*)<sup>4</sup> dowcipnym sposobem szczególną wymyślił naukę o źródle wyobrażeń i wiadomości ludzkich. Podług niego wszystko widzimy w Bogu. Ażeby udowodnić twierdzenie swoje, obejmuje wprzód i wylicza sześć sposobów i przypuszczeń, przez które jedynie tłumaczyć się może jawienie się wyobrażeń w duszy. Przypuszcza {się}:

<sup>3</sup> Zob. św. Tomasz z Akwinu: „*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*”, *Quaestiones disputatae de veritate* (*questio* II, *articulus* 3, *argumentum* 19) [Thomas de Aquino ~1260, s. 41]. Za źródło tej formuły uważa się następujące słowa Arystotelesa: „Nikt bez postrzeżeń zmysłowych nie może niczego nauczyć się ani niczego pojąć”. Zob. [Arystoteles ~-350, s. 135].

<sup>4</sup> Zob. [Malebranche 1675].

(1) że dusza w samej sobie zawiera wszystkie doskonałości rzeczy; (2) że obrazki podobne rzeczom zewnętrznym wypływają od nich i przez zmysły przenikają do duszy; (3) że dusza ma moc stworzenia wyobrażeń swoich, które by odpowiadały ruchom w ciele wzbudzonym; (4) że Bóg w tej samej chwili, kiedy stwarza duszę czyjąkolwiek, wraza w nią i niby wpisuje wyobrażenia wszystkich rzeczy albo przynajmniej tych, które ona pojąć ma w życiu swoim; (5) że Bóg z powodu poruszeń ciała ustawicznie one w nas stwarza; (6) że dusza sama jednoczy się z Bogiem, w którym wszystko widzieć może.

Dla rozmaitych przyczyn pięć poprzedzających przypuszczeń {Malebranche} zbija i odrzuca: pierwsze ponieważ jako oczywiście fałszywe; drugie, dlatego że się pojąć nie może i wielkim podlega trudnościom; trzecie, dlatego że duszę ludzką porównuje z Bogiem co do mocy stwarzania wyobrażeń swoich; czwarte, dlatego że się to zgodzić nie może z ograniczoną naturą duszy, ażeby w niej wyobrażenie jestestw nieskończonych zawierać się mogło; piąte sądzi tych niegodnych Boga, którzy nie dłuższych i trudniejszych, lecz krótszych i łatwiejszych używają sposobów. Pozostaje więc szóste przypuszczenie, tj. że wszystko w Bogu widzimy.

Dla dowodzenia tego uważa, iż w Bogu jest świat wyobrażalny (*mundus intelligibilis*), w którym zawierają się przyczyny i wyobrażenia tego wszystkiego, co się znajduje w świecie rzeczywistym. Albowiem Bóg zawiera w sobie w stopniu najwyższym i nieskończonym wszystkie te doskonałości, które się znajdują w rzeczach stworzonych częściowo pod rozmaitym wymiarem. Przetoż gdy dusza jednoczy się z Bogiem, musi w Nim widzieć to wszystko, co pojmuje. Że zaś dusza złączona jest z Bogiem, a nawet ściślej aniżeli z ciałem swoim, Malebranche nie pozwala o tym wątpić. Albowiem gdy Bóg jest nieskończoną rozciągłością duchową, musi być miejscem dla duchów, tak jak przestrzeń jest miejscem dla ciał. Oprócz tego, zjednoczenie duszy z ciałem nie jest istotne i konieczne ani dla ciała, ani dla duszy, ale jest konieczne zjednoczenie duszy z Bogiem – na co także dowód daje, że przez zerwanie związku pierwszego nic duszy nie ubywa, ale drugi związek zerwać by się inaczej nie mógł, chyba dusza obróciła się w nicstwo.

Jak dowodzi Malebranche swoje przypuszczenie.

System Kartezjusza.

Kartezjusz dla wytłumaczenia początku wyobrażeń naszych wymyślił system (przyczyn powodowych), o którym niżej powiemy, gdzie będzie mowa o związku duszy z ciałem.

Wyobrażenia wrodzone  
Leibniza.

**23.** Leibniz przypuścił wyobrażenia wrodzone w tym znaczeniu: uczucia, czyli wyobrażenia zmysłowe podług tego filozofa nie są wrodzone, ponieważ one nabywają się doświadczeniem, tj. przez działanie prz{edmio}tów na zmysły. Lecz że wszystko, co pochodzi z doświadczenia, jest przypadkowe, odmienne i niekonieczne, a są {u} człowieka pewne wyobrażenia, albo raczej sądy konieczne i nieodmienne, więc te ostatnie nie mogą pochodzić z doświadczenia; muszą być wrodzone człowiekowi. Nie tym wprawdzie sposobem są one wrodzone, ażeby były w myśli człowieka od początku jego jestestwa, ale tym, że się one budzą z powodu czuć tak właśnie, jak ogień ukryty w krzemieniu wtenczas dopiero okazuje się w postaci iskry, gdy krzemień będzie uderzony krzesiwem.

Formy czyste Kanta.

Kant wyobrażenia wrodzone Leibniza przyswoił do swojego systematu, nazywając je „formami czystymi umysłu” i odmienną cokolwiek nadając im postać.

Co znaczy nauka  
„naturalizmem” zwana.

Byli na koniec filozofowie, którzy utrzymywali, że dlatego człowiek ma wyobrażenia jestestw będących na świecie i odmian, które się w nim zdarzają, iż jest częstką wielkiej jednej całości, tj. natury. Naukę taką nazwać można „naturalizmem”. Sam Leibniz trzyma się rzeczonoj myśli, wykładając ją w swoim systemacie harmonii przedustanowionej (*harmonia praestabilita*), o której niżej powiemy.

Co znaczy idealizm  
i wieloraki jest.

Inni na koniec sądzili, że cała natura jest tylko w myśli człowieka: że jestestwa i onych wyobrażenia są jedną i tą samą rzeczą. Nauka taka nazywa się „idealizmem”. Jeżeli stronnicy jej oprócz duszy swojej przypuszczają inne istoty duchowe, nie uznając tylko rzeczywistości jestestw materialnych, natenczas wyznają naukę zwaną „idealizmem {subiektywnym}”, której pierwszym twórcą był filozof angielski Berkeley. Jeżeli zaś oprócz własnej swej duszy nie przypuszczają żadnych innych jestestw, natenczas wyznają naukę, którą nazwać można „egoizmem” (*egoismus*); takimi są w Niemczech Fichte i Schelling.



### {Rozdział III.}

## O związku duszy z ciałem

#### 24. Związek między duszą a ciałem jest niezaprzeczony.

Jeżeli dusza stanowi wykonać jaką sprawę zewnętrzną, natychmiast części swojego ciała wprawia do ruchu – i znowu kiedy chce, nakazuje im spoczynek. Części też ciała, a mianowicie kiedy są poruszone od przyczyny jakiegokolwiek bądź zewnętrznej, bądź wewnętrznej, budzą w duszy pewne czucia, a następnie pojęcia. Same nawet wyobrażenia umysłowe, jako to czucia wyobrażone lub wyobrażenia składu sztucznego, które dusza tworzy sama w sobie bez działania prz{edmiot}ów zewnętrznych na zmysły, mogą niekiedy być przyczyną pewnego czucia rzeczywistego wewnętrznego przyjemności lub nieprzyjemności. Jeżeli zdrowe {jest} ciało, dusza czuje przyjemność i łatwiej używa władz swoich umysłowych; przeciwnie, jeżeli ciało jest schorzone, dusza czuje nudę i mniej zdolna jest do działań umysłowych; w starości tępieje pamięć, choroba jakakolwiek mózgu czyni duszę niezdolną do używania władz umysłu, co nazywamy „pomieszaniem”.

Prawdy te są niewątpliwe – o których każdy jest przekonany. Ale jak wytłumaczyć ten związek duszy z ciałem? Gdyby między wyobrażeniem rozmaitych spraw i stanów ciała a między wyobrażeniem działań umysłu ludzkiego zachodziło wyobrażenie tożsamości albo związku koniecznego, moglibyśmy dokładnie wytłumaczyć związek duszy z ciałem; lecz gdy tak nie jest, przeto nie będzie w naszej mocy wytłumaczyć ten związek.

Na czym zależy niezaprzeczony związek duszy z ciałem.

Pod jakim warunkiem moglibyśmy wytłumaczyć doskonale związek duszy z ciałem.

Rzućmy jednak okiem na usiłowania i rozmaite systematy filozofów, zmierzające do wytłumaczenia tej rzeczy.

System przyczyn  
powodowych wymyślony  
przez Kartezjusza.

**25.** Wymyślony przez Kartezjusza system PRZYZYNY POWODOWYCH, o którym napomknęliśmy wyżej, takie miał znaczenie. Ani ciało wpływa rzeczywiście na duszę, ani dusza na ciało, lecz sam Bóg z powodu pewnych ruchów w ciele sprawia odpowiadające im w duszy czucia i wyobrażenia, jako też z powodu pewnych wyobrażeń i chęci, sam Bóg sprawia w ciele odpowiadające im ruchy i stany. Tak więc ani rzeczy w ciele nie są przyczyną działającą (*causa efficiens*) wyobrażeń i chęci obudzonych w duszy, ani też drugie nie są przyczyną działającą pierwszych, ale tylko przyczyną powodową (*causa occasionalis*), tj. dającą powód samemu Bogu do sprawienia tych rzeczy.

Leibniz w swojej HARMONII PRZEDUSTANOWIONEJ utrzymywał także, że ani ciało na duszę, ani dusza na ciało nie działa rzeczywiście, ale związek zachodzący między tymi dwiema istotami tłumaczył inaczej od Kartezjusza. Podług Leibniza Bóg, stwarzając człowieka, tak urządził jego {duszę i} ciało, ażeby w pierwszej wyobrażenia i chęci, w drugim zaś ruchy i inne stany, tak godną następowały po sobie i rozwijały się kolejną, iżby jedne drugim doskonale odpowiadały.

Na koniec większa część filozofów, idąc za natchnieniem rozsądku powszechnego, przyznawali ciału rzeczywiste działanie na duszę i wzajemnie tej ostatniej rzeczywiste działanie na ciało, i to wzajemne działanie nazwali „wpływem fizycznym” (*influentia physica*). Nauka ta tym bardziej zgadzała się z rozumem, że utrzymywała związek rzeczywisty duszy z ciałem, o którym podług praw umysłu naszego wątpić się nie godzi, a nie zamierzała sobie bynajmniej ten związek {wyjaśnić}, co jest niepodobna.

## {Rozdział IV.}

### O nieśmiertelności duszy

26. Jestestwa materialne dlatego psują się i niszczą, że się zrywa związek między ich częściami. Lecz dusza ludzka, jakeśmy to wyżej dowiedli, nie jest złożona z cząstek; więc dusza ludzka nie może tak niszczyć się i psuć jak istoty materialne. Jeśliby więc podlegała zniszczeniu, byłoby to na mocy prawa takiego, jakiego nie mamy w świecie zmysłowym.

Dusza ludzka tym sposobem psuć się nie może, jak istoty materialne.

Oprócz tego przekonani są badacze przyrodzenia, że {ani} jedna cząstka materii nie ginie, czyli że związki tylko, tj. rozmaite połączenia materii, odmieniać się mogą, psuć i niszczyć. Lecz każda cząstka trwale swój byt zachowuje i po zepsuciu jednego związku w nowe wchodzi.

Zdaniem fizyków i chemików żadna cząstka materii nie ginie.

Przekonanie to, chociaż opiera się na dość wielkiej liczbie doświadczeń, ta jednak liczba nie jest tak wielka, ażeby z niej można było uczynić wniosek niezawodny względem wszystkich najdrobniejszych cząstek materii, które tylko są na świecie. Wszakże sprawdzenie tej zasady na istotach materialnych subtelnych, jako to ciepłiku, świetle, elektryczności, magnetyzmie, dotąd nie było podobne.

Zdanie to nie opiera się na tak wielkiej liczbie doświadczeń jak prawa natury nam znajome.

Z tym wszystkim twierdzenie to filozofów, że {ani} jedna cząstka materii nie ginie, chociaż nie jest tak zbliżone do prawdy jak prawa natury od nich poznane, ma jednak bardzo wielkie podobieństwo do prawdy. Więc to samo zbliżenie do prawdy zastosować się może do duszy, która jest istotą niezłożoną tak właśnie, jak i cząstki najdrobniejsze składające materię.

Ale to podobieństwo do prawdy względem trwania wiecznego duszy bardziej się jeszcze powiększa z tego względu, że ona co do przymiotów swoich jest istotą daleko szlachetniejszą od istot materialnych. Kiedy cząstki materii najdrobniejsze, podług zdania filozofów, zawsze trwają, za cóż by niszczyć miała istota tak szlachetna jak dusza?

Co rozumie mamy o tym zdaniu metafizyków}, że dusza ludzka nie zawiera w sobie żadnego początku zniszczenia.

**27.** Dawniejsi metafizycy utrzymywali, że dusza ludzka, jako niezłożona z cząstek, nie zawiera w sobie samej żadnego początku zniszczenia, i chyba tylko od samego Boga zniszczona być może. To ich zdanie nie w innym powinniśmy brać znaczeniu, tylko w tym, że nie znamy w naturze żadnych takich sposobów działania, przez które by istoty właściwie pojedyncze psuć się i niszczyć mogły. Lecz jeśli byśmy twierdzili, że istoty niezłożone rzeczywiście nie zawierają w sobie żadnego początku zniszczenia się, twierdzilibyśmy o tym, czego nie znamy i znać nie możemy, bo nigdy nie jest w naszej mocy poznać naturę jestestw.

Największy dowód o nieśmiertelności duszy ludzkiej} ma miejsce w filozofii} moralnej.

Lecz największy dowód o nieśmiertelności duszy ludzkiej należy do filozofii moralnej; umiejętność ta wyświecając pewnym sposobem widocznym pewne prawa moralności wrodzone umysłowi, tym samym stanowi odpowiedzialność człowieka za swoje postęпки stosowne lub niestosowne do praw. Gdy się zaś dowiedzie, że w tym życiu doczesnym występki nie zawsze otrzymuje karę, a cnota nagrodę, albo przynajmniej że kara nie jest zawsze w stosunku do występków, a nagroda do cnót, gdy oprócz tego teologia przyrodzona uznaje za prawdę niezawodną, że Bóg jest sprawiedliwy – więc z prawd poprzedzających rozumowanie najtrafniejsze wywiedzie ten wniosek, że dusza ludzka nie umiera razem z ciałem, lecz przenosi się do życia innego, w którym ma odebrać odpowiednią sprawom swoim nagrodę lub karę.

**{Rozdział V.}**  
**Krótkie uwagi nad duszą zwierząt i różnica jej  
od duszy ludzkiej**

28. Jeśli o duszy innych ludzi nie inaczej sądzić możemy, tylko przez analogię, czyli podobność, tedy i o duszy zwierząt sąđenje nasze na podobności zasadzać się musi i nie może być oczywiste. Lecz kiedy człowiek przyznaje ludziom duszę podobną swojej, chociaż sąd jego jest wnioskiem tylko z podobności, instynkt to sprawia, że sąd ten mamy za niezawodnie prawdziwy i tej samej mocy, jaką mają sądy oczywiste. Ale to samo się już nie prawdzi, kiedy sądzimy o duszy niemych zwierząt. Sąd nasz o tej rzeczy w niektórych zdarzeniach, mianowicie kiedy sądzimy o zwierzętach domowych, mających bliższe z nami stosunki może mieć bardzo wielkie podobieństwo do prawdy i zbliżyć się niejako do pewności – nigdy jednak pewności niezawodnej przyznawać {mu} nie możemy.

Naprzód zaś uważać mamy, że nieskończona różność zachodzić może między przymiotami duszy i jej doskonałościami w rozmaitych gatunkach zwierząt, zaczynając od najdoskonalszych, np. od słonia albo od małp, a postępując do tych, które są najmniej takimi, {jak} np. muszle. Owszem, postrzegamy nawet różnicę w postępowaniu różnych indywiduów tego samego gatunku zwierząt; a stąd z podobieństwem do prawdy wnosić możemy, że władze ich poznawcze różnią się między sobą, co się widzieć daje najbardziej na zwierzętach domowych i poufałych – np. psach.

Lecz różnica ta dusz zwierzęcych ani pod pierwszym, ani pod drugim względem uważana nie będzie tu przedmiotem badań naszych; albowiem zamierzamy tylko sobie okazać, czym się w ogólności różni dusza ludzka od {duszy} wszelkich innych zwierząt. Na ten zaś koniec potrzeba nam przypomnieć w krótkości, które są władze umysłu naszego tak proste, jako i złożone, a potem uważać, którym z tych władz odpowiadać mogą władze podobne w duszy zwierzęcej, a którym nie mogą.

W takowych badaniach przewodniczyć będą dwie cechy widoczne, odróżniające wszelkie inne gatunki zwierząt od ludzi: (1) że tamte nie mają daru MOWY UKSZTAŁCONEJ, jak ci ostatni; (2) że władze poznawcze niemych zwierząt mogą się tylko do pewnego stopnia rozwijać i doskonalić w indywiduach, ale nie zwykły się doskonalić przez pokolenia, tzn. że pokolenia coraz następne któregośkolwiek gatunku zwierząt bynajmniej nie mają doskonalszych władz poznawczych, aniżeli poprzedzające, gdy przeciwnie, doskonala się w rodzaju ludzkim. Wkrótce się przekonamy, że ta druga własność zwierząt pochodzi z pierwszej. Gdy zaś już wiemy, jakich ludzie nie mogliby mieć wyobrażeń i działań umysłowych bez pomocy znaków mówczych, czyli wyrazów, więc słusznie wniesć możemy, że nic zwierzęta tych ostatnich wyobrażeń i działań mieć nie mogą, a tym samym ani władz odpowiadających tym wyobrażeniom i działaniom umysłu.

**29.** Nikt o tym już nie wątpi, że zwierzęta mają władze czucia, tak jak i ludzie, większa albowiem ich część ma te same pięć zmysłów co i my, inne ich mają więcej, a drugie mniej.

Lecz zmysły nam ludziom nie na inny koniec są dane, tylko na ten, ażebyśmy przez nie odbierali do duszy rozmaite czucia; więc i zwierzętom w podobnym celu dane być muszą. Ale jeszcze bardziej się o tym przekonamy, widząc działania zwierząt w bardzo wielu zdarzeniach zupełnie podobne naszym, do których nie co innego dać może powód, tylko czucia; podobność zatem, wynikająca ze środków do celów, wspiera się tu podobnością nową, wynikającą ze skutków do przyczyn. Nie możemy wprawdzie sądzić, że czucia zwierząt zupełnie są podobne naszym, bo sama nawet budowa ich zmysłów może być w czymkolwiek różna



od naszej. Oprócz tego, jak mówiliśmy, w niektórych zwierzętach są zmysły takie, którym żaden z naszych nie odpowiada, więc i czuć, jakie dają zwierzętom zmysły rzeczzone, wyobrazić sobie nie możemy.

Z tym wszystkim zdaje się to być rzeczą niewątpliwą, że zwierzęta miewają czucia takie lub inne mniej lub więcej naszym podobne. Wszakżeśmy widzieli, że czucia są wyobrażenia takiego gatunku, iż do ich nabycia bynajmniej nie są potrzebne wyrazy.

Nie tylko zwierzętom możemy przyznawać czucia rzeczywiste, lecz i wyobrażone; okazemy bowiem niżej, że zwierzęta mają pamięć, pamięć zaś bez czuć wyobrażonych być nie może. Gdy widzimy na zwierzętach wyraźne znaki radości, smutku, bojaźni, nienawiści, głodu, pragnienia itd., więc możemy rozsądnie mniemać, że one nie tylko są zdadne do czuć takich, któreśmy nazwali „zewnętrznymi”, lecz i do innych, którym daliśmy nazwisko „wewnętrznych”.

**30.** Czucia budzą w nas sądy i pojęcia tak o istotach zewnętrznych, jako i o naszej własnej istocie. Nie co innego, tylko pierwsze z tych pojęć sprawiają to, że czucia nasze zdają się nam być zewnątrz nas, jakby umieszczone w istotach względem nas obcych. To złudzenie imaginacji, jakieśmy dowiedli, jest nam konieczne potrzebne, ażebyśmy wyobrażenia nasze jestestw zewnętrznych łączyć mogli z wyobrażeniem odległości położenia miejsca tychże jestestw, a przez to samo jest nam nieuchronnie potrzebne do zachowania naszego bytu.

Najpodobniejszą do prawdy rzeczą być się zdaje, że i zwierzęta czucia swoje odsyłają zewnątrz siebie – do jestestw, które na ich zmysły działają. Wszakże złudzenie to imaginacji również jest im potrzebne, jako i nam, do zachowania ich bytu; oprócz tego postrzegając sprawy zwierząt nam znajomych, przekonujemy się, że one tak właśnie postępują, jak gdyby miały wyobrażenia mniej lub więcej dokładne odległości położenia miejsca istot, które je otaczają. Pies np. {czy} koń, bydło z obory, ptak nawet domowy, czyliż nie znają miejsca swojego pomieszkania? Gdy zwierzęta albo pactwo dzikie za zbliżeniem się do siebie człowieka

lub innych gatunków zwierząt, które są dla nich niebezpieczne, uciekają, czyliż wówczas nie zdają się mieć wyobrażenia o bliskości, a tym samym i odległości, pierwsza bowiem bez drugiej w myśli być nie może? Czyliż ta sama uwaga nie stosuje się do tych przypadków, w których zwierzęta gonią zdobycz swoją albo szukają jej w miejscu, w którym się ona znajduje, a znalazłszy je zatrzymują się?

Lecz ponieważ nie możemy sobie wyobrazić inaczej odległości albo miejsca jakiegokolwiek przedmiotu, tylko umieszczając {tam} przez imaginację nasze własne czucia, to zaś odsyłanie czuć naszych do jestestw zewnętrznych może być tylko skutkiem pojęć, które mamy o tych jestestwach i które łączymy z czuciami naszymi – więc i zwierzęta oprócz czuć muszą mieć pojęcia istot zewnętrznych, a przez to samo i władzę sądzenia, pojęcia bowiem są wypadkiem pewnych sądów, jak się to wyłuszczyło.

Nadto jeszcze nie można zaprzeczać rozsądnie, aby zwierzęta nie miały rozmaitych wyobrażeń przedmiotów zmysłowych. Jeżeli bowiem mają wyobrażenia położenia miejsca i odległości tych ostatnich, jakżeby mogły nie mieć wyobrażenia tych samych przedmiotów? Przypuściwszy jedno, drugie koniecznie przypuścić trzeba. Wyobrażenia przedmiotów zmysłowych składają się w nas z wielu czuć rozmaitych, połączonych w jedno przez pojęcia.

**31.** Więc i zwierzęta jakimże by innym sposobem czucia swoje pojedyncze mogły połączyć w obrazy całkowite pewnych jestestw, jeżeli nie przez pojęcia? Że zaś zwierzęta mają w myśli swojej pewne obrazy całkowite, czyli złożone z różnych jestestw, oprócz dowodu wyżej wspomnianego może jeszcze służyć za dowód tej samej prawdy i ta uwaga, że one poznają indywidua różnych gatunków, a nawet rozróżniają je między sobą. Pies np. nie tylko zna dobrze pana swego, ale go rozróżnia od innych ludzi.

Wszystkie jakiegokolwiek bądź zwierzęta poznają indywidua swojego gatunku i rozróżniają od innych; co większa, między tymi ostatnimi umieją niejako czynić wybór i odróżniać te, które dla nich są niebezpieczne, od innych, które im nie czynią podobnej obawy. Jakżeby to wszystko mogły wykonać wyobrażeń

złożonych nie mając pewnych jestestw, a jakżeby te same wyobrażenia być w nich mogły bez pojęć?

Zdaje się przeto być dowiedzione, że zwierzęta oprócz czuć mają pojęcia istot zewnętrznych. Jakoż możemy to uważać, że pojęcia rzeczzone budzą {się} w ludziach daleko pierwej nim się oni nauczą mówić wyrazy, przeto nie są koniecznie potrzebne do nabycia tego rodzaju wyobrażeń. Pojęcia istot zewnętrznych, uważane odłącznie od czuć, są wyobrażeniami prawdziwie umysłowymi. Gdy więc przyznajemy zwierzętom takowe pojęcia, tym samym przyznajemy im pewne wyobrażenia umysłowe, o czym dotąd żaden z filozofów nie myślał.

Nie lękajmy się jednak, ażebyśmy przez to ubliżali zacności naszego rodzaju, kiedy mówimy, że zwierzęta nierozumne mają, jak i my, pewne wyobrażenia umysłowe – przekonamy się bowiem wkrótce, że: (1) umysł ludzki różni się od zwierzęcego nie władzą pojmowania, lecz władzą rozumowania, która nadaje pierwszemu nieskończoną prawie wyższość nad drugim; (2) sama nawet pojętność, którą przyznajemy ludziom, może być w nich doskonalsza od zwierzęcej, co natychmiast wyłuszczymy.

Widzieliśmy już, że wyobrażenia umysłowe, czyli pojęcia, ściśle się łączą ze zmysłowymi, i póki nie są odłączone myślą od tych ostatnich, tak mało o nich wiemy, jak gdybyśmy zgola {nie} nie wiedzieli. Przeciwnie zaś, wyobrażenia zmysłowe, tj. czucia, będąc jasne same przez się, zwracają na siebie uwagę naszą i nie mogą nam być niewiadome. Lecz ponieważ nie inaczej mogliśmy odłączyć pojęcia istot zewnętrznych od czuć, z którymi one naturalnie się łączą, tylko za pomocą pewnego rozumowania, gdy zaś okaże się, że zwierzęta rozumować nie mogą, dlatego że rozumowanie nie inaczej się dzieje, tylko za pomocą wyrazów, czyli znaków składających mowę ludzką, jakich zwierzęta nie mają – stąd się przekonamy, że pojęcia zwierząt nigdy w nich odłączone być nie mogą od wyobrażeń zmysłowych: że więc one tak mało wiedzą o tych pojęciach, jak gdyby zgola nie wiedziały, {i} że nie mogą o nich zdać sprawy ani sobie samym, ani drugim.

Chociaż przeto przyznajemy zwierzętom nierozumnym pewne wyobrażenia zmysłowe, nie mówimy jednak tego,

że te wyobrażenia mogą być w nich czyste i rozróżnione. Nadto jeszcze, ponieważ takie wyobrażenia, o których istoty myślące tak mało wiedzą, jak gdyby o nich {nic} nie wiedziały, których nigdy nie rozróżniły od innych, i nie utkwiły sobie w pamięci, nie mogą się nazwać „wiadomościami”; przyznając więc zwierzętom nierozumnym pewne wyobrażenia zmysłowe, nie przypisujemy im żadnych wiadomości umysłowych.

Nie tylko pojęcia istot zewnętrznych, jak się zdaje, muszą mieć zwierzęta, lecz i pojęcia swego własnego jestestwa. Wyobrażenia bowiem istot obcych ile obcych są względne w stosunku do wyobrażenia swego własnego jestestwa – pierwsze zatem w myśli bez drugiego być nie mogą.

Oprócz tego zwierzę ma potrzebę rozróżniać rozmaite części swojego ciała, ażeby nimi władać mogło. Potrzebuje oraz, ażeby części swego własnego ciała rozróżniać mogło od ciał obcych, bo od tego zależy zachowanie ich bytu, co się nawet postrzegać daje w rozmaitych sprawach zwierząt. Ale żadne z nich nie mogłoby rozróżnić jestestwa swego od zewnętrznych, jeśliby nie wiedziało o tym, że tak pierwsze, jako i drugie, są jestestwami. Wyobrażenie bowiem swoje i zewnętrzne – są względne, nie mogące być w myśli bez wyobrażeń przedniejszych, jakimi tu są wyobrażenia jestestw.

Lecz jako wyobrażenie któregośkolwiek jestestwa zewnętrznego, tak i swego własnego jestestwa nie inaczej tworzyć się może, tylko z czuć połączonych przez pojęcia – okazuje się przeto, że zwierzętom można przyznawać niejako nie tylko pojętność zewnętrzną, lecz i wewnętrzną, czyli samoznawstwo. Łatwo się jednak domyślić, że jako pojęcie istot zewnętrznych, tak i pojęcie swego własnego jestestwa nigdy nie może być w zwierzętach czyste i rozróżnione – pojęcie to zawsze być w nich musi załutnione czuciami czyli wyobrażeniami zmysłowymi, a przez to samo nigdy „wiadomością” nazywać się nie może.

Tu widzimy, że lubo pojętność zwierząt tak zewnętrzną, jak i wewnętrzną, podobna jest pojętności ludzkiej, nigdy przecie nie może być rozwinięta do tego stopnia jak w ludziach. Na koniec, ponieważ nie inaczej przychodzą ludzie do rozróżnienia duszy swej od ciała, tylko za pomocą rozumowania, stąd naturalnie

wnieść powinniśmy – że zwierzęta nigdy takowej różnicy uczynić nie mogą względnie do swojego jestestwa, jeśli przypuścimy, że one nie mają władzy rozumowania, co się wkrótce wyłuszczy.

**32.** Nie tylko zwierzęta zdają się mieć te same pierwiastki wyobrażeń co i my, tj. czucia i pojęcia, ale oraz zdają się mieć wyobrażenia względne, czyli rzędu drugiego, co się okazało. Albowiem gdyśmy widzieli, że one rozeznają indywidua swego własnego gatunku od tych, które należą do gatunków innych, że się różnią jestestwa im pożyteczne od szkodliwych, bezpieczne od niebezpiecznych, jestestwo swoje własne od obcych – tym samym przypuścić powinniśmy, że one muszą mieć wyobrażenia względne podobieństwa i różnicy. Ale tę szczególniejszą uwagę uczynić należy, że wyobrażenia względne, które przypisujemy zwierzętom, nigdy w nich nie mogą być odłączne, czyli ogólne jak w ludziach – lecz zawsze złączone i zastosowane w szczególności do takich a nie innych wyobrażeń przedniejszych. Tę zaś uwagę naszą opieramy na prawdzie, którąśmy wyżej dowiedli, tj. że wyobrażenia względne jakiegokolwiek nie inaczej się uważać mogą odłącznie, czyli szczególnie, tylko za pomocą wyrazów.

Tak więc gdy zwierzętom nie dało przyrodzenie daru mowy, przez to samo nie dało im sposobności do stworzenia wyobrażeń względnych ogólnych. Nie można np. rozsądnie przypuścić, ażeby którekolwiek zwierzę wyobrazić sobie mogło podobieństwo albo różnicę w ogólności, a zatem i w tym rodzaju wyobrażeń widzimy wyższość umysłu ludzkiego nad zwierzęcy. Owszem, przekonamy się wkrótce, że ta wyższość co do wyobrażeń względnych bardzo wielkiej jest wagi, od niej bowiem zależy ta szlachetna władza umysłu, odznaczająca ludzi od zwierząt, którą nazywamy „rozumem”.

**33.** W rządzie władz prostych umysłu ludzkiego liczyć się może władza uważania, czyli uwaga. Widzieliśmy, że ta władza nie odnosi się do żadnych pierwiastków myślnych, które by jej były właściwe, ale tylko wszystkim rodzajom tych pierwiastków może nadać wyższy stopień jasności lub wiedzenia. Uwaga w ludziach pospolicie zwraca się najbardziej na te wyobrażenia

lub przymioty: (1) które mocniej działają na naszą duszę; (2) które nas bardziej obchodzą przez stosunek, jaki mają do naszych potrzeb.

Niepodobna jest zaprzeczyć zwierzętom tej samej władzy umysłu, bo w ich postępowaniu wyraźnie się ona okazuje. Widzimy oraz, że w zwierzętach władza ta, tj. władza uważania, podlegać się zdaje tym samym prawom, co i w ludziach; chcę mówić, że jej działanie zawsze jest stosowne do mocy wrażenia, które na umyśle zwierzęcym sprawia pewien przedmiot albo przez żywość ich wyobrażeń zmysłowych, które budzi, albo przez związek ich z potrzebami fizycznymi zwierzęcia. Owszem, co się tyczy zwierząt, zdaje się, iż można to wystawić za niemyślne prawidło, że ta władza podlega w nich koniecznie któremukolwiek z dwóch praw rzeczonych: albo dlatego zwierzęta dają pierwszeństwo w uwadze swojej pewnym wyobrażeniom lub przedmiotom przed innymi, że te wyobrażenia mają większy stopień żywości, albo dlatego, że mają bliższy stosunek do ich potrzeb.

Lecz dopóki uwaga rządzona bywa dwoma tylko wspomnianymi prawami albo jednym z nich którymkolwiek, dopóty nazwać ją można w niejaki sposób „bierną” albo raczej „mimowolną”; w tym bowiem przypuszczeniu idzie ono jakby mimowolnie za tym, co ją mocniej obudzi, i zdaje się przeto, że można naznaczyć różnicę następującą między uwagą ludzką a uwagą zwierząt – tj. że ta ostatnia zawsze być musi bierna, czyli mimowolna, tamta zaś może być niekiedy czynna, czyli dobrowolna.

Jakoż każdy może być o tym przekonany nawet z własnego doświadczenia, że chociaż uwaga jego bardziej się pospolicie zajmuje tymi przedmiotami, które mocniej działają na jego umysł albo bliższy mają związek z jego potrzebami fizycznymi, nie zawsze jednak to się dzieje koniecznie. Często bowiem odrywamy uwagę naszą od obrazów zmysłowych, mających największy stopień żywości, a zwracamy ją ku tym wyobrażeniom, że tak powiem, dobrym, które ledwo są dościgłe umysłowi.

Tak np. odrywamy uwagę od czuć bądź rzeczywiście, bądź wyobrażonych – a zwracamy ją na same pojęcia. Odrywamy ją od czuć rzeczywiście, a zwracamy na wyobrażone *etc.*, a co większa, kiedy w uwadze naszej dajemy pierwszeństwo

wyobrażeniom mniej wyraźnym nad wyraźniejszymi, nie stąd {to} pochodzi, ażeby tamte bardziej nas obchodziły przez stosunek swój do naszych potrzeb fizycznych aniżeli te ostatnie – ale to czynimy niekiedy w tym jedynie celu, ażebyśmy jak najdokładniej rozebrali wyobrażenia nasze złożone i przejrżeli wszystkie poszczególne najdrobniejsze pierwiastki, z których się one składają. Słowem, czynimy to niekiedy dlatego jedynie, ażebyśmy coraz bardziej doskonalili władze poznawcze nasze; ażebyśmy nabywali coraz dokładniejszych wyobrażeń, choćby te wyobrażenia nie miały związku z potrzebami naszymi fizycznymi.

W tych przeto zdarzeniach, ponieważ uwaga nasza nie podlega żadnemu z dwóch praw wyżej wymienionych, słusznie więc można ją nazwać „dobrowolną” lub czynną”.

**34.** Teraz pozostaje nam tylko okazać, o czym się już nadmieniło, tj. że zwierzęta, podług wszelkiego podobieństwa do prawdy, nigdy nie mogą mieć uwagi takiej, o jakiej się dopiero mówiło. Mniemanie to zasadza się na prawdach następujących.

(1) Ta władza, którą mają ludzie, zwracania częstokroć swojej uwagi na wyobrażenia najmniej wyraźne i oraz niemające żadnego związku z fizycznymi ich potrzebami, na ten koniec im jest dana, ażeby za pomocą onej dochodzili prawd takich, których nigdy samo doświadczenie nauczyć nie może; nadto jeszcze których odkrycie częstokroć tę tylko dla nas przynosi korzyść, że nas przekonuje o szlachetności władz naszych umysłowych, chociaż te prawdy mogą nie mieć żadnego zgoła użytku względem naszych potrzeb fizycznych. Wszakże nie inaczej dochodzić możemy prawd takich, tylko przez rozumowanie; lecz chcąc dokładnie rozumować, zwłaszcza o rzeczach niepodpadających pod zmysły, musimy odrywać uwagę od wyobrażeń zmysłowych, a zwracać ją na umysłowe, które nigdy nie mogą mieć dla nas wyraźnego stopnia jasności ani związku z potrzebami naszymi fizycznymi.

Widzimy przeto, że w badaniach tego rodzaju nieuchronnie jest nam potrzebna ta władza, którąśmy wyżej nazwali „uwagą czynną”, czyli „dobrowolną”. Ale zwierzętom taka władza na nic by się nie przydała. W sposobie ich postępowania nic takiego nie postrzegamy, co by dowodziło, że się one trudnią



dochodzeniem prawd nadzmysłowych. Wszystko raczej zdaje się nas przekonywać, że jestestwa te zajęte są jedynie zmysłowością; że jako wiadomości ich i sądy są zmysłowe, tak i celem ostatecznym, do którego zmierza doskonalenie się władz ich poznawczych, jest także zmysłowość, tj. dogadzanie fizycznym ich potrzebom.

Lecz do osiągnięcia takiego celu dostateczna jest uwaga bierna czyli mimowolna, o której się wyżej mówiło. Oprócz tego, gdy się dowiedzie następnie, że wszelkie badania nadzmysłowe, czyli metafizyczne nie inaczej się wykonywać mogą, tylko za pomocą wyrazów kształconych, z jakich się składa mowa ludzka, gdy więc zwierzęta nie mają pomocy takich wyrazów – przez to samo niezdolne są do badań rzeczonych, a zatem nie zdaje się być dla nich potrzebny ten rodzaj uwagi, którąśmy nazwali „czynną”.

(2) Nie tylko dlatego zaprzeczamy zwierzętom tej władzy ostatniej, że w nich nie widzimy celu, do którego by im była przydatna, lecz i dlatego, że ta sama władza nie inaczej może być użyta w ludziach, tylko za pomocą znaków, czyli wyrazów. Wiemy np. już, że nie moglibyśmy inaczej oderwać uwagi naszej od czuć, a zwrócić ją na pojęcie lub na wyobrażenie względne ogólne, gdybyśmy na to nie mieli pomocy wyrazów; zdaje się nawet, iż to samo nawet twierdzić można w ogólności o wszystkich innych wyobrażeniach mniej wyraźnych, choćby nawet zmysłowych.

Jeżeli te wyobrażenia są niejako zatłumione w myśli naszej przez inne obrazy mające większy stopień żywości, tedy pierwsze albo przez to tylko mają na się ściągnąć szczególną uwagę naszą, że nas bardziej obchodzą ze względu na stosunek do naszych potrzeb aniżeli te drugie, albo też przez to, że mamy wyrazy odróżniające je od innych. W pierwszym razie uwaga nasza byłaby tylko bierna, podług tego, co się wyłuszczyło; w drugim zaś razie, uwadze naszej nie mogłaby odpowiadać w zwierzętach władza podobna, gdyż te istoty nie mogą mieć ludzkiej mowy.

Tak więc wszystkie uwagi poprzedzające zdają się stwierdzać to mniemanie, że uwaga zwierząt, będąc zawsze bierną, nigdy być czynna nie może, w znaczeniu takim, jak w ludziach.

Ponieważ dusza zwierząt porównuje między sobą rozmaite uczucia i wyobrażenia, inaczej bowiem nic by rozróżniać nie mogła, więc tym samym musi być istotą nierozciąglą, niezłożoną z części stosownie do uwagi, któreśmy uczynili w „Logice” nad duszą ludzką. To samo rozumowanie, które okazuje nierozciąglność tej ostatniej, dowodzi oraz nierozciąglność duszy zwierzęcej.

**35.** Gdyśmy okazali, że zwierzętom przyznawać należy te same władze umysłu pierwotne, czyli niezłożone, jakie są w ludziach (choć dwie z nich ostatnie, tj. pojętność i władza wyobrażeń względnych, nie w tym samym stopniu), zastanowić się teraz wypada, które władze umysłowe złożone znajdować się mają w zwierzętach odpowiadające naszym.

Jużeśmy widzieli, że zwierzęta mają władzę składania rozmaitych czuć rzeczywistych za pomocą pojęcia w obrazy zmysłowe pewnych jestestw; znaczy to w innych wyrazach, że one mają tę władzę umysłu złożoną, którąśmy wyżej nazwali „władzą poznawania” w znaczeniu ścisłym. Lecz uważać naprzód mamy, że poznanie, czyli obrazy zmysłowe jestestw w duszy zwierząt nigdy nie mogą być tak liczne jak w ludziach. Gdy bowiem do spamiętania wielkiej liczby poznań, czyli wiadomości zmysłowych potrzebny jest nam pewien układ wyrazów, któremu by odpowiadał układ tych samych wiadomości – widoczna rzecz jest, że zwierzęta, nie mogąc mieć tego zapasu wyrazów, przez to samo nie mogą utworzyć takiego układu wiadomości swoich, który by zdolny był objąć tak wielką i różnorodną ich liczbę, jaka się utkwąć może w pamięci człowieka.

Oprócz tego wiadomości człowieka o jestestwach materialnych nie tylko są skutkiem własnych jego postrzeżeń, lecz i cudzego doświadczenia. Ale gdy wiadomości cudze nie inaczej udzielić się mogą któremukolwiek indywiduum z rodzaju ludzi, tylko przez mowę, więc łatwo pojmujemy, że indywidua zwierząt nie mają sposobności do przedstawiania sobie cudzych poznań. Każde z nich przeto te tylko mieć może wiadomości zmysłowe, których nabyło własnym doświadczeniem i które utkwąć sobie może w pamięci. Więc i tu widzimy, jak wielką zachodzić musi

różnica między liczbą wiadomości, do jakiej się może podnieść człowiek, a liczbą tych, które utkwąć sobie może w pamięci nierozumne zwierzę.

Mówiliśmy, że zwierzęta czucia swoje sprawione w nich od przedmiotów, które je otaczają, odnoszą zewnątrz siebie do tych samych przedmiotów. Stąd wypada ten wniosek, że równie zwierzętom, jak i nam, zdawać się musi, że wyobrażenia istot materialnych złożone z czuć rzeczywistych tam są właściwie, gdzie są te same istoty. W myśli naszej pierwsze tak są ściśle połączone z drugimi, iż wyjąwszy małą liczbę ludzi oświeconych, reszta bierze te rzeczy za jedno.

Okazaliśmy już, że to złudzenie imaginacji jest nam nieuchronnie potrzebne do zachowania swojego jestestwa; a zatem to samo prawdzić się musi i o zwierzętach.

Lecz gdy niektórzy filozofowie za pomocą rozumowania mogli przyjąć do rozróżnienia tych rzeczy, które imaginacja nasza tak ściśle łączy ze sobą, gdy odkryli to złudzenie jakby wrodzone wszystkim ludziom, które im każe umieszczać swoje własne czucia w jestestwach zewnętrznych, tedy bez wątpienia nigdy tego spodziewać się nie można po innych zwierzętach, one bowiem rozumować nie mogą.

Nigdy one nie odkryją tego złudzenia, o którym mówimy, to bowiem odkrycie potrzebne jedynie do badań filozoficznych, na nic by się nie przydało zwierzętom, których władze poznawcze doskonałą się tylko w stosunku do potrzeb fizycznych.

**37.** Kiedy przyznajemy zwierzętom władzę poznawania, tym samym powinniśmy im przyznawać i władzę sądzenia, poznanie bowiem nie inaczej się dzieje, tylko za pomocą pewnych sądów – o czym {mówiło się} w „Logice”.

Jako ludziom, tak i zwierzętom, władza poznawania rzeczywistego jestestw zewnętrznych bardzo mało i prawie zgoła nie byłaby pożyteczna, jeśliby obrazy przedmiotów obecnych niknęły natychmiast w ich umyśle, skoro te przedmioty przestaną być obecne. Tzn. że dla zachowania życia zwierzęcego potrzebna jest oprócz władzy poznawania władza pamięci. Widzieliśmy już, że bez {tej} ostatniej człowiek, choćby najdłużej żył, zawsze by

tak był ograniczony co do wiadomości swoich jak dziecię zostające w najpierwszej chwili po swoim narodzeniu.

To samo rozumieć należy i o zwierzętach, jeśli im przypisujemy władzę poznawczą; tedy z tych najpotrzebniejsza dla nich być się okazuje władza pamięci. Lecz nie tylko z uwagi nad naszym własnym umysłem i nad sposobem, jakim się zachowuje życie nasze, utrzymujemy z największym podobieństwem do prawdy, że zwierzęta mają władzę pamięci, ale nadto same ich sprawy zewnętrzne, które codziennie postrzegać możemy, stwierdzają nasz domysł. Jakaż np. inna władza oprócz pamięci mogłaby to sprawić, że niektóre ptaki przez samo słuchanie nauczają się nucić arie ułożone od ludzi albo wymawiać ludzkie wyrazy?

Ale nie potrzeba nam szukać dowodów tej prawdy w postępowaniu rzadszych gatunków zwierząt; znajdziemy je dosyć wyraźne, zastanawiając się nad sprawami zwierząt domowych, jako to psów, kotów, koni itd. Sprawy te tak są częste, tak powszechnie wiadome ludziom, tak wyraźnie dowodzące pamięci w zwierzętach, iż nie mamy potrzeby wyszczególniać tu onych. Władza sądów domyślnych, które mogą być sprawdzone lub sprostowane przez doświadczenie, równie jest nam potrzebna, jak i władza pamięci. Owszem, te dwie władze tak ścisły ze sobą mają związek, że druga bez pierwszej obyć się nie może, pierwsza zaś bez drugiej na mało albo raczej na nic by nie była przydatna.

Jakoż tworzyć sąd domyślny z rzędu tych, o których tu mówimy, nie jest co innego, tylko sądzić, że pewne czucia nasze wyobrażone zamieniają się dla nas w pewnych okolicznościach na czucia rzeczywiste tamtym odpowiednie, skąd takie wnioski czynimy.

Wiemy oraz, że do tych sądów domyślnych zawsze dają powód pewne czucia rzeczywiste, dlatego iż pamiętamy, że to czucie rzeczywiste łączyło się dawniej z innymi czuciami, także rzeczywistymi, których teraz pozostają nam obrazy. Sądzenie przeto domyślne zawiera w sobie istotnie pewne czyny pamięci i bez tej władzy żadną miarą nie obejdzie się.

Lecz i władza pamięci nie na inny koniec jest nam dana, tylko na ten, ażeby przewodniczyła naszym sądom domyślnym.

Wszakże dlatego tylko zdaje się nam być potrzebna pamięć zjawisk przeszłych, ażeby była dla nas wskazówką przyszłych, których szukać lub unikać mamy – a to już należy do władzy sądenia domyślnego.

I tak kiedy pamiętam, że po chmurze deszcz nastąpił, pamięć tego zdarzenia w tym jest dla mnie pożyteczna, że i teraz widząc chmurę, domyślam się deszczu i chronię się od niego. Gdy pamiętam, że pewne pokarmy przyniosły dla mnie posiłek, widząc one – i teraz podobnego z ich wzięcia domyślam się skutku. Gdy pamiętam, że przechadzka w porze ostrej lekko ubranemu zaszkodziła mi na zdrowiu, więc się domyślam, że w czasie terazniejszego zimna podobnie postępując, podobnemu uległbym przypadkowi, a przeto jestem ostrożniejszy. Gdy pamiętam miejsce każdego z moich sprzętów, domyślam się, że je tyle razy znajdę, ile będzie potrzeba.

Lecz na próżno bym się rozwodził w przytaczaniu dalszych dowodów założonej prawdy, o której się każdy łatwo przekona, zastanawiając się nad swymi własnymi postępami, słowem: nie inaczej być może dla nas pożyteczna władza pamięci, tylko tyle, ile przewodniczy władzy sądów domyślnych.

Tę samą uwagę zastosujmy i do zwierząt: one bowiem mają potrzeby fizyczne podobne naszym, i równie jak my dbają o zachowanie swego jestestwa, a zatem muszą mieć sobie dane te same środki do tego celu służące. Jeśli więc przypisujemy im władzę pamięci, powinniśmy zaraz przyznać i władzę sądenia domyślnego, pierwsza bowiem bez drugiej nie byłaby dla nich pożyteczna.

**38.** Lecz nie tylko domyślamy się w zwierzętach tej ostatniej władzy, wnioskując przez podobność ze środków do celów, ale nadto sposób ich postępowania, który postrzegamy, utwierdza mniemanie nasze i zdaje się w tej mierze usuwać wszelką wątpliwość. Uważając rozmaite sprawy zwierząt, przekonujemy się, że cała prawie dzielność i znaczenie władz ich poznawczych zależy na domyślności. Nie widzimy żadnego ich gatunku, który by w działaniach swoich nie okazywał domyślności w mniejszym lub większym stopniu. Pies szczeka lub skowyczy, gdy się kto

nań zamierzy, ponieważ domyśla się razów. Wszystkie prawie gatunki zwierząt domowych okazywać zwykły znaki radości na widok przygotowanego dla nich pokarmu, bo się domyślają, że wkrótce użyć go będzie w ich mocy.

Częstokroć nawet zadziwia nas delikatność ich czucia przewodnicząca sądom ich domyślnym. Jak subtelne np. bywa powonienie tych zwierząt, które tropią węchem przeznaczoną dla nich zdobycz? Jak bystry być musi wzrok ostrowidzów, które z daleka łup swój postrzegają? Jak delikatne czucie temperatury {jest} w tych zwierzętach, które w czasie pewnej, jak się nam zdaje, {pogody} domyślają się wkrótce nastąpić mającej burzy i działają stosownie do tego domysłu?

Ale najbardziej władza sądenia domyślnego w zwierzętach dowodzi się przez to, że niektóre ich gatunki zdolne są do przyjęcia pewnej nauki od ludzi, która ich usposabia do wykonywania takich działań sztucznych, do jakich nigdy by nie doprowadziło {ich} samo przyrodzenie. Nauka podobna zwierząt nie inaczej udać się może, tylko przez ćwiczenie dwóch władz im wrodzonych, tj. pamięci i nierozdzielnej z nią domyślności. Mistrz, który układa je do sztuk rozmaitych, tym sposobem z nimi postępuje, ażeby z pewnych znaków przez niego wskazanych domyślać się mogły działań, jakich od nich żąda. Wyobrażenia tych znaków i działań przez częste ich powtarzanie musiały ściśle połączyć się w umyśle tych zwierząt, inaczej bowiem nauka nie byłaby skuteczna.

Nadto jeszcze uważać należy, że gdy działania sztuczne pospolicie utrudzają zwierząt i niechętnie są od nich pełnione, nie inną zatem mogą mieć pobudkę do ich wykonywania, tylko pamięć razów, które niegdyś odbierały od swego mistrza, i domysł, że te razy znowu by się powtórzyły, jeśliby nie czyniły tego, co im mistrz rozkazuje. Widzimy przeto, że w zdarzeniach podobnych pamięć wspólnie z domyślnością stanowią zasadę nauki dającej się zwierzętom.

**39.** Okazaliśmy wprowadzić wyżej, że w zwierzętach dają się widzieć działania takie, których żadną miarą wytłumaczyć nie można przez sądy domyślne mające swą zasadę w poprzedniczym

doświadczeniu, lecz które przypisać należy instynktowi właściwie zwanemu. Te ostatnie działania częstokroć bywają podobne tamtym, które są wypadkiem sądów domyślnych – i dlatego niektórzy psychologowie brali je za jedno, nie przypuszczając w zwierzętach innego instynktu oprócz domyślności takiej, o jakiej tu mówimy.

Dowiedliśmy, że to mniemanie było nietrafne. Lecz jeśli błędem jest nie przypuszczać zwierzętom innych pobudek działania, tylko sądzenia domyślne, tedy nierównie bardziej byłoby od rzeczy twierdzić, że wszystkie zgoła sprawy zwierząt pochodzą ze ślepego instynktu i że te jestestwa są tylko maszyny samoruszne, niemające zgoła władz poznawczych podobnych naszym. Tak utrzymywać – byłoby to mówić bez żadnego powodu, że Twórca Natury czyni sobie ustawiczną igraszkę z naszego umysłu, sprawiając to, że podług praw tegoż umysłu uważać musimy istoty zwierzęce za mniej lub więcej nam podobne co do władz poznawczych, których by jednak zgoła nie miały.

Tak więc te tylko sprawy przypisać musimy instynktowi, których wytłumaczyć niepodobna przez sądzenie domyślne.

Wszakżeśmy widzieli, że do rozwinięcia władzy sądów domyślnych w ludziach nie są bynajmniej potrzebne wyrazy. Postrzegać to możemy, że w dziecięciu daleko wprzód rozwija się ta władza, nim się nauczy słów jakichkolwiek. Nie mamy przeto żadnego powodu do zaprzeczania zwierzętom domyślności, gdy przeciwnie – tyle ich mamy do jej przyznawania.

Lecz nie tylko zwierzęta mają władzę tych sądów domyślnych, które mogą być sprawdzone lub sprostowane przez doświadczenie, ale nadto najpodobniejsze jest do prawdy, że mają oraz władzę innych sądów domyślnych, które nigdy tym sposobem sprawdzone lub sprostowane być nie mogą, tj. władzę sądzenia, czyli wnioskowania z podobności. Z tej to właśnie władzy wynika, jak się to wyłuszczyło na swoim miejscu, że każdy człowiek przyznaje innym ludziom czucia, wyobrażenia, sądy, chęci, skłonności podobne swoim, słowem: przyznaje im te same władze umysłowe, jakie sam posiada. A nawet toż samo wnioskowanie z podobności doprowadziło nas do przyznawania niemym



zwierzętom władz poznawczych mniej lub więcej podobnych naszym, cośmy okazali.

Ale godna jest rzecz uwagi, że nawzajem zwierzęta zdają się mieć ludzi za jestestwa podobne im co do władz umysłowych. Te z nich np., które są żywione od ludzi, wyrażają tym ostatnim naturalnymi znakami swe potrzeby, jako to głód albo pragnienie – tak zaś czyniąc, zdają się oświadczać im chęć niejako swoją, iż żądają od nich pomocy w zaspokojeniu swych potrzeb; a zatem przemawiają językiem swym do ludzi jako jestestw mających poznanie i wolę. Niektóre z nich nawet okazują dosyć wyraźne znaki wdzięczności dla swych dobroczyńców, ale wdzięczność nie może być kierowana ku innym istotom, tylko ku tym, które uważamy jako życzliwe dla nas, a tym samym którym przyznajemy umysł. Zwierzęta przeto, które są zdolne czuć wdzięczność dla ludzi, przez to samo muszą być zdolne poznawać życzliwy ich umysł ku sobie. Owszem, im większa jest w niektórych zwierzętach życzliwość ku ludziom, tym się doskonalsze okazują władze ich poznawcze – tak dalece, że te rzeczy zdają się być nierozdzielnie ze sobą połączone.

**40.** Wiemy, że ze wszystkich gatunków zwierząt pies jest najżyczliwszy człowiekowi, ale oraz widzimy, {że} ten gatunek zdaje się przewyższać poznaniem swoim wszystkie inne. Zdumiewają nas niekiedy zdarzenia okazujące równie życzliwość psów ku ludziom, jako i wysoki stopień władz ich poznawczych. Zwierzęta te przeznaczone z natury, ażeby były przyjaciółmi ludzi, zgadują myśl tych ostatnich, dzielą z nimi uczucia smutku i radości, a nawet często wzywają do wspólnej ze sobą zabawy.

Zdaje się przeto, że najwyższe wygórowanie umysłu zwierząt zależy na tym, iż są zdolne uznawać ludzi za istoty podobne sobie co do władz poznawczych, a zatem na władzy wnioskowania z podobności. Im wyżej w nich jest podniesiona ta władza, im lepiej zgadywać umieją myśli, wyobrażenia, chęci i uczucia ludzkie, tym wyższą przypisujemy onym zmyślność, tj. doskonalsze poznanie.

Oprócz psów postrzegać możemy w innych gatunkach zwierząt, mianowicie ugłaskanych, tę samą władzę poznawczą,

o której tu mówimy, mniej lub więcej rozwiniętą, chociaż nie do tego stopnia jak w pierwszych. Wszystkie nawet gatunki zwierząt dzikich, ponieważ widocznie okazują znaki bojaźni swej względem ludzi, częstokroć też nienawiści lub zemsty ku nim: tym samym uznawać ich muszą za jestestwa sobie nieprzyjazne, a przeto przypisywać im umysł i wolę.

Stawi się tu nam jednak szczególna uwaga względem władzy, którą mają zwierzęta: domyślania się w istotach innych wyobrażeń i chęci podobnych swoim. Widzieliśmy, że w ludziach władza ta zasadza się na trojakiej podobności pobudzającej nas do wnioskowania, lecz postrzegając w niektórych zwierzętach tak wysoki stopień tej władzy, tak wielkie przekonanie, jakie one zdają się mieć o władzach poznawczych naszego rodzaju, trudno jest przypuścić, ażeby one mogły mieć wyobrażenia dostatecznych pobudek podobności, na których by się opierało to przekonanie.

Jakoż widzimy, że wszystkie prawie gatunki zwierząt mają postać bardzo różną od ludzkiej, więc pobudka pierwszego rodzaju podobności, tj. podobieństwo zewnętrzne istot, albo bardzo mało, albo zgoła {w ogóle} służyć nie może zwierzętom, kiedy one przyznają ludziom czucia i chęci swoim podobne.

Jest także niepodobieństwo, ażeby drugi gatunek podobności mógł im przewodniczyć w tym sądzeniu, bo niepodobna jest przypuścić, ażeby zwierzęta tym sposobem rozumowały: ponieważ zmysły nasze są nam dane jako środki do otrzymania czuć i wyobrażeń, więc gdy widzimy w ludziach zmysły podobne naszym, powinniśmy wnosić, że te zmysły są dla ludzi także środkami przeznaczonymi do tych samych celów, tj. ażeby ludzie mieli czucia i wyobrażenia podobne naszym; widoczne jest, że takiego rozumowania nie mogłyby utworzyć zwierzęta, a tym samym, sądząc o przymiotach umysłu ludzkiego, nie mogłyby wnioskować z podobności środków do celów.

Na koniec, trzeci rodzaj podobności przewodniczący nam w sądach takowych, niewiele by usłużyć mógł zwierzętom. Ten ostatni rodzaj podobności, jakieśmy to widzieli, zasadza się na podobieństwie skutków, z którego domyślamy się podobieństwa przyczyn. Ale sprawy zewnętrzne ludzi, będące w nich skutkiem

wyobrażeń ich i chęci, małe mają podobieństwo do spraw zwierzęcych, które pochodzą z podobnych przyczyn.

Tak więc, gdy widzimy, że niektóre zwierzęta, ile o tym po-  
dług największego podobieństwa do prawdy sądzić możemy, mają  
dosyć wyraźną, a nawet zadziwiającą nas wiadomość o umyśle  
naszym, podobnym ich umysłowi, wiadomość ta w nich pocho-  
dzi raczej z pewnego instynktu aniżeli z dostatecznych pobudek  
podobności.

**41.** Gdyśmy okazali, w czym umysł zwierzęcy podobny jest na-  
szemu, pozostaje teraz uważać, czym się różni od niego. Pozo-  
staje nam wyświecić, na czym zależy ta nieskończona wyższość  
władz umysłu ludzkiego nad władzami poznawczymi zwierząt,  
którą czujemy raczej, aniżeli pojmujemy. Badania albowiem me-  
tafizyków, czynione nad tym zagadnieniem od dawnego czasu,  
zdaje się, dotąd jeszcze nie otrzymały pomyślnego skutku. Gdy  
zaś teraz przedsięwierzemy rozwiązanie tego samego zagadnie-  
nia, przewodniczyć nam będą w tym zamiarze dwie cechy wy-  
żej wspomniane, które widocznie rozróżniają zwierząt od ludzi,  
a mianowicie pierwsza z nich, tj. że zwierzętom nie dało przy-  
rodzenie mowy takiej, jaką mają ludzie – druga albowiem cecha  
wypływa z pierwszej, o czym się następnie przekonamy. Cecha  
pierwsza, o której tu mówimy, jest dosyć wyraźna, i ująć nie  
może {naszej} uwagi; lecz zrazu nie domyślamy się podobno, jak  
liczne i ważne ciągnie ona za sobą wnioski we względzie różnicy  
zachodzącej między układami umysłu ludzkiego.

W samym już wyszczególnianiu władz poznawczych, które  
przyznawać możemy zwierzętom, widzieliśmy różnicę, jaka za-  
chodzi między tymi władzami a władzami, które im odpowiadają  
w umyśle ludzkim. Lecz teraz uważać mamy, które są władze po-  
znawcze właściwe tylko umysłowi ludzkiemu i którym podobne  
w zwierzętach znajdować się nie mogą.

Już się to wyłuszczyło, że wszystkie te władze pierwotne,  
czyli niezłożone, któreśmy znaleźli w umyśle naszym, powinni-  
śmy przyznawać zwierzętom, chociaż w tych ostatnich nie mogą  
być rozwinięte do tego stopnia jak u nas. A nawet okazaliśmy już  
te władze złożone, które w umyśle zwierzęcym odpowiadać mogą

władzom naszym także złożonym, lubo zawsze z pewną różnicą. Tak więc, jeśli przypuszczamy, że są w ludziach takie władze umysłowe, jakim podobnych nie mają zwierzęta, te ostatnie należeć będą do rzędu władz złożonych. Można okazać, że z liczby władz złożonych umysłu ludzkiego ROZUMOWANIE, czyli ROZUM jest właśnie tą władzą, która się nie znajduje w zwierzętach. Tej zaś prawdy łatwo dowiedzimy, gdy się przekonamy, że władzy rzeczzonej nie może inaczej rozwinąć w sobie człowiek i onej użyć, tylko za pomocą znaków takich, jakie składają mowę ludzką.

**42.** W rzeczy samej, przypominając sobie to, co się obszernie wyszczegółono w „Logice”, znajdziemy wiele dowodów na wsparcie założonej prawdy.

Widzieliśmy, że rozumowanie, któremu właściwie służyć może to nazwisko, jakiegokolwiek będzie gatunku, zawsze jednak zależy na tym, iż szukamy stosunku między dwoma wyobrażeniami złożonymi porządku drugiego, albo za pomocą wyobrażenia pośredniego, albo przez sam tylko rozbiór wyobrażeń danych. Lecz naprzód już o tym wiemy, że same wyobrażenia złożone porządku drugiego nie inaczej utworzyć się mogą, tylko za pomocą wyrazów, a zatem widzieć się daje natychmiast, że zwierzęta nie mają takich wyobrażeń, nad którymi rozumować by było potrzeba. Oprócz tego moglibyśmy to uważać, że samo znalezienie wyobrażenia pośredniego między dwoma danymi, albo też rozbiór dokładny tych wyobrażeń danych, jaki nam jest potrzebny do rozumowania, nie inaczej skutecznić się może, tylko za pomocą wyrazów.

Tak więc zwierzęta nie tylko mieć nie mogą przedmiotu rozumowania, tj. wyobrażeń złożonych porządku drugiego, lecz ani sposobu, jakim by je wykonać mogły: zwierzęta rozumować nie mogą.

Lecz zdaje się, iż nie będzie to dla nas bez pożytku tę prawdę, którąśmy dowiedli w ogólności, objaśnić szczególnym jej zastosowaniem do celniejszych gatunków rozumowań naszych.

Rozumowania podzieliliśmy na dwa główne rodzaje, tj. na rozumowania, których przedmiotem są wyobrażenia składu naturalnego i {rozumowania, których przedmiotem

są wyobrażenia składu} sztucznego. Co się tyczy pierwszych, widzieliśmy, że wyobrażenia, na których się one opierają, albo wszystkie, albo przynajmniej niektóre z nich ogólne być muszą, tj. wyobrażenia pewnych rodzajów lub gatunków istot odłącznie uważać się mogące. Aleśmy dowiedli, że wyobrażenia takie nie inaczej tworzą się, tylko oznaczając pewnymi wyrazami, i że w takowym działaniu znaki, czyli wyrazy są nieuchronnie potrzebne, choćby nawet wyobrażenia te ogólne były proste albo złożone pierwszego porządku. Jakoż dowiodło się, że wyobrażenia rodzajowe i gatunkowe nie inaczej uważać się mogą, tylko w wyobrażeniach indywiduów: pierwsze zatem są z rzędu wyobrażeń względnych.

Takoż się dowiodło, że wyobrażenie żadne względne nie może się uważać odłącznie, tylko za pomocą pewnego wyrazu. Gdy wiemy, że wyobrażenia należące do pierwszego rodzaju rozumowań nie tylko być muszą ogólne, ale nadto złożone porządku drugiego, więc i z innego względu do {o}znaczenia tych są konieczne potrzebne wyrazy; zwierzęta przeto nieme tworzyć nie mogą rozumowań pierwszego rodzaju.

W drugim rodzaju rozumowań, czyli tych, których są przedmiotem wyobrażenia składu szt{ucznego}, najpierw nam stawiły {się} rozumowania matematyczne odłącznie wzięte. Widzieliśmy, że wszystkie wyobrażenia ilości bądź ciągłej, bądź nieciągłej porządku drugiego, przedmiotem tych rozumowań będące, nie inaczej być mogą ustalone w myśli i oznaczone dokładnie, tylko za pomocą wyrazów, których stosunek wartości być powinien wiadomy.

Tak więc ani rozumowań matematycznych zwierzęta tworzyć nie mogą.

**43.** Zdaje się na koniec, że każdy z łatwością przystanie na to, iż zwierzęta nie mogą tworzyć innych gatunków rozumowań składu sztucznego, np. opierających się na wyobrażeniach moralnych, politycznych itd. Wszakże do utworzenia takich wyobrażeń konieczne są potrzebne pewne znaki, dlatego: (1) że to są wyobrażenia złożone porządku drugiego, inaczej albowiem być {by} nie mogły przedmiotem rozumowania;

(2) że to są wyobrażenia względne i razem ogólne; (3) na ostatek, że to są wyobrażenia takich istot, które nie mogą mieć bytu rzeczywistego w naturze, a zatem nieodnoszące się do żadnego wizerunku rzeczywistego, lecz jedynie utworzone w myśli naszej za pomocą wyrazów.

Okazaliśmy przeto, że zwierzęta żadnych zgoła rozumowań tworzyć nie mogą. Niedostatek ten we względzie władz poznawczych stawia je w niemożności otrzymania wielorakich i najświetniejszych korzyści, jakimi umysł ludzki poszczycić się może. Inne bowiem zwierzęta rozumować nie mogą, więc tym samym: nie mogą mieć żadnych metod rozumowania; nie mogą utworzyć żadnych umiejętności; nie mogą przyjąć do żadnych odkryć i wynalazków większej wagi, tj. które by obchodziły całą społeczność pewnego ich gatunku, bo takie odkrycia i wynalazki bywać tylko zwykły wypadkami pewnych rozumowań. Jakoż wszystkie odkrycia i wynalazki ważniejsze zasadzają się na prawdach ogólnych, bądź teoretycznych, bądź praktycznych, lecz prawdy im są ogólniejsze, tym przez dłuższy ciąg rozumowań przychodzi się do nich.

Tak więc zwierzęta nie tylko utworzyć nie mogą żadnej umiejętności, lecz ani żadnej nauki takiej, która by się zwać mogła „sztuką” albo „kunsztem”; tym bardziej nie są w stanie dochodzenia prawd nadmysłowych i tych, które żadnego nie mogą mieć związku z fizycznymi ich potrzebami.

Gdy teraz zastanowimy się nad tym, że niedostatek mowy w zwierzętach nie tylko nie pozwala im otrzymać tych ważnych korzyści, jakie są skutkiem władzy rozumowania udzielonej ludziom, ale nadto czyni je niesposobnymi do objaśnienia drugim myśli swoich i wyobrażeń w sposobie tak wyraźnym, jak się to dzieje u ludzi – dwie te uwagi razem połączone okażą nam całą przyczynę niezmierniej wyższości, jaka odróżnia umysł ludzki od zwierzęcego.

Naprzód bowiem, gdybyśmy przypuścili, że indywidua z rodzaju zwierząt rozumować mogą dla siebie, gdy jednak żadne z nich nie ma sposobności objaśnienia drugim swych rozumowań lub ich wypadków, władza przeto rozumowania w takim przypuszczeniu nie mogłaby się rozwinąć w zwierzętach

do znacznego stopnia ani przynieść im tak świetnych korzyści, jakie ludziom przynosi. Wszakże w rodzaju ludzkim władza rzeczona dlatego tak wielkie przynosi zdobycze na polu odkryć i wynalazków, że indywidua tego rodzaju udzielać mogą sobie wzajemnie swych wyobrażeń i myśli. Mianowicie ludzie myślący nie inaczej przyczyniać się zwykli do postępu oświecenia, tylko opierając rozumowanie swoje własne na rozumowaniach cudzych lub na wypadkach, do których przywiodły te ostatnie – albo raczej jedni dopełniają tylko rozumowania drugich.

**44.** Gdy oprócz tego uważamy, że pomoc, którą sobie wzajemnie udzielają ludzie do rozszerzenia światła, nie tylko na tym zależy, że indywidua żyjące w jednym czasie objawiają jedne drugim rozumowania swoje i onych wypadki, ale daleko bardziej na tym, że pokolenia przeszłe zostawiają następnym jakby w dziedzictwie odkrycia swe, wynalazki i myśli, łatwo pojmujemy, do jak wysokiego stopnia pomnażać się mogą wiadomości ludzkie i jak niezmierna zachodzić musi różnica między tymi ostatnimi a wiadomościami zwierząt. Gdy bowiem pokolenia następne pomnażają lub doskonałą odkrycia pokoleń przeszłych, rośnie przez to coraz bardziej zbiór prawd mających za cel pożytek albo przyjemność. Wieki i narody przyczyniają się wspólnie do tworzenia lub wzrostu nauk, umiejętności, sztuk i kunsztów. Wiadomości nabyte w jakimkolwiek czasie i przez kogokolwiek stają się własnością nie indywidualną tylko, jak w zwierzętach, lecz całego rodzaju. Te zaś wszystkie korzyści zaręcza ludziom ten dar nieoceniony, którego natura odmówiła zwierzętom, tj. mowa kształcona, a nade wszystko pisana.

Tak więc widzimy, jak ściśle zachodzi związek między dwiema własnościami rodzaju ludzkiego, którymi się on różni od wszelkich gatunków zwierząt, tj. między rozumem a mową. Wszakże ostatnia jest narzędziem nieuchronnie potrzebnym, aby pierwszy mógł być rozwinięty. Gdy przeto pospolite jest i oraz prawdziwe zdanie, że ludzie różnią się od zwierząt rozumem i mową, po wyluszczeniu uwag teraźniejszych można ustanowić ten drugi pewnik, czyli aksjomat, tj. iż dlatego właśnie różnią się ludzie od zwierząt rozumem, że się od nich różnią mową.



Gdy twierdzimy, że postęp oświecenia, jaki daje się widzieć w ludziach, jest skutkiem tych dwóch przyczyn, tj. że indywidua w jednym czasie żyjące udzielają sobie wzajemnie swych rozumowań i ich wypadków, jako też, że pokolenia przeszłe toż samo czynią względem następnych, domyślić się należy, że to się prawdzi nie o samych tylko rozumowaniach, lecz i o materiałach, na których by się one opierały, tj. na poznaniu czynów, czyli zjawisk rzeczywistych.

**45.** Wyłuszczyło się już, że materiałem wszelkiego rozumowania są wyobrażenia lub sądy, mające pierwszy swój początek w prawdach zmysłowych.

Nim ludzie zaczęli rozumować, musieli wprzód poznawać zmysłami rozmaite jestestwa siebie otaczające, i ten porządek jest nieuchronny, bo każde rozumowanie jakiegokolwiek bądź gatunku musi mieć bliższy lub dalszy związek z wiadomościami zmysłowymi i ostatecznie do nich się odnosić. Mianowicie widzieliśmy, że rozumowania odłączne na mało by się przydały ludziom, jeśliby nie były zastosowane do praw rzeczywistych nabytych doświadczeniem, aleśmy oraz widzieli, że zastosowanie to tym obszerniejsze ma pole i tym liczniejsze przynosi dla nas pożytki, im bardziej się pomnoży liczba poznań naszych zmysłowych i doświadczeń.

W rzeczy samej rozumowania zastosowane do prawd zmysłowych, jak się okazało, nie tylko się opierają na czynach rzeczywistości postrzeganych, lecz oraz mają potrzebę być stwierdzone nowymi doświadczeniami. Gdy przeto mówimy, że w rodzaju ludzkim tak indywidua, jak i pokolenia przesyłają jedne drugim rozumowania swoje i wypadki z nich wynikłe, bez wątpienia muszą razem przysyłać i materiały tychże rozumowań, czyli doświadczenia swoje. Owszem, pospolicie pierwiej się zgromadzić muszą materiały wiadomości naszych, nim je umysł rozumowaniem przerobi. Widzieliśmy nawet, że nie wszystkie dotąd są przerobione, bo nie było w mocy ludzkiej wytłumaczyć wszystkie zjawiska złożone, jakie tylko są na świecie, przez pewne czyny proste, czyli zasady powszechne.

Ale co się tyczy zwierząt, gdyśmy okazali, że nie tylko nie mogą mieć one władzy rozumowania, lecz nawet gdyby ją i miały, nie byłyby w stanie objaśnić drugim swoich rozumowań, władza rzeczona nie mogłaby im przynieść tak świetnych korzyści jak ludziom; teraz uważać pozostaje {nam}, że oprócz tego nie mają one żadnej sposobności objawiania sobie wzajemnego swych poznać, czyli wiadomości zmysłowych.

Wszakżeśmy widzieli, że nie inaczej jeden człowiek opisać może drugiemu pewne zjawisko przez siebie postrzegane, którego nie widział drugi, tylko oznaczając wprzód wyrazami rozmaite czucia pojedyncze, które się łączyły przez pojęcie w obraz pewnego jestestwa, a potem wskazując pewnym znakiem, że te wszystkie czucia pojedyncze odnosiły się do jednego przedmiotu. Lecz gdy nieme zwierzęta nie mogą mieć tylu i takich znaków, ażeby jedno drugiemu opisywać jestestwa przez siebie widziane, więc i w tym względzie nie mają one żadnego sposobu do objawiania sobie wzajemnego wiadomości swoich.

Widzimy wprawdzie między zwierzętami pewne znaki, czyli pewien język, po którym zdają się rozumieć nawzajem, lecz bez wątpienia znaki te nie są tak liczne ani takiego gatunku, ażeby za ich pomocą zwierzę jedno mogło opisać drugiemu widziane przez siebie jestestwa; znaki te mogą tylko im służyć do wyrażenia, a zatem i do objawienia wzajemnego czuć wewnętrznych bólu lub przyjemności, bojaźni lub bezpieczeństwa, radości lub smutku, życzliwości lub nienawiści, albo na koniec mogą im służyć do wzajemnego wabienia się. Zwierzę np. jedno widząc pewne jestestwo nieprzyjazne lub niebezpieczne swemu rodzajowi, może pewnym znakiem ostrzec o tym inne, które onego nie postrzegają, ale te ostatnie wtenczas tylko wyobrazić będą mogły sobie rzeczzone jestestwo, jeśli je lub podobne jemu kiedykolwiek widziały same. Inaczej wznieci się w nich bojaźń tylko, lecz nie obraz takiej właśnie rzeczy, jaki jest do niej podobny.

To samo mniemać należy o innych podobnych zdarzeniach, w których zwierzęta objawiają sobie wzajemnie swoje czucia wewnętrzne i zdają się rozumieć jedne drugich.

Zwierzęta nie mają sposob {ności} objawiania wzajemnego poznać.

**46.** Tak więc dowiodło się nie tylko to, że zwierzęta nie mogą tworzyć żadnych rozumowań i że nawet gdyby były zdadne do takowych działań umysłowych, nie miałyby jednak sposobu udzielania ich sobie wzajemnego, ale nadto nie są bynajmniej w stanie, aby mogły jedne drugim przysyłać materiały rozumowania, tj. obrazy zjawisk przez siebie postrzeganych. Wiadomości zatem każdego indywiduum z rodzaju nierozumnych zwierząt ograniczają się własnym jego doświadczeniem, a jako nie mogą być pomnożone doświadczeniami cudzymi, tak nawzajem nie mogą się w niczym przyczynić do wiadomości indywiduów innych i udzielać ich onym. Z tej uwagi łatwo się każdy domysli, jak szczupła być musi liczba w zwierzętach wiadomości nawet zmysłowych (bo do takich tylko są zdolne) – jak niezmierna w tym względzie zachodzić musi różnica między nimi a ludźmi.

Wszystko to, cośmy wywiedli rozumowaniem o wyższości władz umysłu ludzkiego nad władze poznawcze zwierząt, z tej jedynie uwagi, że zwierzęta nie mają daru mowy, doskonale sprawdza się doświadczeniem, czyli postrzeganiem.

Jakoż dzieje przyrodzenia podają to nam za prawdę niewątpliwą, że w tak długim i dawnym szeregu następnych pokoleń odnawiających rozmaite gatunki zwierząt, pokolenia terażniejsze w niczym nie są doskonalsze od najdawniejszych co do władz umysłu swojego. Te same potrzeby, ten sam sposób życia, ten sam instynkt, ten sam stopień rozwinięcia władzy poznawczej, jakie widzimy w terażniejszym pokoleniu rozmaitych gatunków zwierząt, opisuje nam historia naturalna jako stateczne i nieodmienne we wszystkich wiekach.

Od początku świata aż dotąd żaden ich rodzaj nie okazał najmniejszego postępu w wiadomościach swoich; nie uczynił żadnego odkrycia lub wynalazku; nie utworzył żadnej sztuki, czyli kunsztu. Jeżeli zaś możemy nazwać „kunsztem” sposobność niektórych gatunków zwierząt do wykonania spraw pewnych, okazujących się być jakby skutkiem pewnej umiejętności, jakimi np. są sztuka robienia gniazd w rozmaitych gatunkach ptaków, sztuka robienia wosku w pszczołach, sztuka przędzenia i tkania pajęczyny w pająkach, sztuka budowania klatek w bobrach itp., to okazaliśmy wyżej, że takowe kunszty zwierząt nie mogą być

skutkiem własnego ich wynalazku lub wiadomości, ale raczej ślepego instynktu, którego nam pojąć ani wytłumaczyć niepodobna. Dlatego też widzimy, że te kunszty zwierzęce w tym samym są stopniu doskonałości od najdawniejszych czasów aż dotąd.

**47.** Ale u ludzi wszystko dzieje się przeciwnie.

Jakże wielka zachodzi różnica między teraźniejszymi pokoleniami rodzaju naszego a najdawniejszymi! Wiadomość, potrzeby, sposób życia, nauki, umiejętności, sztuki, kunszty, wynalazki w nieskończenie prawie wyższym są stopniu teraz, jak były w pierwszych zawiązkach rodu ludzkiego – albo raczej większa część wyliczonych dopiero zaszczytów umysłu ludzkiego nie były znane najdawniejszym przodkom naszym, ale się zjawily w przeciągu wieków i następnie długą koleją przechodzić musiały przez różne stopnie wydokonalenia.

Jeśli zaś można powiedzieć bez ubliżenia prawdzie, że niezmienna zachodzi różnica między sposobem życia teraźniejszych pokoleń naszych a najdawniejszych, tedy równie twierdzić można, że tamte niewiele w tym względzie różnić się musiały od zwierząt, o czym nawet świadczą najdawniejsze pomniki dziejów ludzkich. Własność ta rodu naszego jest skutkiem daru mowy, łączącej ze sobą ogniwem nieprzerwanym najodleglejsze narody i wieki, którego natura odmówiła zwierzętom. Tak więc samo postrzeganie, czyli doświadczenie stawia właśnie takie wypadki oczom naszym we względzie różnicy zachodzącej między rodzajem ludzi a zwierząt, jakie się wywiodły przez rozumowanie. Gdy widzimy niedostatek mowy w zwierzętach, widzimy też w nich i skutki, które z tego niedostatku naturalnie wynikać powinny stosownie do zasad wyłożonych.

Dowiodło się zatem, że z dwóch głównych cech, odróżniających zwierzęta od ludzi, druga ściśle ma związek z pierwszą i z niej samej wypływa; dlatego bowiem władze poznawcze zwierząt doskonalić się mogą w indywidualach tylko, a nie w gatunkach, że te zwierzęta nie są obdarzone mową.

Chociaż dowiedliśmy, że władza rozumowania daje ludziom nieskończoną wyższość nad zwierzętami, aleśmy już dowiedli, że sposób, jakim się wykonuje ta władza w ludziach, jest

skutkiem ograniczenia władz ich umysłowych. Gdyby albowiem byli w stanie ogarnąć jasno i sposobem rozróżnionym w jednym czasie wyobrażenia najbardziej złożone, byłiby też w stanie pojąć natychmiast wszystkie związki i stosunki tych wyobrażeń, jako też związki i stosunki rzeczy odpowiadających wyobrażeniom. W takim przypuszczeniu nie byłoby nam potrzebne rozumowanie, tj. wywód następny praw jednych z drugich; wszystkie czucia, sądy nasze byłyby oczywiste, a co za tym idzie do tworzenia tych sądów nie byłoby nam potrzeba żadnych znaków, chyba jedynie do objawiania ich drugim.

Tak więc doskonałość umysłu ludzkiego nie na tym właśnie zależy, że rozumujemy, ale na tym, że jesteśmy w stanie podnieść się do prawd ogólnych i umysłowych, do wyobrażeń rozróżnionych i dokładnych – co nie jest dane zwierzętom. Gdybyśmy te same korzyści otrzymać mogli krótszą drogą, a nie przez rozumowanie, np. drogą oczywistości bezpośredniej, bez wątpienia w przypuszczeniu takim władze umysłu naszego byłyby nierównie doskonalsze jak teraz. To przeto, co nazywamy „rozumem”, nie tylko zależy na ROZUMOWANIU, które wprawdzie jest pewnym działaniem tej samej władzy, lecz ograniczonym, ale w ogólności jest władzą podnoszenia się jakimkolwiek sposobem do prawd ogólnych umysłowych, rozróżnionych i dokładnych.

Chociaż zwierzęta nieme nie mają tej władzy w stopniu nawet tak ograniczonym jak w ludziach, co samo stanowi niezmierną niższość ich umysłu od naszego, ale przypuścić można istoty nierównie doskonalsze od nas, a przeto i takie, które mieć mogą ROZUM, nie mając potrzeby ROZUMOWANIA. Uwaga terazniejsza będzie nam przydatna w „Teologii przyrodzonej”.

Różnica we względzie władzy moralnej.

**48.** Gdyśmy okazali różnicę między umysłem zwierząt a naszym we względzie władz poznawczych, okazać nam ją teraz należy we względzie władzy moralnej. Wszyscy prawie jesteśmy tego przekonania, że przepisy moralności, jakie czytamy w sumieniu naszym, nie są bynajmniej znane zwierzętom, czyli że moralność nie dla nich jest stworzona.

Tej prawdy, którą większa część ludzi czuje raczej, niż pojmuje, możemy teraz wskazać powody, których jednak wykład

zostawiamy „Filozofii moralnej”. Jeżeli się tam przekonamy, że prawa moralne przyrodzone umysłowi ludzkiemu nie miałyby żadnego znaczenia bez wiadomości o Najwyższym Prawodawcy, czyli o Bogu i jego przymiotach, tedy bez wątpienia ten niemyślny wyciągniemy wniosek, że zwierzętom prawa takie na nic by się nie przydały, ponieważ one nie mając rozumu, nigdy by się podnieść nie mogły do poznania Tego, który ustanowił te prawa, a tym samym nigdy by nie miały pobudki do ich wykonywania.

Lecz i drugi jeszcze mamy powód zaprzeczania zwierzętom nierozumnym władzy moralnej. Powód ten zależy na postrzeganiu tego, co się widzieć daje w sposobie ich postępowania. Nie widzimy bynajmniej, ażeby one zachowywały jakąkolwiek moralność w obejściu się swoim jedne z drugimi; owszem, jedyną pobudką wszelkich ich postępów zdaje się być osobisty interes zmysłowy każdego indywiduum albo też instynkt właściwie zwany. Nie widzimy także u nich żadnych sądów, żadnych wyroków lub egzekucji, które by miały za cel wymiar sprawiedliwości; wszystko tam raczej stanowi prawo mocniejszego albo chytrzejszego.

Gdy nie mamy żadnego powodu przyznawać zwierzętom władzę moralności, jaką znajdujemy w nas samych, zdaje się to przynajmniej być rzeczą najpodobniejszą do prawdy, że równie nie znajduje się w nich władza inna, którąśmy wyżej nazwali „wolnością woli” (*liberum arbitrium*), ta bowiem ostatnia ścisły ma związek z pierwszą.

Wszakże widzieliśmy już, że moralność bez wolnej woli nie miałaby żadnego znaczenia, ale teraz okazać mamy, że ta ostatnia bez pierwszej równie nie byłaby potrzebna zwierzętom, ile o tym podług podobności do prawdy sądzić możemy. Musi przeto zachodzić różnica między wolą ludzką a wolą zwierząt, którą teraz okazać należy: dlaczego wola pierwsza nazywa się „wolną” i czemu tego samego przymiotu nie przyznajemy drugiej.

**49.** Uważając działania zwierząt, zdaje się, iż wątpić o tym niepodobna, że one mają wolę, czyli władzę chcenia, tak jak i my; widzimy bowiem, że one za jednymi rzeczami się uganiają, a od drugich stronią, jednych używają, a drugich nie – albo,

Zwierzęta mają wolę.

co jedno znaczy, że czynią wybór względem użycia jednej rzeczy z wielu. Tak więc nie tylko rozsądnie mniemać należy, że zwierzęta mają wolę, tak jak i ludzie, ale nawet że definicja woli ludzkiej służyć równie może i woli zwierzęcej – tj. tak w pierwszych, jak i w drugich wola jest nie co innego tylko

WŁADZA CZYNIEŃ WYBORU WZGLĘDEM UŻYCIA RZECZYWIŚTEGO LUB NIEUŻYCIA PEWNYCH RZECZY.

Okazaliśmy, że wola ludzka składa się z dwóch władz różnych wprowadzić od siebie, ale ściśle ze sobą mających związek, z których jedna stanowi użycie lub nieużycie pewnych rzeczy, a zatem i wykonanie lub zaprzestanie spraw pewnych, które na ten koniec są potrzebne, a druga rzeczywiście wykonuje te sprawy lub ich zaprzestaje; tak to samo sądzić należy i o woli zwierząt, do czego wyraźne znajdujemy powody, postrzegając sposób ich postępowania.

Dotąd więc żadnej nie widzimy różnicy między wolą ludzką a wolą zwierzęcą.

Różnica woli zwierząt we  
względzie wolnej woli  
ludzkiej.

Aleśmy okazali, że wola ludzka jest wolna; niedawno zaś nadmieniliśmy, że ten sam przymiot przyznawać się nie może woli zwierzęcej. Mówiąc o wolności woli ludzkiej widzieliśmy, że ta wolność jest MOŻNOŚCIĄ, CZYLI WŁADZĄ ZAWIESZANIA SĄDU NASZEGO, A ZATEM I SKŁONIEŃ SIĘ WOLI, NIMBYŚMY DOBRZE ROZPOZNALI, CZY DOBRO LUB ZŁO PRZYSZŁE, WYNIKAJĄCE Z UŻYCIA LUB NIEUŻYCIA PEWNEJ RZECZY, PRZEWAŻA ZNACZNIE TERAŹNIEJSZE JEJ SKUTKI.

Widzieliśmy oraz, że użycie należyte tej władzy zależy na wykonaniu dwóch warunków: (1) na odjęciu się tymczasowym pewnej obecnej przyjemności albo też na wytrzymaniu cierpliwym pewnej nieprzyjemności obecnej, nimby się wyjaśnił pomieszany obraz przyszłości, który zdaje się niejako mówić do naszego przekonania, że użycie przyjemności obecnej lub uchylenie się od nieprzyjemności obecnej mogłoby nas pozbawić w przyszłym czasie przyjemności daleko większej i trwalszej albo też narazić na zło daleko większe i dłuższe; (2) na wyjaśnieniu dobrowolnym tego samego pomieszanego obrazu przyszłości, o którym tu mówimy.

Tak więc, ażeby człowiek prawym sposobem mógł użyć wolnej woli swojej, potrzebna mu jest na to uwaga dobrowolna,



czyli taka, którąśmy wyżej nazwali „czynną”. Lecz ponieważ okazaliśmy z największym podobieństwem do prawdy, że zwierzęta nie mają uwagi takiej, tym samym wnieść powinniśmy, że nie mają wolności woli, która bez pierwszej być nie może. Jako więc ludzie wtenczas jedynie porządnie używają swej woli, kiedy ta władza jest w nich rządzona uwagą czynną, czyli dobrowolną, i dlatego właśnie, że tym sposobem używać jej mogą, mówimy, że i wola ich jest wolna, tak przeciwnie w zwierzętach, gdy wola ich nie inną uwagą rządzona być może, tylko bierną i zniewoloną, dlatego mówimy, że wola nie jest wolna ich.

Objaśnijmy tę prawdę.

Człowiek np. może zwrócić uwagę swoją od tego, co na nim czyni mocniejsze wrażenie, jako to od pewnej przyjemności lub nieprzyjemności obecnej, a skierować ku temu, co słabiej działa na umysł jego, jako to ku obrazowi pomieszanemu przyszłości. Wszakże obraz ten póki jest pomieszany i ciemny, przez to samo sprawić w nim nie może tak mocnego wrażenia jak uczucia obecne, których doznaje.

W tym przeto zdarzeniu, podług definicji wyżej danej, jako uwaga człowieka, tak i wola jego jest wolna; pierwsza albowiem nie za tym idzie, co większe na nim czyni wrażenie, ale za tym, co słabsze; druga zaś działa tym sposobem, jakim działać powinna. Lecz mówimy, że w zwierzętach to samo się nie prawdzi. Jako uwaga ich koniecznie zwracać się musi ku temu, co mocniej działa na ich umysł albo przez żywość wrażeń zmysłowych, albo przez bliski stosunek z fizycznymi ich potrzebami, tak i wola ich obierać musi koniecznie to, co bierna, czyli zniewolona ich uwaga stawi im za największe dobro.

Tak np. zwierzę układane od swojego mistrza częstokroć na skinienie jego wstrzymuje się od pewnej przyjemności obecnej, jako to od użycia położonego przed nim pokarmu, albo też znosi cierpliwie nieprzyjemność obecną, jako to wykonuje takie sprawy, które je trudzić mają, ale wtenczas uwagę zwierzęcia bardziej zajmuje obraz przyszłych skutków – co by nastąpiło, jeśliby nie usłuchało woli swego mistrza – aniżeli uczucia obecne. Chociaż bowiem zdaje się, że te ostatnie większe powinny czynić wrażenie na umyśle zwierzęcia aniżeli obraz przyszłych skutków, ponieważ

czucia rzeczywiste zawsze mają większy stopień żywości niż wyobrażone, wyobrażenie jednak gniewu mistrza i jego skutków może bardziej działać na umysł zwierza przez ścisły związek tych rzeczy z jego potrzebami fizycznymi, a tym sposobem bardziej zajmować uwagę jego aniżeli czucia obecne.

Tak więc dlatego zwierzę poświęca obecność przyszłości, że ma jasny obraz obydwóch i że poznaje większą ważność ostatniej nad pierwszą. Obraz skutków gniewu mistrza za przestępstwo jego woli albo też łaski za jej wykonanie mocno się wraził w umyśle zwierzęcia nie przez dobrowolne zastanawianie się jego nad tymi rzeczami, lecz przez częste i mimowolne doświadczenie; tym sposobem stał się na koniec dostateczną pobudką do zajęcia jego uwagi bardziej aniżeli czucia obecne. Lecz gdyby ten obraz był tylko pomieszany i ciemny, nie mógłby na siebie bardziej uwagi zwierzęcia zwrócić aniżeli obecność tej ostatniej; nigdy by w takim razie zwierzę nie poświęciło przyszłości, ponieważ nie byłoby w stanie wyjaśnić jej obrazu przez dobrowolną uwagę.

Słowem, tak w krótkości oznaczyć by można różnicę między wolą człowieka a wolą zwierzęcia, iż pierwszy dlatego częstokroć w wyborze poświęca obecność przyszłości, że ma władzę wyjaśnienia pomieszanego jej obrazu, i że rzeczywiście używa tej władzy; drugie zaś dlatego tylko, że ten obraz mimo woli nawet zwierzęcia stał się jasny, a przeto zdolny bardziej zająć uwagę jego niż obecność.

Oto jest podług wszelkiego podobieństwa do prawdy cała różnica zachodząca między wolą ludzką a zwierzęcą, i która to sprawia, że pierwszej przyznajemy wolność, a drugiej nie przyznajemy.

**50.** Wniosek, któryśmy dopiero wywiedli względem woli zwierzęcej i różnicy między nią a wolą ludzką, nie tylko się opiera na tych samych dowodach, przez które wyżej staraliśmy się okazać, że nie możemy z prawdopodobnością przyznawać zwierzętom uwagi czynnej, lecz i z innego jeszcze względu stawia się nam jako podobniejszy do prawdy. Albowiem dlatego ludziom potrzebna jest wolność woli, czyli władza zawieszania

sądu o dobroci lub złości rzeczy i skłonienia się woli, nimby się wyjaśnił ciemny i pomieszany obraz przyszłości, w dalekim stawi się im widoku.

Nade wszystko zaś jestestwa rozumne mają potrzebę dawać wzgląd na te skutki, które wynikają z nieprawego użycia rzeczy, te zaś ostatnie pospolicie następować zwykły w dalekiej przyszłości, która często nawet dla nas niepewna być się zdaje. Obraz takiej przyszłości sam przez się ciemny tylko i pomieszany być może; i jeśliby ludzie nie mieli władzy, jako też i pobudek pewności lub prawdopodobności, że ta przyszłość uiścić się może, wyjaśnienia go sobie przez dobrowolną uwagę – najczęściej wola ich czyniłaby wybór nieprawy. Lecz zwierzęta, ponieważ nie mają praw moralnych, władza ta przeto nie jest dla nich potrzebna. Jeśli one poświęcają niekiedy obecność dla przyszłości, przyszłość ta stawi się im jako w krótkim bardzo czasie nastąpić mająca. Lecz takiej przyszłości wyobrażenie może w nich być bardzo jasne, i ażeby się przenieśli nad obecność, dostateczną im do tego pobudką może być uwaga bierna.

Nie znajdujemy przeto powodu, dla którego byśmy woli zwierzęcej przyznawali wolność.



# **Teologia przyrodzona**

(Wilno 1822)



## **{Rozdział I. O dowodach bytności Boga}**

1. Teologia przyrodzona jest nauka, która za przewodnictwem naturalnego rozumu oznajmia bytność Boga, jego przymioty i stosunki ze stworzeniami, ile to wszystko tenże przyrodzony rozum pojąć może.

O bytności Boga przekonujemy się następującym sposobem.

Widzimy, że na świecie wszystkie zjawiska odmiany i jestestwa podpadające pod zmysły – w czasie biorą swój początek i z czasem się kończą, następując kolejną jedno po drugim. Prawo wrodzone umysłowi naszemu, jak się już to dowiodło, każe przyznawać każdemu skutkowi pewną przyczynę, różną od niego. Ale ta kolej następna zjawisk odmian i jestestw cóż jest innego, jeżeli nie pasmo przyczyn i skutków powiązanych ze sobą związkiem nieprzerwanym?

To samo, co jest przyczyną skutku po sobie następującego, może się uważać za skutek względem przyczyny poprzedzającej, która dała bytność tej drugiej. Taką przyczynę, która sprawiając skutek następny pochodzi sama od przyczyny innej, nazywamy „pośrednią”. Uważając przeto nieskończony prawie łańcuch przyczyn pośrednich i skutków jeden od drugiego zawisłych, uznać musimy, że cokolwiek miało być od wieków, inaczej albowiem najpierwsze ogniwo tego łańcucha powstałoby z niczego; byłby to więc skutek bez żadnej przyczyny albo raczej całe to pasmo skutków, jakie tylko istniały kolejno od początku świata albo teraz istnieją, wzięłyby początek z nicestwa – co jest przeciw rozumowi.

Lecz dwojakie tylko przypuszczenie uczynić możemy względem tego, co istniało od wieków: albo przypuścić pewne jestestwo takie, które by, będąc przyczyną wszystkich innych jestestw i zjawisk, nie było samo skutkiem żadnej przyczyny, a zatem było przyczyną nie już pośrednią, lecz **NAJPIERWSZĄ** i **BEZWZGLĘDNĄ**; albo też przypuścić możemy, że był od wieków nieprzerwany łańcuch przyczyn pośrednich i skutków, bez żadnej przyczyny takiej, która by właściwie zwać się mogła najpierwszą. Ale się już dowiodło w „Logice”, że to drugie przypuszczenie, jako zawierające w sobie przeciwność czyli **KONTRADYKCJĘ**, utrzymać się nie może; więc prawdziwe być musi pierwsze przypuszczenie – tj. że była odwiecznie pewna istota niezależąca od żadnej przyczyny, która, owszem, dała początek całemu łańcuchowi przyczyn pośrednich i skutków. Taka istota odwieczna jest najpierwszą przyczyną wszystkich rzeczy: jest tym, co nazywamy „Bogiem”. Dowód bytności Boga oparty na ciągłym szeregu przyczyn i skutków, w którym koniecznie przyjść musimy do przyczyny pierwszej, nazywają filozofowie „dowodem metafizycznym”.

## 2. Innym jeszcze sposobem dowodzi się bytność Boga.

Jeżeli skierujemy uwagę na porządek, harmonię i związek, jakie zachodzą między jestestwami składającymi świat ten widzialny, jeśli się zastanowimy nad trybem, jakim się zachowują indywidua i rodzaje jestestw organicznych, nad dziwną zgodnością ich budowy i instynktu z przeznaczonym dla nich sposobem życia, przekonamy się, że świat ten jest niejako wielką machiną, której wszystkie części urządzone są od pewnego mądrego rzemieślnika tym sposobem, ażeby odpowiadały jego zamiarom. Wszędzie znajdujemy na świecie takie rzeczy, których układ nas przekonuje, że one być muszą dziełem istoty rozumnej i myślącej. Widzimy, że wszystkie na nim jestestwa nie dla siebie samych tylko mają bytność, lecz jedne drugim służą, jedne drugim są potrzebne. Słońce, Księżyc, gwiazdy – czyż dla siebie samych tylko istnieją? Czyliż światło i ciepło od nich pochodzące nie jest potrzebne do utrzymania w życiu niezmierniej liczby jestestw zamieszkałych na tyłu światach, które odprawiają pewne porządne biegi podług pewnych praw nieodmiennych w nieskończonej przestrzeni? Woda, ziemia,



ogień i powietrze – czyliż nie są potrzebne równie mieszkańcom Kuli naszej? Alboż ci ostatni bez rzeczonych żywiołów pozostać by mogli przy życiu choć na jedną chwilę?

Samo zniszczenie rzeczy jednej jest początkiem drugiej. Podług praw zwyczajnych, którymi się rządzi ten świat widzialny, postrzegamy, że zepsucie pewnych jestestw potrzebne jest, ażeby inne jestestwa zachowały swą bytność albo żeby na miejscu tamtych powstały jestestwa nowe.

Jeśli zaś nie możemy dojść rozumem naszym ostatecznych, czyli ogólnych celów, do których dążą wszystkie zjawiska i odmiany dziejące się w przyrodzeniu, tedy bez wątpienia uważając cząstkowo te zjawiska postrzegamy w nich dążenie do pewnych celów pośrednich, tj. nieostatecznych, mogących się odnosić do wyższych i coraz wyższych celów oraz widzimy w tych zjawiskach środki odpowiadające dokładnie tym celom pośrednim, które poznawać możemy. Skład np. wszystkich jestestw organicznych, a najszczególniej tych, które są obdarzone czułością i poznaniem, jakże mocno dowodzi, że każde z nich jest machiną subtelną, dziełem rzemieślnika nieskończenie mędrszego od tych wszystkich, jacy między ludźmi znaleźć się mogą. Sam skład ciała ludzkiego, którego uczy anatomia i fizjologia, jest niezbitym dowodem tej prawdy. Wszystkie jego części, tak stałe, jako też płynne, tak twarde, jak miękkie, tym sposobem działane są i urządzone, ażeby połączenie ich wszystkich zgodnie dążyło do wydania jednego zamierzonego skutku – tj. do utrzymania życia istoty czującej i rozumnej, jaką jest człowiek. Każda część ciała ludzkiego jest na swoim miejscu, każda jest potrzebna do czegośkolwiek i ma swoje przeznaczenie; a lubo tak wielka jest różnaitość co do składu, natury i szczególnego przeznaczenia tych części, wszystkie jednak zmierzają do jednego celu, o którym się mówiło.

Rozbiór oka ludzkiego temu, kto ma wyobrażenie optyki, czyli nauki tłumaczącej zjawiska światła i kolorów, jakże mocnym jest dowodem, że ta część naszego ciała jest najdoskonalszym narzędziem optycznym! Jako inne narzędzia optyczne, które są dziełem przemysłu i ręki ludzkiej, składają się z wielu szkieł rozmaitych, ułożonych w różnej między sobą odległości, tak budowa oka ludzkiego składa się z wielu części odmiennej

natury i gęstości, przez które przechodząc – światło łamie się podług praw sobie właściwych, skupia się, rozdziela się na gatunki i w głębi oka na siatce nerwowej kreśli dokładne obrazy przedmiotów zewnętrznych, przechodzące następnie do duszy.

Rozbiór budowy innych zmysłów również nas przekonuje, że one są narzędziami doskonale odpowiadającymi swojemu celowi.

**3. Mądrość układu daje się także widzieć w budowie innych jestestw żyjących, tak roślinnych, jako i zwierzęcych – od najdrobniejszego robaczka aż do ogromnego słonia. Owszem, szczupłość niektórych zwierzątek, które nawet gołym okiem dostrzeżone być nie mogą, tym bardziej nas zadziwia, że te tak drobne jestestwa mają swój układ organiczny, mają swoje zmysły, mają swoje części mniejsze i większe przeznaczone do rozmaitych funkcji żywotnych – słowem, że te istoty, które dla szczupłości swojej nikną przed naszym wzrokiem, są przecież machinami bardzo subtelnej roboty.**

Gdy oprócz tego zastanowimy się nad dziwnym sposobem, jakim się zachowują gatunki jestestw organicznych przez rodzenie się indywiduów jednych z drugich, tu więcej jeszcze znajdujemy pobudek do przypuszczenia istoty rozumnej, która jako dała byt wszelkiego rodzaju indywiduom, tworząc z każdego z nich dziwną i subtelną maszynę, tak oraz – przez nadanie im sposobności i skłonności do rozmnażania się niepojętym sposobem – uwiecznia niejako ich gatunki. Cóż w rzeczy samej może być dziwniejszego jak to, że maszyna jedna wydaje drugą podobną sobie, druga trzecią itd. nieskończonym szeregiem? Czyżby można było rozsądnie twierdzić, że gdy każda z takowych maszyn, np. każda istota zwierzęca, obdarzona jest pewnym poznaniem, więc maszyna podobna, która się rodzi z pierwszej, jest zupełnie własnym jej dziełem, niepotrzebującym wpływu istoty rozumniejszej? Jakżeby to być mogło, gdy żadna z tych maszyn nie zna swego własnego układu ani układu maszyny podobnej sobie, którą na świat wydaje? Czyliż raczej nie należy sądzić, że każda z nich, jako jest tworem istoty posiadającej wyższy stopień poznania, tak oraz narzędziem jej do wydania maszyny podobnej itd. przyczyniającym się do tego ślepo i mechanicznie?

Jeśli widzimy jakiekolwiek dzieło symetryczne, w którym wszystkie części połączone ze sobą pewnym sposobem zgodnie zmierzają do wydania jednego skutku – gdy podług zdrowego rozsądku nie można przypuścić, ażeby wszystkie te części albo którekolwiek z nich mogły przewidzieć cel, dla którego są zdziałane i porównać się ze sobą względem zgodnego dążenia do tego celu, natenczas uznać musimy, że takie dzieło jest sprawione od istoty myślącej, która wszystkie onego części tym sposobem urządziła, ażeby zgodnie odpowiadały zamierzonemu od niej celowi.

Tak np., gdy widzę zegarek, a rozbierając go postrzegam, że w nim sprężyna jest przeznaczona na to, ażeby nadawała ruch pewnemu układowi kółek ciągle ze sobą połączonych, przez co by ten ruch udzielił się następnie indeksom oznaczającym godziny i minuty, sprawiedliwie sędzę, że celem tej maszyny jest wymiar czasu. Gdy zaś wyzułbym się z rozsądku, twierdząc, że albo ta sprężyna nadająca ruch całemu układowi kółek, albo te wszystkie kółka lub którekolwiek z nich miało na myśli cel ów zamierzony – słusznie zatem wnoszę, że cała ta maszyna ze wszystkimi swoimi częściami jest dziełem istoty innej obdarzonej myślą, która by zdolna była przedsięwziąć cel wspomniany oraz nadać kształt i układ wszystkim częściom zegarka stosowny do tego celu.

Gdybym nawet w tym zegarku postrzegł jaką niedoskonałość lub niedostatek, gdybym się przekonał, że w nim albo braknie pewnej sztuki potrzebnej, albo znajduję niektóre części nieodpowiadające dokładnie celowi maszyny, gdy jednak widzę zgodność innych części, mniejszą lub większą, w zamiarze sprawienia jednego skutku, niemniej dlatego miałbym to za rzecz prawdziwą, że ten zegarek nie mógł utworzyć się sam przez się, lecz że jest dziełem rzemieślnika, obdarzonego poznaniem lubo w tym razie przyznawałbym może niedoskonałość jego poznaniu.

Cóż by albowiem mogło być bardziej przeciwnego rozumowi jak twierdzenie, że ten np. zegarek lub inna podobna maszyna, dowodząca wyraźnie pewnego zamiaru myśli, jest dziełem ślepego trafu? Jeżeli zaś tego nie można rozsądnie twierdzić o twórcach martwych ręki przemysłu ludzkiego, jakimże to sposobem mogłoby się sprawdzić o maszynach żyjących i tak dziwnych, których sztuka naśladować nie może?

A cóż dopiero, gdyby kto chciał utrzymywać, że świat cały, tj. zbiór wszystkich jestestw, między którymi, jak się już o tym mówiło, tyle związku i harmonii, porządku, postrzegać się daje, iż one wszystkie zdają się niejako składać jedną maszynę, przeznaczoną do pewnych zamiarów – gdyby, mówię, kto twierdził, że świat cały trafunkiem się utworzył, jakżeby nierozumne było takie twierdzenie? Okazaliśmy w „Logice”, że trafunek nie jest co innego, tylko wypadek z pewnego połączenia praw natury, którego wytłumaczyć nie możemy. Gdy więc trafunek uważany co do swoich przyczyn jest tylko wyrażeniem niewiadomości naszej, jakże go brać można za początek tak dawnej i ogromnej maszyny, jaką jest świat cały?

Sposób poprzedzający dowodzenia bytności Boga zasadzony na porządku i harmonii jestestw składających świat widzialny, tj. na zgodności środków z celami, nazywa się pospolicie „dowodem fizycznym” lub „kosmologicznym”.

#### 4. Trzecim jeszcze sposobem dowodzić się zwykła bytność Boga.

Wszystkie narody, te nawet, które najmniejszy mają stopień oświecenia, wyobrażają sobie jakiekolwiek bóstwo: jedno lub więcej; a chociaż ich zdanie bywa rozmaite co do natury przymiotów, własności i liczby, które przyznają istotom nadprzyrodzonym, należącym do rządu świata, zgadzają się jednak względem ich bytności. To więc, na co wszyscy prawie ludzie zgadzają {się} jednomyślnie, musi wypływać z natury ich umysłu, a zatem być prawdziwe.

Oprócz tego, nie tylko wszystkie narody wyobrażają sobie jakiekolwiek bóstwo, ale nadto wyobrażenie to jest konieczne potrzebne do zachowania towarzyskiego związku. Dowiedziono, że w społeczności ludzkiej żaden stan nie wykonałby powinności swoich, gdyby było zniesione przekonanie o Najwyższej Istocie, rządzącej tym światem i oraz sprawiedliwej, a co za tym idzie, że społeczność taka ostać by się nie mogła. Lecz jestże to podobne do wiary, żeby przekonanie rzeczone było fałszywe, gdy bez niego i szczęśliwość ludzi, spokojność prywatna i publiczna utrzymana być nie może? Wszakże równie jest przyrodzona miłość prawdy ludziom, jak i szczęśliwości. Czyliż by więc natura

ludzka tak była ze sobą sprzeczna, iżby nie mogła inaczej dostąpić szczęśliwości, tylko przez błąd i omamienie?

Ten dowód bytności Boga, oparty na wspólnym wszystkim ludziom wyobrażeniu o Bóstwie i na potrzebie tego wyobrażenia, nazywają filozofowie „dowodem naturalnym”.

**5.** Gdyśmy okazali bytność Boga, wypada teraz mówić o przymiotach jego, ile te rozumem ludzkim poznane być mogą. Samo dowodzenie bytności Boga już nam dało poznać wszystkie jego przymioty, mianowicie odwieczność, niezawisłość od istot innych i mądrość. Lecz, naprzód, te same przymioty powinny być dokładnie wyłuszczone, gdyż tam nawiasowo tylko wspomnieć nam o nich wypadło. Oprócz tego powinniśmy okazać przymioty inne, o których wyżej aniśmy nawet wzmianki uczynili.

To jednak w uwadze mieć należy, że gdy to mówić mamy o Istocie Najwyższej, która tak jest usunięta od zmysłów {i} ani żadnym ograniczonym rozumem zgłębiona być nie może, tym samym nie możemy sobie rozsądnie zamierzać, żebyśmy albo to wszystko wytłumaczyli, co się zawiera w Boskiej naturze, albo nawet to wszystko, co odkryć w niej pozwolone jest rozumowi ludzkiemu, udowodnili w świetle największym rozumowania. Wszakże gdy w tym tak wielkim i ważnym przedmiocie nie zawsze otrzymamy najwyższy stopień przekonania, dosyć nam przynajmniej będzie zbliżyć się do niego, tj. takie utworzyć sobie wyobrażenie własności Boskich, jakie bardziej zgadza się z rozumem, czyli podobniejsze jest do prawdy.

Wreszcie samo wyznanie niedołączności naszej względem rozwiązania niektórych trudności dotyczących się tak wielkiego przedmiotu będzie niejakiem hołdem czci, którąśmy winni Najwyższej Istocie.

## **{Rozdział II. O jedności Boga}**

6. Jakieżkolwiek z wielorakich źródeł, czyli początków wywodzić się zwykły przymioty Boskie, zdaje się jednak, że te wszystkie źródła do dwóch głównych zasad odniesione być mogą, które się już udowodniły, tj.: {naprzód}, że Bóg jest najpierwszą przyczyną wszystkich odmian i zjawisk dziejących się na świecie, nie będąc sam skutkiem żadnej przyczyny; po wtóre, że jest sprawcą, czyli rzemieślnikiem takiego dzieła, które nie mogło być skutkiem innej istoty, tylko mądrej, czyli myślącej.

Różnym porządkiem zwykli filozofowie wykladać przymioty Boskie; podług naszego zaś zdania, po udowodnieniu dwóch przymiotów wyżej rzeczonych, tj. niezawisłości Bóstwa od żadnej przyczyny i jego mądrości, najpierwej okazać należy jedność Bóstwa, dowodząc, że najwyższy rzemieślnik, czyli twórca świata, nie może być, tylko jeden. Zdaje się, że okazanie tej prawdy jest nieodbitnie potrzebne do należytego układu innych przymiotów Boskich, o których następnie mówić będziemy.

Jedności Boga dowodzi, naprzód, nieprzerwany związek zachodzący między częściami tak większymi, jako też najdrobniejszymi, widzialnego świata. Związek ten w wielorakim względzie uważać się może. Gdybyśmy go nawet uważali jedynie ze względu mechanicznego, tj. gdybyśmy jedynie zwrócili uwagę naszą na to dziwne połączenie wszystkich części materialnych świata przez siłę spójni, czyli atrakcji, już byśmy w tej uwadze

znaleźli dowód przekonujący nas o tej prawdzie, że to połączenie nieprzerwane jest dziełem jednej istoty myślącej.

Jakoż najpierwszym warunkiem każdej maszyny jest to, żeby jej części ciągle ze sobą połączone były i jedna się drugiej trzymały – bez czego by żaden nie nastąpił skutek. Lecz to właśnie widzimy w tych wszystkich częściach świata, czyli w tych wszystkich jestestwach, o których nas zmysły uwiadomić mogą. Wszystkie ciała organiczne, jako też nieorganiczne, jakiegokolwiek bądź wielkości lub gęstości, najdrobniejszy nawet proszek, jaki tylko wzrokiem dostrzeżony być może, nie są czym innym, tylko zbiorami wielu istot połączonych ze sobą ściśle siłą spójni. Nie tylko zaś wszystkie najdrobniejsze cząstki jakiegokolwiek jestestwa materialnego są między sobą spojone ciągłym związkiem, lecz nadto wszystkie takowe jestestwa, które tylko widzimy na Kuli Niebieskiej,<sup>1</sup> łączą się ściśle z tą kulą przez siłę atrakcji, którą inaczej nazywamy „ciężkością”. Taż sama Kula ustawicznie do siebie przyciągając Księżyc, i niejako mając go przywiązany ku sobie, sama razem z Księżycem, jako też ze wszystkimi innymi planetami, pociągana jest od Słońca. Siła wprawdzie rzutu nadana tym ogromnym bryłom, które się uniosły w przestrzeni świata, sprawia to, że mimo siły przyciągania ani księżyc {e} do swoich planet, ani planety do Słońca spadać nie mogą, tak jak kamień wzniesiony nad powierzchnię Ziemi i niczym nie podparty spada do niej; z tym wszystkim mądre umiarkowanie dwóch sił rzuconych jest przyczyną, że wszystkie ogromne sfery naszego świata słonecznego trzymają się w pewnych odległościach jedna od drugiej, nie mogąc zupełnie oddalić się od siebie.

Siła pociągania się wzajemnego ciał niebieskich ten sam właśnie sprawia skutek, jaki sprawia sznur lub łańcuch, którego używamy do łączenia ze sobą wielu ciał ziemskich. Owszem, dowiedziono, że siła rzeczona, równie jak i siła spójni utrzymująca w związku cząstki każdego ciała, jest wypadkiem pewnej siły powszechnej wszystkim pierwiastkom materii, którą ogólnym nazwiskiem mianujemy: „atrakcją”, czyli „przyciąganiem”. Albo

<sup>1</sup> Chodzi w istocie o Kulę Ziemską.

raczej prawdę pomienioną tym sposobem inaczej wyrazić można: siła ciężkości, bądź ta, przez którą ciała wszystkie ziemskie dążą do środka Ziemi, bądź ta, która księżyc{e} wiąże do planet, a planety do Słońca, a nawet i siła spójni zachodząca między cząstkami każdego ciała, są jedną i tą samą własnością pierwiastków materialnych, rozmaitym tylko sposobem modyfikowaną.

Tak więc od najdrobniejszego pierwiastka materii aż do Słońca, które jest największym ciałem naszego systemu złączonego i wszystko połączone jest ze sobą nieprzerwanym związkiem.

Nie możemy wprowadzić dowieść tego, że Słońce nasze pociąga się z gwiazdami stałymi (*stellae fixae*), tak jak się pociąga z planetami, jednakże analogia, czyli podobność mówiłaby raczej za tym domysłem aniżeli za przypuszczeniem przeciwnym; lecz dajmy, że gwiazdy stałe nie mają żadnej atrakcji systematem złączonym – nie możemy jednak zaprzeczyć innego z nami związku, tj. związku tego, przez który światło wypływające z nich dochodzi aż do nas i uderza w nasze oczy.

7. Widzimy przeto, że wszystkie części widzialnego świata, tak najdrobniejsze, jako też i największe, połączone są ze sobą nieprzerwanym związkiem. Gdy zaś byłoby to przeciw rozumowi twierdzić, że wszystkie pierwiastki fizyczne materii świat składające porozumiały się ze sobą jednomyślnie względem utworzenia tego nieprzerwanego związku, więc on musi być dziełem istoty jednej myślącej, która w myśli swojej ogarnęła sposobem jasnym i rozróżnionym całe to niezliczone mnóstwo pierwiastków, czyli punktów materii, i każdemu z nich nadała siłę stosowną, przez którą by wszystkie się razem połączyły w jeden ogół świata. Wszakże jako związek rzeczony materii, dla tego samego, że jest nieprzerwany, zowie się „jednym, ciągłym związkiem”, tak sprawiedliwie wnosić należy, że on został urządzony od jednej istoty, poznającej dobrze cel ogólny tego związku.

Oprócz tego, gdy widzimy, że wszystkie pierwiastki materii nie tylko obdarzone są siłą atrakcji fizycznej, różnym sposobem modyfikować się mogącą, lecz oraz siłą powinowactwa chemicznego, która rozmaitym jeszcze sposobem modyfikować



się może, gdy te same pierwiastki zdolne są przyjmować działanie sił organicznych, skąd także wypływa nieskończona różnorodność związków organicznych, w które wchodzić mogą cząstki materii, a przez to samo niepojętym dla nas sposobem łączyć się z istotami obdarzonymi poznaniem lub myślą, jak się to np. dzieje w zwierzętach i ludziach, gdy widzimy, że te same cząstki tworzyć mogą coraz odmienne połączenia fizyczne, chemiczne lub organiczne, które to odmiany bynajmniej nie zrywają ogólnego związku łączącego wszystkie części świata – skąd wnosić wypada, że istota zniewalająca pierwiastki materii do tak rozmaitych i coraz odmiennych połączeń, a w tym samym czasie zachowująca nieprzerwanie ogólny związek świata, musi być jedna. Jakoż istota taka, nim nadała dążność cząstkom materii do tworzenia tak dziwnych i rozmaitych związków: musiała wprzód wyobrazić {sobie} dokładnie wszystkie te związki; musiała przewidzieć wszystkie szeregi odmian, przez które z czasem przechodzić ma każdy pierwiastek materii fizycznej dla utworzenia coraz odmiennych połączeń z innymi pierwiastkami; a nadto wszystkie takowe odmiany tak jednocześnie dzieć się mające, jako i następnie, musiała ogarnąć myślą w jednym czasie, ażeby one nie sprzeciwiały się bynajmniej zachowaniu ogólnego związku świata. Bez wątpienia plan tak ogromnego i oraz tak subtelnego dzieła, mającego się uskuteczniać w kolei wieków niezliczonych, musiał się zawierać w pojęciu jednej i tej samej istoty i nie inaczej być wykonany może, tylko stosownie do jej woli.

**8.** Dotąd mówiliśmy o nieprzerwanym związku odmian i zjawisk przyrodzenia pod tym jedynie względem, ile on jest skutkiem wzajemnego na siebie działania cząstek materii przez pewne siły im nadane od Najwyższej Istoty światem rządzącej. Gdy dopiero zechcemy uważać pod innym jeszcze względem ciągły związek, czyli stosunek wszystkich jestestw lub zjawisk świat składających, tj. pod względem zgodności środków do celów; gdy się zastanowimy, nad tym, że: (1) każde jestestwo organiczne wzięte pojedynczo obdarzone jest takim właśnie kształtem, budową, instynktem, takimi częściami ciała, władzami i skłonnościami,

jakie są potrzebne do zachowania jej bytu przez pewien czas zamierzony i oraz jakie należyce odpowiadają przeznaczonemu dla niego sposobowi życia; (2) że wszystkie jestestwa służą niejako nawzajem sobie, jedno drugim są potrzebne, jedno są środkami do zachowania lub nadania bytu drugim itd. nieprzerwaną koleją – tu znowu przekonamy się o jedności tak harmonicznego układu, a tym samym i o jedności tej istoty, która układ takowy mogła objąć myślą i przywieść go do skutku.

Uważmy [mówi jeden uczony], jak wszystkie rzeczy są ze sobą połączone i wzajemnie sobie służą. Woda odwilża ziemię, powietrze uwesela deszczami, słońce oświeca codziennie i niekiedy grzeje, ziemia zaś służy ziołom, zioła zwierzętom, zwierzęta człowiekowi. Oprócz tego nic tu nie widzimy, co by miało bytność dla siebie tylko. Słońce świeci lub grzeje, lecz nie dla siebie. Ziemia żywi płody, których sama nie potrzebuje, i wiatry wieją, chociaż same nie żeglują. Na koniec, te rzeczy, które zwiemy „szlachetnymi”, potrzebują pomocy rzeczy podłych, a rzeczy podle doznają na sobie czynnego wpływu rzeczy szlachetnych. Tak dalece nieprzerwanym łańcuchem połączone są najniższe z najwyższymi, małe z wielkimi, iż najmniejsze ogniwo tego łańcucha nie może być wyjęte, żeby się oraz nie pomieszała cała budowa. Mamyż więc powiedzieć, że nie jednego rzemieślnika jest sprawą dzieło takie, w którym tyle i tak rozmaitych narzędzi tak ściśle się łączą ze sobą i do jednego zmierzają celu? W którym tyle rzeczy, które z natury swojej zdają się być ze sobą niezgodne albo sobie przeciwne, dziwną jednak sztuką zgadzają się w dążeniu do ogólnych zamiarów?<sup>2</sup>

Jedność Bóstwa stąd się jeszcze dowodzi, że wszystkie części świata, które tylko ludzie poznać mogli, mają do siebie

---

<sup>2</sup> Autor – niezidentyfikowany.

mniejsze lub większe podobieństwo i zdają się być dziełem wykonanym podług jednostajnego planu. Albo we wszystkich tych częściach znajduje się jeden i tenże sam pewien gatunek istoty, albo im służą pewne własności powszechne lub na koniec wszystkie te części podlegają tym samym prawom. Spadanie kamienia równie jak i utrzymywanie się Księżyca w swoim biegu około Kuli naszej są skutkiem jednegoż prawa. To samo prawo atrakcji wpływa na wszystkie ciała niebieskie naszego systematu słonecznego. Wszystkie planety doznają kolei odpowiadających naszym porom roku, jako też dniom i nocom, w niektórych bowiem planetach wiecznie postrzegać się daje obrót ich około swojej osi, innym zaś go przez podobność przyznawać należy. Bardzo jest wielkie podobieństwo do prawdy, że i gwiazdy stałe podległy są temuż prawu atrakcji co i planety, a to przynajmniej jest pewne, że ta sama w nich znajduje się materia światła, co i u nas ciepłota, {a ciepłota,} który wypływa od Słońca, tejże samej jest natury co i ciepłota pochodzący z roznieconego ognia.

**9.** Ta jednostajność zasad i ta wyraźna podobność między wszystkimi częściami ogółu jestestw stworzonych widoczniejsze są jeszcze na Ziemi naszej. Odkrywając nowe kraje, znajdziemy w nich te same prawa, które rządzą przyrodzeniem w krajach dawnych. Tak w jednych, jako i drugich, wszystkie zwierzęta i rośliny posiadają te same własności powszechne. Nie znajdujemy nigdy żadnego indywiduum tak nowego, aby rozsądnie wnosić można było, że ono jest dziełem innego twórcy – skutkiem innej woli. We wszystkich stronach świata, gdziekolwiek się udamy, bądź na morzu, bądź na lądzie, wszędzie znajdujemy ten sam porządek istnienia. Wszędzie żywioły działają na siebie wzajemnie, jak i u nas. To samo Słońce ogrzewa wszystko, ten sam Księżyc wywiera to samo przyciąganie właściwe sobie i sprawia te same zjawiska wylewów i odlewów morskich, z odmianami, których przyczyny są wiadome. Elektryczność i magnetyzm wszędzie jednostajnie działają; wszystkie wypadki podobnych przyczyn są do siebie podobne.

Porównywanie kształtów, którymi są obdarzone jestestwa żyjące, przydaje nowej mocy prawdy rzeczzonej.

Budowa wszystkich zwierząt z wielu względów jest też sama. Zmysły ich, funkcje naturalne, namiętności są prawie też same. Krążenie krwi, trawienie i żywienie odbywają {się} w nich tym samym sposobem. Własności krwi rozmaitych zwierząt są podobne, doświadczenia bowiem okazały, że krew zwierzęcia jednego gatunku przelana w zwierzę gatunku innego zarówno służyć może do utrzymania życia tak jednemu, jako i drugiemu. Weźmy rodzaje istot żyjących najbardziej od siebie oddalone; porównajmy ze sobą zwierzęta czworonożne, ptaki, ryby, owady, ziemiopłazy – i jakożkolwiek znaczna zachodzić może różnica między rodzajem jednym co do ich budowy, zawsze jednak będą miały one w tej mierze coś wspólnego.

Sama odmienność budowy w rozmaitych rodzajach jestestw, okazując mądrość ich Twórcy, dowodzi razem jego jedności. Jakoż wszystkie odmiany, które w nich widzimy, najdoskonalej odpowiadają odmiennemu ich przeznaczeniu i sposobowi życia; jeśli jeden rodzaj różni się budową swoją lub własnościami od drugiego, to dlatego {tak} się dzieje, że te dwa rodzaje jestestw przeznaczone są niejednostajnym żyć sposobem, jako to: albo nie tych samych używać pokarmów, albo nie w tej samej mieszkają krainie, albo nie tym samym utrzymywać się elementem lub na koniec nie do jednego służyć użytku. Lecz we wszystkich tych odmianach, tak rozmaitych i prawie nieskończonych, daje się widzieć jedność planu: wszystkie okazują myśl jednego budowiska, której powszechne zasady swoich działań modyfikuje rozmaicie, stosując je do szczególnych okoliczności albo raczej nieskończoną rozmaitość dzieł swoich oznacza piętnem jedności.

**10.** Gdy się już okazało, że świat jest jednym systematem, już ze względu na nieprzerwany związek, którym się łączą wszystkie jego części, tak przez działanie jednych na drugie, jako też przez stosunki wzajemnego użytku, czyli przez osnowę harmoniczną środków i celów, już ze względu na jednostajność planu, na ciągłą podobność tworów przyrodzenia, na własność i prawo wspólne wszystkim jestestwom – stąd rozsądnie uczyniliśmy ten

wniosek, że dzieło tak harmoniczne i składające jeden systemat, jakim jest świat, musiało też mieć jednego rzemieślnika.

Ale może przyjść komu na myśl, że świat jest dziełem wielu lub kilku istot równie obdarzonych mądrością, równie odwiecznych i niezawisłych od żadnej wyższej istoty, które porozumiały się ze sobą jednomyślnie względem utworzenia tak harmonicznej maszyny, jaką jest świat – słowem, że on jest dziełem wielu bogów, nie zaś jednego.

Na taki zarzut, naprzód, tak odpowiadamy: że ci, którzy przypuszczają wielość bogów, powinni utwierdzić mniemanie swoje rozsądnymi dowodami; powinni nas przekonać, że dzieło noszące na sobie cechę jednostajności, harmonii i nieprzerwanego związku nie może być dziełem jednej istoty. Lecz łatwo pojąć, że taki zamiar byłby niepodobny do wykonania, wszędzie bowiem, gdzie w pewnym dziele złożonym z wielu części rozmaitych widzimy jednostajność planu, symetrię lub ciągłość związku, rozum każe nam domyślać się jednego rzemieślnika. Usiłowanie przeto rzeczy przeciwnej byłoby niezgodne z powszechną skłonnością umysłu ludzkiego, a tym samym, kto przypuszcza jakiegokolwiek przeciwne mniemanie tej skłonności, albo powinien wesprzeć je niezbitymi dowodami wziętymi z rozumu, czego dotąd nikt nie dokazał, albo też wyznać bez zazdrości onego i dać pierwszeństwo zdaniu zgadzającemu się bardziej z rozumem.

**11.** Oprócz tego przypuszczenie wielości bóstw sprzeciwia się wyraźnie rozumowi, ponieważ zawiera w sobie przeciwność, czyli kontradycję, co teraz okazać mamy. Dajmy bowiem, że dwie np. istoty, *A* i *B*, mądre i odwieczne, niezawisłe od nikogo, zgodziły się ze sobą na utworzenie świata. Więc jedna z tych istot namówiła drugą do takowego dzieła albo obie nawzajem w jednym czasie udzieliły sobie tej samej myśli lub chęci.

Lecz w pierwszym przypuszczeniu, mówić, że albo istota *A* zniewoliła istotę *B* do wspólnej ze sobą roboty, albo że druga zniewoliła pierwszą, jest to mówić, że jedna z tych istot była najpierwszą właściwie świata przyczyną, a druga tylko przyczyną

pośrednią. Pierwsza była właściwie istotą niezawisłą od nikogo, a druga w niejaki sposób zawisła od pierwszej. Wola w istocie pierwszej względem utworzenia świata nie byłaby skutkiem żadnej przyczyny wyższej, lecz skłonienie się woli do tego samego dzieła w istocie drugiej byłoby skutkiem sprawionym od tamtej istoty. Wszakże kiedy istota jedna rozumna zniewala, czyli skłania drugą także rozumną do jednego zamiaru, wtedy działa na nią niejaki sposób, a chociaż to działanie nie jest mechaniczne, jak to, które wywierają na siebie istoty materialne, zawsze jednak jest pewnym działaniem. Zawsze skłonienie się woli w istocie drugiej jest skutkiem przekonania sprawionego w niej od istoty pierwszej. Tak więc, w przypuszczeniu rzeczonym z dwóch istot, któreśmy wzięli jako pierwsze przyczyny świata, jako równie niezawisłe od niego, czyli jako bóstwa w znaczeniu właściwym – jednej by służyły te znamiona, nie zaś obu razem, a przeto sami byśmy się sobie sprzeciwiali.

Uważmy teraz, czy utrzyma się przypuszczenie drugie. Mówić, że dwie istoty, *A* i *B*, niezawisłe od żadnej wyższej istoty w jednym czasie udzieliły sobie nawzajem myśli lub chęci względem stworzenia świata, jest to mówić, że one udzieliły sobie wzajemnie tego, czego jedna z nich wprzód nie miała. A możesz być stwierdzenie bardziej niedostateczne?

Ale, na koniec, może powiemy, że dwie istoty odwieczne, *A* i *B*, nie działając na siebie wzajemnie, zniewolone zostały w jednym czasie przez własną swoją naturę do utworzenia świata – tj. dlatego że miały zupełnie tę samą myśl i tę samą wolę, że obie zarówno przekonane były o dobroci dzieła, do którego się wspólnie przyczyniły. Jakoż z wielu przypuszczeń mówiących z jakimkolwiek pozorem za wielością bogów, to tylko nam jedno pozostało; uważmy zatem, jaką też mieć może gruntowność przypuszczenie takie.

(1) Jeżeli przypuszczamy, że te dwie istoty odwieczne i wiecznie od siebie niezawisłe miały z natury swojej tę samą mądrość i wolę, jakie były potrzebne do utworzenia świata, przypuścić też wypada, że każda z nich tę samą moc dostateczną do wykonania swej woli mieć musi. A jeżeli tak jest, więc jedna

z nich była niepotrzebna. Otóż więc, oprócz jednego Boga, którego bytność konieczną rozum ludzki uznaje, stwarzamy jeszcze sobie drugiego boga bez żadnego powodu i potrzeby.

{(2)} Jeżeli zaś powiemy, że lubo każda z tych dwóch istot miała mądrość dostateczną do ogarnienia planu tak wielkiego dzieła, jakim jest świat, i każda równie chciała ten plan uskutecznić, ale tylko każdej brakło na dostatecznej mocy do wykonania tego zamysłu, natenczas wpadamy na ten wniosek, że te dwie istoty nie inaczej ten świat utworzyły, tylko przez udzielenie wzajemnej sobie pomocy, a tym samym przez porozumienie się wzajemne. Otóż więc przypuszczenie niedorzeczne, zawierające w sobie kontradycję, zupełnie podobne temu, któreśmy już zbili. Czy bowiem przypuszczamy, że dwie istoty odwieczne, niezawisłe jedna od drugiej, skłoniły nawzajem chęć swoją do stworzenia świata, czy też przypuszczamy, że jedna drugą lub nawzajem zniewoliły się do udzielenia sobie wspólnej pomocy, zawsze się sprzeciwiamy samym sobie, bo przypuszczając istoty od nikogo niezawisłe, czynimy je zawiśłymi jedna od drugiej.

To samo rozumowanie, które obaliło wyżej przypuszczenie pierwsze, obali też i drugie.

**12.** Oprócz tego niewątpliwą to jest rzeczą, że jeżeli dwie lub wiele istot zgadzają się ze sobą w myśleniu albo nawet w jakimkolwiek działaniu, to się nie inaczej dzieje, tylko przez to, że prawa ich myślenia lub działania są jednostajne. Jeżeli zaś przypuszczamy, że dwie lub wiele istot mają z natury swojej tę samą myśl i chęć, mówimy wówczas, że przyrodzone prawa ich myślenia i chcenia są im wspólne, albo raczej, że te dwie istoty w myśleniu swoim i chceniu rządzą się jednym i tym samym prawem. Ponieważ prawo nie jest jestestwem żyjącym i samo przez się wykonać się nie może, gdy wówczas ono jest dziełem istoty mającej mądrość i wolę, mówić przeto, że dwie istoty odwieczne i niezawisłe zniewolone zostały przez własną swą naturę do zbudowania dzieła jednego harmonicznego, jest to mówić, że one w tym działaniu uległy jednemu i temu samemu prawu. Jest to mówić, że prawo myślenia i chcenia było im

wrażone wspólnie od wyższej jakiejś istoty. Tak więc, te dwie istoty, które tu przypuszczamy jako najpierwsze przyczyny świata i niezawisłe od nikogo, byłyby w rzeczy samej zawisłe od istoty wyższej, a zatem nie byłyby pierwszymi przyczynami: nie byłyby bogami.

Ten ostatni wniosek zasługuje na obszerniejsze nieco wyłuszczenie.

Ile razy widzimy, że wiele istot bądź martwych, bądź żyjących, bądź obdarzonych myślą, bądź też niemających tego daru, działają podług jednego prawa, zawsze rozum przyrodzony skłania nas do tego wniosku, że te istoty wykonują wolę jednego prawodawcy. Proszki materialne łączące się ze sobą przez wspólne im prawo atrakcji równie dowodzą jedności prawodawczej, jak i jestestwa rozumne, np. ludzie, którzy, jak się to wyżej wyłuszczyło, mają sobie dane z natury jedne i te same prawa myślenia. Różnica w tej mierze między pierwszymi istotami a drugimi jest ta, że pierwsze same nie znają prawa, któremu ulegają, drugie zaś prawo sobie dane mniej więcej poznawać mogą; i że pierwsze, jako istoty mechaniczne, zawsze wykonywać muszą prawa, którymi są obdarzone – drugie zaś, jako istoty obdarzone wolnością woli i oraz ograniczone, mniej lub więcej od praw sobie danych odstępować mogą.

**13.** Tak więc, jeżeli można przypuścić dwie lub więcej istot odwiecznych i najwyższych, niezawisłych od żadnej innej istoty, przyrodzony rozum nie dozwoliłby nam przypisywać tym istotom cokolwiek wspólnego w myśleniu, chceniu lub działaniu; każda z tych istot miałaby zupełnie różną mądrość i różną wolę i różny sposób działania, ale takie istoty nie mogłyby się zgodzić na utworzenie jednej maszyny harmonicznej, jaką jest świat. Jeślibyśmy zaś przypuścili, że te istoty choćby w najmniejszej rzeczy mają cokolwiek ze sobą wspólnego, wspólność ta kazałaby się nam domyślać zawsze wspólnej ich zawisłości od jednego wyższego jestestwa.

Owszem, przypuszczając bytność dwóch lub więcej istot odwiecznych i zgoła niezawisłych, naturalnym sposobem



wnioskowania powinniśmy też przypuścić, że te dwie istoty jedna o drugiej mieć nie mogłyby najmniejszej wiadomości.

Jakoż dwojaki tylko możemy sobie wyobrazić sposób, jakim jestestwo jedno rozumne dowiadyuje się o bytności jestestwa drugiego. Albo {czyni tak} przez to, że jestestwo pierwsze utworzyło drugie; w takim rozumieniu naturalnie pierwsze musi wiedzieć o drugim tak właśnie, jako rzemieślnik wiedzieć musi o swojej robocie. Albo też jestestwo jedno dowiadyuje się o drugim przez to, że to ostatnie jakimkolwiek sposobem działa na pierwsze. Wszakże nie inaczej ludzie dowiadują się o bytności jakichkolwiek bądź jestestw. Ani żadnego innego oprócz dwóch rzeczonych sposobów wyobrazić sobie nie można, przez co by jestestwo jedno mogło się dać poznać drugiemu. Lecz ani jednym, ani drugim sposobem istoty odwieczne i niezawisłe nie mogłyby się dowiedzieć jedna o drugiej, gdyż by inaczej przestały być niezawisłe. Jeśli zaś nie mogły wiedzieć jedna o drugiej, więc tym bardziej niepodobna jest, ażeby się mogły porozumieć ze sobą względem stworzenia świata.

Gdy się już dowiodło, że przypuszczenie dwóch lub wielu istot odwiecznych, niezawisłych, choćby jednomyślnie dążących do utworzenia świata, niezgodne jest z rozumem – tym bardziej jest niedorzeczne mniemanie tych, którzy utwór świata przyznają dwóm początkom, nawzajem sobie przeciwnym: dobremu i złemu. Gdy bowiem z takowego twierdzenia ten nieuchronny wynika wniosek, że dwa te początki, czyli bóstwa niszczyłyby wzajemnie jeden drugiego robotę, jakże rozsądnie przypuścić to można, aby ze zniszczenia powstać mogło tak harmoniczne, tak doskonałe, połączone we wszystkich swych częściach dzieło, jakim jest świat?

Przypuszczenie dwóch początków rzeczy, dobrego i złego, wynikło stąd, że w układzie świata dają się rzeczywiście widzieć rzeczy dobre obok złych. Pierwsze zatem przyznano początkowi dobremu, a drugie złemu. Jakożkolwiek trudno jest, a {właściwie} prawie niepodobna, wynaleźć tłumaczenie takie, które by doskonale pogodziło z bytnością zła na świecie nieskończoną mądrość, wszechmocność i dobroć, które rozum nasz każe przyznawać

Najwyższej Istocie, jak się o tym później przekonamy; z tym wszystkim, gdyby nawet przypuszczenie rzeczzone nie zawierało w sobie niedorzeczności i kontradycji, któreśmy wyświecili wyżej – jednak zobaczymy, że i tak by nie zapobiegło trudności wspomnianej, którą badaniom teologii naturalnej stawia widok zła na świecie. Mówiąc o dobroci Boskiej, najprzyzwoitsze miejsce będzie roztrząsania tej trudności i okazania, ile rozum ludzki wydołać może, że zło, które widzimy na świecie, nie sprzeciwia się bynajmniej ani jedności Boga, ani innym jego przymiotom.

Gdyśmy więc okazali, że podług praw wrodzonych umysłowi naszemu wszystkie twory świat składające powinniśmy przyznawać jednemu najwyższemu początkowi i że wszelkie przypuszczenia dwóch lub więcej bóstw albo nie mają żadnego rozsądnego powodu w rozumie, albo się mu wyraźnie sprzeciwiają, wniesć stąd należy, że świat cały jest dziełem jednej istoty najwyższej, jednej PRZYCZYNY PIERWSZEJ w znaczeniu właściwym i bezwzględnym.

### **{Rozdział III. O Bogu jako stwórcy świata}**

**14.** Wypada nam teraz zastanowić się nad tym, jakim też sposobem ta najpierwsza przyczyna wszystkich rzeczy dała im bytność, czyli, co jedno znaczy, jakim sposobem świat ten został utworzony. Nie możemy wprawdzie pochlebiać sobie, że zgłębimy należycie tajemnicę stworzenia, bo sam rozsądek zdrowy pokazuje, że jestestwo tak ograniczonego poznania, jakim jest człowiek, żadną miarą podnieść się nie może do mądrości nieograniczonej, która przewodniczyła utworowi świata. Ale jednak pożyteczną będzie dla nas rzeczą to trochę, co w tej mierze rozumowi ludzkiemu poznać jest pozwolone, oczyścić od fałszywych przypuszczeń, jakie przyjść mogły {do głowy} ludziom, gdy się zapuszczali w badania nad tą rzeczą przewyższającą władzę naszego umysłu. W szczególności zaś wypadek naszych w tej mierze uwag da nam raczej poznać, jakim sposobem świat ten nie mógł być stworzony, aniżeli jakim był stworzony.

W krótkim rysie dziejów filozofii, który był dany na wstępie kursu naszego, widzieliśmy, że ci, którzy najpierwej zastanawiali się nad stworzeniem świata, nie mogąc tego dzieła pojąć rozumem swoim, wpadli na to dziwaczne twierdzenie, że na świecie jedna jest tylko istota wieczna, niemająca początku ani końca, i że zmysły ludzkie nas, gdy nam stawia nieskończone mnóstwo istot. Taka właśnie była nauka metafizyków eleatyckich. Wyciągnęli ją oni z prawdziwej poniekąd zasady, tj. że NIC SIĘ Z NICZEGO NIE DZIEJE – ale źle zrozumianej i nieprawnym sposobem wnioskowania.

Twierdzenie takie, tak przeciwne rozumowi, nie potrzebuje już zbijania, gdyżśmy okazali w „Logice”, że umysł nasz, podług praw sobie przyrodzonych, czyli raczej wrodzonych, a zatem mających powagę niezaprzeczoną, przekonuje się o bytności mnóstwa niezmiernego istot świat ten składających. Jakim zaś sposobem pomienioną zasadę, że NIC SIĘ NIE DZIEJE Z NICZEGO, rozumieć należy i jakie z niej prawe wyciągnąć wnioski, wkrótce tu wyłuszczymy.

Mniemanie tych, którzy oprócz jednej Istoty Najwyższej, odwiecznej, posiadającej nieograniczoną mądrość i wszechmocność, przypuszczali także odwieczny byt materii, nie zdaje się być wprawdzie tak przeciwne rozumowi, jak twierdzenie wyżej wspomniane; owszem, naturalną było rzeczą ludziom w badaniach tego rodzaju spotkać się z myślą rzezoną. Gdy bowiem umysły ludzkie, z natury swojej ograniczone, pospolicie zaczynają od przyznania jej swego własnego sposobu działania, tak więc ponieważ człowiek nic nie robi bez materiału, którego sam tworzyć nie może, skłonny jest przeto do sądzenia, że i Twórca Świata nie mógł dać bytu materii, ale tylko nadał kształt i urządzenie takie, jakie były potrzebne, aby z niej świat powstał. Lecz jeżeli wejdziemy w głębszy cokolwiek rozbiór tego przypuszczenia, przekonamy się, że takie {przypuszczenie} nie jest zgodne z czystym pojęciem Istoty Najwyższej i że jedynie pochodzi z nietrafnego wnioskowania, przypisując sposobu ograniczone jestestwom nieograniczonym. Dla przekonania się o tej prawdzie uważać naprzód będziemy, jakim sposobem podług praw przyrodzenia z materii bezwładnej kształcić się zwykły rozmaite jestestwa, świat widzialny składające, a potem uwagi stąd wyciągnięte zastosujemy do wyobrażenia Najpierwszej Przyczyny.

**15.** Jakożkolwiek rozmaite są prawa, czyli sposoby, podług których działa natura, wydając różne jestestwa widzialne, postrzegamy jednak niezawodnie, że wszystkie te sposoby zasadzają się na jednej powszechnej własności cząstek materialnych, tj. na łączeniu się ich, czyli przyciąganiu się wzajemnym. Oczywiście jest rzeczą, że bez tej własności zasadniczej żadne jestestwo widzialne utworzyć by się nie mogło, a lubo ta własność powszechna

cząstek materii nieskończonym prawie sposobem modyfikować się zwykła podług rozmaitego rodzaju jestestw, do których składu wchodzi te cząstki przyzwoicie; jednak ta nieskończona różnorodność modyfikacji, którym podlega rzeczona własność, podzielić się może na trzy główne rodzaje, tj. na atrakcję, czyli przyciąganie się fizyczne, na powinowactwo i na łączenie się będące skutkiem siły organicznej.

Pierwsza, jak wiadomo, to tylko sprawia, iż cząstki jednej lub różnej natury trzymają się ze sobą w pewnym związku, lecz każda z nich zachowuje te same własności zmysłowe, jakie miała przed połączeniem się w ten związek. Druga łączy ze sobą cząstki różnej natury, czyli raczej materii tym sposobem, że jestestwo, powstające z dwóch lub więcej ciał chemicznych skombinowanych, okazuje własności zmysłowe różne od tych, jakie miało jedno albo drugie z tych ciał, nim się połączyły ze sobą siłą powinowactwa. Trzecia na koniec cząstkom ze sobą połączonym nadaje taki szyk i własności, jakich sztuka naśladować nie może, a które to sprawiają, że te cząstki wchodzi do składu jestestwa żyjącego z rodzaju istot bądź roślinnych, bądź organicznych. Widzimy także, że te same cząstki materii z kolei czasu mogą wchodzić do składu jestestw coraz innego rodzaju, czyli tworzyć ze sobą nowe związki, tak fizyczne, jako i chemiczne lub organiczne. We wszystkich zaś tych przemianach pewien ruch nieuchronnie towarzyszyć może cząstkom materii.

**16.** Tak więc łączenie się ze sobą cząstek materialnych, fizyczne, chemiczne i organiczne, jako też ruch onych, są jedynie nam znajome, oraz nieuchronne warunki, jakich używa przyrodoznictwo do wydania rozmaitych jestestw i zjawisk widzialnego świata. Jeżeli przeto przypuszczamy, że materia miała być od wieków i że Najwyższa Istota, tworząc świat, nic więcej nie uczyniła, tylko pewnym sposobem ukształciła i uporządkowała odwieczne pierwiastki materii, przypuścić też musimy jedno z tego dwojga.

(1) Albo {przypuścić musimy, że} pierwiastki, czyli cząstki najdrobniejsze materii miały od wieków pewne własności szczególne, tj. pewne usposobienia do łączenia się ze sobą w przyjaznych okolicznościach związkiem fizycznym, chemicznym

i organicznym oraz do następnej i coraz nowej odmiany takowych związków, a tym samym do wykonania pewnych ruchów, które na ten koniec są potrzebne. Tym sposobem Jestestwo Najwyższe, tworząc świat, rozgatunkowałoby tylko nieporządną wprzód mieszaninę z cząstek materii, zbliżając do siebie te, które miały ze sobą z natury swojej pewną zgodność i stawiając je w takich okolicznościach, ażeby to ich usposobienie od wieków im wrodzone do zawierania ze sobą pewnych związków zamieniło się w związki rzeczywiste.

(2) {Albo} przypuścić możemy, że pierwiastki materii miały tylko od wieków samą bytność, nie mając rzeczonych własności, jakie są potrzebne, ażeby z niej mógł świat ukształcić się, i że te nadane jej zostały z czasem od Najwyższego Jestestwa.

Zastanawiając się nad pierwszym z tych dwóch przypuszczeniem łatwo się przekonamy, że jest oczywiście przeciwne rozumowi. Jeśli bowiem, jak się wyżej dowiodło, nie zgadza się z prawami naszego umysłu twierdzić, że części pewnej maszyny same się ze sobą połączyły i urządziły tym sposobem, ażeby wszystkie razem zmierzały do jednego celu, równie byłoby nierozsądne twierdzenie, że te części same przez się były usposobione do takowego łączenia się i że ręka rzemieślnika zbliżyła je tylko do siebie podług ich przyrodzonej zgodności.

A cóż dopiero, gdyby kto chciał utrzymywać, że najdrobniejsze cząstki wielkiej maszyny świata, tj. pierwiastki fizyczne materii, usposobione były od wieków same przez się do łączenia się wzajemnego tak dziwnym i wielorakim sposobem? Że były usposobione do przechodzenia z kolejną czasu przez tak liczne odmiany, a tym samem do nabywania nowych coraz własności, a co {jest} dziwniejsze, że każdy z nich miał od wieków usposobienie do takiego szeregu następnych odmian i działań, jaki by w należytej był harmonii z odmianami i działaniami wszystkich innych pierwiastków, aby z tej harmonii powstać mogła i zachowywać się machina świata? Czyliż takie usposobienie pierwiastków materii nie byłoby skutkiem wyraźnym myśli i mądrości ogarniającej te wszystkie szeregi odmian i działań, które przypisujemy w szczególności każdemu z tych pierwiastków, i oraz całkowity układ i dzieło, które stąd nastąpić powinno?

Lecz jeżeli nie pozwala rozsądek cząstkom materii przyznawać takiej myśli i mądrości, stąd wniesć należy, że one nie mogły mieć od wieków same przez się rzeczzonego usposobienia, a zatem że to usposobienie mogło im być tylko nadane od innej istoty.

Gdybyśmy przypuścili najniedorzeczniejsze mniemanie, tj. że każda cząstka materii poznaje i swoje własne działania, i cały układ świata, gdybyśmy, mówię, najdrobniejszym cząstkom materii przyznawali myśl i mądrość, jakiej my sami nie mamy, to przeciwne rozumowi twierdzenie nie uchroniłoby nas jednak od potrzeby przypuszczenia istoty innej, która by każdej z tych cząstek nadała tak doskonały stopień poznania. Albowiem okazaliśmy wyżej, że jeśli dwie lub więcej istot działają podług wspólnych wyobrażeń, inaczej to być nie może, tylko przez to, że te wyobrażenia nadane im zostały od jednej istoty.

**17.** Przypuszczając zatem byt odwieczny materii, nie możemy rozsądnie mniemać, ażeby jej pierwiastki miały od wieków pewne własności szczególne, czyli pewne usposobienia, jakie są potrzebne do ukształcenia z nich świata. Więc pozostaje nam jedynie drugi przypadek tego przypuszczenia, tj. że cząstki materii miały tylko od wieków samą bytność i że własności rzeczzone były im nadane od Najwyższego Jestestwa. Uważmy przeto, czy to ostatnie przypuszczenie może się pogodzić z rozumem.

Jeżeli uznajemy bytność odwieczną istoty najwyższej, która ten świat stworzyła, to się dzieje dlatego, iż rozum każe uważać koniecznie istotę taką, jako niemającą nigdy początku, bo inaczej nic by z tego, co widzimy na świecie, istnieć nie mogło, cośmy już dowiedli. Istotę taką uważamy jako źródło wszelkiej rzeczywistości i jako zbiór doskonałości wszystkich, które cząstkowo widzimy w jestestwach. Wkrótce wyłuszczymy tę prawdę, że w najpierwszej przyczynie wszystkich rzeczy zawierają się i wszystkie te doskonałości, jakie tylko widzimy w istotach stworzonych, i że każda w niej doskonałość jest w stopniu najwyższym. Tymczasem na to z nas przynajmniej każdy się zgodzi, że jestestwa obdarzone poznaniem doskonalsze są od tych, którym nie przypisujemy żadnego poznania, a między pierwszymi bez wątpienia rodzaj ludzki trzyma najwyższe miejsce w rządzie

jestestw stworzonych, podpadających pod zmysły. Lecz już dowiedliśmy, że Twórca Świata posiada poznanie, czyli mądrość nieskończenie większą aniżeli ktokolwiek z ludzi, a tym samym nieskończenie być musi doskonalszy aniżeli jakiegokolwiek jestestwo wchodzące do składu widzialnego świata.

Odwieczność bytu jest jedna z największych doskonałości jestestwa. Przyznajemy taką doskonałość temu tylko jestestwu, które dało początek wszystkim rzeczom stworzonym, samo zaś nie wzięło bytności od żadnej wyższej przyczyny – jednym słowem, doskonałość taką możemy tylko przyznać Twórcy Świata. Okazaliśmy już, że Twórca Świata oprócz doskonałości rzeczoney ma inną doskonałość w stopniu najwyższym – tj. mądrość. Nie sprzeciwia się więc rozumowi przypisywać byt odwieczny istocie takiej, która ma inne doskonałości w stopniu także najwyższym.

**18.** Lecz czy zgadzałoby się z rozumem mieć za odwieczne istoty takie, które by oprócz tej odwieczności bytu nie miały żadnej innej doskonałości w stopniu najwyższym, a mianowicie, czy zgodziłoby się z rozumem przypuszczać odwieczną bytność materii, niemającej sama przez się żadnych własności – nad tym się teraz zastanowić mamy.

Bez wątpienia, doskonałość jakiegokolwiek istoty nie tyle się ocenia przez bytność tej istoty, jako raczej przez bytność jej przymiotów. Im więcej rozmaitsze ma przymioty pewna istota oraz im przydatniejsze są one, aby ta istota mogła być w harmonii i stosunkach z innymi istotami, które świat składają – tym więcej istocie takiej przyznajemy doskonałości. Aleśmy już dowiedli, że przypuszczając nawet odwieczne istnienie materii, nie możemy przyznać odwiecznego bytu żadnemu z jej przymiotów, jakie tylko w niej postrzegać się dają i jakich mieć można wyobrażenia.

Czymże by więc była ta materia przed tą chwilą, w której Twórca Świata nadał jej pierwiastkom rzeczony przymioty? Oto zbiorem niezliczonych istot niemających żadnego przymiotu, żadnych własności, żadnej siły, niemogących ani wywierać, ani przyjmować najmniejszego działania. Bytność taka ledwie się pojąć daje i ledwo by się różniła od nicestwa. Czyżby więc mógł przystać zdrowy rozsądek, ażeby istoty takie miały byt



od wieków? Z jednej strony przyznawalibyśmy im doskonałość największą, tj. byt odwieczny, z drugiej strony nie przyznawalibyśmy im żadnej, {choć}by najmniejszej doskonałości; {byłyby one czymś} bez żadnego przymiotu. Jakżeby mogły mieć bytność odwieczną i niezawisłą istoty takie, które by same siebie nawet nie poznawały ani były przydatne same przez się do ukształcenia z nich jakiegokolwiek dzieła?

Zdaje się, że przypuszczać byt odwieczny jednej takiej istoty byłoby rzeczą tak przeciwną rozumowi, jak przypuszczać skutek bez przyczyny – a cóż dopiero przypuszczać odwieczne istnienie nieskończonego mnóstwa takich istot, czyli najdrobniejszych części bezwładnej materii? Jak to zdaje się być prawdą niezawodną, że bytność odwieczna służy tylko najpierwszej przyczynie wszystkich rzeczy, posiadającej wszystkie inne doskonałości w stopniu najwyższym, albowiem byt odwieczny i stały takiej {przyczyny}, ile o tym podług praw umysłowi naszemu sądzić należy, {...} koniecznie jest potrzebny, aby jestestwa stworzone i przemijające istnieć mogły. Lecz byt odwieczny materii nie tylko się sprzeciwia rozumowi, cośmy dopiero okazali, ale nadto nie widzi rozum najmniejszej potrzeby takowego jej bytu, co teraz wyluszczyć mamy.

Ze wszystkich tworów widzialnego świata człowiek jest najszlachetniejszym jestestwem. Obdarzony on jest rozumem i pewną władzą nad materią, która go otacza, ponieważ może na nią działać rozmaitym sposobem, może z niej kształcić pewne jestestwa podług swego własnego wynalazku i upodobania – słowem, jest on niejaki twórcą na ziemi, lecz, bez wątpienia, nie w takim znaczeniu, w jakim służy to nazwisko istocie najwyższej odwiecznej, która dała początek wszystkim rzeczom.

Człowiek jako nie sam przez się ma bytność, tak w każdej czynności swojej postrzega ograniczenie swoich władz i doskonałości; wszędzie przymuszony jest do uznania swej zawisłości od czegoś, co nie jest w jego mocy. Nie potrafi on zrobić żadnego dzieła bez materiału, ale nadto uważać należy, że do swych dzieł używa on jedynie materii takiej, której pierwiastki są już obdarzone pewnymi własnościami lub siłami, tj. materii już ukształconej i urzędzonej, będącej ciałem jakiegokolwiek rodzaju, których

uksztalcenie modyfikować on tylko może. Nie w jego jest mocy nadać cząstkom materii te własności, siły – lecz tych ostatnich może on użyć do swojego zamiaru: może nadać pewien kierunek i pobudzić do działania. Wszakże pospolicie człowiek, kiedy wyrabia jakie dzieło z materii, nic więcej nie czyni, tylko albo jej nadaje pewien kształt powierzchowny, zgoła nie odmieniając wewnętrznej jej natury, albo też części większe lub mniejsze materii zbliża do siebie, łączy, porządkuje tym sposobem, ażeby one działały na siebie podług sił i własności przyrodzonych. Tak więc dzieło człowieka jest bardziej dziełem natury aniżeli jego własnym: nadał on tylko pewien kierunek jej siłom i prawom, stawiając jestestwa materialne w takich okolicznościach, ażeby te prawa i siły rozwinąć się mogły. Słowem – natura za niego wszystko {z}działała; on ją tylko pobudził do działania.

Lecz wyobraźmy {sobie} teraz człowieka otoczonego materią zupełnie bezwładną i niemającą żadnego przymiotu, taką właśnie, jaka podług ostatniego przypuszczenia istniała od wieków, nim Twórca Natury nadał jej wspomniane siły i przymioty. Oczywiście jest rzeczą, że w takim stanie człowiek nic by utworzyć nie mógł z materii, cząstki albowiem jej, niemające żadnej siły, nie mogłyby na siebie wywierać żadnego działania: nie mogłyby wchodzić ze sobą w związki żadne, a tym samym ani na człowieka działać by nie mogły. Człowiek przeto w takim razie nie tylko by nic utworzyć nie mógł z materii, ale nawet ani najmniejszej powziąć o niej wiadomości. Wszakże dowiodło się wyżej, że nie inaczej dowiaduje się człowiek o jestestwach materialnych, tylko przez działanie ich na jego zmysły; ale w tym przypuszczeniu materia działać by nie mogła.

**19.** Jużśmy okazali, że mądrość i moc najpierwszej przyczyny wszystkich rzeczy, czyli Boga, nieskończenie przewyższa mądrość i moc człowieka. Gdybyśmy bowiem przypuścić mogli byt odwieczny materii, rozum jednak nie pozwoliłby nam twierdzić, że ta materia miała od wieków te same przymioty, jakie ma teraz, ale, owszem, dowiedliśmy, że te ostatnie nadane jej zostały od Najwyższego Jestestwa. Tak więc Twórca Świata, kształcąc owe dzieło, nie potrzebował bynajmniej materii obdarzonej

takimi własnościami i siłami, jakie ma teraz, bo on sam mógł tylko ją nimi obdarzyć.

Lecz już wyłuszczyliśmy tę prawdę, że doskonałość jakichkolwiek bądź istot nie tak zależy na ich bytności, jako raczej na ich przymiotach. Jestestwo przeto Najwyższe, gdy mogło nadać pierwiastkom materii tak rozmaite i tak harmoniczne przymioty, tak dziwne usposobienie do zawierania między sobą odmiennych coraz związków, aby stąd mogła się ukształcić wielka machina świata i oraz być zachowana w nieskończonym szeregu swoich odmian i zjawisk – Jestestwo, mówię, Najwyższe gdy mogło nadać tak wielkie doskonałości cząstkom materii, za cóż by im dać nie mogło samej bytności? Jakąż słuszną potrzebę uznać może rozum takowy – bytności odwiecznej? Czyliż nie rozsądniej jest mniemać, że ten, który jest sprawcą doskonałości większych w jestestwach od siebie stworzonych, jest oraz sprawcą doskonałości mniejszej, tj. bytności gołej pierwiastków materii uważanej odłącznie od wszelkich przymiotów?

Dowiedliśmy zatem, że przypuszczenie bytu materii bezwładnej nie tylko się nie zgadza z czystym rozumem, lecz nadto nie uznaje umysł ludzki żadnej potrzeby, żadnego rozsądnego powodu w takowym przypuszczeniu. Mogło ono jedynie, jak się o tym nadmienilo wyżej, stąd się urodzić, że istoty ograniczone, tj. ludzie, sądzili o działaniach Jestestwa Nieograniczonego podług swej własnej nieudolności. Ale skoro rozum człowieka podniesie się do czystego pojęcia nieskończonej różnicy, jaka zachodzi między jego władzami a władzami Istoty Najwyższej, zniewolony zostanie uznać, że Bóg całę innym sposobem {działa} aniżeli człowiek i że pierwszemu przypisywać potrzebę odwiecznej jakiej materii, niezawisłej od niego co do swojego bytu, z której by świat mógł utworzyć, jest to kazić wyobrażenie mądrości i mocy najwyższej mieszaniną niedołężności ludzkiej.

Lecz ta sama prawda nową jeszcze stwierdza się uwagą.

Jeżeli przypuszczamy, że Bóg stworzył świat z materii będącej od wieków, której przeto bytność nie zawisła od nikogo, tym samym przypuszczamy, że Bóg wiedział o tej materii odwiecznej i że ta wiadomość była mu powodem ukształcenia z niej świata. Ale jakże Bóg mógł wiedzieć o tej materii od siebie niezawisłej?

Łatwo jest pojąć, że Jestestwo Najwyższe wiedzieć musi o swych wyobrażeniach i chęciach, i o tych wszystkich skutkach, czyli dziełach, które z nich jedynie pochodzą, w takim bowiem przypuszczeniu wszystko od niego zawisło, tak wyobrażenia i chęci, jako i onych skutki. Jeśli zaś człowiek nie może o tym nie wiedzieć, co bezpośrednio wypływa z jego woli i poznania, tym bardziej Bóg. Lecz kiedy jestestwo rozumne dowiaduje się o jakiej rzeczy niezawisłej od siebie, np. o pewnym jestestwie względem siebie obcym, inaczej to być nie może, tylko tak, że jestestwo drugie działa na pierwsze jakimkolwiek bądź sposobem. Cóż więc – mamyż przypuścić, iż Bóg dlatego właśnie dowiedział się o materii odwiecznej, że ta działa na niego? Ale w takim razie Bóg, który jest istotą najwyższą, niezawisłą od żadnej innej istoty, zawisłby od rzeczy tak lichej i nikczemnej, jaką jest bezwładna materia?

W takim przypuszczeniu byłaby ta ostatnia w niejaki sposób przyczyną najpierwszą wszystkich rzeczy, gdyż dałaby powód Jestestwu Najdoskonalszemu do utworzenia z niej świata, a tym samym jestestwo to najdoskonalsze byłoby tylko przyczyną drugą. Cóż może być przeciwniejszego rozumowi nad twierdzenie takie?

**20.** Lecz jeśli stronnicy odwiecznego bytu materii powiedzą nam, że Bóg innym jakim sposobem wiedział o niej, nie zaś przez jej działanie na niego, bez wątpienia przypuszczaliby to, czego wyobrazić {sobie} nawet niepodobna, a tym samym dowieść. Wnieśmy zatem, że ten sam Twórca Świata, który urządził materię i usposobił jej części do dziwnych rozlicznych mądrości swojej przeznaczeń, nadał jej oraz istnienie; okazaliśmy bowiem, że tak sądzić daleko bardziej zgadza się z rozumem, aniżeli utrzymywać pewne mniemanie. Jakże więc trafnie, jak żywymi farbami maluje nam wszechmocność Boską *Pismo Ś*{w}, kiedy mówi, że Jestestwo Najwyższe stworzyło świat z niczego, słowem swoim, tj. jednym skinieniem swej woli.

Ta myśl niezawodnie przewyższa wszystkie wyobrażenia, jakie tylko pogańscy filozofowie mogli powziąć o Bogu – ci nawet, którzy w porównaniu z innymi najlepsze utworzyli sobie pojęcie Bóstwa. Tu widzimy, jak się ma rozumieć rzeczona wyżej

zasada dawnych filozofów, że NIC SIĘ Z NICZEGO NIE DZIEJE; jest ona w następującym tylko prawdziwa znaczeniu, tj. że gdyby nic nie było odwiecznego, żadne na świecie nie zjawiłyby się jestestwa. Najpierwsza zatem przyczyna działająca, czyli taka, jaką nazywają metafizycy „*causa efficiens*”, musiała istnieć od wieków. Lecz gdy dawni filozofowie mniemali, że oprócz przyczyny działającej potrzebna była od wieków przyczyna materialna, *causa materialis*, tj. materia, z której by przyczyna działająca utworzyła swe dzieło, okazaliśmy bezzasadność i miałość takowego mniemania. Byli nawet filozofowie, którzy utrzymywali, że lubo świat stworzony jest od Najwyższej Istoty, ale stworzony jest od wieków, nie zaś w czasie, tj. że on jest współwieczny samemu Bogu. Najcelniejszym powodem do takowego mniemania było to, iż nie mogli naznaczyć przyczyny, dlaczego by Bóg, jestestwo pełne mądrości i mocy, próżnował przez całą wieczność poprzedzając stworzenie świata w czasie. Zdaje się, iż łatwo jest okazać, że takie mniemanie albo się sprzeciwia rozumowi, albo jest tylko wyrażeniem niemającym żadnego znaczenia.

Widzimy, że świat nie jest co innego, tylko zbiór rozmaitych jestestw i zjawisk ukształconych, mających bytność przemijającą i następujących jedne po drugich. Jeżeli przypuścimy, że każde z jestestw stworzonych, czyli ukształconych, jakie tylko albo teraz wchodzi do składu świata, albo kiedykolwiek wchodziły, jest przemijające, tym samym przypuszczamy, że był czas, kiedy żadnego nie było z tych jestestw stworzonych; twierdzić bowiem, że był od wieków nieskończony nigdy szereg jestestw przemijających, byłoby popelniać przeciwność zupełnie taką, jaka się zawiera w przypuszczeniu nieskończonego i odwiecznego szeregu przyczyn pośrednich i skutków bez żadnej przyczyny pierwszej – co się wyżej wyluszczyło. Lecz kiedy mówimy, że był czas, w którym nie było żadnego z jestestw stworzonych, tym samym mówimy, iż był czas, w którym nie było świata. Świat albowiem, jak się wyżej powiedziało, nie jest czym innym, tylko zbiorem i następstwem jestestw stworzonych, a więc nie można było twierdzić, że świat jest utworzony od wieków.

Ci przeto, którzy utrzymują odwieczne stworzenie świata, przypuścić powinni, iż najdawniejsze z jestestw stworzonych nie

miały początku co do czasu, tj. że były współwieczne Bóstwu. Lecz jeśli tak powiedzą, zapytamy się ich, jaki też wyobrażają sobie sposób, którym Bóg mógł stworzyć odwieczne istoty. Nie inaczej przyjmujemy stworzenie jakiegokolwiek rzeczy, tylko tak, iż ta rzecz wprzód nie była, a potem być zaczęła; wyobrażenie zatem tworzenia zawiera w sobie istotnie wyobrażenie pewnej bytności zaczynającej się w czasie. Ale podług tego wyobrażenia twierdzić, że były pewne istoty odwieczne i oraz stworzone, byłoby to sprzeciwiać się sobie samemu w mówieniu, albowiem byłoby to twierdzić, że pewne istoty wzięły bytność w czasie i że były od wieków.

**21.** Tak więc dla tych, którzy utrzymują, że świat od wieków był stworzony, nie pozostaje inna ucieczka, tylko ta: przekonać, iż można sobie wyobrazić stworzenie lub ukształcenie jakiegokolwiek bądź rzeczy bez wyobrażenia zaczęcia się jej w czasie; lecz żaden z filozofów dotąd tego nie dokazał i podobno nigdy nie dokaze. Że zaś nigdy nie możemy dać przyczyny, dlaczego Bóg nie działał wewnątrz siebie przez całą wieczność poprzedzającą stworzenie świata, stąd taki tylko nam uczynić należy wniosek, że władze umysłu naszego zbyt są ograniczone, aby mogły poznać doskonale sprawy Boga. Ale chcieć nagrodzić ten niedostatek poznania naszego przez przypuszczenia przeciwne rozumowi albo przez słowa bez rzeczy, nie zgadza się to ze zdrowym rozsądkiem.

Wszakże twierdzenie, że Bóg nie działał przez całą wieczność poprzedzającą stworzenie świata, nie zawiera w sobie żadnej kontradycji, lubo nie jest w naszej mocy wytłumaczyć dokładnie pobudki tego, że tak powiem, Boskiego próżnowania; ale przypuszczać odwieczne stworzenie świata jest to popełniać wyraźną przeciwność, co się okazało.

A nawet i to jeszcze uważać mamy, że chociaż na pytanie rzeczone, dlaczego Bóg nie działał przez całą wieczność poprzedzającą świat, odpowiedzieć dokładnie nie możemy, możemy jednak uczynić to po części. Jakoż możemy odpowiedzieć, iż Bóg nie potrzebował bynajmniej świata do swojego uszczęśliwienia;

wkrótce się albowiem przekonamy, że Bóg ma najdoskonalszą szczęśliwość w samym sobie i że stworzenia jego w niczym jej pomnożyć nie mogą.

**22.** Gdy więc z jednej strony rozum ludzki zniewolony jest uznać w Bogu tak wielką dzielność i moc, iż bynajmniej nie potrzebował materiału do stworzenia świata i że dosyć mu było chcieć, aby ten świat istnieć zaczął – z drugiej strony, nigdy człowiek nie potrafi jasno sobie wyobrazić, jakim sposobem skinienie woli Boskiej mogło nadać bytność istotom stworzonym. Wszak żeśmy dowiedli wyżej, że nie jest w mocy człowieka zgłębić naturę Istoty Najwyższej. Okazaliśmy, że pojęcie jakiegokolwiek istoty uważane odłącznie od czuć naszych jest wyobrażeniem z natury swojej ciemnym: stąd wniesć należy, iż niepodobieństwem jest dla nas wystawić sobie jasno sposób, jakim z woli istoty jednej zaczyna istnieć istota druga – czyli, co jedno znaczy, niepodobna jest dla nas pojąć jasno tajemnicę stworzenia. Uwagi nasze poprzedzające, skierowane do tego przedmiotu, miały raczej na celu oczyścić mniemanie ludzkie o tej rzeczy od wszystkich fałszywych przypuszczeń, nie zaś wyłuszczyć dokładnie to, co jest wyższe nad przyrodzone siły poznania ludzkiego.

Lecz i do tego celu obrócone usiłowania nasze nie miały umysłowi przynieść korzyść, bo nam dały wyobrażenie mocy Boskiej daleko czystsze i wspanialsze, aniżeliśmy pierwiej mieć mogli. Jeśli nie wolno nam było tu wszystkiego zgłębić, mogliśmy przynajmniej cokolwiek pojąć. Badania nasze w tej mierze nie ten jedynie miały skutek, że nas uwolniły od pewnych błędów, lecz oraz pomnożyły rzeczywiście zbiór wiadomości naszych.

Oprócz tego zawsze pamiętajmy na tę prawdę, iż co innego jest twierdzić, że pewne rzeczy nigdy dokładnie pojęte i wytłumaczone być nie mogą, a co innego jest mówić, że się sprzeciwiają rozumowi. Stworzenie np. świata z niczego przez Najwyższą Istotę w niczym nie jest przeciwne rozumowi; owszem, bardzo się z nim zgadza, cośmy okazali; z tym wszystkim przymuszeni jesteśmy wyznać, że sposób tego stworzenia nigdy jasno pojęty i dokładnie wyłuszczony być nie może.

**23.** Gdy się dowiodło, że Twórca Świata jest jeden i że nie potrzebował bynajmniej materiału do utworzenia swojego dzieła, stąd wniesć należy, że on jest źródłem, czyli raczej przyczyną wszelkiej rzeczywistości i bytności, jaką tylko przyznajemy na świecie. Z takowej zaś uwagi następujące wynikają prawdy.

(1) Kiedy mówimy że Bóg jest źródłem wszelkiej rzeczywistości znajdującej się na świecie, nie rozumiemy przez to, aby ta rzeczywistość wypływała z Boga w znaczeniu właściwym, czyli materialnie, tak np. jak płynie woda, powietrze, światło. Gdyśmy bowiem dowiedli, że Bóg jest jeden, znaczy to, iż jest istotą właściwie jedną, nie zaś zbiorem wielu istot; wypływanie zaś jestestwom rozciąglę, czyli zbiorom wielu istot, przyznawać się zwykło; nie możemy nawet wyobrazić sobie wypływania tego innym jakim sposobem, np. takim, ażeby przymioty, czyli doskonałości Boskie przenosiły się od Najwyższej Istoty do jej stworzeń; wkrótce bowiem okażemy, że to wszystko, co się w Bogu znajduje, jest wieczne i nieodmienne, niemające ani początku, ani końca, a zatem nic przenosić się nie może z Twórcy do jego stworzeń, bo nic z natury jego ubyc ani przybyć nie może. Mówiąc bowiem, że Bóg jest źródłem rzeczywistości wszelkiej, to tylko mówimy, że jest najpierwszą przyczyną wszelkiej bytności stworzonej, sprawiającą tę bytność sposobem dla nas niepojętym. Systemat wprowadzie EMANACJI, utrzymywany przez dawnych filozofów, z pewnego względu zasada się na powodzie rzeczywistym, ponieważ od najdawniejszych czasów było znajome ludziom to prawo przyrodzone ich umysłowi, że ŻADEN SKUTEK NIE MOŻE BYĆ BEZ PRZYCZYNY. Lecz sposób, jakim ci filozofowie tłumaczyli pochodzenie świata od Najpierwszej Przyczyny, naturalnie musiał być zmysłowy i materialny, jako stosowny do dziecinnej ich niewiedomości w rzeczach filozoficznych.

(2) Bytność Boga, tak co do jego istoty, jako i przymiotów, jest wieczna, tzn. iż nie możemy rozsądnie pomyśleć, ażeby albo Istota Boska, albo którykolwiek {z jej przymiotów} nie być albo kiedykolwiek być przestały. Jakoż nie sprzeciwia się to rozumowi – owszem, zgodne jest z jego prawami, kiedy twierdzimy, że wszystkie jestestwa stworzone wprzód nie były, lecz w czasie



być zaczęły, i że byt ich w czasie skończyć się może. Gdy albowiem te rzeczy są skutkiem woli Boskiej, więc nie same przez się mają bytność, ale ją mają od wyższego jestestwa, jako zaś z woli Boskiej zaczęły być w czasie, tak z postanowienia tejże woli mogą przestać być; nic umysł ludzki w tym twierdzeniu nie znajduje przeciwnego prawom swoim.

Lecz bytność Boga i wszelkich jego przymiotów nie może być skutkiem żadnego wyższego jestestwa, co się dowiodło; nie można też mówić, że jest skutkiem własnej jego woli, byłoby to albowiem twierdzić, że Bóg nie mając bytności wprzód, chciał ją sobie nadać, co jest przeciw rozumowi. Czyliż bowiem wola Boska, czyli chęć może się pojąć bez jego bytności?

Tak więc Bóg ma bytność ani z woli Najwyższego Jestestwa, ani ze swojej własnej; więc mówimy, że ją ma z natury swojej. Jest to bytność najprzedniejsza, źródło wszelkiej bytności stworzonej, a przeto pierwsza stawia się umysłowi naszemu jako wieczna i nieodmienna, co teraz wyłuszczyć mamy.

## **{Rozdział IV. O wieczności i nieodmienności Boga}**

**24.** Jużśmy dowiedli, że Bóg, czyli pierwsza przyczyna wszystkich rzeczy, miała bytność od wieków; inaczej bowiem cały zbiór i szereg jestestw lub zjawisk, jakie tylko były od początku świata aż dotąd, powstałyby z niczego, co od rzeczy jest twierdzić.

Ta odwieczność bytu ściąga się nie tylko do istoty Boga, lecz i do jego przymiotów. Jeśli bowiem istota Boga była od wieków, tedy nierozsądnie byłoby twierdzić, że którykolwiek z przymiotów Boskich nie był równie odwieczny. Okazaliśmy w uwagach poprzedzających, że najpierwsza przyczyna wszystkich rzeczy nie mogłaby stworzyć świata, gdyby nie miała mądrości, woli i mocy przewyższających wszystkie podobne przymioty, jakie widzieliśmy w jestestwach stworzonych. Cóż więc: jeżeli ta istota nie miała od wieków rzeczonych przymiotów, więc musiała je poddać w czasie sobie. A możnaż to przypuścić do głowy, żeby istota niemająca poznania ani woli, ani mocy, mogła dać z czasem te przymioty? Nie byłbyż to skutek bez przyczyny? Skutek równie dziwny jak stworzenie świata od istoty, która by nie miała rzeczonych przymiotów?

W ogólności zaś mówiąc – gdybyśmy przypuścili, że oprócz trzech wyliczonych przymiotów w istocie Boskiej nie był od wieków jakikolwiek inny przymiot, i że ten przymiot zjawił się w niej z czasem, przypuszczalibyśmy skutek bez przyczyny. Jakoż kiedy uznajemy, że wszystkie rzeczy stworzone wzięły swą bytność od Istoty Najwyższej, nie inaczej wyobrażamy sobie tę istotę,

jako tylko zbiór wszelkich doskonałości i rzeczywistości. Istota taka może dać mniej lub więcej rzeczywistości jestestwu od siebie stworzonemu, dlatego właśnie, że je wszystkie sama posiada. Zbiór tych doskonałości, czyli rzeczywistości w Istocie Najwyższej jest przyczyną i zasadą tych, które postrzegamy w jestestwach stworzonych. Ale mówić, że Istota Najwyższa mogła sobie samej nadać jakikolwiek przymiot, którego nie miała od wieków, jest to mówić, że coś mogło się utworzyć z niczego.

Wnieśmy przeto, że jako Istota Boska, tak i wszystkie jej przymioty, miały bytność odwieczną.

**25.** Pozostaje nam tylko teraz rozstrzygnąć to pytanie: Czy ta bytność bądź istoty, bądź przymiotów Boskich może się kiedykolwiek skończyć?

Ponieważ Bóg nigdy nie miał początku, więc sama podobność, czyli analogia wnioskować już nam każe niejako, że i końca mieć nie będzie. Ale tę prawdę lepiej rozbierzemy i mocniejszymi ją utwierdzimy dowodami.

Mówiąc, że bytność Istoty Boskiej albo któregośkolwiek jej przymiotu skończyć się może, jest to mówić, że ta bytność może być zniszczona. Bytność jakakolwiek nie inaczej może być zniszczona, tylko od pewnej przyczyny; inaczej bowiem myśleć, tak by się sprzeciwiało prawom umysłu naszego, jak przypuszczać skutek bez przyczyny. Więc i zniszczenie bytności Boga, jeśli je przypuścić można, musiałoby być skutkiem albo własnej jego woli, albo skutkiem mimowolnym względem Boga, a przez to samo pochodzącym od istoty obcej. Lecz łatwo jest okazać, że drugie z tych przypuszczeń utrzymać się nie może. Gdy bowiem wszystkie istoty względem Boga obce są własnym jego stworzeniem, gdy bytność tych samych istot i ich przymiotów jest skutkiem woli Boskiej, więc żadna z nich nie może mieć takiej własności, czyli usposobienia, aby działać mogła sposobem przeciwnym woli Boga i dążyć na zniszczenie albo jego istoty, albo któregośkolwiek przymiotu.

Weźmy zatem przypuszczenie pierwsze, tj. że Bóg zniszczyć może bytność swoją dzielnością własnej swej woli, i rozważmy, czy to przypuszczenie może się zgodzić z rozumem.

Niedorzeczność wprowadzie takowego przypuszczenia nie okazuje się tak wyraźnie na pierwszy rzut uwagi, jak niedorzeczność przypuszczenia wyższego, któregośmy dawno uczynili rozbiór, ale jednak okazać można, że i to przypuszczenie, o którym teraz mówimy, nie jest zgodne z rozumem. Chociaż słusznie Bogu przyznajemy moc nieskończoną większą, aniżeli być może {w} jakiegokolwiek istocie stworzonej, nie możemy jednak rozsądnie przyznać mu mocy takiej, ażeby gdyby chciał, nawet mógł zniszczyć siebie albo cokolwiek z tego, co się w nim znajduje, co się dowodzi sposobem następującym.

(1) Wola Boska może być tylko przyczyną dodatnią (*causa positiva*), czyli działającą, jakiegokolwiek rzeczywistości stworzonej, ale, właściwie mówiąc, nie może być przyczyną dodatnią zniszczenia, lecz tylko ujemną, czyli, że tak powiem, niedziałającą, co się tym sposobem objaśnia. Każde jestestwo stworzone ponieważ wzięło swą bytność od Istoty Najwyższej, więc bytność ta zupełnie jest zawisła od woli tejże istoty i tyle tylko trwać musi, ile chce ta istota. Gdy przeto jestestwo stworzone niknie ze świata, dlatego właśnie niknie, że Bóg nie chciał, ażeby dłużej trwało nad czas mu zamierzony, czyli, co jedno znaczy, iż nie było w tym woli Boskiej. Tak więc, wola Boska może być tylko przyczyną ujemną zniszczenia jakiegokolwiek rzeczy stworzonej, tzn. iż rzecz ta nie może trwać w tym czasie, w którym nie jest chęć Boska, ażeby ona trwała. Tak twierdząc, nie co innego twierdzimy, tylko to, że skutek być nie może, gdy nie ma przyczyny. Lecz jeśliśmy utrzymywali, że w tym czasie, w którym jestestwo stworzone być przestaje, wola Boska wywiera działanie rzeczywiste na to jestestwo – mówilibyśmy przeciw rozumowi, albowiem za skutek nieskończenie dzielnej woli Boskiej poczytywalibyśmy nicestwo.

**26.** Gdyśmy więc okazali, że wola Boska może być tylko przyczyną {ujemną} zniszczenia jakiegokolwiek rzeczy stworzonej, nie zaś {przyczyną} dodatnią – łatwo jest dowieść, iż ta wola nie może być przyczyną ani dodatnią, ani ujemną zniszczenia własnej istoty Boskiej lub którego jej przymiotu. Nie może być przyczyną dodatnią, bo jest przeciw rozumowi działanie potężnej

woli Boskiej za skutek nicestwa. Nie może być przyczyną ujemną, albowiem wola Boska może być tylko przyczyną zniszczenia bytności takiej, która zupełnie jest zawisła od tej woli, tj. bytności stworzonej. Aleśmy dowiedli, że bytność Boga tak co do istoty jego, jako i przymiotów, nie jest bynajmniej skutkiem woli jego własnej, lecz od wieków stanowi jego naturę. Jako więc byłoby przeciw rozumowi mówić, iż Bóg dlatego istnieje, że chciał nadać sobie bytność przez pewien czas trwającą, tak równie byłoby od rzeczy twierdzić, że ta bytność skończy się po upłynieniu rzeczoności czasu.

Gdyśmy przeto dowiedli, że ani rzeczy stworzone, ani własna wola Boska nie może być przyczyną bądź dodatnią, bądź ujemną zniszczenia jego istoty albo któregośkolwiek przymiotu, stąd wniesić należy, że wszystko to, co jest w Bogu, jako było od wieków, tak na wieki trwać będzie. W tym właśnie znaczeniu brać należy to, co mówią filozofowie, tj. że jestestwo Boskie jest *ens necessarium* i że jestestwa stworzone są trafunkowe: *entia contingentia*. Ponieważ wszystko, co jest w Bogu, jest wieczne, niemające ani początku, ani końca, więc tym samym Bóg jest nieodmienny – nic albowiem w nim przemijać ani następować nie może.

Z nieodmienności Boga wnosi się zupełna jego niezawisłość, iż żadna zgoła istota działać na niego {nie} może. Gdy bowiem działanie jednego jestestwa na drugie nie jest co innego, tylko sprawienie w tym ostatnim jakiegokolwiek odmiany, więc żadna istota działać na Boga nie może, bo Bóg nie podlega odmianie.

## **{Rozdział V. O doskonałościach Boskich}**

**27.** Ponieważ Bóg jest przyczyną wszelkiej rzeczywistości i doskonałości, jakie tylko poznajemy na świecie, więc wszystkie te razem doskonałości posiadać musi w stopniu najwyższym. Dlatego „wszystkie razem”, że gdybyśmy przypuścili jakąkolwiek niedoskonałość w stworzeniach, która by się znajdowała w Bogu, przypuścilibyśmy skutek bez przyczyny. Dlatego zaś „każda doskonałość w stopniu najwyższym”, że ograniczenie doskonałości w stworzeniach jest skutkiem zawisłości ich od swojego Twórcy – a że Bóg od nikogo nie zawisł, więc nie mamy powodu przyznawania granic jakiegokolwiek doskonałości znajdującej się w Bogu, co teraz wyluszczyć mamy.

Widzimy na świecie rozmaite stworzenia mniej więcej doskonałe. Postrzegamy, że w niektórych jestestwach znajdują się doskonałości, jakich nie mają drugie itd. Nie tylko doskonałości stworzone są rozmaite co do samej natury, lecz nadto każda z nich nieskończonym prawie sposobem stopniowana jest w stosunku do różnych istot. I tak np. jestestwa organiczne doskonalsze są od nieorganicznych, zwierzęta od roślin, rodzaj ludzki od zwierząt, ale i w każdym z tych rodzajów istot jakże wielka zachodzi różnica między doskonałościami gatunków i indywidualów, które do nich należą. Kto się chce przeświadczyć o tej prawdzie, niech się uczy dziejów natury. To zaś jest pewne, o czym nikt rozsądny powątpiewać nie może, że lubo, w powszechności mówiąc, wszystkie istoty z rodzaju ludzi są doskonalsze od wszystkich

innych istot należących do naszej Kuli Ziemskiej, z tym wszystkim nieskończona może zachodzić różnica między człowiekiem jednym a drugim co do ich doskonałości.

Najszlachetniejszą doskonałością człowieka jest rozum, czyli umysł, a chociaż natura umysłu ludzkiego we wszystkich indywiduach jest jedna, stopień jednak, do którego są rozwinięte władze umysłowe, bardzo bywa różny u różnych osób, co być może skutkiem wielu przyczyn, jako to organizacji szczególnej człowieka, wychowania jego, doświadczenia, klimatu, w którym się urodził lub mieszka, towarzystwa, w jakim zostaje itd. Gdybym przeto, biorąc np. miarę z mego własnego rozumu, przypisywał mojemu Twórcy ten sam stopień żywości poznania, jaki ja posiadam, oczywiście byłoby to fałszywe mniemanie. Wszakże widzę innych, mających obszerniejsze wiadomości i doskonalszy rozum od mego. Widzę, że jeden drugiego przewyższać może nauką, pamięcią, dowcipem, głębokością lub bystrością rozumu, rozsądkiem w rzeczach potocznych albo jakimkolwiek talentem i że to stopniowanie władz umysłowych i talentów ludzkich jest prawie nieskończone. Że zaś wszyscy ludzie wzięli te dary umysłu i talenty od jednej Istoty Najwyższej, bez wątpienia Istota Najwyższa posiadać musi wyższy stopień poznania aniżeli ktokolwiek z ludzi.

Gdybyśmy albowiem widzieli człowieka obdarzonego nadzwyczajnymi przymiotami umysłu, przewyższającego nimi wszystkie inne jestestwa swego rodzaju, jeszcze byśmy nie mieli dostatecznego powodu sądenia, że się nie zjawi kiedykolwiek człowiek wyższych przymiotów albo że na świecie nie znajduje się inny rodzaj stworzeń rozumnych, doskonalszy od ludzkiego, którego nie znamy. Jakoż uważanie planet i ciał niebieskich czyni podobną do prawdy tę myśl ostatnią. Gdybyśmy nawet mogli być przekonani o tym, żeśmy poznali najrozumiejsze na świecie stworzenie spomiędzy tych wszystkich, jakie tylko były i będą, rozsądniej jednak byłoby myśleć, że sam Twórca ma większy stopień poznania aniżeli to stworzenie, jak mniemać, że mu dał mądrość zupełnie równą swojej. W ogólności zaś mówiąc, gdy w jestestwach stworzonych choćby najdoskonalszych widzimy wszystkie doskonałości ograniczone – tzn. że zawsze

którejkolwiek z nich wyobrazić sobie możemy stopień wyższy od tego, jaki rzeczywiście posiadają te jestestwa.

Słusznie zatem winniśmy przypisywać Bogu każdą doskonałość w stopniu tak wysokim, iżby nadeń wyższy pomyśleć się nie mógł. Albowiem doskonałości jestestw stworzonych dlatego właśnie są ograniczone, że są im dane od Istoty Najwyższej pod różnym wymiarem; więc w tej Istocie Najwyższej, której bytność od nikogo cale nie zawisła, wszystkie doskonałości znajdować się muszą bez miary, czyli bez granic.

Lecz żebyśmy uczynili sobie czyste wyobrażenie przymiotów Boskich, ile te rozumem ludzkim pojęte być mogą, powinniśmy wyluszczyć dobrze znaczenie tego, co nazywamy „doskonałością”, inaczej bowiem moglibyśmy przyznawać Bogu przymioty fałszywe, tj. takie przymioty, których wyobrażenie albowy się sprzeciwiało czystemu pojęciu, jakie powinniśmy mieć o Najwyższej Istocie, albowy się mieszało z wyobrażeniem prawdziwych niedostatków i niedoskonałości.

**28.** Doskonałość rzeczy jakiegokolwiek w dwojakim uważamy znaczeniu.

Naprzód, „rzeczą doskonałą” nazywamy tę, która tym jest sposobem zdziałana, że przekonani jesteśmy, iż nic jej dodać ani z niej ująć nie należy. W tym znaczeniu wzięta „doskonałość” zawsze się odnosi do sztuki. Sztuka zaś zawsze sobie pewien cel w dziełach swoich zamierza.

Tak więc podług tego znaczenia doskonałość uważa się albo w dziełach ludzkich, albo w dziełach natury, czyli Boskich. W dziełach ludzkich uważana wtenczas się uznaje, kiedy sztuka ludzka pewnemu z tych dzieł nic więcej przydać ani ująć z niego nie może, jeśli chce należycie osiągnąć cel, który sobie zamierzyła w tym dziele. Toż samo rozumieć mamy o doskonałości dzieł Boskich; wtenczas one są doskonałe, kiedy sztuka, czyli mądrość Boska nic im dodać ani ująć nie może ze względu na cel zamierzony. Lecz ponieważ tu mówić mamy o doskonałościach znajdujących się w samym Bogu, nie zaś w jego dziełach, widoczne jest, że wyraz „doskonałość” nie może się brać w tym znaczeniu, któreśmy dopiero wyznali. Albowiem byłoby od rzeczy myśleć, że Bóg, najpierwsza



przyczyna wszystkich jestestw, jest dziełem utworzonym do jakiego celu. Doskonałość przeto może się brać w innym rozumieniu.

{Po wtóre więc,} wyraz „doskonałość” może jeszcze oznaczać mniejszy lub większy wymiar istnienia, czyli to, {co} u metafizyków nazywa się „*entitas*”. Co się ma rozumieć przez wymiar istnienia, następnie to objaśnimy. I tak:

(1) „Dokonalszymi” nazywamy jestestwa mające więcej i rozmaitszych przymiotów niżeli te, które ich mniej mają; np. dokonalszymi są istoty organiczne od nieorganicznych, istoty obdarzone poznaniem od tych, którym go nie przyznajemy, a między pierwszymi za dokonalsze uważamy te, które więcej mają władz umysłowych, od tych, które ich mniej mają; np. ludziom przyznajemy większą doskonałość niż zwierzętom.

(2) Jeżeli pewne istoty mają tę samą ilość przymiotów, tę z nich mamy za dokonalszą, która te przymioty w wyższym posiada stopniu; np. między ludźmi ten uchodzi za dokonalszego, kto jest rozumniejszy i oświećszy od innych.

(3) Jestestwa zawisłe co do swojego bytu lub przymiotów od innych jestestw mniej są dokonale niż istota zupełnie niezawisła, jaką jest Bóg. Jakoż każdy to dobrze pojmuje, że twórca dokonalszy jest od swoich stworzeń, a między tymi ostatnimi te są dokonalsze, które {są} mniej zawisłe. Dla tej właśnie przyczyny jestestwa żyjące mamy za dokonalsze od nieżyjących, duchowe od materialnych, jestestwa silniejsze od słabszych, rozumne od nierozumnych.

(4) Bytność czy to istoty, czy przymiotów, im jest trwalsza, tym za większą uchodzi doskonałość. Więc i z tego względu istota najwyższa dokonalsza jest od wszelkich innych: to wszystko, co się znajduje w tej istocie, trwa na wieki.

Gdyśmy przeto wyluszczyli dwojakie znaczenie „doskonałości” i gdy oraz wiemy, że w pierwszym znaczeniu wzięta służyć Bogu nie może, uważmy teraz, jak mamy przyznawać tej Najwyższej Istocie wszystkie doskonałości wzięte w znaczeniu drugim, ażeby wyobrażenie nasze o Bogu było wolne od wszelkich błędów i przywidzeń.

**{Rozdział VI.**  
**O nieruchomości, nierozciągłości**  
**i nieograniczonej przytomności Boga}**

29. Naprzód dowiodła się wyżej ta prawda, że bytność przyznaje się tylko istotom właściwie pojedynczym i że przymioty rzeczywiste w takich tylko istotach znajdować się mogą. A zatem nie możemy Bogu przyznawać przymiotów takich, które rzeczywiście nie są przymiotami, tj. których wyobrażeniu rzeczywistość powodowa tylko odpowiada, jakimi są np. rozciągłość, kształt. Oprócz tego okazaliśmy, że dusza ludzka dlatego właśnie nie jest istotą rozciągłą, że porównuje wyobrażenia swoje; więc tym bardziej uwaga ta stosować się może do Boga, który w jednym czasie nieskończoną liczbę ogarnia wyobrażeń i myśli, doskonali je i rozróżnia. Przyznawać Istocie Najwyższej rozciągłość albo jakikolwiek kształt materialny byłoby widocznie przeciw rozumowi.

Po wtóre, przekonaliśmy się, że w Bogu znajdować się muszą wszystkie razem doskonałości, jakie tylko widzimy częściowo w stworzeniach, a każda z nich w stopniu najwyższym. Więc przyznając {Istocie} Najwyższej doskonałości, powinniśmy się strzec przypisywania jej takich przymiotów, w których wyobrażeniu zawiera się istotnie wyobrażenie pewnej niedoskonałości, czyli niedostatku, inaczej bowiem przyznawalibyśmy Bogu doskonałości ograniczone, co by się nie zgadzało z rozumem; a ponieważ dowiedliśmy wyżej prawd następujących, tj. że Bóg jest zgoła niezawisły od żadnej istoty, że jest wieczny i nieodmienny, przez to samo, gdy biorąc miarę z jestestw stworzonych,

przyznajemy Bogu te wszystkie rzeczywistości, które widzimy w tych ostatnich, powinniśmy od ich wyobrażeń odtrącać to wszystko, co jest zawisłością, odmiennością i ograniczeniem. Wszakże zawisłość i odmienność przypisywana Bogu nie tylko by się sprzeciwiała niezawisłości i nieodmienności jego wyżej udowodnionym, ale nadto i z tego względu pierwsze nie mogłyby się mu przyznawać, że w ich wyobrażeniu zawiera się istotnie wyobrażenie niedoskonałości, czyli ograniczenia.

Jakoż nazywamy „jestestwem zawisłym” to, w którym bytność albo istoty, albo jakiegokolwiek przymiotu nie zależy od tego samego jestestwa, lecz jest w nim albo może być sprawiona przez jestestwo inne.

Lecz bytność nadana jestestwu jednemu od drugiego zawsze jest ograniczona. Gdybyśmy albowiem przypuścili, że np. Istota Najwyższa może dać istnienie stworzeniom swoim nigdy niemające końca, zawsze jednak musiał być początek takowego istnienia, cośmy wyżej dowiedli – a zatem musiała być granica. W wyobrażeniu odmienności zawiera się także wyobrażenie niedoskonałości. To albowiem nazywamy „odmiennym”, co nie w jednym zawsze zostaje stanie, lecz kolejno przez rozmaite stany przechodzi. Zatem więc z tych stanów, czyli przymiotów nie ma trwania wiecznego; każdy z nich ma granice swojej trwałości: swój początek i koniec. Oprócz tego wiemy, że jestestwo jedno nie inaczej się odmienia, tylko przez to, że drugie jestestwo działa na nie; tak więc odmienność jest oraz zawisłością, a zatem niedoskonałością. Na koniec nie potrzeba już żadnego dowodu, że ograniczenie jest wyrazem niedoskonałości.

**30.** To tylko uważać mamy, że ograniczenie jakichkolwiek rzeczywistości stąd pochodzi, że ich bytność zawisła od Istoty Najwyższej nadającej jestestwom przez siebie stworzonym rozmaity wymiar istnienia, a zatem i ograniczenie jest skutkiem zawisłości. Tak „zawisłość”, „odmienność”, „ograniczenie” są wyrazy prawie jednoznaczne i chyba {tylko} lekkie cieniowanie co do różności ich znaczenia zachodzić może. We wszystkich tych rzeczach zawiera się istotnie wyobrażenie niedoskonałości. Wraźmy je dobrze w pamięć, one bowiem będą dla nas, lubo

w kierunku przeciwnym, najpierwszymi wskazówkami w sądzie-  
niu o doskonałościach Boskich, tzn. iż takie tylko i w tym stopniu  
przyznawać możemy Bogu doskonałości, ażeby się do nich nie  
nie mieszało zawisłego, odmiennego i ograniczonego.

Z uwag dopiero wyłuszczonych to się wypada, że: (1) Bóg  
jest istotą nieruchomą (*ens immobile*), albowiem ruch jest zgoła  
odmianą tych stanów istoty, które nazywamy „miejscem”, lecz  
Bogu nie odmiennego przyznawać nie możemy; (2) nie możemy  
rozsądnie mówić, że Bóg jest w pewnym miejscu oznaczonym,  
tzn. że między nim a pewnymi jestestwami zachodzić może  
mniejsza lub większa odległość. Jakoż kiedy się zastanowimy  
nad tym, że żadne jestestwo materialne nie może być w jednym  
czasie na wielu miejscach, a zawsze następnie tylko zajmować  
może różne miejsca, łatwo się przekonujemy, iż to pochodzi z by-  
tności jego ograniczonej, ale w tym nie ograniczonego być nie  
może; (3) Bóg więc nie jest w jednym poszczególnym miejscu,  
lecz {jest} wszędzie przytomny.

Z przytomności Boskiej nieograniczonej żadnym miejscem,  
żadną przestrzenią nie możemy bynajmniej rozsądnie wnosić, jak  
to czynili niektórzy z dawnych filozofów – tj. że Bóg albo jest samą  
przestrzenią nieskończoną, czystą, albo też rozciągłością nieskoń-  
czoną, materialną, czyli pełną. Okazaliśmy bowiem wyżej, że prze-  
strzeń czysta, będąc tylko utworem własnej naszej myśli, nie ma  
żadnej zewnątrz rzeczywistości. Gdyby więc kto wystawił sobie  
Boga jako przestrzeń czystą, tworzyłby z niego czyste nicestwo.

Co się zaś tyczy rozciągłości materialnej, równieśmy oka-  
zali, że ona nie jest istotą, ale zbiorem wielu istot. Każda z nich  
jest w innym osobnym {miejscu}, i właściwie mówiąc, gdzie jest  
jedna istota materialna, tam druga być nie może. Mówić przeto,  
że Bóg jest rozciągłością nieskończoną, materialną, byłoby to mó-  
wić, że Bóg jest nieskończonym zbiorem wielu istot rozsypanych  
w nieskończonej przestrzeni, co jest przeciw rozumowi, stosow-  
nie do uwag poprzednio wyłuszczonych. Gdyśmy zaś okazali,  
że Bóg jest wszędzie przytomny, nie w tym znaczeniu rozumieć  
to mamy, że w każdym miejscu szczególnym jest jakakolwiek  
częstka Bóstwa, lecz w tym, że na każdym miejscu jest jeden  
i ten sam Bóg cały przytomnością swoją.

Takiej wprowadzie przytomności Boskiej nieograniczonej żadnym miejscem nie możemy sobie wyobrazić zmysłowo, ale sam rozsądek pokazuje, że to wszystko, co jest w Najwyższej Istocie, nie zmysłowym sposobem wyobrazić się daje, ale się tylko myślą pojmuję. Chociaż Bóg wszędzie jest obecny, o tej jednak prawdzie nas przekonuje rozumowanie, nie zaś doświadczenie, tzn. że Bóg nie podpada pod zmysły. Wszakże wszystko to, co się nam objawia przez działanie na zmysły nasze, należy do jestestw materialnych, czyli wszystko to jest zbiorem wielu pierwiastków fizycznych; ale Bóg nie może być ani zbiorem, ani pierwiastkiem fizycznym.

Bóg przeto nie działa sam przez się na zmysły nasze, lecz tylko jego stworzenia materialne – a tym samym obecność Boska zmysłami doświadczana być nie może.

**31.** Wyżej się dowiodło, że ruch jestestw materialnych, każde miejsce szczególne, które one zajmują, jest pewną rzeczywistością. Że zaś wszelka rzeczywistość od Boga pochodzi, więc i ruch, i miejsce jestestw materialnych mają swoją zasadę, czyli przyczynę w pewnej rzeczywistości znajdującej się w Bogu. Aleśmy dopiero okazali, że Bóg jest istotą nieruchomą, ani mogącą być ogarnioną żadnym miejscem szczególnym. Jakże to ze sobą pogodzić? Jakimże sposobem jestestwo nieruchome i nieograniczone miejscem może być przyczyną ruchu i miejsc szczególnych?

Lecz na ten zarzut nietrudno jest odpowiedzieć; wszakże nie sprzeciwia się to bynajmniej rozumowi, aby te rzeczywistości, które w istotach stworzonych są odmienne i ograniczone, mogły być w Istocie Najwyższej nieodmienne i bez granic. Iż Bóg, jestestwo nieruchome, jest przyczyną ruchu w swoich stworzeniach i że będąc sam nieograniczony miejscem, jest przyczyną miejsc szczególnych, tak albowiem mówiąc, nie co innego twierdzimy, tylko to, że jestestwo nieograniczone jest przyczyną rzeczywistości ograniczonych.

## **{Rozdział VII. O mądrości, wszechwiedzy i wszechmocności Boskiej}**

**32.** Dotąd w uwagach naszych, składających ośnowę „Teologii przyrodzonej”, mieliśmy szczególnie na celu udowodnić prawdy następujące: że Bóg istnieje; że jest jeden; że jest twórcą świata tak co do materii jego, jako i formy; że jest wieczny, nieodmienny; że posiada w stopniu najwyższym wszelkie doskonałości, jakie tylko widzimy na świecie; że nie ma żadnej rozciągłości ani kształtu; że jest istotą nieruchomą, nieograniczoną miejscem. Tak więc zastanawialiśmy się dotąd bardziej nad tymi własnościami, które mu służą jako istocie uważanej bezwzględnie na to, że jest istotą żyjącą.

Dowodząc wprawdzie bytności Boga i mówiąc o stworzeniu świata, nieuchronną było dla nas rzeczą dać poznać mądrość jego i wolę przewyższające w swojej dzielności wszelką mądrość i moc stworzoną; aleśmy tych dwóch najdzielniejszych przymiotów Bóstwa nie brali za cel przedniejszych budowań naszych, lecz tylko z powodu {innych rozważań} mogliśmy powiedzieć o nich cokolwiek. Teraz przeto zastanawiać się będziemy nad tym, jakie też powinniśmy mieć wyobrażenie o mądrości i woli Boskiej, stosownie do prawd już wyłuszczone – a następnie, jak sądzić mamy o jego najdoskonalszym szczęściu, świętości i wszechmocności, tj. zastanawiać się będziemy nad przymiotami Boga uważanego pod tym względem, ile jest istotą żyjącą czyli duchową.

Nie inaczej sobie możemy wystawić umysł, czyli władzę poznania będącą w jakimkolwiek jestestwie różnego od nas rodzaju, tylko na wzór umysłu, czyli poznania naszego. Gdy zaś tu mamy mówić o mądrości Jestestwa Najwyższego, które, jak się wyżej dowiodło, posiada w stopniu nieograniczonym wszystkie doskonałości, nie inaczej tę mądrość pojąć możemy, tylko oddalając z wyobrażenia naszej własnej mądrości to wszystko, co jest zawisłością, odmiennością i ograniczeniem.

Żebyśmy zaś porządnie postępowali w tych naszych badaniach, uważać naprzód będziemy mądrość Boską w sobie samej, bez względu na jej przedmiot – a potem ją uważać będziemy w stosunku do jej przedmiotu.

Uważając mądrość Boską w pierwszym względzie, to naprzód wraźmy sobie w pamięć, że umysł, czyli mądrość Boska nie jest prostą władzą, tj. możliwością działania, ale – rzeczywistym działaniem. Nasze władze poznawcze nie zawsze są w rzeczywistym działaniu. Chociaż zawsze mamy władzę czucia, nie zawsze jednak czujemy. Chociaż zawsze mamy władzę rozumowania, nie zawsze jednak rozumiemy. Wtenczas nawet, kiedy mamy rzeczywiście przytomne w myśli niektóre wyobrażenia, względem nieskończenie większej liczby innych wyobrażeń mamy tylko sposobność ich mienia, czyli władzę, nie mając ich rzeczywiście. Lecz gdy w Bogu nic się odmieniać nie może, gdy wszystko, co się w nim znajduje, trwa wiecznie bez początku i końca, gdy nic z jego rzeczywistości ubyć ani do nich przybyć nie może, więc nierozumnie by było mówić, że {w} Bogu była najpierw możliwość nabycia jakichkolwiek wyobrażeń, a potem zjawiły się same te wyobrażenia. Wszakżeśmy widzieli, że wyobrażenia są przymiotami, czyli stanami rzeczywistymi istot myślących.

**33.** Stąd naprzód wypada, że wszystkie razem wyobrażenia, jakie tylko znajdować się mogą w myśli Boskiej, są w niej przytomne w każdym czasie, i nie możemy bynajmniej przyznawać Bogu następstwa wyobrażeń albo uwagi. Wszakże następstwo bez odmian być nie może, ale w Bogu żadne odmiany nie mają miejsca. Tak więc nie możemy mu przyznawać takich działań

myśli naszej, które się nazywają „uwagą”, „odłączaniem” czyli „abstrakcją”, „rozważaniem” czyli „refleksją”, „przypominaniem”, „rozumowaniem” itd.; widoczne jest albowiem, że te wszystkie działania zawierają w sobie ograniczenie i następstwo, które nie mogą znajdować się w Bogu. Gdy zaś w Istocie Boskiej wszystkie doskonałości są w stopniu najwyższym, a jasność i dokładność wyobrażeń bez wątpienia stanowi ich doskonałość, więc w Bogu wszystkie wyobrażenia i myśli są jasne, dokładne i rozróżnione. Nie ma w nim wyobrażeń ciemnych i pomieszanych. Wszystkie też jego wiadomości nie mogą być inne, tylko najpewniejsze. A zatem mniemanie, podejrzenie, domysł, powątpiewanie, prawdopodobność – nie mają miejsca w umyśle Boskim.

Ponieważ wyobrażenia Istoty Najwyższej nie mogą być skutkiem działania na nią jakichkolwiek jestestw, ale odwiecznie zawierają się w jej naturze, więc nie można mówić, że Bóg ma czucia uważane w takim względzie, w jakim my je uważamy. Nasze albowiem czucia są to stany duszy sprawione od jestestw względem nas obcych, ale w Bogu nic zawisłego znajdować się nie może. Z tym wszystkim, równie byśmy błędzi utrzymując, że Bóg nie wie o rzeczach naszych, czyli że nie ma o nich jasnego wyobrażenia. Zaiste, ponieważ jesteśmy dziełem naszego Twórcy, więc ten nie może o tym nie wiedzieć, co się znajduje w jego stworzeniach. Ale to wyobrażenie, czyli ta wiadomość o czuciach naszych, jak ją przypisujemy Bogu, nie może właściwie nazwać się „czuciem”, tym albowiem wyrazem oznaczamy stan bierny naszego umysłu, lecz żadna bierność służyć Bogu nie może, bierność albowiem jest zawisłością.

**34.** Kiedyśmy już uważali mądrość Boga w sobie samej, uważać ją teraz mamy w stosunku do jej przedmiotu.

Najpierwszym przedmiotem poznania Boskiego jest sam Bóg. Zna Bóg najdoskonalej całą naturę swoją i wszystkie w niej zawarte doskonałości. Jeśli bowiem człowiek, chociaż ograniczonego umysłu, lepiej poznawać może, co jest w nim samym, aniżeli to, co jest w istotach zewnętrznych, tedy od rzeczy byłoby twierdzić, że Bóg, który najdoskonalej poznaje wszystkie rzeczy świat składające, nie ma dokładnej wiadomości o sobie samym.



Mniemanie takie ograniczałoby poznanie Boskie i byłoby przeciwnie rozumowi.

Ale Bóg nie tylko zna doskonale siebie samego, lecz nadto poznaje tymże sposobem wszystkie dzieła swoje, tj. wszystkie rzeczy, które tylko były, są i będą na świecie. Gdy bowiem bytność tych rzeczy całkowicie od niego zawisła, a zatem niepodobna jest przypuścić, ażeby o którychkolwiek z nich nie wiedział, to jednak uważać mamy, że chociaż jestestwa stworzone następną kolejną jawią się na świecie i różnym podlegają odmianom, poznanie tylko wszystkich rzeczy jest w Bogu wieczne i nieodmienne. Od wieków Bóg to poznaje, co stwarza w czasie, a zatem poznaje od wieków rzeczy teraźniejsze, przeszłe i przyszłe. Poznaje najdokładniej związek i zgodność rzeczy tak jednoczesnych, jako i następnych, choćby te rzeczy dzielone były największą odległością miejsca lub czasu. Poznaje rzeczy teraźniejsze jako teraźniejsze, i przyszłe jako przyszłe, przeszłe jako przeszłe.

Tak więc odmienność i następstwo rzeczy stworzonych nie sprzeciwia się w niczym {nie} odmienności i jednoczesności poznania ich Boskiego.

Na koniec, gdy do mądrości należy nic nie robić bez celu, więc i Mądrość Najwyższa musiała zamierzyć pewien cel, dla którego świat utworzyła, i najprzydatniejsze do tego celu przedsięwziąć środki. Myśleć bowiem, że Bóg stworzył świat, dzieło tak mądre i dziwne, bez żadnego celu, nie zgadzałoby się z rozumem. Przypuszczać równie, że nietrafne mógł obrać środki do swojego zamiaru, byłoby to przyznawać Istocie Najwyższej mądrość niedoskonałą, a tym samym ograniczoną, co by się razem sprzeciwiało rozumowi podług prawd wyżej wyluszczonych. Oprócz tego, jeżeli człowiek, jestestwo ograniczonej mądrości, myśli się niekiedy mniej lub więcej w przedsięwzięciu środków służących do celu, który sobie zamierzył, to się dzieje, dlatego że te środki nie są własne {go} jego stworzenia. Nadaje on tylko przyrodzonym siłom i własnościom istot od Boga stworzonych taki kierunek, ażeby w działaniu tych istot wyniknął skutek przez niego zamierzony. Lecz gdy nie jest w jego mocy zgłębić naturę jakiegokolwiek bądź istoty, tj. poznać dokładnie wszystkie jej własności i sposób użycia, stąd wypada, że nieraz zdarza się mu

przedsiębrać środki nieodpowiadające dostatecznie jego zamiarowi. A nawet wtenczas, kiedy należycie uiści swój zamiar, nie może być jeszcze pewien, czy nie znalazłyby się inne środki, wiodące do celu krótszą drogą.

Ale ta uwaga stosować się do Boga żadną miarą nie może. On bowiem jest twórcą nie tylko celów od siebie zamierzonych, lecz i środków, które do nich wiodą. Zgłębia on istoty każdej od siebie stworzonej naturę, poznaje najdoskonalej wszystkie jej własności i siły oraz prawa, podług których te siły działają; nie można zatem rozsądnie myśleć, ażeby Bóg mógł popełnić choćby najmniejsze uchybienie w obraniu środków do swych zamiarów, gdy wszystko od niego zawisło, gdy nic zgola nie może być na przeszkodzie odwiecznym układowi jego mądrości.

Nie znamy wprawdzie najwyższych, czyli ogólnych celów, dla których świat jest stworzony, a ta niewiedomość chyba tego tylko zadziwi, kto jest sposobny {sobie} uroić, że to jest rzeczą podobną do prawdy, ażeby stworzenie przeniknąć mogło wszystkie zamysły swojego twórcy, gdy nawet ledwie nieskończenie małą część dzieł jego poznawać może. Z tym wszystkim Twórcą, dając nam poznawać w części dzieła swoje, daje nam oraz odkrywać cele, ale szczególne, czyli pośrednie, jako też środki do nich użyte. Tu się zaś przekonujemy widocznie o mądrości Boskiej podług tego, co się wyżej wyłuszczyło. Widzieliśmy bowiem, jak dziwna np. zachodzi zgodność między BUDOWĄ JAKIEGOKOLWIEK JESTESTWA ORGANICZNEGO, między jego przymiotami, skłonnościami i instynktem, a potrzebą, którą ma to jestestwo zachować życie swoje przez czas zamierzony i przeznaczonym dla niego sposobem, a nawet między potrzebą przekazania rodzaju, do którego to jestestwo należy.

## {Rozdział VIII. O nieskończonej dobroci Boskiej}

35. Lecz oraz widzieliśmy, że na świecie jedne jestestwa służą drugim, że cele niższego rzędu odnoszą się do wyższych i coraz wyższych, a w tym nieskończonym dla nas stopniowaniu celów i środków myśl nasza bez wątpienia nie zdoła iść równym krokiem z mądrością Boską, i ustać musi na pewnym kresie; tzn. iż nie jest w naszej mocy poznać dokładnie cele najwyższe, dla których ten świat jest stworzony. Ile jednak dane jest rozumowi ludzkiemu dochodzić tych celów najwyższych, powie się o tym na swoim miejscu, gdy się już wyłuszczy pewna osnowa prawd, których wiadomość na ten koniec jest nieuchronnie potrzebna. Tak więc, gdy nie wszędzie odkryć możemy zamiary dzieł Boskich, gdy nie wszystko to, co widzimy na świecie, zdaje się zgadzać z naszą ograniczoną mądrością, rozsądniej jest przypisać temu samemu ograniczeniu, aniżeli wnosić, że Bóg musi podlegać porządkom lub niedokładnościom w dziełach swoich, gdy się już dowiodło, że w Bogu żadna niedokładność znajdować się nie może.

Ale jednak ponieważ postrzegamy w dziejach świata tak fizycznego, {jak} i moralnego pewne zamieszania, czyli nieporządki, które pospolicie zwykliśmy nazywać „złem” (*malum*), daje to powód przeciwnikom nieograniczonej mądrości Boskiej do jej uwłaczania. Mówią bowiem: Kiedy tyle widzimy nieporządku i zła na świecie, jakże myśleć możemy, że ten świat jest dziełem doskonałej mądrości?

Na ten zarzut odpowiedzieć należy; ale nie wprzód to uczynimy, aż wyluszczymy wyobrażenia nasze, jakie należy mieć o wszechmocności i dobroci Boga.

Jakoż zło, które widzimy na świecie, nie tylko zdaje się sprzeciwiać mądrości Boga, lecz i dwóm innym jego przymiotom, dopiero wspomnianym. Możemy bowiem przypuścić, iż dlatego wiele dzieje się na świecie rzeczy takich, które, podług naszego sposobu o nich sądenia, są złe i nieporządne, że albo mądrość Boska nie mogła ogarnąć jasno wszystkich najdrobniejszych szczegółów swojego dzieła, albo, chociażby ogarnęła je należycie myślą, nie miała jednak dostatecznej mocy do zapobieżenia wszystkim innym porządkom wynikającym z niezmiernej kombinacji, jaka się znajduje w maszynie świata, albo, na koniec, że mając mądrość i moc dostateczne do zapobieżenia wszystkiemu złu na świecie, nie chciała jednak tego czynić. Tak więc zło, bądź fizyczne, bądź moralne, które widzimy na świecie, nie tylko zdaje się sprzeciwiać mądrości Boga, lecz oraz wszechmocności jego i dobroci, a zatem po wyluszczeniu tych wszystkich przymiotów Boskich najprzyzwoitsze będzie miejsce odpowiedzi na zarzut dopiero przytoczony.

**36.** O woli Boga naprzód to samo rozumieć mamy, cośmy mówili o mądrości jego – tj. że wola Boska nie jest czystą władzą, ale oraz rzetelnym czynem tej władzy czyli chcenia.

A zatem, czego Bóg chce od wieków, chce tego wola jego, czyli chcenie, {która} tak jak wszystkie inne przymioty Bóstwa musi być wieczna i nieodmienna. Prawdy te tym sposobem dowodzą się, jak i nieodmienność mądrości Boskiej, a lubo w dziełach, które są skutkiem woli Boskiej, widzimy odmienność i następstwo, stąd jednak bynajmniej się nie wnosi odmienność tej woli. Bóg albowiem od wieków chciał, ażeby każda rzecz przez niego stworzona wzięła bytność w pewnym oznaczonym czasie i oraz w pewnym oznaczonym czasie być przestała. Tak więc, kiedy kolejną następną – rzeczy świat składające jawią się i nikną, nie tak się to dzieje, ażeby w Bogu za każdą odmianą stworzeń nowe budziło się chcenie, ale tym sposobem, że on szereg odmian jest skutkiem jednego czynu wiecznej i nieodmiennej woli Boskiej przeznaczającej od wieków każdemu stworzeniu czas następstwa i trwania.

Najpierwszym i ostatecznym przedmiotem woli Boskiej jest sam Bóg, tzn. iż Bóg, poznając najgruntowniej cały zbiór wszystkich doskonałości swoich, musi mieć naturalnie największe upodobanie w sobie samym: musi kochać nieskończenie naturę swoją najzaciejszą. Naturalnie bowiem kochamy wszelką doskonałość i ta miłość dana jest nam od naszego Twórcy; więc i Bóg, gdy nic doskonalszego znaleźć nie może nad siebie, musi wiecznie dla siebie mieć miłość, odpowiednią doskonałościom swoim, tj. miłość najwyższą. Ta jednak miłość nie jest bynajmniej pożądliwością, ale rzeczywistym używaniem. Pożądliwość albowiem ściąga się tylko do tych rzeczy, które są nieobecne; ale w Bogu wszystkie razem doskonałości wiecznie są przytomne, a zatem wiecznie ich używa, znajdując w sobie samym najzupełniejszą rozkosz. Miłość taką nazywają „miłością przestawania” (*amor acquiescentiae*). Ta miłość Najwyższej Istoty ku sobie samej stanowi {za}raz{em} najdoskonalsze jej szczęście, czyli błogość. Wtenczas bowiem błogo się nam dzieje, kiedy używamy obecnej przyjemności. Ale Bóg, jak się okazało, przez całą wieczność znajduje największą przyjemność w sobie samym; przez całą zatem wieczność posiada najdoskonalsze szczęście niezależnie od nikogo, a przez to samo nieodmienne, wolne od bojaźni utracenia go, jako też od żądz posiadania czegoś więcej.

Drugim przedmiotem woli Boskiej są jego stworzenia. Jako zaś Bóg kocha siebie miłością najwyższą, co się dowiodło, tak łatwo okazać, że kocha oraz stworzenia swoje miłością odpowiednią ich doskonałościom. Gdy bowiem kocha siebie samego, tym samym kochać musi i wolę swoją stanowiącą od wieków stworzenia pewnych istot, a przeto i same te stworzenia, jako skutek swej woli. Kocha zaś, nie pożądając bynajmniej tych stworzeń, ale chcąc i sprawiając to, ażeby każdemu z nich było dobrze. Taka przeto miłość Boga ku swoim stworzeniom nazywa się „miłością życzliwości” (*amor benevolentiae*) albo inaczej „dobrocią Boską” (*bonitas*). Gdy zaś istoty obdarzone rozumem, iż nasze ani jestestwo i szczęście wierne są woli i dobroci Boskiej, gdy mają sobie dane władze do złowienia tejże dobroci, gdy przeznaczone są do wyższej szczęśliwości aniżeli wszelkie inne stworzenia,

co wszystko na swoim wyluszczyło się miejscu – stąd wnieść należy, że istoty rozumne szczególniejszym są przedmiotem Bożej miłości.

**37.** Lecz nie tylko przez rozumowania przyznajemy miłość Boską ku swoim stworzeniom, ale oraz i przez doświadczenie. Własne nasze jestestwo i cały świat widzialny stawia nam niezliczone dowody Boskiej dobroci. Dał nam Bóg życie, ażeby było źródłem rozmaitych przyjemności dla nas. Daje nam oraz wszystkie rzeczy potrzebne do życia. Niezliczone mnóstwo i różnorodność istot dane są jakby na usługę ludziom, które ich życia nie tylko utrzymać, lecz i uprzyjemnić są zdolne. Ale i same te istoty (mówię tu szczególnie o istotach obdarzonych życiem i czułością), przyczyniając się do szczęścia naszego, są oraz szczęśliwe.

Przyjemność i szczęście wszędzie widzieć się dają na świecie.

Powietrze, ziemia i morze stawiają nam ze wszech stron widok jestestw uszczęśliwionych darem życia. W pięknym dniu wiosny, w piękny wieczór jesienny, w jakąkolwiek stronę obrócimy oczy, widzimy wszędzie tysiączne istoty używające szczęścia. Młode owady doświadczają skrzydeł swoich. Muszki ledwo ukształcone unoszą się na powietrzu. Widzieć je można w ustawicznym ruchu i czynności, aby odmieniały miejsce, aby używały odkrytej świeżo w sobie władzy, która ich uwesela. Uważmy naprzód pszczołkę pośród kwiatków pory wiosennej; całe jej prawie życie ciągłym jest używaniem: czynności jej ledwo zdoła wystarczyć temu wszystkiemu, co się stawia jej oczom. Widzimy inne owady biegające po ziemi tu i ówdzie z pośpiechem, tłumaczącym wyraźnie wesołość ich i przyjemność, której doznają. Jeżeli zwrócimy oczy ku wodzie, postrzeżemy tysiące małych rybek, ledwo wylęgłych, a już mających postać szczęścia doskonałego. Tak się one zdają być szczęśliwymi, iż same nie wiedzą, jakim sposobem okazać radość, której dla nich źródłem jest życie; żywość, która się w nich wydaje, wyskakiwanie nad wodę, obracanie się w różne strony, igraszki ich między sobą są znakami niewątpliwymi przyjemności, której one doznają w uczuciu swojego bytu. Młode czworonożne zwierzęta uszczęśliwione są przez samo stworzenie

sił swoich i przez użycie władz w miarę, ile się rozwijają te władze, nie mogąc nawet wiedzieć o celu i pożytku, jaki by wynikał z ich zastosowania.

To samo sądzić należy o rodzaju naszym. Dziecię np., które jeszcze nie zna korzyści wypływających z mowy ludzkiej, poczytuje siebie za bardzo szczęśliwe, kiedy może mówić. Tysiąc razy powtarza tę samą zgłoskę lub ten sam wyraz, którego się nauczyło wymawiać, i żadnej to wątpliwości nie podpada, że to powtarzanie sprawia mu wielką przyjemność. To samo dziecię, które jest zachwycone radością, iż może mówić, nic nie mając do powiedzenia, równej przyjemności doznaje, gdy już może chodzić, nie wiedząc nawet, dokąd idzie.

Lecz nie dla dzieciństwa tylko ani dla młodego wieku zwierząt albo ludzi powszechny ojciec stworzenia zachował jedynie szczęśliwość. Gdy człowiek młody szczęśliwy jest przez swą czynność na balu albo polowaniu, starzec znajduje szczęśliwość odpoczywając na swoim krześle. Po uczuciu nowości, po żywości wrażeń, po zapale ubiegania się następuje uczucie odpoczynku, które jest wielkim wynagrodzeniem. Zdaje się, że różnica między szczęściem ludzi młodych a starych na tym zależy, iż pierwsi wtenczas tylko mają się za szczęśliwych, kiedy doznają znacznego stopnia przyjemności – drudzy zaś wtedy, kiedy są wolni od cierpienia; albo raczej, pierwsi szukają szczęścia takiego, które jest owocem zabiegów i czynności – drudzy zaś znajdują je w samym odpoczynku w chwilach spokojnego życia.

Ta różnica zależy tylko na stosunku z władzami zwierzęcymi każdego wieku. Człowiek młody unika odpoczynku, ponieważ potrzebuje bodźców do ćwiczenia, a tym samym do rozwinięcia sił swoich. Starzec, przeciwnie, lubi odpoczynek, bo mu potrzeba oszczędzać nadwątłone siły. Z pewnych nawet względów starość co do szczęścia zdaje się mieć pierwszeństwo przed młodością, bo, w powszechności mówiąc, łatwiej jest znaleźć odpoczynek, aniżeli się ubiegać za celem przyjemnym. Chociaż przyjemność, za którą ubiega się wiek młody, zwykła miewać znaczny stopień żywości, pospolicie jednak nie bywa trwała i naturalnie przeplatać się musi niesmakiem, utrudnieniem albo nudami; ale przyjemność, którą znajduje starość w życiu spokojnym, daleko jest trwalsza

i mniej pomieszana. Nade wszystko zaś człowiekowi oświeconemu i oraz cnotliwemu wiek podeszły stawia zawód przyjemności spokojnych, uczuć pomiarkowanych, żądz podległych rozumowi i środków spokojnego przygotowania się do nieśmiertelności. Uważając te wszystkie dowody dobroci Boskiej ku stworzeniom swoim, możemy powiedzieć z Seneką:

Nie {tylko} potrzebom naszym zaradzono, {lecz}  
aż do udziału rozkoszy kochani jesteśmy.<sup>3</sup>

Rozumnie sądzi Platon, że dlatego Bóg stworzył świat, ażeby były jestestwa, którym by dobrze czynił – tak albowiem wykląda myśl filozofa greckiego wspomniany dopiero Seneka:

Pytasz się, jaki zamiar Boga? Dobroć. Zaiste mówi Platon: Dla jakiej przyczyny Bóg stworzył świat? Dobry jest, a kto jest taki, nikomu bynajmniej nie zazdrości dobra.<sup>4</sup>

Te nawet istoty, które się użalają nad losem swoim, niezupełnie są próżne dobrodziejstw Boskich. Niezaprzeczoną albowiem jest prawdą, iż każdy z nich więcej lub mniej z tego niewyczerpanego źródła dobroci udzielonym został.

**38.** Bóg jednak udzielając darów swej dobroci stworzeniom, nie ślepo w tym postępuje, lecz udział swych dobrodziejstw miarkuje: (1) podług prawideł mądrości swojej; (2) podług stanu moralnego istot rozumnych. Jakoż mądrość Boska pojąć się nie

<sup>3</sup> W oryginale: „*Neque enim necessitatibus tantummodo nostris prouisum est; usque in deliciis amamur*”. Zob. [Seneca 63a, s. 116]. Fragment w tłumaczeniu Ł. Górnickiego brzmi: „Nie tylko potrzeby nasze są obmyślane, ale i w pieszczocie wielkiej u Pana Boga jesteśmy”. Zob. [Seneca 63b, s. 138].

<sup>4</sup> W oryginale: „*Quaeris quod sit propositum deo? Bonitas. Ita certe Plato ait: Quae Deo faciendi mundum fuit causa? Bonus est; bono nulla cuiusquam boni invidia est*”. Zob. [Seneca 64a, s. 199]. Fragment w tłumaczeniu W. Kornatowskiego brzmi: „Pytasz, co jest celem Boga? Dobroć. Tego z pewnością dotyczą słowa Platona: „Jaką przyczyną powodował się Bóg w stworzeniu świata? Bóg jest dobry; dobremu zaś obca jest wszelka niechęć do każdego dobra”. Zob. [Seneca 64b, s. 226].



może bez nieskończonej różnaitości dzieł, które by skutkiem były tej mądrości, i łącząc się ze sobą stosownym związkiem, jeden tworzyły niezmienny układ świata. Ta zaś różnaitość nie pozwala, ażeby wszystkie stworzenia w tym samym miejscu, w tym samym stanie i tego samego Boskiej dobroci stopnia były uczestnikami. Dla tej znowu przyczyny, że istoty obdarzone rozumem i wolnością rozmaitego nabywają stopnia doskonałości moralnej, dzieje się to, iż jedne są dobre, a drugie złe; tak zaś pierwsze, jako i drugie, różnią się między sobą w tej mierze wielorakim stopniowaniem, a z tej różnicy pochodzić musi naturalnie różny ku nim wymiar dobroci Boskiej.

Z dobrocią Boga ścisłym związkiem łączy się jego rzetelność, czyli szczerotć – tzn. iż to wszystko, co nam Bóg objawia, bądź drogą przyrodzoną, tj. przez światło rozumu, bądź nadzwyczajną, tj. przez szczególne objawienie, względem sposobu, jakim dostąpić mamy szczęścia i cnoty, musi być niezawodnie prawdziwe. Jakoż widzieliśmy już, że przyrodzone są umysłowi naszemu pewne władze do nabywania pożytecznych wiadomości i oraz pewne prawidła do rozeznania prawdy od błędu. Że zaś wszelka rzeczywistość od Boga pochodzi, więc te władze i prawidła są nam dane od niego; a przeto powiedzieć można o Bogu, że w niejaki sposób sam jest nauczycielem stworzeń swoich, ponieważ dał im sposobność dochodzenia prawd wielu i unikania błędów.

Gdy zaś następuje w „Filozofii moralnej”, że Bóg sam oraz dał pewne prawidła do rozeznania cnoty od występku, spraw godziwych od niegodziwych, a przy tym, gdy się to wyłuszczy, że moralność jest połączona z prawdziwym szczęściem człowieka, stąd taki wypadnie wniosek, że nauka Boska o rzeczach stanowiących szczęśliwość i moralność istot rozumnych, dana ludziom za pośrednictwem przyrodzonego im rozumu światła, omylić ich bynajmniej nie może, albowiem sprzeciwiałoby się to dobroci Boskiej wystawiać stworzenia swoje na nieuchronne niebezpieczeństwo błędu i zguby, co by się działo w rzeczy samej, jeślibyśmy przypuścili, że władze umysłowe, jako też i prawa dobrego ich użycia dane nam od Boga zwodzić nas mogą w rzeczach tyczących się naszej cnoty i szczęśliwości – ale ta prawda wielu jeszcze innymi dowodami i uwagami się stwierdza.

**39.** Okazaliśmy wyżej, że błąd nie inaczej się poznaje, tylko przez porównanie z prawdą, i że to wszystko za prawdziwe mieć powinniśmy, co się zgadza z przyrodzonymi prawami naszego umysłu. Lecz przypuszczając, że te same prawa wrodzone naszego umysłu mylić nas mogą, byłoby to znosić różnicę wszelką między prawdą i błędem, a zatem byłoby to wyrzekać się rozumu. Gdy więc jesteśmy gruntownie przekonani, że pewne sądy zgodne są z przyrodzonymi prawami umysłu naszego, powinniśmy je mieć za niezawodnie pewne, przez błąd bowiem nie co innego rozumiemy, tylko niezgodność sądzenia naszego z tymiż prawami.

Ale gdy wiemy, że jako umysł nasz, tak i prawa nim rządzące dane są od Boga, mówiąc przeto, iż to wszystko, co się zgadza z prawami rzeczonymi, jest niezawodnie prawdziwe, jest to mówić w innych wyrazach, że sam prawodawca naszego umysłu, czyli Bóg, mylić nas nie może. Jeżeli ta uwaga ściąga się do prawd potocznych, nienależących do moralności, jak jej stosować nie mamy do prawd moralnych?

Gdy Bóg jako prawodawca umysłu naszego mylić nas nie może, jakżebyśmy mogli przypuścić to, że tenże Bóg jako prawodawca moralności naszej oszukać nas może? Jakżebyśmy mogli o tym pomyśleć, że te rzeczy, które podług praw moralnych powinniśmy uważać za złe i niegodziwe, mogą być dla nas dobre i obojętne?

Oprócz tego kłamliwość, czyli nieszczerłość, jaka tylko postrzegać się daje w istotach rozumnych, jest niedostatkim, niedoskonałością moralną – niedoskonałością tym większą, że władze moralne stanowią prawdziwą zacność istot rozumnych, różniącą się od zwierząt. Tak – sam przeto głos sumienia, który w nas potępia wszelkie kłamstwo i obłudę, mówi do naszego rozumu, iż to jest niepodobna, iżby w najdoskonalszym prawodawcy naszej moralności mogły się znajdować niedostatki moralne. Ta zaś uwaga ściąga się nie tylko do kłamliwości, czyli nieszczerości, lecz i do wszelkich innych występków. Wszystkie takie sprawy i nałogi, które przed sądem sumienia naszego miane są za niegodziwe, nie mogą się przypisywać naturze Boskiej; inaczej bowiem jestestwu najdoskonalszemu przyznawalibyśmy niedoskonałości wagi największej, tj. moralne, co się rozumowi sprzeciwia.

Gdy zachowanie spraw moralnych jest największą doskonałością istot rozumnych, a wiemy oraz, że te istoty obdarzone są wolnością woli, tj. iż nie są konieczne zmuszone do zachowania spraw rzeczonych – stąd wypada nieuchronnie taki wniosek, że Bóg od swoich stworzeń rozumnych wymaga tego, aby same przyczyniły się dobrowolnie do swoich doskonałości.

**40.** Ponieważ prawa moralne dane jestestwom rozumnym pochodzą bez wątpienia z nieograniczonej mądrości i woli Boga, te przeto istoty, poznając swojego prawodawcę i pełniąc dobrowolnie jego prawa, naśladują w niejaki sposób jego doskonałości: stosują się do jego mądrości i woli. Słusznie zatem powiedzieć możemy, że Bóg objawiając nam przez rozum siebie samego i swoje prawa, przez to samo objawia nam chęć swoją, abyśmy naśladowali jego doskonałości, ile to jest w mocy naszej, czyli, co jedno znaczy, abyśmy się stawali podobnymi jemu.

Gdy zaś w „Filozofii moralnej” wyluszczymy tę prawdę, że zachowanie praw moralnych zmierza do najwyższego szczęścia, jakie tylko przeznaczone być może dla stworzeń rozumnych, a przestępstwo ich zmierza do nieszczęścia, i że te istoty uświadomione są jednym i drugim przez własne sumienie, z tej przeto uwagi i {uwag} poprzedzających – taki jeszcze wyciągniemy niezawodny wniosek, że Bóg tego chce od tych stworzeń, aby same dobrowolnie przyczyniały się do swojego szczęścia przez naśladowanie jego doskonałości.

Ta jednak chęć Boska nie tak się ma rozumieć, jakoby Bóg chciał, ażeby konieczne i nieodmiennie stworzenia jego rozumne były uszczęśliwione przez zachowanie praw jego moralnych.

Gdyby albowiem tak było, naprzód, wypadłby stąd ten wniosek, że nigdy byśmy nie widzieli istot rozumnych wykraczających przeciw prawom moralnym, to albowiem, czego Bóg chce, aby było konieczne, toż być musi; inaczej myśleć sprzeciwiałoby się to jego wszechmocności, którą następnie wyluszczymy. Ale widzimy rzecz przeciwną na świecie, bo znajome nam istoty rozumne, jakimi są ludzie, nie wszystkie i nie zawsze zachowują prawa moralne.

Po drugie, jeśli Bóg zmuszał konieczne stworzenia swoje obdarzone wolnością woli i rozumem do zachowywania

swych praw moralnych, sprzeciwiałoby się to tejże wolności, a raczej w takim razie nie miałyby ona miejsca i przypuszczając to mniemanie, popełnilibyśmy prawdziwą przeciwność. Tak więc chęć Najwyższej Istoty, ażeby jej stworzenia rozumne same dobrowolnie przyczyniały się do swojego szczęścia przez zachowanie praw moralnych, w takim tylko brać możemy znaczeniu, jakie zgodzić się może z wolnością woli, która jest dana tym stworzeniom, i z tym, co widzimy w ich prawach.

Wytlumaczmy to znaczenie.

**41.** Mówić, że Bóg chce, ażeby stworzenia jego obdarzone wolnością woli i rozumem same dobrowolnie przyczyniały się do szczęścia swojego przez zachowanie praw moralnych – jest to mówić, że Bóg chce, ażeby nagrodą zachowania tych praw przez istoty rzeczne była ich szczęśliwość. A że widzimy, iż Bóg żadnego nie czyni musu swoim stworzeniom rozumnym, jeśli zechcą źle użyć wolności swojej, i chce tylko, aby były świadome, że tak czyniąc zasługują na karę lub naganę, więc można powiedzieć, że Bóg chce oraz, aby istoty rozumne nie zachowując praw jego, doznały kary, czyli nieszczęścia. Tak więc wola Boska, ażeby stworzenia rozumne uszczęśliwione były przez zachowanie praw jego, jest tylko warunkowa, a nie zaś bezwzględna, czyli konieczna.

Od wieków Bóg chce tego, ażeby moralność jestestw rozumnych była dla nich jedyną drogą do osiągnięcia prawdziwego szczęścia, a niemoralność aby zawsze zasługiwała na karę, czyli nieszczęście. Ponieważ zaś człowiek z natury swojej dąży do szczęśliwości i ponieważ to dążenie jest prawem wrodzonym jego umysłowi, a przez to samo nie skądinąd pochodzącym, tylko od Boga, więc słusznie mówimy, iż ta jest chęć przedniejsza Istoty Najwyższej, ażeby stworzenia jej rozumne uszczęśliwione były przez zachowanie praw moralnych. Chęć zaś inna, ażeby też stworzenia za złe używanie wolności swojej doznały kary, czyli nieszczęścia, nie może się już nazwać „chęcią przedniejszą” w Bogu, ale jest względem pierwszej, że tak powiem, pochodna. Pierwsza bowiem jest chęcią upodobania, czyli życzliwością ku stworzeniom swoim naśladowującym Boskich doskonałości. Druga

jest chęcią zasłużonego karania stworzeń niewdzięcznych, dlatego że się hańbią dobrowolnie, źle używając danego sobie rozumu i wolności, czyli, co jedno znaczy, nie chcąc naśladować doskonałości Boskich. Pierwsza, ponieważ się objawia przez prawa Najwyższej Istoty wrażone umysłowi naszemu, więc to wyraża, czego Bóg chce od nas jako od stworzeń swoich rozumnych i wolnych. Druga, także objawiając się w umyśle, czyli sumieniu naszym, to tylko wyraża, co zatem ma nastąpić, kiedy nie wypełniamy woli Boskiej.

Widząc np. że pewien zwierzchnik ustanowił rozumne prawa dla swych poddanych, przeznaczając nagrody za ich dopełnienie, a kary za ich przestępstwo, jako nie możemy rozsądnie powiedzieć, iż to było chęcią przedniejszą prawodawcy, ażeby jego poddani łamali prawa od niego postanowione i tym sposobem zasługiwali na karę, ale raczej, ażeby przez ich zachowanie zasługiwali na nagrodę – tak równie byłoby rzeczą nieporządną mówić, iż chęć przedniejsza Najwyższego {Pana} jest ta, ażeby istoty rozumne łamały jego prawa dla odebrania zasłużonej kary. Chęcią zatem przedniejszą Boga jest uszczęśliwienie swoich stworzeń rozumnych przez dobrowolne z ich strony zachowanie praw jego moralnych, chęcią zaś pośledniejszą, czyli pośrednią, ukaranie tychże stworzeń za przestępstwo praw rzeczonych. Lecz jak pierwsza, tak i druga chęć Boska jest tylko uwarunkowana, nie zaś bezwzględna, czyli konieczna, o czym się już mówiło.

Tu przeto widzimy, w jakim znaczeniu brać to należy, kiedy się mówi, iż Bóg nie może chcieć ani występku, ani nieszczęścia swoich stworzeń rozumnych, znaczy to, w innych wyrazach, że występki lub nieszczęścia tych stworzeń nie może być celem przedniejszym woli Boskiej.

## {Rozdział IX. O sprawiedliwości Boskiej}

42. Ten przymiot Boski, że stworzeniom swoim rozumnym za wypełnienie praw swoich przeznacza szczęście, czyli nagrodę, a za ich zgwałcenie przeznacza nieszczęście, czyli karę, nazywa się jego „sprawiedliwością”. Nie jest to wprawdzie sprawiedliwość zamienna (*iustitia commutativa*), która tylko może pochodzić między istotami obowiązującymi się nawzajem do pewnej zamiany dóbr swoich. Stworzenia bowiem rozumne, będąc całkowicie dziełem Boga, nic mu nie mogły dać własnego, za co by dłużnicy od niego mogli chcieć nagrody, ale jest to sprawiedliwość prawodawcza (*iustitia legislatoria*), która zależy na tym, ażeby nagradzać pełniących prawa, a karać występnych. Jakoż bez wątpienia Bóg, będąc najwyższym panem swoich stworzeń, ma władzę najzupełniejszą czynić jedno i drugie. Tak więc sprawiedliwość Boska jest dwojaka: nagradzająca (*remuneratoria*) i karząca (*vindicativa*). Sprawiedliwość karząca nie sprzeciwia się bynajmniej ani dobroci, ani mądrości Boga; owszem, łatwo jest okazać, że naturalnie wypływa z jednej i drugiej tak dalece, iż niedostatek w Bogu sprawiedliwości nigdy nie mógłby się zgodzić ani z mądrością jego, ani z dobrocią.

Nie mógłby się {ów niedostatek} zgodzić z mądrością, jeżeli bowiem uznajemy Boga jako prawodawcę najwyższego stworzeń swoich, bez wątpienia przystać musimy na to, że prawa jego są obowiązujące – a nie byłyby takie względem istot rozumnych i wolnych, gdyby im wolno było gwałcić je bezkarnie.

Myśleć inaczej byłoby to mniemać, że albo prawa Boskie nie są rzeczywiście prawami, albo że Prawodawca Najwyższy nie jest mądry, ponieważ dał stworzeniom swoim prawa niemające sankcji, a tym samym znaczenia żadnego.

Niedostatek w Bogu sprawiedliwości karzącej nie mógłby się nawet zgadzać z dobrocią jego. Gdyby bowiem nie ustanowił żadnej kary dla złych, przez to samo szkodziłby dobrym. Ukarać przeto złych wymaga sama dobroć Boska, która dobrem szkodzić nie może. Dla tej właśnie przyczyny niektórzy z nowożytnych filozofów sprawiedliwość Boską nazywają „dobrocią mądrze szafowaną”.

To jednak uważać mamy, iż nie sprzeciwia się bynajmniej naszemu rozumowi, kiedy przypuścimy, że nagrody ustanowione od Boga mogą być wyższe nad zasługi stworzeń jego rozumnych – lecz przeciwnie, o karach tego myśleć rozsądnie nie można. Jakoż ponieważ całe jestestwo stworzeń jego rozumnych jest udziałem Boskiej dobroci, bez wątpienia Bóg udzielić jej może onym w takim stopniu, w jakim się mu podoba. Jeśli kto z ludzi nagradza zasługi bliźnich nad ich wartość, nie szkodząc przez to nikomu, nazywamy to „hojnością”, tj. pewnym gatunkiem cnoty, czyli doskonałości moralnej. A że w Bogu wszystkie doskonałości są w stopniu najwyższym, nie sprzeciwia się przeto rozumowi naszemu przyznawać mu i ten rodzaj doskonałości moralnej. Może więc nagradzać Bóg zasługi stworzeń swoich nad miarę, jeśli to zgodne będzie z odwiecznym rozporządzeniem jego mądrości, która dla nas jest tajemnicą.

Ale przeciwnie, nie możemy tego rozsądnie powiedzieć, że kary ustanowione od Boga mogą być większe od zasługi. Wszakże gdyby np. prawodawca, który z rodzaju ludzi wymierzał swym poddanym kary przewyższające ich wykroczenia, wygotowanie takiego czynu u prawodawcy byłoby wyobrażeniem niedoskonałości jego, tj. prawdziwego występku. Lecz dowiodło się wyżej, iż u Boga żaden występki, żadna niedoskonałość moralna znajdować się nie może.

**43.** I to jeszcze uważać należy, że nie będzie to przeciw rozumowi, kiedy przypuścimy, że Bóg może niekiedy karać stworzenia swoje mniej, aniżeli zasłużyły, czyli, co jedno znaczy, iż może niekiedy

ułaskawić im karę. Wszakże nazywa się to „wspaniałomyślnością” w człowieku, jeżeli daruje bliźniemu słuszną ku niemu urazę. Często też widzimy, jak prawodawca w wielu zdarzeniach może ułagodzić wyrok kary na występnych, nie tylko nie czyniąc w tym nic przeciwnego mądrości, ale, owszem, podług niej działając. Gdy więc ułaskawienie kary często bywać zwykło między ludźmi cnotą, czyli doskonałością moralną, za cóż byśmy tej doskonałości przyznawać nie mieli samemu Bogu? Gdy zaś ją przyznajemy, wyrażamy to inaczej, że Bóg jest miłosierny. Chcąc jednak dobrze zrozumieć to twierdzenie, trzeba sobie wrazić następujące uwagi.

(1) Między ludźmi prawodawca z dwóch tylko powodów może rozsądnie ułaskawić lub odpuścić karę przestępnym: albo dlatego, że niektórzy z nich mogą być zbyt potężni – w takim albowiem razie albo powaga prawodawcy będzie niedostateczna do ich ukarania, albo też ukaranie przyniosłoby więcej zła niż dobra dla społeczności, a przez to samo byłoby nierozumne jako przeciwne celowi prawodawstwa. Albo znowu dlatego prawodawca ludzki może darować lub ułaskawić karę przestępcy, że ten daje dowody niewątpliwe szczerego żalu za swoje wykroczenie i skutecznej chęci poprawienia się – w takim bowiem razie ułaskawienie lub odpuszczenie kary mogłoby niekiedy więcej zrządzić dobra społeczności aniżeli samo ukaranie. Jeśliby nie z tych dwóch pobudek, ale z innych postanowioną karę {darował}, zapewne niemądrze by postępował.

Ale rzecz jest oczywista, że prawodawca najwyższy, czyli Bóg, nie może odpuszczać lub ułaskawiać kary dla swoich stworzeń z pierwszego powodu, gdy bowiem jest wszechmocny, nic mu przeszkodzić nie zdoła do ukarania przestępnych ani do zamiarów, jakie ma w tym ukaraniu. Więc jeżeli odpuszcza lub ułaskawia karę winnym, może to tylko czynić z drugiego powodu, tj. przez wzgląd na ich chęć poprawy.

(2) Nie jest to samo przyrodzonemu rozumowi człowieka wiedzieć, do jakiego stopnia i w których szczególnych przypadkach Stwórca zwykł ułaskawiać karę stworzeniom swoim, a rozum albowiem ograniczony z mądrością najwyższą mierzyć się nie może. A zatem nie jest w mocy ludzkiej rozwiązać to pytanie: Czy Bóg podług mądrości swojej może odpuścić karę



przestępcom swej woli? Lubo więc nie na wszystko odpowiedzieć możemy, w rzeczy tyczącej się wspomnianego pytania, to jednak zdaje się być niezawodnie, że Bóg nie może odpuścić kary stworzeniom swoim rozumnym, jeśli one nie żałują swe wykroczenia i nie zechcą się z nich poprawić. Wszakże ten wniosek nieuchronnie wynika z praw dopiero wyluszczonych. Okazaliśmy albowiem, że Mądrość Najwyższa jeden tylko mieć może powód do ulaskawienia kary przestępnym stworzeniom swoim – tj. żal ich i chęć poprawy. Przypuszczać zaś, że Bóg może darować karę nieposłusznym swej woli, gdy ci przez to samo, iż nie żałują zawsze winy, gotowi są ciągle łamać jego ustawy, równie by się sprzeciwiało wyobrażeniom najwyższej mądrości i dobroci, jak przypuszczać prawa Boskie dla istot wolnych niemające żadnej sankcji, o czym się już mówiło.

Tak więc, gdybyśmy przypuścili nawet, że Bóg jako najwyższy stworzeń swoich pan, może im niekiedy odpuścić karę za przestępstwa przez wzgląd na ich żal i chęć poprawy, odpuszczenie to jednak nie tak by się miało rozumieć, ażeby stworzenia występne żadnej zgola nie dostępowały kary, ponieważ sam ich żal i wstyd za bezprawia, który jest nieuchronnym warunkiem tego odpuszczenia, jest już niejako karą, ale także Bóg oprócz żalu i wstydu rzeczzonego może niekiedy odpuścić stworzeniom swoim wszelką winę i karę – tym mianowicie, które bardziej grzeszą przez nieroztropność aniżeli przez złą wolę.

(3) {Gdy} mówimy, że Bóg może ulaskawić karę stworzeniom swoim, nic takiego nie stwierdzamy, co by się sprzeciwiało nieodmienności Boskiej, którejśmy wyżej dowiedli. Nie inaczej bowiem rozumieć się to ma ulaskawienie, tylko tak, że Bóg od wieków powiedział, jakim sposobem stworzenia jego rozumne, używając swej wolności, jakie popełnią wykroczenia i czy za nie żałować będą lub nie; stosownie więc do tego przewidzenia od wieków mógł postanowić złagodzenie kary dla tych stworzeń, które żałować miały za swoje winy. Nic przeto odmiennego nie przypisujemy Bogu, o czym twierdzimy, że w nim jest od wieków.

(4) Przyznając Bogu miłosierdzie nad stworzeniami swoimi, o tym tylko mówimy, co się bardziej zgadza z rozumem naszym i z wyobrażeniem najdoskonalszego jestestwa, jakim jest Bóg.

Lecz gdy {w} Odwiecznej Istocie dobroć nieskończona zgadzać się musi z mądrością i sprawiedliwością, także nieskończonymi, niepodobna jest więc umysłom ograniczonym pojąć dokładnie sposób tak dziwny zgody między przymiotami bóstwa, a przez to samo ani cokolwiek stanowić ostatecznie względem jego miłosierdzia. Religia dopiero objawiona wspiera w tej mierze słabość przyrodzonego umysłu, i co temu zdaje się podobnym do prawdy, tamta zamienia to w pewność niezawodną, twierdząc, iż miłosierdzie Boskie {jest} nad wszystkie jego sprawy.

Dobroć, rzetelność i sprawiedliwość Najwyższej Istoty, któreśmy dopiero wyłuszczyli, razem uważane zwykły się nazywać jej „świętością” w tym znaczeniu, że to są przymioty moralne, które będąc w Bogu nieograniczone, wyłączają z wyobrażenia naszego o nim wszelką niedoskonałość moralną. Widzieliśmy, iż najprzystojniej podług praw umysłu naszego sądzić wypada, że Bóg jest twórcą nie tylko kształtu jestestw, świat składających, lecz i samej materii. Wnieść stąd należy, że wola Boska, która jest przyczyną wszelkiej bytności stworzonej, łączy się ściśle z mocą, czyli siłą dostateczną do wykonania tego wszystkiego, co sobie zamierzyła.

**44.** Wyłuszczyło się wyżej, że wola ludzka składa się z dwóch władz różnych wprawdzie od siebie, mających jednak ze sobą naturalny związek – tj. z władzy stanowienia względu na wykonanie lub zaprzestanie spraw pewnych i władzy rzeczywistego ich wykonania lub zaprzestania.

Te dwie władze nie zawsze bywać zwykły razem w człowieku względem pewnych praw zamierzonych, co także się okazało, ale w Istocie Najwyższej CHCIEĆ i MÓC są rzeczy nigdy nierozdzielne, czyli, wyrażając inaczej tę samą prawdę, tak powiemy: wola Boska ściśle się łączy z wszechmocnością. Gdy albowiem Bóg wszystko to uczynić może, co chce, gdy nic nie może być na przeszkodzie woli jego, ponieważ wszystko od niego zawisło, a Bóg sam nie zawisł w niczym od żadnej istoty, słusznie zatem mówimy, że Bóg jest wszechmocny.

Uważać jednak należy, że moc, czyli wszechmocność Boska, tak jak jego mądrość i wola nawet, i wszelkie inne przymioty,

wieczna jest i nieodmienna. Dlatego że dzieła Boskie odmieniają się i następują po sobie, nie możemy rozsądnie wnosić, że Bóg następnie wywiera działania swej mocy. Wszechmocność jego jest tak dzielna, iż gdy od wieków jednym czynem swej mądrości, woli i wszechmocności stanowi, ażeby każde stworzenie w zamierzonym dla niego okresie czasu być swój zaczynało i skończyło, nie omieszka stworzenie to istnieć w przypisanym czasie, chociaż Bóg nie potrzebuje na to nowego wsparcia swej mocy. Taki wprawdzie działania sposób nie ma żadnego wizerunku w sprawach istot stworzonych i dlatego nie możemy go sobie jasno wyobrazić, ale inaczej myśleć o Bogu byłoby odmawiać mu odwieczności, co się sprzeciwia prawdom wyżej dowiedzonym.

Ponieważ widzimy nieskończone stopniowanie doskonałości w jestestwach stworzonych, tak iż jedne od drugich są doskonalsze i coraz doskonalsze, stąd wypada, że gdybyśmy poznali najdoskonalsze stworzenie spomiędzy tych wszystkich, które nam były dotąd wiadome, nie moglibyśmy rozumnie sądzić, że Bóg nie jest mocen stworzyć jestestwo doskonalsze, inaczej bowiem ograniczylibyśmy Boską wszechmocność.

Mówimy tedy w ogólności, iż w mocy jest Boskiej uskutecznić te wszystkie doskonałości, jakie tylko sobie wyobrazić możemy; znaczy to w innych wyrazach, że Bóg stworzyć może istoty takimi przymiotami obdarzone, jakie tylko w myśli naszej połączyć się mogą w obraz jednego jestestwa. Jakoż dowiodło się wyżej, że umysł nasz podług praw sobie wrodzonych istoty takie uważa za możliwe, czyli być mogące. Że zaś początek wszelkiej bytności jest Bóg, a ten jest wszechmocny, więc słusznie mówimy, że moc Boska zdolna jest dać byt rzeczywisty wszelkim doskonałościom, jakie tylko wyobrazić sobie możemy.

Nadto jeszcze, ponieważ myśl Boska nieskończenie jest wyższa od ludzkiej, a moc jego równie jest nieograniczona, słuszny zatem stąd wypada wniosek, iż Bóg to nawet uczynić jest mocen, czego człowiek wyobrazić sobie nie zdoła. Gdy jednak twierdzimy, że Bóg może uczynić to, czego ludzie wyobrazić sobie nawet nie potrafią, nie wnosimy stąd, że Bóg przez wszechmocność swoją uskutecznić może rzecz taką, której by wyobrażnia albo raczej wyrażenie zawierało w sobie wyraźną przeciwność.

Nie ubliżymy w niczym wszechmocności Boskiej, kiedy powiemy, że Bóg tego nie może zrobić, ażeby ta sama rzecz w tym samym czasie była razem i nie była. Wszakże skutek wszechmocności Boskiej nie inny być może, tylko pewna rzeczywistość; lecz łatwo jest okazać, że przeciwność nie jest wyrażeniem żadnej rzeczywistości. Składa się ona, jak się wyżej wyłuszczyło, z dwóch sądów sobie wraz przeciwnych, w których jeden twierdzi o pewnej rzeczywistości, a drugi jej zaprzecza. Chociaż przeto każdy z tych sądów pojedynczo uważany ma swoje znaczenie, gdy się jednak razem połączą, znaczenie ich znosi się nawzajem i stają się niczym, czyli zero.

A zatem przeciwność nie jest wyrazem żadnej rzeczywistości, tj. {jest} wyrażeniem niemającym znaczenia. Owszem, nie jest {za}razem wyrazem żadnego wyobrażenia, bo nie możemy sobie wyobrazić rzeczy takiej, która by w tym samym czasie istniała i nie istniała. Tak więc przyznawać Bogu, iż może uczynić rzecz taką, której by wyrażenie zawierało w sobie przeciwność, byłoby to zamiast wielbienia wszechmocności Boskiej, zniżyć i unikczemniać jej wyobrażenie, byłoby to albowiem mniemać, że skutkiem jej może być {nicestwo}.

**{Rozdział X.**  
**O tym, czy świat rzeczywisty**  
**jest najlepszy z możliwych}**

45. Ponieważ wyłuszczyła się ta prawda wyżej, że przekonanie nasze o bytności praw fizycznych świata zasadza się na tak wielkim stopniu zbliżenia do prawdy, iż je bierzemy za pewność, stąd wypada ten wniosek, że sądy nasze o tych prawdach nie są z rzędu koniecznych, a zatem przypuścić możemy, że prawa te odmienić by się mogły, jeśliby się to podobało Najwyższej Istocie. Gdy oprócz tego, uważając każde jestestwo stworzone w szczególności stosownie do uwag dopiero wyłuszczonych, nierozumna byłaby rzecz twierdzić, że Bóg nie mógł tego jestestwa stworzyć mniej lub więcej doskonałym, niż jest w rzeczy samej, to dało powód niektórym filozofom, iż przypuścili w Bogu wyobrażenie nie tylko świata rzeczywistego, tj. całego ogółu jestestw, jakie tylko były, są i będą rzeczywiście przez nieskończone wieki, lecz i światów możliwych (*mundorum possibilium*), czyli takich zbiorów i następstw istot, które mieć nie mogły rzeczywistego bytu, mogły zaś go mieć, gdyby się podobało Twórcy. Że zaś, jak się wyżej dowiodło, stworzenie świata miało swój początek, więc przed tą chwilą, w której się świat począł, wyobrażenie jego w myśli Boskiej należało do rzędu światów możliwych albo raczej idealnych, biorąc te ostatnie w tym znaczeniu, że one jeszcze nie istniały, ale istnieć kiedyś mogły.

Z tego przypuszczenia zrodziło się między filozofami pytanie, które było przyczyną wielu sporów, tj. czy świat ten

rzeczywisty jest najlepszy lub nie wśród światów idealnych, które były w myśli Boskiej od wieków? Ci, którzy utrzymywali najlepszość świata rzeczywistego, nazywali się „opytmiści”, treść zaś ich rozumowania była taka: ponieważ Bóg jest istotą najmądrszą i najlepszą, więc sprzeciwiałoby się to tak mądrości, jako i dobroci nieskończonej, z wielu światów idealnych stworzyć taki, który by nie był najlepszy i najdoskonalszy. Ci zaś, którzy byli zdania przeciwnego, tak rozumowali: powiedzieć, że Bóg był zmuszony koniecznością swej natury z wielu światów idealnych stworzyć ten, który był z nich najlepszy, jest to odejmować wolności woli Boskiej, co się sprzeciwia rozumowi, a zatem wolno było Bogu z wielu światów idealnych stworzyć taki, który by nie był między nimi najlepszy. Mówili oprócz tego: Jakże ten świat można uważać za najlepszy, kiedy widzimy tyle w nim zła!

Nie wdając się w rozwiązanie tego zagadnienia, jako należącego jedynie do próżnej spekulacji, niemającego żadnego stosunku z prawami pożytecznymi, zdaje się, iż to przynajmniej okazać można niezawodnie, że niepodobna jest twierdzić, czy to zagadnienie ma swój powód rzeczywisty, a tym samym i znaczenie, jako widzimy, że ono wynikło z tego przypuszczenia, że są w Bogu wyobrażenia światów możliwych – tj. takich zbiorów i następstw istot, które nigdy mieć nie mogą rzeczywistej bytności. Trzeba więc wprzód było dowieść tego samego przypuszczenia, nim się zadało pytanie, które może być nic nieznaczącym, jeśli jest fałszywe przypuszczenie, na którym się zasadza. Trzeba było, mówię, dowieść, że są w Bogu wyobrażenia takich rzeczy, które nie istnieją, nie istniały nigdy ani będą istnieć.

Lecz chcąc udowodnić takie stwierdzenie potrzeba było dwóch nieuchronnych warunków: (1) poznać dokładnie świat rzeczywisty, tj. wszystkie istoty jakie tylko były, są i będą; (2) zgłębić całkowicie myśl Boską, czyli ogarnąć cały ogół wyobrażeń w niej zawartych, a odrzucając z nich te, których uiszczenie należy do świata rzeczywistego, przekonać się, że pozostają inne, które się nigdy nie uiszczą, tj. wyobrażenia takich jestestw, które wiecznie tylko będą względne, a nigdy rzeczywiste. Ale sam rozsądek

pokazuje, że wypełnienie dwóch rzeczonych warunków jest nad siły ograniczonych rozumów, jakimi są ludzie.

Dowiodło się przeto, że wspomniane zagadnienie dotyczące się optymizmu nie tylko rozwiązane nigdy być nie może, ale nadto może jeszcze nie mieć żadnego znaczenia. A przetoż to tyle sprzeczek, tyle niepożytecznych badań zrodziło to zagadnienie w świecie uczonym.

**46.** Do rzeczzonego pytania, jak się już o tym nadmienilo, było powodem to, że my, ludzie, mamy wyobrażenia jestestw możliwych. Że zaś to wszystko, co się znajduje w stworzeniach, nie może być niewiadome ich Twórcy, więc słusznie wnosimy, że wie {on} o takich wyobrażeniach naszych, czyli, co jedno znaczy, że ma te same wyobrażenia. Dotąd wnioskowanie zgadza się z rozumem. Lecz, gdy niepodobna jest rozstrzygnąć, czy to, co względem nas jest wyobrażeniem istoty możliwej, względem Boga nie jest wyobrażeniem istoty przeznaczonej mieć bytność w czasie przeszłym, teraźniejszym lub przyszłym, tym samym niepodobna jest dowieść, że są w Bogu wyobrażenia światów możliwych podług znaczenia wyżej opisanego. Człowiek, poznając bardzo małą część świata rzeczywistego, nie może się w tym pochłubić, że ma wyobrażenie jego całkowitości. A gdy ogarnąć swoim poznaniem nie może jednego tylko świata, tj. rzeczywistego, jakim sposobem potrafi wyobrazić {sobie} światy możliwe, których wyobrażenia przypisuje Bogu? Czyliż więc nie słusznie powiemy, że metafizycy, opierając się o te światy mniemane i przyznając im rozmaity doskonałości stopień, kłócili się ze sobą o to, czego nie znają?

Nadmieniliśmy wyżej o tym, że bytność jestestw stworzonych zależała od ich twórcy; znaczy to, w innych wyrazach, że nie tylko Bóg stworzył ten świat, ale oraz zachowuje go.

Pierwszy z tych powodów jużemy wyluszczyli; teraz drugi wyluszczyć mamy. Mówić, że bytność jestestw stworzonych całkowicie zawisła od woli Boskiej, jest to mówić, że nie tylko pożytek ich bytności zawisł od woli Twórcy, lecz i całe jej trwanie. Bóg albowiem każdemu stworzeniu od wieków przeznaczył

czas i przeciąg istnienia, nad który trwać mu dłużej niepodobna, cośmy już dowiedli. W każdej przeto chwili, w której trwa bytność stworzeń jego, dlatego jedynie trwa, że taka jest wola Boska. Słusznie zatem mówimy, że Bóg nie tylko stworzył jestestwa świat składające, ale je oraz zachowuje. Wszakże tak mówiąc, nie co innego twierdzimy, tylko to, że żadne z tych jestestw nie ma{jąc} woli Boskiej, ani na chwilę istnieć by nie mogło.

Zwykliśmy także mówić, że Bóg rządzi światem. Znaczy to w innych wyrazach, że jestestwa świat składające nie inaczej się zachowują, tylko działając na siebie wzajemnie podług pewnych praw, które dla nich Twórca przepisał od wieków. Jakoż ponieważ rządzenie jakichkolwiek jestestw bez pewnych praw, czyli prawideł pojąć się nie może, gdy więc prawidła rządzące stworzeniami równie zawisły od woli Boskiej, jak i same stworzenia, słusznie tedy mówimy, że Bóg stworzył świat, zachowuje go i nim rządzi. Ten skutek woli Boskiej, że świat istnieć począł, nazwaliśmy jego „stworzeniem” (*creatio*), ten zaś, że świat bytność swą zachowuje, rządząc się prawami przepisany od Boga, zwykliśmy nazywać „opatrnością” (*providentia*).

**47.** Mieliśmy wyżej powód uważania, że jestestwa stworzone potrzebne są jedne do utrzymania bytu drugich i że ten związek wzajemnej pomocy łączy nieprzerwanym łańcuchem wszystkie stworzenia widzialnego świata. Nadmienilo się także, że istoty mniej doskonałe {są} bardziej zawisłe od doskonalszych aniżeli te ostatnie od tamtych, czyli że pierwsze służą drugim.

Ta prawda tak się inaczej wyrazi. Stworzenia mniej doskonałe są środkami do utrzymania albo uprzyjemnienia bytu doskonalszych, a zatem te ostatnie są celami względem pierwszych. I tak, jestestwa nieorganiczne służą roślinom, roślinne zwierzęcom, zwierzęce słabsze mocniejszym, wszystkie zaś gatunki stworzeń służą rodzajowi ludzkiemu, jako rodzajowi istot najdoskonalszych spomiędzy jestestw widzialnych; że zaś ten szereg stopniowania zawisłości i doskonałości stworzeń bardzo jest rozmaity, bez wątpienia nieznany dla nas w najmniejszych cieniowaniach swoich, słusznie więc mówić możemy, że każde jestestwo składające ten szereg może się uważać za



cel względem mniej doskonałego, wyjąwszy najmniej doskonałe i najdoskonalsze, które stanowią dwa kresy ostateczne tego szeregu.

Ta różnaitość stworzeń, to nieskończone prawie stopniowanie ich doskonałości, ten nieprzerwany między nimi zawisłości związek są istotnie potrzebne, jak się już o tym nadmienilo, do wyobrażenia naszego mądrości, którą przyznajemy Twórcy – tak dalece, iż bez tych rzeczy wyobrażenie mądrości najwyższej utworzyć by się nie mogło. Uważać nadto mamy, że ta różnaitość stworzeń, wzajemnie sobie posługujących, dziwnie się zgadza z wyobrażeniem mądrości Boskiej, gdy albowiem widzimy między nimi niezliczone mnóstwo istot obdarzonych czułością, {a} tym samym zdolnych używać szczęścia podług przeznaczonego dla nich udziału, rozszerza się w nas wyobrażenie Boskiej dobroci, dobroć albowiem jakiegokolwiek jestestwa mierzy się ilością uszczęśliwionych przez nią.

Ale oraz wyluszczyliśmy wyżej i tę prawdę, że uważając w szczególności każde jestestwo, byłoby przeciw rozumowi twierdzić, że Bóg nie mógł stworzyć tego jestestwa mniej lub więcej doskonałym, niż jest w istocie, takie albowiem twierdzenie sprzeciwiałoby się wyobrażeniu wszechmocności Boskiej. Owszem, okazaliśmy, że podług praw umysłu naszego powinniśmy Bogu przyznawać władzę stworzenia wszelkiej takiej istoty, jaka tylko wyobrazić się może, tj. istoty obdarzonej takimi przymiotami, których wyobrażenia połączyć się mogą w obraz jednego jestestwa.

Stąd wypada ten wniosek, że Bóg stworzył jestestwa widzialne tym sposobem, aby jedne przyczyniały się do zachowania lub uprzyjemnienia bytności drugich; nie dlatego {jednak} takie stworzył, iżby nie mógł stworzyć ich inaczej, lecz dlatego że się mu tak podobało, albo raczej, że się to zgadzało z jego mądrością. Mógł bowiem stworzyć {dane jestestwo} tym sposobem, aby mogło zachować byt swój bez pomocy drugiego. Mógł np. stworzyć rośliny niepotrzebujące bynajmniej istot nieorganicznych, zwierzęta niepotrzebujące roślin, ludzi niepotrzebujących zwierząt ani jakichkolwiek jestestw do utrzymania swojego bytu. Mógł wszystkie rodzaje istot organicznych tak utworzyć, ażeby

w najpierwszej chwili swojego istnienia były doskonałymi jestestwami, nie potrzebując tego zewnętrznego rozwinienia się, które zwykliśmy nazywać „rośnieniem”.

Mógł nawet i to sprawić, ażeby każde z jego stworzeń miało byt wieczny, tj. niemający końca, chociaż tym samym, że stworzenie musiało mieć początek swej bytności. Wszakże ponieważ to wszystko wyobrazić sobie możemy, wszystko to więc był mocen Bóg uczynić, jeśliby się mu podobało – inaczej albowiem myśleć byłoby to ubliżać jego wszechmocności.

**48.** Z uwag poprzedzających następna wywiązuje się prawda, tj. że chociaż niepodobna jest ludziom poznać dokładnie ogólnych, czyli najwyższych celów, dla których ten świat jest stworzony, o czym się już mówiło, możemy jednak mniej więcej ich się domyślać: w powszechności przynajmniej wyobrazić sobie. Jakoż wykład praw poprzedzających zdaje się ten niewątpliwy dla nas stanowić wniosek – tj. że Bóg stwarzając świat, nie zamierzał sobie za cel wyłączny stworzenie jednego jakiegokolwiek jestestwa, gdyby albowiem tak było, jestestwa te mogłyby się obejść bez pomocy innych, a zatem stworzenie tych ostatnich nie byłoby zgoła potrzebne Bogu.

Możemy przeto śmiało twierdzić, że zamiar Boskiej mądrości w stworzeniu świata nie był wyłączny i pojedynczy, ale, owszem, bardzo rozległy, wieloraki, i, że tak powiem, złożony; tzn. że zamiar {em} Najwyższego Jestestwa było stworzyć mnóstwo niezliczone istot posiadających różne doskonałości w stopniu bardzo rozmaitym. Chociaż bowiem uważając jedynie wszechmocność Boską, moglibyśmy przypuścić, że Bóg każdemu stworzeniu swojemu mógłby nadać wszystkie razem doskonałości w stopniu najwyższym, jakie tylko w istotach stworzonych być mogą.

Aleśmy oraz widzieli, że takie przypuszczenie nie zgadzałoby się z wyobrażeniem naszym mądrości najwyższej. Gdy przeto wszechmocność Boska jest w nim nierozdzielnie połączona z jego najdoskonalszą mądrością i dobrocią – pierwszy z tych ostatnich przymiotów Bóstwa wymaga, ażeby nieskończona zachodziła różnaitość i stopniowanie między doskonałościami istot stworzonych, jako też ażeby mniej doskonałe służyły doskonalszym;

drugi zaś wymaga, ażeby jak najwięcej było istot obdarzonych darem życia. Widoczne jest zatem, że Bóg, stwarzając świat, miał na celu nie jedno wyłącznie jakiegokolwiek jestestwo, lecz nieskończone mnóstwo. Ponieważ jednak zwykliśmy mówić, że jestestwa doskonalsze przedniejszym są celem Boskiej mądrości i dobroci aniżeli mniej doskonałe, gdyż te ostatnie przeznaczone są służyć pierwszym, stąd wypada, że przez najwyższe cele, jakie sobie mądrość Boska zamierzyć mogła w stworzeniu świata, nie co innego rozumieć powinniśmy, tylko te stworzenia, które są najdoskonalsze ze wszystkich i do których szczęścia przyczyniają się mniej lub więcej bezpośrednio wszystkie istoty stworzone.

Wiemy, że na Kuli naszej Ziemskiej spomiędzy wszystkich rodzajów jestestw najdoskonalszym stworzeniem jest człowiek. Lecz gdy uważamy, że ta Kula jest drobnym proszkiem względem nieskończonej przestrzeni świata i niezliczonego mnóstwa ciał niebieskich niezmiernie się przewyższających swoją wielkością i gdy oraz okazaliśmy na swoim miejscu, że wielkie jest podobieństwo do prawdy, że ciała niebieskie mają swoich mieszkańców – stąd wypada wniosek, także podobny do prawdy, tj. {że} mogą być stworzenia doskonalsze od ludzi, a przynajmniej niepodobna jest dowieść twierdzenia przeciwnego. Jakież albowiem mielibyśmy prawo sądzenia, że my, ludzie, mieszkający tak drobnej planety w stosunku do innych ciał niebieskich, jesteśmy najdoskonalszymi stworzeniami w całym świecie, a przez to samo najwyższymi celami, dla których ten świat jest stworzony?

49. Gdy jednak możemy z niejakim podobieństwem do prawdy przypuścić bytność stworzeń doskonalszych od nas, to przecież zdaje się być rzeczą niezawodną, że jeżeli znajdują się takie stworzenia, nie inne one być mogą, tylko rozumne; okazaliśmy bowiem, że żadna wyższa doskonałość nad rozum, czyli mądrość wyobrazić się w jestestwach nie może. Tak więc choć powiedzieliśmy wyżej, że nie możemy poznać dokładnie najwyższych celów, jakie miała mądrość i dobroć Boska w stworzeniu świata, tyle przynajmniej o nich z pewnością twierdzić można, że tymi celami są istoty najrozumniejsze spomiędzy stworzeń.

Lecz gdy przyrodzony rozum ludzki nie może o tym wiedzieć z przekonaniem niezawodnym, czy to my, ludzie, jesteśmy najrozumniejszymi w całym świecie stworzeniami, czy też są od nas rozumniejsze, przez to samo nie wiemy dokładnie, jakie są najwyższe zamiary Boskie w stworzeniu świata. Oprócz tego, przypuszczając bytność stworzeń obdarzonych władzami umysłu wyższymi od naszych i uważając te stworzenia za cele najprzedniejsze, dla których świat jest stworzony, przypuścić by też należało stosownie do uwag wyżej wyłuszczonych, że wszystkie inne stworzenia przyczyniałyby się w niejaki sposób do zachowania albo uprzyjemnienia bytu tamtych – alebyśmy już wiedzieć nie mogli, jakim sposobem wszystkie inne stworzenia, a z nimi i my sami, służylibyśmy tym stworzeniom najdoskonalszym, przykładając się do ich szczęścia, nie znamy ich bowiem ani nawet o ich bytności rozum nasz dać nam nie może pewnego przekonania; więc z tego jeszcze względu wiedzieć nie możemy z pewnością o najwyższych zamiarach, dla których Bóg świat stworzył.

**50.** Chociaż okazaliśmy, że za cele najprzedniejsze, czyli najpierwsze, dla których świat jest stworzony, powinniśmy uważać stworzenia rozumne, można jednak dowieść i tej prawdy, że ostatecznym, a zatem najwyższym, celem świata jest sam Twórca, lubo nie w tym samym znaczeniu, w jakim uważaliśmy wyżej celami najwyższymi najdoskonalsze ze stworzeń rozumnych.

Jakoż widzieliśmy, że stworzenia rozumne nie z innego powodu uważać mamy za cele przedniejsze zamiaru Boskiego w stworzeniu świata, tylko z tego, że one przeznaczone są do większego szczęścia niż inne i że te ostatnie służą tamtym za środek do uszczęśliwienia się. Lecz Bóg nie może być celem najwyższym stworzeń swoich w tym samym znaczeniu, dowiedliśmy albowiem, że stworzenia w niczym pomnożyć nie mogą jego szczęścia, które ma od wieków najdoskonalsze w sobie samym. Jeśli przeto Bóg zowie się „celem najwyższym i ostatecznym stworzeń swoich”, rozumieć się to ma w znaczeniu ujemnym. Jakież to jest więc znaczenie?

Chcąc je rozumieć, powinniśmy sobie przypomnieć, co się wyżej wyłuszczyło – tj. że stworzenia rozumne przeznaczone są, aby nie inaczej otrzymały najwyższy stopień szczęścia zamierzony dla nich, tylko przez poznanie swojego Twórcy, praw jego moralnych i onych wypełnienie. Możemy przeto mówić, że Bóg jest celem najwyższym stworzeń rozumnych, ponieważ szczęśliwość doskonała, do której te stworzenia są powołane, nigdzie indziej znaleźć się nie może, tylko w poznaniu Boga i naśladowaniu jego doskonałości. Gdy zaś w tym znaczeniu celem najwyższym najdoskonalszych stworzeń swoich jest sam Twórca, a wszystkie inne przeznaczone są, aby służyły tamtym, więc można powiedzieć, że Bóg jest niejako celem ostatecznym wszystkich jestestw stworzonych, wszystkie albowiem odnoszą się do Niego: bezpośrednio lub pośrednio. Ten przeto nieprzerwany łańcuch stosunków między środkami a celami, zaczynając od stworzeń najmniej doskonałych aż do najdoskonalszych, ponieważ ostatecznie odnosi się do Boga, słusznie zatem Bóg uważa się za cel ostateczny i najwyższy wszystkich stworzeń swoich, czyli całego świata.

Lecz pamiętać mamy, że zasada, z której ta prawda wypływa, gruntownie się rozwinie w „Filozofii moralnej”, o niektórych bowiem tylko nadmieniliśmy dotąd.

Okazaliśmy wyżej, co znaczy mniemanie optymistów i że ono nie opiera się na żadnej pewnej zasadzie. Gdyby jednak zapytano się nas, co też mamy sądzić o stworzeniu świata, czy jest on dziełem najlepszym i najdoskonalszym Boskiej mądrości, czyli przeciwnie, Bóg mógłby stworzyć świat doskonalszy od tego – odpowiedź na to pytanie już nam ułatwił wykład prawd poprzedzających. Powinniśmy na nie odpowiedzieć, że lubo, uważając w szczególności każde jestestwo będące na świecie, nie sprzeciwiałoby się to wszechmocności Boskiej stworzyć je daleko doskonalszym, aniżeli jest w istocie, gdy jednak wiemy, że wszechmocność Boska jest ściśle połączona z najwyższą mądrością, a mądrość nic bez celu nie {z}działa, uważając przeto jestestwa stworzone w związku ich ogólnym, możemy śmiało twierdzić, że każde z nich odpowiadać musi najładniej Boskiej

mądrości zamiarowi, i najprzyzwoiciej w stanie swoim obdarzone jest takimi a nie innymi doskonałościami, a zatem że świat w stosunku do tych zamiarów jest najlepiej i najdoskonalej stworzony. Wszakże tak twierdząc, nie co innego utrzymujemy, tylko to, że Mądrość Najwyższa wolna być musi od wszelkich usterek i omyłek w działaniach swoich, czegośmy już wyżej dowiedli.

Jesteśmy przeto optymiści, ale nie w takim znaczeniu, w jakim byli dawni filozofowie, ponieważ nie z pewnością nie twierdzimy o światach innych, jakoby będących w myśli Boskiej, ale tylko mówimy, że świat rzeczywisty obejmujący jestestwa przeszłe, teraźniejsze i przyszłe jest dziełem najmądrszym Istoty Najmądrzej.

## **{Rozdział XI.**

### **O zewnętrznosci świata względem Boga}**

**51.** Dowiedliśmy, że bytność Boska jest wieczna i nieodmienna, bytność zaś wszystkich innych jestestw zaczęła się w czasie; {że} pierwsza jest najdoskonalsza, nieograniczona; że jedna zależy od natury Najwyższego Jestestwa, druga zaś od woli jego zawisła, czyli, wyrażając inaczej tę samą prawdę ostatnią, tak powiemy: Bóg ma bytność z natury swojej, inne zaś jestestwa dlatego ją mają, że Bóg chciał, aby ją miały. Bóg ma bytność swoją własną, biorąc zaś jestestwa, nie inną mają {one} bytność, tylko taką, która jest im dana.

Widzimy przeto, że nieskończona jest różnica między naturą istot stworzonych a naturą ich twórcy. Przypuśćmy bowiem, że Bóg mógł stworzyć jestestwo podobne sobie w doskonałościach, np. mające tę samą mądrość, dobroć i wszechmocność co i Bóg (choć przypuszczenia tego nie moglibyśmy dowieść, bo niepodobna byłoby dla nas orzec, czy stworzenie takiego jestestwa mogłoby się zgadzać z zamiarami Boskiej mądrości); to przecie jest pewne, że zawsze zachodziłaby nieskończona różnica między tym jestestwem a jego twórcą, a to z tego dwojakiego względu: (1) że to jestestwo wzięło bytność w czasie, a zatem nie było odwieczne; (2) {że} jestestwo to miałoby bytność zawisłą zupełnie od woli Boskiej, Bóg zaś ma bytność niezawisłą od nikogo, bo ją ma z natury swojej. Tak więc stworzenia jakożkolwiek byłyby najdoskonalsze, zawsze by jednak między ich naturą a naturą Twórcy nieskończona zachodziła różnica.

Wykład prawdy poprzedzający objaśnia nam, jak mamy to rozumieć, kiedy się mówi, że istoty stworzone – są zewnątrz Boga. Ta zewnętrzność uważać się nie może co do miejsca, bośmy okazali, że Bóg jest wszędzie przytomny, a zatem i w każdym miejscu szczególnym, gdzie są jego stworzenia, ale uważać się ma co do natury tylko, tzn. że istoty stworzone nie należą zgoła do natury Boskiej, nie są bynajmniej jego częściami, ponieważ się dowiodło, że niezmierna zachodzi różnica między naturą stworzeń a naturą Najwyższego Twórcy. Jakoż gdy Bóg wykonywał w czasie zamierzonym od wieków stworzenia, nic przez to nie mogło przybyć ani ubyć z jego natury; wszystko to albowiem, co jest u Boga, jest wieczne i nieodmienne, a zatem natura istot stworzonych nie należy bynajmniej do natury Boskiej, i w tym to znaczeniu zwykło się mówić, że te istoty są zewnątrz Boga.

**52.** Z uwag poprzedzających to się jeszcze wnosi, że fałszywe i nierozumne byłoby mniemanie tych, którzy bądź w dawniejszych, bądź teraźniejszych wiekach utrzymywali, że Bóstwo nie jest co innego, tylko pewna siła rozlana w całej naturze, albo raczej, że sama natura jest Bogiem. Gdy bowiem to, co nazywamy „naturą” w znaczeniu ogólnym, jest zbiorem wszelkich sił i własności będących w jestestwach stworzonych, ponieważ wszystkie te własności i siły są stworzone, więc one całe są różne od siły, czyli mocy niestworzonej, która tylko w Bogu, tj. w istocie odmiennej, mającej byt swój sama przez się, znajdować się może, jak się to dowiodło.

Wiemy już, że Bóg, tak jak wszystkie inne istoty, którymi bytność przyznawać się może, jest pojedynczy i niepodzielny, a przez to samo niemający żadnego kształtu i rozciągłości. Lecz gdy uważając Boga jako jestestwo duchowe, nie mamy innego wzoru, podług którego moglibyśmy wyobrazić sobie jego przymioty, tylko przymioty naszej własnej duszy, niektórym więc dawnego wieku metafizyków przyszło do głowy uważać Boga jako jestestwo złożone z duszy i ciała, tak jak się to prawdzi o ludziach. Jedni przeto utrzymywali, że ciałem Boga jest świat, drudzy zaś mówili, iż Bóg ma jakieś ciało złożone z materii subtelnej, różne od naszego.



Na pierwszy rzut oka daje się widzieć niedorzeczność tego mniemania, które nie skądinąd pochodzić mogło, tylko z grubego i niedoskonałego bardzo wyobrażenia o Najdoskonalszej Istocie.

Naprzód, jakiegokolwiek natury będzie to ciało, które oni przyznawali Bogu, inaczej jednak wyobrazić się nie może, tylko jako zbiór organiczny bardzo wielu cząstek, czyli istot połączonych ścisłym związkiem, tak między sobą, jako też z duszą Boga, tj. z istotą w nim myślącą. Że zaś związek między ciałem a duszą jakiegokolwiek jestestwa nie innym wyobraża się sposobem, tylko przez to, że ciało na duszę, a dusza na ciało ciągle wywiera działanie, przypuszczając zatem ciało w Bogu, tym samym przypuszczamy, że dusza Boska, tj. istota w nim myśląca, doznaje ciągłego na siebie działania pewnego zbioru istot, a tym samym, że istota najmędrza odwieczna jest zawisła od pewnego zbioru istot niemających żadnego poznania, co się sprzeciwia rozumowi i prawdom wyżej wyluszczonym.

Oprócz tego nam, ludziom, istotom ograniczonym, na ten koniec dane jest ciało, ażeby duszy naszej służyło za narzędzie do spraw rozmaitych. Bez pomocy jego dusza nasza ani się dowiadywać może o jestestwach siebie otaczających, ani działać na nie jakimkolwiek sposobem; owszem, jakeśmy to okazali wyżej z największym podobieństwem do prawdy, ani nawet wykonywać żadnych działań zmysłowych.

Ta przeto własność duszy naszej, że nie może działać, tylko za pośrednictwem ciała, czyliż nie wyraźnie ostrzega nas, że dusza nasza jest istotą niedoskonałą i ograniczoną?

Mówić przeto, że Bóg potrzebuje ciała do wykonania spraw swoich, jest to ograniczać jego wszechmocność – czyli raczej ciało przyznawać Bogu nie jest czym innym, tylko wymysłem nieporządnej imaginacji człowieka: {jest tym samym co} przypisywać jestestwu najdoskonalszemu własną swą niedoskonałość.

## **{Rozdział XII.**

### **O nieuchronności zła metafizycznego}**

**53.** Gdybyśmy wyłuszczyli rozmaite przymioty Boskie tyle, o ile do ich poznania rozum ludzki podnieść się może, powinniśmy to ukazać, że te przymioty, tak rozmaite w naszym sposobie ich pojmowania, stanowiąc u Boga jedno niepodzielne jestestwo, że bynajmniej nie są rozróżnione między sobą ani miejscem, ani czasem, inaczej bowiem myśleć sprzeciwiałoby się wyraźnie prawdom, które się wywiodły wyżej. Rozmaitość tę przymiotów Bóstwa my, ludzie, nie inaczej pojmujemy, tylko przez wyobrażenie różnicy między jego dziełami.

Na koniec pozostaje nam odpowiedzieć na ważne bardzo pytanie, o którym wyżej nadmieniliśmy – tj. jakim to się sposobem dzieje, że chociaż Bóg jest istotą najmądrszą, najlepszą i wszechmocną, tyle przecież nieporządków zdajemy się widzieć w jego dziełach, tak we względzie fizycznym, jako też i moralnym. Nie możemy wprawdzie rozsądnie przedsiębrać zupełnego i istotnego rozwiązania tej zagadki, umysłem bowiem ograniczonym nie jest dane zgłębiać zamiary nieograniczonej mądrości, zdaje się jednak, że i w tym przedmiocie czyniąc badania, w znacznej części, chociaż niezupełnie, ujawnić możemy sprzeczność, jaka zachodzi między widokiem zła na świecie a wypadkiem rozumowań naszych o przymiotach Boskich – tzn. spodziewamy się wyłożyć, lubo nie wszystkie, niektóre przynajmniej powody, dla których Bóg może dopuszczać rozmaite zło na świecie, nie

ublżając w tym bynajmniej ani mądrości swojej, ani dobroci, ani wszechmocności.

Zło, które widzimy na świecie, bardzo trafnie na trzy główne rodzaje zwykli dzielić filozofowie, tj. na zło METAFIZYCZNE, FIZYCZNE i MORALNE.

Przez pierwsze nie co innego rozumieją, tylko ograniczenie wszystkich istot stworzonych. Żadna z nich przez to samo, że jest stworzeniem, nie może mieć ani wszystkich razem doskonałości jakie tylko widzimy w rozmaitych jestestwach, ani którejkolwiek doskonałości w stopniu najwyższym. Wielkość, siła fizyczna, władze poznawcze, piękność trwania nawet sama istot stworzonych muszą być mniej więcej ograniczone. Okazaliśmy bowiem, że choćby Bóg najpodobniejsze sobie w doskonałościach utworzył jestestwo, w pewnym względzie miałoby ono swoje granice i byłoby nieskończenie różnej natury od swojego stwórcy.

W każdej przeto istocie stworzonej daje się postrzegać jakiś brak doskonałości, jakiś niedostatek, bo w każdej widzimy albo niebytność pewnych doskonałości znajdujących się w istotach innych, albo pewien kres, za który udzielone jej doskonałości rozciągać się dalej nie mogą – i brak taki, czyli ograniczenie doskonałości, pospolicie za zło metafizyczne {filozofowie} uważać zwykli. Lecz już dowiedliśmy, że takie zło (jeżeli je tylko „złem” nazywać się godzi) wypływa koniecznie z natury rzeczy stworzonych, inaczej bowiem te rzeczy nie byłyby stworzeniami. A zatem zło takie w niczym bynajmniej nie sprzeciwia się doskonałościom Boskim wyżej udowodnionym. Owszem, bardziej jeszcze podwyższa nam o nich wyobrażenia, ponieważ nas przekonuje, iż to jest rzeczą niepodobną, ażeby jakiegokolwiek stworzenie choćby najdoskonalsze równać się mogło ze swoim twórcą.

**54.** Nadto jeszcze widzieliśmy, że wyobrażenie mądrości najwyższej wymaga tego, ażeby wymiar doskonałości udzielonych stworzeniom był bardzo rozmaity i nieskończonym prawie stopniowany sposobem. Tak więc, zło metafizyczne nie tylko się nie sprzeciwia mądrości Boskiej, ale, owszem, nieuchronnie z niej wypływa. To nieuchronną jest rzeczą, ażeby stworzenia jedne

były mniej, a drugie więcej ograniczone w doskonałościach itd. Jakie by np. błahe byłoby wyobrażenie nasze Boskiej mądrości, jeślibyśmy przypuszczali, że Bóg powinien był zapełnić świat samymi słońcami stosownej wielkości i blasku albo samymi tylko ludźmi, albo jestestwami innymi jakiegokolwiek gatunku, nie rozróżniającymi się między sobą co do przymiotów? Czyliż jednostajność taka w dziełach mogłaby się zgodzić z mądrością najwyższą ich twórcy?

Gdy przeto wiemy, że rozmaite istoty stworzone muszą mieć różny doskonałości wymiar, czyż byłoby dla nas rzeczą rozsądną naganiać Twórcę za to, że np. jakiegokolwiek jestestwa uważanego przez nas w szczególności nie stworzył doskonalszym, niż jest w istocie? Że nie umieścił w takim a nie innym stanie? Że mu dał takie a nie inne własności? Że je przeznaczył do takich a nie innych celów? Tak postępować nie jedno by to było, co ganić w ciele ludzkim, że włosy nie są skórą, że skóra nie jest sercem albo mózgiem, że paznokieć nie jest palcem, że palec nie jest okiem itd.?

Jakoż lubo w szczególności nie możemy zgadnąć przyczyny, dlaczego raczej te a nie inne stworzenia mają takie doskonałości i pod takim wymiarem, o czym bez wątpienia najlepiej wiedzieć musi ich twórca – tę przecież ogólną mamy wiadomość, że wszystkie istoty stworzone nie mogą mieć tych samych doskonałości, ani w tym samym stopniu.

**55.** W pierwszym rodzaju zła powinny się także liczyć te zdarzenia natury, które się zowią „zepsuciem” albo „zniszczeniem” jestestw podpadających pod zmysły”, lub na koniec, które się nam zdają być skutkami pewnego nieładu, czyli zamieszania w świecie fizycznym, chociaż niektórzy filozofowie zło takie umieszczali w rodzaju drugim, tj. w rodzaju zła fizycznego, o którym następnie powiemy. Takóż ponieważ czas trwania dla każdej istoty stworzonej jest ograniczony, więc to samo rozumieć należy o istotach fizycznych, czyli materialnych. Lecz gdy te ostatnie nie inaczej {się} tworzą, tylko przez pewne związki cząstek materialnych, fizyczne, chemiczne lub organiczne, o czym się już

wyżej mówiło, nie inaczej też byt swój stracić mogą, tylko przez zerwanie tych związków, a to zerwanie nazywa się „zepsuciem” lub „zniszczeniem” jestestw rzeczonych.

Niezaprzeczoną jest prawdą, że jestestwa materialne nie inaczej być mogą zepsute lub zniszczone, tylko przez siły przeciwnie tym, mocą których utrzymują się w swoim bycie, czyli, jak się dopiero nadmienilo, przez siły zrywające jakiegokolwiek rodzaju związek, który łączy wszystkie materie. Ta prawda nie potrzebuje wyluszczenia, jako wiadoma tym wszystkim, którzy mają wyobrażenie najpierwszych zasad fizyki, chemii. Tak więc walka sił przyrodzonych jestestwom materialnym jest jedynym środkiem, którego używa Twórca Natury do zepsucia albo zniszczenia jestestw rzeczonych.

Siły, które psują lub niszczą bytność istot fizycznych, mogą się zawierać albo wewnątrz tych samych istot, co np. dzieje się wtedy, kiedy jestestwa pomału tracą swą rzeczywistość, co nazywamy ich „starością”, albo też mogą być zewnętrzne, co się zdarza wtenczas, kiedy jestestwa nieorganiczne dlatego właśnie tracą byt chemiczny składających je części już wtenczas, kiedy istoty żyjące psują się albo gniją gwałtownym sposobem. Lecz gdy wiemy, że wszystkie siły jakichkolwiek jestestw stworzonych, a nawet kierunek tych sił i prawa nimi rządzące są darem jedynej i tej samej istoty najwyższej, tj. Boga, czy to więc siły przyrodzone pierwiastkom materii działają ze sobą zgodnie dla utworzenia lub zachowania tych pewnych jestestw, czy też w kierunku sobie przeciwnym dla ich zepsucia lub zniszczenia, wszystko to nie inaczej się dzieje, tylko za wiedzą i wolą Boską.

Kiedy np. widzimy, że ludzie lub zwierzęta używają sił danych na zniszczenie życia pewnych roślin, aby te ostatnie, pozbawione życia, będąc w niejaki sposób zniszczone, służyły pierwszym za pokarm albo na inny jaki użytek, czyż byłoby to rozsądnie myśleć, że w takim razie pewne istoty stworzone tracą życie mimo woli ich twórcy, tzn. że Twórca nie mógł przewidzieć tego zdarzenia lub onemu zapobiec? Czyliż raczej nie należałoby mówić, że Bóg umyślnie dał na to siły ludziom

i zwierzętom, aby tak pierwsi, jako i drugie używali ich do zachowania swojego bytu przez zniszczenie nawet istot innych, bez czego obejść się nie mogą? Ta sama uwaga stosuje się i do tych przypadków, w których zwierzęta drapieżne zabijają inne, aby z nich mieć pożywienie.

Gdy przeto uważając jestestwa stworzone, z jednej strony postrzegamy, że każde z nich ma w sobie dane siły, za pomocą których mogłoby trwać w swoim bycie, i tu domyślamy się wyrażenie zamiaru Twórcy, ażeby to jestestwo rzeczywiście zachowało swą bytność przez czas dla niego określony, z drugiej strony widzimy, że siły przeciwne pierwszym działają na to jestestwo w kierunku dążącym do jego zepsucia lub zniszczenia, a w podobnych wielu zdarzeniach, jak się dopiero okazało – nie pozwala nam rozsądek czynić tego wniosku, jakoby te drugie siły działały przeciw zamiarom Twórcy, dlatego właśnie, że są przeciwne siłom pierwszym, lecz, owszem, mówimy, że Bóg używa tej walki sił nadanych swym stworzeniom, ażeby jedno z nich przez czas dłuższy zachowało swą bytność, a drugie {ją} utraciły stosownie do wymiaru, jaki przeznaczył trwaniu jednym i drugim.

Z poprzedzających zatem uwag ta niewątpliwa dla nas wyświeca się prawda, że spotkanie się sił sobie przeciwstawnych, które psują lub niszczą dzieła Boskie, nie jest bynajmniej przeciwne zamiarom Najwyższej Istoty, jakby na pierwszy rzut oka zdawać się mogło, ale, owszem, z tych samych wypływa zamiarów. Jeśli zaś tę prawdę stosujemy z pewnością niemylną do niektórych zdarzeń, za co żebyśmy jej stosować nie mieli do wszelkich podobnych? Wszakże ten sposób, którego Bóg używa, mając położyć koniec istnienia niektórych stworzeń swoich, tym mniej nas zadziwiać powinien, gdy uważać będziemy następnie, że podobnego nawet używa sposobu do ich zachowania.

**56.** Jakoż nie ma w tym żadnej wątpliwości, że wszelkie jestestwa podpadające pod zmysły nie inaczej byt swój utrzymują, tylko przez pewną walkę sił sobie przeciwnych. Rozciągłość np. ciała, bez której żadne jestestwo widzialne być nie może,

jest wypadkiem dwóch sił przeciwnych sobie, tj. przyciągania i odpychania cząsteczek materii – te bowiem cząstki, skoro się zbliżyły ku sobie do pewnego kresu przez siłę atrakcji, czynią opór dalszemu zbliżeniu się przez siłę odpychania, skąd powstaje rozciągłość ciał i onych nieprzenikliwość. To także zostało dowiedzione, że życie tak roślin, jako i zwierząt jest ciągłym ważeniem się sił organicznych i przeciworganicznych.

Tak więc Najwyższa Mądrość podobnych używa sposobów i do zachowania, i do zniszczenia jestestw przez siebie stworzonych, tj. używa na to pewnej walki sił przyrodzonych. Cała różnica między zdarzeniem jednym a drugim zależy na tym, że w pierwszym razie siły przeciwne sobie są w równowadze, przez co się zachowuje bytność jestestwa, w drugim zaś razie przewaga sił jednych nad drugie psuje to jestestwo albo je niszczy.

Zastanawiając się nad tym dziwnym sposobem, jakim Bóg wyprowadza nieskończoną rozmaitość zjawisk przez użycie podobnych i tych samych prawie środków, tym bardziej zniewoleni jesteśmy uwielbiać jego mądrość. Z tym wszystkim niektóre jego działania dlatego właśnie, że są niezwykłe i że ich przeznaczenia ograniczony nasz umysł zgadnąć nie może, dają nam niekiedy powód do ubliżenia jego mądrości albo wszechmocności, chociaż i te dzieła wytłumaczyć się mogą podług tych samych zasad, przez któreśmy dopiero wytłumaczyli zwyczajne zdarzenia natury, mające na sobie wyraźniejszą dla nas cechę mądrych zamiarów Twórcy.

Te dzieła Boskie nadzwyczajne, o których tu mówimy, są to zjawiska tego rodzaju, w których myśl nasza ograniczona zdaje się upatrywać jakby jakiś nieład, jakby pewne zamieszanie; takimi np. są wyradzające się niekiedy potwory, trzęsienia Ziemi, zapadnięcie miast, głód, powietrze itd. Zjawiska te nieraz dały powód ludziom nawet skądinąd oświeconym do tej myśli, jakoby Twórca wszystkich rzeczy nie był albo dosyć przezorny w przewidzeniu tych mniemanych nieporządków natury, albo nie dosyć mocny w zapobieżeniu onym. Lecz łatwo jest dowieść, że myśl taka nie może mieć za sobą żadnych gruntownych powodów; na ten koniec dosyć jest okazać, że te zjawiska rzadkie,

które zdają się nam być pewnym nieładem przyrodzenia, zgodne są z tymi samymi założeniami, podług których wytłumaczyliśmy skutki zwyczajne natury, dowodząc widocznie Boskiej mądrości i opatrności.

Jakoż wiemy już, że Bóg od wieków przeznaczył każdemu stworzeniu czas trwania. Czas ten nie może być równy dla wszystkich istot stworzonych ani nawet dla wszystkich indywiduów jednego jakiegokolwiek gatunku, bo to się nie zgadza ani z doświadczeniem, ani z różnaitością, której wymaga mądrość Boska – gdyśmy widzieli, że to jest przyzwoite mądrości najwyższej, ażeby doskonałości jestestw stworzonych nieskończonym sposobem stopniowane były. To samo rozumieć należy i o wymiarze tworzenia przeznaczonym dla nich: wymiar ten nieskończenie być musi różny w stosunku do różnych stworzeń. Że zaś, jak się to wyłuszczyło w porządku zwyczajnym natury, nie innym sposobem kładzie Bóg koniec jestestwom fizycznym, tylko przez działanie pewnych sił przyrodzonych przeciwnych siłom zachowującym te jestestwa, więc z całej osnowy prawd poprzedzających ten nieuchronny dla nas wynika wiosek, że to spotkanie się sił przeciwnych sobie, którego jest skutkiem zniszczenie tworów podpadających pod zmysły, zdarzać się musi w rozmaitym wieku tychże tworów.

Gdy np. widzimy, że jestestwa organiczne nikną ze świata, jedno w starości, drugie w wieku dojrzałym, inne młodzieńczym, inne w dzieciństwie, i gdy wymiar ich życia nieskończenie bywa różny – za cóż by więc i to się zdarzać nie miało, że niekiedy walka sił, tak powszechna w przyrodzeniu, może zniszczyć płód jeszcze nie rozwinięty albo przeszkodzić należnemu jego rozwinięciu się, skąd naturalnie monstra wyradzać się muszą? Czyliż więc powiemy, że w takich zdarzeniach coś niezawisłego od woli i mądrości Twórcy niszczy albo psuje jego dzieła w samym ich zarodzie? Ale czemuż tego nie mówimy o zdarzeniach innych podobnych, jakie takowe zniszczenia stworzeń przez walkę sił przyrodzonych nie tylko nie zdają się być przeciwne zamiarom Najwyższej Istoty, ale, owszem, zgodne być z nimi widocznie się okazuje, jakeśmy to wiedzieli w przytoczonych wyżej przykładach? Za cóż byśmy uważać nie mieli, że i w tych zjawiskach



nadzwyczajnych, o których tu mówimy, Twórca Natury działa podług tego samego prawa, co i w tamtych, to jest stanowi siły jedne naprzeciw drugim, ażeby przeszkodził skutkowi do pewnego kresu jednych przez opór drugich? Jakież byśmy mogli mieć powód rozsądny do mniemania, że cokolwiek może przeszkodzić mniej lub więcej zamysłom Twórcy i skazić jego dzieła, gdyśmy wyżej dowiedli, że wszelka bytność stworzona – zupełnie jest zawisła od woli Boskiej i nie może inaczej działać, tylko podług przepisów tejże woli?

**57.** Ale jednak zdaje się widzieć pewna różnica między zdarzeniami natury, o których tu mówimy, a tamtymi, o których się wyżej mówiło. Różnica ta zależy na dwóch względach: (1) że zjawiska, na które teraz dajemy uwagę, zdają się nam być niezwykłe, tamte zaś zwykliśmy nazywać „zwykłymi”; (2) że pierwszych {tj. zwykłych} dać możemy niekiedy przyczynę, dlaczego się dzieją, tym zaś ostatnim {tj. nadzwyczajnych} przyczyny naznaczyć nie możemy.

I tak, kiedy widzimy, że jestestwa jedne żyjące odbierają życie i bytność drugim, używając ich za pokarm, łatwo pojmujemy, dlaczego się tak dzieje, wiemy bowiem, że ostatnie przeznaczone są do utrzymania życia pierwszych. Lecz widząc np. jaki potwór urodzony i bardzo krótko żyjący, trudno nam jest domyślić się, jakie też jest przeznaczenie tego niekształtnego jestestwa i jaki z niego użytek dla innych stworzeń być może. Z tym wszystkim, mimo dwojaki ten wzgląd różnicy zachodzącej między zjawiskami pierwszymi a drugimi, widok tych ostatnich nie może nas bynajmniej upoważnić do uwłoczenia mądrości Twórcy; owszem, jeśli rozsądnie wnioskować mamy, tym bardziej przekonać nas powinien o wyższości jej nad nasze ograniczone pojęcie. Albowiem co się tyczy pierwszego względu różnicy, tj. że zjawiska tamte zdają się nam być zwykłe, a te niezwykłe, tak mówiąc nie co innego wyrażamy, tylko to, iż się nam zdaje, że pierwsze często się zdarzają, a drugie – rzadko.

Lecz tu uważać należy, że każde z owych zjawisk, które mamy za częste i zwykłe, różnić się zwykło czymkolwiek od wszelkich innych. Życie np. ludzi lub zwierząt w każdym

indywiduum może mieć zawsze coś różnego od życia wszelkich innych indywiduów. Nie tylko skład i postać jestestwa, ale nadto wiek życia, sposób jego utrzymania, moc temperamentu, stan zdrowia lub słabości, a nawet sam sposób śmierci czy to naturalnej lub gwałtownej, mniej lub więcej różnić się może w każdym indywiduum, jeśli je porównamy z innymi. Jeślibyśmy byli w stanie postrzegać zawsze tę różnicę i chcieli na nią wzgląd dawać, wielkie jest podobieństwo do prawdy, że z mnóstwa niezliczonego zjawisk tak jednoczesnych, jako też i następnych ani dwóch nawet nie znaleźlibyśmy zupełnie do siebie podobnych. Każde przeto zjawisko raz by się tylko dla nas zdarzyło, nie byłyby wtedy nam znane zjawiska CZĘSTE i RZADKIE – albowiem gdy mówimy, że pewne zjawiska często się zdarzają, znaczy to, że zjawiska, rzeczywiście się różniące między sobą mniej albo więcej, uważamy za podobne: zupełnie jakby za te same.

A zatem mówiąc o zdarzeniach natury CZĘSTYCH i RZADKICH, znaczenie tych wyrazów nie może być ściśle właściwe. Jest to sposób odłączny uważania rzeczy, potrzebny wprawdzie ograniczonemu umysłowi naszemu, lecz nieodpowiadający dokładnie rzeczywistości. Tak więc różnica między zjawiskami zwyczajnymi a nadzwyczajnymi może być tylko względna, stosowna jedynie do ograniczenia władz naszych poznawczych, a nie do natury rzeczy.

**58.** Jakoż z osnowy poprzedzającej to się wyświeca, że pierwsze od drugich tym się tylko różnią, iż między pierwszymi niełatwo jest postrzec różnicę albo tak jest mała, iż na nią nie dajemy względu. Drugie zaś, porównane z pierwszymi, stanowią nam wyraźną różnicę, która nie może uniknąć uwagi naszej.

Aleśmy już widzieli, że różnorodność dzieł jest właśnie znamiem oznaczającym mądrość ich twórcy. Jeżeli więc nie uwłacza mądrości tej widok dzieł takich, które się mniej różnią między sobą, za cóż by miał uwłaczać widok dzieł innych, które od pierwszych widoczniejszą odznaczają się różnicą? Czyliż, owszem, dla tej samej przyczyny nie powinniśmy uwielbiać Mądrości Najwyższej, że różnorodność jej dzieł większa jest nieskończenie od różnorodności wyobrażeń naszych, które mamy o tych dziełach?

Człowiek bowiem małą tylko bardzo część poznaje dzieł Boskich, a w tych nawet, które poznaje, nie wszystkie odkryć może cieniowania różności, lecz tylko znaczniejsze postrzega.

Tan więc, kto by twierdził, że Mądrość Najwyższa nie inaczej działać powinna, tylko jednostajnie, podług pewnych kształtów takich, a nie innych, jakie człowiek wystawić sobie może, czyżby nie błahe miał wyobrażenie o tej mądrości i czyżby jej nie mierzył granicami swego własnego poznania? Człowiek taki nie byłby podobny mieszkańcowi równika, który by utrzymywał, że na całym świecie dzień i noc zawsze równe być muszą?

Dowiedzione jest przeto, że zjawiska nadzwyczajne, np. potwory, z tego właśnie względu, dla którego zwiemy je „nadzwyczajnymi”, nie dają nam żadnego słusznego powodu do przyganiania mądrości Boskiej, albowiem są one wypadkiem tych samych praw powszechnych przyrodzenia, co i zjawiska zwyczajne, tj. OGRANICZENIA STWORZEŃ, WALKI SIŁ I RÓŻNOSTI.

Lecz może komu przyjdzie na myśl ten zarzut, że potwory są dziełem bardzo niedoskonałym, że nie mają ani kształtu, ani wszystkich części ciała istotnych, jakie są potrzebne do zachowania życia i jaki mają wszystkie inne jestestwa ich rodzaju. Na ten zarzut odpowiadamy, że w tym nic się takiego nie znajduje, co by nas miało bardzo zadziwić. Wszakże gdy wiem, że wszystkie istoty stworzone muszą być mniej lub więcej niedoskonałe, za coś by więc między nimi nie miały być i takie, których niedoskonałość znacznie jest od innych, zwłaszcza że prawo nieskończenie stopniowanej różności koniecznie tego wymaga? Potwory wprawdzie nie mają ani kształtu, ani części ciała potrzebnych do zachowania życia przez czas dłuższy, ale też widzimy, że one nie są przeznaczone do długiego życia, skład zaś ich ciała jakkolwiek niedostatecznym być się zdaje, gdy go porównamy z innymi jestestwami ich rodzaju, wystarcza jednak na ten krótki przeciąg czasu, przez który im życia dozwolono. Ani sama krótkość ich wieku dziwić nas nie powinna, gdy wiemy, że wiek w różnych indywiduach tego samego nawet gatunku mniej lub więcej różny być musi. A kiedy widzimy, że są w nich takie, które najdłużej żyją w porównaniu z innymi, za coś nie mają być inne, które żyją najkrócej?

Drugi wzgląd róznicy zachodzący między zdarzeniami natury zwyczajnymi i niezwyczajnymi, jak się o tym nadmienilo wyzej, ten jest: że pierwszych często zgadnąć możemy przeznaczenie, tj. cel, dla których się dzieją, w drugich zaś trudno jest nam domyslić się onego.

Lecz i ten wzgląd róznicy nie daje nam żadnego prawa do posądzania o niedoskonałość mądrości lub wszechmocności Boskiej. Jakoż nie wszystkich zwyczajnych nawet skutków natury zgadnąć możemy przeznaczenie. Nie możemy np. wiedzieć, na jaki koniec indywidua tego samego gatunku jedne żyją dłużej, a drugie krócej. Chociaż bowiem okazaliśmy wyzej, jak mamy sądzić o zamiarach w ogólności Najwyższej Istoty w stworzeniu świata, oznaczyć jednak sposób, jakim w szczególności każde jestestwo stworzone, w każdym przypadku, odnosi się do tych zamiarów, jest nad siły rozumu ludzkiego.

Co jeśli się prawdzi o zjawiskach takich, które się nam stawia pod postacią zwyczajnych, za ców by się nie miało prawdzić o innych, które zwiemy „nadzwyczajnymi”? Jakże rozsądnie moglibyśmy przywłaszczyć sobie ten przywilej, ażeby nam wolno było zgłębić tajemnice przyrodzenia we wszelkich szczególnych przypadkach i zdać sprawę z tego wszystkiego, co się dzieje na świecie? To np. jestestwo niekształtne i krótkotrwałe, które nazwano „potworem”, bez wątpienia musi mieć pewne przeznaczenie swoje, musi być pomocne w czymkolwiek innym stworzeniom. Lecz gdy wiedzieć nie mogę, jaki jest rodzaj tego użytku, czyż nie rozumniej jest wyznać w tym razie ograniczoność władz swoich poznawczych, aniżeli naganiać mądrość Boską, dlatego właśnie, że nie jest tak niedołężna jak moja?

Cośmy tu uważali o potworach, łatwo jest zastosować do innych niezwyczajnych zdarzeń natury, o których się wyzej nadmienilo, jak to: trzęsienia ziemi, zapadania miast, do powietrza, głodu i tym podobnych klęsk, dziejących się na świecie. Zdarzenia te zupełnie są zgodne z tymi samymi powszechnymi prawami natury, którym podlegają wszystkie inne zjawiska, te zaś prawa, jak się to już wyłuszczyło, są następujące: OGRANICZONOŚĆ STWORZEN, WALKA SIŁ PRZYRODZONYCH I ROZMAITOŚĆ. Jeżeli zdarzenia

te nadzwyczajne, o których tu mówimy, zdarzają się nam być wypadkiem pewnego nieporządku i zamieszania w naturze, to nie z innej pochodzi przyczyny, tylko z tej, że nasze wyobrażenie porządku bardzo jest ograniczone, stosowne do niedoskonałości władz naszych umysłowych.

Wszystko się dzieje porządnie w przyrodzeniu, wszystko wypływa nieuchronnie z pewnych praw, które przepisał Twórca dziełom swoim. Lecz, gdy nie możemy poznać ani tych wszystkich praw, ani sposobu, jakim się one modyfikują w różnych okolicznościach szczególnych, gdy porządek natury bez wątpienia wyższy jest aniżeli nasze wyobrażenie jakiegokolwiek porządku, często więc zdawać się nam może, jak gdyby było nieporządne to, co się nie daje wytłumaczyć przez wspomniane wyobrażenia. W takim razie podobni jesteśmy do ludzi nieoświeconych, którzy w zaćmieniu Słońca lub Księżyca upatrują niejaki zamieszanie natury, chociaż astronomowie widzą w tym wypadek bardzo porządku praw nieodmiennych, rządzących ciałami niebieskimi.

## **{Rozdział XIII. O potrzebie zła fizycznego}**

**59.** Kiedyśmy okazali, że zło zwane „metafizycznym”, tj. ograniczenie jestestw stworzonych, jest nieuchronną własnością stworzeń i że ono nie tylko się nie sprzeciwia mądrości i wszechmocności Boga, ale, owszem, z tych samych właśnie wypływa jego przymiotów, wypada nam teraz odpowiedzieć na zarzuty, które czyniono, tak przeciw tym przymiotom, jakoż i przeciw dobroci Boskiej, ze względu na drugi rodzaj zła, które w filozofii zwie się „fizycznym”.

Przez zło takie rozumieją się boleści lub jakiekolwiek przykrości, których doznają jestestwa obdarzone władzą czucia, tj. ludzie i zwierzęta; w tym rodzaju zła liczyli powszechnie filozofowie przyczyny wszelkie sprawić mogące pewną boleść lub nieprzyjemność bądź ludziom, bądź zwierzętom, jako to: śmierć, choroby, starość, straty na majątku, zdrowiu lub więtości, zawód w nadziejach i żądach, zwierzęta drapieżne jadowite, owszem, wszystkie rodzaje klęsk dziejących się w przyrodzeniu, któreśmy wyżej umieścili w rzędzie zła metafizycznego.

Jeśli jednak mamy czynić porządną podział wyobrażeń naszych, uważać powinniśmy, że przyczyny boleści lub jakiejkolwiek przykrości nie są złem fizycznym samym w sobie, ale tylko w skutkach swoich. Śmierć np. uważana jedynie ile jest zakończeniem bytu człowieka lub zwierzęcia, jest tylko złem metafizycznym, o którym się już wyżej nadmienilo; nie inaczej przeto uważać się może za zło fizyczne, tylko pod tym dwojakim

względem: naprzód, że pospolicie łączy się z boleściami; po wtóre, że wspomnienie na nią niemiłe jest człowiekowi i że często nabawia go bojaźnią utracenia życia. Choroby także, kalectwo, słabość zdrowia, szkody poniesione na majątku itp., jeżeli w tym tylko uważają się względnie, że one psują albo niszczą budowę naszego ciała lub inne jestestwo służące nam do użytku – pod tym względem uważane należą do rodzaju zła metafizycznego, jak się to już wyłuszczyło, a przeto z tej jedynie uwagi mogą się nazwać „złem fizycznym”, że zawsze połączone są z boleścią lub jakąkolwiek przykrością.

Tak więc, właściwie mówiąc, sam tylko ból albo nieprzyjemność jakiegokolwiek stopnia i rodzaju powinny się nazywać „złem fizycznym”, a przyczyny zaś tych skutków tyle tylko mogą mieć miejsca w wykładzie zła fizycznego, ile się uważają jako nierozdzielne połączone z tymi skutkami.

**60.** Niezaprzeczoną jest prawdą, że tak ludzie, jako i nierozumne zwierzęta doznają rozmaitych bólów i przykrości; bytność więc na świecie zła, które zowiemy „fizycznym”, najmniejszej wątpliwości nie podpada. Uważając to zło, często ludzie bywają skłonni do posądzenia dobroci albo wszechmocności Boskiej i do przypisywania tym przymiotom Najwyższej Istoty jakiegoś niedostatku.

Myślą taką nie tylko uwieść się łatwo daje gmin pospolity ludzi nieoświeconych, ale nawet uwiedzeni nią byli wielu z tych, którzy słynęli nauką lub geniuszem. Owszem, widok zła fizycznego był powodem niektórym dawnym filozofów do zaprzeczania zupełnego bytności Boga i opatrności rządzącej światem. Oto jest rozumowanie Epikura, które przytacza Laktancjusz przeciw bytności Najwyższej Istoty:

Bóg albo chce uprzątnąć zło, a nie może, albo może, a nie chce, albo ani chce, ani może, albo i chce, i może. Jeżeli chce, a nie może, niedołączny jest, czego o Bogu twierdzić niepodobna. Jeśli może, a nie chce, zazdrosny jest, co równie nie zgadza się z naturą Boską. Jeśli ani chce, ani może, jest razem zazdrosny

i niedołączny, a zatem nie jest Bogiem. Jeśli na koniec i chce, i może, co jedynie przystoi na Boga, skądże więc jest zło albo czemu go nie oddala?<sup>5</sup>

Jakożkolwiek rozumowanie to zdaje się być mocne na pozór, możemy jednak okazać, że nie jest ono z liczby tych, których zbić niepodobna. I chociaż nie zamierzamy sobie wyłuszczenia dokładnego wszystkich przyczyn, dla których Bóg dopuszcza zło fizyczne na świecie, zamysł bowiem zgłębiania Mądrości Najwyższej rządzącej tym światem byłby całę nierozsądny ze strony istot ograniczonych, możemy jednak w części to wykonać, ile nam pozwala przyrodzone światło rozumu, a mianowicie możemy okazać tę prawdę, że uwaga na zło fizyczne na świecie nie daje nam żadnego słusznego powodu do uwłaczania dobroci, mądrości lub wszechmocności Boskiej.

Kiedy Bóg stworzył jestestwa obdarzone życiem i czułością, bez wątpienia jedno z tego dwojga być musiało, tj. albo chciał, żeby te jestestwa były szczęśliwe, albo chciał, żeby były nieszczęśliwe, albo był obojętny względem jednego i drugiego wypadku.

Jeżeli przypuścimy, że był obojętny, więc szczęście lub nieszczęście istot, dające się postrzegać na świecie, jest wypadkiem trafunku albo skutkiem bez przyczyny, co utrzymywać byłoby przeciw rozumowi i nie mogłoby się pogodzić z prawdami, które się wyżej wyłuszczyły.

Jeżeli przypuścimy, że chciał nieszczęścia swoich stworzeń, mógłby tego dokazać łatwo i z pewnością tym sposobem, {że} tworząc zmysły nasze {chciał}, ażeby były dla nas narzędziem ustawicznych bólów, zamiast tego, że są dla nas narzędziem przyjemności. Równie mógłby nas otoczyć przedmiotami natury swojej zdolnymi sprawić w nas czucia nieprzyjemne, zamiast tego, że nas postawił na ciągłym stosunku z jestestwami przyjemnie na nas działającymi, jak to jest w rzeczy samej.

Gdy więc z trzech przypuszczeń wyżej nadmienionych, dwa ostatnie utrzymać się nie mogą, nieuchronny stąd wypada

---

<sup>5</sup> Zob. [Lactantius ~300, s. 576].



wniosek, że tylko na pierwsze z nich czysty rozum zgodzić się może, tj. iż Bóg dlatego stworzył jestestwa obdarzone czułością, ażeby były szczęśliwe podług przeznaczonego dla nich zamiaru.

Z tym wszystkim żadne z tych jestestw nie jest tak dalece szczęśliwe, ażeby przyjemności, jakich doznaje w życiu, nie były przeplatane bólem lub przykrościami.

Człowiek najszczególniej, jako ze wszystkich innych wi-  
dzialnych stworzeń przeznaczony jest do {naj}rozmaitszych  
i wyższego gatunku przyjemności, tak wzajemnie liczniejszym  
i bardziej udręczającym podlega dolegliwościom. Jakże to pogo-  
dzić z najdoskonalszą dobrocią Boską? Wszakże jeśli przyznaje-  
my Bogu dobroć, to nie inna {ona} być może, tylko nieograniczona,  
tak jak wszelkie inne jego doskonałości. Lecz kiedy widzimy,  
że jego stworzenia nie zawsze są szczęśliwe, mamyż stąd wnosić,  
że dobroć Boska ku nim albo jest niezupełna, albo jest niestała,  
albo też chcąc ocalić od zarzutu ten przymiot Istoty Najwyższej,  
może przyczynę złożymy na jej nieprzezorność lub niedostatek  
mocy w zapobieżeniu onemu? Ale to wszystko sprzeciwiałoby  
się rozumowi i prawdom wyżej dowiedzionym.

Uważmy zatem, jakim by innym sposobem wytłumaczyć  
można przyczynę zła fizycznego na świecie, nie uwłaczając bynaj-  
mniej żadnej z doskonałości Boskiej, które się wyżej wyłuszczyły.

**61.** Najpierwej zaś stawi się nam ta uwaga, że Bóg, chociaż sam  
posiada wszystkie doskonałości w stopniu najwyższym i nieograniczonym,  
nie może jednak stworzyć żadnego takiego jestestwa,  
które by posiadało wszystkie te same doskonałości w tym samym  
stopniu, inaczej bowiem stworzenie to byłoby Bogiem, co jest  
przeciw rozumowi. Że zaś między doskonałościami Najwyższej  
Istoty liczy się najdoskonalsze jej szczęście, co się także dowio-  
dło, a dobroć tejże istoty zależy na tym, ażeby stworzeniom swo-  
im podobnego udzielała szczęścia, więc z uwag poprzedzających  
ten wypada wniosek, że Bóg, chociaż jest nieskończenie dobry,  
nie może jednak żadnego ze stworzeń swoich obdarować szczę-  
ściem tak doskonałym, jak sam posiada.

Gdyśmy znowu widzieli, że mądrość tego Boska wymaga,  
ażeby największa różnaitość była zachowana co do wymiaru

doskonałości udzielonych stworzeniom, stąd łatwo pojmujemy, dlaczego z nich jedne bardziej, a drugie są mniej uszczęśliwione. Tak więc, z tego jedynie względu, że wymiar szczęśliwości nie jest równy dla wszystkich istot stworzonych, nie możemy czynić żadnych zarzutów przeciw doskonałościom Boskim, bo, owszem, ta sama różnorodność wymiaru jest nam nieuchronnie potrzebna, ażebyśmy sobie uczynić mogli prawdziwe wyobrażenie Boskich doskonałości.

Tu przeto widzimy, w jakim znaczeniu rozumieć to należy, kiedy się mówi, że dobroć Boska ku stworzeniom jest nieograniczona. Bez wątpienia nie tak to rozumieć mamy, ażeby Bóg obdarzyć mógł jakiekolwiek stworzenie swoje szczęściem tak wielkim, jakie się w nim samym znajduje, a tym bardziej niepodobna jest, ażeby takie szczęście nadał wszystkim stworzeniom swoim. Lecz nieograniczoność ta Boskiej dobroci to znaczy, że nie możemy bynajmniej ograniczyć pojęciem naszym liczby jestestw albo już uszczęśliwionych, albo mających być uszczęśliwionymi od Boga, ani też oznaczyć granicę szczęścia, choćby to szczęście było największe podług naszego wyobrażenia, nad którą by Twórca nie mógł postąpić wyżej w uszczęśliwieniu któregokolwiek ze stworzeń swoich.

Tak więc, gdy się już dowiodło, że rozmaity wymiar szczęścia udzielonego stworzeniom nie sprzeciwia się bynajmniej doskonałościom Twórcy, stąd wypada, że pytanie wspomniane, dlaczego Bóg dopuszcza zło fizyczne na świecie, jeśli ma być przedmiotem wątpliwości i zarzutów, pod innym nam stawić się będzie widokiem, nie jak pod względem rozmaitego wymiaru szczęśliwości udzielonej stworzeniom.

Treść tego pytania będzie zależeć na tym, dlaczego Bóg tym sposobem nie urozmaicał wymiaru szczęścia, którym obdarzył istoty przez się stworzone, ażeby każda z nich doznawała tego lub innego gatunku przyjemności w stopniu większym lub mniejszym przez czas krótszy lub dłuższy, była jednak wolna od wszelkiego cierpienia. Tym albowiem sposobem, jak się zdaje, nic by się nie ubliżało ani mądrości Boga, która wymaga różnorodności w działaniu swych darów różnym stworzeniom, ani jego dobroci, która chceć nie może nieszczęścia swoich stworzeń.

**62.** Na to pytanie chcąc odpowiedzieć rozsądnie, wyłuszczyć mamy następujące prawdy: (1) że zastanawiając się nad życiem naszym z pilną uwagą, daleko więcej znajdujemy w nim przyjemności jak nieprzyjemności – dobra jak zła; ile zaś z podobności, czyli analogii sądzić możemy, ta sama uwaga stosuje się do wszelkich innych jestestw obdarzonych życiem i czułością; (2) że uważając skład jestestw ożywionych i stosunki, jakie mają na ich czułość przedmioty otaczające te jestestwa, wyraźnie widzimy przedniejsze dążenie, czyli zamiar natury do sprawienia szczęścia jestestwom: (3) że to, co nazywamy „złem fizycznym”, widocznie zmierza ku dobremu istot stworzonych.

A tak, gdy się udowodnią trzy prawdy rzeczzone, ten z nich prawy wyciągniemy wniosek – tj. że przedniejszym zamiarem woli Boskiej jest szczęśliwość jego stworzeń, że więc zło fizyczne jest tylko jednym ze środków do tego zamiaru służących. Tym sposobem bytność zła fizycznego uważana nie będzie w sprzeczności z żadnym przymiotem najdoskonalszego jestestwa, jakim jest Bóg.

**63.** Co się tyczy pierwszej z trzech prawd założonych, tj. że w życiu tak ludzi, jako i innych istot czujących, więcej jest przyjemności jak nieprzyjemności; aby udowodnić tę prawdę, weźmy za przedmiot uwagi własny nasz rodzaj, w którym wspomniana prawda z większym niejako pozorem mogłaby się zaprzeczyć, albowiem ze wszystkich jestestw obdarzonych czułością i poznanie – ludzie najbardziej zwykli narzekać na nieszczęścia swoje.

Że dobro w życiu ludzkim ma przewagę nad złem, zdrowie nad chorobą, przyjemność nad boleścią, za dowód tej prawdy zdaje się służyć ta sama uwaga, którą ludzie dają na wszelkie nieszczęścia mające ten zwyczajny stosunek. Jeżeli albowiem nam samym albo komukolwiek z przyjaciół i znajomych naszych zdarzy się choroba lub inna jaka nieszczęśliwa przygoda, każdego to obchodzi: wszyscy należący do tego towarzystwa dzielą litość, ubolewanie i zadziwienie, nie tylko jako nad rzeczą niepomyślną, ale oraz i nadzwyczajną. To samo się okazuje, że w rozporządzeniu dobroci Boskiej ku stworzeniom stan ich zdrowia i szczęścia jest stanem zwyczajnym, nieszczęście zaś jest stanem nadzwyczajnym i jakby przypadkowym. Jeśliby rzecz miała się inaczej,

zadziwienie nasze i uwaga byłyby raczej obudzone przez przykłady zdrowia i szczęścia, jak przez zdarzenia tamtym przeciwne.

Kiedy się dopiero nadmienilo, że przygody nieszczęśliwe tego życia zdają się jakby nam być rzeczą przypadkową bez wątpienia, nie tak się to rozumie, żeby te przygody były rzeczywiście przypadkiem, czyli trafunkiem względem Boga – tj. żeby się dziać miały mimo jego woli albo wiedzy, co żadną miarą zgodzić by się nie mogło z prawdami wyżej dowiedzionymi; ale także szczęśliwe przygody życia ludzkiego zdają się być dla nas trafunkiem. Chociaż zaś trafunek, jak się to na swoim miejscu wyłuszczyło, jest równie wypadkiem pewnych praw stałych natury, jak i zdarzenia te, które zwiemy „zwyczajnymi”, ta jednak istotna zachodzi różnica między pierwszym a drugimi, że te ostatnie są wypadkiem praw prostych i niejako pojedynczych, tamten zaś jest wypadkiem wielu praw i okoliczności spotykających się ze sobą, a zatem że te ostatnie często zdarzają się, tamte zaś rzadko. Lecz ta sama różnica powinna nas przekonać, że zdarzenia nieszczęśliwe, tj. połączone z boleścią lub inną jakąkolwiek nieprzyjemnością, równie rzadziej przytrafić się muszą ludziom jak zdarzenia przyjemne, te bowiem ostatnie uważamy za rzecz zwyczajną i naturalną, tamte zaś za rzecz nadzwyczajną, przypadkową i jakby nienaturalną.

Lecz jest pewna przyczyna, która nas szczególniejszym sposobem nieczułymi czyni na dobrodziejstwa Twórcy, a tą przyczyną jest dziwna rozciągłość i zastosowanie jego dobroci. Pospolicie {uważa się} za mało to ważne, co jest nam wspólne z największą liczbą naszych bliźnich. Wyraz „szczęście” zawsze stawia imagacji naszej wyobrażenie pomyślności, bogactw, wziętości itd., słowem: korzyści otrzymanych nad innymi ludźmi w powszechnym zawodzie ubiegania się. Dobra, które są wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu, zupełnie prawie unikają uwagi naszej. A jednak te właśnie dobra powinny by dla nas być najpierwszą pobudką wdzięczności ku Bogu, bo takie tylko dobra, które należą do wszystkich ludzi, godne są starań Najwyższej Opatrzności. Żywność wystarczająca, odpoczynek niezakłócony, używanie zmysłów i władz są dobra bez porównania wyższe nad wszelkie inne. Lecz wszyscy prawie je posiadają i dlatego ledwie mamy

je za dobra: używanie ich nie wzbudza nas do wdzięczności. Jest to samolubstwo, które nas w tej mierze zaślepia; im powszechniej dobro jakie jest rozlane i dostępne wielkiej liczbie indywiduów, tym bardziej dobroć Twórcy sławiona być powinna.

Nasza wdzięczność powinna by się obudzić przez te nawet dobra, których sami nie posiadamy, lecz które są udziałem innych ludzi. My przecie inaczej całe myślimy; zawsze się staramy i żądamy dóbr takich, które by nas odznaczały od innych, a to wszystko, co nie jest takie, nie bywa nawet od nas postrzeżone. Tak to w imaginacji naszej ścieśniamy wyobrażenie Boskiej dobroci, bo właśnie w rzeczach wspólnych wszystkim najwięcej rozciągłość się jej pokazuje.

Oprócz tego, że w osnowie życia ludzkiego daleko jest więcej czuć przyjemnych jak nieprzyjemnych, i stąd się w tej prawdzie jeszcze przekonujemy, że powszechnie ludzie choćby w największej zostawali nędzy, wolą żyć, niż umierać. Jeśli zaś zdarzają się przykłady dobrowolnego samobójstwa, mamy je zawsze za skutek niecierpliwości albo niepożądaną imaginacji, powiększającej nad rzeczywistość obraz nieszczęścia obecnego lub przyszłego, a tym samym czyniący człowieka niezdolnym do poznania trafnego nieprzyjemności, których się lęka w czasie przyszłym z powodu pewnej doznanej przygody, z przyjemnościami, jakich się spodziewać powinni. Gdyby albowiem ocenić mógł prawdziwie jedno i drugie, zdaje się, że widząc przewagę ostatnich nad pierwszymi, nie chciałby sobie życia odbierać. Wszakże pospolicie samobójstwo zwykło pochodzić albo z pewnej choroby umysłowej albo z namiętności wygórowanej, która także stoi za chorobę, tak zaś jedna jako i druga odbierają człowiekowi należyłą przytomność umysłu, jaka jest potrzebna do rzeczzonego porównania.

**64.** Na koniec przydajmy jeszcze i tę uwagę, że nieszczęścia ludzkie w znacznej części są skutkiem własnej ich winy. Zbytek, nadużycie, namiętność gniewu, zemsty, pychy, ileż to nie wprowadziły cierpień między ludźmi, które bez wątpienia byłyby im nieznane, jeśliby zawsze żyli tak, jak im przepisuje rozum i sumienie! Że zaś jestestwa obdarzone władzami moralnymi pokutują za swoje wykroczenia, zgoła nie może {my} w tym obwiniać

Boskiej dobroci; jakoż krzywdzilibyśmy w wyobrażeniu naszym Najwyższą Istotę, przyznając jej dobroć taką, która by nie była w stosunku i niejako w harmonii z innymi jej przymiotami, mianowicie z jej mądrością i sprawiedliwością. Lecz jeżeli z ogółu nieszczęść ludzkich odrzucimy te, które pochodzą z własnej ich winy, bez wątpienia bardziej jeszcze okaże się to rzeczą prawdziwą, cośmy wyłożyli, tj. że w życiu ludzkim daleko jest więcej przyjemności jak nieprzyjemności.

To, cośmy okazali względem rodzaju ludzkiego, łatwo jest zastosować do wszystkich innych gatunków istot żyjących, ile o nich podług największego do prawdy podobieństwa sądzić możemy. Owszem, tym większy mamy powód sądzenia, że w życiu tych ostatnich daleko jest więcej wrażeń przyjemnych jak nieprzyjemnych, gdy uważamy, że te istoty, żyjąc podług praw nieodmiennych natury, nie są bynajmniej zdolne do popełnienia zbytków i wykroczeń moralnych, a tym samym wolne być muszą od tych nieszczęść, które pospolicie idą za owymi zbytkami.

**65.** Gdyśmy już dowiedli pierwszej z trzech prawd wyżej wyłożonych, pozostaje nam okazać drugą – tj. że uważając skład jestestw stworzonych żyjących i stosunki, jakie mają na ich czułość przedmioty zewnętrzne, wyraźnie postrzegamy przedniejsze dążenie, czyli zamiar natury do uszczęśliwienia bytu jestestw.

Jakoż dowiedliśmy wyżej, że jeżeli w jestestwie pierwszym widzimy taki układ części, iż one wszystkie zmierzają do sprawienia jednego jakiegokolwiek skutku, układ ten musi być dziełem i niejako wynalazkiem istoty myślącej, która miała na celu skutek rzeczony. Lecz zastanawiając się nad jestestwami żyjącymi, rozbierając skład ich wewnętrzny i zewnętrzny, widzimy w nich wyraźnie zamiary Twórcy – a zamiary nie inne, tylko pochodzące z dobroci jego ku swoim stworzeniom.

Zło bez wątpienia zdarza się na świecie, ale to zło nigdy prawie nie stawia się jako cel wynalazku. Zęby np. są wynalazkiem na ten koniec, żeby służyły zwierzętom do kruszenia pokarmów, a nie dlatego, żeby były dla nich przyczyną bóleści; jeśli się zdarza, że one nabawiają się cierpienia, okoliczność tę mamy za przypadkową – tj. nie uważamy jej jako cel wynalazku.

Naprzód zaś niezawodną to jest prawdą, że uważając pojedynczo istoty zwierzęce, gdy w ich budowie postrzegamy dążność do sprawienia szczęścia, tedy nic takiego nie widzimy, co by zamierzało do sprawienia im bólu lub jakiegokolwiek przykrości. Któryż np. anatomik, rozbierając ciało ludzkie lub zwierzęce i okazując rozmaite funkcje różnych onego części, dał się z tym słyszeć: Oto jest pewien układ narzędzi, przeznaczonych do sprawienia boleści albo choroby? Któryż z nich powiedział: Oto jest gruczoł przeznaczony do jedzenia wilgoci podagrycznej? Oto kanał przeznaczony na to, żeby wprowadzał kamień do pęcherzyka? Jeżeli anatomik znajdzie jaką część, której użytku domyślić się nie może, mówi tylko, że ta część nie zdaje się być pożyteczna, ale nigdy tego nie twierdzi, że jest szkodliwa.

Ta sama dążność przedniejsza natury do uszczęśliwienia istot czujących okazuje się w stosunkach, jakie mają z tym istotami otaczające je przedmioty. Powietrze, światło, ciepłik, rozmaite płody służące im za pokarm, gdy utrzymując życie istot zwierzęcych, czyli oraz nie są dla nich ustawiczną przyczyną szczęścia, działając przyjemnie na ich zmysły? Czym się to np. dzieje, że pokarmy nie tylko dają nam posiłek, lecz oraz pewien gatunek rozkoszy, sprawiając na podniebieniu przyjemne wrażenie? Skądże pochodzi tak dziwna zgodność między naszym zmysłem smakowania a naturą rzeczy przydatnych nam do pożywienia? Gdyby Twórca miał jedynie na celu zachowanie życia jestestw zwierzęcych, czyliż by tego nie dokazał bez tej przyjemności, którą przywiązał do użycia pokarmów? Czyliż na ten koniec nie dosyć by było dać tym jestestwom takie narzędzia, za pomocą których mogłyby sobie postarać się żywności, a do tego mogłyby ich nawet znaglić samą boleścią?

Lecz gdy widzimy, że się dzieje przeciwnie, to samo służy nam za dowód, że Jestestwo Najwyższe nie tylko dba o zachowanie życia swoich stworzeń, lecz oraz ich uszczęśliwienie. To samo rozumieć należy o innych zmysłach, co się powiedziało o smakowaniu. Ucho np. mogłoby wystarczyć wszystkim funkcjom potrzebnym do zachowania życia, gdyby nawet nie było w naturze harmonii dźwięków sprawiającej przyjemność. Powonienie również by wystarczyło swojemu przeznaczeniu, jeślibyśmy nawet nie znali przyjemności

zapachów. Nasze oko mogłoby nam odkrywać wszystkie przedmioty, których wiadomość potrzebna jest nam do utrzymania życia, choćbyśmy nie mieli żadnej piękności w naturze.

Tak więc wszędzie się daje widzieć przedniejszą dążność natury albo raczej przedniejszy zamiar jej Twórcy nie tylko do zachowania, lecz i uprzyjemnienia życia jestestw stworzonych. Jeśli w liczbie przedmiotów otaczających istoty zwierzęce znajdują się takie, które mogą mieć na nie wpływ szkodliwy, zmysły lub instynkt dla zwierząt nierozumnych, rozum zaś i doświadczenie dla ludzi dostateczne dają przewodnictwo do rozpoznania tych przedmiotów i do uniknięcia szkodliwego ich wpływu. Owszem, ta szlachetna władza umysłu, która odróżnia ludzi od innych zwierząt, nieraz dała pierwszym wysledzić pewien rodzaj użytku z tych nawet istot zewnętrznych, które skądinąd mogły dla nich być szkodliwe – a tym sposobem to, co na pozór zdawało się być przeznaczone do ich nieszczęścia, zamienić rzeczywiście w źródło szczęśliwości swojej. Gdyby zaś kto chciał stawiać przykłady zdarzeń takich, w których ani rozum, ani doświadczenie nie zdołają zapobiec szkodliwemu wpływowi otaczających nas przedmiotów, na ten zarzut tak byśmy odpowiedzieli, że te zdarzenia są bardzo rzadkie w porównaniu ze zwyczajnymi, a to samo, że je mamy za przypadkowe, dowodzi, iż one nie są celem przedniejszym dążności, którą okazuje natura w przykładzie swych zjawisk. Zarzut przeto wspomniany w nieczym nie osłabia naszego twierdzenia.

Ale jednak widzimy w przyrodzeniu, że niektóre zwierzęta mają sobie dane takie części, czyli narzędzia, których widocznym jest przeznaczeniem szkodzić lub niszczyć zwierzęta inne. I tak, do rzędu pierwszych należą istoty jadowite i drapieżne. Uważając ich organizację i naturę, koniecznie wyznać musimy, że one stworzone są do trucia lub szarpania innych zwierząt żyjących. Jad np. żmii, żądło osy i niedźwiadka tak oczywiście przeznaczone są do szkodenia, jak wszelka inna część budowy zwierzęcej przeznaczona być może do pewnego celu pożytecznego. To samo mówić {można} o szponach jastrzębia, o zębach zwierząt mięsożernych i o rozmaitych sposobach napaści, jakimi są obdarzone zwierzęta, które żyją poławem.



Jakże to pogodzić z dobrocią Boską?

Na zarzut ten tak odpowiadamy. Chociaż w naturze dają się postrzegać wyraźnie pewne wynalazki, których jest celem szkodzenie jestestwom żyjącym, są one bardzo rzadkie i w małym stosunku z nieskończoną prawie liczbą innych wynalazków, mających cel dobroczynny. A zatem, mimo zarzut wspomniany, zawsze będzie to rzeczą prawdziwą, że przedniejszym dążeniem, czyli zamiarem natury jest uszczęśliwienie istot ożywionych.

**66.** Lecz bardziej jeszcze nas przekonuje o tej prawdzie następująca uwaga – tj. że samo to niszczenie się wzajemne jestestw żyjących jednych przez drugie zmierza ku dobremu; chcę mówić, że to zniszczenie jest potrzebne, ażeby większa i rozmaitsza była liczba stworzeń uszczęśliwionych darem życia. Jakoż widzimy w naturze dwa powszechne prawa dla istot żyjących, tj. prawo śmiertelności i prawo płodności, czyli rozmnażania się, a lubo skutki tych dwóch praw są sobie wręcz przeciwne, same te jednak prawa tak są ściśle ze sobą połączone i tak w dziwnej zostają zgodności, że jedno bez drugiego byłoby zgoła niepotrzebne i do zachowania niepodobne.

Wszakże dowiedzione jest, że przypuszczając nieśmiertelność istot zwierzęcych, a zostawiając im to samo prawo płodności, jakie im teraz służy, wkrótce ta płodność stałaby się zupełnie bezskuteczna, bo gdy z jednej strony pomnażałaby się coraz bardziej liczba istot żyjących, a z drugiej strony nic by jej nie ubywało, widocznie stąd by nastąpił wniosek, że w krótkim bardzo czasie tak dalece rozmnożyłyby się te istoty, iż pożywienie przyzwoite rozmaitym ich gatunkom, jakie np. znajdują się na naszej Kuli Ziemskiej, nie mogłoby im wystarczyć. A co zatem idzie, jestestwa te, w tej samej prawie chwili, traciłyby swe życie, w której żyć zaczęły.

Nadto jeszcze i o tym bynajmniej nie wątpią badacze natury, że nowe indywidua zwierząt rosnać i rozwijać się mogą tylko przez upadek dawnych. Zwłoki bowiem tych ostatnich są materiałem, z którego się kształcą pierwsze. Lecz jeśli przypuścimy nieśmiertelność zwierząt, nie będzie materii, z której by się tworzyć mogły nowe indywidua, a tym samym prawo płodności stałoby

się bezskuteczne. Tak więc znosząc śmiertelność jestestw zwierzęcych, znosimy oraz ich płodność, i podług praw powszechnych przyrodzenia, jakie widzimy na świecie, ostatnia bez pierwszej utrzymać by się nie mogła.

Uważmy zatem, co by stąd nastąpiło, jeśli byśmy przypuścili nieśmiertelność zwierząt, a przez to samo i niepłodność onych. Oto ta sama ich liczba, która by świat uzupełniała, trwałaby wiecznie, nie pomnażając się dalej i nie byłoby wówczas następstwa pokoleń. Lecz w takim przypuszczeniu dobroć Najwyższej Istoty daleko by mniejszą miała rozciągłość od tej, jaką ma podług porządku rzeczywiście dziejącego się w naturze – tj. daleko mniejsza liczba istot zdolnych używać szczęścia byłaby uczestniczką tej dobroci. Jakoż łatwo to każdy pojmie, że gdy w szeregu wieków, przez które trwa świat ten widzialny, jestestwa żyjące następują jedno po drugich, licząc cały ich ogół – tj. wszystkie te, które kiedykolwiek były, są i będą, daleko ich większa będzie ilość, aniżeli przypuszczając, że liczba indywiduów, która by raz nappełniła przestrzeń świata, trwałaby wiecznie, bez żadnego następstwa.

Lecz może komu przyjdzie na myśl, że w przypuszczeniu ostatnim to, co by istoty doznające Boskiej dobroci straciły na swej liczbie, zyskałyby na trwałości swojego szczęścia, to bowiem szczęście byłoby wieczne. Aleśmy znowu widzieli, że cechą mądrości jest różnaitość; gdy przeto stworzenia Istoty Najmędrszej są tak rozmaite co do swej postaci, układu, natury, sposobu życia i przeznaczenia, za cóż by ta sama różnaitość nie miała zachodzić co do czasu ich trwania? Dlatego właśnie widzimy, że wiek przeznaczony jestestwom żyjącym nie tylko jest rozmaity w stosunku do różnych ich gatunków, ale nawet indywidua jednego gatunku żyją dłużej lub krócej, w czym także niemała zachodzi różność. Tak więc śmiertelność istot zwierzęcych, połączona ściśle z ich płodnością, nie tylko rozciąglejsze daje pole dobroci Boga, lecz oraz bardziej się zgadza z wyobrażeniem naszym jego mądrości.

**67.** Aleśmy dotąd dowiedli tylko tego, że śmiertelność jestestw żyjących potrzebna jest, ażeby dobroć Boska większej liczbie stworzeń udzielać się mogła. Lecz nie odpowiedzieliśmy jeszcze

na zarzut wyżej przytoczony – tj. dlaczego Bóg pełen dobrotą tym sposobem ukształcił pewne zwierzęta, ażeby szkodziły zwierzętom innym, psując je lub zabijając, dla obrócenia ich na swój pożytek. Wszakże ażeby dobroć Boska mogła uszczęśliwić największą ile być może liczbę jestestw sposobem godnym Mądrości Najwyższej, tj. bardzo rozmaitym, na ten koniec zdaje się być jedynie potrzebna śmiertelność zwierząt, ale nie sposób jej gwałtowny, czyli taki, ażeby jedno zwierzęta odbierały życie drugim. Czyżby temu celowi nie odpowiadała śmiertelność zwierząt kończących swe życie sposobem zwyczajnym, tj. przez starość lub chorobę? Jakaż jest potrzeba, ażeby jedno pastwiły się nad drugimi dla odebrania im życia, które {i} bez tego kończyć by się musiało?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, uczynmy następującą uwagę. Płodność niektórych gatunków zwierząt tak jest wielka, iż jeśliby te zwierzęta nie ginęły śmiercią gwałtowną, tj. nie były pożerane lub niszczone od zwierząt innych, wkrótce by zabrakło żywności potrzebnej do utrzymania jednych lub drugich, a stąd naturalnie nastąpić by musiało, że wielka część tych zwierząt z głodu by umierała. Cóż by więc w tym przypuszczeniu zyskały te istoty? Czyliż śmierć przeciągła, pochodząca z głodu, nie byłaby dla nich większym złem od śmierci gwałtownej, która w krótkim czasie kończy ich życie? Cóż by na tym zyskał ogół cały istot zwierzęcych, jeśliby świat był napełniony wielką liczbą jestestw słabych, konających z głodu, które by i same nie czuły przyjemności z takiego życia, i nie były pożyteczne dla drugich, owszem, w niejaki sposób szkodliwe, ponieważ na próżno {by} zalegały miejsce i zawadzały zdrowszym? Czyliż więc nie zgadza się to bardziej z mądrością Boską, kiedy widzimy, że zwierzęta przewyższające równowagę, jaka zachodzić powinna między żywnością dla nich przeznaczoną a ich liczbą, służą za pastwę drugim? Tym sposobem i pierwsze tracą życie z mniejszym cierpieniem, bo w krótkim bardzo czasie, i drugie mają z nich pożytek, a nawet i cały ogół jestestw żyjących zyskuje na tym; tym albowiem sposobem nigdy się zbyt nie pomnoży liczba istot słabych i niedołącznych, które by na próżno zajmując miejsce w przestrzeni świata – zawadzały innym.

**68.** Gdy oprócz tego przypomnimy sobie, o czym się nadmienilo wyżej, tj. że jestestwa jedne żyjące za środek do uszczęśliwienia innych itd., aż do człowieka, który jest ostatecznym celem stworzeń znajdujących się na Kuli naszej Ziemskiej i niejako onych panem – łatwo pojmujemy, jak pożyteczne jest dla niego to prawo, że jedne gatunki zwierząt przeznaczone są do niszczenia innych; tym albowiem sposobem pierwsze znajdując same pożywienie i przyjemność, służą oraz częstokroć interesom człowieka, wytępiają albowiem inne zwierzęta, których rozmnożenie się bardzo byłoby niedogodne {dla niego} albo nawet szkodliwe. Cóż by np. działo się z nami, gdyby nie było na świecie bocianów, czapli, kotów, łasic, psów i wiele innych gatunków zwierząt, tak dobroczynnych w tym względzie dla nas?

Lecz łatwo jest przewidzieć drugi zarzut, jaki by uczynić można przeciw dobroci albo mądrości Boga przez wzgląd na tę samą zbyteczną płodność niektórych jego stworzeń. Może by się kto zapytał, za coś Bóg nieskończenie mądry nie nadał stworzeniom swoim płodności takiej, która by w zupełnej była równowadze z przeznaczoną dla nich żywnością? Czyliż tym sposobem istoty żyjące nie byłyby uwolnione od smutnej konieczności albo umiarkowania z głodu, albo stawania się pastwą dla istot innych?

Ale na ten zarzut możemy znaleźć odpowiedź niezupełnie wprawdzie zaspokajającą tych, którzy by chcieli zgłębić zamiary Najwyższej Istoty, w części jednak przynajmniej czyniącą zadość tym, którzy skądinąd są przekonani o dobroci Boskiej. Jakoż możemy to pojąć, że ta płodność zbyteczna niektórych zwierząt, która w pewnych okolicznościach stanowi dla nich potrzebę niszczenia się wzajemnego, w okolicznościach innych bardzo dziwnie służy do zapełniania istotami żyjącymi wszystkich części świata. Wszakże widzimy na Kuli naszej, że rozmaite rodzaje jestestw zwierzęcych odmieniają z czasem swe mieszkanie, że jedne następują na miejsce innych itd.

**69.** Człowiek zaś jest najcelniejszą przyczyną takowych odmian. Sadowiąc się bowiem następnie w rozmaitych stronach świata, musi częstokroć wytępić istoty inne, z którymi wspólnie mieszkać nie może, albo też dla utrzymania się swojego musi niszczyć

środki służące do utrzymania się tamtych. Tym sposobem się dzieje, że pewne rodzaje jestestw żyjących, ustępując miejsca człowiekowi, przenoszą się w inne strony, ta zaś ich płodność, która się nam być zdaje zbyteczna, sprawia to, że te jestestwa, gdzie tylko znajdują przestrzeń prózną, przydatną do ich utrzymania się, natychmiast ją napełniają, gdzie zaś mieścić się muszą z innymi rodzajami istot, mieszczenie się ich wzajemne, o którym się mówiło, przywraca równowagę, jaka jest potrzebna między ilością pożywienia a liczbą istot w miejscu tymże zamieszkałych.

Tak więc ta płodność pewnych zwierząt na pozór zbyteczna, o której tu mówimy, dziwnie odpowiada dobroci Boskiej, przez nią bowiem wszystkie części naszego świata tak stają się zamieszkałe, ile być mogą. Użalamy się np. na zbyteczne rozmnażanie się owadów szkodliwych, ale nie uważamy tego, że bez tego rozmnożenia się, które się nam być zdaje zbyteczne, znajdowałyby się na świecie obszerne przestrzenie próżne istot ożywionych. Są w Ameryce Północnej niezmiernie krainy, w których nie było {by} żadnej istoty czującej, gdyby się w nich nie znajdowało niezliczone mnóstwo pewnego rodzaju komarów zwanych *mosquitoes*. Zamiast głuchej pustyni znajdujemy {tam} życie, czynność i uciechy świata zaludnionego jestestwami, które są szczęśliwe podług swego sposobu. W stronie Północnowschodniej Azji nieskończone mnóstwo szczurów miane jest jakby za chłostę, ale bez szczurów niezmiernie płaszczyzny Syberii byłyby zgoła próżne życia. To samo się prawdzi o wielu innych częściach naszego świata.

Na to jeszcze uważać mamy, że w niektórych zdarzeniach bardzo widocznie przekonać się można, jak pożytecznym bywa ten nadmiar płodności, o którym tu mowa. Mówiliśmy wyżej, że Bóg, stwarzając świat, nie mógł mieć za cel wyłączny uszczęśliwienia jakiegokolwiek jednego jestestwa albo jakiegokolwiek rodzaju jestestw, tak, iżby zgoła nie dbał o uszczęśliwienie jestestw innych, ale, owszem, tym sposobem rozporządził rzeczy, ażeby istoty jedne, mając same pewien wymiar szczęścia, przyczyniły się oraz do szczęśliwości drugich, mianowicie zaś, ażeby mniej doskonałe służyły doskonalszym. Takiemu zamiarowi bardzo dobrze odpowiadać może ta płodność zbyteczna, o której mówimy. Człowiek np., który jest niejako panem wszystkich

stworzeń zamieszkających na ziemi, bardzo wielką znajdzie w tym dogodność, że może rozporządzić płodnością zwierząt domowych podług upodobania i oznaczyć ich liczbę, jakiej potrzebuje. Wszakże daleko jest łatwiej to, co jest zbyteczne, do przyzwoitej przywieść ilości, aniżeli zaradzić niedostatkowi, jeśliby się zdarzał w przyrodzeniu.

**70.** Widzimy przeto, że ta płodność niektórych gatunków zwierząt, jak się nam zdaje, zbyteczna, nie sprzeciwia się bynajmniej ani mądrości, ani dobroci Boskiej, lecz, owszem, odpowiada jednej i drugiej. Jakoż bardziej to zgadza się z mądrością, ażeby prawa przypisane od Stwórcy pewnym rodzajom jestestw były stałe i nieodmienne, a same tylko skutki tych praw modyfikowały się rozmaicie, stosownie do rozmaitego zbiegu okoliczności, aniżeli żeby te prawa tak się często odmieniały, jak i okoliczności.

Zastosujmy tę uwagę do płodności zwierząt. Prawo tej płodności jest niejako stałe w stosunku do indywiduów jednego gatunku, ale skutki tego prawa rozmaicie modyfikować się mogą w rozmaitych okolicznościach miejsca i położenia – zawsze jednak tym sposobem, jaki odpowiada dobroci Boskiej połączonej z mądrością, cośmy już okazali.

Gdyby zaś chciał kto obwiniać Istotę Najwyższą o niesprawiedliwość za to, że tak postanowiła, żeby jestestwa jedne żyły ze szkodą i upadkiem drugich, myśl taka byłaby nierozsądna. Gdyśmy bowiem okazali wyżej, że ludzie daleko więcej w życiu swoim doznają wrażeń przyjemnych jak nieprzyjemnych, i że ta sama uwaga z wielką przynajmniej prawdopodobnością stosuje się do zwierząt, tym samym życie tych ostatnich, chociażby się kończyło boleścią, która jest nierozdzielna od śmierci gwałtownej, zawsze byłoby dla nich prawdziwym dobrem, ponieważ krótkie cierpienie doznane przy zgonie byłoby dostatecznie wynagrodzone długim pasmem przyjemności w ciągu życia.

Na ostatek następująca jeszcze uwaga okazuje przedniejszą dążność natury do uszczęśliwienia jestestw żyjących, że gdy te z nich, które żyć muszą, ze szkodą innym obdarzone są rozmaitymi środkami napaści, o których się wyżej mówiło – tamte nawzajem mają sobie dane różne sposoby obrony. Zwierzęta

np. słabe przeznaczone mocniejszym na pastwę obdarzone są nadzwyczajną szybkością, która bardzo się im przyda {je} w unikaniu ostatnich. Tym sposobem, gdy jedno z nich, bawiąc się połowem, doznawać muszą bez wątpienia niemalej przyjemności w tej zabawie, drugie zajęte tym, aby się od zguby chroniły ucieczką: ufają w lekkość swoją i nie zdają się być mniej szczęśliwe z powodu tego stanu nałogowej bojaźni; one nie zastanawiają się {nad} tym, jakbyśmy to czynili na ich miejscu – nad nędzą doli swojej; albowiem unikają nieszczęścia bardziej przez instynkt aniżeli przez przewidzenie. Zając np., który jest najlękliwszym ze wszystkich zwierząt, zdaje się być równie wesoły jak inne. Tak więc sprzeczność środków danych jednym zwierzętom ku napaści, a drugim ku obronie, sprawia to, że pierwsze znajdują dla siebie przyjemność i pożywienie, drugie zaś nie tracą życia przed czasem, który dla nich określił Twórca Natury.

**71.** Lecz jeszcze pozostaje nam jedno pytanie ze względu na zło fizyczne, na które odpowiedzieć wypada. Chociaż bowiem dowiedliśmy tego, że to się zgadza z dobrocią i mądrością Boską, ażeby istoty zwierzęce jedne żyły przez zniszczenie drugih, naturalnie jednak stawia się nam ta uwaga, że Twórca Wszystkich Rzeczy mógłby to przynajmniej sprawić, ażeby to zniszczenie potrzebne do zamiarów jego mądrości nie łączyło się z boleścią. Za cóż więc dzieje się przeciwnie? Odpowiedź na to pytanie będzie oraz udowodnieniem ostatniej z trzech prawd wyżej wyłożonych – tj. że samo zło fizyczne, czyli każdy rodzaj cierpienia i przykrości zmierza ku dobremu istot żyjących.

I tak, co się tyczy boleści fizycznej, łatwo pojmujemy, jak zbawienne jest dla nas to rozporządzenie Twórcy, które przywiązało boleść do wszelkich działań gwałtownych na nasze jestestwo; ta albowiem boleść ostrzega nas, że takie działania zmierzają ku zniszczeniu naszego jestestwa, a przeto powinniśmy ich unikać, jeżeli chcemy przez czas dłuższy zachować nasze życie, które jest dla nas źródłem przyjemności. Żebyśmy zaś bardziej się jeszcze przekonali o tej prawdzie, uważmy zdarzenia przeciwnie – tj. te, w których niekiedy doznaje człowiek przygody, nie czując żadnego bólu. Tak np. nieraz się to zdarza, że ci, którzy są wystawieni

na gwałtowne zimno, odmrożą sobie jakąkolwiek część ciała, nie będąc ostrzeżeni żadną boleścią o niebezpieczeństwie. Widzimy tu wyraźnie, jak szkodliwą jest człowiekowi w tych przypadkach niebytność bólu. Tak więc ból, który na pierwsze wejście {z} daje się nam być złą rzeczą ze względu na skutki następne, niewątpliwie zmierza ku naszemu dobru.

To prawo natury, które przez boleści ostrzega nas o niebezpieczeństwach grożących naszemu życiu lub zdrowiu, jednostajne jest w każdym wieku człowieka albo zwierzęcia, tak w stanie jego zdrowia, jako i choroby, i równie mu we wszystkich tych okolicznościach użyteczne. Gdy albowiem z wiekiem jestestwo zwierzęcia zaczyna się mieć ku upadkowi, pomnażające się dolegliwości i bóle ostrzegają go, że im krótszy pozostaje dla niego czas życia, tym troskliwiej powinien dbać o zachowanie swojego bytu i czerstwości, jaka w tym wieku być może, i tym oszczędniejsze powinno być w używaniu władz przyrodzonych sobie, im bardziej słabieją te władze. Wszakże lubo starość pospolicie więcej doznaje nieprzyjemności i bólów aniżeli młodość, jednak i w wieku podeszłym liczba wrażeń przyjemnych przewyższać musi ilość nieprzyjemnych, ponieważ i w tym wieku miłe jest jeszcze człowiekowi życie. Ból zatem i jakąkolwiek przykrość wtenczas nawet, kiedy się z laty pomnaża, zawsze zmierza do tego celu, aby jestestwo zwierzęcia użyło jako najwięcej szczęścia, ile tylko podług natury swojej użyć go może.

Jeżeli bóle lub jakiekolwiek nieprzyjemności, które są nieoddzielne od wieku podeszłego, dążą ku naszemu dobru, tedy bardziej jeszcze przekonać się możemy o tej prawdzie, że boleści połączone z chorobą do tego samego zmierzają celu.

Najczęściej choroby nasze są z rzędu tych, które uleczone być mogą. Twórca Natury pełen dobroci tak urządził nasze jestestwa, że jeśli w układzie naszego ciała zepsuje się jakimkolwiek sposobem równowaga przyrodzonych jego funkcji, co nazywamy „chorobą”, wkrótce okazuje się dążenie różnych części ciała tak stałych, jako i płynnych, do odzyskania tej równowagi, czyli, co jedno znaczy, do odzyskania zdrowia. Człowiek, chcący korzystać z tego dobrodziejstwa natury, powinien tylko starać się o to, ażeby w niczym nie przeszkadzał temu naturalnemu dążeniu,



o którym tu mowa; owszem, pomagał mu już to przez stosowny sposób zachowania się w chorobie, już – przez lekarstwa. Lecz jakąż być może pobudka, która by go bardziej zniewalała do tego współdziałania z naturą nad boleść? Ten bodziec zmuszając człowieka, ażeby się starał o pozbycie się cierpień pochodzących z choroby, prowadzi go oraz do stanu zdrowia, które ma być dla niego źródłem dalszych przyjemności. Zamiar przeto natury w połączeniu boleści z chorobą widocznie zbawienny jest dla nas.

Na koniec, jeśli choroba jest śmiertelna – i w tym nawet zdarzeniu nie moglibyśmy powiedzieć trafnie, że boleści z nią połączone są dla nas nieużyteczne. Chociaż bowiem choroba taka kończyć się musi śmiercią, człowiek jednak chory nie może zgadnąć jej wypadku, ból zaś albo przykrość nieoddzielna od tej choroby bez wątpienia zawsze go do tego skłaniać będą, aby się starał o zdrowie. Lecz jeżeli w zdarzeniu takim, jakie tu przypuszczamy, chory nie może osiągnąć tego skutku, jaki sobie zamierza, staranie jednak jego nie będzie zupełnie bezskuteczne, może albowiem przynieść mu ulgę i przedłużyć chwile jego życia, które mu z wielu względów mogą być bardzo potrzebne i drogie.

Ale jednak niezaprzeczoną jest prawdą, że z rzędu chorób śmiertelnych mogą być takie, które w ciągłych bólach, i prawie bez ulgi trwających, odbierają życie człowiekowi. Rzecz jest widoczna, że w tych zdarzeniach boleść choroby śmiertelnej nie może bynajmniej zmierzać do jakiegokolwiek przyjemności, która by w tym życiu otrzymać się mogła. Lecz jednak w stosunku do istot obdarzonych rozumem i wolnością woli, jakimi są ludzie, może im być pożyteczna ze względu na życie przyszłe, o czym wkrótce powiemy, albo też może być karą, na którą oni zasłużyli, źle używając wspomnianych darów.

Udowodnienie jednak ostateczne nieśmiertelności duszy i życia przyszłego dla ludzi najprzyzwoitsze mieć będzie miejsce w „Filozofii moralnej”.

**72.** Gdyśmy okazali, że boleść najwięcej bywa jednym ze środków do szczęścia ludzi lub zwierząt, uważać nam jeszcze pozostaje, że natura albo raczej Twórca onej oszczędnie i jakby z nieuchronnej potrzeby używa tego środka i że do cierpień, które

z niego pochodzą, przywiązał pewne wynagrodzenie. Także boleść może być niekiedy gwałtowna, może często powracać, ale nigdy się to nie zdarza, aby razem była i gwałtowna, i długotrwała. Ulga lub czas wolny od bólów, które po nich następują, jest prawdziwą przyjemnością; nigdy człowiek nie cieszy się bardziej ze zdrowia jak wtenczas, kiedy powstał z choroby. Ta wprawdzie przyjemność, która jest skutkiem uwolnienia się od boleści, może być niekiedy zbyt drogo kupiona, co zależy od częstego powrotu i gwałtownego bólu, lecz jednak zawsze jest niejakiem wynagrodzeniem.

W rodzaju zła fizycznego liczą się także wszelkie niepożytki, jako to: zawód w nadziejach, nieszczęśliwy obrót interesów, przeciwności, krzywdy poniesione od ludzi, strata majątku, ubóstwo, poniżenie i tym podobne zdarzenia, które ciągną za sobą smutek i nieprzyjemności. Jakaśmy zaś okazali, że boleść zmierza do szczęścia jestestw zwierzęcych, a mianowicie ludzi, tak łatwo jest okazać, że i ten gatunek zła, o którym teraz mówimy, to samo ma dążenie. Wszakże każdy, kto tylko zastanowi się z pilną uwagą nad sobą samym i podobnymi sobie jestestwami, zgodzi się na to, że daleko miłsze człowiekowi są te przyjemności, które są owocem własnej jego pracy i starania, od tych, które go mimowolnie spotykają i względem których ma się niejako biernie. Pierwsze to są właśnie, których umiarkowane i ciągłe używanie stanowi prawdziwe szczęście człowieka, tak bardzo różniące się od zniewieściałej rozkoszy, która zależy na drugich.

Lecz jeśliby wszystko szło na świecie podług myśli naszej albo też jeśliby wszystko czyniło chęciom naszym upór nieprzełamany, niepodobna byłoby dla nas zająć się tym sposobem, ażebyśmy otrzymać mogli prawdziwe zadowolenie z naszych czynności.

I tak, w przypuszczeniu pierwszym, jeśliby wszystkie rzeczy same przez się stosowały się do naszych chęci, jakież by użytek i zastosowanie mógł mieć nasz przemysł? Cóż by nas pobudzało do przewidywania wypadków niepewnej przyszłości? Słowem, jakąż byśmy mogli mieć pobudkę do rozwijania i doskonalenia władz naszych umysłowych, których ćwiczenie jest źródłem najprzyjemniejszego uczucia dla istot rozumnych?

Podobnie rozumieć należy i o drugim przypuszczeniu – tj. jeśliby wszystkie rzeczy czyniły chęciom naszym upór nieprzełamany. Rzecz jest widoczna, że w takim zdarzeniu czynność nasza nie mogłaby nam przynieść żadnego szczęścia i pożytku.

Z uwag więc poprzedzających ten naturalnie wypływa wniosek, że dla jestestw wolnych i rozumnych, jakimi są ludzie, najprzyzwoitszym jest mieszkaniem świat taki, który by z jednej strony stawiał imaginacji naszej pewne korzyści do dostąpienia, a z drugiej pewne trudności do pokonania i niedogodności do zniesienia, to bowiem umiarkowane połączenie wypadków pomyślnych z niepomyślnymi jest dostateczną podniętą przyrodzonej nam czynności – bez ćwiczenia zaś tej ostatniej nie może być szczęście dla ludzi. A jednak ten właśnie opór chęciom naszym, który niekiedy istotnie jest potrzebny do naszego uszczęśliwienia, zwykliśmy liczyć w rzędzie zła.

Z innego jeszcze względu, nierównie szlachetniejszego jak te, o których się dotąd mówiło, wszelkie zło fizyczne zdaje się być nieuchronnie potrzebne dla dobra rodzaju ludzkiego. Jeśli bowiem przyjmujemy to za prawdę, że szczęście prawdziwe między ludźmi nie może być bez moralności, tedy łatwo przekonać się możemy, że to, cośmy nazwali „złem fizycznym”, jest koniecznie potrzebne na ten koniec, ażeby ludzie mogli w sobie rozwijać i doskonalić dane im z przyrodzenia władze moralne. Jakżeby np. inaczej mogłyby być na świecie uczynki miłosierne, które są istotną częścią moralności ludzkiej, gdyby nie było na nim jestestw nam podobnych, cierpiących jakiegokolwiek nieszczęścia? Wszakże przedmiot, do którego się odnosi cnota miłosierdzia, nie inny być może, tylko cierpienie bliźnich naszych, to więc ostatnie nieodbicie jest potrzebne, ażeby jedna z cnót najszlachetniejszych i najrozciąglejsze mających zastosowanie istnieć mogła na świecie.

**73.** Oprócz tego niewątpliwą jest rzeczą, co w „Filozofii moralnej” dokładniej się wyłuszczy, tj. że cnota prawdziwa zawsze wymaga od człowieka większej lub mniejszej ofiary, czyli, co jedno znaczy, ujęcia dla siebie pewnych przyjemności fizycznych, których użycie byłoby w jego mocy. Owszem, i temu, zdaje się, nikt nie

zaprzeczy, że częstokroć dla cnoty trzeba wytrzymać jakąkolwiek nieprzyjemność, a nawet znosić niekiedy wielkie nieszczęścia i bóle. Czyliż np. poświęcenie się żołnierza dla obrony Kraju, które jest istotnym jego obowiązkiem, nie może go narazić na kaleczeństwo, na długie albo bolesne cierpienia, a nawet i na śmierć samą? Czyliż to samo się nie prawdzi o tych, którzy poświęcają swą usługę chorym złożonym niemocą lub dotkniętym zarazą? Czyliż i to się nie zdarzało, że niekiedy służy dla wierności i przywiązania ku panom swoim wytrzymać musieli okropne męczarnie? Lecz nie ma tu potrzeby przywozić wszystkie rodzaje zdarzeń dowodzących tej prawdy, gdy nikt o niej, jeśli tylko ma jakiegokolwiek wyobrażenie prawdziwej cnoty, wątpić nie może.

Wszystkim to jest wiadomo, że między cnotami liczy się cierpliwość i męstwo – tj. odważne znoszenie nieszczęść i cierpień dla wiernego wykonania obowiązków swoich. Wielkość tej cnoty nie inaczej się ocenia, tylko wielkością ofiar poniesionych dla niej. Nikczemna byłaby ta cnota, a raczej żadna, która by się dała ustraszyc lada przeciwnością. Tak więc, zło fizyczne jest jedynym, a przez to samo nieuchronnie potrzebnym, żywiołem, którym się utrzymują cnoty moralne.

Wpływ zła fizycznego na moralność ludzi podnosi nas jeszcze do wyższych uwag.

Okazaliśmy wyżej, że podług praw umysłu naszego nie tylko powinniśmy przyznawać Bogu dobroć, lecz i sprawiedliwość. Pierwsza zależy na tym, że Bóg jakimkolwiek stworzeniom swoim obdarzonym czułością nadaje większy lub mniejszy wymiar szczęśliwości; drugiej przedmiotem są jedynie stworzenia rozumne i wolne, i ten przymiot, który nazywamy „sprawiedliwością Boską”, nie co innego znaczy, tylko to, że Bóg stworzeniom swoim używającym moralnie danego im rozumu i wolności, wymierzyć ma większy przed innymi udział szczęścia stosowny do ich zasługi; tych zaś, którzy tych szacownych darów Bóstwa używają źle czyli niemoralnie, ukarać przyzwoitym wymiarem cierpień.

Jużeśmy widzieli, że sprawiedliwość Twórcy ściśle jest połączona z jego dobrocią – tak dalece, że nie będąc sprawiedliwym, nie byłby oraz dobrym ku najszlachetniejszym ze stworzeń

swoich. Lecz widzimy, że ten świat nie jest to miejsce, w którym by albo cnota zawsze stosowną i doskonałą znajdowała nagrodę, albo występki – karę. Wieleż to na nim dzieje się bezpraw, które uchodzą bezkarnie? Wiele znowu cnót ukrytych, które nie mają innej nagrody, oprócz wewnętrznej pociechy pochodzącej z dobrego sumienia? Owszem, nie podlega to żadnej wątpliwości, że obrotna a przezorna nieprawość najczęściej na tym świecie zwykła obfitować w dostatki, honory, znaczenie i to wszystko, co nazywamy „szczęściem”; przeciwnie zaś, cnota szczerza i prosta, jaką być powinna, najczęściej znosi ubóstwo, poniżenie albo nawet dotkliwsze jeszcze cierpienie. Są przykłady, że człowiek gruntownie cnotliwy staje się niekiedy ofiarą prawości swojej, tracąc dla niej majątek, życie lub zdrowie. Zbrodnia zaś szczęśliwa zamiast kary zasłużonej odbiera niekiedy cześć i uwielbienia.

Wszystkie te zjawiska naszego świata nie mogłyby się zgodzić ze sprawiedliwością i dobrocią Najwyższego Jestestwa, a nawet ani z jego mądrością i opatrnością, jeśliśmy przypuścili, że dusza ludzka jest śmiertelna, a co za tym idzie, że po tym życiu niczego więcej spodziewać się nie mamy. Przypuścić więc należy nieuchronnie nieśmiertelność duszy ludzkiej i życie przyszłe, jeżeli widok tego, co się dzieje na świecie, chcemy pogodzić z mądrością, opatrnością i sprawiedliwością Boską, które się wyżej udowodniły.

Prawda o życiu przyszłym wyluszczy się dokładniej w „Filozofii moralnej”; tu tylko uważać mamy, że myśl o tym życiu tak jest naturalna, tak powszechna wszystkim ludziom myślącym, że mimo objawienie religii – sam przyrodzony rozum człowieka prowadzi do niej. Stąd to pochodzi, że wszyscy prawie filozofowie, którzy byli od początku świata aż dotąd, utrzymywali nieśmiertelność duszy i życie przyszłe. Jeśli zaś niektórzy z nich byli odmiennego w tej mierze zdania, tych tak mała jest liczba, że w porównaniu z innymi za nic prawie uważać się może. Owszem, wszystkie religie, jakiegokolwiek są na świecie, nie na innej opierają się zasadzie, tylko na wierze o życiu przyszłym. Tak więc przekonanie o tym życiu zdaje się wypływać z praw przyrodzonych umysłowi ludzkiemu, i jeżeli naturalny nasz rozum, wzięty odłącznie od religii objawionej, nie może tego przekonania mieć

za oczywiste, musi je przynajmniej uważać za najpodobniejsze do prawdy. Jeśli zatem przypuścimy życie przyszłe i nieśmiertelność duszy, łatwo wytłumaczymy tę sprzeczność pozorną, jaka się zdaje zachodzić między przymiotami Bóstwa a sprawami ludzkimi – wszystkie zaś prawdy dotyczące się Najwyższej Istoty, których dowiedliśmy wyżej, będą ze sobą zgodne i wolne od zarzutu.

**74.** Nadmieniliśmy już o tym, że zło fizyczne, które znoszą jestestwa obdarzone wolnością woli i rozumem, jeśli nie zawsze zmierza do pomnożenia im szczęścia w życiu teraźniejszym, może być jednak przydatne do uszczęśliwienia ich w życiu przyszłym. Prawdę tę łatwo jest okazać, gdyśmy już przypuścili nieśmiertelność duszy.

W rzeczy samej wszelka boleść, wszelka nieprzyjemność jakiegokolwiek bądź rodzaju, jeżeli ją wstrzymujemy przez wzgląd na to, że ona wypływa z rozporządzenia Istności Najwyższej, staje się dla nas powodem do ćwiczenia się w prawdziwej cnocie, którą zwiemy „cierpliwością”, a tym samym prawdziwą zasługą moralną. Tym bardziej zaś cierpliwe znoszenie jakichkolwiek nieprzyjemności staje się dla nas zasługujące moralnie, jeżeli te nieprzyjemności dlatego właśnie nas spotykają, że chcemy żyć podług praw, które nam przepisuje sumienie albo raczej które nam objawia tą drogą sam Prawodawca Najwyższy wszystkich rzeczy.

Jeśli zaś w wielu zdarzeniach nierozsądnie byłoby mniemać, że podobne poświęcenie się dla cnoty znaleźć może na tym świecie stosowną nagrodę, tym samym uznać powinniśmy, że mężne wytrzymywanie nieszczęść doczesnych przez miłość prawości zmierza ku naszemu dobru w życiu przyszłym, albowiem zasługuje na nagrodę tym doskonalszą, im większe są ofiary, które ponosimy dla wiernego zachowania praw moralnych. Słusznie więc nie tylko religia, lecz i zdanie prawie powszechne filozofów uważa życie teraźniejsze jakby za czas próby dla jestestw obdarzonych władzami moralnymi, życie zaś przyszłe za czas doskonałego wymiaru Boskiej sprawiedliwości. Pierwsze zatem uważa się za stan rzeczy przemijający, podległy wielu niedoskonałościom, które zwiemy „złem fizycznym” albo „moralnym”, drugie zaś za stan rzeczy trwały i nieskończenie doskonalszy w oboim względzie.

Jakoż jeśli byśmy przypuszczali, że to życie przyszłe, takie, jak je tu sobie wyobrażamy, jest tylko urojeniem, nieuchronnie stąd wyniknąć by musiały najdziwniejsze wnioski obrażające rozum, moralność, społeczność i najdroższe sercu ludzkiemu interesy.

Naprzód bowiem wnieść by stąd należało, że ludzie, którzy najbardziej naśladują doskonałości swojego Twórcy, tj. którzy żyją moralnie, zachowując dobrowolnie prawa Najmądrszej Istoty, częstokroć byliby najnędnieszymi ze wszystkich stworzeń widzialnych świata, jak się już to okazało. Po wtóre, wszystko to, cośmy wywiedli z praw niewątpliwych rozumu względem mądrości, opatrności, dobroci i sprawiedliwości Boskiej, byłoby fałszem lub omamieniem, i cała teologia przyrodzona upaść by miała. A na koniec, moralność ludzka w takim przypuszczeniu nie mogłaby mieć prawdziwego znaczenia, ponieważ nie miałaby dostatecznej pobudki do poświęcania się i ofiar, które od niej są nieoddzielne.

Lecz te prawdy, o czym się mówiło wyżej, gruntowniej będą wyluszczone w „Filozofii moralnej”.

**75.** Z uwag dopiero wyluszczonych ten oczywisty wypada wniosek, że to, co nazywamy „złem fizycznym”, zawsze zmierza ku dobru, czy to w fizycznym, czy moralnym uważanemu względzie. Mianowicie zaś, jeśliby zło tego rodzaju nie znajdowało się na świecie, nie byłoby też na nim dobra, które zawsze jest miane za najszlachetniejsze i które czyni zaszczyt naturze ludzkiej, chcę mówić: dobra moralnego. Żadne cnoty heroiczne, żadne poświęcenie się dla miłości, obowiązków i zachowania praw moralnych nie miałyby wówczas miejsca. Oto więc jest znamię mądrości Boskiej, która samo zło obraca w dobro, i której pierwsze służy za środek do utrzymania drugiego – gdzie oraz widzimy, że pierwsze obficie się wynagradza przez drugie.

Rozum nasz ograniczony niektóre tylko mógł wysledzić przyczyny, dla których Bóg dopuszcza zło na świecie, lecz i te same przyczyny, jakożkolwiek niedostatecznie przez nas zgłębione, dosyć wyraźnie okazują nam jego dobroć. Gdyby zaś było w mocy naszej ogarnąć cały łańcuszek przeznaczeń i poznać

najwyższe zamiary, dla których świat jest stworzony, bez wątpienia więcej jeszcze moglibyśmy znaleźć pobudek do przekonania się o tej prawdzie, że Bóg jest dobrocią samą. To przeto, co „złem” nazywamy, jest tylko takie względnie do nas, ale nie względem Boga, u którego wszystko dąży ku dobremu.

Chociaż w rzeczy tak ważnej, jaką jest wykład przyczyn, dla których się dzieje zło na świecie, wieleśmy rozwiązyali trudności, nie możemy jednak pochlebiać sobie, żeśmy rozwiązyali wszystkie. Niezaspokojona nigdy ciekawość tych, którzy by chcieli zgłębić to nawet, co przechodzi ich pojęcie, mogłaby nam uczynić takie zapytanie: Czemuz Bóg, gdy nie tylko jest mądry, ale i wszechmocny, używa zła za jeden ze środków ku dobru? Dlaczegoż raczej przez swą wszechmocność nie zapobiegnie zupełnie złu, czyniąc je niepotrzebnym w układzie świata?

Sam zdrowy rozsądek to pokazuje, że na takie zapytanie rozum ograniczony dokładnej odpowiedzi dać nie może. Możemy jednak na nie w ogólności odpowiedzieć, iż to bardziej zgadzać się musi z mądrością najwyższą, ażeby zło służyło niekiedy za środek ku dobru, aniżeli żeby innym jakimś porządkiem miały się dźiać rzeczy na świecie.

Wszakże twierdzenie to nie może się uważać za bezwzględne, gdyśmy już dowiedli: (1) że mądrość Twórcy nieskończenie przewyższa wszelkie poznanie stworzone; (2) że w dziełach jego zawsze stawia się dobro jako przedniejszy zamiar stworzenia świata. Chociaż bowiem uważając jedynie wszechmocność Boską, moglibyśmy przypuścić, że Bóg mocen był zapobiec wszelkiemu złu na świecie, lecz z drugiej strony sądzić należy, że Bóg to zło przypuszcza przez swoją mądrość. Wszakże wszystkie przymioty w Bogu są ściśle połączone ze sobą i doskonale zgodne, a przeto i wszechmocność jego nie jest ślepa, lecz nieoddzielna od mądrości. Tak więc, gdybyśmy wnioskowali ze względu na jeden lub na niektóre tylko z przymiotów Boskich, uważając je odłącznie od innych, wnioski nasze mogłyby być fałszywe.

Tę samą uwagę przystosować należy do rozumowania tych, którzy z tego początku, że Bóg jest nieskończenie dobry i wszechmocny, wywodzą ten wniosek, że żadne na świecie zło być nie powinno. Już się to dało widzieć, że nie możemy sobie



wyobrazić doskonalszego porządku na świecie nad ten, jaki na nim rzeczywiście się dzieje, znosząc albowiem zło fizyczne, znieśliśmy tym samym bardzo wiele dobra, które znacznie przewyższa pierwsze. A zatem, między innymi dowodami okazującymi wyższość nieskończoną mądrości Boskiej nad naszą, ta ostatnia uwaga służyć może za dowód niepośledni. Stąd zaś taki dla nas naturalnie wypada wniosek, że wszystkie dzieła Boskie doskonalsze być muszą, aniżeli my, ludzie, wyobrazić to sobie możemy. Gdy zaś wiemy, że Bóg nie tylko jest pełen mądrości, lecz i dobroci, a widzimy tu na świecie takie zdarzenia, które „złem” nazywać się zwykły, stąd wnieść powinniśmy, że w rozporządzeniu Mądrości Najwyższej zło to nieuchronnie potrzebne być musi, ażeby dobro być mogło. Ani sądzmy, żeby twierdzenie takie miało w czymkolwiek uwłaczać wszechmocności Boskiej; wszakże nie zniżamy bynajmniej wyobrażenia naszego o Bogu, kiedy mówimy, że w nim wszechmocność działa zgodnie z mądrością. Owszem, przypuszczając rzecz przeciwną, tworzylibyśmy sobie bardzo słabe i fałszywe wyobrażenie Najwyższej Istoty, albowiem przyznawalibyśmy jej wszechmocność ślepą, niemającą żadnego związku z mądrością.

**76.** Oprócz tego, widzieliśmy już, że to sprzeciwiałoby się prawom umysłu naszego, gdybyśmy przypuścili, że Bóg może popełnić jakąkolwiek nieprawość. Tak więc, kiedy mówimy, że Bóg mimo wszechmocność swoją zgrzeszyć nie może, nie uwłaczamy bynajmniej jego wszechmocności i nic nie twierdzimy przeciwnego rozumowi. A za cóż by to samo nie miało prawdzić się i wtenczas, kiedy mówimy, że Bóg mimo wszechmocność swoją nie może uchylić ze świata wszelkiego zła, jeśli to ostatnie podług układu jego mądrości nieuchronnie jest potrzebne, ażeby dobro być mogło? Wszakże dając jedynie wzgląd na wszechmocność Boską, chociażbyśmy pomyśleć mogli, że Bóg wszystko to uczynić jest mocen, co tylko wyobrazić sobie możemy, a zatem popełnić cokolwiek niegodziwego – ale przez wzgląd na doskonałości jego moralne twierdzić tego nie możemy.

Ta sama uwaga stosować się może do rzeczy, o której tu mowa. Chociaż bowiem uważając jedynie wszechmocność

Boga, mogłoby się nam zdawać, że w mocy jest jego usunąć wszelkie zło ze świata, lecz gdy oraz powinniśmy dawać wzgląd na jego mądrość, przyzwoiciej jest mniemać, że to usunięcie zła nie zgodziłoby się z tym drugim przymiotem Bóstwa – a zatem, że zło na świecie jest środkiem nieuchronnie potrzebnym dla otrzymania dobra.

Ta myśl stwierdza się jeszcze uwagą następującą.

Dowiedliśmy wyżej, że wszystko to, co się znajduje w Bogu, jest wieczne i nieodmienne. Że zaś świat nie inaczej mógł być stworzony, tylko podług układu mądrości, jaki był w Bogu od wieków, więc jeśli przypuścimy, że ten układ mądrości Boskiej obejmował tylko od wieków wyobrażenie świata rzeczywistego, tj. wyobrażenie całej osnowy zjawisk, które kiedykolwiek były, są i będą, w takim przypuszczeniu widoczną jest rzeczą, że od wieków było postanowieniem u Boga, ażeby to, co nazywamy „złem”, służyło za środek ku dobru, a tym samym koniecznie to ziścić się musiało w czasie. Lecz jeśli byśmy przypuścili, że mądrość Najwyższej Istoty zawierała od wieków nie tylko wyobrażenie świata rzeczywistego, lecz i wyobrażenia światów możliwych, czyli takich, które nigdy uścić się nie miały, tedy przez wzgląd na dobroć tejże Istoty, przyzwoiciej byłoby myśleć, że Bóg spomiędzy wielu światów możliwych postanowił od wieków przywieść do skutku ten, który by najmniej w sobie zawierał zła, aniżeli mniemać inaczej.

Gdy albowiem Bóg wszystkie doskonałości posiada w stopniu najwyższym, a dobroć bez wątpienia jest jedną najcelniejszych doskonałości, myśleć przeto, że Jestestwo Najwyższe, mogąc stworzyć świat taki, który by zawierał w sobie samo dobro, żadnym złem nieprzeplatane, obrało raczej stworzenie świata innego, do którego składu zło istotnie wchodzić musi, byłoby to wyobrażać sobie Boga mającego dobroć niedoskonałą, bo niechcącego uszczęśliwić stworzeń swoich tyle, ile by przez mądrość swoją mógł uczynić.

Tak więc daleko jest zgodniej z rozumem, że zło fizyczne, dziejące się na świecie, wypływa nieuchronnie z odwiecznego układu mądrości najwyższej, aniżeli wyobrażenie nasze o dobroci Boskiej zniżać tą myślą, że Bóg przez swą mądrość równie by

mógł nie dopuścić tego zła, jak je teraz dopuszcza, i że to jedynie zależało od jego woli.

77. Po wyłuszczeniu uwag terażniejszych możemy już odpowiedzieć na zarzut Epikura wyżej przytoczony, w którym z powodu zła zdarzającego się na świecie wnosi niedostatek mocy, mądrości lub dobroci w Bogu. Odpowiadamy zatem – że Bóg nie dlatego zło dopuszcza, ażeby miał być zazdrosny albo niedołężny, lecz dlatego, że jest razem mądry i dobry, sprawiając to, ażeby zło mniejsze nagradzało się dobrami większej wagi.

Dla okazania tej prawdy, że nie możemy rozsądnie wyobrażać sobie w Bogu jakiegokolwiek niedostatku dobroci, za niepośledni dowód uważać się może to jednomyślne zdanie filozofów, jacy tylko byli od początku świata aż dotąd, że jeśli jest na świecie Istota Najwyższa, ta inna być nie może, tylko najlepsza. A chociaż niektórzy z nich, nie mogąc pogodzić tej zasady z widokiem zła na świecie, fałszywe stąd wyciągnęli wnioski, albo zaprzeczając bytność takiej istoty, albo twierdząc, że świat jest dziełem dwóch lub więcej bogów różnej natury, z których jednemu przypisywano samą dobroć, a drugiemu złość lub niedoskonałość, ta przecież jednomyślność w sądzeniu, że Istota Najwyższa musi być oraz najlepsza, wyraźnie dowodzi zgodność tej myśli z prawami naszego rozumu.

Na koniec, co się tyczy zła fizycznego, to jeszcze uważać nam pozostaje, że to zło, według układu mądrości przedwiecznej, może być tylko przywiązane do pewnego czasu, a zwłaszcza dla stworzeń wolnych i rozumnych, które tych szacownych przymiotów używają dobrze, stosownie do woli twórcy swojego – jakimi np. są ludzie cnotliwi. Wszakże nadmieniliśmy wyżej, że rozum przyrodzony, jeżeli nie z ostateczną pewnością, {to} przynajmniej z największym podobieństwem do prawdy, prowadzi nas do przypuszczenia życia przyszłego dla stworzeń tego rodzaju, które by nierównie doskonalsze było od terażniejszego. Któż by więc naturalnym rozumem oznaczyć mógł stopień szczęśliwości tego życia przyszłego, które ma być nagrodą ludzi prawych? Kto tego dowiedzie, że w osnowie tej szczęśliwej i trwałej wieczności zło fizyczne tak będzie potrzebne, jak i w życiu terażniejszym, które

jest tylko czasem próby dla istot rozumnych? Kto nawet i temu rozsądnie zaprzeczyć potrafi, iżby Twórca Wszystkich Rzeczy dla stworzeń naśladowujących doskonałości jego nie mógł sporządzić takiego szczęścia, które by zgoła było wolne od wszelkiej przymieszki zła fizycznego?

Ten, kto by chciał utrzymywać niepodobieństwo tego ostatniego przypuszczenia, nie miałby za sobą innego dowodu, tylko teraźniejszy porządek rzeczy. Ponieważ podług praw rzeczywistych, którym podlega życie nasze teraźniejsze, zło fizyczne jest nieodbicie potrzebne, ażeby dobro być mogło, więc by stąd może wnosił, że te same prawa rządzić mają szczęśliwością człowieka w życiu przyszłym, a przeto szczęśliwość ta nie mogłaby wolna być zupełnie od jakiejkolwiek ilości wrażeń nieprzyjemnych. Lecz taki wnioskowania sposób nie miałby żadnej gruntowości.

Wyłuszczyliśmy w „Logice” te prawdę, że przekonanie nasze o istnieniu pewnych praw natury, rządzących zjawiskami znajomego nam świata, nie jest czym innym, tylko największym zbliżeniem do prawdy, które bierzemy za pewność. Wyobrażenie więc tych praw nie zawiera w sobie żadnej konieczności. Umysł nasz, sądząc w szczególności o którymkolwiek z praw rzeczonych, twierdzi tylko, że rzeczywiście takie jest prawo natury np., ażeby kamień wolno puszczony spadał na ziemię, ale nie twierdzi tego, że tak się dzieć powinno wiecznie i nieodmiennie, i że inaczej być nie może.

Zastosujmy tę samą uwagę do praw, których kierunkowi podległa jest szczęśliwość nasza życia teraźniejszego. Jeśli to jest prawem dla nas, ażeby zło fizyczne było w tym życiu jednym ze środków zmierzających do naszego uszczęśliwienia, cośmy okazali – nie widzimy jednak żadnej konieczności w stosunku do tego prawa, bo możemy sobie wyobrazić, że mogłyby rzeczy dzieć się inaczej. Lecz jeżeli przez wzgląd na moralną odpowiedzialność człowieka rozum przyrodzony każe nam przypuścić życie przyszłe, w którym by udział szczęścia dla ludzi cnotliwych był nierównie doskonalszy od tego, jaki tylko daje się widzieć na tym świecie, bez wątpienia rozum ten nie nam w szczególności powiedzieć nie może, jakiej natury będzie ta przyszła szczęśliwość, jakie do niej służyć będą środki i jakim

ma prawom podlegać. Twierdzić przeto, że życie przyszłe nie innymi może być rządzone prawami, tylko tymi samymi, jakie rządzą teraźniejszym – byłoby to twierdzenie niemające żadnej gruntownej zasady.

Przyrodzona to jest człowiekowi żądza – szukać takiej szczęśliwości: (1) która by wolna była od wszelkich cierpień; (2) która by trwała najdłużej i, jeśli być może, wiecznie. Religia objawiona taką właśnie szczęśliwość stawia w życiu przyszłym dla ludzi sprawujących się w tym życiu moralnie. Rozum zaś naturalny, chociaż w ogólności zniewolony jest sądzić, iż to szczęście życia przyszłego nierównie doskonalsze, a przez to samo i trwalsze być powinno, jak jest teraźniejsze, w szczególności jednak nie jest to w jego mocy oznaczyć stopień, czas trwania i naturę tego szczęścia, jak się już o tym mówiło.

Tak więc objawienie bardziej w tej mierze zaspokaja wrodzoną człowiekowi dążność aniżeli rozum naturalny, i wspiera tego ostatniego słabość.

## **{Rozdział XIV. O źródle zła moralnego}**

**78.** Gdy się odpowiedziało na zarzuty czynione przeciw wszechmocności, mądrości albo dobroci Boskiej ze względu na zło dwojakiego gatunku, metafizyczne i fizyczne, pozostaje nam jeszcze odpowiedzieć na zarzut, który się stawia przeciw tymże przymiotom Bóstwa ze względu na zło moralne.

Rozwiązanie tego ostatniego zarzutu większym jeszcze podlega trudnościom aniżeli dwóch pierwszych. Z tym wszystkim – chociaż niepodobna jest wyłożyć wszystkie przyczyny, dla których Bóg dopuszcza zło moralne na świecie, możemy jednak wyświecić niektóre, a mianowicie możemy okazać tę prawdę, że zło moralne dziejące się na świecie nie daje nam żadnego słusznego powodu do uwłaczania któremukolwiek z trzech dopiero wymienionych przymiotów Boskich.

Zagadnienie względem zła moralnego dwa w sobie zawiera pytania: (1) skąd się wzięło to zło; (2) dlaczego Bóg je dopuszcza.

Co się tyczy pytania pierwszego, łatwo jest widzieć, że początek zła moralnego zawiera się niejako w złu metafizycznym, o którym się wyżej mówiło. Gdy albowiem wszelkie stworzenia z natury swojej są ograniczone, więc i stworzenia rozumne, na które same tylko padać może zło moralne, przez wrodzone sobie ograniczenie mogą źle użyć władz swoich moralnych, a mianowicie źle użyć wolnej woli, którą są obdarzone – mogą odstąpić od praw sobie przepisanych, tj. zgrzeszyć. Stąd jednak, że stworzenia rozumne z powodu ograniczenia władz swoich

grzeszyć mogą, nie wnosi się bynajmniej, że grzeszyć koniecznie muszą; już się to bowiem okazało w „Psychologii”, że wola ludzka jest rzeczywiście wolna co do spraw swoich, konieczność zaś grzeszenia z wolnością woli ostać by się nie mogła. Jakoż są to rzeczy wbrew sobie przeciwne albo raczej przeciwnowne; mówić bowiem, że człowiek koniecznie grzeszyć musi, jest to mówić, że wola jego zgoła nie jest wolna.

O tej prawdzie bardziej się jeszcze przekonamy, kiedy się dowiedzie, że każdy grzech, jakiegokolwiek bądź gatunku, na tym właśnie zależy, że człowiek nie czyni tego, co by mógł czynić i powinien – i to właśnie teraz wyłuszczyć mamy.

**79.** Widzieliśmy w „Psychologii”, że nieprawe postęпки woli zawsze wynikają z błędnego sądzenia o dobroci lub złości rzeczy, które jej są przedmiotem. Widzieliśmy oraz, że to błędne sądzenie zależy na porównaniu nietrafnym skutków obecnych, pochodzących z użycia pewnych rzeczy, ze skutkami, które z nich w przyszłości nastąpić mogą. Jeśliby to sądzenie mylne, o którym tu mówimy, było skutkiem mimowolnej i nieuchronnej niewiedomości naszej, błędy też woli stąd wynikające byłyby tylko wykroczeniem materialnym, nie zaś istotnym; słowem: błędy woli w zdarzeniu takim nie byłyby właściwie występkami jako skutki konieczne koniecznego ograniczenia władz naszych. Takie jest powszechne zdanie wszystkich moralistów, na które zdrowy rozum przystać musi.

Ale się już wyłuszczyła ta prawda, że we wszelkich przypadkach, w których wola nasza nieprawy czyni wybór względem użycia rzeczy, mylne sądzenie o ich dobroci lub złości zawsze wpływa z naszej własnej winy. Dlatego wówczas źle sądzimy, że sądzimy skwapliwie: że nie używamy przyrodzonej nam władzy zawieszania w podobnych przypadkach sądu naszego, nimbyśmy dobrze rozjaśnili w myśli naszej obraz przyszłości i porównali go z obecnością. Wszakżeśmy widzieli, że w tych zdarzeniach stawia się zawsze umysłowi naszemu pewien obraz pomieszany skutków przyszłych, mogących nastąpić z użycia rzeczy obecnej, który zdaje się niejako mówić do naszego przekonania naprzód, że warto jest zastanowić się nad nim i z pomieszanego, jakim jest, zrobić go jasnym i rozróżnionym, ażeby porównanie jego

ze skutkami terażniejszymi było trafne, {a} po wtóre, że nim to nastąpi, trzeba tymczasem albo się odjąć obecnej przyjemności, albo znieść cierpliwie nieprzyjemność obecną.

Tak np. kiedy człowiek grzeszy dobrowolnie, przychodzi mu pospolicie na myśl, że ta rzecz, którą albo już wykonuje, albo się do jej wykonania zabiera, może się nie zgadzać z prawami sumienia. Niepodobna jest nawet, aby się uwadze jego nie stawiły, choć w pomieszany obrazie, nieszczęśliwe skutki mogące wyniknąć w przyszłości z przestąpienia tych praw, które w rzeczy samej są prawami Istoty Wszechmocnej i Sprawiedliwej. Lecz naprzód, ponieważ zajęty obecną przyjemnością nie chce się jej wyrzec ani na chwilę, lubo jest dla niego podejrzana, po wtóre, ponieważ nie chce rozjaśnić pomieszanego obrazu nieszczęśliwych skutków mogących wyniknąć na przyszłość z użycia rzeczy obecnej, stąd wynika nieuchronnie błędny sąd o dobroci rzeczy i nieprawy postępek woli.

Tę samą uwagę łatwo jest przystosować do tych zdarzeń, w których człowiek pobudzany bywa do grzechu nie przez zajęcie się pewną przyjemnością chwilową obecną, której się wyrzec nie chce, lecz przez niecierpliwość w znoszeniu pewnej nieprzyjemności. Słowem: jeżeli człowiek, tak w pierwszym, jak i w drugim razie nie zachowa dwóch warunków wyżej wyrażonych, konieczne stąd nastąpi i sąd mylny o rzeczach, i nieprawe skłonienie się woli; ale ta konieczność przez to samo, że jest warunkowa, nie jest bynajmniej koniecznością bezwzględną, czyli właściwą.

Nie twierdzimy bowiem tego, że w przypadkach wymienionych człowiek koniecznie grzeszyć musi, ale tylko pod warunkiem, jeśli nie uczyni tego, co uczynić może i powinien.

Ta władza zawieszania sądu i skłonienia się woli, o której tu mówimy, jest właśnie tym, co się nazywa „wolnością woli”, jak się to wyłuszczyło na swoim miejscu. Człowiek przeto dlatego właśnie grzeszy, że nie używa danej sobie wolności woli – i kiedy mówimy, że ktokolwiek źle używa tej wolności, znaczy to właściwie, że jej nie używa. Dowiodło się zatem, że występkę jakiegokolwiek bądź rodzaju nie skądinąd pochodzą, tylko stąd, że człowiek nie czyni tego, co czynić może i powinien. Tu oraz widzimy, że chociaż one pochodzą z ograniczenia władz



umysłowych człowieka, ograniczenie to jednak w zdarzeniu, w którym się one popełniają, nie jest konieczne. Chociaż bowiem człowiek źle wówczas sądzi o rzeczach, mógłby jednak sądzić lepiej, gdyby był chciał, a co za tym idzie, chociaż grzeszy, mógłby nie zgrzeszyć.

**80.** Prawda, którąśmy dopiero wyłuszczyli, prowadzi nas do ważnych wniosków.

Naprzód zaś, łatwo teraz możemy to pojąć, że mniemanie niektórych dawnych filozofów przypuszczające dwie najwyższe istoty, z których jedna początkiem była dobra, a druga zła na świecie, nie ma żadnej zasady. Gdyśmy albowiem okazali, że zło moralne pochodzi jedynie z dobrowolnego niedostatku uwagi stworzeń rozumnych, nie potrzebuje zatem przyczyny działającej, czyli dodatniej i jest tylko skutkiem przyczyny ujemnej.

Po wtóre, ten jeszcze z uwag poprzedzających wynika wniosek, że Bóg nie może wpływać czynnie na niemoralne postęпки stworzeń swoich. Twierdzenie to zasługuje na dokładniejszy rozbiór, może bowiem zdawać się komu na pierwszy rzut oka, że Bóg przyczynia się w rzeczy samej do spraw niegodziwych, które popełniają jego stworzenia, te bowiem ostatnie nie inaczej mogą je popełniać, tylko za pomocą władz danych sobie od Najwyższej Istoty. Tak np. widzieliśmy, że wola ludzka składa się z dwóch władz ściśle ze sobą połączonych: naprzód z władzy stanowienia o użyciu lub nieużyciu pewnej rzeczy, co się nazywa „wolą” w znaczeniu właściwym – po wtóre, z władzy wykonania lub zaprzestania spraw pewnych, których by wymagało to użycie, i tę ostatnią nazwaliśmy „wolnością człowieka” (*libertas hominis*), która jest całę różna od wolności woli (*liberum arbitrium*).

Gdy więc człowiek popełnia rzeczą samą czyn jaki niegodziwy, używa wówczas na złę dwóch władz składających wolę jego. Ponieważ zaś te władze, tak jak wszystkie inne, dane mu są od Boga, nadto jeszcze ponieważ druga z tych władza jest skutkiem rzeczywistym, czyli dodatnim woli Boskiej, a zatem zdaje się to być prawdą niezaprzeczoną, że Bóg, chociaż sposobem pośrednim, przyczynia się jednak rzeczywiście do wszystkich spraw ludzkich, nawet i tych, które są niegodziwe. Wszakże

pospolicie mówimy, że ten, kto podaje drugiemu pewne środki lub narzędzia do wykonania pewnego dzieła, tym samym się do niego przyczynia. Ale jakże to zgodzić z tym, cośmy dowieść założyli – tj. że Bóg nie może wpływać czynnie na niemoralne postęпки stworzeń swoich? Ażeby odpowiedzieć na ten zarzut, trzeba wiedzieć dobrze, na czym zależy niemoralność jakiegokolwiek sprawy.

Każdy czyn zewnętrzny, którego się ocenia wartość moralną, pod dwojakim względem uważać się może.

Naprzód {uważać go możemy}, jako pewien czyn materialny, uważany odłącznie od pobudek, dla których go człowiek popełnia, a wtenczas nie dajemy bynajmniej względu na wartość jego moralną, ale tylko materialnie go uważamy – tak np., że pewien człowiek zabił drugiego.

Drugi raz, ten sam czyn uważać możemy pod względem moralności i wtenczas dochodzimy pobudek, które przywiodły człowieka do jego wykonania. Pobudki te stanowią moralność lub niemoralność czynu. Jeśli te pobudki są zgodne z prawami moralnymi człowieka, przez to samo i czyn jego będzie moralny; w razie zaś przeciwnym będzie niemoralny. I tak, jeśli jeden człowiek zabija drugiego przez prywatną zemstę albo przez chciwość, popełnia zbrodnię. Jeśli zaś ten sam czyn wykonuje dlatego jedynie, że inaczej nie mógłby zachować swojego życia niewinnie napastowanego, albo też jeśli żołnierz zabija na placu bitwy nieprzyjaciela swojej Ojczyzny, wówczas ta sama sprawa mężobójstwa nie tylko nie ściąga na niego żadnej winy, ale, owszem, w niejaki sposób za moralną uważać się może.

Na koniec, przypuśćmy, że pewien człowiek cierpiący szaleństwo zabił drugiego w czasie paroksyzmu; każdy widzi, że w takim razie zabójstwo wykonane przez człowieka nie może być ani moralne, ani niemoralne – ponieważ ten człowiek nie miał wówczas przytomności umysłu, a zatem ani wolnej woli, która sama jedynie stanowi moralność lub niemoralność spraw ludzkich.

**81.** Oto więc ten sam czyn materialny – jak rozmaite może mieć znaczenie we względzie moralnym. Gdy się to wyłuszczyło, łatwo już pojmujemy, jakim sposobem może Bóg wpływać na niemoralne postęпки stworzeń swoich.

Bez wątpienia, ile te postęпки są materialne, Najwyższa Istota musi do nich przyczyniać się rzeczywiście, ponieważ one nie inaczej być mogą wykonane tylko za pomocą władz, które ta istota dała stworzeniom swoim do ich wykonania. Lecz materialność spraw, jakieśmy dopiero widzieli, nie stanowi bynajmniej ich moralności, ta bowiem ostatnia zależy na pobudkach, dla których się one pełnią. Ale się także okazało, że pobudki wiodące człowieka do wykonania jakiegokolwiek czynu, mogącego się uważać pod względem wartości moralnej, wtenczas jedynie są prawe, kiedy człowiek użyje należycie danej sobie od Boga wolności woli; w razie zaś przeciwnym prawe być nie mogą. Tak więc, samo tylko użycie lub nieużycie wolności woli stanowi moralność lub niemoralność spraw ludzkich. Jeżeli człowiek używa tej wolności tyle, ile może i powinien, czyn jego materialny będzie oraz moralny. Jeżeli zaś albo jej zgoła nie używa, albo nie tyle, ile może i powinien, tenże sam czyn będzie niemoralny.

Widzimy przeto, że Bóg nie może wpływać czynnie na sprawy stworzeń swoich uważane pod tym względem, ile są niemoralne, ponieważ niemoralność ich na tym jedynie zależy, że te stworzenia rozumne nie czynią tego, co czynić powinny; ta więc niemoralność jest skutkiem ujemnym przyczyny także ujemnej, a zatem nie może być skutkiem rzeczywistym przyczyny rzeczywiście działającej. Że zaś niedostatek użycia wolności woli w wielu zdarzeniach ciągnie za sobą nieuchronnie pewne sprawy rzeczywiste, które inaczej nie byłyby wykonane, należy już to do praw fizycznych tego świata, a nie – do praw moralnych.

Tu widzimy także drugą ważną prawdę – tj. że chociaż Bóg nie może się przyczyniać do spraw naszych, ile one są niemoralne, tedy przeciwnie, jeśli te sprawy są moralne, Bóg rzeczywiście wpływa na ich moralność. Wszakże się to wyluszczyło, że nie inaczej sprawy człowieka mogą być moralne, tylko przez to, że używa należycie pewnej władzy rzeczywistej danej mu od Boga – tj. wolności woli.

Tak więc wszelka moralność spraw naszych jest skutkiem rzeczywistym dwóch przyczyn razem ze sobą połączonych: naprzód, że używamy rzeczywiście pewnej władzy rzeczywistej – po wtóre, że ta władza rzeczywista jest nam dana od Boga.

Słusznie przeto twierdzimy, że człowiek nie dobrego moralnie bez pomocy Boskiej zrobić nie może, lubo przeciwnie, niemoralność spraw jego w żaden sposób nie może się przypisywać Bogu.

**82.** Kiedyśmy już wyjaśnili początek zła moralnego i oraz dowiedli tej prawdy, że Bóg nie może być czynnym onego początkiem, stąd wniesć należy, że Bóg dopuszcza jedynie zło moralne, nie sprawiając go rzeczywiście.

Tu więc rodzi się nowe pytanie, jak się o tym wyżej nadmieniło, tj. dlaczego Bóg dopuszcza to zło, kiedy wszechmocnością swoją mógłby mu zapobiec. Nadto jeszcze ponieważ widzieliśmy, że zło moralne, którego się dopuszczają stworzenia rozumne, zmierza do największego ich nieszczęścia, więc to zło nie zdaje się nawet zgadzać z dobrocią Boską. Jakże albowiem Bóg, który jest samą dobrocią, mógłby zezwolić na to, aby stworzenia jego najdoskonalwsze, tj. rozumne, czyniły siebie nieszczęśliwymi dobrowolnie?

Rzecz sama pokazuje, że nie jest w naszej mocy rozwiązać dokładnie to drugie pytanie, o którym teraz jest mowa, ale jednak możemy na nie cokolwiek odpowiedzieć zgodnie z rozumem.

Naprzód zaś, gdybyśmy przypuścili, że Bóg nie innym sposobem mógłby zapobiec niemoralności stworzeń swoich, tylko zmuszając je koniecznie do czynienia tego, co czynić powinny, ażeby ich sprawy były moralne – tedy stworzenia te nie miałyby wolnej woli, biorąc ją w znaczeniu wyżej wyłusczonym; w takim albowiem razie musiałyby one koniecznie dobrze czynić i nie mogłyby źle czynić. Jakaż by więc była dla nich zasługa moralnego postępowania? Jeżeli zaś powiemy, że Bóg niemoralnym postępkiem stworzeń swoich mógłby zapobiec innym jakim sposobem, nie zmuszając ich do używania wolności swej woli, na którym zależy spraw ich moralność, tedy bez wątpienia rozum nasz przyrodzony nie potrafi sobie wyobrazić tego innego sposobu.

Po wtóre, kiedy widzimy, że Bóg dopuszcza, ażeby jedno stworzenia były więcej niemoralne, a drugie mniej, kiedy oraz postrzegamy, że to samo stworzenie raz zachowuje prawa moralne, drugi raz ich nie zachowuje, jest to nad siły rozumu naszego wyłuszczyć dokładnie przyczynę takowej różnicy. To tylko twierdzić możemy z niezawodną pewnością, że to odstępianie praw

moralnych większe lub mniejsze nie jest bynajmniej winą Twórcy, ale samychże stworzeń, bo to się wyżej dowiodło.

Po trzecie, widzieliśmy, że zło fizyczne bywa pospolicie środkiem zmierzającym ku dobru albo tych samych istot, które doznają tego zła, albo istot innych; to samo rozumieć należy o złu moralnym. Nie można wprawdzie mówić, że zło moralne tego ostatniego gatunku może być środkiem do szczęścia tych stworzeń, które się go dopuszczają, bośmy, owszem, widzieli, że zło moralne zmierza do ich nieszczęścia. Rzadkie nawet być mogą zdarzenia, w których by zło moralne, popełnione przez pewne jestestwa, zmierzało do dobra moralnego tychże samych jestestw. Ale łatwo jest widzieć, że zło moralne jednych stworzeń zmierzać może do dobra moralnego drugich. Gdyby albowiem nie było na świecie moralnych upadków, nie mogłyby też być na nim pewne cnoty wartości najwyższej, czyli heroiczne, jakimi są: darowanie win bliźniemu, znoszenie krzywd cierpliwe dla pokoju i dobra społeczności, miłość nieprzyjaciół, stałość w cnocie mimo złe przykłady lub prześladowania itp. Tak więc i tu widzimy piętno najmędrszego Twórcy, które samo zło moralne stworzeń swoich obraca na dobro tego samego rodzaju, a co większa – na dobro mające stopień wartości najwyższej.

**83.** Na koniec, przypomnijmy sobie, co się wyżej wyłuszczyło – tj. że nie możemy poznać najwyższych zamiarów, dla których świat ten jest stworzony. Wiemy tylko w ogólności, że Bóg stworzył go na ten koniec, ażeby udzielił szczęścia rozmaitego rodzaju i stopnia jak największej liczbie jestestw żyjących. Wiemy oraz, że przedniejszym celem dobroci Boskiej są jestestwa najdoskonalsze, a te nie z innego mogą być rodzaju, tylko z rodzaju obdarzonych rozumem i wolną wolą. Bez wątpienia w liczbie tych ostatnich te są doskonalsze, które używają dobrze tej wolnej woli: które poznają swego Stwórcę i naśladują doskonałości jego, zachowując dobrowolnie prawa, które im przypisała najwyższa jego mądrość.

Tak więc, można twierdzić, że stworzenia rozumne żyjące moralnie są szczególnym przedmiotem Boskiej dobroci: są niejako najwyższymi celami, dla których świat ten jest stworzony, i że dla takich stworzeń przeznaczone jest największe szczęście.

Że zaś w osnowie zjawisk widzialnego świata postrzegamy taki porządek, aby jestestwa mniej doskonale służyły doskonalszym, przyczyniając się do szczęścia tych ostatnich itd., więc możemy wnosić przynajmniej z podobieństwem do prawdy, że wszystko to, co się dzieje na świecie, zmierzać musi jakimkolwiek sposobem do szczęścia stworzeń najdoskonalszych, tj. rozumnych i oraz moralnych, chociaż nie zawsze poznać możemy ten sposób. Mianowicie gdy istoty rozumne niezachowujące praw moralnych zmierzać muszą nie do szczęścia swego, ale do nieszczęścia, tedy przynajmniej rozumieć należy, że ich niemoralność przyczyniać się musi w czymkolwiek do szczęścia innych jestestw rozumnych, które zachowują prawa rzeczzone.

Widzieliśmy już, że niemoralność jednych ludzi może wpływać na wydoskonalenie moralności w drugih, lecz ponieważ moralność stworzeń rozumnych im jest większa, tym większe dla nich zasługuje szczęście, przez to samo niemoralność jednych ludzi przyczyniając się do moralności innych przyczynia się oraz do szczęścia tych ostatnich. Gdy jednak to szczęście w przyszłym dopiero życiu będzie wymierzone w stosunku do zasług ludzi cnotliwych, wtenczas więc da się to poznać oczywiście, jakim sposobem niemoralność jednych stworzeń rozumnych wpływać może na uszczęśliwienie innych, które postępowały moralnie.

Z drugiej strony, chociaż stworzenia obdarzone rozumem żyjące niemoralnie gotują sobie przez to w życiu przyszłym nieszczęście największe, to jeszcze nie może nam dać słusznego powodu do obwinienia dobroci Boskiej, gdy już wiemy, że Bóg nie może wpływać czynnie na niemoralność stworzeń swoich, a tym samym, jako wina ich, tak i skutki tej winy nie mogą się jemu przypisywać. Owszem, los i udział tych nawet ludzi, o których tu mówimy, dowodzą wyraźnie dobroci Boskiej. Wszakże ludzie ci mają sobie dane od Boga te same środki uszczęśliwienia się w życiu przyszłym, co i drudzy. Słyszą ten sam głos sumienia objawiający im prawa moralne ich Twórcy; mają też samą wolność woli, dostateczną do ich wykonania – a co większa, mają dosyć czasu do poprawy występnego życia i do nawrócenia się na drogę cnoty. Jeśli przeto źle używają darów, które im dobroć Boska udzieliła w tym życiu, gotują sobie nieszczęście w przyszłym;

własna jest w tym ich wina i nie mogą mieć najmniejszego prawa do uskarżania się na tę dobroć.

**84.** Ale jednak nienasycona nigdy ciekawość ludzka może by nie przedstawiała na tych uwagach, któreśmy dopiero wyłuszczyli, i może by dała komu powód do zapytania się, dlaczego Bóg stworzył jestestwa rozumne takie, względem których przewidział, że miały na złe użyć rozumnej woli swojej, a przeto się zgubić. Czyż nie lepiej by się to zgadzało z dobrocią jego nie stwarzać raczej takich jestestw, aniżeli stwarzając je, przeznaczać na nieszczęścia największe?

Rzecz sama pokazuje, że niepodobna jest dokładnie odpowiedzieć na to pytanie: kusić się albowiem o to, byłoby to samo, co chcieć zgłębiać zamiary Mądrości Najwyższej ograniczonym rozumem naszym. Oprócz tego rozwiązanie tej trudności na nic by się nam nie przydało we względzie życia praktycznego, cóż by albowiem pomogło nam wiedzieć, dlaczego Bóg stworzył takie istoty rozumne, które dobrowolnie czynią siebie nieszczęśliwymi, kiedy wiemy dobrze, że w naszej jest mocy uniknąć tego nieszczęścia? Z tym wszystkim, chociaż na pytanie rzucone dokładnej odpowiedzi dać nie możemy, możemy jednak cokolwiek odpowiedzieć stosownie do zasad już wyłuszczonych.

Naprzód zaś przypomnieć należy, co się wyżej dowiodło, tj. że Bóg nie tylko jest pełen dobroci, ale oraz i sprawiedliwy, przeznaczający karę dla złych stworzeń swoich, które łamią dobrowolnie święte jego ustawy. Jeżeli zaś zgadza się to z rozumem przyznawać Bogu miłosierdzie, tj. ulaskawienie lub odpuszczanie kary dla tych stworzeń rozumnych, które szczerze żałują za przestępstwa swoje i jak najusilniej starają się z nich poprawić, tedy byłoby to wyraźnie przeciw rozumowi mniemać, że Istota Najmądrsza może darować karę stworzeniom swoim, które są ciągle nieposłuszne jej ustawom i schodzą ze świata bez poprawy.

Sprawiedliwość zatem Boska wymaga tego, ażeby takie stworzenia znalazły dla siebie w życiu przyszłym nieszczęście największe, tj. nieszczęście większe od tego, jakie tyko na tym świecie widzieć się daje – co się ostatecznie wyłuszczy w „Filozofii moralnej”, jakeśmy o tym wyżej nadmienili.

Przypuśćmy więc, że Bóg powodowany dobrocią nie stwarzałby takich jestestw, o których tu mówimy, dlatego właśnie, iż przewidział, iż te jestestwa przez złe użycie danej im wolności zgubić się miały. Cóż by nastąpiło z tego przypuszczenia? Oto wyobraźlibyśmy sobie prawodawcę najwyższego stworzeń rozumnych i wolnych mającego tylko dobroć ku nim, a niemającego sprawiedliwości. Bo jakże inaczej sprawiedliwość jakiegokolwiek prawodawcy wyobrazić się może, jeśli nie przez to, że ten prawodawca nagradzać powinien zachowujących jego prawa, a karać przestępnych? Lecz bez sprawiedliwości, jakieżby miały znaczenie ustawy moralne Najwyższego Prawodawcy przepisane dla stworzeń jego obdarzonych rozumem i wolnością woli?

Widzimy przeto, że jeśli trudno nam pogodzić wyobrażenie dobroci Boskiej z bytnością takich jestestw, które dobrowolnie ściągają na się nieszczęście, daleko w wielką wpadamy trudność, przypuszczając ich niebytność.

**85.** Z całkowitej osnowy uwag naszych, któreśmy uczynili nad złem trojakiemu rodzajowi, ten ogólny wypada dla nas wniosek: że wszystko to, co nazywamy „złem” w znaczeniu metafizycznym, fizycznym albo moralnym, jest tylko złem względem nas, ale nie względem Boga, wszystko to albowiem potrzebne jest do zamiarów najwyższej jego mądrości, a te zamiary nie inne być mogą, tylko natchnione dobrocią.

\*\*\*

W {ramach} teologii przyrodzonej niektórzy filozofowie zwykli wyklądać obowiązki jestestw rozumnych względem Istoty Najwyższej, lecz wykład tych obowiązków najprzyzwoitsze miejsce mieć będzie w „Filozofii moralnej”.



# **Filozofia moralna**

(Wilno 1822)



## Wstęp

1. Żadna umiejętność, która w ogólności szczyty się nazwiskiem „filozofii”, nie zasługuje bardziej na to imię, jak nauka obyczajów, czyli filozofia moralna. Jeżeli bowiem wyraz „filozofia” znaczy miłość mądrości, jakąż może być inna mądrość prawdziwa, jeżeli nie ta, która z gruntownym poznaniem rzeczy łączy nałóg stateczny prawego postępowania?

Nauka przeto, która wykłada {prawidła} prawego postępowania, najśluszniejszym prawem „filozofią moralną” nazwać się może. Człowiek nie dlatego tylko poznaje rzeczy, aby rozmyślał nad nimi, lecz bardziej jeszcze dlatego, ażeby na nie działał i onych używał, a w tym używaniu zachował pewne prawidła, które przepisuje moralności. Taka więc nauka, która tylko uczyła poznawać rzeczy, nie wskazując sposobu, jakim ich użyć należy, nie miałaby prawdziwej wartości, jeżeliby się nie łączyła z nauką inną, która wyświeca prawidła prawego ich użycia. Znaczy to, w innych wyrazach, że część teoretyczna filozofii na nic by się nie przydała bez praktycznej i że pierwsza jest tylko przygotowaniem do drugiej i do niej ostatecznie odnosić się musi.

Filozofia moralna, czyli praktyczna nie w jednostajnym bierze się znaczeniu co do rozciągłości przedmiotów, które wykłada; raz albowiem bierze się w znaczeniu obszerniejszym, drugi raz – ściślejszym. W pierwszym znaczeniu obejmuje wszystkie te nauki, które wyjaśniają prawość postępowania ludzkiego w jakichkolwiek bądź okolicznościach i stosunkach albo wykładają prawidła skłonienia woli ludzkiej do takowego postępowania.

Żadna nauka nie zasługuje bardziej na imię „fil{ozofii}” jak filozofia moralna.

Fil{ozofia} moralna nie w jednolitym bierze się znaczeniu co do rozciągłości przedmiotów, które wykłada.

Podług tego znaczenia filozofia praktyczna oprócz filozofii właściwie zwanej, czyli etyki, zawiera nauki następujące: prawo przyrodzone, prawo polityczne, prawo narodów, sztukę moralnego kształcenia ludzi, czyli pedagogikę i sztukę ich rządzenia, czyli politykę. Łatwo się każdy domyśli, że filozofia praktyczna wzięta w tak obszernym znaczeniu nie będzie naszym przedmiotem.

Co obejmuje i z jakich się  
składa części fil{ozofia}  
mor{alna} właściwie zwana  
v{el} etyka.

**2. Filozofia moralna właściwie zwana** uważa się za niejaki wstęp i przygotowanie do nauk wspomnianych, albo raczej daje podstawę, na której te sztuki oprzeć się mogą. Uważana w tym względzie nazywa się pospolicie „etyką”, i zawiera w sobie części następujące.

(1) {Zawiera} filozofię praktyczną powszechną (*philosophia practica universalis*), której jest przedmiotem: wyświecić źródło moralności i okazać bytność prawd moralnych, znaczenie ich ogólne i pobudki nas wiodące do ich pełnienia; wyliczyć rozmaite rodzaje spraw ludzkich, uważając je najszczególniej w tym względzie, ile one mogą mieć stosunek z wolną człowieka wolą; na koniec wskazać cel główny, do którego dążą, tj. szczęśliwość prawdziwą.

(2) {Zawiera} etykę w znaczeniu ściślejszym, która wykląda osnowę praw i powinności moralnych człowieka, dając poznać, co człowiek podług przyrodzonego światła czynić powinien względem Najwyższej Istoty, względem siebie samego i względem innych ludzi, stosownie do rozmaitych związków, w jakich z nimi zostawać może.

(3) {Zawiera} ascetykę, która okazuje, na czym zależy dobroć moralna charakteru ludzkiego, jakie są sposoby do jej nabycia lub zachowania, jaki na nią wpływ mieć mogą rozmaite okoliczności i zatrudnienia życia ludzkiego.

(4) {Zawiera} naukę prawa przyrodzonego (*ius rationis, ius philosophicum*). Dzisiejsi moralisci słusznie {ją} rozróżniają od tej części filozofii moralnej, która się zowie „etyką”, a chociaż te dwie gałęzie filozofii praktycznej ścisły ze sobą mają związek, jednak i różnica między nimi dla filozofów jest widoczna. Etyka, jakśmy widzieli, obejmuje całe systemy powinności moralnych człowieka, i środki, za pomocą których może on w sobie

ukształcić charakter moralny; nauka zaś prawa przyrodzonego wykłada tylko tę cnotę, którą nazywamy „sprawiedliwością przyrodzoną”; przedmiotem jest jej wyłuszczyć to, co nazywamy „moje” i „twoje”, a zatem ta nauka mówi o prawach i powinnościach takich, które u moralistów „doskonałymi” (*leges perfectae*) się zowią. Nie pierwaj przeto zrozumiemy różnicę między etyką a nauką prawa przyrodzonego, aż się dowiemy, co znaczą te prawa i powinności doskonałe i czym się różnią od innych praw moralnych.

Tu tylko mamy uważać, że wykład nauki prawa przyrodzonego, jako stanowiący osobną katedrę, nie będzie należał do kursu filozofii praktycznej; kurs ten przeto obejmuje trzy części tylko wyżej wspomniane, tj. filozofię powszechną i praktyczną, etykę w znaczeniu ściślejszym i ascetykę, które z kolei wykladać będziemy.



**{Część pierwsza filozofii moralnej, czyli}  
filozofia praktyczna powszechna**





## **{Rozdział I.**

### **O istocie praw moralnych}**

3. Nauka wprowadzie filozofii moralnej, uważając ją w stanie, w jakim się teraz znajduje, zawiera w sobie znaczną liczbę prawd niewątpliwych, ani ulega tak wielkiej niepewności i {tylu} niedorzecznościom jak metafizyka. Dowodzi to, że moralność nie tylko wypływa z natury człowieka, ale oraz jest konieczną potrzebą rodu ludzkiego, bez której żadna społeczność ostać się nie może. Wyznać jednak trzeba, że bardzo jest trudną rzeczą z prawd rzeczonych ułożyć naukę taką, w której by wszystkie twierdzenia tak ścisłym i oczywistym połączone były związkiem, ażeby osnowa jej zniewolić mogła przekonanie wszystkich ludzi i w każdym czasie; chcę mówić, iż trudno jest z filozofii moralnej utworzyć umiejętność dokładną. Dajmy, że sam przedmiot tej nauki mógłby przyjąć oczywistość, ale jednak skażenie woli ludzkiej byłoby temu na przeszkodzie, ażeby ta nauka uznana być mogła powszechnie za nieomylną.

Człowiek w uciszeniu namiętności pospolicie rozeznaje dobrze cnotę od występku – {to, co} godziwe, od niegodziwego; lecz w zapędnym uniesieniu żądz swoich traci częstokroć z oka tę różnicę, a niekiedy nawet największe zbrodnie barwi niejakiem pozorem cnoty. Tak więc, gdy twierdzimy, że w nauce filozofii moralnej zawiera się wielka liczba prawd niezaprzeczonych, rozumieć {przez to} należy, że one w następujących tylko okolicznościach miane są za niewątpliwe: (1) kiedy sądząc o nich, wolni jesteśmy od namiętności i interesu; (2) kiedy je uważamy

ogólnie bez stosunku do szczególnych przypadków; (3) kiedy je stosujemy do postępowania innych ludzi, bez względu na nas samych; lecz gdy je stosować będziemy do naszych własnych postępów, żadna podobno prawda nie znajdzie się taka, której by {kto}kolwiek z ludzi, zaślepiony namiętnością, nie podciągnął w pewnych okolicznościach pod wątpliwość albo przynajmniej nie pomyślał fałszywie, że się ona nie stosuje do tego przypadku lub do jego osoby.

Jakożkolwiek trudno jest z nauki przyrodzonej obyczajów utworzyć dokładną umiejętność, to jednak pewne, że ci, którzy wykładają tę naukę, zmierzać powinni do tego celu. Jeśli go nie osiągną zupełnie, tedy bez wątpienia samo zbliżenie się do niego bardzo ważne dla społeczności ludzkiej przynieść może korzyści.

Prawa moralne są przyrodzone  
ludziom. Trzy dowody tej  
prawdy.

**4.** Mając zamiar wyklądać naukę filozofii moralnej, naturalny porządek rzeczy wymaga tego, ażebyśmy naprzód przekonani byli, że w istocie samej są nam przyrodzone pewne prawa, czyli pewne ustawy moralne wieczne i nieodmienne, i że wyobrażenie tego, co nazywamy „moralnością”, nie jest bynajmniej wymysłem ludzkim, zamierzającym jedynie zabezpieczenie doczesnych pożytków osobistych, za którymi naturalnie wszyscy się ludzie ubiegają, a przeto równie zmiennym, jak te same pożytki i interesy odmieniać się zwykły w rozmaitych czasach i okolicznościach. Wszakże byli filozofowie tak starożytni, jako i nowożytni, którzy się trzymali tego ostatniego zdania; w rzędzie pierwszych najznakomitszym jest Karneades, w rzędzie drugich Hobbes i Spinoza.

Lecz jeśliśmy przypuścili, że w rzeczy samej wyobrażenie moralności jest tylko wymysłem dogadzającym osobistości niektórych indywiduów i niemającym żadnej zasady w naturze umysłu ludzkiego, bez wątpienia nauka filozofii moralnej nie miałaby żadnej wartości rzeczywistej i zgoła nie byłaby potrzebna. Ale gdy to mniemanie szczególne niektórych dowcipów, ugaśniających się za osobliwością, wbrew jest przeciwne powszechnemu prawie przekonaniu, gdy każdy z ludzi lubo nie zawsze jasno potrafi wytłumaczyć się z tego, co jest moralność, czuje przecie niejako jej głos odzywający się w sumieniu swoim i nie

pozwalający mu wątpić, że jej prawa są mu przyrodzone – łatwo jest zatem okazać, jak wspomniane wyżej mniemanie niedorzeczne jest i żadnej niemające gruntowności.

Naprzód bowiem uważmy, jak smutne i zgubne dla całego rodu ludzkiego wynikłyby skutki, jeśliby mniemanie to uznane było za prawdziwe. Jakoż jeśli to wszystko, co nazywamy „prawem”, „słuszością” i „uczciwością” zasadzać się ma jedynie na pożytkach doczesnych każdego człowieka, jeśli te ostatnie mają być miarą wszystkich postępów naszych, zaiste nikt z ludzi nie będzie bezpieczny w społeczności. W takim bowiem przypuszczeniu – każdemu czynić będzie wolno to, co by sądził dla siebie rzeczą pożyteczną. Będzie wolno krzywdzić drugiego, wydrzeć mu majątek, sławę lub życie, jeśliby się to zgadzało z interesem pierwszego i jeśliby mu nie groziło żadne niebezpieczeństwo, żadna bojaźń, że się zbrodnia jego wyjaw i ukarana zostanie. A małoż jest w rzeczy samej zdarzeń takich, w których zbrodnia bezkarnie popełniona być może? Lecz podług przypuszczenia, o którym tu mówimy, ta sama zbrodnia byłaby postępkiem prawnym, ponieważ pożytecznym dla tego, który ją popełnił.

Pierwszy dowód prawdy wspomnianej.

Tak więc przyjmując to za rzecz prawdziwą, że ustawy nie są bynajmniej przyrodzone ludziom, przypuścić też musimy, że społeczność, do której ludzie są stworzeni, utrzymać się inaczej nie może, tylko przez błąd i omamienie, tzn. tym tylko sposobem, ażeby jedni oszukiwali drugich, wmawiając niebytność pewnych ustaw przyrodzonych moralności, drudzy zaś żeby byli ofiarami takowego oszukaństwa i niewiedomości swojej.

Ale nie zgadza się to z wyobrażeniem mądrości Istoty Najwyższej mniemać, że gdy ta istota przeznaczyła ludzi nieodzownie do związków towarzyskich, nie dała im jednak środków, które by temu celowi odpowiadały – tj. pewnych praw moralnych, których zachowaniem utrzymuje się społeczność. Nie zgadzałoby się to z wyobrażeniem świętości Bóstwa – mniemać, że nie inny podało ludziom środek do utrzymania się w życiu społecznym, tylko z jednej strony oszukaństwo, a z drugiej błąd i omamienie. Ta sama skłonność przyrodzona, która nas wiedzie do szukania szczęśliwości naszej w związkach towarzyskich, pobudza nas oraz do szukania i zamięłowania {do} prawdy; obie przeto

dążności są nam dane od Boga, ani jedna drugiej przeciwną być może.

Drugi dowód.

**5.** Po wtóre, są pewne sądy powszechne wszystkim ludziom, dotyczące się sposobu, jakim oni między sobą postępować powinni. Są dla nich wspólne pewne wyobrażenia cnoty i występku, prawości i nieprawości. Niektóre z tych wyobrażeń i sądów tak wielką moc mają w zniewoleniu przekonania ludzkiego, iż każdy na prawdziwość ich zgodzić się musi, kto tylko nie wyrzekł się zdrowego rozsądku albo się nie wyzuł z ludzkości. Któż by np. chciał temu zaprzeczyć, że rzeczywiście czytamy w sumieniu naszym {prawa} następujące: NIE KRADNIJ, NIE ZABIJAJ, NIE POTWARZAJ, NIE OSZUKUJ, NIE KLAM, BĄDŹ RZETELNY W UMOWACH itd.? Niechże kto powie przeciwnie: kradnij, oszukuj, potwarzaj, a żaden z ludzi najmniej nawet oświeconych nie będzie słuchał bez wstrętu zdań takich. Jakożkolwiek bardzo rozmaity jest stopień oświaty w różnych narodach, gdy nawet niektóre z nich dotąd jeszcze zasługują na nazwisko „dzikich”, z tym wszystkim żadnego z nich nie ma, któremu by nie były wiadome wyszczególnione dopiero prawa, czyli sądy o moralności. Gdy oprócz tego sądy te są te same od najdawniejszych czasów, których ludzie zaczęli się łączyć ze sobą w związek społeczności, aż dotąd, za cóż byśmy uznać nie mieli, że one mają zasadę w naturze umysłu naszego; wszystko to bowiem, co się zgadza z przyrodzonymi myśleniami prawidłami, musi być wieczne i nieodmienne w każdym czasie i u wszystkich ludzi, jak się to dowiodło na swoim miejscu.

Jeżeli zaś nie wszystkie wyobrażenia prawd moralnych rozwinięte są do tego samego stopnia w narodach mniej oświeconych, jak u nas, jeżeli niektóre z tych narodów rządzą się zwyczajami niezgodnymi z czystą moralnością – któż by stąd rozsądnie chciał brać powód do zaprzeczania lub powątpiewania o tym, że są pewne prawa moralne przyrodzone wszystkim ludziom? Wszakżeśmy już widzieli, że nie wszyscy ludzie z równą jasnością poznawać zwykli przyrodzone myślenia prawidła i radzić się onych; nikt zaś o tym wątpić nie będzie, że na tę różnicę nie co innego wpływać może, tylko różny stopień oświecenia umysłu i wykształcenia władz jego.

Dowiodło się zatem, że prawa moralności są ludziom wrodzone, a zatem wieczne i nieodmienne, niezawisłe bynajmniej od znikomych i niestałych pożytków osobistości, bo, owszem, wyłuszczając następnie znaczenie ogólne tych praw, przekonamy się, że one wbrew się przeciwią doczesnym interesom człowieka.

6. Gdyśmy już okazali, że prawa moralne wrodzone są ludziom, wyłuszczyć teraz należy, co mamy przez nie rozumieć w znaczeniu ogólnym.

Mówiło się w „Psychologii”, że człowiek nie dla czego innego chce lub nie chce jakiej rzeczy, tylko dlatego że w pierwszym razie sądzi ją za dobrą, a w drugim za złą. Widzieliśmy znowu, że dobro zasadza się istotnie na przyjemności, a zło na nieprzyjemności. Wyłuszczyliśmy na koniec tę prawdę, że dobroć lub złość nie ocenia się jedynie ze skutków teraźniejszych ich użycia, lecz oraz z przyszłych, a zatem, że jak dobro, tak i zło może być pozorne albo gruntowne.

Wyobrażenie ogólne praw moralnych.

Lecz stawia się nam tu uwaga, na którą, jak się zdaje, każdy człowiek, który jeszcze nie stłumił w sobie głosu sumienia, zgodzić się musi, tj. że są w umyśle naszym pewne prawa, które miarkują niejako i zakładają granice skłonności naszej przyrodzonej, zmierzającej ustawicznie do szukania coraz większej szczęśliwości w dobrach tego świata. Jakiegokolwiek rodzaju będą te dobra, czy to zmysłowe, czy umysłowe, dobra majątku, przyrodzenia lub sławy, w wielu jednak okolicznościach słyszymy głos sumienia, który każe nam hamować zbytaczny zapęd żądz naszych ku dobrom i wskazuje mu słuszne granice, których przestępować nie powinien. Jeśli człowieka unosi chęć zbytaczna dobrego mienia, sumienie się w nim odzywa, że nie godzi się mu starać {się} o nie z krzywdą cudzą – że, owszem, własnym majątkiem dzielić się powinien z nieszczęśliwym zostającym w potrzebie. Jeśli go podżega chęć w tym, co potrzeba: jeśli go podżega chęć sławy lub znaczenia u ludzi – sumienie mu mówi, że o te rzeczy tyle tylko i tym sposobem starać się mu należy, ile się to zgadza z uczciwością, {i o} ile to być może bez intrygi, podejścia, omamienia, słowem jakiegokolwiek pokrzywdzenia lub oszukania drugich itp. Oto więc te prawidła woli, które nakazują

w wielu okolicznościach umiarkowanie skłonności naszej do dóbr tego świata, wskazując jej kres, za który unosić się nie powinna, są właściwie prawami moralnymi.

^ Prawa moralne właściwie zwane nie inaczej się okazują być takimi, tylko przez to, że ograniczają przywiązanie nasze do dóbr ziemskich.

Owszem, PRAWA MORALNE W ZNACZENIU ŚCISŁYM nie inaczej się poznają być takimi, tylko przez to, że ograniczają przywiązanie nasze do dóbr ziemskich. Czyliżby np. prawa następne: TY BĘDZIESZ JADŁ, KIEDY GŁÓD POCZUJESZ. TY BĘDZIESZ PIŁ, KIEDY POCZUJESZ PRAGNIENIE – były właściwie moralnymi? Jeśliby takie jedynie prawa składały moralność ludzką, czym by się ona różniła od zwierzęcej? Są to wprawdzie prawa natury, ale nie zwykliśmy onych nazywać „prawami moralnymi”. Lecz kiedy czytam w moim sumieniu to prawo: TY NIE BĘDZIESZ PRZYWŁASZCZAŁ SOBIE CUDZEGO CHLEBA, CHOCIAŻBYŚ BYŁ I GŁODNY. TY NIE BĘDZIESZ PRZYWŁASZCZAŁ SOBIE CUDZEGO NAPOJU, CHOĆBYŚ I PRAGNAŁ – czyliż wnet nie poznaję, że to jest prawo moralne? A przez cóż je poznaję być takim, jeśli nie przez to, że w nim widzę ograniczenie żądz mojej w używaniu dóbr tego świata?

Ale zarzucić kto może: Czyliż nie moralne prawo nakazuje człowiekowi staranie o zachowanie swojego życia i zdrowia, a zatem stosownie do tego celu używanie rozmaitych dóbr i przyjemności? Czyliżby nie było to przestępstwem, pogwałceniem moralności prawdziwym, niszczyć zdrowie, odbierać sobie życie albo je stracić jakimkolwiek sposobem? Wszakże moralisci wszyscy obowiązek zachowania życia i zdrowia liczą między istotnymi powinnościami moralnego postępowania. Za cóż więc nazywamy „prawem właściwie moralnym” to, co ogranicza skłonność naszą przyrodzoną do używania dóbr doczesnych, a nie raczej i samo to prawo tychże dóbr używania? Na co taką odpowiedź dajemy.

Prawa moralne uważać się mogą w znaczeniu dwojakim: bezwzględnym, czyli właściwym, i względnym.

7. W „Teologii przyrodzonej” udowodniliśmy bytność Boga i wyłożyliśmy własności tego Najwyższego Jestestwa, ile te rozumem ludzkim poznane być mogą. Gdy następnie moralista, zastanawiając się nad pobudkami kierującymi działaniem woli ludzkiej, rozróżni w człowieku dwa dążenia, które często zdają się być sobie przeciwne, dwa rodzaje odmienne praw, z których pierwsze nazywać się mogą „prawami fizycznej natury”, jakimi są skłonności jego przyrodzone do używania dóbr rozmaitych

dla utrzymania życia, albo dla uprzyjemnienia onego, {a} drugie nazywać się mogą „prawami natury jego moralnej”, jakimi są te, które nakazują pewne umiarkowanie i granice skłonnościom wyżej rzeczonym – łatwo uczynić ten wniosek, że te obydwa rodzaje praw są przepisane od tejże samej Najwyższej Istoty, ale oraz w głębi sumienia znajdzie to przekonanie, że prawa moralnej natury człowieka daleko są świętsze aniżeli fizycznej, i że te ostatnie powinny ulegać pierwszym. Wszakże na to są mu dane prawa moralne w znaczeniu w {łaściwym}, ażeby kierowały jego skłonnościami fizycznymi, ażeby ich działaniem prawą okazywały drogę, prawy tryb użycia rzeczy, do których nas wiodą te skłonności.

Te ostatnie tyle tylko być mogą prawami dla człowieka, ile się nie sprzeciwiają pierwszym; gdyby albowiem człowiek udał się za skłonnościami swymi wbrew prawom moralnym, postęпки jego już by nie były prawymi, a to samo dowodzi, że w tym zdarzeniu skłonności fizyczne nie mają mocy prawa. Wykonanie praw natury fizycznej nie zawiera w sobie żadnej trudności, bo cóż jest trudnego iść za skłonnościami przyrodzonymi? Lecz wykonanie praw natury moralnej zawsze łączyć się musi z większą lub mniejszą trudnością; te albowiem prawa przez to samo nakazują człowiekowi uczynienie skłonnościom swoim fizycznym jakiegokolwiek oporu, że je ograniczają.

Skłonności fizycznej natury człowieka wtedy nawet, kiedy się nie sprzeciwiają prawom natury jego moralnej, nie mogą się nazwać „prawami” w znaczeniu ścisłym, ponieważ nie obowiązują koniecznie człowieka, ażeby to czynił, do czego pobudzają, ale tylko mówimy, że w takim razie *WOLNO* mu jest, czyli *GODZI SIĘ* to czynić; przeciwnie {zaś}, prawa moralne jego natury są prawami w znaczeniu ścisłym, ponieważ obowiązują koniecznie, żeby człowiek postęпки swoje stosował do nich. Konieczność ta jednak jest tylko *MORALNA*, nie zaś mechaniczna, w czym zachodząca różnica na swoim wyłuszczy się miejscu. Prawa moralnej natury stanowią prawdziwą szlachetność rodzaju {a-ju} ludzkiego, bo się przyznają samym tylko ludziom; prawa zaś natury fizycznej są nam wspólne ze zwierzę {tami}; stąd się okazuje niezawodnie, że prawa moralne w znaczeniu takim, jakie się

do nich przywiązało, mają pierwszeństwo przed skłonnościami jego fizycz{nymi}.

Gdy już wiemy, że tak skłonności fizycz{nej} natury człowieka, jako i prawa moralne rządzące pierwszymi, są nam wlane od jednej Istoty Najwyższej, która dała byt naszemu jestestwu i od której toż jestestwo zupełnie jest zawisłe, stąd wyciągamy ten wniosek, że godzi się nam iść za skłonnościami fizycz{nymi} tyle, ile się one nie sprzeciwiają prawom moralnym. Pogodzenie praw fiz{ycznej} natury człowieka z prawami natury jego mor{alnej} staje się dla nas prawem całkowitym i najszczególniejszym.

Z tych jednak względów powinność zachowania życia naszego i zdrowia, ile się to nie sprzeciwia prawom mor{alnej} natury naszej, a zatem używania dóbr do tego celów służących, poczytujemy za świętą i moralną. Nie sami sobie daliśmy życie, aleśmy je wzięli od naszego Twórcy. Tenże Twórca zaszczerpił w serca nasze miłość tego życia i troskliwość o jego zachowanie. Ale oraz w sumieniu naszym napisał pewne prawa, które tę przyrodzoną miłość życia miarkują, ujmują w pewne granice i pewien jej kres wytykają. Żołnierz, który by dla miłości życia zdradził wojsko i Ojczyznę, czyliby moralnie postąpił? Zbrodniarz uwięziony, który by dla uniknięcia zasłużonej śmierci wymordował stróżów swoich, czyliby się nowej nie dopuścił zbrodni?

Widząc tedy człowiek, że życie to doczesne dane mu jest od Boga, że przywiązanie do tego życia jest mu wlane od tejże Najwyższej Istoty i że na koniec przywiązanie to tyle tylko dla niego jest prawem, ile się zgadza z prawami natury jego mor{alnej}, wnieść stąd powinien, że nie innym końcem Stwórca dał mu to życie, tylko dlatego, aby je prowadził i zachowywał stosownie do praw natury swojej mor{alnej}. Prawa więc natury jego fizycznej są mu dane jako środek do zachowania praw natury jego mor{alnej}. Gdyby albowiem nie podług tych ostatnich stracił życie swoje, nie mógłby ich więcej zachowywać.

Tak więc zachowanie życia i zdrowia, a zatem i używanie dóbr w granicach moralności, staje się dla człowieka powinnością moralną, prawem moralnym, ale już nie w znaczeniu takim, w jakim bierzemy prawa jego moralnej natury. Te ostatnie są prawami moral{nymi} w znaczeniu właściwym, tamte zaś w znaczeniu



względny, czyli odnośny – tj. że {...} {prawo takie} tyle tylko uważamy za moralne, ile się odnosi do praw właściwie moralnych: ile zachowanie jego jest środkiem do zachowania tamtych.

Zdaje się przeto, że naturalnym sposobem taki ustanowić można podział praw i powinności moralnych człowieka. Prawa natury jego moralnej są prawami moralnymi w znaczeniu właściwym, czyli bezwzględnym. Skłonności zaś fizycznej jego natury, ile są podległe prawom pierwszym, są prawami moralnymi w znaczeniu względnym, te bowiem ostatnie, bez względu na Najwyższego Prawodawcę i na prawa jego moralne w znaczeniu właściwym, nie więcej byłyby moralnymi, jak i skłonności przyrodzone zwierząt nierozumnych.

Do moralisty należy wyłuszczenie praw moralnych – tak w pierwszym, jako i drugim znaczeniu.

**8.** Jeszcze tu jedną wątpliwość uprzątnąć wypada, która by mogła dać powód do zarzutu przeciw definicji naszej prawa moralnego w znaczeniu właściwym, tym bardziej że bez wyjaśnienia tej trudności nie moglibyśmy sobie utworzyć dokładnego wyobrażenia prawdziwej moralności postępków naszych. Mówiliśmy, że prawo moralnej natury człowieka przez to się właśnie pokazuje, iż miarkuje i ogranicza przyrodzoną skłonność do szukania szczęśliwości w używaniu dóbr światowych. Ale znowu niezaprzeczoną jest prawdą, że człowiek może niejako używać postępu swojego cnotliwego, ponieważ wyobrażenie tego postępu może w nim obudzić uczucie przyjemności. Tak więc, czy nie dlatego tylko prawa te, które nazywamy „moralnymi”, każą nam ograniczać żądzę rzeczy światowych co do pewnego sposobu ich użycia, ażebyśmy ich użyli sposobem dla nas korzystniejszym: ażebyśmy wyrzekając się przyjemności mniej czystej i trwałej, użyli tych darów dla otrzymania przyjemności czystszej i trwalszej?

Tym przeto sposobem prawa moralnej natury człowieka właściwie mówiąc nie ograniczałyby żądzę jego do szukania coraz większej szczęśliwości w używaniu dóbr światowych, ale, owszem, byłyby prawidłem dla znalezienia szczęśliwości największej w dobrach tego rodzaju. Oto więc definicja nasza praw

moralnych w znaczeniu właściwym byłaby fałszywa i niezgodna z naturą serca ludzkiego. Jest to przynajmniej myśl pozorna, która uwieść mogła wielu nawet ludzi rozsądnych, ale zdaje się, że łatwo jest odpowiedzieć na ten zarzut i trudność objaśnić.

**9.** Widzieliśmy już, że dobroć lub złość rzeczy ocenia się jeszcze przez skutki ich użycia – nie tylko teraźniejsze, lecz i przyszłe. Rzeczy więc, które w biegu życia doczesnego użyć możemy, te będą dla nas najlepsze, których użycie sporządzi nam w czasie teraźniejszym lub przyszłym przyjemność ile być może najwyższą i najtrwalszą; takie rzeczy nazywamy „dobrami tego świata największymi”, a uzyskanie ich, czyli używanie byłoby szczęśliwością największą, jaka tylko na tym świecie znaleźć się może.

Jeśli zatem kto twierdzi, że prawa natury moralnej człowieka nie są czym innym, tylko wskazówkami, czyli prawidłami znalezienia największej szczęśliwości w rzeczach tego świata, ten zgodzić się powinien na te dwa wnioski, wynikające nieuchronnie z jego twierdzenia: (1) że prawa rzeczzone przez to właśnie objawiają się nam jako moralne, iż nam każą w pewnych okolicznościach czynić niejaki opór skłonności fizycznej natury naszej tym jedynie końcem, ażebyśmy przez pewną ofiarę uczynioną z tych skłonności zapewnili dla siebie przyjemność tego życia ile być może najdłuższą i najżywszą; (2) że zastosowanie się człowieka w postępowaniu swoim do tych praw zawsze by mu przyniosło korzyść, tj. szczęśliwość największą tego świata, czyli przyjemność największą.

Lecz nietrudno jest okazać, że te dwa wnioski są fałszywe – a zatem i twierdzenie, z którego wypływają.

Kiedy w pewnych okolicznościach sumienie mówi nam, ażebyśmy się wyrzekli niektórych przyjemności niemogących się zgodzić z prawami moralnymi, bez wątpienia nie mówi nam tego, że tym właśnie celem powinniśmy się {ich} wyrzec w czasie obecnym, ażebyśmy w czasie przyszłym pozyskali na tym świecie przyjemność nierównie trwalszą i stopnia najwyższego, czyli, co jedno znaczy, szczęśliwość największą tego świata. Owszem, w wielu zdarzeniach mówi nam, że powinniśmy uczynić ofiarę z długiego pasma przyjemności, a nawet poświęcić się na długie

i bolesne cierpienia dla zachowania pewnych praw moralnych natury naszej.

Żołnierz np., który broniąc mężnie Ojczyzny swojej, poniósł ciężkie rany i stał się kaleką, bez wątpienia postąpił moralnie. Lecz czyliż dlatego prawo honoru i moralności kazało mu narażać się na niebezpieczeństwo zdrowia swego, ażeby jego stratę nagrodził uzyskaniem szczęśliwości światowej, przewyższającej tę przyjemność, jaką miał używając czerstwego zdrowia? Jeśli zaś przez wierność obowiązkom stanu, czyli powołania stawia na szwank nie tylko zdrowie swoje, ale i życie, czyliż dlatego poświęca to ostatnie, ażeby na tym świecie otrzymał przyjemność najdłuższą i największą? Tak twierdzić nie byłoby to popełniać kontradycję całę śmieszną, przeciwną rozumowi?

Tak więc prawa moralne w znaczeniu właściwym przez to właśnie objawiają się nam jako moralne, że skłonność naszą przyrodzoną do używania dóbr światowych miarkują i ograniczają w niektórych nawet zdarzeniach do tego stopnia, iż wskazują kres przywiązaniu naszemu do samego źródła wszelkich przyjemności, jakie mieć można na tym świecie, tj. do życia naszego.

**10.** Gdy się dowiodło, że prawa moralnej natury człowieka nie przez to się poznają być takimi, iżby skłonność naszą przyrodzoną do szukania przyjemności z dóbr światowych ograniczały jedynie w celu uzyskania najlepszej szczęśliwości, jaka być może na tym świecie – łatwo jest okazać, że i drugi wniosek twierdzenia jest fałszywy, tj. że zachowanie ścisłe praw moralnych w rzeczy samej sporządza zawsze człowiekowi szczęśliwość największą tego świata. Wszakżeśmy już widzieli, że prawa moralności w wielu zdarzeniach każą człowiekowi poświęcić to, co ma najdroższego na tym świecie, tj. zdrowie albo i życie. Czyliżby więc w takim razie zachowanie praw moralnych mogło mu sporządzić szczęśliwość największą tego świata? Wykonanie wprawdzie sprawy moralnej łączy się pospolicie z pewnym uczuciem przyjemności, która nie zależy od żadnych przyczyn zewnętrznych. Można przeto mówić, że człowiek prawdziwie wtedy używa cnót swoich, kiedy w sumieniu własnym czytając pochwałę dobrych uczynków, poi się wewnętrzną słodyczą. Ale

^ Zachowanie praw moralnych nie zawsze sporządza człowiekowi szczęśliwość największą.

to jest pewne, że człowiek prawdziwie cnotliwy nie z tej jedynie pobudki postępuje moralnie, ażeby uzyskać tę przyjemność wewnętrzną.

Wykładając „Logikę” i „Psych{ologię}” okazaliśmy, {że przyjemność,} z jakichbykolwiek dalszych pochodziła powodów, ostatecznie zależy od stanu naszego ciała, czyli, co jedno znaczy, zawsze się zawiera w pewnym czuciu rzeczywistym przynajmniej wewnętrznym, jak o tym sądzić należy z największym podobieństwem do prawdy. Jeśliby więc człowiek moralnym postępkiem swoim ten zawsze jedyny cel zakładał, ażeby przez nie uzyskać tę przyjemność wewnętrzną, w bardzo wielu zdarzeniach oczekiwanie jego byłoby zawiedzione. Mianowicie zdarzać by to się musiało w takich okolicznościach, w których prawo ścisłej cnoty wymagałoby po nim ofiary zdrowia. Trudno jest przypuścić, ażeby w ciele schorzałym i cierpiącym bóleści przyjemność wewnętrzną, którą człowiek z wyobrażenia postępków swoich moralnych zwykł miewać, mogła być natężona do znacznego stopnia, a to jest najpewniejsze, że nie mogłaby wynagrodzić tych cierpień, które by poniósł dla cnoty.

Wnieśmy stąd, że przyjemność, o której tu mowa, jest tylko darem Opatrzności, wspierającym częstokroć słabość naszą w pełnieniu cnoty zmysłowymi nawet pobudkami, ale ta przyjemność nie może być jedynym celem moralności ani jej dostatecznym wynagrodzeniem.

Więcej tu jeszcze uważać mamy: w biegu zwyczajnych spraw ludzkich człowiek gruntownie cnotliwy posiada częstokroć szczęśliwość doczesną. Zaufanie i szacunek, które zjednał u ludzi przez prawość swoją i spokojność sumienia, którą się cieszy, owoce prac swoich, których pożywa, umiarkowanie żądz swoich i przestawanie na mierności – sprawiają mu życie miłe i przyjemne, a to podobno jest największą szczęśliwością, jaka być może na tym świecie. Tu także uznajemy dzieło mądrości Boskiej, która w wielu zdarzeniach potrzebę cnoty dla ludzi połączyła z interesem doczesnego ich bytu. Może przeto człowiek zachęcać się do cnoty i przez wzgląd na szczęśliwość nawet doczesną, ale tej ostatniej nie może brać za cel jedyny i najpierwszy moralności swojej.

Twierdzenie zatem wyżej przytoczone, tj. że prawa moralności są tylko prawidłami otrzymania szczęśliwości doczesnej, największej jaka być może w życiu doczesnym, dostatecznie okazało się być fałszywe. Prawda zaś, którąśmy wyłuszczyli, tj. że prawa moralnej natury człowieka miarkują i ograniczają jego skłonność przyrodzoną do używania rzeczy znajdujących się na tym świecie, okazuje się niezawodna.

## {Rozdział II. O pobudkach moralności}

Pobudki moralności.

**11.** Gdy się wyłuszczyło znaczenie ogólne praw moralnych, ważną jest rzeczą wyświecić pobudki moralności, tj. wskazać powody dostateczne, dla których by człowiek w każdym zdarzeniu był obowiązany postępować moralnie i nigdy się nie rozmyjać z prawidłami cnoty.

Jużeśmy widzieli niektóre z tych pobudek, mówiąc o znaczeniu praw moralnych; lecz ważniejsze pozostają nam jeszcze do wyłuszczenia. I tak okazaliśmy, że uczucie przyjemności wewnętrznej, które się rodzi z wyobrażenia spraw swoich cnotliwych, uzyskanie przyjemności doczesnej, która niekiedy uwieńcza cnotę, w rzędzie pobudek wiodących człowieka do cnoty mogą tylko trzymać drugie miejsce. Są one tylko niejakiim wsparciem zmysłowym słabości naszej, pospolicie opieszalej ku dobremu.

Lecz ani żadna z nich, ani obie razem wzięte, nie mogą dać ostatecznej zasady, na której by się oprzeć mogła prawdziwa moralność. Uczucie przyjemności wewnętrznej opuścić nas może razem ze zdrowiem. Uzyskanie przyjemności światowej przez cnotę bardzo się rzadko zdarza w społeczności takiej, gdzie się żyje między ludźmi skażonymi moralnie. W takich przeto okolicznościach, w których dzielność tych dwóch pobudek staje się niedostateczna do utrzymania człowieka w obowiązkach moralnych, jakąż inną pobudka może sprawić ten skutek?

Pobudka najcelniejsza.

Bez wątpienia jest jeszcze inna pobudka zniewalająca człowieka do cnoty, a ta pobudka jest najpierwsza, najcelniejsza,

nieodmienna, rozciągająca się bez wyjątku do wszelkich zdarzeń życia ludzkiego. Pobudka ta nie jest co innego, tylko głos sumienia, dający wewnątrznie pochwałę dobrym człowieka postępkom, a naganę postępkom jego nieprawym. W jakichkolwiek człowiek zostaje okolicznościach, jakiebykolwiek nastąpić miały dla niego skutki przyjemne lub nieprzyjemne z wykonania praw moralnych albo z ich pogwałcenia, w pierwszym razie sumienie mówi do człowieka: TYŚ UCZYNIŁ DOBRZE. TYŚ UCZYNIŁ, COŚ BYŁ POWINIEN. TYŚ JEST WART POCHWAŁY; w drugim {zaś} razie mówi do niego: TYŚ ZŁE UCZYNIŁ. TYŚ NIE WYPEŁNIŁ POWINNOŚCI SVOJEJ. TYŚ JEST WART NAGANY.

Ten to jest głos nigdy nie wyjęty i niezmienny, który daje wyroki niecofnione o wartości spraw swoich. Ten to jest głos, który niekiedy utrzymuje człowieka w karchach cnoty, mimo największych ofiar, które dla niej czynić musi. Ten to na koniec jest głos, który ludziom obfitującym w dobra tego świata kłóci częstokroć wewnętrzną ich spokojność i przerywa pasmo uciech, zaprawiając je goryczą. Pochwała, którą w sumieniu swoim wy czytuje dla siebie człowiek pocziwy, jest właśnie tym, co niektórzy moralisci oznaczają wyrazem łacińskim „*acquiescentia*”, a w naszym języku trudno jest oddać z wiernością literacką. Zdaje się jednak, że najprzyzwoiciej wyraz ten mógłby się wyłożyć po polsku dwoma tymi wyrazami: „przestawanie na sobie” – tzn. przestawanie na dobroci spraw swoich.

**12.** Uważmy teraz, czy ta najpierwsza, najcelniejsza i nigdy niezmienna pobudka moralności, którąśmy dopiero wyłuszczyli, zdolna jest zahartować cnotę człowieka na wszelkie pobudki tego życia, {a} jeżeli ma tę dzielność, czy ją ma, ile jest uważana sama w sobie albo też ile ją uważa {się} w związku z innymi wyobrażeniami.

Zdaje się, że ta pobudka, uważana sama w sobie bez podniesienia myśli do innych uwag, nie byłaby tak skuteczna, aby zniewolić mogła człowieka do powinności w zdarzeniach takich, w których cnota po nim wymaga znacznej ofiary. Przyjemność obecna, która się rodzi z użycia dóbr pewnych, może być tak żywa, iż zdolna jest zagłuszyć ten głos wewnętrzny sumienia, który by potępiał to użycie. Czyżby w rzeczy samej znalazł dla siebie człowiek powód dostateczny do wyrzeczenia się najmiłszych sercu jego uciech, w tej

Czy ta najcelniejsza pobudka, sama {w} sobie uważana, jest dostateczna do zniewolenia człowieka, aby moral{nie} postępował.

jedynie uwadze, że pewien głos wewnętrzny w nim się odzywa naganiając te uciechy – głos, którego może nie słuchać, któremu, owszem, przynajmniej na czas niejaki nakazać może milczenie?

Tym bardziej uwaga ta stosuje się do cierpień i przykrości, które niekiedy trzeba ponieść dla cnoty, jako one są przeciwne naturalnym skłonnościom naszym, że wszelkimi sposobami pozbyć się ich usiłujemy. Łatwiej jest daleko wyrzec się przyjemności, choćby najwyższych, aniżeli znosić przykrość lub boleść mającą pewien stopień natężenia: najpierwszą albowiem zasadą szczęścia jest być wolnym od cierpień. Jeżeli przeto sama żywość przyjemnego uczucia może w nas zatłumić głos wewnętrzny nagany postępków naszych, tym bardziej to uczyni cierpienie i boleść.

Ta więc pobudka pochwały lub nagany wewnętrznej, jeśli się sama w sobie uważać będzie bez związku z innymi wyobrażeniami, nie może być dla człowieka skutecznym bodźcem do uczynienia jakichkolwiek ofiar znaczących dla cnoty. Wszakże dawno już odkryto niedostateczność systemu moralnego stoików. Stronnicy tej sekty twierdzili, że SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA ZALEŻY JEDY-NIE NA CNOCIE, bez żadnego względu na skutki, jakie ona dla niego przynieść może w bliższej lub dalszej przyszłości. Znaczyło to, w innych wyrazach, że człowiekowi dostatecznym jest bodźcem do postępowania moralnego chwała własnego sumienia, uważana sama w sobie, co nie jest rzeczą prawdziwą.

Z jakimi wyobrażeniami  
łączyć się powinna  
ta pobudka, ażeby stała się  
dostateczna do zniewolenia  
człowieka.

**13.** Lecz kiedy tę wewnętrzną pobudkę moralności uważamy w związku z pewnymi wyobrażeniami, nabiera ona całej dzielności, jaka jest potrzebna do utrzymania człowieka statecznie w granicach cnoty i powinności. Kiedy go już podniósł rozum do poznania Najwyższej Istoty, która mu dała jestestwo i od której bytność jego całkowicie zawisła, kiedy się już przekonał, że ta istota jest najmądrsza, najlepsza i najświętsza, poznaje, że ten głos sumienia, który w nim pewne sprawy pochwała, a drugie potępia, jest to głos samego Twórcy – jest to jego prawo tak mądre, święte i nieodmienne, jak i sam Prawodawca, a zatem winniśmy je zachować z największą uległością.

Druga jeszcze uwaga krzepi w człowieku dzielność tej wewnętrznej pobudki. Ponieważ ona jest prawem Boskim, więc



to prawo obowiązuje ludzi najmocniej i najściślej; więc przestąpienie jego godne jest wielkiej kary. Ale gdy widzimy, że w zwykłym toku dziejów ludzkich występki bardzo rzadko odbiera zasłużoną karę, że, owszem, najczęściej ludzie nieprawi obfitują w dostatki, w znaczenie światowe i we wszelkie rodzaje przyjemności, a przeciwnie, ludzie cnotliwi bardzo często znosić muszą ubóstwo, wzgardę, prześladowania i nieszczęścia, wniesć stąd należy, że to doczesne życie jest tylko zawodem zasługi, ale nie zapłaty; że więc po skończeniu się onego zachowane jest dla ludzi życie inne, nowy porządek rzeczy, gdzie sprawiedliwość i wszechmocność Boska okażą się w całej świetności, wymierzając dla ludzi występnych karę najzupełniejszą, stosowną do wielkości Najwyższego Prawodawcy i do świętości praw jego, które zostały pogwałcone – ludziom zaś cnotliwym najdoskonalszą nagrodę za ich wierność i wytrwałość w tych praw zachowaniu.

Bardzo by nieuważną było rzeczą twierdzić, że dla złych zgryzota sumienia jest karą dostateczną.

^ Falszywe jest twierdzenie, że dla ludzi złych zgryzota sumienia jest karą dostateczną.

Gdyby tak było, więc naprzód udręczenie pochodzące z tej zgryzoty powinno by bardzo przewyższać te nieszczęścia, które ludzie prawi częstokroć znoszą dla cnoty. Ale cóż {być} może mniej prawdziwszego nad takie twierdzenie? Tyran, który się sroży nad zdrowiem człowieka cnotliwego, który pośród rozrywek, uciech i biesiad wydaje wyrok zguby na tysiące osób niewinnych, którego sama postać, pełna zdrowia i czerstwości, wytuczona owocami występku, znamionuje kochanka ślepej fortuny, czyliż, mówię, człowiek taki znajduje w zgryzotach swego sumienia karę wyrównującą jego zbrodniom? Jestże nieszczęśliwszym on od tych niewinnych ofiar, które poświęcił dumie swej albo zemście?

Po wtóre, gdyby ostateczną karą występku była zgryzota sumienia, stąd by wypadało, że ta zgryzota zwiększać się powinna w stosunku do czasu, przez który człowiek popełnia występki, i w stosunku do ich liczby; ale się dzieje przeciwnie. Zgryzoty sumienia pospolicie żywiej się czuć dają w początkach występku; częste zaś jego powtarzanie przytępia ich bodziec. Dzieje wszystkich wieków stawiają nam przykłady ludzi tak dalece zahartowanych na zbrodni, że całkiem prawie uspili w sobie ten głos sumienia i nabyli wprawę do popełniania występków z zimną krwią i spokojnością największą.

Wnieśmyż stąd, że zgryzoty sumienia, które się odzywają niekiedy w ludziach występnych, nie są karą dostateczną {za} ich nieprawości, ale raczej przestrogą, że jeśli się nie poprawią, nie minie ich w życiu przyszłym kara, odpowiadająca wielkości ich występków.

Z wyobrażenia praw  
mor{alnych} i z porządku,  
jakim rzeczy idą na tym  
świecie, wywodzi się życie  
przyszłe dla ludzi.

**14.** Jeżeli to nieuchronnie wypada z wyobrażenia sprawiedliwości i świętości Boskiej, że ludzie występni, którym to życie upływa pomyślnie, odbiorą karę w życiu przyszłym, tedy bez wątpienia też sama sprawiedliwość i świętość Najwyższej Istoty wymagają, ażeby ludzie prawi, mianowicie którzy na tym świecie cierpią dla cnoty, odebrali nagrodę w nowym porządku rzeczy.

Można sobie wyobrazić, ażeby ci, którzy wiernie pełnią prawa Stwórcy swego, mniej mieli uczestnictwa w szafunku jego dobrodziejstw aniżeli ludzie wydani na wszelkie bezprawia? Gdy widzimy, jak częstokroć tym ostatnim szczęści się na tym świecie, czyliż nie mamy słusznego powodu tuszyć sobie, że ludzie prawi za poświęcenie się swoje dla cnoty, za tak liczne a częstokroć trudne ofiary uczynione dla niej, odbiorą doskonałą nagrodę? Skądże w rzeczy samej pochodzi ten głos odzywający się w sumieniu każdego człowieka, który się jeszcze nie wyrwał z ludzkości, ten, mówię, głos, który występki sądzi być godnym kary, a cnotę – nagrody? Nie jestże to głos Najwyższego Prawodawcy, który objawiwszy na sumieniu ludzkim prawa swoje, objawia oraz ich sankcję? Cóż by się bardziej sprzeciwiało rozumowi, jak to mniemanie, że Jestestwo Najmądrsze, wszechmocne, wszystko wiedzące, najświętsze, które przyniosło ludziom w rozumie i ich sumieniu prawa swoje nigdy nieodmienne i zawsze te same, nie włożyło na nich odpowiedzialności za ich występki, stosowne do tych praw lub niestosowne? Jeśli przeto uznamy prawa moralne i prawodawcę ich najwyższego, tym samym wyznać powinniśmy, że jest kara dla przestępców, a nagroda dla tych, którzy pełnią te prawa, a co za tym idzie, że jest i życie przyszłe.

Te jedynie uwagi nadać mogą dzielność głosowi sumienia i uczynić je we wszelkich przygodach tego życia czujnym stróżem prawości naszej.

**15.** Kiedy się już wyłuszczyło znaczenie spraw mor{alnych} i pobudki wiodące nas do ich zachowania, możemy dać poznać w krótkości, na czym zależy najwyższe dobro człowieka i jakie jest ostateczne jego przeznaczenie. Wykład poprzedzających uwag już nas oświecił, że szczęśliwość doskonała dla człowieka nie gdzie indziej być może, tylko w życiu przyszłym, i że środek do jej osiągnięcia nie jest inny, tylko wierne zachowanie praw moralnych. Stąd się okazuje, że na tym świecie nie może być dla człowieka dobro większe nad cnotę, a zło większe nad występki; pierwsze albowiem jest środkiem do pozyskania szczęśliwości najdoskonalszej w nowym porządku rzeczy, drugi zaś ciągnie za sobą utratę szczęśliwości takiej, a co większa – i karę.

Najwyższe dobro i ostateczne przeznaczenie człowieka.

Widzieliśmy w „Psycho{logii}”, że to jest dobrem istotnym i gruntownym, którego użycie choćby w czasie teraz{niejszym} mogło sprawić dla nas jaką nieprzyjemność chwilową, w przyszłym życiu jednak sporządza przyjemność trwałą znacznego stopnia; więc cnota jest dobrem najistotniejszym, bo jej pełnienie, chociaż być może dla człowieka nieraz przyczyną nieprzyjemności doczesnej, zmierza jednak niezawodnie do sprawienia mu szczęśliwości doskonałej i wiecznej.

Dla tej samej przyczyny występki, choćby się łączyły z największą pomyślnością tego świata, może być tylko dobrem pozornym, a złem jest istotnym, owszem, największym – ponieważ doskonałą i wieczną szczęśliwość poświęca błahej znikomości.

Gdy jednak cnotę nazywam „dobrem największym, jakie może mieć człowiek w tym życiu doczesnym”, nie nazywam jej „szczęśliwością największą tego świata”, bośmy już widzieli, że jej dobroć ocenia się z korzyści nie teraźniejszego życia, ale przyszłego. Na ten koniec, prawa mor{alnej} natury naszej ograniczają w nas przyrodzoną skłonność do używania rzeczy doczesnych, ażebyśmy nie utracili dóbr wiecznych i doskonałych.

Człowiek przeto wtedy tylko otrzyma szczęśliwość doskonałą, kiedy obie jego dążności wyżej wyłuszczone, tj. i ta, która go wiedzie do cnoty, i ta, która go pobudza do szukania pomyślności, będą doskonale zaspokojone; kiedy doskonała będzie zachodzić zgodność między tymi dwiema dążnościami: ani jedna drugiej {nie} będzie przeciwna. Takiej zaś szczęśliwości,

jak się już o tym mówiło, w życiu jedynie przyszłym człowiek cnotliwy spodziewać się może i taka właśnie szczęśliwość zowie się „dobrem najwyższym człowieka”. Co się zaś tyczy szczęśliwości doczesnej, na jakich ona zależy dobrach, rozbiór tej uwagi w dalszej osnowie badań naszych będzie miał osobne miejsce.

^ Przeznaczenie człowieka.

**16.** To, co się dopiero wyłuszczyło o najwyższym dobru człowieka, samo przez się daje nam już poznać ostateczny jego koniec i przeznaczenie.

Ponieważ równie dążność do cnoty, jako i dążność do szczęśliwości, ile ta ostatnia nie sprzeciwia się pierwszej, jest prawem Boskim, i ponieważ się okazało, że dążność pierwsza ważniejsza jest i zacniejsza od drugiej, więc naprzód przeznaczeniem jest człowieka, ażeby całymi siłami zmierzał do coraz większej doskonałości moralnej, i ten jest cel jego przedniejszy.

Lecz gdy przez to przyrodzeniu jego niezupełnie stałoby się zadosyć, gdy się on czuje zdolny do przyjęcia nie tylko cnoty, lecz i szczęśliwości, i gdy głos wewnętrzny sumienia mówi mu, że nie inaczej stanie się godnym drugiej, tylko przez zachowanie pierwszej, więc też i uzyskanie szczęśliwości, ile ona pogodzić się może z cnotą, jest celem i przeznaczeniem człowieka.

Tak więc ostateczny i zupełny jego cel nie inny jest, tylko to najwyższe dobro, tj. które zależy na połączeniu cnoty doskonałej ze szczęśliwością doskonałą, a które nie gdzie indziej otrzymać się może, tylko w życiu przyszłym. Człowiek, póki się dobrem życia doczesnego cieszy, nie może być ani doskonale moralny, ani doskonale szczęśliwy; ale ma sposobność postępowania coraz bardziej w doskonałości moralnej, jako też nabywania coraz większej szczęśliwości, ile ta według sił przyrodzonych i w biegu skazitelnego życia pomnożyć się może.

Najpierwszą jest zatem powinnością człowieka w tym życiu postępować coraz bardziej w drodze cnoty, drugą zaś powinnością jest starać się o coraz większą szczęśliwość, która by jednak nie była przeciwna pierwszej.

Mówiąc o duszy zwierząt okazaliśmy, że nie można rozsądnie przyznawać im władz i wyobrażeń moralnych, jakie mają ludzie; jedno w nich tylko objawia się dążenie, które zmierza do utrzymania

szczęśliwości zmysłowej w stopniu takim, jaki jest przyzwoity ich naturze bardzo różnej w różnych ich gatunkach. Szczęśliwość przeto zmysłowa i doczesna, mniejsza lub większa, jest dla nich celem i ostatecznym przeznaczeniem. Tu przeto widzimy, na czym zależy tak podobieństwo, jako i różnica, co do prawideł praktycznego postępowania między zwierzętami a ludźmi. Że równie tamte, jak i ci ostatni, starają się o szczęśliwość, czyli przyjemność; jest to punkt wspólny podobieństwa zbliżający zwierzęta do ludzi. Ale ci ostatni i w tym nawet względzie mają wyższość nad pierwszymi, ponieważ szczęśliwość, do jakiej ludzie podnieść się mogą w tym nawet życiu, daleko może być wytworniejsza i na szlachetniejszych zasadzona uczuciach aniżeli zwierzęca. Lecz gdy ludzie oprócz dążności wspólnej im ze zwierzętami do szukania szczęścia mają drugą dążność im tylko samym właściwą i nierównie zacniejszą od pierwszej, tj. dążność do cnoty, to znamię szczególne rodzaju naszego stanowi niezmierną różnicę między nami a zwierzętami i sprawia to, że gdy nasze przeznaczenie nie kończy się bynajmniej z tym życiem, przeciwnie, przeznaczenie i cel zwierząt ostateczny nie rozciąga się dalej nad zakres doczesności.

Nadto jeszcze widzieliśmy, że bodziec uczciwości, czyli dążność do cnoty na mało by się przydała ludziom, jeśliby przy tym nie mieli władzy poznawania najwyższego swego prawodawcy i doskonałości jego tyle, ile jest im potrzebne to poznanie, ażeby mieć mogli dostateczne pobudki postępowania moralnego; oto więc jest drugie znamię odróżniające ludzi od zwierząt.

Wszakże gdyśmy okazali, że zwierzęta nie mają ani woli wolnej, ani praw moralnych, tak jak ludzie mają, poznanie przeto Najwyższego Prawodawcy jestestw rozumnych i moralnych na nic by się im nie przydało. Oprócz tego ludzie nie inaczej przyjść mogli do poznania swojego stwórcy, tylko za pomocą tej szlachetnej władzy, którą „rozumem” zowiemy; lecz gdy się dowiodło, że tej władzy nie mają zwierzęta, więc i z tego względu nie możemy rozsądnie przyznawać {im} sposobności do poznania Istoty Najwyższej, albowiem przyrodzenie odmówiło im środka, który na ten koniec nieuchronnie jest potrzebny.

Tu widzimy nowy dowód mądrości Boskiej, która tak dziwną ustanowiła zgodność między władzami umysłowymi

<sup>^</sup> Godność i zacność człowieka.

a praktycznym przeznaczeniem tak ludzi, jako i zwierząt. Pierwsi bowiem, gdy są przeznaczeni na to, ażeby siebie uszczęśliwili wiecznie i doskonale przez cnotę, mają też i władzę umysłu odpowiadającą temu przeznaczeniu, tj. rozum, podnoszący ich aż do poznania Boga; bez tego albowiem poznania przeznaczenie rzeczzone nie osiągnęłoby ostatecz{nego} swojego celu. Gdy zaś zwierzęta nie są bynajmniej przeznaczone do cnoty, ale tylko do szczęśliwości zmysłowej i doczesnej, więc też odmówiona im jest władza rozumu, a tym samym i sposobność poznania swojego Stwórcy, bo ta nie jest im potrzebna do osiągnięcia swojego celu, dla którego są stworzone.

Tak więc dwie cechy stanowią nieskończoną różnicę między ludźmi a zw{ierzętami}, i nadają pierwszym zacność tak wielką, do jakiej drugie nigdy się podnieść nie mogą – tj. że ludzie przeznaczeni są do cnoty i oraz do poznania Boga z jego doskonałościami, na co też mają sobie dane odpowiednie władze, gdy zwierzętom nierozumnym ani jedno, ani drugie przyznawać się nie może.

Zacność prawdziwa człowieka nie tylko zależy na tym, iż może poznawać stwórcę swojego i jego doskonałości, ale bardziej jeszcze na tym, że może w niejaki sposób naśladować tych doskonałości przez wierne zachowanie prawideł cnoty; lecz gdy zwierzęta nie mogą przyjąć do poznania Istoty Najwyższej, nie można też o nich mówić, iż są zdolne naśladować jej doskonałości.

**17.** Tak więc ze wszystkich jestestw widzialnego świata człowiek jest najzacniejszym stworzeniem. Ale godność ludzka dwojako się uważa: jedna przyrodzona, która jest wspólna wszystkim ludziom – druga nabyta, która może być różna w różnych ludziach. Pierwsza zależy na samej naturze rodz{aju} ludzkiego, mocą której każdy człowiek, jako obdarzony rozumem i wolą wolną, zdolny jest do przyjęcia cnoty i doskonałej szczęśliwości, przez co zajmuje znakomity stopień w szeregu istot stworzonych. Druga zależy na wykształceniu mniejszym lub większym władz przyrodzonych człowiekowi, a mianowicie tych, którymi się on różni od zwierząt. Ta ostatnia także się przyznaje wszystkim ludziom, wyjąwszy niemowlęta i ludzi, którzy się urodzili z pomieszaniem umysłem, lubo w różnym bywa stopniu

w stosunku do różnych osób. Któż albowiem jest z ludzi, który by nie wykształcił do pewnego stopnia władz swoich umysłowych i mor{alnych}, a przez to własnym swym staraniem nie nabył dla siebie jakiejkolwiek godności? Nikt się nie znajduje ani tak ciemny, ani tak zły, ażeby mu cokolwiek dobrego przyznawać się nie mogło.

Uwagi, któreśmy dopiero wyłuszczyli względem godności człowieka, są zasadą wszystkich powinności mor{alnych} jego.

Naprzód bowiem pobudzają nas do największej czci, miłości, posłuszeństwa, wdzięczności ku Bogu jako temu, który jest źródłem i dawcą wszelkiej naszej zacności, a stąd wynikają wszystkie powinności nasze względem Istoty Najwyższej.

Po wtóre, ta sama godność natury naszej wymaga, ażebyśmy ją poznawali w sobie i szacowali; ażebyśmy nie inaczej używali władz szlachetnych udzielonych nam od Boga, tylko stosownie do przepisów jego moralnych, stosownie do zacnego przeznaczenia naszego, bo przez to jedynie utrzymuje się prawdziwa godność natury ludzkiej; tak więc z tej uwagi wypływają wszystkie powinności, które mamy względem nas samych.

Po trzecie, gdy uważamy, że wszyscy ludzie są uczestnikami tej przyrodzonej godności, że wszyscy mają sobie dane te same władze szlachetne umysłu i woli, że przeznaczenie ostateczne, czyli powołanie jedno jest dla wszystkich, stąd się przekonujemy, że każdy człowiek powinien zachować szacunek, miłość i sprawiedliwość ku innym, jako współnikom tej samej natury i godności, a zatem uwaga ta staje się zasadą wszelkich powinności naszych względem podobnych nam jestestw.

Wszystko to więc, co się powiedziało wyżej o zacności ro{d{zaju} ludzkiego, służyć nam będzie za podstawę, na której się oprzeć ma wykład całej osnowy obowiązków naszych moralnych.

### {Rozdział III.}

## O naturze, czyli własnościach spraw rozmaitych ludzkich

18. Przez sprawę ludzką w ogólności nie co innego rozumiemy, tylko skutek jakichkolwiek sił ludzkich. Lecz gdy te same siły są już zwierzęce, już umysłowe, sprawy przeto ludzkie uważają się w trojakim znaczeniu: obszerniejszym, ściślejszym i najściślejszym.

W pierwszym znaczeniu wzięte, są to jedynie skutki sił zwierzęcych, czyli organicznych ciała, na które nie ma żadnego wpływu rozum i wola i które dlatego nazywa się „zwierzęcymi”, „fizycznymi”, „naturalnymi”. Takie sprawy bynajmniej nie należą do obyczajów.

W drugim znaczeniu wzięte rozumieją się te sprawy, które pochodzą wprawdzie od woli ludzkiej, ale z woli ślepej, nierządzonej rozumem, a zatem takiej, która „wola” nazwać się nie może. Takimi są wszystkie sprawy dziejące się bez rozmysłu i uwagi, jako to np. skutki gwałtownego i niedobrowolnego uniesienia, sprawy niemowląt albo ludzi pomieszanego umysłu i sprawy popełnione we śnie. Takie sprawy zowią się u niektórych moralistów „sprawami człowieka” (*actus hominis*) dla rozróżnienia ich od następujących, które się zowią „sprawami ludzkimi” (*actus humani*).

W trzecim wzięte znaczeniu, zawsze pochodzą z rozmysłu, zawsze są poprzedzone użyciem zdrowego rozumu i wolnej woli, i w tym przeto względzie uważane nazywamy je „moralnymi”,



tj. odnoszącymi się do pewnego prawa moralnego, a stosownie do tego, ile są zgodne lub niezgodne z tym prawem, zowią się „godziwymi” albo „niegodziwymi”. Takie też a nie inne sprawy zwykły się nazywać u moralistów „{s}prawami ludzkimi”; to tylko albowiem słusznie „ludzkim” nazwać się może, co ludzie czynią, ile są ludźmi – tj. co pochodzi z rozumu ich i wolnej woli, bo co do reszty równi są zwierzętom.

To, co się dopiero wyłuszczyło, prowadzi nas do uwag następujących.

Sprawy ludzkie, ażeby prawdziwie mogły się nazwać takimi i być uważane we względzie moralnym, powinny się zasadzać: (1) na pewnym użyciu rozumu i uwagi czynnej czyli wolnej, a mianowicie na poznaniu praw moralnych, do których się te sprawy odnoszą; (2) na wolnym skłonieniu się woli, czyli na zezwoleniu.

Tak więc poznanie to, jak i zezwolenie, dzielić się zwykło u moralistów na rzeczywiste (*cognitio vel consensio actualis*) i na wirtualne (*virtualis*) zwane inaczej „*interpretativa implicita*”. Co znaczy poznanie i zezwolenie rzeczywiste, wytłumaczyło się to na swoim miejscu. Przez poznanie zaś wirtualne rozumie się to, które nie jest rzeczywiście, a które jednak być by mogło i powinno – tak np. kiedy człowiek co czyni z nieświadomości, której sam sobie jest winien, albo z nieuwagi, albo z nałogu działania zbyt skorego, albo dla innej jakiej przeszkody dobrowolnie rządzonej i łatwo usunąć się mogącej. Zezwolenie też wirtualne jest wtedy, kiedy człowiek mogąc i będąc obowiązany uczynić rzeczywisty wybór woli względem wykonania lub niewykonania pewnej sprawy, nie czyni tego wyboru, ani skłania się rzeczywiście na jedną lub drugą stronę. Na koniec sam ten wybór woli zowie się „ubocznym” albo „pośrednim” wtedy, kiedy się ściąga do rzeczy takiej, której nie chcemy wprowadzić ze względu na nią samą, ale obieramy rzecz inną, z której, że tamta nastąpi, łatwo możemy przewidzieć. Rzecz tamta w zdarzeniu takim zwykła się nazywać „dobrowolną” nie w sobie samej, lecz w jej przyczynie.

**19.** Żebyśmy lepiej poznać mogli, które to są sprawy prawdziwie ludzkie, czyli takie, za które człowiek jest odpowiedzialny moralnie, podają się na to niektóre prawidła.

Najpierwsze jest to: ażeby sprawa mogła się nazwać „ludzką”, czyli „moralną”, wystarcza na to poznanie lub zezwolenie WIRTUALNE, jako też i WYBÓR UBOCZNY. Chociaż bowiem w sprawie jakiej nie znajduje się teraz poznanie rzeczywiste, a przez to samo ani wyraźne zezwolenie, nie przeto jednak sprawa ta pozbawiona jest wszelkiego związku z wolną wolą człowieka, a tym samym zawsze poczytać się może jemu za zasługę lub winę.

Albowiem często się zdarza, że ludzie płochego umysłu, i mniej dbający o uczciwość, popełniają wiele zła nie zastanawiając się nawet w tym samym czasie nad niegodziwością spraw swoich ani czyniąc najmniejszego usiłowania, ażeby na to zwrócili uwagę. Są i tacy, w których ta niebacznosc na prawidła cnoty w codzienny zamieniła się nałóg; są znowu inni, którzy zło mające wynikać z ich spraw przewidują albo za przyłożeniem cokolwiek uwagi przewidzieć mogą. Bez wątpienia wszyscy ci nie są bez winy. Jeśli bowiem niewiadomość lub niedostatek uwagi zależy na wolnej woli człowieka, więc i dzieła jego wynikające z rzeczonych powodów, tejże samej woli przypisać się powinny. Dzieła te zawsze są dobrowolne, jeśli nie w sobie samych, tedy w przyczynie swojej. Jakoż ten, który pospolicie nie zwykł dawać względu na uczciwość spraw swoich ani na złe skutki, które z nich wynikać mogą, dość wyraźnie okazuje, że nie ma żadnego uszanowania dla prawa i cnoty, a tym samym żadnej pocziwości.

Drugie prawidło jest takie: ILE UMYSŁ POZNANIEM, A WOLA ZEZWOLENIEM, CZYLI ROZWAŻNYM WYBOREM PRZYZCYNIA SIĘ DO JAKIEJKOLWIEK SPRAWY, TYLE TA SPRAWA JEST LUDZKA I MORALNA. Tzn., że stopień dobrowolności, w jakiejkolwiek sprawie, mierzyć się powinien stopniem poznania i rozważnego wyboru.

Stąd zaś wypada: (1) że w zupełnym niedostatku poznania i zezwolenia jakakolwiek sprawa „ludzką”, czyli „moralną” zwać się nie może; (2) że sprawa po części zależąca od poznania i zezwolenia, stosownie tylko do tej części jest ludzką i moralną; (3) że zupełne i jasne poznanie, jako też wybór woli, czyli zezwolenie zupełnie rozważne – stanowią sprawę dobrowolną i moralną w ścisłym znaczeniu.

Trzecie prawidło jest takie: COKOLWIEK ZUPEŁNOŚĆ LUB JASNOŚĆ POZNANIA, A TYM SAMYM I ROZWAŻNY WYBÓR WOLI, TAMUJE,

TO TEŻ ZNOSI ALBO ZMNIEJSZA DOBROWOLNOŚĆ SPRAWY I WARTOŚĆ JEJ MORALNĄ. Jakoż wtenczas i tyle tylko wola ludzka jest wolna, ile jest rządzona rozumem; żadna więc sprawa, która by się nie łączyła z użyciem rozumu mniejszym lub większym, za moralną uważać się nie może.

Jeśli więc umysł ogarniony jest niewiedomością lub błędem, przerażony gwałtownością lub bojaźnią, pomieszany nadzwyczajnym zapędem uczucia lub namiętności, osłabiony mocą nałogu albo temperamentu, przeszkody te zmniejszają wolność woli, a niekiedy nawet zupełnie ją znoszą.

## {Rozdział IV.}

### O prawidłach spraw ludzkich, czyli o prawach

**20.** Przez prawo (*lex*) powszechnie rozumie się prawidło, podług którego dziać się co powinno. Jeśli zaś to prawo ustanowione jest od samego rozumu i oznacza sposób, jakim wola ludzka w swoich działaniach postępować powinna, aby te działania mogły się uważać za godziwe, nazywa się {ono} „prawem praktycznym”, czyli „moralnym”.

Prawo więc takie przykazuje, co powinniśmy czynić lub czego unikać, nie tak jednak, ażeby to, co przykazuje, nieuchronną koniecznością dziać się musiało, gdyż wola ludzka przymuszona być nie może, lecz równie jest w jej mocy iść za powabami zmysłów albo słuchać rozumu. Gdy jednak to prawo rozkazuje ludziom bez żadnego względu na jakiegokolwiek wymówki, gdy jego, że tak powiem, brzmienie zawsze jest jedno i to samo, i ponieważ nie zwykło nigdy zwalniać ścisłości swojej, wynika stąd dla ludzi KONIECZNOŚĆ MORALNA postępowania podług tego prawa, tj. konieczność taka, że jeśli go nie usłuchają, postęпки ich nieprawymi, czyli niegodziwymi być muszą. Ta konieczność wynikająca z prawa moralnego zowie się „obowiązkiem” (*obligatio*).

Rozróżnić należy od prawa moralnego to, co nazywamy „prawem natury”; gdy bowiem to ostatnie ciągnie za sobą pewną konieczność nieuchronną, czyli przymus, przez to samo nie stosuje się do człowieka ile jestestwa obdarzonego wolną wolą i rozumem. Lecz ten sam wyraz „prawo natury”, inaczej „prawo przyrodzone”, często się bierze w znaczeniu zupełnie takim,

jakieśmy przywiązali do prawa moralnego, a to z tego względu, że sam rozum, będąc znamieniem odróżniającym człowieka od innych stworzeń widzialnych, zowie się „treścią” jego natury i że ten rozum wskazuje nam pewne prawidła, podług których sprawy zależące od wolnej woli naszej działać się powinny.

Samo to już wyobrażenie prawa natury wziętego w tym drugim znaczeniu daje nam poznać, jak to rozumieć mamy, kiedy mówi {my}, że to prawo jest KONIECZNE, NIEODMIENNE, POWSZECHNE, NAJWYŻSZE i WIECZNE. Rozróżnić także należy od prawa przyrodzonego prawo ustanowione (*lex positiva*) albo jednym słowem USTAWĘ – tj. prawidło wyrażone znakami mowy ustnej albo pisanej, i nakazane od tych, którzy mają władzę kierowania sprawami ludzkimi ku pewnemu celowi. Jeśli Bóg sam takie prawidło ogłosił ludziom, zowie się ono „prawem ustanowionym Boskim”; jeśli zaś człowiek – „ludzkim” albo, krócej to samo wyrażając, w pierwszym razie nazwać by się mogło „ustawą Boską”, a w drugim „ludzką”. Ta znowu ustawa, ze względu na rozmaity cel, jaki sobie zamierza, zwykła się nazywać „religijną”, „kościelną” lub „cywilną” itd.

Na koniec, że wszelkie prawo być musi albo nakazujące, albo zakazujące, inaczej twierdzące lub przeczące, rzecz jest jasna sama przez się i żadnego nie potrzebująca wykładu.

O prawie Boskim ustanowionym nie do nas mówić należy, bo ta rzecz jest przedmiotem teologii objawionej, czyli nadprzyrodzonej; o samej więc ustawie ludzkiej cokolwiek powiemy.

**21.** Cel jakiegokolwiek towarzystwa zachodzącego między ludźmi wymaga, ażeby sprawy ich wszystkich zmierzały do tego celu. Stąd wynika potrzeba, ażeby w każdym towarzystwie byli tacy, którzy by stanowili prawidła, do których sprawy wszystkich ludzi składających towarzystwo stosować się powinny, aby cel zamierzony chybiony nie był. Prawidła te zowią się „prawami ustanowionymi”, czyli „ustawami towarzystwa”, ci zaś, do których należy władza stanowienia onych, nazywają się „prawodawcami”. Rozkazom przeto tych ostatnich porządnie wydanym inni podlegać i posłusznymi być powinni, ale te same rozkazy, jeśli mają mieć moc prawdziwą i wewnętrzną, powinny być zgodne

^ Prawo ustanowione od ludzi, czyli ustawa ludzka.

z prawami przyrodzonej moralności, co teraz wyłuszczyć mamy, przy czym wyjaśni się oraz wyobrażenie celu, jaki sobie zamierzają mogą godziwie rozmaite towarzystwa ludzkie.

Widzieliśmy, że wrodzone ludziom prawa są dwojakie: jedne właściwe, które ograniczają w pewnym sposobie żądzę naszą do używania dóbr tego świata; drugie są tą samą żądzą, ile się ona zgadza z prawami pierwszymi i onym podlega.

Zdaje się, iż łatwo jest pojąć, że ustawy ludzkie wtedy tylko mogą mieć prawdziwą wartość i moc dostateczną do zobowiązania, kiedy są zgodne z prawami przyrodzonej moralności. Gdy się albowiem okazało, że te ostatnie pochodzą od Boga, więc oczywisty stąd wniosek, że wszelkie inne prawa, które by z tymi nie były zgodne, jako sprzeciwiające się woli Jestestwa Najmądrszego i Najświętszego, nie mogą być ani godziwe, ani pomocne towarzystwu ludzkiemu.

Owszem, ta sama prawda wyświeca się jeszcze z innego źródła, tj. z uwagi na dążenie praw przyrodzonych moralności, tak pierwszego, jak i drugiego rodzaju; przekonujemy się albowiem, że wszystkie te prawa zmierzają naprzód do utrzymania towarzystwa ludzkiego, po wtóre – do zapewnienia ludziom w towarzystwie żyjącym największej, ile to być może, pomyślności.

Jakoż daje się to wyraźnie widzieć, że wszystkie prawa moralne właściwie zwane nie inny cel mają, tylko ten, któryśmy dopiero wskazali. Widzimy albowiem, że gdy którekolwiek z tych praw ogranicza w pewnych okolicznościach żądzę szczęśliwości osobistej jednego człowieka lub więcej, ograniczenie to ściąga się jedynie do tego punktu, za który posuniona żądza owa byłaby szkodliwa szczęściu innych ludzi.

Uważmy np., co znaczą następujące prawa moralne: SZANUJ CUDZĄ WŁASNOŚĆ. NIE NASTAWAJ ANI NA ZDROWIE, ANI NA SŁAWĘ, ANI NA ŻYCIE BLIŹNIEGO. DZIEL SIĘ TWYM MAJĄTKIEM Z CIERPIĄCYM NIEDOSTATEK itp. Bez wątpienia cała treść praw rzeczonych nie inna jest, tylko taka: JEŚLIBY ŻĄDZA SZCZĘŚLIWOŚCI OSOBISTEJ POBUDZAŁA CIĘ NIEKIEDY ALBO CO DO PRZYWŁASZCZENIA CUDZEJ WŁASNOŚCI, ALBO DO SZKODZENIA NIEWINNYM LUDZIOM, ALBO DO NIECZUŁOŚCI NA NIESZCZĘŚCIE BLIŹNICH, KTÓREMU BYŚ ŁATWO MÓGŁ ZAPOBIEC PRZEZ UCZYNIE NIE OFIARY PEWNEJ NIEWIELE CIĘ KOSZTUJĄCEJ, NIE SŁUCHAJ

OWSZEM TWOJEJ ŻĄDZY. TYLE TYLKO STARAĆ SIĘ MOŻESZ O SZCZĘŚLIWOŚĆ OSOBISTĄ, ILE TO STARANIE NIE PRZESZKADZA STARANIU PODOBNEMU INNYCH LUDZI.

**22.** Tak więc prawa moralne właściwie zwane ten mają zamiar, ażeby ludzie, jako mieszkańcy jednej Kuli Ziemskiej, jako jestestwa mające wspólną naturę i wspólne potrzeby, gdy będą mieć ze sobą do czynienia w rozmaitych zdarzeniach, nie przeszkadzali jedni drugiemu do szukania szczęśliwości osobistej, do używania owoców niewinnej pracy, niewinnego przemysłu itd., ale raczej dopomagali sobie w tym celu nawzajem. Tu przeto widzimy, że przyrodzone prawa moralne, wzięte w znaczeniu właściwym, usuwają to wszystko, co by stało na zawadzie do połączenia ludzi w związek towarzyski albo co by osłabiać mogło ten związek, kiedy już jest zawarty; a przeciwnie zalecają to, co mocniej spaja więzy tego związku. Wszakże usuwają wszelką nieprawość grożącą osobistej własności i bezpieczeństwu ludzi niewinnych, bez czego żadne towarzystwo aniby się zawiązać, ani utrzymać długo nie mogło; a zalecają zobopólną pomoc i dobroczynność, które są zasadą i ugruntowaniem towarzyskiego związku.

Krótko mówiąc, prawa moralne właściwie zwane zmierzają do utrwalenia towarzystwa ludzkiego.

Jeśli teraz zechcemy uważać naturę przyrodzonych praw moralnych wziętych w znaczeniu drugim, czyli względnym, nie będziemy mieli żadnej wątpliwości, że te prawa zmierzają do szczęśliwości ludzkiej – gdy się już wyłuszczyło, że prawa moralne wzięte w tym znaczeniu nie są co innego, tylko żądzą szczęśliwości osobistej, ile ta żądza nie sprzeciwia się prawom pierwszym.

Gdy zaś doświadczenie i rozum uczą nas, że człowiek sam jeden pracując na uszczęśliwienie swoje, nigdy by nie osiągnął szczęśliwości takiej, jaka jest przyzwoita naturze jego, i że taka szczęśliwość może być jedynie wypadkiem społecznego życia, te same przeto prawa przyrodzone, które nas skłaniają do szukania szczęścia osobistego, pobudzają nas oraz do zawierania związków towarzyskich, które są środkiem do znalezienia tego szczęścia, albo, krócej mówiąc, prawa moralne wzięte

w znaczeniu względnym zmierzają do największej, ile być może, szczęśliwości ludzi składających społeczność.

**23.** Ponieważ jednak prawa moralne, wzięte w tym drugim znaczeniu, tyle tylko „moralnymi” nazwać się mogą, ile są zgodne z pierwszymi, ponieważ ślepa żądza szczęśliwości osobistej, która by nie była miarkowana mocą praw pierwszych, byłaby na przeszkodzie ludziom do zachowania związków towarzyskich, a tym samym i do osiągnięcia szczęśliwości przyzwoitej ich naturze, więc można twierdzić, że tak jedne, jako i drugie prawa przyrodzonej moralności ludzkiej zmierzają, jak się o tym wyżej mówiło, do ZAPEWNIENIA LUDZIOM ŻYJĄCYM W TOWARZYSTWIE JAK NAJWIĘKSZEJ POMYŚLNOŚCI, CZYLI, CO JEDNO ZNACZY, DO ZAPEWNIENIA JAK NAJWIĘKSZEGO SZCZĘŚCIA W SPOŁECZNOŚCI LUDZKIEJ.

Aleśmy wyżej dowiedli, że prawa przyrodzonej moralności, właściwie zwane, nie mogą się uważać za prawa otrzymania szczęśliwości największej tego świata dla człowieka, który by wiernie zachowywał te prawa; tu zaś mówimy, że prawa moralne, tak właściwe, jako i względne, zmierzają do zapewnienia ludziom żyjącym w towarzystwie największej, ile być może, szczęśliwości. Jakże pogodzimy ze sobą te stwierdzenia? Czyliż to drugie nie sprzeciwia się pierwszemu?

Pozorne to przeciwieństwo zniknie natychmiast, skoro rozbierzemy znaczenie tak pierwszego, jak i drugiego twierdzenia, i skoro rozróżnimy interes społeczności od interesu osobistego indywiduów oną składających.

Że prawa moralności, właściwie zwane, nie są bynajmniej prawidłami, które by służyły człowiekowi pojedynczo uważanemu do uzyskania szczęśliwości osobistej największej, jaka tylko być może w tym życiu, prawda to jest niezawodna. Że prawa moralności przyrodzo {nej}, tak właściwe, jako i względne, zmierzają do zapewnienia towarzystwu ludzkiemu szczęśliwości, ile być może największej, i o tym także wątpić nie można. Lecz prawda pierwsza nie {jest} bynajmniej przeciwna drugiej. Tam się bowiem mówiło o szczęśliwości osobistej człowieka pojedynczo uważanego; tu się zaś mówi o szczęśliwości całego towarzystwa ludzkiego. Wszakże każdy łatwo to pojmie, że największa



część praw moralnych właściwie zwanych dlatego ogranicza w indywiduach przyrodzoną żądzę do szukania szczęśliwości osobistej, ażeby ta żądza nie przeszkadzała szczęśliwości ogólnej, tj. szczęśliwości innych indywiduów składających towarzystwo. Tak więc prawa te dążą do ustanowienia niejakiej równowagi co do szczęśliwości osób składających społeczność, albowiem ludziom pojedynczo uważanym zabraniają tylko starać się o taki szczęśliwości osobistej stopień, który by niszczył lub zmniejszał szczęśliwość innych ludzi.

Pomyślność przeto społeczności nie na tym zależy, ażeby niektóre w niej indywidua otrzymały jak największy stopień szczęśliwości, jaka by tylko być mogła skutkiem przemysłu ich lub przemocy, niemający innego celu, tylko interes osobisty, ale na tym, ażeby w tej społeczności była jak największa liczba ludzi posiadających stopień szczęścia przyzwoity ich naturze i zdolnościom, i oraz taki, jaki się może zgodzić ze szczęśliwością innych ludzi. Kiedy więc mówimy, że prawa moralne przyrodzone zmierzają do zapewnienia towarzystwu ludzkiemu największej szczęśliwości, nie znaczy to bynajmniej, że one są prawidłami uzyskania największej szczęśliwości osobistej i doczesnej dla indywiduów pełniących te prawa; a zatem dwa twierdzenia udowodnione przez nas, które na pozór zdają się być przeciwne sobie, co do rzeczy samej nie zawierają w sobie żadnej przeciwności.

**24.** Kiedyśmy już wyłuszczyli dążenie praw moralnych przyrodzonych ludziom, możemy teraz okazać, na czym zależy zgodność, którą powinny mieć ustawy ludzkie z prawami tamtymi. Prawa ustanowione od ludzi wtenczas tylko będą zgodne z prawami przyrodzonoj moralności, kiedy nie będą przeszkadzały dążeniu tych ostatnich; owszem, kiedy będą miały to samo dążenie – ten sam cel ostateczny. Gdy jednak prawa moralności przyrodzonoj właściwie zwane są wieczne i nieodmienne, a ustawy ludzkie zwykły się z czasem odmieniać, musi więc zachodzić różnica między jednymi a drugimi, którą nam poznać należy.

Ustawy ludzkie, które są zgodne z prawami przyrodzonoj moralności, w czworakim do nich uważać się mogą stosunku: (1) niektóre z tych ustaw wyrażają tylko prawa moralne

przyrodzone w znaczeniu właściwym; (2) te same ustawy oznaczać zwykły pewną karę dla przestępców praw rzeczonych; (3) ustawy ludzkie mogą przepisywać pewien porządek i sposób, jakim władze społeczności powinny postępować, ażeby zniewoliły podległych do zachowania praw moralnych właściwie zwanych; na koniec, (4) ustawy ludzkie mogą przypisywać pewne środki służące do tego celu, ażeby ludzie składający społeczność wypełnili jak najkorzystniej dla siebie prawa moralne w znaczeniu {e-niu} względnym, tj. ażeby uzyskali szczęśliwość, ile być może największą, jaka zgodzić się może z moralną ich naturą.

Widoczne {jest}, że w pierwszym razie ustawy ludzkie, będąc tylko wyrażeniem praw nieodmiennych moralności przyrodzonej, i same także muszą być nieodmierne.

W drugim względzie uważane, ponieważ stanowią karę na przestępców praw rzeczonych, nie w innym celu {prawodawcy} mogą je rozsądnie stanowić, tylko w tym, ażeby zapobiec, ile być może, tych praw pogwałceniu. Kary te więc są jednym ze środków do zniewolenia ludzi, ażeby zachowywali prawa moralne przyr{odzone} właściwie zwane, a chociaż te ostatnie są nieodmierne, środki jednak pobudzające ludzi do ich pełnienia mogą być rozmaite, a tym samym mogą się stanowić raz te, drugi raz inne – podług okoliczności czasu, miejsca, sposobu myślenia ludzi składających społeczność, albo nawet podług przezorności prawodawców mniejszej lub większej, którzy stanowią te środki w mniemaniu, iż najlepiej odpowiedzą swemu celowi.

Ustawy przeto ludzkie, ile stanowią pewne kary za przestępstwo praw moralnych, mogą się z czasem odmieniać. Ta sama uwaga stosuje się wyraźnie i do trzeciego względu, który mieć mogą ustawy ludzkie z prawami przyrodzonej moralności.

Na koniec łatwo jest pojąć, że te ustawy i w czwartym uważane względnie mogą także podlegać odmianom. Gdy bowiem w tym razie stanowią jedynie środki mogące dać, jak się zdaje, najlepszy kierunek wrodzonej ludziom żądzy szukania szczęśliwości, ponieważ dobra, od których zależy szczęśliwość ludzka, bardzo rozmaicie uważać się mogą od różnych osób, co bowiem jednej sprawia przyjemność, to dla drugiej nieprzyjemne być może, ponieważ zdania ludzkie o sposobach uzyskania tej

szczęśliwości mogą być bardzo rozmaite i odmienne – stąd oczywiście się wnosi, że prawa ustanowione od ludzi, jeśli się uważają w czwartym względzie odnoszenia się ich do praw moralnych przyrodzonych, najwięcej podlegać mogą odmianom.

Tak więc z czterech względów, pod którymi prawa ustanowione od ludzi uważać się mogą w stosunku do praw moralności przyr{odzonej}, w pierwszym tylko mają cechę nieodmienności, w trzech zaś pozostałych własność ta im nie służy.

**25.** Gdy się wyłuszczyło, na czym zależy zgodność ustaw ludzkich z prawami moralności przyrodzonej, możemy teraz pojąć, co znaczy cel pewnego towarzystwa rządzącego się pewnymi prawami.

Wiemy już, że cel ostateczny jakiejkolwiek społeczności ludzkiej, jeśli ta społeczność jest godziwa, nie inny być może, tylko uzyskanie jak największej szczęśl{iwości} zgodnej z wrodzoną ludzom moralnością. W tym względzie uważane wszystkie prawa towarzystwa ludzkie są do siebie podobne, jakożkolwiek każde z nich może mieć swe ustawy szczególne różne mniej lub więcej od ustaw innych towarzystw. Gdy jednak widzimy tę różność ustaw, którymi się rządzą różne społeczności, stąd wnieść należy, że oprócz celu ostatecznego, wspólnego im wszystkim, każda z nich musi mieć swój cel szczególny. Jakż więc być może ten cel szczególny?

Uwagi poprzedniczo wyłuszczone dają nam poznać, że przez cel szczególny prawego towarzystwa nie co innego rozumieć mamy, tylko pewne główne środki, jakie towarzystwo to obrało sobie do osiągnięcia celu ostatecznego wspólnego wszystkim społecznościom. Ponieważ te środki, jako też i zdania o nich ludzkie, mogą być rozmaite, to nam wyświeca przyczynę różności, jaka zachodzić może pomiędzy ustawami różnych towarzystw i szczególnymi ich celami.

**26.** Prawdy dopiero wyłuszczone prowadzą nas do wniosków następujących:

(1) Ażeby prawidło przepisane od człowieka dla kierowania sprawami ludzkimi, zależącymi od wolnej woli, miało znaczenie

prawdziwej ustawy, potrzebne są na to trzy warunki – tj.: materia słuszna (*materies iusta*), prawa władza (*legitima potestas*) i porządne ogłoszenie ustawy (*legis promulgatio*). Pierwsza nie jest czym innym, tylko sprawą ze wszech miar podobną do wykonania i odpowiadającą celowi towarzyskiemu; druga jest niezaprzeczonym prawem (*ius*) do rozkazywania; trzecie, na koniec, co znaczy, łatwo to każdy pojmuje.

(2) Każda ustawa ludzka, co się wyświeca z samego jej wyobrażenia, odnosić się powinna do pewnego prawa przyrodzonego – skąd bierze całą moc swoją. Znaczenie przeto, czyli ważność ustawy nie zawisa bynajmniej od kary przepisanej na gwałcicieli prawa, a to, co niektórzy zowią „ustawą jedynie karną” (*lex mere penalis*), próżnym jest wymysłem; nie ma bowiem żadnej w tym wątpliwości, że celem samego prawa nie może być kara i że ta ostatnia wymaga popełnionego już bezprawia lub zaniechanego obowiązku.

(3) Prawodawca, gdy stanowi ustawę, powinien mieć wzgląd na prawo przyrodzone i nie co innego przepisywać, tylko to, co by się zgadzało z tym prawem i co się zdawało najprościej zmierzać do jego wypełnienia; poddany zaś każdy powinien wiedzieć, czy w prawie ustanowionym zawiera się powaga prawa przyr{odzonego}, a tym samym, że dwojaką ma pobudkę do jego zachowania. Owszem, gdyby nawet niekiedy nie dostrzegał zgodności między ustawą ludzką a prawem przyrodzonym, powinien jednak mniemać, że się ta zgodność znajduje, a to przez uszanowanie dla prawodawcy, jako też przez miłość dobra powszechnego – ani inaczej uwalniać się od posłuszeństwa ustawie, tylko wtenczas, kiedy będzie rzeczą oczywistą, że ta ustawa bez zgwałcenia prawa moralności przyrodzonej dopełnić się nie może.

(4) Ponieważ ustawa ludzka zawsze zmierzać powinna do zachowania prawa przyrodzonego, gdy to ostatnie jest prawem Boskim, więc i tamta, która się do niego odnosi, obowiązuje podległych tej ustawie nie tylko zewnątrz, tj. pod odpowiedzialnością rządowi, lecz i wewnątrz – tj. na sumieniu.

(5) Stopnie tego zobowiązania już z ważności celu i przedmiotu, do którego się odnosi ustawa ludzka, już z zamiaru prawodawcy oceniać się powinny.

(6) Na koniec, jasną jest rzeczą, że do zachowania ustawy ludzkiej człowiek jedynie zdrowy na umyśle, podległy władzy prawodawcy i mieszkający w jego państwie, jest obowiązany.

27. Gdy prawa ustanowione nie inaczej się wyrażać mogą, tylko zdaniem z pewnych słów ułożonymi, a w wyrażeniach ludzkich często się zdarzać zwykła pewna niedokładność, czyli niepewność znaczenia, stąd wypada, że i tych samych ustaw myśl częstokroć jest za ciemna i niełatwa do zgadnienia. Nieprzyzwoitości tej bez wątpienia nie co innego zaradzić może, tylko jasny i rozsądny wykład ustawy, który, jako pochodzący z różnych źródeł, rozmaicie zwykł się nazywać. I tak: „autentycznym” zowie się wtenczas, kiedy pochodzi od samego prawodawcy; „sądowym”, kiedy pochodzi od prawego sędziego; „zwyczajowym”, kiedy się opiera na powszechnym zwyczaju i jest publicznie przyjęty – w takim bowiem razie rozsądnie domyślać się można, że go potwierdza sam prawodawca.

^ Wykład i zniesienie ustawy ludzkiej.

Niektórzy dodają do tego wykład naukowy, zasadzający się na zdaniach ludzi biegłych i uczonych. Lecz uważać należy, że moc tego ostatniego wykładu mierzyć się powinna nie powagą tłumaczy, lecz ważnością dowodów, przez które wyświecają myśl samego prawodawcy.

Na koniec prawa ludzkie, jeśli cel ich nie jest konieczny i nieodmienny, przez to samo ustać, czyli zniesione być mogą.

To zniesienie praw (*abrogatio*) dzieje się sposobami rozmaitymi, i tak: albo sam prawodawca cofa prawa, które wprzód był ustanowił, tj. ogłasza, że to prawo już nie jest prawem; albo przez to znosi się ustawa, że jej cel za zmianą okoliczności sam przez się ustaje; albo na koniec znosi się prawo przez zwyczaj jemu przeciwny, wiadomy dobrze samemu prawodawcy, któremu się on jednak nie opiera.

Wyliczone dopiero sposoby zwykły znosić całą moc ustawy. Lecz są inne, przez które obowiązek do zachowania prawa znosi się nie w całym brzmieniu tego prawa, lecz tylko po części. I tak, jeśli część ustawy znosi się względem wszystkich poddanych, zowie się to „uchyleniem” (*derogatio*). Jeśli moc prawa znosi się względem niektórych tylko osób, zowie się to „przywilejem”

(*privilegium*). Jeśli na koniec uchyla się obowiązek prawa na szczególny jaki przypadek, który się uważa jakby za wyjątek od powszechnego prawidła, zowie się to „dyspensą” (*dispensatio*). Lecz wszystkie te rzeczy przez samego prawodawcę ani inaczej, jak tylko dla ważnych bardzo przyczyn dzieć się powinny, ażeby i ustaw, i prawodawcy powaga została w całości.

**28.** Wykład praw moralnych, tak przyrodzonych, jako i ustanowionych od ludzi, prowadzi nas do poznania zasady obowiązków ludzkich.

Co znaczy „obowiązek” (*obligatio*), jużśmy to w ogólności określili, czego jednak teraz dokładniejsze czyni się wyobrażenie. Gdy prawo jakie stanowi, że cokolwiek trzeba czynić albo się czego chronić, człowiek poczuwający się do tego prawa nie może zaprzeczyć, że go wiąże niejaka konieczność stosowania postępuku swojego do prawa, czyli, co jedno znaczy, zaprzeczyć temu nie może, że ma pewien obowiązek, chociażby go namiętność unosiła na stronę przeciwną. Wola bowiem, powodowana zmysłami, często żąda czego innego, nie zaś tego, co przepisuje rozum – gdy jednak ostatni nie przestaje dlatego wymagać od niej posłuszeństwa, i przedstawiać jej prawo, do którego stosować się powinna.

Bardzo jest wielkiej wagi rzeczą poznać zasadę i przyczynę tej konieczności, czyli tego obowiązku, który z prawem moralnym zawsze się łączy. Niedokładnie ci tłumaczą się w tej mierze, którzy za jedyną zasadę obowiązku moralnego kładą szczęśliwość doczesną człowieka, jakoby jej uzyskanie zawsze być miało skutkiem wypełnienia obowiązku, a jej strata lub zmniejszanie jakoby zawsze miało pochodzić z jego pogwałcenia.

Że mniemanie to jest fałszywe, dostatecznie okazaliśmy na swoim miejscu.

Oprócz tego, gdybyśmy nawet przypuścili, że złamanie obowiązku ciągnie za sobą zawsze w społeczności skutki nieprzyjemne dla przestępcy, a wypełnienie onego zawsze przyjemne, stąd by się tylko wnosiło, że te skutki mogą być zasadą obowiązku do wykonania spraw zewnętrznych, nie zaś do utworzenia w sobie zamiarów wewnętrznych zgodnych z moralnością, gdy bowiem

o tych ostatnich sam tylko może wiedzieć człowiek, który je sobie ułożył, a drugim nie mogą one być jawne, nie mogą też z ich strony ściągnąć na tamtego nagrody lub kary, pochwały lub nagany, chociaż w rzeczy samej prawdziwa moralność człowieka bardziej zależy na wewnętrznych jego zamiarach, aniżeli na sprawach zewnętrznych.

Owszem, jeśli kto chciał twierdzić, że jedyną zasadą obowiązków moralnych są kary lub nagrody wymierzać się ludziom mające bądź w teraźniejszym bądź przyszłym życiu, niech to uważy, że jeśli kogo ludzie sądzą być godnym nagrody albo kary, już tym samym trzymają o nim, że wypełnił lub zgwałcił swój obowiązek; tak więc obowiązek i jego zasada pierwszej isć muszą aniżeli nagrody albo kary. I któż by wreszcie z ludzi nie uczynił różnicy między tym dwojgiem: DZIAŁAĆ COKOLWIEK W NADZIEI NAGRODY LUB W BOJAŹNI KARY – a DZIAŁAĆ PRZEZ USZANOWANIE DLA PRAWA? Któż nie widzi, że moralność człowieka, powodującego się jedynie wyobrażeniem pierwszym, byłaby bardzo niedoskonała, a przeciwnie, powodująca się drugim byłaby doskonała? Kary więc lub nagrody nie mogą się trafnie uważać za zasadę obowiązków moralnych.

I ci także nie dosyć się jasno w tej mierze tłumaczą, którzy całą zasadę obowiązku moralnego umieszczają w mądrości najwyższej i woli Boskiej. Najpewniejszą wprawdzie jest rzeczą, że skoro ludzie uznają w czym wolę Boską, powinni się jak najwięcej stosować do niej. Lecz i to jest pewne, że pierwszej jeszcze nim się człowiek mógł podnieść do poznania Boga i jego woli, już się w nim odzywało niejakić uczucie obowiązku. Tak więc, chociaż to nie podlega wątpliwości, że najpierwszą przyczyną rozumu naszego i przyrodzonego moralności prawa jest wola Boska, a zatem że cała moc obowiązku ostatecznie z tej woli jako ze źródła wypływa – niemniej jednak dlatego twierdzić można, że sam rozum obowiązuje człowieka.

Zasadą przeto najpierwszą obowiązku jest zgodność postępków ludzkiego z rozumem czyli z prawem moralnym objawiającym się przez rozum. Stąd się wnosi, że wszelkie prawo lub ustawa, która się uważa za prawdziwą przez moc samego rozumu, zawiera w sobie pewien obowiązek, któremu czynić zadość potrzeba.

Obowiązek więc jedynie ROZUMOWY, czyli PRZYRODZONY, słusznie rozróżniamy od USTANOWIONEGO; tamten oznacza moralną konieczność postępków, który sam rozum przepisuje i poznaje; ten zaś oznacza konieczność postępków za pośrednictwem innej władzy i powagi, którą człowiek zdrowego rozsądku pogardzić nie może, przepisaną i ogłoszoną.

Jeśli bowiem ustawa czy to Boska, czy też ludzka i prawa władza, jako też powaga prawodawcy, należycie od człowieka poznane będą, samo to poznanie wkłada na jego umysł konieczność uległości, czyli obowiązek – a przeciwnie, skoro nie ma tego poznania, obowiązek wszelki ustaje; czyli, co jedno znaczy, chociaż prawo jakiegokolwiek samo przez się ciągnie za sobą obowiązek PRZEDMIOTOWY (*obligatio obiectiva*), jeszcze ażeby ten obowiązek zastosowany być mógł do człowieka, ile obdarzonego wolnością woli, powinien być poznany od niego, czyli stać się mu SUBIEKTOWYM, który by też inaczej „czynnym” zwykł się nazywać.

**29.** Z tego, co się dotąd powiedziało o obowiązku, wynikają niektóre prawdy, mogące nam być pożyteczne w różnych zdarzeniach.

(1) Gdy wszelki obowiązek odnosi się do wolnej woli ludzkiej i opiera się na rozumie, nie może przeto wiązać innego człowieka, tylko tego, który używa rozumu i wolnej woli. Niemowlęta więc, ludzie pomieszanego umysłu, snem uśpieni, zupełnie pijani itp. – póki są w tym stanie, wolni są od obowiązku. W razie jednak ostatnim, podług tego, co się wyżej wyłuszczyło, wtenczas by tylko nie byli winni postępów swoich prawu przeciwnych, jeśliby ich pijaństwo nie było dobrowolne.

To samo rozumieć należy o ludziach tak dalece dzikich i zwierzęcych, iż władza rozumu nie byłaby w nich zgoła rozwinięta, i którzy by się jedynie rzadzili wrażeniami zmysłowymi, jeśli tylko tacy się znajdują. Lubo i tu nie ma żadnej wątpliwości, iż skoroby się w tych ludziach zaczęła rozwijać władza rozumu i poznanie praw moralnych, już od tej samej chwili ściągałby się do nich obowiązek. Tym bardziej zaś, co się okazało, nierozumnym zwierzętom, jako niemającym wolnej woli, obowiązek żaden przyznawać się nie może.



(2) Obowiązek prawdziwy ściąga się jedynie do takich spraw człowieka, które siłami swoimi, bądź fizycznymi, bądź umysłowymi, skutecznieć zdoła. Jeśliby więc prawo cokolwiek rozkazywało, co by przechodziło możność sił przyrodzonych człowieka albo nie było mu podobne do wykonania w rzeczywistości jego położeniu, lub się sprzeciwiało powinności wyższej, na próżno by mu przypisywano w tej mierze obowiązek. Albowiem jest jasną rzeczą, że to tylko czynione, a co za tym idzie i rozkazywane, być może, co ze wszech miar podobne jest do wykonania.

Trafne więc {jest} przysłowie, które tak niesie: NAD SIŁY  
NIKT NIE JEST OBOWIĄZANY.

**{Rozdział V.}**  
**O moralności spraw ludzkich i prawidłach**  
**ocenienia wartości ich moralnej**

**30.** Gdyśmy już wyłuszczyli wyobrażenie prawa i obowiązku, wypada teraz dokładniej opisać, na czym zależy moralna uczciwość, czyli jednym słowem **MORALNOŚĆ** spraw ludzkich.

W ogólności mówiąc, wyrazem tym oznacza się stosunek, który mają sprawy ludzkie do prawa moralnego. Ten stosunek okazuje zgodność lub niezgodność postępków z prawem. Sama zaś zgodność z prawem **DOBROĆ** moralną, czyli **GODZIWOŚĆ** – niezgodność zaś **ZŁOŚĆ** moralną, czyli **NIEGODZIWOŚĆ** sprawy stanowi.

Po wyłuszczeniu już praw moralnych przyrodzonych człowiekowi nie podlega to wątpliwości żadnej, że kiedy idzie o uczciwość postępków ludzkich, nie daje się bynajmniej względu ani na korzyści lub uciechy, jakie z tych postępków wyniknąć mogą, ani też na skłonność fizyczną, która by do nich mogła prowadzić, lecz jedynie na zgodność ich z rozumem praktycznym, czyli jego prawem. Jeśli nie ma tej ostatniej, sprawa zawsze podlega naganie i za złą bywa miana, jakożkolwiek by skądinąd miała na sobie cechę świetnego geniuszu; a przeciwnie, jeśli ta zgodność zachodzi, zawsze uważana za dobrą i pochwalona być musi. Jest więc w sprawie moralnie dobrej coś szacownego samo przez się, a to coś nie inne jest, tylko sama wola czysta i dobra, czyli posłuszna rozumowi. Ta przeto wola stanowi wartość **WEWNĘTRZ-NA** sprawy, stateczną, nieodmienną, i oraz całę różną od wartości jej **ZEWNĘTRZNEJ**, pospolicie odmiennej i niestalej. Wyobrażenie

zatem moralności nie przyznaje się sprawie, ile się ona objawia przez zmysły, lecz ile pochodzi z rozumu i wolnej woli, a tym samym niezawisłe {jest} od zmysłowości.

Stosunek, który ma sprawa ludzka do prawa moralnego, w dwojakim względzie zwykł się uważać. Jakoż albo na to jedynie wzgląd dajemy, czy ta sprawa, ile się objawia zmysłom naszym, zgodna jest lub niezgodna z prawem i to stanowi MORALNOŚĆ jej PRZEDMIOTOWĄ; albo uważamy, w jakim zamiarze, z jakich pobudek wewnętrznych, względnie do prawa, była wykonana – i wtedy zgodność onej lub niezgodność z prawem zowie się „moralnością subiektywą”. Pierwsza zwykła się inaczej nazywać „powinnością” (*legalitas*) i różni się od moralności prawdziwej, która może być tylko subiektywa. Cokolwiek bowiem zowie się „moralnego” w znaczeniu prawdziwym, pochodzić musi z rozumu i wolnej woli; a zatem, jeśli mamy oceniać uczciwość spraw ludzkich, nie na te ostatnie tylko, ile pewne zdarzenia pod zmysły podpadające, wzgląd dawać należy i porównywać je z prawem – lecz nadto powinniśmy uważać, jakim umysłem są spełnione.

Jeśli ten, który je wykonuje, powoduje się uszanowaniem dla prawa, uczynek jego jest dobry; jeśli zaś na tym uszanowaniu zbywa, tym samym nie dostaje uczynkowi uczciwości wewnętrznej, jakożkolwiek by on miał zgodność przedmiotową z prawem. Sama więc tylko wola działającego jest dobra albo zła; sprawa zaś nie inaczej, tylko za pośrednictwem pierwszej nabiera tej własności. Tzn. że zewnętrzna postać sprawy, czyli co zwykło się nazywać „jej materią” albo „przedmiotem”, tyle tylko przykłada się do jej moralności, ile ta ostatnia poznana bywa od umysłu i ile to poznanie stać się może pobudką, wpływającą na postanowienie woli.

Uczynek więc wtenczas tylko będzie zupełnie, czyli, jak mówią, FORMALNIE dobry, kiedy nie tylko materia jego, lecz i zamiar, i inne okoliczności będą się z prawem zgadzały, albo raczej za zgodne z nim będą uznane, i kiedy sama ta zgodność z prawem będzie celniejszą pobudką poruszającą władzę chcenia; aby zaś uczynek był zły moralnie, dosyć jest, że jego albo materia, czyli przedmiot, albo zamiar, albo okoliczności nie będą zgodne z prawem, i że ta niezgodność wiadoma będzie działającemu, albo

przynajmniej wiadoma być może i powinna, choćby w rzeczy samej nie była taka.

**31.** Z uwag poprzedzających łatwo się wnosi, że dobroć lub złość, czyli moralność spraw ludzkich, nie zawsze bywa ta sama, lecz może być różna – tak co do STOPNIA, jako też co do GATUNKU.

Co się tyczy STOPNI moralności, te mierzyć się zwykły po części przedmiotową, po części subiektywną spraw własnością. Ażeby ten wymiar, ile być może, był należyty, trzeba zachować następ{ujące} przepisy.

(1) Im bardziej sprawa, ze względu na swój przedmiot lub okoliczności, zgodna jest albo niezgodna czy to z pewną ustawą szczególną, czy też z celem ostatecznym, który jest wspólny wszystkim prawom moralnym, tym w większym stopniu dobroć lub złość, czyli moralność przedmiotową tej sprawy uważać należy.

(2) Im większej jest wagi prawo, i im bardziej obowiązujące, do którego sprawa odnosić się powinna, tym większy uważa się w niej stopień moral{ności} przedmiotowej.

(3) Jeśli zaś teraz uważać chcemy stopnie moralności subiektywnej, te nie inaczej się mierzą, tylko stopniami {jasności poznania i wolności}. I tak: im jaśniejsze jest poznanie uczynku i prawa, jako też zachodzącego między nimi stosunku, im jaśniej się poznają pobudki albo zachęcające, albo odstręczające od tego uczynku, oraz im większa jest wolność człowieka, tak zewnętrzna, jako i wewnętrzna, a co za tym idzie, im więcej ma do pokonania trudności wolna wola jego, aby wybór jej był prawy, przeciwnie zaś, im mniej, aby uniknąć wyboru nieprawego, tym większy stopień moralności subiektywnej, czyli zewnętrznej uważa się w uczynku.

Wreszcie jakożkolwiek z tych zasad można ogólnie oznaczyć stopień moralności spraw ludzkich, w szczególności jednak uważając każdą z tych spraw, trudno jest a nawet niepodobna ludziom wymierzyć dokładnie dobroć jej albo złość moralną.

Gdy ten sam uczynek z wielu prawami może być zgodny albo niezgodny, z tego względu w nim jednym wieloraką moralność rozróżnić możemy. Prawa albowiem moralne różnią się między sobą celem właściwym sobie, czyli szczególnym, co zwykło się

nazywać różnicą ich „formalną”. Tak np. prawo, które chce, abyśmy nie znieważali bliźniego, różne jest od prawa, które zabrania jego osławiać. Z tym wszystkim człowiek jednym postępkim swoim może razem znieważać i osławić bliźniego. Tysiączne są przykłady, w których jeden i ten sam uczynek może wypełnić lub zgwałcić kilka praw razem. To przeto, co u moralistów zowie się „moralnością różną gatunkiem”, zależy na poznaniu zgodności lub niezgodności pewnego uczynku z prawami FORMALNIE różnymi, czyli takimi, z których każde zamierza sobie cel różny.

Zwykło się także rozróżniać moralność spraw co do LICZBY.

Lecz i w tym względzie uważana różnica spraw ludz{kich} dwojaka być może. I tak, albo jednym kto czynem woli zmierza do wielu razem przedmiotów – np.: kiedy kto myśli zabić lub w rzeczy samej zabija jednym wystrzałem kilku razem ludzi; kiedy kto przez jedną gadatliwość albo jednym pisemkiem osławia wiele razem ludzi, albo wielokrotnie po pewnych przestankach woli powtarza ten sam uczynek dobrowolnie. Równie w pierwszym, jako i w drugim razie sprawy ludzkie są wielorakie co do liczby.

**32.** Sam rozum praktyczny, czyli to światło rozumu, które wskazuje dobroć lub złość moralną spraw naszych, tym z nich, którym służy własność pierwsza, przyznaje koniecznie pewną wartość, czyli godność; tym zaś, które są nacechowane własnością drugą, przyznaje niejaką podłość. Cokolwiek więc powiedziało się o moral{ności} spraw ludzkich i o jej stopniach, wiadomość o tym koniecznie jest potrzebna, jeśli mamy oceniać wartość lub podłość jakiegokolwiek sprawy.

Wartość znajdującą się w sprawie moralnie dobrej wpływa na samego jej sprawcę i względnie do niego zowie się „zasługą moralną”. Podobnym sposobem, podłość przywiązana do sprawy złej moralnie spada na tego, który ją pełni, i względnie do niego zowie się „winą”. Stopnie zasługi lub winy nie z innych względów, tylko z tych samych, którymi się ocenia większa lub mniejsza moralność postępków, mierzyć się powinny.

Jużeśmy widzieli, że ten głos wewnętrzny rozumu, który nazywamy „sumieniem”, pochwała sprawy nasze dobre, a złe

nagania; tak więc wartość, czyli godność spraw moralnych człowieka jest to samo, co ich pochwała, a podłość tych spraw jest to samo, co ich nagana. Gdy się zaś dopiero nadmienilo, że pochwała dobrych postępów, spływając na samego ich sprawcę, staje się dla niego zasługą moralną, a nagana staje się winą, ponieważ ani zasługa bez nagrody, ani вина bez kary pojąć się nie może, człowiek przeto zachowujący prawo moralne zasługuje na nagrodę, ten zaś, który je gwałci, zasługuje na karę.

Ale łatwo każdy się domyśli, że kiedy idzie o wymierzenie stosownej nagrody lub kary postępkom moralnym człowieka, inaczej o tym sądzić musi najwyższy i najczystszy rozum Boski, a inaczej umysł jestestw ograniczonych, jakimi są ludzie.

**33.** Nagrody i kary, na które zasługują uczynki dobre lub złe, nazywają się ich „sankcją” nie dlatego, żeby obowiązek pełnienia praw moralnych wypływał jedynie ze względu na te kary lub nagrody, bośmy okazali rzecz przeciwną – lecz dlatego że człowiek powodowany przyrodzoną szczęśliwością żądzą w uwadze swojej na kary lub nagrody znajduje nową i dzielną pobudkę do pełnienia spraw cnotliwych, a unikania występnych.

Nagrody i kary dzielą się pospolicie na PRZYRODZONE i USTANOWIONE (*naturales et positivae*). Jużesmy dowiedli, że za nagrodę przyrodzoną dobrych uczynków nie można brać jedynie tej przyjemności wewnętrznej, która pospolicie idzie za nimi – bo prawo moralności wymaga od nas niekiedy tak wielkich ofiar, jakich to wewnętrzne uczucie nigdy nagrodzić nie może. Nie można też brać za jedyną karę przyrodzoną występku zgryzot sumienia, które on za sobą ciągnie, bo także się okazało, że te ostatnie tym bardziej tępieją, im się częściej człowiek złych spraw dopuszcza, gdy jednak przez to samo coraz większej staje się godny kary. Na koniec ani straty na zdrowiu, majątku lub sławie, które często są skutkiem nieprawości, mogą się uważać za jedyną jej karę, ponieważ te straty wtenczas tylko następują, kiedy człowiek popełnia zbytek lub nierozsądek w nieprawym rzeczy użyciu.

Ale człowiek mierzący swe postęпки rozsądkiem, mającym za jedyny cel szczęśliwość swą doczesną, może być występny bez strat rzeczonych, chociaż niemniej dlatego zasługuje na karę.

Tak więc przez kary przyrodzone nie tylko rozumieć mamy te skutki nieprzyjemne dla człowieka występnego, które często ściąga na się w tym życiu przez swe złe sprawy, ale bardziej jeszcze kary, które Bóg przeznaczać musi dla występnych niekiedy w życiu przyszłym. Rozumie się także samo przez się, że przyrodzoną nagrodą dla cnoty nie jest jedynie szczęśliwość doczesna, która niekiedy spotyka człowieka cnotliwego, bo się dowiodło, że takie zdarzenia są niepewne i rzadkie, ale bardziej jeszcze szczęśliwość przeznaczona dla niego w życiu przyszłym.

Co się tyczy nagród albo kar ustanowionych, sam ich przymiotnik pokazuje, że to są nagrody lub kary, które ustanowili ludzie mający władzę prawodawczą i które ogłosili swym podległym. Ponieważ te nagrody lub kary ten mają cel jedyny, ażeby zachęcić ludzi do zachowania praw, a unikania występku, a zatem stosowne być muszą do okoliczności czasu i miejsca, stopnia oświaty i sposobu myślenia ludzi rządzących się pewnymi prawami; tak więc odmienne bywać zwykły – jak i same te okoliczności.

**34.** To, co się dotąd wyłuszczyło o warunkach moralności spraw ludzkich i o wnioskach, które z wyobrażenia tej moralności wynikają, usposabia nas do jaśniejszego poznania, na czym zależy OSĄDZENIE MORALNE (*imputatio moralis*). Nie co innego przez nie rozumieć mamy, tylko sąd, przez który uznajemy, że ktokolwiek jest wolnym sprawcą uczynku podległego prawom i oraz skutków z niego wynikłych, a tym samym, że jest godzien szacunku lub pogardy, pochwały lub nagany, nagrody lub kary. Przedmiot więc osądzenia moralnego bardziej zależy na woli, jak na samym uczynku, a co za tym idzie, sądy człowieka o wartości moralnej swoich własnych spraw daleko pewniejsze być mogą, aniżeli o wartości spraw cudzych. Owszem, jeżeli sędzia cywilny wydaje wyrok osądzenia, odnosi się on bardziej do prawności postępków, aniżeli do moralności. Każdy zaś łatwo się domyśli, że osądzenie ze wszech miar sprawiedliwe i doskonałe samemu tylko rozumowi nieomylnemu, jakim jest {umysł} Boski, przyznać się może.

Ponieważ dzieło osądzenia, o czym zapewne nikt nie wątpi, wielkiej jest wagi i w codziennym prawie zdarza się pożytku, nie od rzeczy więc będzie podać w tej mierze dokładniejsze prawidła.

Cała osnowa osądzenia do dwóch przedniejszych odnosi się względów: (1) same tylko sprawy wolne i podległe prawom należą do osądzenia; (2) stopnie osądzenia mierzą się już {to} stopniami obowiązku przywiązanego do prawa, już stopniami poznania i wolnej woli w działającym. Stąd wywodzą się pewne zasady praktyczne, do których we wszelkim przypadku osądzenie bądź naszych własnych, bądź cudzych stosować się powinno. Zasady te, czyli przepisy są następujące:

(1) Uczynek ROZMYŚLNY bardziej powinien być osądzony za zasługę lub winę aniżeli NIEROZMYŚLNY – czyli taki, który się dzieje w zapędzie uczucia.

(2) Im większe są przeszkody do wykonania prawego postępu, bądź wewnętrzne, czyli pochodzące ze zmysłowości, bądź zewnętrzne, czyli te, które pochodzą z przywiązania do rozmaitych dóbr tego świata, a przeciwnie, im mniejsza jest przeszkoda moralna do opuszczenia tego uczynku, tzn. im mniejszy jest obowiązek do jego wykonania, tym bardziej uczynek taki powinien być poczytany za zasługę – np. dobrodziejstwo wyświadczone nieprzyjacielowi z zaniedbaniem swej własnej wygody, w tym bowiem uczynku większe zawiera się uszanowanie dla prawa, a mniejszy wzgląd na zmysłowość.

(3) Im mniejsze są zawady fizyczne, a przeciwnie, im większe moralne, tym większą winę uczynkowi niezgodnemu z prawem przypisać należy, wtedy bowiem dosyć wyraźnie zaniedbania uczciwości albo przewrotna okazuje się wola.

(4) Im bardziej samo dobro lub zło zawierające się w uczynku lub skutkach jego bywa poznane, uczynek ten za tym większą osądzić należy zasługę lub winę.

(5) Jeżeli to dobro lub zło nie tylko się jasno poznaje, ale nadto celem jest przedniejszym działającego, tym więcej uczynek jego ma zasługi lub winy.

(6) Im więcej zdrady lub chytryści zawiera się w pewnym występku, tym większa jego jest wina, bo bez wątpienia tym większa uwaga i tym gorsza wola łączyła się z jego wykonaniem.

(7) Jako stateczna i panująca miłość uczciwości większą człowiekowi przynosi zasługę, tak stateczna przewrotność umysłu bardziej go obwinia.



Zresztą łatwo się domyślić, że dla osądzenia, ile być może, należytego trzeba mieć wzgląd pilny na te wszystkie okoliczności, które mniej lub więcej wpływać mogą na postanowienia woli ludzkiej i ścieśniać albo rozszerzać jej wolność.

**35.** Ponieważ przykładać się niekiedy możemy do spraw cudzych, przez to samo częstokroć stajemy się uczestnikami ich moralności; dlatego się mówi, że nawet cudze sprawy mogą nam być poczytane za zasługę lub winę. Lecz uważać tu należy, że w cudzych sprawach nie wszystko to, co kto inny robi, powinno się nam przypisywać, ale tylko to, co z naszej wynikało dobrej woli, czyli to, co jest naszego w cudzych postępkach.

Przykładać się zaś możemy do cudzej sprawy fizycznie albo moralnie, dodatnio (*positive*) lub ujemnie (*negative*), tj. siłami naszymi fizycznymi, dopomagając sprawie cudzej albo namawiając do niej przez rady itp., albo, na koniec, zaniedbując czynić jedno lub drugie, gdyśmy to jednak czynić byli powinni.

Sposoby, jakimi człowiek przyczyniać się może do moralności spraw cudzych, są następujące: ROZKAZ, RADA, JEDNOMYŚLNOŚĆ, POCHLEBSTWO, PRZECHOWYWANIE, UCZESTNICTWO, POBLĄŻANIE MILCZĄCE, NIEDOSTATEK ZAPOBIEGANIA, UTAJENIE.

Widoczną jest rzeczą, że z dziewięciu wyliczonych sposobów, sześć jest takich, które się przyczyniają do moralności spraw cudzych dodatnio, a trzy są, które przyczyniają się ujemnie.

W tym osądzeniu cudzych postępków uważać należy, że cała jego zasada i miara zależy: (1) od ważności samej sprawy; (2) od poznania bądź uczynków i skutków jego, bądź wolności, czyli wolnej woli, przez którą uczestnik sprawy cudzej przyczynia się do jej wykonania. Wszakże uczestnictwo moralności nie na przypadkowym zbiegu czynów ludzkich, lecz na zgodności zamiarów i celów zasadza się. Ile więc ten, który się przyczynia do sprawy drugiego, zgodny jest w zamiarach swoich i celach z tym ostatnim, tyle też jest uczestnikiem moralności jego postępków. W ogólności zaś mówiąc, każdy ze współników jednej sprawy tyle ma zasługi lub winy, ile dobra lub zła umysłem swoim poznaje albo poznać może i wolą swą zamierza. Stąd się wnosi, że wtedy najbardziej staje się uczestnikiem moralnej wartości

cudzego uczynku, kiedy drugi bez jego przyłożenia się aniby chciał, aniby mógł wykonać tego uczynku.

To przyrodzone rozumu światło, które nam pokazuje dobroć lub złość moralną naszych własnych postępków, nazywają „sumieniem” (*conscientia*). Sumienie więc i to, co u moralistów zowie się „rozumem praktycznym”, jedno znaczą. Często też przez sumienie nie tylko rozumiemy ten rozum praktyczny, ale razem połączone z nim uczucie przyjemności lub nieprzyjemności wewnątrz {trzeź}, pochodzące z dobrego albo złego uczynku. W takim właśnie znaczeniu bierzemy „sumienie”, kiedy mówimy, że CZŁOWIEK CNOTLIWY ZNAJDZIE NAGRODĘ DOBREGO UCZYNKU W SWOIM WŁASNYM SUMIENIU, {albo} że CZŁOWIEK ZŁY DRĘCZONY JEST ZGRYZOTAMI SUMIENIA.

„Sumienie” oznacza jeszcze rozum praktyczny nie w tym jedynie względzie, ile jest prostą władzą, czyli możliwością duszy naszej, lecz ile jest władzą ukształconą i rozwiniętą do należytego stopnia i oraz wpływającą skutecznie na postanowienie woli. Tak np. mówi się, że TEN CZŁOWIEK MA DOBRE SUMIENIE; znaczy to, że on przyrodzoną sobie władzę do rozpoznawania, co jest dobre lub złe moralnie, wykształcił przez własne ćwiczenie i nawykł stosować postęпки swoje do takowego poznania.

Na koniec, „sumienie” znaczyć może zbiór pewnych prawideł praktycznych, którymi jakikolwiek człowiek zwykł się rządzić, choćby te prawidła nie ze wszystkim były zgodne z prawami przyrodzonej moralności. Tak się np. mówi, że TEN CZŁOWIEK MA ZŁE SUMIENIE albo też że MA SUMIENIE ZBYT WOLNE, BŁĘDNE, PRAWDOPODOBNE, WĄTPLIWE LUB SKRUPULATNE itp. Gdy już widzieliśmy, że sumienie pochwalając dobre uczynki nasze, a naganiając złe, przez to samo pierwszym przyznaje zasługę, a drugim winę, pierwsze być sędzią godnymi nagrody, a drugie – kary. Stąd bardzo trafnie zwykło się nazywać sumienie „sądem” (*forum*), w którym zemszczona bywa świętość praw przeciw winnemu i w którym ten sam człowiek jest razem stroną powodową, obwinionym i sędzią. Nie podlega to żadnej wątpliwości, że człowiek jest zawsze obowiązany iść za głosem swojego sumienia, czy to sumienie będzie prawe, tj. dobre, czy też błędne, mimo własnej winy człowieka. Jako bowiem samo prawo jest prawideł

moraln{ości} przedmiotowej, tak sumienie jest prawidłem moralności subiektywnej.

**36.** Co się wyluszczyło, z tego można wyciągnąć pewne zasady, czyli prawidła sumienia – te zaś są następujące.

(a) Sprawa każda niezgodna z sumieniem choćby błędnym, jak mówią, niezwyciężenie (*invincibiliter*), zawsze za sobą ciągnie winę, jako też przeciwnie, zgodna z tym sum{ieniem}, zawsze jest uczciwa, czyli dobra, we względzie mor{alności} subiektywnej.

(b) Za sumieniem prawdopodobnym iść się godzi, jeśli kto do sumienia pewnego podnieść się nie może, lecz przywiązywać się do mniemania prawdopodobnego z zaniedbaniem pewnego albo podobniejszego do prawdy, to samo jest, co gardzić prawem moralnym.

(c) W rzeczy wątpliwej, czyli takiej, w której równa jest niepewność na obie strony, działać nam się nie godzi, ponieważ nie mamy dostatecznej wskazówki w działaniu. W takim przeto zdarzeniu powinniśmy się starać o zniesienie wątpliwości naszej przez dokładniejsze poznanie prawdy. Jeśliby zaś konieczna potrzeba nagliła nas do działania wprzód, nim się rozwiąże wątpliwości, natenczas powinniśmy obierać krok BEZPIECZNIEJSZY, tj. taki, który mniejszemu podlega niebezpieczeństwu złamania prawa.

(d) Na koniec, największą jest niegodziwością tłumić w sobie głos sumienia, pogardzać nim i wbrew onemu czynić. Jest to bowiem głos natury, owszem, samego Twórcy; powinniśmy go przeto pielęgnować, jego myśl i znaczenie rozwijać, jego wyrokom podlegać; na tym albowiem zależy godność nasza i pokój wewnętrzny.

## {Rozdział VI.}

### O powinnościach i prawach (*iura*) w powszechności

37. Konieczność wynikająca z prawa moral {nego} nazwaliśmy wyżej „obowiązkiem” (*obligatio*). Konieczność ta odnosi się do pewnej sprawy ludzkiej, którą prawo rzeczzone nakazuje lub zakazuje; a zatem sama sprawa odpowiadająca pewnemu obowiązkowi, czyli, co jedno znaczy, sprawa podług pewnego przepisu KONIECZNA, zowie się „powinnością”. Jeśli ją prawo nakazuje, zowie się ona „powinnością dodatnią” (*officium positivum*), jeśli zaś zakazuje – „ujemną” (*negativum*).

Powinność więc pojąć się nie może bez wyobrażenia obowiązku, tj. konieczności moralnej, czyli tej, która ściąga {się} do wolnej woli i która wynika z poznania prawa. Powinności przeto nie mogą się wkładać na inne istoty, tylko na takie, które są obdarzone rozumem i wolną wolą, a tym bardziej są obowiązujące, im jaśniejsze jest poznanie rozumu i im większa wolność woli. Tak więc wszystko to, co się powiedziało wyżej o obowiązku wiązania się do rozmaitych dóbr świata tego, a przeciwnie, im mniejsza jest przeszkoda moralna OBOWIĄZKU w celu wyjaśnienia rozmaitych stopni ważności jego, stosować się może i do powinności.

Powinności rozmaitym sposobem zwykły się dzielić u moralistów.

(1) {Dzielią się więc powinności} na PIERWOTNE (*originaria*) i POCHODNE (*derivata*). Przez pierwsze rozumieć mamy pewne

sprawy ludzkie w ogólności uważane, ile onych wykonanie przykazuje się nam lub zakazuje koniecznością moralną – np. SPRAWIEDLIWE POSTĘPOWANIE. Przez drugie zaś rozumiemy te same sprawy wzięte w znaczeniu mniej ogólnym, czyli bardziej zbliżającym się do szczególnych przypadków – np. ZACHOWANIE UMÓW. Wszakże zachowanie umów pochodzi z powinności wyższej, tj. ze sprawiedliwego postępowania; dla tej właśnie przyczyny tamta zowie się „powinnością pierwotną”, a ta „pochodną”.

(2) Dzielą się powinności na BEZWZGLĘDNE (*absoluta*) i WZGLĘDNE, czyli warunkowe (*relativa, hypothetica*). Pierwsze odnoszą się do wszystkich bez wyjątku ludzi i odpowiadają obowiązкови bezwarunkowemu – np. MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO; drugie zaś wynikają z pewnych warunków, czyli stosunków szczególnych, zachodzących między niektórymi osobami – np. MIŁOŚĆ RODZICÓW, ZACHOWANIE SEKRETU POWIERZONEGO OD PRZYJACIELA.

(3) {Dzielą się, dalej,} na WEWNĘTRZNE (*interna*) i ZEWNĘTRZNE (*externa*). Łatwo pojąć, że przez pierwsze rozumieją się wewnętrzne pobudki, którymi wola rządzić się powinna we względzie konieczności moralnej; przez drugie zaś sprawy zewnętrzne odpowiadające tej konieczności.

(4) Na koniec, powinności mają za cel szczególny albo samego Boga, albo nas samych, albo innych ludzi, do którego to celu sprawy nasze zmierzać powinny; trafnie zatem dzielić się mogą na POWINNOŚCI KU BOGU, KU NAM SAMYM i KU INNYM. Niektórzy wprawdzie z teraźniejszych filozofów twierdzą, że powinności ku Bogu w zn{aczeniu} wł{aściwym} być nie mogą, i że te wszystkie powinności, które od innych liczą się w rzędzie powinności ku Bogu, są powinnościami ku nam samym. Lecz na zarzut ten wtenczas {się} najprzyzwoiciej odpowie, kiedy w szczególności wyluszczać będziemy powinności nasze ku Bogu i wskażemy ich zasadę.

**38.** Bardzo także jest ważny podział powinności zewnętrznych na DOSKONAŁE i NIEDOSKONAŁE, w którego jednak opisaniu nie zgadzają się ze sobą zdania moralistów. Pospolicie pierwsze zowią się inaczej „powinnościami przymusu” (*coactionis*), a drugie – „powinnościami sumienia” (*conscientiae*).

To drugie nazwanie powinności ułatwia nam pojęcie różnicy zachodzącej między nimi w tym względzie, o którym tu mówić się. Jakoż każdy to pojmuję, że między sprawami przykazanymi lub zakazanymi prawem są niektóre, których wykonania godzi się nam mocą wymagać od ludzi, albo je mocą odpierać; lecz to samo nie prawdzi się o innych; np. godziwą jest dla mnie rzeczą mocą przycisnąć drugiego do oddania mi własności mojej, którą on niesłusznie zatrzymuje, lecz nie godziłoby się ubogiemu mocą przymusić bogatego, ażeby mu dał jałmużnę, jakożkolwiek i zwrot własności cudzej i wspieranie ubogich, gdy jesteśmy w stanie, zowie się „powinnością”. Lecz dla przyczyny dopiero wyluszczonej pierwszą powinność nazwiemy „doskonałą”, drugą zaś „niedoskonałą”. Uważać jednak należy, że moc, przez którą godzi się niekiedy zmuszać innych ludzi do wykonania powinności doskonałych, nie rozumie się, jedynie moc prywatna każdego człowieka, ale oraz i moc publiczna, tj. moc sądu lub urzędu.

Z tego wyobrażenia różnicy, którąśmy dopiero ukazali między powinnościami DOSKONAŁYMI a NIEDOSKONAŁYMI, wyświeca się ta prawda, że pierwsze należą do sprawiedliwości, a drugie do łaskawej uczynności. Ale ta różnica da się lepiej poznać, gdy następnie mówić będziemy o prawach (*iura*).

Wyobrażenie powinności z wielu miar ma coś wspólnego z wyobrażeniem prawa (*ius*), chociaż istotna między tymi dwoma {wyobrażeniami} zachodzi różnica. Jako pierwsze, tak i drugie, inaczej pojąć się nie może, tylko względnie do pewnego prawa (*lex*) i nie co innego znaczy, tylko pewien sposób działania zgodny z prawem.<sup>1</sup>

**39.** To, co zgadza {się} z prawem, zowie się „prawe” (*rectum*); prawe zaś albo jest takim, dlatego że na mocy prawa działać się powinno, {i} wtenczas jest to rzecz MORALNIE KONIECZNA (*moraliter necessarium*) – albo dlatego że się działać może bez zgwałcenia

<sup>1</sup> Wyłożony tu pogląd Dowgirda stanie się jaśniejszy, jeśli jako odpowiednik polski łacińskiego „ius” damy „uprawnienie”, a łacińskiego „lex” – „przepis prawny”.

prawa, czyli że prawo nie zabrania tego czynić; wtenczas jest to rzecz MORALNIE MOŻNA (*moraliter possibile*), inaczej – godziwa. W pierwszym razie zowie się „powinnością”, w drugim zaś razie „prawem” (*ius*).

Żebyśmy lepiej pojęli różnicę między pierwszym a drugim, przypomnijmy sobie, co się wyżej wyłuszczyło względem podziału ogólnego praw moralnych na prawa moralne właściwie zwane i na prawa moralne w zn{aczeniu} względnym. Pierwsze są ograniczeniem przyrodzonych skłonności człowieka do szukania coraz większej przyjemności osobistej w dobrach tego świata; przez drugie zaś rozumiemy te same skłonności, ile się one nie sprzeciwiają prawom pierwszym. Tamte, ponieważ człowieka obowiązują koniecznością moralną, więc to, do czego one obowiązują, jest dla niego powinnością. Te zaś ostatnie, ponieważ nie zawierają w sobie koniecznego obowiązku, ażeby to czynić, do czego pobudzają, ponieważ człowiekowi wolno jest tylko działać podług tych skłonności, jeśli się one nie sprzeciwiają prawom pierwszym – wolność przeto w tym względzie uważaną nazwiemy „moralną”; jeśli zaś uważać ją będziemy w zastosowaniu do pewnych spraw szczególnych, które się z nią zgadzają, wtedy będzie ona właśnie tym, co nazywamy „prawem” (*ius*).

Tak np. wolno mi jest używać własności mojej, wolno mi jest szukać z niej wszelkich pożytków i przyjemności godziwych, albo też wolno mi jest ustąpić jej komu innemu – i dlatego mówię, że mam prawo do mojej własności. Jeśli zaś ta własność znajduje się u drugiego, wolno mi jest czynić to wszystko, co potrzeba, abym ją odebrał bez krzywdy cudzej, a nawet wolno mi jest przymusić drugiego, ażeby mi oddał rzecz do mnie należącą; zwykłem to inaczej wyrażać, że mam prawo poszukiwania mojej własności itp.

W tym ostatnim zdarzeniu prawo (*ius*), które mam do mojej własności, zowie się „doskonałym” (*perfectum*), ponieważ wolno mi jest moralnie użyć nawet przymusu, ażeby mi ta własność była oddana. Prawo zatem doskonałe (*ius perfectum*) nie co innego znaczy, tylko wolność moralną, zastosowaną do rzeczy takich, których godzi się nam używać, choćby z przymusem uczynionym bliźniemu, jeśli inaczej użyć ich nie możemy.

Przymus, który czynimy bliźniemu, w dwojakim znaczeniu uważać się może. Możemy albowiem zmuszać go albo do wykonania pewnej sprawy, np. ażeby nam oddał własność naszą, albo też możemy go zmuszać do zaprzestania pewnego uczynku niesprawiedliwego, np. ażeby przestał napaści na nasze życie lub majątek; w tym drugim razie przymus nie jest czym innym, tylko oporem uczynionym bliźniemu dla naszej własnej lub cudzej obrony.

Tak więc prawa doskonałe (*iura perfecta*) zawsze się łączą z prawem przymusu i z prawem obrony, tzn. iż wolno nam użyć nawet przymusu do otrzymania rzeczy, do której mamy takie prawo, jako też wolno jest nam użyć obrony, czyli oporu, dla zachowania przy nas tej rzeczy.

**40.** Lecz są inne prawa (*iura*) – które się zowią „niedoskonałymi” (*imperfecta*). Tak np. żebrak ma prawo do miłosierdzia, a tym samym w niejkiej części i do majątku osoby dostatniej, lecz gdy nie godzi się pierwszemu przymuszać drugą do czynienia mu jałmużny, to zatem prawo jest niedoskonałe. Podobnie dłużnik znajdujący się w potrzebie ma niejkie prawo do zatrzymania rzeczy pożyczonej na umówiony termin, jeśli wierzyciel mógłby się łatwo bez niej obejść; lecz ponieważ nie godzi się dłużnikowi bronić onej od wierzyciela domagającego się jej zwrotu, dla tej więc przyczyny prawo rzeczzone zowie się „niedoskonałym”. Dobroczyńca ma prawo do wdzięczności tego, którego zobowiązał, a jednak gwałtem o nią dopominać się nie może; jest to więc prawo niedoskonałe itp.

Prawu niedoskonałemu ze strony jednego człowieka odpowiada obowiązek ze strony człowieka drugiego zowiący się także „niedoskonałym” (*obligatio imperfecta*); np. ponieważ ubogi ma prawo żądać wsparcia od bogacza, ten przeto ostatni ma obowiązek wspierać pierwszego. Lecz gdy to prawo jest niedoskonałe, więc i obowiązek odpowiadający jemu zowie się także „niedoskonałym”, bo nie godzi się zmuszać bogacza, ażeby dał jałmużnę ubogiemu. Żebyśmy poznali, na czym zależy ta różnica praw, jako też obowiązków doskonałych od niedoskonałych, uczynimy następujące uwagi.



Przypuśćmy np. że ktokolwiek ma taki majątek, że może czynić jałmużny mniejsze lub większe ubogim. Nie ma podobno człowieka tak dostatniego, który by był w stanie zawsze i wszyskim udającym się do niego o wsparcie uczynić zadosyć. Gdy więc bogacz odmówi jałmużny jednemu lub drugiemu z ubogich, nie możemy jeszcze go posądzać z pewnością, że w tym razie przestąpił prawo moralne łaskawej uczynności, czyli że popełnił niełudzkość, bo może się znajdował w takich okolicznościach, że nie mógł dać jałmużny bez uczynienia znacznej ofiary ze swoich własnych potrzeb albo też że postanowił wesprzeć kogo innego. Lecz jeśli by ten bogacz odmawiał ciągle wsparcia ubogim, jeśli by był tak nieczuły na nieszczęścia swych bliźnich, że bardzo rzadko, a nawet i nigdy nie chciałby im przynieść ulgi jakkolwiek ofiarą ze swojego majątku, bez wątpienia, byłoby to wielkim pogwałceniem prawa moralnego, które nam każe kochać bliźnich i dobrze im czynić podług możliwości; a jednak ani w takim razie nikt by z ludzi nie miał prawa przymuszać bogacza do czynienia jałmużny.

Tak więc obowiązki, które się zowią „niedoskonałymi”, są tylko takimi względnie do prawności (*legalitas*), tzn. że ludzie nie mają prawa zmuszać kogokolwiek do ich wykonania – ale nie zawsze są takimi względnie do sądu, jaki ma o nich Bóg i własne nasze sumienie. Owszem, zgwałcenie obowiązku „niedoskonałym” zwanego może być częstokroć winą daleko cięższą niżeli złamanie którego z tych obowiązków, które się zowią „doskonałymi”.

Np. jeśli kto ma władzę odbierania lub przedstawiania osób na pewne place, wymagające pewnych przymiotów, bez wątpienia największe ma prawo do takiego wyboru kandydat, posiadający najwięcej przymiotów, jakich potrzeba. Jednak to prawo jest z rzędu tych, które się zowią „niedoskonałymi”, bo ów kandydat, jeśli by był odrzucony, nie miałby prawa dochodzenia swej krzywdy, tzn. nie miałby prawa przymuszać drugich, ażeby mu dano plac, o który się ubiegał.

Przypuśćmy więc, że człowiek, w którego szafunku są place, przez stronność, płochość albo przez skażenie moralne, odrzuca kandydata godniejszego, a daje plac mniej godnemu,

a jeszcze plac taki, na który kandydat pierwszy zakładał swe nadzieje, a podobno i szczęście. Czyliż przez to samo nie popełnia występku daleko większego aniżeli ten, który by ukradł książkę z biblioteki albo chustkę z kieszeni? A jednak w pierwszym razie byłoby tylko pogwałcenie obowiązku zwanego „niedoskonałym”, w drugim zaś razie byłoby złamanie obowiązku doskonałego. Tak więc okazało się, że to, co nazywamy „obowiązkiem doskonałym” albo „niedoskonałym”, nie może służyć za wymiar ważności obowiązków ludzkich ani za wymiar winy, pochodzący z ich zaniedbania, ale jest tylko względem do prawności (*legalitas*), skąd zaś to pochodzi, że pewne postęпки mogą być razem i prawne (*legales*), i niegodziwe, teraz się nad tym zastanówić wypada.

**41.** Powiedzieliśmy wyżej, że prawo (*ius*) jest to wolność moralna czynienia pewnych spraw w szczególności uważanych. Lecz gdy {by} np. człowiek majątny, nie będąc przyciśniony potrzebą, zmuszał dłużnika cierpiącego ściśle ubóstwo do wypłacenia mu długu, używałby w tym razie wolności legalnej tylko, bo dlatego tylko byłoby mu wolno obchodzić się tak niehumanie z nieszczęśliwym dłużnikiem, że tego zdaje się dozwalać prawo pisane, ale nie dlatego, żeby się to zgadzało miało z prawem przyrodzonej moralności. Tak więc byłoby tu tylko użycie prawa (*ius*) pozornego, nie zaś rzeczywistego: zgodnego jedynie z ustawą pisaną, ale przeciwnego prawu moralnemu przyrodzonemu. Postępek zaś bogacza w tym razie byłby wprowadzić legalny, ale razem niegodziwy.

Ale czymże się to dzieje, że ustawy pisane mogą być częstokroć w przeciwieństwie z prawami moralności przyrodzonej, gdy się wyżej powiedziało, że pierwsze, jeśli być mają ważne, nigdy sprzeciwiać się drugim nie powinny?

Odpowiadamy, że to stąd pochodzi, że ustawy pisane nie zawsze mogą wyrażać dokładnie wszystkie okoliczności zdarzenia, w których człowiek ściśle jest obowiązany do czynienia lub unikania jakiegokolwiek sprawy, i że to częstokroć daleko lepiej może mu być wskazane przyrodzonym światłem rozumu aniżeli brzmieniem ustawy. Wszakże liczne są zdarzenia, w których

prawodawstwo zewnętrzne, czyli pisane, niedostateczne być musi w porównaniu z prawodawstwem wewnętrznym, czyli sumieniem. Prawa pisane są to prawidła postępowania wyrażone sposobem mniej lub więcej ogólnym, ale prawa przyr{odzonej} moralności w różnych przypadkach szczególnych mogą rozmaicie miarkować te prawidła: mogą dopełniać i wykazywać prawdziwe ich znaczenie. Gdy się więc to zdarza, że ktokolwiek, nadużywając prawa pisanego, zasłania jego powagą swe niegodziwe postęпки, częstokroć nie dlatego się tak dzieje, ażeby to prawo pisane miało być rzeczywiście przeciwne prawu moralnemu przyrodzonemu, lecz dlatego że pierwsze, będąc niedostateczne w wyrażeniu swoim, w wielu przypadkach może być tłumaczone opak, tj. niezgodne z prawem drugim.

Owszem, z natury rozmaitych postępków ludzkich to wypada, że prawodawstwo pisane do czynienia jednych {postępków} może stanowić prawo (*ius*) doskonałe, do czynienia zaś drugich – niedoskonałe. Tak np. kiedy ustawa mówi, że człowiek ma prawo użyć nawet siły na obronę życia swojego, zdrowia lub majątku od napaści niesłusznej, nigdy to prawie, a przynajmniej bardzo rzadko zdarzać się może, ażeby ustawa oznaczająca tak wyraźnie przedmiot i okoliczności prawa (*ius*), mogła być tłumaczona opacznie z jakimkolwiek pozorem rozsądku. Ta przeto ustawa stanowić może bezpiecznie doskonałe prawo (*ius perfectum*).

Lecz nędzarz, jak się mówiło, ma także prawo do niejkiej części bogacza majątku. Ale cóż jest za przyczyna, że ustawy pisane nie chcą mieć tego prawa za doskonałe, jakim jest pierwsze? Na co tak odpowiadamy, że gdy ani przedmiot tego prawa, ani okoliczności nie mogą być oznaczone dokładnie, jeśliby więc ustawa dozwalała nędzarzowi użyć przymusu do otrzymania jałmużny, nastąpiłyby skutki bardzo szkodliwe dla społeczności, ponieważ nieraz brzmienie takiej ustawy byłoby opacznie wytłumaczone. Lubo człowiek ubogi ma prawo być wspomóżony ze strony bogacza, lecz ani sposób, ani czas, ani ilość jałmużny, ani osoba, która ją ma dawać, nie są ani nawet być mogą dokładnie oznaczone przez ustawę pisaną. Jeśliby więc ta ustawa miała pozwolić ubogim użycia przymusu dla utrzymania prawa

swojego do jałmużny, powinna by wprzód oznaczyć dokładnie wszystkie te okoliczności, o których tu jest mowa – co jest niepodobna. Zostawić zaś samemu ubogiemu prawo do ich oznaczania, byłoby to własność osobistą ludzi wystawić na wielką liczbę niesłuszných wymagań i napaści, albo raczej własność osobista w takim zdarzeniu straciłaby całą swą ważność i przestała być własnością osobistą.

Co się tu powiedziało o prawach ubogich do majątku bogaczy, zastosować się to może do wszystkich praw, zwanych „niedoskonałymi”. Nie dla czego innego te prawa mają taki dany sobie przymiotnik, tylko dlatego że ustawa żadna pisana nie może oznaczyć dokładnie przedmiotu ich okoliczności, a tym samym ani dozwolić ludziom użycia mocy do ich utrzymania. Oprócz tego są niektóre obowiązki takiej natury, że się nigdy zgodzić nie mogą z przymusem dlatego właśnie, że one powinny wypływać z dobrej woli, jakimi są obowiązki wdzięczności, przyjaźni, uszanowania itd. Żadna więc ustawa rozsądna nie może zmuszać ludzi do wykonania takich obowiązków ani oznaczyć dokładnie sposobu i wymiaru, podług jakich pełnić się powinny; stąd zaś wypada nieuchronnie, że prawa (*iura*), odpowiadające takim obowiązkom, muszą się nazywać „niedoskonałymi”.

**42.** Z uwag dopiero wyłuszczonych następujące wynikają wnioski.

(1) Prawodawstwo pisane nigdy nie może wyrazić dostatecznie całej osnowy obowiązków moralnych, czyli takich, które wypływają z praw przyr{odzonych} moralności.

(2) Z tej jedynie niedostateczności pochodzi wszelkie sprzeciwieństwo, jakie się zdarza niekiedy między prawnością postępków ludzkich a rzetelną ich godziwością – tzn. iż mogą być postęпки prawne i razem niegodziwe; prawa też (*iura*) mogą być niekiedy legalne tylko, nie zaś rzeczywiste.

(3) Obowiązki i prawa, które się zowią w języku prawodawstwa „niedoskonałymi”, mogą być w oczach Boga i sumienia bardzo ważne i doskonałe.

(4) Nigdy człowiekowi nie godzi się zaniedbywać obowiązków takich, które są tylko niedoskonałe względnie do ustaw pisanych, a o których ważności przekonuje go własne sumienie; nigdy

też nie godzi się mu utrzymywać spraw takich, które są tylko legalne, nie zaś rzeczywiste. Słowem powinien się on rządzić w postępkach swoich nie prawnością tylko onych, czyli legalnością, lecz moralnością wewnętrzną, i nigdy godziwie poświęcić nie może tej ostatniej dla pierwszej.

(5) Chociaż zgwałcenie obowiązku niedoskonałego w języku prawodawczym, a doskonałego na sumieniu, ciągnie za sobą winę równie ciężką, albo niekiedy i cięższą nawet, aniżeli zgwałcenie obowiązku zowiącego się „doskonałym”, nie można jednak mówić nawzajem, że prawo (*ius*), odpowiadające w człowieku drugiemu obowiązkowi takiemu, chociaż także doskonałe względnie do sumienia, może być równie godziwym sposobem utrzymywane mocą, jak i prawo, które odpowiada obowiązkowi zwanemu „doskonałym”.

(6) Ażeby związki jakiejkolwiek społeczności ludzkiej były należycie ugruntowane, wszelkie ustawy pisane nie będą w tym celu dostateczne, jeśli się nie połączą z religią, tj. jeżeli w umyśle ludzi składających tę społeczność nie będzie wrażone poznanie najwyższego prawodawcy moralności przyrodzonej, czyli Boga, i oraz cześć jemu należna.

Wszystkie postęпки ludzkie dotyczące się wzajemnego obcowania, jeśli czynią zadosyć obowiązkowi w języku prawodawstwa doskonałym, zowią się „sprawiedliwe” (*actiones iustae*), jeśli zaś czynią zadosyć obowiązkowi niedoskonałym, zowią się „łaskawe” (*actiones charitatis*). Jeżeli tylko nie sprzeciwiają się obowiązkowi pierwszemu, zowią się „prawne” (*legales*) i nie w innym znaczeniu mogą się nazwać „godziwymi”, tylko w znaczeniu względnym do ustaw pisanych. Jeżeli nie sprzeciwiają się żadnemu obowiązkowi moralności przyrodzonej, właściwie wówczas zowią się „godziwymi” (*actiones licitae*).

Żeby jednak postęпки człowieka były ze wszech miar sprawiedliwe albo godziwe, powinny być takimi nie przedmiotowo tylko, lecz i subiektywnie, co się następnie objaśnia.

I tak postępek człowieka ze wszech miar sprawiedliwy nie tylko powinien czynić zadosyć obowiązkowi zwanemu „doskonałym”, lecz nadto człowiek dlatego właśnie pełnić go powinien, że go uznaje być sprawiedliwym. Jako też postępek

ZE WSZECH MIAR GODZIWY nie tylko powinien być z rzędu tych, które rzeczywiście zostawione są wolności moralnej człowieka, tj. które nie sprzeciwiają się żadnemu obowiązkowi moralności przyr{odzonej}, ale nadto powinien być uznany za taki od tego samego, który go pełni. Jeśli zaś postępek czyni zadosyć obowiązkowi zwanemu „niedoskonałym”, i dlatego właśnie pełni się, że go sumienie pochwała, natenczas może się nazwać „ze wszech miar cnotliwym”.

**43.** Prawa doskonałe (*iura perfecta*) dzielić się zwykły u filozofów wielorako, jako to: prawa wrodzone i przybyszowe (*innata et adventitia*), pierwotne i pochodne (*originaria et derivata*), ty-czące się rzeczy i osób (*realia et personalia*) itd. Wykład tego podziału, jako też wskazanie pewnych prawideł, za pomocą których prawa ludzi żyjących w społeczności bądź przyrodzonej, bądź cywilnej mogłyby się oznaczyć należycie na każdy przypadek i pogodzić się ze sobą – stanowi osobną umiejętność, która się zowie „nauką prawa przyrodzonego” (*ius naturae, ius philosophicum*), a która do naszego kursu nie należy.

Często się zdarza człowiekowi, że jest obowiązany do wypełnienia dwóch razem lub kilku powinności, których jednak wszystkich wypełnić nie może, dlatego że jedna drugiej są przeciwnie, i to się nazywa „walką powinności” (*collisio officiorum*). Właściwie mówiąc, prawdziwa walka powinności zdarzyć się nigdy nie może, bo rozum praktyczny, czyli sumienie, będąc prawem Najmędrszego i Najlepszego Jestestwa, nigdy nie może przepisywać tego, co jest niepodobne do wykonania. Ta przeto walka być tylko może względnie do naszego pojęcia, tj. iż możemy czasem nie wiedzieć, która z dwóch lub kilku mniemanych powinności przeciwnych sobie jest prawdziwa. Z tym wszystkim i ta walka chociaż pozorna tylko, często zwykła trapić i mieszać sumienie pocziwe, dla tej więc przyczyny moralisci podają pewne prawidła do rozwiązywania wątpliwości w zdarzeniu takim, tj. do rozeznania powinności prawdziwej od mniemanych. Prawidła te wprowadzie nie są tak niezawodne, ażeby w każdym zgola razie ochronić człowieka mogły od błędu, ale przynajmniej niektóre z nich mogą mu być w tej mierze mniej lub więcej pożyteczne, a te są następujące:

(1) Przenieść należy powinność wyższą nad niższą. Ale któraż jest powinność wyższa? Oto ta, która widoczniej wypływa z praw przyrodzonych moralności, a tym samym, która ma na sobie cechę stateczności większej, ponieważ i prawa moralne przyrodzone, z których ona pochodzi, są nieodmienne. Tak więc przenieść należy powinność rzeczywistą, czyli zgodną z sumieniem, nad tę, która jest tylko prawną, powinność bezwzględną nad warunkową, pierwotną nad pochodną itd.

(2) W powinnościach zwanych „niedoskonałymi” uważać należy na cel, do którego one zmierzają, albowiem im większej on będzie wagi, tym też większa będzie odpowiadająca mu powinność; np. ratować drugiemu życie jest większą powinnością aniżeli się przykładać do szczęśliwości doczesnej bliźniego.

(3) Im bardziej ode mnie raczej niż od innych ma ktokolwiek prawo oczekiwać pomocy, tym bardziej jestem obowiązany do jej uczynienia; np. jeśli mam ubogą rodzinę, ją raczej powinienem wspierać aniżeli osoby względem mnie obce.

(4) Im więcej dobra sprawić może wykonanie pewnej powinności, tym większa jest ona; np. w okolicznościach skądinąd równych bardziej jestem obowiązany dać wsparcie ubogiemu mającemu dzieci i starającemu się o przyzwoite ich wychowanie, aniżeli komu innemu; w zdarzeniach także, w których pomoc moja przydatna być może do ocalenia bliźniemu życia, zdrowia albo majątku, powinienem przenosić ocalenie wielu nad ocalenie jednego lub kilku.

**44.** Lecz ponieważ wszelkie prawidła moralistów do rozwiązania trudności, o której mówimy, nie mogą się uważać za niezawodne pewne w przystosowaniu swoim, gdy zdarzają się w życiu ludzkim przypadki dotyczące się sumienia częstokroć bardzo zażyłe, a zatem, oprócz prawideł dopiero wskazanych, zdaje się być rzeczą pożyteczną zachować jeszcze przestrogi następujące:

(1) Starajmy się, ile być może, o nabycie dokładnej wiadomości praw moralnych, tak przyrodzonych, jako też i pisanych, którym jesteśmy podlegli.

(2) Usiłujmy oczyścić wolę naszą z nieprawych skłonności i nałogów.

(3) Jeśli możemy odłożyć postanowienie woli i wykonanie pewnego uczynku w zdarzeniu wątpliwym, odłóżmy je, póki się nie namyślimy albo nie zasięgnemy rady od roztropniejszych.

(4) Jeżeli to odłożyć się nie może, pytajmy się nas samych, co byśmy chcieli, ażeby w podobnym zdarzeniu inni ludzie czynili: jak by w tym razie postąpili ludzie cnotliwi i jakiego by znalezienia się z naszej strony oczekiwali. Przy równej na obie strony wątpliwości obierajmy taką powinność, która mniej sprzyja fiz{ycznym} skłonnościom naszym i osobistym pożytkom.

(5) Zdarza się często, iż rozsądnym postępowaniem możemy uniknąć takich przypadków, w których zachodzi walka powinności; jeśli więc możemy ich uniknąć – unikajmy.



**{Rozdział VII.}**  
**O najpierwszym,**  
**czyli najwyższym prawie moralności**

45. Część pierwsza „Filozofii moralnej”, tj. „Filozofia praktyczna, powszechna” pospolicie zwykła się kończyć badaniem nad najpierwszym PRAWIDŁEM, CZYLI ZASADĄ MORALNOŚCI, które także zowie się „zasadą najwyższą”, a niekiedy „ostatnią” (*primum, summum vel ultimum principium seu criterium moralitatis*). Ta zasada najwyższa moralności, której szukają filozofowie, powinna być twierdzeniem praktycznym tak ogólnym, ażeby z niego wywieść się mogły wszystkie zgoła prawdy moralne – nawet i te, które się stosują do szczególnych przypadków.

Nie będziemy się dziwić, że ta sama zasada ogólna raz się zowie „najpierwszą”, drugi raz „ostatnią”, gdy przypomniemy sobie, że porządek, jakim nabywamy wiadomości naszych, częstokroć bywa zupełnie przeciwny temu, jakim je wykładamy drugim. Jakoż widzimy, że najpierwej człowiek poznaje prawdy szczególne, a od tych ostatnich postępuje z czasem do prawd coraz ogólniejszych; jeżeli więc wspomnianą zasadę uważamy w porządku, jakim człowiek sam dla siebie nabywa wiadomości, bardzo trafnie ona się może nazwać „ostatnią”, ponieważ będąc najogólniejszą, musi być ostatnim wypadkiem ABSTRAKCJI, czyli odłączenia. Jeśli zaś będziemy ją uważać w porządku, jakim się wyłuszczają prawdy składające pewną umiejętność, wtedy słusznie zasadę rzeczoną nazwiemy „najpierwszą”, ponieważ jest najogólniejsza, a w każdej umiejętności wykład zaczyna się

od twierdzeń najogólniejszych i postępuje się coraz do mniej ogólnych.

Ta najpierwsza zasada moralności, jeśli ma być pożyteczna w filozofii moralnej, podług zdania powszechnego filozofów, powinna mieć następujące własności – tj. powinna być: (1) **NAJPIERWSZA** rzeczywiście, czyli taka, która by nie była wnioskiem żadnej wyższej zasady; (2) **DOKŁADNA**, czyli taka, aby z niej wypływały wszystkie zgoła prawdy moralne; (3) **JASNA**, czyli taka, aby jej brzmienie dawało człowiekowi wyraźną wskazówkę do rozeznania postępków godziwych od niegodziwych; (4) **ŁATWA W ZASTOSOWANIU**, tzn. ażeby z łatwością zastosować się mogła do wszystkich przypadków szczególnych.

**46.** Nie zgadzają się ze sobą filozofowie w ustanowieniu tej **NAJPIERWSZEJ**, czyli ostatniej zasady moralności; owszem, zdania ich w tej mierze bardzo są różne i wielorakie. Żebyśmy w tej różnorożności znaleźli jakikolwiek porządek, uważać będziemy, że jedni filozofowie zasadę rzeczoną upatrują w pewnej rzeczy zewnętrznej względem natury człowieka pojedynczo uważanego, drudzy zaś ją upatrują w pewnym przymiocie tej samej natury; pierwsi więc stanowią najpierwszą zasadę moralności **ZEWNĘTRZNĄ**, drudzy zaś – **WEWNĘTRZNĄ**.

Pierwszym się zdaje, że tę zasadę znajdują albo w **POWSZECHNEJ ZGODNOŚCI LUDÓW DO UWAŻANIA JEDNYCH SPRAW ZA GODZIWE, A DRUGICH ZA NIEGODZIWE**, albo w **USTAWACH KRAJOWYCH**, albo w **PEŁNIENIU WOLI BOGA I NAŚLADOWANIU JEGO DOSKONAŁOŚCI**, albo w **POZNANIU CELÓW, DO KTÓRYCH SĄ RZECZY STWORZONE, I W ZASTOSOWANIU SIĘ DO TYCH CELÓW**, albo w **PRZEZNACZENIU CZŁOWIEKA DO ZWIĄZKÓW TOWARZYSKICH**. Wszystkie te zdania o najpierwszej zasadzie moralności odnoszą się do czegoś zewnętrznego {względem} natury pojedynczego człowieka, tj. wszystkie uważają tę zasadę jako zewnętrzną.

Drudzy zaś stanowią zasady moralności następujące, które się im być zdają najpierwszymi, jako to: **CZYŃ ZAWSZE, CO CI PODAJE UCZUCIE MORALNE!** albo **ŻYJ ZGODNIE Z NATURĄ TWOJĄ ROZUMNĄ!** {albo} **CZYŃ ZAWSZE TO, CO CIĘ ROBI DOSKONALSZYM!** albo **CZYŃ TO, CO STANOWI PRAWDZIwą TWOJĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ!** albo na koniec **CZYŃ**

TO, CO CI MOŻE PRZYNEŚĆ SZCZĘŚLIWOŚĆ WIECZNĄ! itd. Widzimy, że wszystkie te zasady są WEWNĘTRZNE, ponieważ się odnoszą do pewnego przymiotu będącego lub mającego być w samej naturze człowieka pojedynczo uważanego. Dwie ostatnie z tych zasad zowią się „eudajmonizmem”, dlatego że stanowią szczęśliwość za prawidło moralności. W systemie eudajmonicznym liczy się także zasada następująca: CZYŃ TO, CO ZMIERZA DO SZCZĘŚLIWOŚCI POWSZECHNEJ WSZYSTKICH LUDZI! Ale ta zasada będzie zewnętrzna, nie zaś wewnętrzna.

Zastanawiając się nad wszystkimi tymi wyrażeniami mającymi stanowić najpierwszą zasadę moralności, łatwo jest wiedzieć, że im wszystkim zbywa na jednej lub kilku razem własnościach z czterech wspomnianych, jakie powinna mieć zasada najpierwsza moralności, ażeby była pożyteczna w filozofii moralnej, tj. ażeby się mogła uważać za najogólniejsze prawidło postępów ludzkich.

47. Z filozofów nowego wieku najsławniejsze jest zdanie Kanta, który taką stanowi zasadę najpierwszą moralności: TAK CZYŃ, AŻEBY PRAWO SUBIEKTOWE WOLI TWOJEJ ZAWSZE ORAZ MOGŁO BYĆ WZIĘTE NA ZASADĘ PRAWODAWSTWA POWSZECHNEGO. Roztrząsając znaczenie tej zasady łatwo postrzec możemy, że ona co do istoty niczym prawie nie różni się od zasady dawniej znajomej, która się odwoływała do czucia powszechnego (*sensus communis*), tj. która za prawidło najogólniejsze spraw ludzkich stanowiła jednomyślność, czyli zgodność wszystkich ludzi w uważaniu pewnych postępów za godziwe, a drugich za niegodziwe. Jakoż prawodawstwo rozumne nie może przepisywać innego sposobu postępowania, tylko taki, który by osiągnął pochwałę wszystkich ludzi ucywilizowanych, jeśli ci nie są zaślepieni namiętnością.

Drugie wyrażenie najpierwszej zasady moralnej, które daje Kant, jest następujące: TAK CZYŃ, AŻEBYŚ NATURĘ ROZUMNĄ I W TWOJEJ WŁASNEJ, I W CZYJEJKOLWIEK OSOBIE CUDZEJ UWAŻAŁ ZA CEL DLA SIEBIE, NIE ZAŚ ZA ISTNY ŚRODEK. Zdaje się, że każdy łatwo to postrzeże, że to drugie prawidło moralności dane przez filozofa królewieckiego nie jest tak jasne i łatwe w zastosowaniu jak pierwsze.

Podług naszego zdania pierwsze wyrażenie Kanta najogólniejszego prawidła moralności mogłoby jaśniej jeszcze oznaczyć się sposobem następującym: TAK CZYŃ ZAWSZE, AZEBYŚ SIĘ NIE WSTYDZIŁ WYZNAĆ PRZED CAŁYM ŚWIATEM TWÓJ POSTĘPEK I OBJAWIĆ POBUDKI, JAKIE CIĘ DO NIEGO SKŁONIŁY.

Wreszcie prawy charakter człowieka objaśniony osnową prawd moralnych, wkrótce wyłożyć się mających, w każdym zdarzeniu da mu poznać, co jest godziwe, choćby nie miał pomocy prawidła najogólniejszego. Jeśliby zaś zdarzyły się niekiedy człowiekowi tak wątpliwe przypadki względnie do moralności, że mimo najlepsze swe chęci mógłby pobłądzić, za przewinienia takie zupełnie niemoralne nie odpowiada przed Bogiem, o czym się mówiło.

**Część druga filozofii moralnej,  
czyli etyka w znaczeniu ścisłym**



## **{Rozdział I.**

### **O trzech rodzajach powinności człowieka}**

48. Czyniąc podział fil{ozofii} mor{alnej} na wstępie tej nauki, widzieliśmy, że druga jej część, czyli etyka w znaczeniu ścisłym, wyklada ośnowę powinności moralnych człowieka względem Najwyższej Istoty, względem siebie samego i względem innych ludzi, stosownie do rozmaitych związków, w jakich z nimi zostawać może. Łatwo się tu domyślić, że powinności człowieka ku Bogu, jako najważniejsze i największe, najpierwszym będą przedmiotem rozbioru naszego.

Są wprawdzie filozofowie, którzy utrzymują, że człowiek względem Boga nie może mieć żadnych powinności w zna{czeniu} właś{ciwym}, i że te, które pospolicie zwykły się nazywać „powinnościami względem Boga”, właściwie mówiąc są powinnościami człowieka względem siebie samego. To zaś twierdzą, dlatego że podług ich zdania każda powinność powinna mieć za przedmiot jestestwo takie, któremu by wypełnienie jej było pomocne do pomnożenia jego szczęścia lub doskonałości, lecz żadne sprawy nasze jakiegokolwiek bądź nie mogą pomnożyć lub zmniejszyć doskonałości albo szczęścia Najwyższej Istoty.

Ale nietrudno jest na ten zarzut odpowiedzieć.

Wszakżeśmy widzieli, że przez powinność mamy rozumieć jakąkolwiek bądź sprawę, której wykonanie lub unikanie przepisuje nam rozum praktyczny, tj. prawo moralne właściwie zwane.

Jeśli się więc dowiedzie, że w przyrodzonym rozumie znajdujemy ten obowiązek, ażebyśmy pełnili pewne sprawy zewnętrzne

lub wewnętrzne zmierzające wprost do Najwyższej Istoty, a drugich unikali z jedyne go względu na tę istotę, tym samym okaże się, że człowiek ma rzeczywiste powinności niektóre względem Boga. Prawdziwą jest rzeczą, poniekąd, że wypełnienie powinności względem Boga w niczym pomnożyć nie może szczęścia lub doskonałości Istoty Najwyższej, ale tylko pomnaża szczęśliwość i doskonałość naszą własną; lecz powinności te niemniej dlatego są powinnościami odnoszącymi się wprost do Boga.

Twierdzenie albowiem wspomnianych filozofów, że każda zgoda powinność ma za przedmiot jestestwo takie, któremu by jej wykonanie było pomocne, zupełnie jest dowolne, ponieważ rozbiegając znaczenie, jakie powszechnie przywiązuje się do wyrazu „powinność”, przekonamy się, że w tym znaczeniu warunek rzeczony bynajmniej się nie zawiera. Dosyć jest, aby prawo moralne właściwe kazało nam wykonywać pewną sprawę, a tym samym sprawa ta będzie już powinnością, nie dając bynajmniej względu na to, czy ona jest z rzędu tych, które są pomocne komukolwiek.

Oprócz tego, chociaż wypełnienie powinności odnoszących się wprost do Boga przynosi szczęście samemu człowiekowi, okazaliśmy już, że człowiek gruntownie moralny nie dlatego jedynie zachowuje prawa moralności, że to zachowanie zmierza do jego szczęścia, ale bardziej z tego względu, że one są objawione rozumowi przez Istotę Najwyższą i Najświętszą. Jeśli zaś ta uwaga ściąga się do wszelkich innych powinności, tym bardziej stosuje się do tych, które prosto odnoszą się do Boga.

Zobaczmy wkrótce, że treścią tych powinności jest cześć i miłość, którą mieć powinien człowiek dla Jestestwa Najdoskonalszego. Lecz czyliż ta cześć i miłość byłaby prawdziwa, jeśliby człowiek czcił i kochał Boga jedynie dla własnego interesu?

Pokazaliśmy przeto, że zarzut wspomniany niektórych filozofów nie ma żadnej wagi.

Porządek, w jakim by było najprzyzwoiciej wykladać osnowę powinności moralnych człowieka.

**49.** Co się tyczy porządku, jakim moralisci zwykli wykladać trzy główne rodzaje powinności ludzkich, nie zgadzają się {oni} ze sobą w tej mierze.

Niektórzy z nich wyluszcza ją naprzód powinności człowieka względem siebie samego, dlatego że one są zasadą i jakby



źródłem wszelkich innych powinności. Gdyby albowiem człowiek w postępowaniu swoim nie miał na celu doskonałości swej moralnej i uszczęśliwienia wiecznego, nie miałby też tak dzielnych pobudek, które by zniewolić go mogły do wykonywania w każdym razie wszelkich innych powinności tak względem bliźnich, jako {i} względem Boga.

Z tym wszystkim, chociaż niezaprzeczoną jest prawdą, że wykonywanie powinności moralnych ze strony człowieka jest najpierw interesem jego własnym, a potem może być niekiedy interesem innych ludzi, nigdy zaś być nie może interesem Istoty Najdoskonalszej i Najświętszej samej w sobie, ale i to jest niewątpliwe, że ze wszystkich przedmiotów, do których by się odnosić mogły powinności nasze, najważniejszym jest i najpierwszym Jestestwo Najwyższe, czyli Bóg, a zatem ze względu na świętość tego przedmiotu zdaje się, iż najpierwej mówić nam wypada o powinnościach wprost odnoszących się do niego.

Oprócz tego, jeżeli powinności, które ma człowiek względem siebie samego, mogą w niejaki sposób nazwać się „zasadą”, czyli „źródłem wszelkich innych”, tedy właściwiej nazwisko to służyć może Bogu; wszystkie albowiem jakiekolwiek powinności wypływają jedynie z praw moralnych danych ludziom od tego Najwyższego Prawodawcy, a co za tym idzie wszystkie do niego ostatecznie się odnoszą, czy to bezpośrednim, czy pośrednim sposobem. Nadto jeszcze i z tego względu zdaje się być rzeczą przyzwoitą wyklądać najpierwej powinności dotyczące Boga, że ich wykład potrzebny nam jest do lepszego wyjaśniania powinności innych albo pobudek, na których się one zasadzają. Na koniec uważać należy, że człowiek w uwadze swojej na pobudki, wiodące go do podniesienia praw moralnych, nie powinien mieć na pierwszym widoku swego własnego interesu, ale te same prawa i pochodzenie ich od Boga; tak więc i tu znajdziemy powód mówienia pierwej o tym, co człowiek winien jest czynić względem Istoty Najwyższej, aniżeli o tym, co jest winien sobie samemu.

Słowem, uwagi poprzedzające zdają się nam wskazywać ten naturalny porządek, ażebyśmy naprzód mówili o powinnościach człowieka ku Bogu, potem o powinnościach jego ku sobie samemu, a na koniec o powinnościach względem innych ludzi.

## {Rozdział II.}

### O powinnościach człowieka względem Boga

Człowiek obowiązany jest do poznania Boga i jego własności, ile to rozumem ludzkim poznane być może, co stanowi religię.

**50.** Już się dowiodło, że człowiek, bez poznania przymiotów i bytności Boga jako najwyższego prawodawcy jestestw obdarzonych rozumem i wolną wolą, nie mógłby mieć dostatecznych pobudek do zachowania należytego praw moralnych. Lecz gdy przyrodzone rozumu światło objawia człowiekowi te prawa, tym samym obowiązuje go, ażeby poznał pobudki, które by dostatecznie zniewolić go mogły do należytego tych praw zachowania, a co za tym idzie, obowiązuje go do poznania Boga i jego przymiotów, ile te rzeczy rozumem ludzkim poznane być mogą. Że zaś podnosząc się człowiek do tego poznania, znajduje w nim przekonanie niezawodne o największej świętości, mądrości, dobroci i wszechmocności prawodawcy najwyższego, twórcy swojego i pana, tym samym czuć się musi do obowiązku szanowania tej najdoskonalszej istoty, tj. trzymania jak najlepiej o jej przymiotach i uznawania wyższości jej nad sobą – owszem, całkowitej zawisłości swej od tej istoty.

To uszanowanie ku Najwyższej Istocie bardzo naturalnym sposobem prowadzi człowieka do ulegania we wszystkim jej woli – do należytego pełnienia wszystkich praw od niej mu przepisanych.

Poznanie to Boga z jego przymiotami, poznanie praw jego moralnych i pełnienie onych przez uszanowanie ku niemu, nazywa się „religią” w znaczeniu obszerniejszym. Jeśli to poznanie i wynikające z niego następstwa, które się tu wymienili, są tylko

dziełem rozumu przyrodzonego, będzie to RELIGIA PRZYRODZONA. Jeśli zaś te rzeczy nie tylko wypływać będą z naturalnego rozumu, ale nadto będą wsparte i wydoskonalone objawieniem nadprzyrodzonym, będzie to wówczas RELIGIA OBJAWIONA.

Bez wątpienia każdy się tu domysli, że wyraz „religia” wzięty w tym drugim znaczeniu nie do naszego kursu należy.

**51.** Wyraz „religia” bierze się jeszcze w znaczeniu ściślejszym. Rozumie się przez nią uszanowanie, czyli cześć, którą mamy do Najwyższej Istoty, jako też wszystkie wyobrażenia i uczucia, które z tą czią nierozdzielnie się łączą, jeśli ona wypływa z należytego poznania Boga. Chociaż ta cześć powinna być najcelniejszą pobudką do pełnienia wszystkich zgoła powinności moralnych, jednak prowadzi nas ona do wykonania pewnych spraw szczególnych, tak wewnętrznych, jako i zewnętrznych, ściągających się prosto do Boga, które także należą do religii wziętej w znaczeniu ściślejszym i które następnie wyłuszczyć mamy. Słowem, cała osnowa powinności odnoszących się do Najwyższego Jestestwa złoży naukę religii uważanej podług tego ścisłego znaczenia.

Wprzód jednak, nim przystąpimy do wykładu poszczególnego tych powinności, nie od rzeczy będzie zastanowić się pokrótce nad potrzebą i użytecznością religii dla człowieka, nie już we względzie życia przyszłego, co się dowiodło, lecz we względzie tego nawet doczesnego życia, i oraz wskazać nieszczęśliwe skutki, które człowiekowi przynosi IRRELIGIA, czyli, co jedno znaczy, niedostatek religii.

Religia naprzód sprawia to, że ludzie cenić będą władze swoje i dobre przymioty nie podług ich wielkości i stopnia, ale z tego względu, że im są dane od Boga i że są użyte stosownie do jego woli. Ona będzie zdolna powściągnąć żądze i namiętności człowieka przeciwne rozumowi, uczy go bowiem, że cokolwiek by popełnił niegodziwego choćby najtajemniej, ukryć się to jednak nie może przed Bogiem, sędzią i mścicielem nieprawych postępów. Religia przynosi spokojność i pociechę umysłowi naszemu, gdy nas uświadamia, że cokolwiek się nam zdarza przeciwnego lub pomyślnego w tym życiu, wszystko to pochodzi z rządzenia najmędrszej i oraz najlepszej istoty – że cokolwiek

Religia przyrodzona bierze się jeszcze w znaczeniu ściślejszym.

Skutki zbawienne, które z religii, a {skutki} nieszczęśliwe, które z irreligii wynikają.

czynimy dobrego, wszystko to pochwała też istota, i że nie inaczej to czynić możemy, tylko za jej pomocą.

Skąd naturalny wypływa wniosek, że nie upadamy na umyśle w nieszczęściu ani ufamy zbyt wiele światowej pomyślności, ale całe nasze nadzieje obracamy ku Bogu i najbardziej zakładamy je na życiu przyszłym.

Religia na koniec upomina mocarzy tego świata, którzy pospolicie wyżsi są nad wszelką odpowiedzialność ludzką i opór, że ich cała potęga, cała władza i panowanie zawisły od nieskończenie wyższej potęgi i panowania Boskiego, a przeto chociaż ich nie wiąże odpowiedzialność przed ludźmi, najściślej jednak wiąże ich odpowiedzialność przed Sędzią-Bogiem.

## 52. Uważmy teraz, jakie są skutki IRRELIGII.

Już się nadmienilo, że „irreligia” nie co innego znaczy, tylko niedostatek religii. Jest to więc nałóg umysłu odrzucającego myśl wszelką o bytności i opatrności Boga, o czci jemu należnej i o nieśmiertelności duszy ludzkiej, i mającego te rzeczy za przesąd, za zabobon i urojenie dusz małych.

Smutny jest stan człowieka pozbawionego religii, albowiem jeśli to jest prawda, co rozumie – jakąż znajdzie pociechę w przeciwnościach albo jakie zaufanie położyć może w pomyślnościach tego świata pospolicie zdradliwych i niestałych? Jeżeli zaś mniemanie jego jest fałszywe, jakże na wielką stratę naraża prawdziwe szczęście swoje, poświęcając wieczność doczesności? Owszem, ileż to sobie nie odejmie przyjemności najczystszej w tym życiu, która pochodzi z dobrego sumienia wspartego religią!

Przyczyny irreligii są następujące: (1) złe wychowanie i nauka, usiłujące jedynie ćwiczyć pamięć, władze fizyczne moralnego człowieka, a zaniedbując rozwijać w nim rozum i podnosić go do wyobrażeń o Bogu i opatrności jego nad światem; (2) nagłe otrząśnienie się z grubego zabobonu, {które} często prowadzić zwykło do przeciwnej ostateczności, dlatego że się nie przychodziło do poznania prawdy zwolna i stopniami; (3) nikczemność umysłu, mająca za rzecz pewną i prawdziwą to tylko, co podpada pod zmysły, a która często daje sobie nazwisko „umysłu mocnego”; (4) sumienie dręczone zgryzotami złe przepędnętego

życia – ono albowiem jest powodem człowiekowi, że lękając się odpowiedzialności w życiu przyszłym, wmawia sobie niepewność tego życia, znosi oraz w przekonaniu swoim rządy opatrności, sprawiedliwości Boskiej; na koniec, (5) ubieganie się to, że wolimy raczej dzielić błędy małej liczby ludzi, aniżeli trzymać się zdań zbawiennych i prawdziwych razem z gminem.

Tak więc samo wyświecenie przyczyn, z których pochodzić zwykła irreligia, okazuje nikczemność jej źródła.

Ale mówmy już w szczególności o powinnościach naszych względem Boga, czyli tych, które składają religię wziętą w znaczeniu ściślejszym.

**53.** Mówiliśmy już, że religia podług tego znaczenia nie jest co innego, tylko uszanowanie, które mamy dla Istoty Najwyższej. Uszanowanie w ogólności znaczy szacunek, który mamy dla jestestw obdarzonych rozumem i wolą, i którym przyznajemy pewną wyższość nad nami. Jeżeli więc uszanowanie, któreśmy winni Bogu, pochodzić będzie z prawdziwego wyobrażenia o tej najwyższej istocie i przymiotach jej oraz stosunkach z nami, uszanowanie takie będzie w stopniu największym, ponieważ rozum przyrodzony każe nam, żebyśmy przyznawali Bogu nie-skończoną nad nami wyższość ze wszelkich względów – jako naszemu twórcy, posiadającemu wszystkie zgoła doskonałości, jakie tylko być mogą.

Co znaczy w ogólności „uszanowanie ku Istocie Najwyższej”.

Uszanowanie stopnia najwyższego zowie się inaczej „czcią” (*cultus*). Cześć zatem, właściwie mówiąc, należy się samemu Bogu.

Ale się już nadmienilo, że uszanowanie ku Najwyższej Istocie, do którego nas prowadzi należyte jej poznanie, pobudza nas do niektórych spraw poszczególnych, tak wewnętrznych, jako i zewnętrznych, które się wprost odnoszą do Boga; tak więc religia, albo, co jedno znaczy, cześć Boska, dzielić się zwykła na wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwsza obejmuje sprawy wewnętrzne, cześć tę składające; druga zaś sprawy zewnętrzne, które do niej należą. Wszakże jako uszanowanie, które mamy dla podobnych nam ludzi, jeśli jest prawdziwe, nie tylko zależy na wewnętrznym szacunku, który czujemy dla nich, ale często okazywać je zwykliśmy w znakach zewnętrznych, tak to samo

rozumieć należy i o czci, którąśmy winni Bogu – nasze przeto powinności względem Jestestwa Najwyższego dzielić się zwykły na wewnętrzne i zewnętrzne, które z kolei wyłuszczać mamy.

Powinności wewnętrzne ku Bogu, jako to: zadziwienie pokorne, najwyższa miłość, wdzięczność, zupełne posłuszeństwo, ufność nieograniczona, modlitwa wewnętrzna.

**54.** Do powinności wewnętrznych względem Boga należy to uszanowanie najwyższe ku niemu, o którym się mówiło, w myśli będące i wywiedzione z należytego poznania przymiotów Boskich, jako też wszystkie wyobrażenia i uczucia, które się łączą nierozdzielnie z tym uszanowaniem.

I tak, gdy się zastanowimy nad niepojętą wszechmocnością Boga, gdy uważamy, że wszystkie te siły i władze, jakie tylko postrzegać się dają częściowo w rozmaitych jestestwach świat składających, znajdują się w Bogu w stopniu nieskończenie doskonalszym, przewyższającym pojęcie nasze, gdy, owszem, najpodobniejsze jest do prawdy, że w nim znajdować się mogą takie siły i władze, których sobie wyobrazić nie możemy, dlatego że nam niepodobną było rzeczą postrzegać wszystkie jestestwa znajdujące się na świecie, a zatem ani wszystkich władz, jakimi stworzenia są obdarzone; gdy zewnątrz Boga {nic} zgola być nie może, co by jakkolwiek czyniło mu opór, jakkolwiek kładło granicę potędze jego albo nawet co by miało jakiegokolwiek siły nie od niego pochodzące – zaiste umysł ludzki, uważając tę nieskończoną obfitość władz rozmaitych będących w Najwyższej Istocie bez żadnej niedołężności i niedostatku, musi unieść się największym zadziwieniem ku naturze Boskiej i oraz uznając zupełną od niej zawisłość swoją, ukorzyć się przed jej majestatem.

Gdy rozmyślamy nad najczystsą dobrocią Boga, bądź zawartą w wyobrażeniu jego jako istoty duchowej najdoskonalszej, bądź okazującą się w układzie świata i w opatrności, która nim rządzi, gdy uważamy Boga jako zbiór i źródło wszelkich doskonałości i piękności objawiających się w przyrodzeniu, wynika stąd najwyższa miłość ku niemu i najwyższa wdzięczność. Z miłości zaś i wdzięczności prawdziwej ku Bogu wynika naturalnie: na-przód, pilna baczność na to, żeby nic takiego nie czynić, co by sprzeciwiało się prawom jego moralnym, i taka baczność nazywa się „uszanowaniem”, czyli „bojaźnią synowską”, dla różnicy od bojaźni niewolniczej, która strzeże się przestępstwa jedynie

dla uniknięcia kary; po wtóre, usilne staranie i mocne postanowienie czynić to wszystko, co przykazują prawa Boskie, zupełne poddanie się woli Najwyższego Jestestwa – co stanowi treść posłuszeństwa ku Bogu, bez której cnoty miłość ku niemu byłaby tylko czczym nazwiskiem albo niedorzecznością.

Z przekonania się o Najwyższej Istocie, mądrości i dobroci Boga, który, znajdując szczęście najdoskonalsze w istocie swojej własnej, niczego dla siebie nie potrzebuje, rodzi się w nas największa ku niemu ufność i najzupełniejsze przestawianie na tym, cokolwiek pochodzi z jego urzędu – tzn. najochotniejsza pochwała tego wszystkiego. Ufność ku Bogu jest to przekonanie mocne, że Bóg najlepiej rządzi tym światem, a mianowicie, że i całemu rodzajowi ludzkiemu, i każdemu w szczególności człowiekowi tyle przeznaczył dobra, ile to zgodzić się mogło z jego mądrością i sprawiedliwością. Ta przeto ufność oddala wszelkie niedowierzanie, wszelki niedostatek nadziei i pomocy Boskiej, i ośmiela człowieka do pełnienia swych powinności w tych nawet zdarzeniach, w których tysiączne umysły jego stawiają się przeszkody i trudności.

Jakoż człowiek doskonale ufający Bogu wszystko to czyni, co może i powinien, zresztą zaś pewien jest szczęśliwego owocu prac swoich, jeśli nie w tym życiu, tedy bez wątpienia w przyszłym okazać się mającego.

**55.** Ufność ku Bogu prowadzi koniecznie do modlitwy, przez tę zaś ostatnią, jeżeli tylko jest wewnętrzna, rozumiemy żądcę rozsądną i godziwą dóbr niebędących w mocy naszej, podnoszącą się do Boga z nadzieją uproszenia ich od niego.

Chociaż albowiem Bóg postanowił od wieków, ażeby niektóre z tych rzeczy, o które go prosimy, jako prawdziwe dobra, ziściły się dla nas, inne zaś, jako złe rzeczywiście, i tylko w mniemaniu naszym dobre, nie zdarzały się, dlatego jednak modlitwa „niepotrzebną” albo „przeciwą rozumowi” nazwać się nie może; owszem, pożyteczna jest, przyjemna i zgodna z rozumem, ponieważ można twierdzić rozsądnie, że Bóg postanowił od wieków nie inaczej udzielać niektórych dóbr ludziom, tylko pod warunkiem, jeśli go o nie prosić będą. Oprócz tego prośba do Boga,

choćby tylko wewnętrzna, jeśli jest zgodna z rozumem, zawsze się łączy z rozmyślaniem nad doskonałościami Istoty Najwyższej, z uczuciem wdzięczności i uszanowania, miłości i ufności ku niej, {a} przez to samo czyni nasz umysł spokojnym, wesołym i pamiętnym na swoje obowiązki.

Czy tylko zaś mamy prosić Boga o majątek, zdrowie i powodzenie, które po większej części nie od nas zawisły, czy też {oraz} mamy go prosić o dobra umysłu, jako to: o naukę, cnotę mądrości i roztropności – zdania filozofów co do tej rzeczy są podzielone.

Cyceron i Seneka twierdzą, że dobra umysłowe każdy człowiek sobie dać może, ani trzeba odwoływać się do Boga, ażeby go uczynił sprawiedliwym, wstrzemięźliwym itd., ale tylko, żeby mu dał zdrowie i dostatek. Lecz któż dowiedzie, że chęć nauki i cnoty, jako też postęp w tych rzeczach, tak dalece zależy od wolnej woli naszej, iżby okoliczności i przyczyny zewnętrzne, które nie w naszej, ale w Boskiej są mocy, zgoła nie wpływały na utworzenie w nas tej chęci, na jej wzmocnienie, zachowanie, odnowienie – albo też przeciwnie, na przeszkodzenie onej, osłabienie, umorzenie. Jeżeli rozum przyrodzony nie jest dostateczny do rozwiązania tej zagadki, religia objawiona wspiera w tej mierze słabość jego i wątpić mu nie pozwala, że człowiek bez pomocy Boskiej nawet cnotliwym być nie może. Prośmy zatem Boga, ażeby umysł był zdrowy w ciele zdrowym, a ta sama modlitwa, ożywiona rozmyślaniem nad mądrością, dobrocią i świętobliwością Boga, dziwnie wesprze nasz umysł w zamięłowaniu prawdy i cnoty, jako też we wszelkich innych godziwych staraniach, czyniąc go pilnym i uważnym na prawa twórcy swojego.

Widzimy przeto, że obowiązek czci wewnętrznej ku Bogu wynika z natury umysłu naszego, czyli raczej z praw Najwyższej Istoty objawiających się nam przez rozum. Owszem, jest obowiązkiem najświętszym, ponieważ jest zasadą, czyli gruntem całej moralności.

Cześć Boga wewnętrzna zależy na uczuciu najwyższego uszanowania ku niemu, jako na wszelkich innych uczuciach i wyobrażeniach, które z tamtym nierozdzielnie się łączą. Lecz gdy taka jest dzielność związku zachodzącego między duszą i ciałem,



iz jest niepodobna, ażeby uczucia pierwszej nie objawiały się kiedykolwiek przez poruszenia drugiego, i gdy umysł ludzki potrzebuje znaków zewnętrznych do rozwinięcia, ożywienia lub ugruntowania tych wyobrażeń i uczuć, łatwo pojmujemy, jakim sposobem ze czci wewnętrznej, którą mamy ku Bogu, wynika cześć jego zewnętrzna. Wszakże ta ostatnia nie jest czym innym, tylko okazaniem w znakach zewnętrznych tego, co pierwsza zawiera w wyobrażeniach i uczuciach.

**56.** Gdy się zaś dowiodło, że największym jest obowiązkiem człowieka pielegnować w sercu swoim uczucia wewnętrznej czci ku Bogu, tym samym przekonamy się, że równie jest obowiązany do środków, które na ten koniec są nieodbycie potrzebne, tj. do łączenia częstokroć ze czcią wewnętrzną czci zewnętrznej, gdyż pierwsza z zaniedbania drugiej utrzymać się w stopniu przyzwoitym nie może. Tu widzimy, że jeśli Bóg podług praw, nakreślonych w rozumie naszym, wymaga od nas czci, tak wewnętrznej, jako i zewnętrznej, nie dlatego to czyni, ażeby jej potrzebował dla własnego interesu, tj. dla pomnożenia szczęścia swojego lub chwały, które ma w sobie samym najdoskonalsze, lecz dla interesu naszego, ponieważ Bogu oddając tę cześć, gruntujemy się przez to w cnocie, czyli w zamięłowaniu powinności naszych, a przez to samo gotujemy sobie szczęście największe, jakie tylko człowieka spotkać może.

Uwaga ta przekonuje nas, jak błahe są zarzuty tych mniemanych filozofów, którzy broniąc systematów irreligii ustawicznie powtarzają te słowa: „Na co się przyda Bogu nasza cześć, nasze ukłony, nasze pacierze” itd. Łatwo już teraz odpowiemy, że te rzeczy wprawdzie na nic nie przydadzą się Bogu, ale dla nas samych bardzo są potrzebne i pożyteczne. Wszakże mniemani ci filozofowie nie zaprzeczają temu, że człowiek zrodzony jest do szukania szczęścia. I na to się może zgodzą, że zasadą tego ostatniego jest cnota. Niechże więc przyjmą i ten wniosek, że cześć ku Bogu tak wewnętrzna, jako i zewnętrzna, jest także obowiązkiem naturalnym człowieka, ponieważ bez niej gruntownie cnotliwym być nie może.

Nie zawsze wprawdzie człowiek wyraża to słowami, co ma na umyśle, a nie zawsze okazuje to zewnętrznie, co czuje – z tym

Powinności zewnętrzne ku Bogu – naprzód cześć zewnętrzna.

wszystkim niewątpliwą jest prawdą, że wyzułby się z natury swojej, jeśliby nigdy swych wyobrażeń i uczuć nie chciał wyrażać znakami zewnętrznymi.

Tak więc, chociaż cześć wewnętrzna ku Bogu może być często bez zewnętrznej, długo jednak w tym stanie utrzymać by się nie mogła – cośmy już okazali.

Modlitwa zewnętrzna – skąd się dowodzi jej obowiązek.

**57.** Mówiąc o czci wewnętrznej, widzieliśmy, że w niej zawiera się i modlitwa wewnętrzna, tj. żądza rozsądna dóbr niebędących w naszej mocy, podnosząca się do Boga z nadzieją uproszenia ich od niego. Ta żądza wewnętrzna naturalnym sposobem prowadzi człowieka do okazania jej niekiedy w znakach zewnętrznych albo, co jedno znaczy, modlitwa wewnętrzna naturalnym sposobem łączyć się zwykłą częstokroć z modlitwą zewnętrzną. Słowa, składające modlitwę, rozwijają i stawiają umysłowi naszemu sposobem rozróżnionym wyobrażenie potrzeb naszych i niedostatków, które inaczej byłoby ciemne i pomieszane.

Gdy przeto człowiek przez modlitwę ustną wynurza twórcy swojemu potrzeby swoje i żądze, tym jaśniej poznaje niedołężność swą w stosunku do Najwyższego Jestestwa i swoją zawisłość od niego, a co za tym idzie, tym bardziej korzy się przed Bogiem i na tym większy stopień uszanowania zdobywa się ku niemu. Oprócz tego, gdy jest przekonany o nieskończonej jego dobroci i opatrności nad światem, i gdy wie, że Najwyższa Istota, chociaż nieodmienna w odwiecznych postanowieniach swoich, przywiązała od wieków warunek modlitwy, pod którym udziela dóbr istotniejszych rozumnym stworzeniom swoim, wylewa zatem przed tą istotą prośby swoje nie dlatego żeby odmieniał odwieczne jej wyroki, albo dał jej poznać to, czego by ona nie wiedziała, lecz żeby sobie samemu zrobił nadzieję i niejaką pewność, że wszystko to otrzyma od Boga, co mu jest istotnie potrzebne do gruntownego szczęścia.

Wszakże jeśli to jest prawem Boskim, ażeby człowiek dbał o takie szczęście, wtedy bez wątpienia i to wypływa z tego prawa, że powinien sobie zrobić niejaką pewność osiągnięcia celu, do którego jest przeznaczony, pewność zaś ta zawiera się w modlitwie połączonej jednak z zachowaniem wszelkich innych obowiązków moralnych.

Na koniec uważać mamy, że przez modlitwę nie tylko się rozumie wynurzenie prośb naszych przed Bogiem w celu zaradzenia naszym niedostatkom i potrzebom – ale nadto: oświadczenie przed nim najgłębszej czci naszej, podziwienia, które w nas budzi wielkość jego; wdzięczności, którą czujemy za jego dobrodziejstwa i tym podobnych uczuć. Tak więc modlitwa bierze się raz w ściślejszym, drugi raz w obszerniejszym znaczeniu. Albo raczej niekiedy człowiek nie powinien modlić się do Boga tym sposobem, ażeby do prośb nie łączył wdzięczności za odebrane dobrodziejstwa i uszanowania swojego ku Najwyższej Istocie.

**58.** W rozważaniu czci zewnętrznej oddającej się Bogu rozróżnić należy cześć prawdziwą od fałszywej; tej ostatniej mogą być różne gatunki. I tak cześć zewnętrzna okazywana jedynie przez miłość zysku zowie się „obłudą”. Jeśli zaś pełni się dla chwały, dla zjednania sobie pochwał albo znaczenia u ludzi, nazywa się to wówczas „faryzejstwem”. Jeśli na koniec nie łączy się ze czcią wewnętrzną i czyni się tylko dla zwyczaju, zowie się „mechaniczną”.

Różnica między czcią Boga prawdziwą i fałszywą.

Najlepszym jest dowodem prawdziwej czci ku Bogu życie moralnie dobre, które się z nią łączy, tj. nałóg stateczny zachowywania praw moralnych. Przeciwnie zaś, największy stopień czci fałszywej, czyli obłudy, zdarza się wtedy, kiedy człowiek najgorsze zamiary pokrywa płaszczykiem zmyślonej pobożności.

Człowiek żyjący w towarzystwie ludzkim, jeśli jaką osobę czci i poważa – naturalną skłonnością powodowany jest sławić przed drugim jej przymioty, czyli, co jedno znaczy, pociągać drugich do jej szanowania.

Skąd wypływa cześć publiczna ku Bogu i jak się dowodzi jej potrzeba.

Wzajemne to pobudzanie się do oddawania czci jestestwu rozumnemu tym bardziej się upowszechnia, im więcej ma przymiotów to jestestwo godnych uwielbienia i im rozciąglejszy te przymioty mają stosunek do szczęścia społeczności. Gdy zaś tak jest, łatwo pojmujemy, dlaczego w społeczności oświeconej, w której ludzie podnieśli się do poznania doskonałości Jestestwa Najwyższego, łączyć się zwykli często gromadnie do wspólnego oświadczenia czci temu jestestwu; nad przymioty bowiem Boskie nic się znaleźć nie może, co by było albo godniejszym

uwielbienia, albo ściślejszy miało związek z istnieniem i szczęśliwością towarzystwa ludzkiego.

Cześć zewnętrzna oddawana Bogu gromadnie, czyli wspólnie przez wiele osób w jedno zebranych, zowie się „publiczną” (*cultus publicus*). Jeśli zaś człowiek będący w stanie samotnym wyraża znakami zewnętrznymi wszelkie uczucia i wyobrażenia, które się nierozdzielnie łączą ze czcią należną Istocie Najwyższej, zowie się to „czcią prywatną” (*cultus privatus*).

Tak więc cześć zewnętrzna dzieli się na publiczną i prywatną.

**59.** Poznanie umysłu ludzkiego uczy nas, a doświadczenie licznymi stwierdza to przykładami, że publiczne i wspólne ćwiczenia religii bardzo dzielnie wpływają do obudzenia, jako też pomnożenia pobożności i cnoty. W schadzkach poświęconych czci Boskiej poznanie Najwyższej Istoty, przeznaczenia ostatecznego ludzi, ich moralnego stanu, udziela się, poprawia się, rozszerza się, mocniej i jaśniej wraża się w umysł przez naukę, modlitwę i przykład, aniżeli w ćwiczeniach prywatnej pobożności. W schadzkach tych ludzie publicznie wyznają, że mimo wszelką różnicę stanu lub osobistych przymiotów wszyscy są dziećmi jednego ojca, tj. Boga; są dziełem jednego Twórcy, podlegli prawom jednego najwyższego prawodawcy, zawiśli wszyscy najzupełniej od jego wszechmocności – a tym samym, że wszyscy są bracia między sobą. Wyobrażenie i wyznanie takie bez wątpienia najdzielniej wpływać musi do połączenia ludzi węzłem miłości i wzajemnego szacunku.

Tak więc cześć publiczna ku Bogu nie tylko wypływa z poznania jego doskonałości, co jest najpierwszym jej źródłem, ale nadto z innych jeszcze pobudek. I tak, kiedy przykładem lub słowy zachęcamy drugich, ażeby wspólnie z nami oddawali cześć prawdziwą Jestestwu Najwyższemu, okazujemy wówczas największy dowód miłości ku bliźnim naszym; ponieważ gruntując w nich poznanie Boga i cześć jemu należną, kładziemy zasadę największego ich szczęścia; tu przeto i miłość bliźniego wpływa do publicznych ćwiczeń religii.

Oprócz tego widzieliśmy, że lubo zacność nieskończona Najwyższej Istoty powinna być przedniejszą pobudką

człowiekowi do oddawania czci tej istocie, z tym wszystkim cześć ta nierozdzielny ma związek ze szczęśliwością człowieka, a najszczególniej ze szczęściem jego, które się ma objawić w życiu przyszłym; tak więc i osobisty interes człowieka, a najszczególniej interes wieczności, pobudzać go może do czci publicznej.

Na koniec, gdy przez cześć publiczną wraża się wspólnie wielu ludziom wyobrażenie Boga jako naszego twórcy, prawodawcy i pana, jako rządzącego tym światem mądrze, sprawiedliwie i z dobrocią, gdy takie wyobrażenie jest nieuchronnie potrzebne, ażeby społeczność ludzka utrzymać się mogła, więc i doczesny interes społeczności {jest} jednym z powodów, dla których oddajemy Bogu cześć publiczną. Wszakże te powody {są} godziwe, byle tylko ustąpiły pierwszeństwa najcelniejszemu, o którym się mówiło.

**60.** Do czci Boskiej zewnętrznej i oraz publicznej potrzebne są rzeczy następujące – jako to: Kościół (*Ecclesia*), świątynie (*templa*), dni uroczyste, obrzędy, śpiewy, ministrowie religii i Kościoła, obrazy, znamiona święte itp.

Kościół jest towarzystwem ludzi połączonych ze sobą w tym celu, ażeby jednym i tym samym sposobem czcili Boga.

Świątynie są to miejsca, a uroczystości są to dni przeznaczone do odprawiania religijnych schadzek. Te zaś rzeczy tak powinny być urządzone, ażeby odpowiadały świętości celu swego; inaczej bowiem spodlegają i zamiast pomnożenia w ludziach czci Boskiej, osłabiają oną lub na fałszywych, niegodnych Bóstwa zasadzą wyobrażeniach.

Śpiewy są to pieśni ułożone w wierszach, wyrażających religię i moralność, która, jak nas doświadczenie uczy, wielką mają dzielność do obudzenia w nas uczuć i postanowień pobożnych.

Obrzędy, obrazy, znamiona religijne są znakami tych rzeczy, na które w czci oddawanej Bogu pamiętać powinniśmy, co także wszystko równie odpowiadać powinno celowi swojemu i zacności przedmiotu, do którego się te rzeczy odnoszą, tj. wszystko to powinno być urządzone tym sposobem, ażeby służyło do pomnożenia czci prawdziwej Boskiej, nie zaś do osłabienia onej lub wystawienia na pogardę.

Kościół i cześć Boska publiczna wymagają nauki, przewodnictwa i sprawiania, a tym samym i osób, które by te rzeczy wykonywały i które dlatego zowią się „ministrami religii”. Tych ostatnich powinności są te: (1) w ludziach powierzonych swemu przewodnictwu rozwijać i pomnażać poznanie prawd religijnych, ażeby przez to samo pomnożyć w nich cnotę; (2) zapobiegać irreligii, niedowierzaniu, zabobonowi i niedostatkowi moralności; (3) dostateczne i gruntowne mieć poznanie umysłu ludzkiego, którego przewodnictwo i poprawa jest im polecona, a przy tym prowadzić życie przykładne; (4) strzec się tego usilnie, ażeby nienawiści religijnej nie brać za gorliwość i nie uwodzić się duchem prześladowania.

Nienawiść zaś religijna, czyli gorliwość fałszywa, po tym się poznaje, że ci, których ona podżega, uważają ludzi innego wyznania za nieprzyjaciół swoich i po nieprzyjacielsku z nimi się obchodzą, twierdząc, że do wykorzenienia błędów religijnych trzeba używać gwałtu i przemocy. I sam rozum, i doświadczenie nas uczy, że nienawiść, gwałt i prześladowanie, zamiast poprawy, przyczyniają się raczej do wzmocnienia i rozszerzenia błędów religijnych.

Gorliwość prawdziwa nie czym innym się uzbraja, tylko wymową przekonującą, łagodnością, cierpliwością i stateczną miłością bliźniego.

**61.** Do czci Boskiej ściągają się przysięgi także i śluby; zachowanie zaś tak pierwszych, jak i drugich, liczy się między powinnościami ku Bogu zewnętrznymi.

Przysięga w ogólnym znaczeniu nie jest co innego, tylko wezwanie Boga na świadectwo prawdy przez tego, który albo opowiada rzecz jaką, albo objawia ją uczynić. Gdy częstokroć słuszny szacunek i prawa miłości, którą mamy ku sobie samym lub ku bliźniemu, jako też uszanowanie ku Najwyższej Istocie, wymagać mogą, ażeby inni o rzetelności naszej jak najbardziej się zapewnili, łatwo się przeto pojmuje, że filozofia moralna w niektórych zdarzeniach nie tylko nie potępia przysięgi, ale nadto upoważnia ją albo i nakazuje.

Jakoż kiedy wzywamy Boga na świadectwo prawdy, odwołujemy się do niego jako do istoty najświętszej sprawiedliwej,

wszystko widzącej, brzydzącej się kłamstwem i gotowej do pomśzczenia się za nie. A ponieważ nad przysięgę żaden inny rodzaj oświadczenia się nie może mieć większej mocy albo do zjednania wiary sobie samemu, albo do uwierzenia drugim, ponieważ świadek, do którego się odwołujemy, jest najzacniejszym i najdoskonalszym jestestwem, stąd się wnosi, że: (1) takowe religijne oświadczenia się chyba w bardzo ważnych przypadkach godziwie czynić się mogą; (2) przysięga nie może wkładać żadnego na człowieka do wykonania rzeczy niegodziwych {obowiązku}, bo i sama przysięga taka byłaby niegodziwa, a wypełnienie onej byłoby powtórzeniem niegodziwości; (3) krzywoprzysięstwo, bądź to, przez które, odwołując się do świadectwa Boskiego, rzecz fałszywą udajemy za prawdę, bądź to, przez które z podobnym odwołaniem się obiecujemy cokolwiek uczynić, nie myśląc szczerze o wypełnieniu obietnicy, jest najgorszym rodzajem kłamstwa i nierzetelności.

Ślub jest to mocne postanowienie uczynione przed Bogiem wykonania jakiej rzeczy uczciwej i wyrażone w znakach zewnętrznych.

Stąd się zaś wnosi: (1) że śluby nie są w powszechności niegodziwe, gdy utwierdzić mogą człowieka w staraniu się o cnotę i prawość; (2) że śluby nie mogą się nazwać „obietnicami czynionymi Bogu” w zn{aczeniu} właściwym, tak jak się czynią ludziom, ponieważ żadnego prawa (*ius*) nie możemy przenieść z osoby naszej na Najwyższą Istotę; (3) że wszelka płochość w czynieniu ślubów i wszelkie niedbalstwo w ich wykonaniu, gdy są należycie uczynione, sprzeciwia się czci Boskiej; na koniec, (4) że obowiązek zawarty w ślubach nie jest bezwzględny, a przez to samo, że one mogą być rozwiązane od prawych przełożonych albo też i same {ustać} z czasem, ponieważ najlepsze zamiary za zmianą okoliczności dobrymi być przestają.

**62.** Dotąd mówiliśmy o powinnościach ku Bogu dodatnich; teraz chociaż w krótkości wspomnieć należy o powinnościach ku niemu ujemnych.

Gdy się już wyłuszczyło, że przez pierwsze rozumieją się pewne sprawy, bądź wewnętrzne, bądź zewnętrzne, odnoszące

się do czci Boskiej, albo z nią nierozdzielnie połączone, łatwo się domyślić, że przez drugie nie co innego rozumieć mamy, tylko pewne sprawy przeciwne czci Boskiej, których unikać należy.

Te ostatnie mogą być także wewnętrzne albo zewnętrzne. I tak, lekceważenie w myśli naszej Istoty Najw {yższej}, powątpiewanie o jej bytności albo o jej przymiotach, jako to o mądrości, wszechmocności, dobroci, opatrności lub sprawiedliwości, są sprawami wewnętrznymi umysłu sprzeciwiającymi się czci Boskiej, których przeto unikać powinnością jest naszą.

Jeśli zaś powinniśmy unikać tych wyobrażeń przeciwnych najwyższemu uszanowaniu, jakie się od nas należy Bogu, tym bardziej powinniśmy strzec się tego, ażebyśmy wyobrażeń rzeczonych nie okazali w znakach zewnętrznych – ażebyśmy w obcowaniu naszym z ludźmi ani bluźnili przed nimi Boga, ani osłabiali w nich przekonania bądź o jego bytności, bądź o najdoskonalszych jego przymiotach, bądź na koniec o niezawodności najzupełniejszych jego stosunków ze światem, a najszczególniej ze stworzeniami obdarzonymi rozumem i wolną wolą.

Owszem, powinnością jest naszą wystrzegać się tego, ażebyśmy imienia Boskiego nie używali w płochych żartach, w rzeczach małej wagi, a tym bardziej, żebyśmy go nie brali na świadectwo twierdzeń lub obietnic fałszywych.



### {Rozdział III.}

## O powinnościach człowieka względem siebie samego

63. Gdy się już wyłożyły powinności człowieka ku Bogu, zdaje się, iż najprzystojsze teraz miejsce mówić o powinnościach, które człowiek ma ku sobie samemu. Wszakże powinności wiążące go moralnie do innych przedmiotów odnosić się nie mogą, tylko do jestestw obdarzonych rozumem. A że przyrodzone światło umysłu ludzkiego nie inne poznać mu daje jestestwa z tego rodzaju, tylko albo Istotę Najwyższą, albo istoty zwane „ludźmi”, gdy więc wyłuszczyliśmy ośnowę obowiązków człowieka względem pierwszej istoty, z naturalnego porządku wypada, ażebyśmy mówili o powinnościach jego względem istot drugich. Ale niewątpliwą jest rzeczą, że jako człowiek z rzędu ludzi najpierwej sam siebie poznaje i naturalnie najprzywiązańszy jest ku sobie samemu, tak też w liczbie jestestw, którym służy to nazwisko, najpierwsze, czyli najbliższe ma obowiązki dla siebie samego.

Godność natury, która w każdym z nas znajduje się i o której się wyżej mówiło, wymaga tego, ażebyśmy tę godność we wszystkich sprawach naszych zależących od wolnej woli mieli na celu, tj. ażebyśmy wszelką siłę naszych dzielności tym sposobem urządzili i ukształcili, iżby ta godność rozumnej natury w osobie naszej była zachowana – owszem, coraz się bardziej pomnażała. Wszelka przeto sprawa potrzebna do strzeżenia lub okazania tej godności zowie się „powinnością ku nam samym”, a zasadą wszelkich powinności takich jest ta sama godność wrodzona

Powinności człowieka  
względem siebie – znaczenie  
ich i zasada.

człowiekowi do postępowania podług prawideł rozumu, nie tylko teoretycznego, lecz i praktycznego. Owszem, osiągnięcie godności takiej, ile być może najświętszej, jest celem koniecznym, do którego to wszystko odnosić się powinno, co tylko się jakimkolwiek sposobem tyczy osoby naszej.

Z tych uwag następujące wynikają wnioski.

(1) Każda sprawa nasza tylko tyle jest moralna, ile pochodzi z wewnętrznego zamiaru strzeżenia owej godności ludzkiej.

(2) Cokolwiek ściąga się do natury naszej zmysłowej, czyli fizycznej, tyle tylko liczyć się może w rzędzie powinności, które mamy ku nam samym, ile to jest przydatne do zachowania lub wydoskonalenia natury naszej moralnej, czyli rozumnej – albo, co jedno znaczy, dogodzenia przyrodzonym skłonnościom, wiodącym nas do szukania szczęścia w dobrach tego świata; tyle tylko brać możemy za powinność ku nam samym, ile te skłonności mogą być dla nas pobudką, czyli zachętą do wykonania zamiarów rozumu praktycznego; gdyby albowiem pierwsze były przeciwne drugim, bez wątpienia wyrzec by się nam należało raczej szczęścia – aniżeli cnoty.

(3) Prawidło ogólne, wskazujące człowiekowi powinności jego ku sobie samemu, zależy na tym, ażeby to wszystko czynił, co zmierza do pomnożenia godności jego, tj. coraz jaśniejszego poznania praw moralnych i do nałogu coraz większego pełnienia onych.

Podział powinności ku nam samym.

**64.** Człowiek, dając bacność na siebie samego i na osobę swoją, łatwo postrzega, iż naprzód są w ogólności niektóre rzeczy potrzebne, ażeby swoją godność ze wszystkich zachował względów, i że te rzeczy są jakby zasadą, jakby wstępem do wszelkich innych powinności jego ku sobie. Rzeczy zaś te są następujące: należyte samego siebie poznanie, przyzwoitość ku sobie szacunek i rozumna miłość siebie, co wszystko nazwać się może „powinnościami człowieka w powszechności uważanymi ku sobie samemu”.

Lecz gdy oprócz tego człowiek zastanowi się bliżej i pilniej nad układem swojego jestestwa, znajdzie najszczególniej trzy rzeczy, stawiające się jego uwadze, które mu wskażą powinności jego SZCZEGÓLNE ku sobie samemu, jako to, że: naprzód powinien mieć

staranie o umyśle swoim, potem o ciele swoim i życiu, na koniec o stanie swoim zewnętrznym, ile to wszystko odnosi się do ostatecznego celu, którym jest uzyskanie przez cnotę szczęścia wiecznego. Tak więc, jako powinności powszechne człowieka ku sobie samemu dzielą się na trzy gałęzie, tak i szczególne. Mówmy naprzód o pierwszych, a potem powiemy o drugich.

**65.** Z rzędu pierwszych powinności, które ma człowiek ku sobie samemu, najpierwsza istotna {jest}, ażeby poznał siebie należycie. Przez należyte zaś siebie samego poznanie rozumie się zbiór tych wszystkich wiadomości, jakich tylko człowiek nabyć może o naturze przymiotów i składzie jestestwa swego, a nade wszystko o naturze swojej moralnej, o swej godności, {i o} ostatecznym przeznaczeniu.

Należyte siebie poznanie i jego potrzeba.

Powody zaś ukazujące użyteczność i potrzebę takowego poznania samego siebie łatwo się wyświecają z samej natury rzeczy. Bowiem:

(1) Ten tylko, kto poznał samego siebie, może być pobudzony przez wielkość swej godności do nabywania oświaty i doskonałości w stopniu wyższym, a oprócz tej pobudki nie ma żadnej innej, która by do tego zniewolić mogła człowieka. Jakoż bez wątpienia nikt władz swoich i sił wydoskonalić nie może należycie i użyć nie zdoła, jeśli ich wprzód dostatecznie nie pozna, i jeżeli często widzimy ludzi, którzy się siłą na rzeczy przewyższające przyrodzoną ich zdolność albo też którzy swe siły nierozsądnie i bez pożytku marnotrawią, stąd to pochodzi, że się nigdy nie starali poznać przymiotów swoich, zdolności osobistych i położenia swojego stanu.

(2) Nie mniej jest rzeczą widoczną, że usilne i korzystne przedsięwzięcie poprawy nigdy w człowieku nastąpić nie może bez należytego poznania samego siebie; to więc ostatnie wielką odmianę umysłu i wielką poprawę uprzedzić powinno i do niej przygotować.

(3) Jakożkolwiek człowiek miałby dobrą chęć uczynienia zadosyć powinnościom swoim, tej jednak chęci nie może skutecznić bez należytego siebie poznania, bo tylko za przewodnictwem tego poznania może ocenić wymiar tak sił swoich

i zdolności, jako też przeszkód i środków, które się stawia w wykonaniu jego obowiązków.

{(4)} Na koniec poznanie samego siebie jest także każdemu koniecznie potrzebne, ażeby się mógł przydać do towarzyskiego pożycia, ażeby dzieła ludzkości i łaskawości mógł pełnić grzecznym i ujmującym sposobem, ażeby w używaniu szczęśliwości zachował przyzwoitą miarę, ażeby wszelkie interesy dobrze sprawiał, słowem: ażeby umiał żyć pocziwie i rozsądnie. Albowiem bez poznania należytego siebie – ani innych ludzi, z którymi mamy do czynienia, poznać nie możemy, a co za tym idzie, ani możemy wiedzieć, czego nam szukać, a czego się chronić i jak w każdym razie postąpić należy. Skąd się wywiązuje ta prawda, że najpierwszą zasadą wszelkiej mądrości mającej rządzić władzami ludzkimi, jako też wszelkich obowiązków, które ma człowiek ku sobie samemu, jest należyte poznanie siebie; owszem, że to samo poznanie jest największą pomocą do wykonania wszelkich innych powinności.

Granice poznania siebie.

**66.** Dokładne poznanie siebie obszerne ma granice; ono bowiem rozciąga się do wszystkich przymiotów tak zwierzęcej, jako i rozumnej natury człowieka, tak ciała, jako i umysłu, do władz jego, sił i praw, którymi się one rządzą. Te albowiem rzeczy sprawiają, że człowiek zdolny jest do przyjęcia tak wielkiej i tak rozmaitej doskonałości, a przez to samo, że się zaszczyca pewną godnością, która nie tylko podnosi go do poznania Boga, i do naśladowania doskonałości jego, ale nadto czyni go niejako panem Kuli Ziemskiej. Niepodobna jest wprawdzie, ażeby każdy człowiek mógł nabyć dokładnego poznania samego siebie, o jakim się tu mówiło; z tym wszystkim, każdy jest obowiązany poznawać siebie, ile mu tego dozwala przyrodzona jego sposobność, stan, okoliczności, ile nabyć może tego poznania z nauki powziętej od drugich ludzi albo z książek.

Gdy zaś wiemy, że najszlachetniejszym jestestwa naszego przymiotem jest rozum, a najszczególniej praktyczny, stąd słusznie wnosimy, że najpierwszym staraniem człowieka być powinno poznać tę ostatnią władzę swojego umysłu, czyli, co jedno znaczy, poznać ośnowę praw moralnych: źródło i prawdziwe pobudki

moralności. Wszakże wszelkie inne poznanie do tego ostatecznie celu zmierzać powinno i jeśliby ten cel był osiągnięty podług możliwości człowieka, niedostatek poznania siebie z innych względów nie przyniósłby mu znacznego uszczerbku. Ale przeciwnie, niedostatek poznania tych rzeczy, o których się tu mówi, jest prawdziwym i największym nieszczęściem dla człowieka, choćby on zgłębił należycie wszelkie inne przymioty i własności swojego jestestwa.

Lecz ponieważ wiemy, że poznanie w sobie natury moralnej, czyli rozumnej, źródła jej, pobudek i celu ostatecznego, do którego ona zmierza, może być tylko wypadkiem wielu długich rozumowań albo, co jedno znaczy, może być tylko wypadkiem pewnej umiejętności odłącznej, której nabyć nie każdy człowiek jest w sposobności – tu przeto widzimy, jak w tej mierze zbawienne {jest} pomoc religijnego oświecenia.

Gdy należyte siebie poznanie tak wielkiej jest wagi, nie będzie rzeczą zbyteczną nadmienić w krótkości o środkach, które nam ułatwić mogą to poznanie. Te zaś, oprócz oświecenia religijnego, są następujące.

Środki do należytego poznania samego siebie.

(1) Ponieważ, oprócz szczególnych, czyli osobistych własności każdego człowieka, znajdują się w ludziach pewne przymioty wspólne całemu ich rodzajowi, więc poznanie natury naszych bliźnich, czyli, co jedno znaczy, natury ludzkiej w powszechności, będzie jednym ze skutecznych środków do lepszego poznania natury w nas samych. Poznajemy zaś naturę ludzką częścią dając baczność na sposób myślenia i postępowania tych, z którymi łączą nas ściślejsze towarzystwa związki, częścią czytając dzieje ludzkie i wchodząc w przyczyny zdarzeń, które się w nich opisują.

{(2)} Skutecznym także środkiem do poznania samego siebie jest częste i uważne zastanawianie się nad tym, co się dzieje w naszym własnym umyśle, uwaga na myśli nasze, uczucia i najskrytsze nawet żądze, na pobudki działań naszych, częstość ukryte, osłonięte fałszywym pozorem cnoty, na panujące w nas skłonności, czyli namiętności, które najdzielniej zwykły poruszać wolę. Jakoż pilne to i uważne śledzenie spraw życia naszego nie tylko nam wskaże, czego się strzec lub w czym się poprawić powinniśmy, lecz nadto, co mamy wzmocnić w sobie i wydoskonalić.

(3) Między skutecznymi środkami poznania siebie liczy się jeszcze pilne i uważne postrzeganie tego, co o nas sądzą inni ludzie: bądź przyjaciele, bądź nieprzyjaciele. Albowiem niezaprzeczona to jest prawda, że każdy łatwiej postrzega wady cudze aniżeli własne.

(4) Oprócz tego, często porównywanie nas samych z ludźmi doświadczonej cnoty niemało ułatwi człowiekowi należyte poznanie siebie. To zaś porównywanie dzieje się, gdy przykłady cnót znakomitych okazane przez innych ludzi albo sami widząc, albo w dziejach czytając, stosujemy do nas samych, przez co postrzegamy różnicę naszego życia i obyczajów od życia i obyczajów ludzi, którzy słyną lub słynęli cnotą.

(5) Na koniec do środków ułatwiających nam poznanie samego siebie dodać należy usilne staranie, ażebyśmy jakkolwiek nabytego poznania ściśle używali już do pomnożenia w nas uczciwości, już do wad poprawienia, inaczej bowiem poznanie to nie będzie ani należyte, ani zgoła pożyteczne.

Słuszny siebie samego  
szacunek.

**67.** Z należytego poznania siebie musi koniecznie wynikać słuszny siebie szacunek. Albowiem gdy poznajemy, że się w nas znajduje pewna przyrodzona godność, owszem, jakikolwiek stopień godności nawet nabytej – być to nie może, ażebyśmy sobie nie przyznawali jakiejś ceny, jakiegokolwiek szacunku. Lecz gdy także przekonani jesteśmy, że natura nasza podlega pewnej ciągłej słabości, czyli krewkości, gdy wiemy, że największa nawet doskonałość, na jaką człowiek zdobyć się może własnymi siłami, nie jest wolna od jakiegokolwiek wady – stąd wypada, ażebyśmy nie cenili nazbyt godności naszej. Słuszny więc szacunek nas samych zależy na przyznawaniu godności sobie, które jednak miarkowane być powinno poznaniem własności naszej. Mianowicie powinniśmy nas szacować nie w miarę tylko godności przyrodzonej, która wszystkim jest wspólna, ale bardziej podług stopnia godności nabytej. Wszakże na nic by się to nie przydało człowiekowi, że wziął najpiękniejsze zdolności z przyrodzenia, jeśliby ich nie wykształcił własnym staraniem albo ich źle używał. Owszem, najobszerniejsze wiadomości i najrzadsze talenty, jeżeli nie łączą się w człowieku z cnotliwym postępowaniem,

znieważają go raczej, niżeli zdobią: są dla niego raczej narzędziem zguby, aniżeli – szczęścia.

Mogłoby w rzeczy samej znaleźć się dziwaczniejsze jestestwo nad człowieka, który by wiedząc dobrze, co czynić należy, nie czynił tego? Tak więc, jeżeli człowiek poznaje godność swoją jedynie ze strony władz poznawczych, godność tę tylko tyle cenić powinien, ile ona czyni nadzieję, że poprawić może swe nieporządne życie i znieść to sprzecznięstwo, jakie zachodziło dotąd między jego rozumem teoretycznym a praktycznym. Z tym wszystkim, że człowiek nigdy nie powinien tracić szacunku dla siebie umiarkowanego, sam rozum to pokazuje. Albowiem nie inaczej możemy być pobudzeni do wydoskonalenia szlachetnych władz natury naszej, tylko wtedy, kiedy się poczuwamy do jakiegokolwiek godności.

Słuszny zatem, czyli umiarkowany szacunek nas samych zawsze będzie zasadą skutecznego postępowania w cnotcie.

**68.** Szacunek słuszny, który ma człowiek ku sobie samemu, prowadzi go do prawej, czyli porządnej miłości siebie. Przez miłość taką nie sama rozumie się skłonność przyrodzona, którą mają wszyscy ludzie i zwierzęta do zachowania swojego bytu i do szukania coraz większej szczęśliwości w dobrach tego świata, ale raczej skłonność ta umiarkowana rozumem, tj. zawarta w granicach uczciwości. Jakoż człowiek dobrze używający rozumu swojego przekonany jest o tym, że szczęście prawdziwe bez cnoty być nie może i że dążność do uczciwości, którą ma człowiek z natury swojej, daleko jest większej wagi, aniżeli dążność do szczęścia. Tyle tylko więc idzie za drugą, ile się ona nie sprzeciwia pierwszej. Owszem, starając się bardziej o cnotę aniżeli o szczęście, przez to samo staje się godniejszy tego ostatniego i coraz bardziej pomnaża godność natury swojej.

Porządna miłość siebie.

Tak więc miłość porządna siebie zależy na tym, ażebyśmy przez cnotę coraz bardziej zasługiwali na gruntowne szczęście, o zachowanie zaś życia i o szczęśliwość doczesną tyle tylko dbali, ile się to nie sprzeciwia zamiarowi pierwszemu – owszem, ile to jest środkiem do niego. Tu widzimy, że porządna miłość siebie nie sprzeciwia się w niczym miłości Boga albo bliźniego; owszem, ściśle się z nią łączy, ponieważ się łączy z cnotą.

Że zaś każdy człowiek ma powinność kochania siebie porządną miłością, sam rozum to pokazuje. Albowiem gdy się dowiodło, że równie dążność do cnoty, jak i dążność do szczęśliwości, są nam wrodzone, i że druga powinna podlegać pierwszej, gdy oprócz tego pojmujemy, że cnota jest dobrem największym człowieka, ponieważ gotuje dla niego szczęście gruntowne i wieczne, stąd słusznie wniesć możemy, że to jest prawem natury naszej, ażebyśmy kochali siebie miłością porządną, tj. ażebyśmy tyle tylko dbali o szczęśliwość doczesną, ile ona zgodzić się może z cnotą, a starali się o szczęście wieczne przez cnotę.

Porządna miłość siebie – jej granice.

**69.** To, co się dopiero wyłuszczyło, daje nam poznać granice porządnej miłości siebie. Granice te nie inne są, tylko prawa moralne właściwie zwane, ograniczające skłonność naszą przyrodzoną do szczęśliwości doczesnej. Widzimy tu oraz, że miłość porządna siebie podlega jedynie ograniczeniu względem przywiązania do dóbr doczesnych, ale nie może mieć żadnych granic względem szczęścia wiecznego, bo wolno jest człowiekowi, owszem, należy starać się o cnotę jak największą, a tym samym zasługiwać na stopień ile być może największy wiecznego szczęścia, byleśmy jednak zawsze pełnili cnotę, z tego bardziej względu, że ona jest nam przykazana prawem Boskim, aniżeli dla nagrody wiecznej.

Na koniec, uwagi dopiero wyłuszczone wyświecają nam sposobem oczywistym tę prawdę, o której {powiedziało się} wyżej, tj. że powinność porządnej miłości siebie jest zasadą wszelkich innych powinności, ponieważ dlatego człowiek powinien starać się o spełnienie wszystkich zgoła obowiązków, że powinnością jest jego zasługiwać na szczęście wieczne przez cnotę, czyli, co jedno znaczy, że powinnością jest jego kochać siebie porządnie.



## {Rozdział IV.}

### O powinnościach szczególnych człowieka ku sobie samemu

70. Po wyłuszczeniu powinności ogólnych, które ma człowiek ku sobie samemu, następują teraz powinności szczególne z tego samego rzędu, a między tymi ostatnimi najpierwej idzie staranie o ukształcenie swego umysłu.

Bez wątpienia umysł jest najszlachetniejszą częścią naszego jestestwa, a ta jego władza, którą zwiemy „rozumem”, stanowi prawdziwą godność człowieka, różniącą go od innych zwierząt.

Powinność ukształcenia umysłu swojego.

Rozum to sprawia, że człowiek podnieść się może do poznania Istoty Najwyższej i stosunków jej ze stworzeniami – mianowicie rozumnymi. Rozum to sprawia, że poznając prawodawcę najwyż{szego} i oraz najświętszego, jako też prawa jego moralne przepisane wolnej woli naszej, możemy pełnić te prawa przez uszanowanie ku temu, który je ustanowił, a tym samym naśladować one jako doskonałości Istoty Najw{yższej}. To właśnie wyraża Pismo Ś{w}., gdy mówi, ŻE CZŁOWIEK STWORZONY {JEST} NA OBRAZ BOSKI. Rozum na koniec to sprawia, że człowiek, będąc zdolny tak do zachowania, jako też i do przestąpienia praw moralnych, niesie za sobą odpowiedzialność do życia przyszłego, a tym samym, że umysłowi ludzkiemu nieśmiertelność przyznać należy.

Gdy przez to tak wielkiej jest zacności i wagi ta część intelektu, którą zwiemy „duszą”, czyli „umysłem”, najpierwszą jest dla nas powinnością starać się o jej wykształcenie. Wszakżeśmy widzieli, że umysł nasz obdarzony jest rozmaitymi władzami,

a tym samym zdolny do przyjęcia rozmaitych doskonałości przez jego uprawę. Oprócz tego powinność doskonalenia umysłu zawiera się w powinności poznania siebie, a najważniejszym bowiem przedmiotem tego poznania jest umysł, tj. władze jego poznawcze, jako i moralne, i onych prawa. Jest on dla nas jakby narzędziem, którego używając dobrze albo źle, możemy sobie sporządzić albo szczęście gruntowne, albo stateczne nieszczęście, lecz każdy się domyśli, że narzędzie nie może być dobrze użyte, jeśli nie będzie dostatecznie poznane. Samo zaś poznanie umysłu naszego jest już niejakim jego wydoskonaleniem, to bowiem poznanie, dając nam jasne i rozróżnione wyobrażenie tego, co się znajduje w umyśle naszym, a najszczególniej tych praw nieodmiennych, które działaniom jego określił Twórca Najwyższy, przez to samo wzbogaca umysł nasz wiadomościami największej wagi, i najbardziej nas obchodzącymi.

Tak więc wszystko to, co w wykładzie powinności ogólnych względem siebie samego powiedziało się o poznaniu umysłu swojego, stosuje się do jego wykształcenia.

Człowiek powinien  
w sobie doskonalić władzę  
poznawania, a bardziej jeszcze  
władzę chcenia.

**71.** Gdy zaś dusza nasza obdarzona jest nie tylko władzą poznawania, lecz i władzą chcenia, czyli wolą, człowiek przeto powinien doskonalić w sobie nie tylko pierwszą, lecz i drugą. Owszem, ponieważ pierwsza z dwóch władz jest tylko przewodniczką drugiej, ponieważ prawdziwa godność człowieka nie tak zależy na zbiorze licznych i rozmaitych wiadomości, jako raczej na postępowaniu uczciwym, a przez to samo na dobrym użyciu woli, wydoskonalenie przeto tej ostatniej władzy jest najgłówniejszą powinnością człowieka i oraz najważniejszym jego interesem.

Bardzo się często zdarza, że ukształcenie woli nie zawsze jest w stosunku z oświeceniem umysłu. Są bowiem ludzie, którzy posiadając nadzwyczajne wiadomości we wszelkich innych gałęziach oświecenia, w samej tylko nauce życia moralnego zdają się być nieświadomi, ponieważ i prawa moralne nie dosyć dla nich są znane, gdy o nich powątpiewają, albo je poczytują za wymysł, i w postępkach swoich niewiele okazują względu na te prawa. A co dziwniejsza, są nawet i tacy, którzy bardzo pięknie mówią

o moralności, którzy zdają się mieć wyobrażenie jasne i dokładne wszystkich praw moralnych, a przy tym posiadać umiejętność zastosowania ich do poszczególnych przypadków, ale w postępach swoich okazują wielką sprzeczność ze swoimi wiadomościami, żyją bowiem inaczej niż mówią lub drugich nauczają.

Wszystko to dowodzi, że ukształcenie tej władzy duszy naszej, którą zowiemy „wolą”, różne jest od ukształcenia władzy innej, która w ogólności zowie się „umysłem”, chociaż te rzeczy mają ze sobą związek i jedna bez drugiej być nie może.

**72.** Owszem, widzieliśmy przeciwnie, że niektórzy ludzie przy małych wiadomościach umysłowych okazują w postępach swoich dosyć cnoty i uczciwości. Częstokroć z tego nie umiając się wytłumaczyć, czym są prawa moralne w sobie samych, jakie {jest} ich źródło i przeznaczenie, jakie {są} pobudki do nich wiodące należycie – jednak zachowują to prawo w obejściu się swoim. Uwaga ta przekonuje nas, że można wydoskonalic wolę nie mając subtelnych i odłącznych wiadomości o umyśle swoim, czyli, co jedno znaczy, że ukształcenie woli nie zawsze idzie w równym stosunku z oświeceniem umysłu – jak się nadmieniło.

Tu widzimy, jak mądre jest i pełne dobroci rozporządzenie Istoty Najw{yższej} względem natury duszy ludzkiej, gdy w powszechności ludziom większą dała sposobność do ukształcenia woli aniżeli do wydoskonalenia umysłu. Jakoż nie każdy jest w stanie nabyć wiadomości filozoficznych o władzach poznawczych umysłu swojego i o prawach, którymi się rządzić powinny te władze. Nie każdy rozumem przyrodzonym podnieść się może do Boga poznania, jako też przymiotów i stosunków jego ze stworzeniami, a co za tym idzie, nie każdy tą drogą poznać może ostateczne przeznaczenie i najcelniejsze pobudki praw moralnych; ale każdy człowiek może wydoskonalic wolę swoją do tego stopnia, ażeby starał się to wykonywać, co być sędzi dobrem moralnym, a unikać tego, co uznaje za zło moralne.

Oświecenie umysłu gruntowne nie od nas samych tylko zawisło; potrzebny jest na ten koniec zbieg przyjaznych okoliczności, jako to sposobność przyrodzona, czas, miejsce, nauczyciele, książki. Lecz ukształcenie {woli} własnym jest naszym dziełem;

niech tylko człowiek stara się, ile jest w mocy jego, oświecać swój umysł w celu poznania, co jest dobre, a co złe moralnie, a przy tym niech ma chęć statecznie czynić pierwsze, a unikać drugiego, już tym samym wola jego będzie ukształcona, chociaż oświecenie jego umysłu może być dalekie od filozoficznego.

Człowiek wprawdzie mało oświecony przy najlepszych chęciach w wielu okolicznościach wątpliwych pobłądzić może moralnie, ale jeśli brak oświecenia jest w nim mimowolny, wykroczenia jego będą tylko materialne. Nie będą one mogły się nazwać „prawdziwymi występami” ani ściągnąć na niego odpowiedzialności przed Bogiem, a mimo tych wykroczeń zawsze człowiek taki, jakiego tu opisujemy, będzie cnotliwy. Przeciwnie, im bardziej człowiek jest oświecony na umyśle albo im większą ma sposobność do tego, a przy tym im mniej prawości okazuje w postępkach swoich, tym bardziej wola jego jest skażona: tym bardziej jest odpowiedzialny przed swoim twórcą.

Słowem, prawo ukształcenia duszy naszej tym sposobem wyrazić się może w krótkości: NADE WSZYSTKO STARAJMY SIĘ DOSKONAŁIĆ WOLĘ NASZĄ, A NA TEN KONIEC OŚWIECAJMY NASZ UMYSŁ POZNANIEM PRAWD MORALNYCH TYLE, ILE TO JEST W MOCY NASZEJ.

Lecz gdy ukształcenie umysłu nie na tym tylko zależy, ażebyśmy używali władz naszych poznawczych do nabycia jak najwięcej wiadomości, ale bardziej na tym, ażeby te władze służyły jak najkorzystniej udoskonaleniu władzy moralnej czyli woli i oraz żeby się utrzymywały zawsze w przyzwoitej mocy i, że tak powiem, czerstwości – więc na ten koniec przepisują się jemu następujące prawa:

(1) Nigdy nie poświęcajmy się wiadomościom teoretycznym niemającym ścisłego związku z moralnością z tak wielkim zapalem, ażeby to miało być ku przeszkodzie do poznania prawd praktycznych i tych wszystkich, które z nauką obyczajów najściślej mają związek.

(2) Ucząc się osnowy powinności naszych, miejmy chęć najszczerzą szukania rzetelnej prawdy w celu zastosowania się do niej, a co za tym idzie, miejmy się na wielkiej baczności przeciw złudzeniom nieporządknej miłości i przeciw namiętnościom popolicie mniej lub więcej zaślepiającym rozum.

(3) Nigdy nie pogardzajmy zdaniem, jakie ma powszechność o cnocie i występku; owszem, idźmy za tym zdaniem, ono bowiem przez to samo ma na sobie znamię prawdy, że wypływa z rozsądku powszechnego (*sensus communis*).

(4) Mianowicie szanujmy zawsze to i trzymajmy się tego, co nam podaje religia względem sposobu życia; wszakże w narodach mających pewien stopień oświaty żadna religia nie może upoważniać występku ani naganiania cnoty.

(5) Uważajmy, jak myśleć zwykli i postępować ludzie mający zaletę życia cnotliwego, a ich sposób postępowania weźmy za wzór naszego.

(6) Nic takiego nie czynmy, co by mogło osłabiać władzę nasze poznawcze i tępić przyrodzoną ich dzielność, ale, owszem, czynmy to wszystko, co służy do ich wzmocnienia i wydoskonalenia.

(7) Miejmy baczność na wszystkie zdarzenia, środki i pomoce, które by ułatwić mogły ćwiczenie i wydoskonalenie wszystkich władz duszy naszej, a najszczególniej woli, jako też na wszelkie w tej mierze przeszkody, ażeby je usunąć lub onych uniknąć.

**73.** Powinność ukształcenia umysłu naszego ciągnie za sobą powinność nieuchronną, ażebyśmy mieli pewne staranie około ciała, gdyż między ciałem a duszą ścisły zachodzi związek; ani może być inaczej dusza wydoskonalona, jeżeli się nie zachowują niektóre powinności względem ciała. Staranie zaś, które obowiązani jesteśmy mieć około ciała, zależy na tym, ażebyśmy je zachowali i wszelkimi sposobami doskonalili.

Tak więc obowiązkiem jest naszym: (1) strzec się i unikać tego wszystkiego, co by albo zachowaniu naszego {ciała} było przeszkodą, albo uszczerbkiem; (2) wyszukiwać tego i wszystko to czynić, co służy do wydoskonalenia i zachowania naszego ciała.

Przyczyny zaś, na których się zasadza ta powinność, są następujące.

(1) Ciało równie jest częścią naszego jestestwa, należąca do składu osoby naszej i natury, jak i umysł – a zatem i o nie dbać należy, i ono pielęgnować. Wszakże radzi nam to samo

Powinność starania około ciała własnego.

i przyrodzona skłonność, która zawsze nas wiedzie do tego, ażebyśmy dbali o zachowanie naszego ciała, i o czułości jego członków.

(2) Ciało ludzkie składem swoim i budową tak dalece przewyższa wszystkie inne ciała znikomego świata, iż jest dla nas dowodem, że Twórca Wszechrzeczy wylał na tamto szczególniej dary swej mądrości i wszechmocności. Zgadza się to przeto z rozumem uznawać niejako tę godność ciała i poważać, i starać się tak o zachowanie, jaki i doskonalenie onego.

(3) Ciało nasze narzędziem jest duszy, którego ona w każdej chwili potrzebuje do należytego pełnienia swych funkcji, tak dalece, że wszelka duszy dzielność i wszelkie jej usiłowania do otrzymania swego celu zależą od zdrowia i całości ciała; o te więc rzeczy mieć staranie należy i strzec onych wszelkim godziwym sposobem.

(4) Ciało nasze jest także narzędziem, za pomocą którego używamy wszelkich dóbr, które dla uszczęśliwienia naszego w tym nawet życiu z taką hojnością oporządził nam Najlaskawszy Twórca Natury. I z tego więc względu należy mieć szacunek dla naszego ciała i starać się o jego zachowanie, {co} sam rozum pokazuje.

**74.** Co się w ogólności powiedziało o staraniu względem ciała, w szczególności odnosi się do rzeczy następujących – tj. do życia, zdrowia, czerstwości i całości ciała.

Ażeby kochać swe życie i starać się o zachowanie onego, nie tylko radzi nam to skłonność przyrodzona, lecz i rozum przykazuje. Życie albowiem nasze między wszystkimi dobrami tego świata w największej u nas cenie być powinno.

Bez wątpienia życie najpierwszym i najzacniejszym jest darem udzielonym dla nas od Twórcy, na którym jako na zasadzie swej polegają wszystkie inne dobra, jakich tylko godzi się nam używać lub one posiadać – tak dalece, iż byłibyśmy nieprzyjaciółmi godności i szczęścia naszego i niewdzięcznymi ku Bogu, jeślibyśmy nie szacowali należycie tego daru życia i nie starali się z największą usilnością o jego zachowanie.

(1) {Al} bowiem nieuchronnie od życia naszego zależy wszelka sił naszych skuteczność; jako więc tej ostatniej potrzebujemy

do osiągnięcia zamiarów naszych, tak i sam rozum pokazuje, że w tym celu najpierwej starać się należy o zachowanie życia.

(2) Życie to doczesne ściśle jest połączone z ostatecznym przeznaczeniem naszym, tzn. że jest nieodbicie potrzebne, ażebyśmy i do cnoty się wdroyli, i doskonale zasłużyli {na} szczęście. Dlatego bowiem z woli Jestestwa Najwyższego żyjemy na tej Ziemi, ażebyśmy wszystkie chwile życia naszego poświęcili z największą usilnością wykonaniu powinności naszych i staraniu się o cnotę, a przez to samo zasłużyli na szczęście trwałe i najdoskonalsze w życiu przyszłym. Tak więc choćbyśmy nie byli zniewoleni skłonnością przyrodzoną do kochania naszego życia, sam jednak rozum kazałby nam szanować je i pielęgnować.

(3) Władza nad życiem naszym samemu tylko Bogu jako sprawcy onego należy się, naszą przeto jest rzeczą używać życia stosownie do celów od niego przepisanych; dopóki tylko zezwolone jest nam cieszyć się onym, nigdy się nam nie godzi skracać dni naszych. Na końcu, i ta jeszcze stawia się nam uwaga, że życie nasze nie tylko do nas samych, lecz i do całej społeczności należy, a zatem z miłości nawet dobra powszechnego wynika obowiązek zachowania życia.

**75.** Ze wszystkich przeto okazuje się względów, że w rzędzie powinności ku nam samym najpierwsze trzyma miejsce staranie usilne o utrzymanie życia naszego. Lecz i samo zachowanie życia wtedy tylko zamiarom wyżej wspomnianym ze wszech miar odpowiada, kiedy ciało zostaje w całości, tj. kiedy wszystkie onego części i organa w należytych są stanie i zgadzają się wzajemnie w swych funkcjach, i kiedy mu służy zdrowie, tj. dzielność i rzeźwość sił organicznych.

Albowiem oprócz tego, że do zupełnej doskonałości człowieka należy, ażeby umysł zdrowy był w ciele zdrowym, jawną jest rzeczą, że gdy się pomiesza lub straci zdrowie, i samej duszy siły wątląć się przez to muszą i doznawać przeszkody w działaniach swoich. Któż nie wie, że wiele jest obowiązków i zatrudnień przywiązanych do rozmaitych stanów człowieka, którym bez pewnego stopnia zdrowia i czerstwości wydolać by nie mógł. Owszem, gdy postawieni jesteśmy na tym świecie z woli

Najwyższego i Najlepszego Jestestwa, ażeby {śmy} używali dóbr wszelkich, którymi jesteśmy otoczeni, już {to} dla pomnożenia szczęśliwości naszej doczesnej, ile się ona nie sprzeciwia sprawom moralności, już dla obudzenia w niej uczucia wdzięczności ku Twórcy naszemu, przez co byśmy znaleźli nowe pobudki do zamięłowania cnoty; więc i temu przeznaczeniu nie inaczej odpowiedzieć możemy, tylko strzegąc zdrowia i starannie {je} pielęgnując.

Na koniec, powinność utrzymania życia ciągnie za sobą nieuchronnie powinność starania około zdrowia; albowiem gdy to ostatnie jest zaniedbane, i tamto niszczyć musi i umierać. Co się zaś tyczy powinności, o której teraz mówimy, odnosi się ona do dwóch następujących prawideł: (1) unikać tego wszystkiego, co by mogło skaleczyć ciało albo osłabić lub zniszczyć zdrowie; (2) wszystko to czynić i tego wyszukiwać, co do strzeżenia lub pielęgnowania życia i zdrowia jest potrzebne, pomocne i pożyteczne.

Pierwsze prawo stanowi powinność ujemną, a drugie dodatnią.

**76.** Choroba, czyli nadwyreżenie zdrowia {z} jakiegokolwiek bądź przypadku, bądź z winy naszej pochodzące, czyni przeszkodę przyrodzonym funkcjom ciała i umysłu, a przez to samo i zamiarowi, do którego podług przepisów rozumu praktycznego dążyć powinniśmy. Jeżeli przeto zostajemy w stanie choroby, o to nam najpierwej starać się należy, ażebyśmy uleczyli chorobę i odzyskali zdrowie. Na ten przeto koniec używać wszelkich sposobów przyzwoitych i niczego nie zaniedbywać, co by od nas zależało – powinnością jest naszą. Powinność ta następującymi określa się prawidłami.

(1) Ktokolwiek wpadnie w chorobę, natychmiast niech szuka pomocy biegłego lekarza, ażeby sama w tej mierze zwłoka nie pogorszyła zła.

(2) Radom lekarza i przepisom ulegać należy, choćby przepisane od niego lekarstwa były nie do smaku i odrażające.

(3) Używając tego środka dla odzyskania zdrowia, niech {nie} oszczędza potrzebnych wydatków, które podjąć jest



w stanie, albowiem idzie tu o dobro wyższe nad wszelką cenę. Byłby to więc dowód łakomstwa i obrzydliwego skąpstwa żałować kosztów na odzyskanie zdrowia, które jest warunkiem nieuchronnym do należytego wypełnienia wszelkich powinności.

(4) Niewygody i boleści przywiązane do choroby powinien człowiek znosić cierpliwie i stałym umysłem, ażeby przez to okazał, że szanuje niedościgłe zamiary mądrości Boskiej.

(5) Ponieważ ostatecznym przeznaczeniem człowieka nie jest szczęśliwość doczesna, ale wieczna, mająca się uzyskać przez cnotę, więc w czasie choroby tym więcej człowiek znajdzie powodów, ażeby postępował w doskonaleniu siebie moralnym: naprzód dlatego że choroba może być karą za jego wykroczenia, po wtóre dlatego że choroba zbliża nas do śmierci, po której następuje odpowiedzialność stanowiąca o losie naszym ostatecznym.

(6) Stąd zaś wypływa, że im bardziej grozi nam niebezpieczeństwo życia, tym bardziej gotowymi być powinniśmy do rozporządzenia majątkiem naszym i do zapewnienia interesów rodziny w sposób roztropny i sprawiedliwy.

77. Jeżeli człowiek obowiązany jest dbać o zdrowie swoje i leczyć je, kiedy nadwyrężone zostanie, równie jest jego obowiązkiem zapobiegać chorobom. Doświadczenie uczy, że choroby najczęściej pochodzą z nieprzystoitego sposobu życia, a tym samym, że w znacznej części sam do nich człowiek przyczyniać się może. Są przeto pewne prawidła, podług których żyjąc, zapobiec możemy mniej lub więcej chorobom, którym inaczej musielibyśmy ulec.

Die {te} tyka.

Sposób życia stosowny do tych prawideł zowie się „dieta”, a zbiór onych zowie się „die{te}tyką”. Prawa rzeczzone należą częścią do sztuki lekarskiej, częścią do etyki, a zatem te ostatnie tylko mają związek z naszym przedmiotem i są następujące:

(1) Starajmy się o ochędostwo w odzieży, pomieszkaniu i żywności, która z wielu względów szkodzić może zdrowiu – jak uczą lekarze i doświadczenie.

(2) Unikajmy starannie wszelkich niebezpieczeństw grożących życiu lub zdrowiu, a zatem nie tylko nieczułość o osobę swoją i zuchwalstwo gardzące bez potrzeby niebezpieczeństwem

jest nam zakazane, lecz i zbyt duża troskliwość, która częstokroć więcej szkodzi zdrowiu aniżeli samo niedbalstwo.

(3) Unikajmy niewstrzeźliwości wszelkiego rodzaju, a starajmy się zachować umiarkowanie w pokarmie, napoju, w uciechach zmysłowych i w poruszeniach umysłu – i w samej nawet pracy. We wszystkich tych rzeczach miejmy tę ostrożność, ażeby one pomagały raczej zdrowiu ciała, nie zaś mu szkodziły.

Żeby jednak nie nadużyć tego ostatniego prawidła, podają się jeszcze następujące przepisy.

(4) Strzec się należy zbyt dużej troskliwości o wygody ciała i o zachowanie życia, ci bowiem, których opanowała ta przywara, stają się {roz}pieszczonymi i zniewieściałymi. Ciało jest bardziej rzeczą potrzebną niż wielką, mówi Seneca, a jeżeli z nim miękko obchodzimy się, staje się raczej słabe aniżeli mocne i poddaje się chęci cielesnych rozkoszy. Przeciwnie zaś, jeśli nieco za twardo z nim postępujemy, staje się przez to hartowne i silne. Tak więc od dzieciństwa powinien człowiek przyzwyczajając swe ciało do znoszenia chłodu, ciepła, pragnienia, głodu i innych rzeczy, które jeśli kto bez odrazy i narzekania znieść może, tego zwiemy „cierpliwym” i „mężnym”. Człowiek też mężny nie dba o pieszczoty ciała, nie unosi się podziwieniem nad tymi rzeczami, za którymi się gmin ubiega, jako to nad bogactwem i dostojnościami.

(5) Przyzwyczajając także należy w młodości ciało do prac rozmaitych, co jest rzeczą bardzo pożyteczną dla człowieka i pomocną mu do wykonania wielu innych powinności, jako to na swoim okaże się miejscu.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Z tego ostatniego sformułowania widać wyraźnie, że *Kurs* miał ciąg dalszy. W zachowanym rękopisie brakuje w szczególności zapowiedzianego w § 49 rozdziału dotyczącego powinności wobec innych ludzi. Na końcu strony w MG znajduje się pieczęć: W {ojewódzka} B {iblioteka} P {ubliczna} w Wilnie. Dział Rękop. Nr inw. 625.

**Uwagi nad rozprawą  
{zgłoszoną na konkurs} do Katedry  
Filozofii Teoretycznej i Praktycznej  
{Uniwersytetu Wileńskiego}  
pod numerem trzecim**

(Wilno 1821)



## {1. Logika}

1. Autor<sup>1</sup> na wstępie rozprawy swojej dawszy ogólne wyobrażenie filozofii i jej głównych części, tym sposobem zaczyna wykład logiki (s. 4, w. 1):

W akcie poznania [tj. w tym akcie, który przedmioty stawia przed naszym przeświadczeniem] dwa przeciwne spostrzegać się dają BIEGUNY: cechą jednego jest bierność [stan przyjmowania materiałów]; drugiego czynność [stan obrabiania przyjętych materiałów]. Z tych dwóch pierwiastków cała mapa naszych wyobrażeń powstaje. Jeden można nazwać „zmysłowością”, drugi – „pojęciem”.

Widzimy, że autor w oznaczeniu najpierwszych i zasadniczych wyobrażeń nauki swojej używa stylu przenośnego, a co większa, który jest niestosownycale do rzeczy przez niego wykładanej. Mówi o poznaniu ludzkim, jakby o pewnej istocie subtelnej i materialnej, która się rozkłada w ciałach, np. jak o galwanizmie lub magnetyzmie, przyznaje mu bowiem dwa BIEGUNY: jeden CZYNNY, drugi BIERNY. Że użycie tego wyrazu „bieguny” było rozmyślne, a nie może się przypisywać roztargnieniu lub nieuwadze Autora, dowodzi się to z innego miejsca, gdzie Autor wierny swojemu językowi

---

<sup>1</sup> Mowa o J. Gołuchowskim, którego rozprawa jest przedmiotem analizy w tym tekście. Rękopis tekstu nie jest podpisany, ale przekonujące argumenty za autorstwem A. Dowgirda przedstawił D. Viliūnas; zob.: Анёл Довгирд и его соперник на виленском философском конкурсе 1820 года, *Довгирдовские чтения*. 1. *Эпистемология и философия науки*, Минск 2010, *Право и экономика*, s. 35–40. Rozprawa konkursowa J. Gołuchowskiego opublikowana została w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. VIII (1962), s. 261–311.

powtarza znowu {myśl, że są} dwa bieguny poznania ludzkiego, w sposób jeszcze śmieszniejszy. Jak bowiem mówi (s. 100, w. 18):

Oscyluje [poznanie] między dwoma sobie zupełnie przeciwnymi biegunami. Bierność cechą jest jednego, czynność – drugiego.

Czyliż się godzi, w umiejętności tak ważnej jak jest filozofia, która powinna sobie zamierzać ścisły i prosty wykład prawdy, używać stylu przenośnego i oraz niedorzecznego, a co większa wyrażać nim najpierwsze tezy umiejętności – zasady? Tak postępować, nie jest że to zaćmić całą naukę filozofii, opierając ją na słowach pustych, do których nikt rozsądnego wyobrażenia przywiązać nie może?

2. Twierdzi następnie Autor, że rozbiór zmysłowości obcy jest dla logiki – należy jedynie do psychologii empirycznej; jednakże w dawaniu lekcji gotów jest cokolwiek o niej NAPOMKNĄĆ. Tę samą myśl powtarza Autor w innym miejscu tymi słowy (s. 9, w. 27 i da{lej}):

Stan bierny w akcie poznawania, czyli przyjmowania wrażeń jako nieznaczący czynności, lecz, owszem, cierpienia naszego umysłu, z jej [logiki] obrębu usunąć winniśmy.

Moim zdaniem logika żadną miarą obejść się nie może bez gruntownego rozbioru zmysłowości, chociaż go Autor „obcym” być mieni tej nauce. Jeśli bowiem nie można rozsądnie wyklądać prawd jakichkolwiek inaczej, tylko postępując od rzeczy wiadomych do niewiadomych, toć bez wątpienia, chcąc dać POZNAĆ FORMĘ MYŚLENIA POJĘCIOWEGO (tak bowiem nazywa Autor przedmiot logiki, jak to wkrótce zobaczymy), trzeba zacząć od zmysłowości. Wszyscy to wiedzą, że są w nas rozmaite wyobrażenia zmysłowe, i że one same prawie dają się postrzegać w rozbiorze myśli naszych. Niektórym nawet filozofom zdawało się, że w całym składzie wyobrażeń ludzkich nie więcej się znajduje, tylko czucia przerobione.

Co się tyczy wyobrażeń umysłowych, te dotąd są jeszcze zagadką metafizyczną, tak co do swojej natury, jako też co do sposobu ich rodzenia się. Każdy prawie metafizyk inaczej je wykląda, inaczej dzieli, inaczej nazywa. Zdają się one być pewnym gatunkiem widma, którego dotąd nie można było uchwycić i należycie oznaczyć. Dowodzi to, że wyobrażenia zmysłowe

daleko lepiej są nam znajome niż umysłowe. Tak więc cała sztuka wyświecenia tych ostatnich od tego zależy, żebyśmy wywiedli je z gruntownego rozbioru pierwszych i trafnie ukazali sposób, jakim się one rodzą i czym się różnią od wyobrażeń zmysłowych. Nie nawiasowe przeto NAPOMKNIE NIE o zmysłowości, lecz dokładne wyłuszczenie działań tej władzy powinno utorować drogę do logiki.

Ale zobaczymy już, co Autor chce rozumieć przez to „myślenie”, które zupełnie odosobnił od zmysłowości.

**3.** Okazuje się z następnych wyrazów Autora, że podług Niego myślenie składa się z POJĘĆ, nie zaś obrazów zmysłowych; tak się albowiem tłumaczy (s. 4, w. 20 i nn.):

Co się tyczy pojęcia w obszernym znaczeniu wziętego, to będąc stanem czynnym naszego umysłu, BLIŻEJ NAS LEŻY i łatwiej sobie z jego działań sprawę zdać możemy. Te działania nazywają się „myślami”. Myśli wywoływane dopiero bywają przez dany materiał, który pojęcie do okazania się czynnym pobudza, połączone są zatem w naszym umyśle z jakimiś przedmiotami.

Dopóty słowa Autora. Nie zastanawiam się nad trafnością tego wyrażenia, że „pojęcie bliżej nas leży” aniżeli zmysłowość, gdy przecie każdy człowiek rozsądny zgodzi się na to, że tak pierwsze, jako i druga muszą ściśle łączyć się ze sobą w jednym i tym samym jestestwie, tj. w umyśle ludzkim. Nie może zatem jedno leżeć bliżej umysłu ludzkiego aniżeli drugie. Ale na to zwracam uwagę moją, że z tego wszystkiego, co dotąd Autor powiedział, nie możemy zrozumieć dobrze, jakie znaczenie przywiązuje do wyrazu „pojęcie” albo inaczej „myślenie pojęciowe”.

Widzimy tylko, że tę dwojaką różnicę naznacza między zmysłowością a pojęciem, iż pierwsza jest STANEM UMYŚLU BIERNYM, a drugie CZYNNYM, i że pierwsza PRZYJMUJE MATERIAŁY, a drugie je OBRABIA. Ta sama myśl okazuje się z innych miejsc rozprawy, tak albowiem Autor mówi (s. 7, w. 16 i nn.):

Lecz byłoby to całkowicie nie zrozumieć wewnętrznej historii człowieka, gdybyśmy żadnego innego nie przypuszczali myślenia, jak tylko to, co się okazuje w owym obrabianiu materiałów, przez zmysłowość badanych, w owym odrywaniu ich

od przedmiotów i składaniu onych, końcem otrzymania POJEĆ, w których to operacjach właściwie nic nowego się nie tworzy, jeno materiał dany coraz więcej się destyluje.

Chcąc zrozumieć, do czego autor zmierza w przytoczonym dopiero miejscu, wiedzieć należy, że Autor rozróżniwszy ZMYŚLOWOŚĆ od MYŚLENIA, to ostatnie dzieli na MYŚLENIE POJĘCIOWE i na MYŚLENIE ROZUMU, co się widocznie okazuje z dalszych jego twierdzeń, których treść wkrótce wyłożymy.

Łatwo jest widzieć, że przytoczony dopiero wyjątek jest przejściem, w którym Autor, gdy już nam dał niejaki wyobrażenie myślenia pojęciowego, ma postąpić do okazania myślenia rozumu, w tym przeto wyjątku mówi jeszcze o myśleniu pierwszym. Potwierdził w nim Autor, co wyżej powiedział – tj. że podług niego POJĘCIE nie jest czym innym, tylko OBRABIANIEM MATERIAŁÓW PODANYCH PRZEZ ZMYŚLOWOŚĆ lub inaczej ODRYWANIEM ICH OD PRZEDMIOTÓW I SKŁADANIEM ONYCH. Nie objaśnił dotąd żadnym przykładem, jak się dzieje to obrabianie materiałów, ale tylko daje do zrozumienia, że tego obrabiania mogą być stopnie rozmaite, co się okazuje z tych wyrazów Autora: „w których to operacjach materiał dany coraz się więcej destyluje”.

Oto więc, w poważnym wykładzie systematu filozofii, uszlachcił Autor takie wyrażenie, które dotąd ledwo mogło być użyte na pogardę lub wyśmianie subtelności fałszywej metafizyki. Ale darujmy to Autorowi. To przecie ze wszystkich wyjątków, któreśmy dotąd przytoczyli, widocznie się okazuje, że pojęcie nie może być zupełnie odłączone od zmysłowości. Za cóż więc Autor uczynił między nimi rozbrat? Wszakże, podług własnych jego wyrazów, pojęcie „obrabia materiały dane przez zmysłowość, odrywa je od przedmiotów i składa”; a zatem w myśleniu pojęciowym muszą koniecznie znajdować się materiały zmysłowości.

4. Następnie twierdzi Autor (s. 9, w. 1 i nn.), o czym już wyżej nadmieniliśmy, tj. że oprócz myślenia pojęciowego są jeszcze INNEGO RODZAJU WYOBRAŻENIA NALEŻĄCE DO FUNKCJI MYŚLENIA; takimi są wyobrażenia o Bogu, o nieśmiertelności, o cnocie. Utrzymuje {w szczególności}, że te wyobrażenia „nie samej tylko abstrakcji są tworem”, lecz że im „wyższa jakaś działalność umysłu ludzkiego” (według słowa autora), „niż funkcja prostego obrabiania wrażeń zmysłowych, istnienie nadaje”.

Tę wyższą działalność nazywa Autor „rozumem”, który rozróżnia od POJĘCIA. Dwojakie więc przypuszcza myślenie – tj. MYŚLENIE ROZUMU



i MYŚLENIE POJĘCIA, nazywając pierwsze „wyższym”, a drugie „niższym”, i to ostatecznie tylko podług Autora jest przedmiotem logiki. Jakoż gdy odosobnił od przedmiotu logiki naprzód ZMYŚLOWOŚĆ, a potem MYŚLENIE ROZUMU, wywodzi stąd ten wniosek (s. 10, w. 9), że po takim odosobnieniu LOGICE NIC NIE POZOSTANIE, JAK TYLKO FORMALNA CZĘŚĆ MYŚLENIA.

Lecz co znaczy ta formalna część myślenia, a w ogólności mówiąc, co podług Autora ma być przedmiotem logiki i jakie jest znaczenie tej nauki – nie znajdujemy na to innego objaśnienia w dalszym ciągu rozprawy, tylko słowa bez rzeczy, twierdzenia niepojęte i wręcz sobie przeciwne, co łatwo okazać.

5. I tak, co się tyczy MATERII i FORMY MYŚLENIA albo POZNAWANIA (Autor bowiem nie stały w oznaczaniu działań umysłowych, MYŚLENIE od POZNANIA już {to} rozróżnia, a już bierze za jedno, o czym się niżej przekonamy), tak się w tej mierze tłumaczy (s. 10, w. 7 i na {stępne}):

FORMA i MATERIA są dwie bardzo różne, lecz ściśle ze sobą połączone rzeczy. Nie istnieją one nigdzie odosobnione jedna od drugiej, a nawet, właściwie mówiąc, ani formy, ani materii nie ma; umysł dopiero ludzki byt im nadaje, a z bytem i rozdwojenie. Dopiero dla umysłu naszego, który nie poznaje bez pomocy zmysłów, lecz też i nie bez własnego działania, który, że tak powiem, okrywa przedmioty szatą przez siebie utkaną, dla umysłu, któremu, gdy poczyną siebie od natury rozróżniać, cały świat NA DWIE SIĘ ROZŁUPUJE ODNOGI, na subiektywność i obiektywność, który w akcie poznania postrzega coś całkowicie od siebie niezależnego i coś od niego pochodzącego, spostrzega przedmiot swojego wiedzenia, i sposób tegoż wiedzenia. Dla umysłu, mówię, dopiero, czyli raczej dla refleksji ODLAMUJĄCEJ JEDNO OD DRUGIEGO, co ściśle ze sobą było połączone, istnieje FORMA i MATERIA.

Z tego wyjątku okazuje się, że Autor przez materię poznawania, którą inaczej nazwał „obiektowością”, rozumie zbiór tych rzeczy, które rozsądek powszechny uważać każe jako będące zewnątrz umysłu naszego, i składające to, co nazywamy „naturą”. Wszakże dowodzą tego te słowa: „gdy poczyną [umysł] siebie od natury rozróżniać, cały świat na dwie się rozłupuje odnogi”, na „subiektywność” i „obiektywność” – i słowa zaraz następujące: „który [umysł] w akcie poznania spostrzega coś całkowicie od siebie niezależnego

i coś od niego pochodzącego, postrzega przedmiot swojego wiedzenia, i sposób tegoż wiedzenia”. Forma zaś myślenia, podług Autora, jest to sposób, jakim umysł dowiadyuje się o rzeczach zewnętrznych, podług pewnych praw sobie wrodzonych.

Jeśli nam jeszcze pozostaje jaka wątpliwość, że w tym właśnie znaczeniu, jakieśmy tu wyświecili, bierze Autor materię i formę poznania, wątpliwość ta nie może już mieć miejsca, gdy rzucimy okiem na wyjątek następujący, gdzie Autor, mówiąc o tej samej rzeczy, tych samych, co w miejscu wyżej przytoczonym, używa wyrazów, ale jeszcze zrozumialej wyklada myśl swoją tymi słowy (s. 29, w. 10 i nn.):

Zaczyna się zastanawiać [człowiek] nad sobą samym i nad tym, co go otacza, i świat na dwie mu się rozłupuje odnogi. Na jednej znajduje się on sam, i jemu podobni – na drugiej cała natura z niezliczonymi jej płodami.

I dalej nieco (s. ta sama, w. 20):

Z jednej strony otwiera mu się nieprzebyta otchłań między człowiekiem a naturą, między myślą a bytem, między duchem a materią, między subiektem a obiektem, między idealnością a realnością; z drugiej strony nieskończona tęsknota do jedności każe mu znieść to rozdziwienie, jakie cały świat opanowało, i szukać przeprawy do tej samej natury, która na zawsze od niego zdaje się być odłączona. W takim stanie rzeczy nie znajduje on lekarstwa w logicznym tylko owych myśli rozbiórze. Idzie tu o znaczenie samych przedmiotów, nie tylko ich wyobrażenia; idzie tu już o poznanie wszystkiego, co go otacza, poznanie zaś jest to ściśle połączenie FORMY Z MATERIAŁ.

**6.** Porównując ten wyjątek z poprzedzającym wątpić już się nie godzi, że Autor przez materię poznawania rozumie to wszystko, CO OTACZA CZŁOWIEKA, tj. przedmioty zewnątrz istniejące, czyli, tłumacząc się własnymi jego słowami: jedną z DWÓCH ODNÓG ROZŁUPUJĄCEGO ŚWIATA, inaczej NATURĘ Z NIEZLICZONYMI JEJ PŁODAMI. Ale jakże to pogodzić z tym, co autor mówi, że „POZNANIE JEST TO ŚCIŚLE POŁĄCZENIE FORMY Z MATERIAŁ”, i co powiedział w wyjątku

pierwszym, że chociaż „forma i materia są dwie rzeczy bardzo różne, ściśle” jednak „ze sobą związane”? Jakimże sposobem to, co istnieje zewnątrz umysłu naszego albo, iż użyję wyrazów samego Autora, „co w akcie poznania postrzega umysł całkowicie od siebie niezawisłego”, może być częścią tegoż poznania i łączyć się ściśle z jego formą?

Tak twierdzić jest to całą naturę z NIEZLICZONYMI JEJ PŁODAMI osadzić w umyśle człowieka. Zdrowy wprawdzie rozsądek przystanie na to, że wyobrażenia o jestestwach zewnętrznych są częścią istotną poznania ludzkiego; ale słysząc twierdzenie, że te same jestestwa są w umyśle, czyli w poznaniu ludzkim, albo, co na jedno wychodzi, że wyobrażenia takich jestestw są takimi samymi jestestwami, na taką niedorzeczność oburzyć się musi.

Lecz dziwniejsze jeszcze z twierdzeń Autora wypadają wnioski, jeżeli tylko damy pilną baczność na jego wyrazy. Gdy albowiem MATERIE poznania, czyli całą naturę połączył ściśle z jego FORMĄ, twierdzi, jakeśmy to widzieli w przytoczonym wyżej wyjątku (s. 10, w. 7), że „te rzeczy nie istnieją nigdzie odosobnione jedna od drugiej, a nawet właściwie mówiąc ani formy, ani materii nie ma; umysł dopiero ludzki byt im nadaje, a z bytem i rozdwojenie”. Tak więc podług Autora umysł ludzki stwarza świat cały, całą naturę, ponieważ NADAJE BYT MATERII, której WŁAŚCIWIE MÓWIĄC NIE MA – domyślić się należy: przed tą chwilą nim ją umysł stworzy.

Autor przeto okazał się tu idealistą w stopniu najwyższym, czyli EGOISTĄ, którego JA, podług nauki Fichtego i Schellinga, stwarza naprzód siebie, a potem świat cały. Ale wkrótce ujrzymy Autora naszego REALISTĄ zupełnym, ta zaś kontradycja dziwić nas nie będzie, gdy znajdziemy bardzo wiele podobnych w tłumaczeniu się Autora co do najważniejszych zagadnień Filozofii.

Sam Autor wie o tym, że skoro CZŁOWIEK ZASTANAWIAĆ SIĘ POCZYNA NAD SOBĄ SAMYM I NAD TYM, CO GO OTACZA, OTWIERA MU SIĘ NIEPRZEBYTA OTCHŁAŃ MIĘDZY NIM A NATURĄ, MIĘDZY MYŚLĄ A BYTEM itd., a jednak połączył ze sobą ściśle rzeczy przedzielone TĄ NIEPRZEBYTĄ OTCHŁANIĄ, znalazł albowiem sposób zapelnienia jej czczymi słowami, o czym się niżej przekonamy, i tym sposobem zaspokoił swą NIESKOŃCZONĄ TĘSKNOTĘ DO JEDNOŚCI, która mu KAZAŁA ZNIEŚĆ ROZDWOJENIE, JAKIE CAŁY ŚWIAT OPANOWAŁO. Bardzo więc małym kosztem rozwiązał w filozofii najważniejszą trudność.

7. Ponieważ jednak Autor, o czym się już nadmienilo, rozróżnia POZNANIE od MYŚLENIA, gdy przeto wyświeciliśmy myśl Jego względem materii i formy poznania, sprawiedliwa przychodzi tu uwaga, że przez „materię” i „formę

myślenia” może co innego rozumieć. To przecie jest rzeczą niezawodną, że Autor wytłumaczył nam tylko formę i materię poznania – o formie zaś i materii myślenia lubo często wspomina, nic jednak nie mówi, czy są one różne od materii i formy poznania, czy też te same; owszem, zdaje się brać te rzeczy za jedno, gdy w swoim rysie tak logiki jak też metafizyki podobne co do tego punktu kładzie twierdzenia i podobnymi je wyraża słowami.

Przypuśćmy zatem, że w rozumieniu autora co innego znaczy „materia” i „forma myślenia” aniżeli „materia” i „forma poznania” (dotąd bowiem mówimy o wyobrażeniu logiki, jakie autor dać usiłuje, a której przedmiotem podług niego jest myślenie uważane co do formy); lecz i w tym przypuszczeniu nie będziemy mogli oczyścić Autora z kontradynkji i próżnej gadaniny, jak się to wkrótce dowiedzie.

Biorąc „materię” i „formę myślenia” w znaczeniu innym, aniżeli je Autor opisywał w stosunku do poznawania, inaczej wyrazów tych tłumaczyć nie można, tylko przez „materię myślenia”, czyli „pojęcia” rozumiejąc to, co Autor nazywa „materiałami danymi przez zmysłowość”, przez „formę” zaś „myślenia” rozumiejąc piętno, które umysł ludzki podług Autora nadawać musi tym materiałom, OBRABIAJĄC JE, SKŁADAJĄC, ODRYWAJĄC, WYWIERAJĄC NA NIE DZIAŁANIE. Wszakże i Kant, z którego Autor bierze barwę nauki swojej, chociaż go w wielu istotnych punktach odmienia, nie co innego rozumie przez „materię myślenia”, tylko ROZMAITE WRAŻENIA ZMYŚLOWE DANE OD PRZEDMIOTÓW, przez „formę” zaś tę część poznania ludzkiego, którą umysł z natury swojej łączy z rzeczoną materią, i która nosi na sobie cechę POWSZECHNOŚCI i KONIECZNOŚCI. Pierwszą część myślenia nazywa inaczej ten filozof „przedmiotowością” (*objectivitas*), drugą zaś „subiektywnością”, co też i Autor nasz naśladuje, jak się to widzieć daje z wielu miejsc jego rozprawy.

W tym tylko jednym znaczeniu można rozsądnie podzielić niejako myśl ludzką na MATERIE i FORME, lecz i w tym znaczeniu biorąc te wyrazy, znajdziemy w rozprawie Autora kontradynkje i niedorzeczności niepodobne do ułatwienia. I tak nim Autor przystąpi do definicji „logiki”, tymi się naprzód słowy tłumaczy (s. 5, w. ostatni, i s. na {stępną}):

Jeżeli myśl w połączeniu z przedmiotem zostawimy, do celu nie dojdziemy i natury myślenia nie poznamy. Trzeba nam więc w naszym rozbiórce wszystko usunąć, co by cechy przedmiotów [tj. czegoś innego, jak samego aktu myślenia] na sobie nosiło. Wówczas otrzymamy sam akt myślenia, i czysty produkt jego,

oderwany wprowadzie od swego bytu naturalnego w umyśle, oderwany od przedmiotów i nie będący niczym, jak tylko czczą formą, lecz wielce przydatny do dania nam poznać całej tajemnicy myślenia.

Dalej zaś nieco taką Autor daje definicję „logiki” (s. 6, w. 24):

Logika, czyli nauka o myśleniu pojęciowym lub działaniu pojęcia, jest to systematycznie, podług gruntownych zasad uporządkowana i wywiedziona nauka myślenia uważanego li {tylko} co do formy.

Na koniec, oznaczając przedmiot logiki, tak mówi (s. 7, w. 10):

Przedmiotem logiki są funkcje myślenia pojęciowego, uważane co do formy.

Tę samą myśl wyraża w innym miejscu w odmiennych nieco słowach (s. 11, w. 1).

Logika odłącza formę myślenia od materii onegoż i tamtą tylko uważa. Nie dochodzi onacale, jakie są przedmioty, które się nam nasuwają, rozbiera tylko myśli i to bez względu na to, co nam przedstawiają.

**8.** Oto więc Autor, żeby DAŁ NAM POZNAĆ CAŁĄ TAJEMNICĘ MYŚLENIA, każe USUNĄĆ PRZEDMIOT MYŚLENIA albo inaczej ODŁĄCZYĆ FORMĘ MYŚLENIA OD MATERII ONEGOŻ I TAMTĄ TYLKO UWAŻAĆ.

Ale jakże to być może?

Pojęcie, czyli myślenie, według Autora, jest to OBRABIANIE MATERIAŁÓW, DANYCH PRZEZ ZMYŚLOWOŚĆ, SKŁADANIE ICH, ODRYWANIE OD PRZEDMIOTÓW. Jakim więc sposobem umysł ludzki może obrabiać te materiały, składać odrywać, po USUNIĘCIU ICH Z MYŚLI? A co {jest} dziwniejsze, jakim sposobem można ROZBIERAĆ MYŚLI BEZ WZGLĘDU NA TO, CO NAM PRZEDSTAWIAJĄ?

Rzeczą jest niezawodną, że człowiek o nicestwie myśleć nie może. Kiedy myśli, zawsze być musi jakiś przedmiot myślenia. Czy to za pośrednictwem wyobrażeń myśli o jestestwach rzeczywistych, czy też same tylko

wyobrażenia swoje odłączone od jestestw uważa albo znaki tych wyobrażeń, czyli wyrazy, zawsze NASUWAĆ SIĘ MUSZĄ {one} umysłowi jego te lub inne rzeczy, czyli PRZEDMIOTY MYŚLENIA. Usuńmy je wszystkie z myśli, jeśli to być może, a wszystko zniknie natychmiast: i MATERIA, i FORMA myślenia.

Stan umysłu taki wtenczas tylko być może, kiedy człowiek jest uśpiony snem głębokim albo kiedy pewien gatunek choroby pozbawi go zupełnie uczucia; wtenczas bowiem o niczym zgoła nie wie ani myśli, ani nawet o sobie samym. Autor przecie twierdzi, że USUNĄWSZY Z MYŚLI TO WSZYSTKO, CO NOSI CECHE PRZEDMIOTOWOŚCI, pozostanie SAM AKT MYŚLENIA, CZYSTY PRODUKT JEGO, NIE BĘDĄCY NICZYM JAK TYLKO CZCZĄ FORMĄ. O! Zapewne bardzo CZCZĄ, bo tylko będącą wyrazem i niczym więcej! Ponieważ zaś cała logika, stosownie do tego, jak jej Autor przedmiot oznaczył, zależy na uważaniu samej tylko FORMY MYŚLENIA, po ODLĄCZENIU JEJ OD PRZEDMIOTU, czyli MATERII – więc z uwag poprzedzających ten oczywisty wypada wniosek, że według niego całym logiki przedmiotem jest nicestwo.

Jakoż zobaczmy już w szczególności, jaka jest ta CZCZA FORMA MYŚLENIA, która podług obietnicy Autora, uważana sama w sobie, czarodziejskim niejako sposobem, ma nam odkryć CAŁĄ TAJEMNICĘ MYŚLENIA, a własne jego słowa przekonają nas, że ta forma nigdy odłączona być nie może w myśli od materii i że zgoła niepodobna myśleć człowiekowi po usunięciu wszelkich przedmiotów myślenia.

9. I tak – mówiąc Autor o rozległości i granicach logiki, naznacza trzy główne zasady każdego myślenia, które stanowić mają jego formę, względem czego tak się tłumaczy (s. 17, w. 22):

Jak się zachowuje umysł, kiedy myśli? NAPRZÓD pojmuje przedmiot myślenia jako jedność; NASTĘPNIE w tymże przedmiocie rozkłada tę jedność na różne części, stawia jedno naprzeciw drugiego, czyli rozróżnia, zapuszcza się w rozpoznanie różnaitości; NA KONIEC uważa, jaki związek zachodzi między tym, co rozróżnił – czyli inaczej łączy różnaitość lub rozdziela.

Dalej zaś trochę (s. 18, w. 8):

Widzimy zatem, iż natura funkcji myślenia zasadza się na kładzeniu czegoś jako jedność [*thesis*], na kładzeniu w tej jedności

jednego naprzeciw drugiego [*antithesis*], i na złączeniu tego wszystkiego [*synthesis*]. Te trzy operacje w każdej funkcji myślenia znajdziemy, chociaż jedna z nich nad drugimi górować może.

Tę samą myśl powtarza Autor w innym miejscu tymi słowy (s. 19, w. 20):

Na każdym szczeblu jedna z nich [tj. jedna z trzech dopiero wyliczonych zasad myślenia] szczególnie panuje, lubo i drugie tam zawsze wpływ mają. Są one formalnymi warunkami wszelkiego myślenia, a zatem *conditiones sine quibus non* wszelkiego poznania.

Oto więc mamy wyszczególnioną FORMĘ, czyli FORMALNE WARUNKI WSZELKIEGO MYŚLENIA.

Przypuśćmy, że to jest rzeczą prawdziwą, co Autor twierdzi, tj. że trzy wspomniane warunki są konieczne w myśleniu i że bez nich żadna zgoła myśl obyć się nie może; to jednak okazuje się widocznie z własnych jego wyrazów, że trzy formalne warunki zawsze łączyć się muszą z przedmiotem, czyli materią myślenia. Wszakże *thesis* ZASADZA SIĘ NA KŁADZENIU CZEGOŚ JAKO JEDNOŚĆ, albo inaczej: POJMUJE PRZEDMIOT JAKO JEDNOŚĆ. *Antithesis* KŁADZIE JEDNO NAPRZECIW DRUGIEGO, albo inaczej: W PRZEDMIOCIE MYŚLENIA ROZKŁADA JEDNOŚĆ NA RÓŻNE CZĘŚCI itd. *Synthesis* ŁĄCZY TO WSZYSTKO, albo inaczej: UWAŻA ZWIĄZEK, JAKI ZACHODZI MIĘDZY TYM, CO UMYŚL ROZRÓŻNIŁ PRZEZ ANTYTEZĘ.

Te przeto formalne warunki każdego myślenia, podług wyznania samegoż Autora, łączyć się muszą ściśle z PRZEDMIOTEM, czyli MATERIAŁ myślenia, ponieważ na nią wywierają działanie swoje. Jeżeli usuniemy z myśli przedmiot, uważany jako jedność albo jeżeli usuniemy z myśli rozmaite części przedmiotu i związek je łączący, *THESIS*, *ANTITHESIS* i *SYNTHESIS* będą czczymi słowami bez rzeczy.

Autor zatem nie dotrzymał słowa, gdy nam obiecał wyżej ukazać myśl bez przedmiotu, SAMĄ FORMĘ, SAM AKT MYŚLENIA ODERWANY OD TEGO WSZYSTKIEGO, CO BY NOSIŁO W SOBIE CECHE PRZEDMIOTOWOŚCI. Ale przebaczymy Jemu tę nierzetelność, albowiem zdrowy rozsądek to pokazuje, że jego obietnica była niepodobna do uiszczenia.

**10.** W większe jeszcze kontradycje wpada Autor, kiedy stanowi podział logiki mówiąc (s. 21, w. 1):

Pierwszy główny podział jest na logikę czystą i zastosowaną. Wykładać bowiem logika może z jednej strony samą teorię myślenia, z drugiej strony użycie i zastosowanie tej funkcji.

Lecz kiedy Autor, cośmy już widzieli, taką dał wyżej definicję „logiki”: „logika, czyli nauka o myśleniu pojęciowym, jest to systematycznie podług gruntownych zasad uporządkowania i wywiedziona nauka myślenia uważanego li co do formy” – za coś więc naukę myślenia zastosowaną nazywa także „główną częścią logiki”? Czyliż przez to sam się sobie nie sprzeciwia? Alboż oprócz FORMY myślenia, która, jak twierdzi Autor, jest właściwym i jedynym przedmiotem logiki, i oprócz MATERII, którą on odłączył od tej nauki, jest jeszcze w MYŚLENIU POJĘCIOWYM jakiś trzeci pierwiastek, do którego by się FORMA zastosować mogła? Szukajmy więc na to objaśnienia w dalszych jego wyrazach. Otóż Autor po przytoczonym dopiero wyjątku natychmiast tak mówi (s. 21, w. 6):

Systematyczny porządek czystą [logikę] przed zastosowaną mieści. Trzeba bowiem wprzód bądź poznać naturę myślenia, nim o użyciu jego mówić można. W doświadczeniu zaś przeciwnie się dzieje; długo myślenie do szczególnych zastosowujemy przypadków, nim go w ogólności rozbierać zaczniemy.

Na stronie zaś 25 drugi raz daje wyobrażenie tego samego podziału logiki w tych słowach (w. 4):

Logika czysta uważa myślenie samo przez się, nie mając cale względu na inne okoliczności, jakie onemu towarzyszyć mogą. Uważa ona więc akt myślenia w stanie oderwanym. Lecz nie jest to stan naturalny. W umyśle ludzkim zostaje on pod różnymi obcymi wpływami – walczyć musi z różnymi trudnościami.

11. Z poprzedzających zatem twierdzeń Autora wypadało mu oznaczyć przedmiot logiki w ten sposób (s. 25, w. 19):

Przedmiotem więc LOGIKI ZASTOSOWANEJ JEST MYŚLENIE *in concreto* WALCZĄCE Z TRUDNOŚCIAMI.



Lecz co znaczą TE OBCE WPŁYWY, POD KTÓRYMI ZOSTAJE LOGIKA, I TE RÓŻNE TRUDNOŚCI, Z KTÓRYMI ONA WALCZYĆ MUSI, najlepiej objaśniają nam to wyrazy Autora następujące bezpośrednio po ostatnim wyjątku:

Wychodzi ona [logika zastosowana] z tych samych, jak i czysta, zasad najwyższych, i uważa na wszystkie empiryczne warunki, które myślom nadają zgodność i jedność itd.

Nie podpada więc żadnej wątpliwości, że przez OBCE WPŁYWY, przez te RÓŻNE TRUDNOŚCI, z którymi logika stosowana WALCZYĆ MUSI, rozumie Autor WSZYSTKIE EMPIRYCZNE WARUNKI, czyli to, co wyżej nazwał „materiałami danymi przez zmysłowość”.

Autor przeto, ile jest logikiem, okazuje się być nieprzyjacielem zmysłowości, i walkę z nią prowadzi, chcąc zapewne otrząść się z niej i oną USUNĄĆ jako OBCĄ swej nauce; ale póki trwa ta walka, jest tylko LOGIKIEM ZASTOSOWANYM, MYŚLI BOWIEM *in concreto* I WALCZY Z TRUDNOŚCIAMI. Powiedział, że W DOŚWIADCZENIU DŁUGO MYŚLENIE DO SZCZEGÓLNYCH ZASTOSOWUJEMY PRZYPADKÓW, NIM GO W OGÓLNOŚCI ROZBIERAĆ ZACZNIEMY; lecz w wykładzie logiki trzymać się ma Autor drogi przeciwnej, ponieważ mówi, że SYSTEMATYCZNY PORZĄDEK CZYSTĄ LOGIKĘ PRZED ZASTOSOWANĄ MIEŚCI.

Na to twierdzenie Autora godzi się zrobić taką uwagę, iż najlepiej by sobie postąpił, gdyby w swoim wykładzie nauki myślenia, czyli logiki trzymał się drogi zupełnie przeciwnej aniżeli jest ta, którą sobie przedsięwziął, tj. żeby wprzód ZWALCZYŁ TE OBCE WPŁYWY, te WARUNKI EMPIRYCZNE, te MATERIAŁY ZMYSŁOWOŚCI, które mu przeszkadzają do uchwycenia FORMY, czyli FORMALNYCH FUNKCJI MYŚLENIA, a potem dopiero ukazał nam te FUNKCJE, ten ODERWANY AKT MYŚLENIA w całej jego czystości, dowodząc, iż może być myśl PO USUNIĘCIU WSZELKIEJ PRZEDMIOTOWOŚCI, wszelkich MATERIAŁÓW DANYCH PRZEZ ZMYSŁOWOŚĆ. Tak by więc wypadało autorowi wprzód wykladać logikę zastosowaną, a potem czystą.

Wszakże Autor nasz, cośmy już widzieli, nigdzie nam nie ukazał tej CZCZEJ FORMY, tego CZYSTEGO PRODUKTU MYŚLENIA ODERWANEGO OD PRZEDMIOTÓW, którym się zajmować ma – żadnych nie dał dowodów zwycięstwa swojego nad zmysłowością, której w logice swojej wypowiedział wojnę.

Ale dosyć już o tej nauce; przystąpmy teraz do metafizyki, i uważmy, w jakiej postaci stawi nam ją Autor.

## [2.] Metafizyka

12. W rysie metafizyki danym przez Autora nie mniej znajdujemy kontradycji i pustej gadaniny, jak i w jego logice; owszem, wpada tu Autor w ostateczności niepodobne do pogodzenia i usiłuje skleić rzeczy najbardziej sobie przeciwne próżnymi słowami. Żebym to okazał, uważać będę pod dwoma względami osnowę metafizyki, daną przez niego: naprzód pod względem definicji „przedmiotu” i „rozsądkowości”, jakie Autor naznacza tej nauce; po wtóre pod względem zagadnień, których rozwiązanie w niej obiecuje i środków mających nas doprowadzić do tego celu.

Ponieważ w uwagach moich nad logiką Autora wypadło mi przytoczyć niektóre miejsca z jego metafizyki dla objaśnienia twierdzeń jego w nauce pierwszej umieszczonych, tu przeto nie będę przywodził w zupełności przytoczonych już wyjątków, ale tylko przypomnę ich treść, gdzie mi wypadnie potrzeba odwołania się do nich.

I tak: stosownie do tego, cośmy już widzieli, gdy przez REFLEKSJĘ, czyli ZASTANOWIENIE SIĘ NAD SOBĄ, ROZŁUPAŁ Autor ŚWIAT CAŁY NA DWIE ODNOGI, NA JEDNEJ Z NICH pozostając SAM Z PODOBNYMI JEMU, NA DRUGIEJ ZAŚ MIESZCZĄC NATURĘ Z NIEZLICZONYMI JEJ PŁODAMI, albo w innych wyrazach: gdy rozdzielił świat na FORMĘ i na MATERIE, na SUBIEKTYWNOŚĆ i OBIEKTYWNOŚĆ, na IDEALNOŚĆ i REALNOŚĆ – przystąpił do oznaczania celu, jaki sobie zamierza metafizyka, tym zaś celem, według Autora, jakieśmy to już widzieli (s. 29) jest znalezienie PRZEPRAWY DO NATURY, która ZDAJE SIĘ BYĆ OD CZŁOWIEKA NA ZAWSZE ODŁĄCZONA PRZEZ OTCHŁAŃ NIEPRZEBYTĄ, albo inaczej: celem metafizyki jest wyświecić ZNACZENIA SAMYCH PRZEDMIOTÓW, POZNAĆ TO WSZYSTKO, CO CZŁOWIEKA OTACZA. Słowem, treść tego, co sobie zamierza metafizyka tak Autor wyraża (s. 33, w. 12):

Chce człowiek wiedzieć: JAKIE SĄ PRZEDMIOTY SAME W SOBIE? JAK SIĘ WZAJEMNIE ZACHOWUJĄ? OD CZEGO WSZYSTKIE RAZEM WZIĘTE ZAWISŁY? DLA JAKIEGO ISTNIEJĄ CELU? W JAKIM ON SAM DO NICH ZOSTAJE STOSUNKU? JAKIE JEST JEGO W ŚWIECIE ZNACZENIE?

W wierszu zaś ostatnim tej samej stronicy tak mówi:

Metafizyka usiłuje na te pytanie przyzwoitą dać odpowiedź.

Następnie wykładając Autor przedmiot metafizyki, tak się tłumaczy (s. 32, w. 4 i nn.):

Metafizyka, jako taka, nie wdaje się w szczegóły, niepojedynczo brane rzeczy, ale powszechny ich związek do niej należy; powinna nam ona odkryć najskrytszą onych naturę – tę wieczną podstawę, na której wszystko, co istnieje, spoczywa; powinna nam dać poznać niezmierną onych istotę i rozwinąć nam głębokie znaczenie świata.

**13.** Zastanawiając się nad przytoczonym dopiero wyjątkiem nie znajdziemy {nic,} tylko czeze słowa, a to dlatego, że Autor nie objaśnił nam żadnym przykładem ani żadnym wyszczególnieniem, co znaczy ta „niezmierna istota rzeczy”, ta „najskrytsza onych natura”, ta „wieczna podstawa, na której wszystko spoczywa”. Widoczną jest rzeczą, że do wyrażen tak ogólnych, ciemnych i nieoznaczonych wolno każdemu przywiązać znaczenie takie, jakie się podoba, albo nawet i nie trudzić się zgadywaniem onego, kiedy Autor nam nic nie uczynił dla jego objaśnienia.

Ale może myśl jego w tej mierze wyświeci się dla nas z dalszego ciągu rozprawy.

Na stronicy 32, zastanawiając się nad znikomością zjawisk postrzeganych zmysłami, kończy swoją uwagę tymi słowy (w. 18):

Znudzonych na koniec [nas] tą ustawiczną zmianą, gdy na próżno czegoś stałego oczekujemy, nachodzi myśl, iż WSZYSTKO JEST ZNIKOME. Lecz wzdryga się umysł na samą myśl znikomości: nie może dozwolić, aby mu się cały świat w nic obrócił, i wszelkimi siłami SPIESZY NA RATOWANIE TEGO OKROPNEGO POŻARU. Przeczuwa

jakąś wieczną i stałą podstawę, i nawet pomyśleć szczegółów nie może bez odnoszenia się ich do jakiejś najwyższej jedności.

Dalej zaś nieco (s. 33, w. 11):

Chociaż wszystko zdaje się znikać, spostrzega on jednak we wszystkich rzeczach pierwiastek wieczności i ślady nieskończonego rozumu.

Stąd wywodzi taki wniosek (strona ta sama, w. 22):

Metafizyka ma z tego wszystkiego zdać sprawę: ma uchwycić wieczną stronę świata, odkryć to, co jest niezmierne i konieczne.

Ale w ostatku, jaki Autor naznacza przedmiot metafizyce, najlepiej zdają się to objaśniać słowa jego następujące (s. 39, w. 20):

PRZEDMIOTEM METAFIZYKI WŁAŚCIWIE JEST ROZBIÓR ORGANIZACJI UMYŚŁU LUDZKIEGO CO DO WŁADZY POZNAWANIA — WŁADZY, KTÓRA NAM ŚWIAT OTWIERA Z PRYZWOITYM WZGLĘDEM NA PRZEDMIOTY POZNAWANE. To zastrzeżenie jednak konieczne dodać potrzeba, iż w rozbiórze władzy poznawania jedynie {to}, co jest pierwiastkowym, koniecznym, nie zaś przypadkowym, co jest podstawą całej mapy naszych wyobrażeń, śledzić powinna.

Ze wszystkich przytoczonych tu wyjątków zdaje się, iż się to przynajmniej wyświeca niezawodnie, że według Autora do metafizyki należy w PRZEDMIOTACH NAS OTACZAJĄCYCH, czyli w tym, co nazywamy „światem”, ODKRYĆ to, co jest WIECZNE, KONIECZNE I NIEZMIENNE, nie wdając się bynajmniej w to, co jest PRZYPADKOWE I ZNIKOME.

**14.** Ale wkrótce zobaczymy, jak Autor w dalszym ciągu rozprawy rozmija się z tym wyobrażeniem przedmiotu metafizyki, jakie dotąd oznaczył, i sam sobie wbrew się sprzeciwia – tak albowiem mówi (s. 40, w. 17):

Cokolwiek nas zatem nauczy [metafizyka], będzie dla nas FORMĄ wprawdzie pierwotną i konieczną, pod którą sobie świat

koniecznie wystawić musimy, nie zaś poznaniem onego już samym.

Ale jakże słowa Autora dopiero przytoczone pogodzić można z tym, co wyżej powiedział, tj. że „metafizyka usiłuje dać przyzwoitą odpowiedź na pytania następujące: Jakie są przedmioty same w sobie? Jak się wzajemnie zachowują?” itd., i z tym, co trochę niżej powiedział, tj. że „metafizyka ma nam odkryć najskrytszą naturę rzeczy i rozwinąć głębokie znaczenie świata”? Wobec podług Autora metafizyka raz usiłuje poznać znaczenie świata, drugi raz nie poznaje onego; raz ODKRYWA NAJSKRYTSZĄ NATURĘ RZECZY, docieka, JAKIMI SĄ W SOBIE SAMYCH, drugi raz zastanawia się tylko nad FORMĄ POZNAWANIA, nie wdając się bynajmniej w materię, do której się ta forma odnosi.

Możesz być co dziwniejszego nad te kontradycje, ile że Autor je popełnia w wykładzie tak istotnej rzeczy, jaką jest przedmiot metafizyki?

Ponieważ Autor nazwał wyżej logikę „nauką myślenia li co do formy”, dopiero zaś powiedział, że „metafizyka uczy nas” tego, co jest „formą konieczną, pod którą sobie świat koniecznie wystawiać musimy” – każdemu zatem słusznie przyjść może ta uwaga, że podług wyrazów Autora metafizyka niczym się nie różni od logiki, gdy tak pierwsza, jak i druga, mówi tylko o FORMIE MYŚLENIA albo POZNAWANIA. Autor ten zarzut przewidział, i dlatego tak się tłumaczy (s. 40, w. 23):

Dlatego jednak nauka metafizyki nie stanie się logiką; ta bowiem wyklada tylko FORMY MYŚLENIA jako takiego bez względu na przedmiot, tamta zaś FORMY JUŻ NIE SAMEGO TYLKO MYŚLENIA, LECZ POZNAWANIA, zatem z ciągłym odnoszeniem się do przedmiotów w ogólności.

Już się to dowiodło własnymi wyrazami Autora, że i FORMY MYŚLENIA odnosić się koniecznie muszą do pewnego przedmiotu. Tak więc żadnej tu nie wskazuje istotnej różnicy Autor między logiką a metafizyką. Gdy zaś nam daje definicję „poznawania”, nie tylko nie objaśnia znaczenia „metafizyki”, ale, owszem, tłumaczy się na opak temu, co powiedział w ostatnim wyjątku, względem przedmiotu metafizyki; tak albowiem mówi (s. 45, w. 5):

POZNAWAĆ nic innego nie jest jak dany jaki przedmiot jako oznaczony sobie przedmiot wyobrażać. Poznając stosuję moje

wyobrażenie do czegoś, co nie jest samym tylko wyobrażeniem, lecz coś więcej w sobie zawiera i toć to jest przedmiot mojego poznawania.

Z tych słów Autora okazuje się, że według niego POZNAWANIE ściąga się do pewnego przedmiotu OZNACZONEGO, tj. w szczególności uważanego. Ależ niedawno powiedział, że metafizyka wykląda FORMY POZNAWANIA, Z CIĄGLYM ODNOSZENIEM SIĘ DO PRZEDMIOTÓW W OGÓLNOŚCI. Cóż więc – czy poznawać przedmioty w ogólności jest to samo, co poznawać pewien przedmiot oznaczony, tj. szczególny? Albo raczej – czy nie sprawiedliwiej pierwsze poznanie, przez to samo, że się odnosi do przedmiotów w ogólności, nazwać by można „myśleniem”, tj. „obrabianiem materiałów danych przez zmysłowość”?

Lecz jeśli to przypuścimy, zniknie cała różnica między logiką i metafizyką, podług tego, jak Autor ich przedmiot oznaczył. Owszem, sam się Autor zapomina w tej mierze, i lubo rozróżnił tu poznawanie od myślenia, na innym jednak miejscu bierze te rzeczy za jedno – mówi bowiem (s. 60, w. 4):

Logika zdaje sprawę z FUNKCJI FORMALNEJ W POZNAWANIU, bez względu na przedmiot.

Oto więc do logiki należy FUNKCJA FORMALNA POZNAWANIA, pierwszej zaś powiedział, że tylko MYŚLENIA.

**15.** Gdy Autor przystąpił do podziału metafizyki na OGÓLNA i SZCZEGÓLNA, czyli na CZYSTĄ i ZASTOSOWANĄ, tak się tłumaczy z powodów, dla których stanowi ten podział (s. 49, w. 16):

Przedmiotem jej [metafizyki] bowiem są pierwotne prawa, podług których umysł nasz w poznawaniu postępuje. Te mogą albo same w sobie być uważane, albo w zastosowaniu do ogółu przedmiotów poznania. Stąd konieczność owych dwóch części.

Z przytoczonego dopiero wyjątku Autora nie można rozsądnie innego uczynić wniosku, tylko ten, że metafizyce OGÓLNEJ, czyli CZYSTEJ naznacza za przedmiot PIERWOTNE PRAWA POZNAWANIA UWAŻANE SAME W SOBIE, tzn. bez względu na przedmioty. Metafizyce zaś SZCZEGÓLNEJ, czyli ZASTOSOWANEJ też prawa, {ale} UWAŻANE W ZASTOSOWANIU DO OGÓŁU PRZEDMIOTÓW.

Lecz Autor na stronicy zaraz następującej, gdy **TEOLOGIE**, **PSYCHOLOGIE** i **KOSMOLOGIE** umieścił pod częścią metafizyki **SZCZEGÓLNA**, tj. **ZASTOSOWANA**, przy metafizyce czystej zostawił tylko **ONTOLOGIE**, twierdząc o niej (s. 50, w. 1), że ona o **PRZEDMIOTACH POZNANIA** w **OGÓLNOŚCI** mówi. Otóż kontrydykcja wyraźna, bo stosownie do poprzedzającego wyjątku oznaczenie takie **ONTOLOGII**, którą autor bierze za metafizykę czystą, służyć tylko może metafizyce **ZASTOSOWANEJ**.

Ale i wyżej, cośmy już widzieli, nim ustanowił Autor podział metafizyki, tym sposobem w powszechności oznaczył jej przedmiot, że ta nauka **WYKŁADA FORMY POZNAWANIA**, **Z CIĄGLYM ODNOSZENIEM SIĘ DO PRZEDMIOTÓW** w **OGÓLNOŚCI**; więc znowu kontrydykcja, porównując to miejsce z przytoczonym na ostatku wyjątkiem.

Nadto bym się rozszerzył, gdybym chciał łowić wszystkie kontrydykcje, tyżące się przedmiotu i podziału metafizyki, podług tego, jak Autor określa te rzeczy. Pozostaje mi tylko wyświecić przeciwne sobie ostateczności, w jakie Autor wpada, obiecując nam rozwiązanie najważniejszych w metafizyce zagadnień i wskazując drogi wiodące do tego celu.

**16.** Jużśmy widzieli, że Autor obiecał nam naprzód w metafizyce swojej „dać przyzwoitą odpowiedź na te pytania: Jaki są przedmioty same w sobie? Jak się wzajemnie zachowują? Od czego wszystkie razem wzięte zawisły?” – itd. (s. 30, w. 12); i że potem inaczej nieco obrócił swoją obietnicę, mówiąc (s. 32, w. 4), że „metafizyka jako taka nie wdaje się w szczegóły”, i że do niej „należy odkryć powszechny związek rzeczy, najskrytszą ich naturę, niezmienną ich istotę, głębokie znaczenie świata” itd.

Cóżkolwiek bądź, zawsze to są obietnice bardzo wielkie, zapowiadające nam najważniejsze w filozofii odkrycie, jakim jest poznanie przedmiotów samych w sobie, **ODKRYCIE NAJSKRYTSZEJ ICH NATURY**.

Filozofowie przez kilkanaście wieków, usiłując zgłębić naturę rzeczy, zostali zawiedzeni w oczekiwaniu swoim, a prace ich do tego celu skierowane nie wydały innego owocu, tylko czcze i niedorzeczne teorie, o których dawno świat zapomniał. Późniejsi metafizycy, nauczeni nieszczęśliwym przykładem swoich poprzedników, rozsądniejszy badaniom swoim nadali kierunek, przekonali się bowiem, że nigdy tego zgłębić niepodobna, jakimi są rzeczy w sobie samych, jaka ich jest wewnętrzna natura, i że tylko wiedzieć możemy stosunki, jakie mają z naszą czułością i z naszymi potrzebami jestestwa zewnętrzne. Przestali zatem na wyświeceniu sposobu, jakim nabywamy

wiadomości o tych jestestwach, i oraz jakim wyobrażenia nasze, nabyte przez zmysły, przerabia umysł własną swoją czynnością.

Sam KANT, chociaż nasz Autor osnowę swej filozofii przystroił w jego barwę, daleki był w badaniach swoich o zgłębieniu najskrytszej natury rzeczy – od śledzenia, jakie są one w sobie samych; owszem, filozof ten, trzymając się co do tego punktu zdrowszej części metafizyków, wyraźnie twierdzi, że rzeczy uważane jakimi są w sobie samych, czyli NOUMENA, nigdy od nas poznane być nie mogą i że będą dla nas wiecznie ilością nieznaną *x*. Bytność ich tylko przypuszcza, ale natury ich wewnętrznej nie tłumaczy, sądząc to być niepodobieństwem.

Nasz przeto Autor daleko więcej obiecuje, aniżeli był obiecał mistrz Jego, tj. KANT; uważmy tylko, czy będzie rzetelny w dotrzymaniu słowa i jakim sposobem uiści się z obietnic swoich.

Gdy nam uczynił nadzieję, iż rozwiąże tak ważne w filozofii zadanie, następnie wypadło Autorowi (s. 34, w. 19) „wyśledzić drogę, którą udać się powinna metafizyka, ażeby dojść do zamierzonego celu”.

Dwa są [mówi] źródła, z których wszelkie czerpiemy wiadomości: jedno znajduje się wewnątrz, drugie – zewnątrz nas. Zatem też i metafizyka do jednego z nich udać się musi.

Dalej rozwija Autor tę myśl, że chociaż wszystko zdaje się mówić za drugim źródłem, tj. zewnętrznym, stawiać nam je jako drogę, „która zdaje się prosto prowadzić do celu, iść” jednak „nią niepodobna”, czego daje przyczynę w słowach następujących (s. 35, w. 9):

Cokolwiek wiemy – za pomocą zmysłów naszych i działań umysłowych wiemy. One to są szkiełkiem, przez które nam się wszystkie promienie łamią. Akt poznania w nas samych się odbywa; nie możemy wyjść za siebie – i przedmioty innymi, jak nasze, widzieć oczami; niezaprzeczoną więc jest rzeczą, iż wszelkie wiadomości od nas w znacznej zawisły części. Cokolwiek sobie wyobrażamy, podług natury umysłu ludzkiego wyobrażać sobie musimy. Innej nawet rękojmi prawdziwości tychże wyobrażeń nie mamy, jak przekonanie, że stosownie do organizacji umysłu ludzkiego są konieczne.



17. Tu Autor okazuje się być racjonalistą zupełnym, tj. wywodzącym wszelkie wiadomości ludzkie i RĘKOJMIĘ ICH PRAWDZIWOŚCI Z NATURY UMYŚLU LUDZKIEGO, czyli Z JEGO ORGANIZACJI. Ta myśl jego potwierdza się następującym wyjątkiem (s. 39, w. 4):

Na czymże się wreszcie wszystko to, co za niewzruszoną uchodzi prawdę, wspiera, jeżeli nie na przekonaniu, iż z samej natury umysłu ludzkiego wynika, że koniecznym jest jego organizacji wypadkiem – że inaczej myśleć by mu niepodobna. Ostateczna zatem wszelkich poznań podstawa w naszym jest umyśle. Tu więc się znajduje ów punkt optyczny, z którego jedynie świat w prawdziwej swej postaci widzianym być może.

Ale wkrótce ujrzymy Autora naszego na przeciwnej ostateczności, tj. przesadzonym i najzupełniejszym EMPIRYSTĄ.

Z uwag poprzedzających wypadł naturalnie Autorowi wniosek taki (s. 36, w. 6), że:

Ażeby poznać to, co nas otacza, musimy naprzód nas samych poznać, musimy zupełnie zgłębić akt poznania, rozłożyć go na najdrobniejsze pierwiastki, i tym sposobem wysledzić jego organizację.

Wskazuje potem Autor drogę, jaką przejść możemy do wysledzenia tej ORGANIZACJI UMYŚLOWEJ – tak albowiem mówi (s. 36, w. 15):

Ażeby zaś dojść do tego celu, trzeba w przedsiębrać się mającym rozbiorze minąć to wszystko, co tylko jest przypadkowe, czasowe w umyśle, i śledzić tego, co jest konieczne, zawsze trwające. Nie pojedyncze myśli, lecz to, co każdej z nich towarzyszy, te niezbędne warunki, bez których żadna miejsca mieć nie może, te stanowią naturę umysłu.

Wszystkie tu przytoczone twierdzenia Autora naturalnym całkowicie porządkiem zaprowadzić go musiały do tego wniosku (s. 40, w. 9):

Wymagać zatem od niej [metafizyki] już nie będziemy, ażeby nam najwyższe prawa ISTNIENIA CAŁEGO ŚWIATA JAK JEST W SOBIE wykazała, lecz przestaniemy NA NAJWYŻSZYCH PRAWACH, PODŁUG KTÓRYCH MY SAMI POZNAJEMY TENŻE ŚWIAT. Już nie będzie jej usiłowaniem zgruntować naturę rzeczy samych w sobie, lecz tylko i naturę ich wyobrażeń w nas samych.

**18.** Gdzież więc jest skutek obietnicy Autora, że metafizyka miała nam ODKRYĆ NAJSKRYTSZĄ NATURĘ RZECZY I NIEZMIENNĄ ICH ISTOTĘ, miała nam odpowiedzieć na to, JAKIMI SĄ TE RZECZY W SOBIE SAMYCH itd.? Czyliż tu Autor nie sprzeciwia się wbrew sam {emu} sobie, i nie cofa się wyraźnie od pierwszego swojego słowa, przez które nam był zapowiedział tak ważne odkrycia za pomocą metafizyki? Tym bardziej, że słowa jego tuż następujące po ostatnim wyjątku, któreśmy wyżej mieli przytoczone, wyraźnie nas ostrzegają, że metafizyka sama przez się nie może poznać świata ani rzeczy nas otaczających.

Powtórzmy brzmienie tych słów, które jest takie: „Cokolwiek nas zatem nauczy [metafizyka], będzie dla nas formą, wprawdzie pierwotną i konieczną, pod którą sobie świat koniecznie wystawiać musimy, nie zaś poznanie onego już samym”. Ale Autor łatwo się wywinie z tego zarzutu i powróci do pierwszych swoich obietnic; przyda tylko doświadczenie do metafizyki, ażeby się z nich uiszcł. Gdy bowiem dopiero powiedział, że to wszystko, czego nas uczy metafizyka, jest tylko FORMĄ, POD KTÓRĄ SOBIE ŚWIAT KONIECZNIE WYSTAWIĆ MUSIMY, nie zaś POZNANIEM ONEGO, zaraz dodaje wyrazy: „doświadczenie dopiero w każdym przypadku napęlnia tę formę”. Zdaje się, że tu Autor pogodził się niejako ze zmysłowością, której w logice oświadczył się być nieprzyjacielem, tu albowiem chcąc dać poznać, jakim jest świat w sobie, uznaje potrzebę połączenia na ten koniec metafizyki z doświadczeniem.

Uważmy zatem, co rozumie Autor przez to DOŚWIADCZENIE, któremu tak dzielne przypisać ma skutki.

**19.** Do wyrazu „doświadczenie” przywiązuje Autor znaczenie całkowicie inne aniżeli to, w jakim go dotąd pospolicie brano. Tym wyrazem mianowicie dotąd rozmaite czucia, czyli wrażenia zmysłowe, uwiadamiające nas o bytności jestestw zewnętrznych lub ich przymiotów, bądź że te czucia mimowolnie i trafunkowo odbieramy, bądź że czyni dobrowolnie pewne przygotowania, aby je otrzymać w pewnym sposobie oznaczonym.

Lecz Autor stawia nam doświadczenie w zupełnie innej postaci, mówi bowiem (s. 37, w. 9):

Doświadczenie nie jest zbiorem wszelkim ZNIKOMOŚCI i NIKCZEMNOŚCI, za jakie częstokroć było ukazywane. Trzeba go tylko umieć tłumaczyć, ażeby głębokie jego poznać znaczenie. I toć to jest zawodem człowieka myślącego. W doświadczeniu objawia się wszystko, co jest wielkim, pięknym i szczytnym równie, a może nawet i więcej – jak w najwygórowańszych spekulacjach.

Dalej zaś nieco (s. 38, w. 2 i nn.):

Umysł ludzki nie może sobie wyobrazić świata bez jedności; wszystko niknie, skoro tej nie przypuścimy. To spokrewnienie, jakie na różnych stopniach między płodami natury pokazuje nam DOŚWIADCZENIE, ten węzeł powszechny wszystko łączący – nie jest on tworem naszego tylko umysłu, bez obiektowego znaczenia, owszem, najoczywistsze mówią za nim dowody. Doświadczenie jest dla nas niewyczerpanym wszelkich wiadomości źródłem. Ono jest naszym żywiołem, ono RÓDZKĄ MAGICZNĄ, która zadziwiająco sprawia skutki, i bez niego najwyborniejsze w człowieku zarodzi nie przyszyby do rozwinięcia.

Oto mamy niejako wskazane, co Autor rozumie przez doświadczenie. Z całej osnowy słów jego poprzedzających, po większej części przenośnych i nieoznaczonych, dochodzić trzeba jego myśli względem znaczenia, jakie przywiązuje do rzeczonoego wyrazu. Wszakże nigdzie więcej nie daje definicji „doświadczenia”, chociaż wyraz ten bierze w rozumieniu odmiennym, aniżeli był dotąd brany, i chociaż DOŚWIADCZENIU tak wielką każe grać rolę w rozprawie swojej, tak dziwne przypisuje mu skutki, tj. zgłębienie natury, jaką jest w sobie samej, o czym się niżej przekonamy.

Rozbierając przytoczone dopiero wyjątki Autora, stawia się nam bardzo ważna uwaga, tj. że Autor mówi tu o doświadczeniu zupełnie tym samym sposobem, jak wprzód mówił o metafizyce albo raczej o MYŚLENIU ROZUMU, które jest jej przedmiotem. Czyliż w rzeczy samej ta JEDNOŚĆ, o której tu twierdzi Autor, że UMYŚŁ LUDZKI NIE MOŻE SOBIE BEZ NIEJ WYOBRAŻAĆ ŚWIATA,

TO SPOKREWNIE, JAKIE NA RÓŻNYCH STOPNIACH MIĘDZY PŁODAMI NATURY POKAZUJE NAM DOŚWIADCZENIE, TEN WĘZEL POWSZECHNY WSZYSTKO ŁĄCZĄCY itd. nie jest to samo, co wyżej nazwał „związkiem powszechnym rzeczy” (s. 32, w. 6), a który podług Autora należy już do metafizyki, nie zaś do doświadczenia, albo co trochę niżej (s. 32, w. 1) nazwał „jednością najwyższą, do której się odnoszą wszystkie szczegóły”, z której, jak się dalej wytłumaczył na tejże samej stronie (w. 22), „metafizyka ma zdać sprawę”?

Z tego wszystkiego niezawodnie się okazuje, że Autor przyznał to w końcu doświadczeniu, co wprzód wziął za przedmiot metafizyki, i chociaż istotną ustanowił różnicę między DWOMA ŹRÓDŁAMI WSZELKICH WIADOMOŚCI LUDZKICH, tj. WEWNĘTRZNYM I ZEWNĘTRZNYM, albo co jedno znaczy, między MYŚLENIEM ROZUMU a DOŚWIADCZENIEM, w sposobie jednak, jakim wykląda to ostatnie, żadnej nie okazał.

Lecz roztrząsajmy prawdziwe znaczenie wielkich jego obietnic i sposobu, jakim usiłował trafić do ich uiszczenia.

**20.** Kiedy umysł nasz rozmaitym wiadomościom swoim, nabytym przez zmysły, czyli doświadczenie, łącząc z nim własną swą czynność, nadaje pewien związek, pewną jedność, pewną zawisłość jednych od drugich, nazywa się już to „rozumowaniem zastosowanym do doświadczenia”, nie zaś „doświadczeniem samym”. Autor jednak lubo rozróżnił doświadczenie od rozumu, który nazwał inaczej „spekulacją”, stawia nam przecie tamto jako już będące w związku z tym ostatnim.

Ale odłączmy rozum od doświadczenia, zostawmy wykład pierwszego metafizyce, co też i Autor uczynił, a zobaczmy, co pozostanie drugiemu. Oto sama różnorodność bez związku, to wszystko, co jest nietrwałym odmiennym i trafunkowym – słowem wszystko to, co Autor nazwał inaczej „zbiorem znikomości i nikczemności” (s. 37, w. 10). Lecz ta znikomość i nikczemność, podług Autora, bardzo dziwne sprawi skutki. Gdy albowiem Jego metafizyka, bez pomocy doświadczenia będąc niedołączną, daje nam tylko widzieć FORMĘ POZNAWANIA ŚWIATA, nie zaś SAMO JEGO POZNANIE, tedy doświadczenie, czyli inaczej znikomość i nikczemność, napelniając tę formę (s. 40, w. 22), odkryje nam świat zupełnie, jakim jest w sobie samym, i wystawi nam obraz najwierniejszy całej natury, jak to zaraz zobaczymy.

Bezpośrednio po słowach ostatniego wyjątku tak dalej Autor rzecz prowadzi (s. 38, w. 16):

Że nam przedmioty ukazują [doświadczenie] takie, jakie są w rzeczy samej, o tym wątpić nie możemy, jeżeli nie chcemy cały świat w perzynę obrócić, aby go znowu na wzór idealistów na powietrzu zbudować.

Ta sama myśl Autora wyświeca się z innych miejsc Jego rozprawy: mianowicie na stronie 48 w wierszu 14 i nn. tak mówi:

Między naturą a nami nie ma wiecznego rozdwojenia. Maluje ona nam się w umyśle z tą wiernością, jak obraz w zwierciadle. Ten obraz nie może być zwodniczy: oddaje on niezmiennione promienie, tak jak je odebrał.

Oto na koniec Autor dotrzymał nam swojego słowa i rozwiązał najważniejsze w filozofii zdanie, które było przedmiotem niepożytecznych usiłowań, przez tyle wieków. Ale jak dziwnym wykonał to sposobem! CZCZĄ FORMĘ POZNANIA NAPEŁNIŁ tylko ZNIKOMOŚCIĄ i NIKCZEMNOŚCIĄ – a wnet powstało stąd poznanie najzupełniejsze świata: wnet się odkryła umysłowi jego natura z TĄ WIERNOŚCIĄ, JAK OBRAZ W ZWIERCIADLE. Tym to sposobem Autor nasz znalazł PRZEPRAWĘ DO NATURY, która od niego zdawała się być na zawsze ODŁĄCZONA przez OTCHŁAŃ NIEPRZEBYTĄ; tym sposobem poznał on NAJSKRYTSZĄ NATURĘ RZECZY, NIEZMIENNĄ ICH ISTOTĘ, GŁĘBOKIE ZNACZENIE ŚWIATA.

Prawdziwie DOŚWIADCZENIE w ręku Autora stało się ową „różdżką magiczną” (s. 38, w. 13) tak niepojęte sprawiającą dziwy.

**21.** Wstrzymuję się od wyświecania dalszych przeciwieństw zachodzących między twierdzeniami Autora. Gdybym je chciał wszystkie wytykać, nadto bym się rozszerzył. Baczny czytelnik porównując te same wyjątki, które już przytoczyłem, łatwo postrzeże, że Autor raz samemu rozumowi, czyli PIERWOTNEJ ORGANIZACJI UMYŚLU, przypisuje poznanie świata, jakim jest w sobie; drugi raz doświadczenie z tą organizacją umysłową na ten koniec łączyć każe.

Kontradycje takie rozściągają się aż do samych przerośni, którymi Autor hojnie szafuje. I tak, gdy powiedział wyżej, cośmy już widzieli (s. 35, w. 11), że ZMYŚLY NASZE I DZIAŁANIA UMYŚLOWE SĄ SZKIEŁKIEM, PRZEZ KTÓRE NAM SIĘ WSZYSTKIE PROMIENIE ŁAMIA, na innym miejscu mówi (s. 48, w. 18),

że „obraz natury malujący się w umyśle oddaje niezmienione promienie, tak jak je odebrał”; tam więc w umyśle ludzkim ŁAMIA SIĘ PROMIENIE poznania, tu zaś są NIEZMIENIONE. Czyli {ż to} nie wyraża kontrydycja?

Tę tylko uwagę zrobić nam pozostaje, że Autor, któregośmy widzieli na początku IDEALISTĄ najdalej posuniętym i oraz RACJONALISTĄ, został tu nagle EMPIRYKIEM i REALISTĄ przesadzonym.

Kiedy jeszcze filozofia była w kolebce, wtenczas to tylko porównywano umysł ludzi do zwierciadła, a wyobrażenia zmysłowe do obrazu odbijającego się w tym zwierciadle i oddającego wiernie postać natury. Ale późniejsze badania filozofów dostatecznie okazały tę prawdę, że doświadczenie daje nam tylko poznać przymioty jestestw nas otaczających – tj. daje nam tylko wiedzieć o tym, jakie wrażenia sprawiają na duszy naszej te jestestwa i jaki wpływ mają, mniej lub więcej dzielny, na nasze szczęście albo nieszczęście, lecz jakimi one są w sobie samych, tego dociec niepodobna. Autor przeto wprowadzając EMPIRYZM przesadzony, cofnął filozofię więcej niż na dwadzieścia wieków i wskrzesił czasy pierwotnego jej dzieciństwa.

Łatwo się domyśleć przyczyny, dlaczego Autor tak często sam sobie się sprzeciwia: dlaczego wpada z jednej ostateczności w drugą i zasadnicze wyobrażenia nauki swojej niedorzecznymi wyklada przenośniami; bez wątpienia nie skądinąd pochodzić to musi, tylko stąd, że Autor oprócz słów używanych w dzisiejszej filozofii Kantowskiej nie ma zresztą prawdziwego wyobrażenia tej umiejętności, chcę mówić filozofii teoretycznej, której rys dotąd roztrząsałem.

Jakoż nauka prawdziwa, jeśli jest dobrze zrozumiana, nie może być sama ze sobą sprzeczna ani potrzebuje metafor do wykładu prawd w niej zawartych. Ponieważ w filozofii nieraz nadużyto wyrazów niepewnego znaczenia, ponieważ znakomici nawet filozofowie takimi wyrazami usiłowali niekiedy pokryć niedostatek wyobrażeń, a co gorsza, u ludzi powierzchownie myślących przez samą ciemnotę tłumaczenia się swojego pozyskiwali dla siebie uszanowanie, to podobno było pobudką Autorowi naszemu do tak śmiałego przedsięwzięcia, iż całą prawie filozofię teoretyczną utworzył z samych słów bez rzeczy. Najprzeciwiejsze sobie systematy posklejał metaforami albo wyrażeniami niemającymi żadnego znaczenia. Jest razem IDEALISTĄ, najbardziej wygórowanym, czyli EGOISTĄ; jest RACJONALISTĄ; jest oraz EMPIRYKIEM i REALISTĄ posuniętym aż do zbytku.

Lecz ja mniemam, że te przesadzone ostateczności i przeciwieństwa niepodobne do pogodzenia – w słowach się tylko znajdują Autora, nie zaś

w jego umyśle, trzymam bowiem o Jego rozsądku, że musi być wolny od zarazy obłąkań metafizycznych. Że zaś trzeba było pisać rozprawę o logice i metafizyce, nie mając prawdziwego wyobrażenia tych nauk, naturalnie to wypadło, że pozszywać musiał zasady najprzeciwniejszych sobie stronictw metafizycznych, nie myśląc zapewne o tym, że przez to w tak dziwnej wystawi się postaci.

Ale rzućmy już okiem na jego filozofię moralną.

### [3.] Filozofia moralna

22. Nie myślę rozszerzać się tak dalece nad filozofią moralną Autora, jak to uczyniłem względem filozofii Jego teoretycznej, bo mi już i czasu braknie, i gruntowne a bezstronne ocenienie rozprawy Autora zmusiło mnie do rociagnienia uwag moich nad częścią jej teoretyczną dalej, aniżeli bym sobie życzył; nie chcę zatem przedłużać bardziej ramoty mojej.

Tłumacząc się wiernie z mojego przekonania wyznaję, że więcej znalazłem wyobrażeń w rysie, jaki nam Autor daje filozofii moralnej, aniżeli w wykładzie logiki i metafizyki, i zdaje mi się lepiej być obeznany z częścią filozofii praktyczną aniżeli z teoretyczną. Znajdują się nawet niektóre miejsca pięknym i zniewalającym wyłożone stylem. Z tym wszystkim i tu się nie obeszło bez kontradycji, bez próżnych słów i bez metafor przesadzonych. Niektóre tylko z tych rzeczy wyświecę.

Gdy Autor nazaczył za cel najwyższy wszelkiego działania moralnego ZACHOWANIE BEZWARUNKOWEJ GODNOŚCI CZŁOWIEKA, czyli POSTĘPOWANIE PODŁUG ROZUMU, gdy temu ostatniemu, stosownie do nauki Kanta, przyznał AUTONOMIE, tj. ten przywilej, iż ROZUM UWAŻANY BYĆ MUSI JAKO SAM Z SIEBIE USTAWY CZŁOWIEKOWI NADAJĄCY, gdy następnie dał wyobrażenie WOLI i jej WOLNOŚCI, tym na koniec sposobem mówi o tych dwóch przymiotach duszy ludzkiej (s. 69, w. 3):

Obydwie atoli [wola i wolność] zgoła jak wszystko, co jest przedmiotem filozofii moralnej, nie mogą być naocznie wykazane. Jako mające udział w nieskończoności, są one wyjęte spod panowania refleksji, i powierzone głębokości uczucia.



Z przytoczonego dopiero wyjątku okazuje się, że Autor w wykładzie swoim filozofii moralnej jest nieprzyjacielem refleksji, tak jak w wykładzie logiki był nieprzyjacielem zmysłowości, lecz jako tam nie zwalczył przeciwniczki swojej, i wyraźnie względem niej popełnił kontradycje, tak i tu to samo się z nim dzieje, o czym nas przekonają następujące wyjątki – tak albowiem mówi (s. 70, w. 5):

Źródłem ustaw moralnych nic innego być nie może, tylko rozum praktyczny. Przemawiają one do naszego przeświadczenia na-przód tylko jak pobudki do dobra i odradzania do zła, z których sobie nawet z początku sprawy zdać nie możemy. Są to ciemne wyobrażenia owych przepisów połączonych z wewnętrznym po-pędem stosowania się do nich, i toć to jest, co nazywamy „uczuciem moralności”. Przez zastanowienie się to uczucie moralne, czyli to ciemne przeświadczenie o ustawach moralnych, daje się w pojęciach i zasadach wysłowić.

Oto więc widzimy wyraźnie, jak fałszywie Autor powiedział wyżej, że WSZYSTKO TO, CO JEST PRZEDMIOTEM FILOZOFII MORALNEJ, powinno być wyjęte SPOD PANOWANIA REFLEKSJI I POWIERZONE GŁĘBOKOŚCI UCZUCIA. Wszakże podług własnych wyrazów Autora UCZUCIE TO MORALNE jest tylko CIEMNYM PRZEŚWIADCZENIEM O USTAWACH MORALNYCH, które dopiero PRZEZ ZASTANOWIENIE SIĘ albo, co jedno znaczy, przez REFLEKSJĘ, DAJE SIĘ W POJĘCIACH I ZASADACH WYSŁOWIĆ; wpływ zatem refleksji na wyjaśnienie uczucia moralnego jest widoczny, i jeśli usuniemy to ostatnie SPOD PANOWANIA PIERWSZEJ, zniknie cała nauka filozofii moralnej i zostanie się tylko CIEMNE PRZEŚWIADCZENIE CZYLI UCZUCIE MORALNE, NIEMOGĄCE SOBIE ZDAĆ SPRAWY Z POBUDK DO DOBRA I ODRADZANIA OD ZŁA.

Czyliż więc terazniejszy wyjątek porównany z poprzedzającym nie stanowi nam równie wyraźniej kontradycji, jak te wszystkie, które wytknąłem?

**23.** Autor nie tylko w wykładzie filozofii moralnej jest nieprzyjacielem REFLEKSJI, lecz oraz i SPEKULACJI, a przynajmniej zdaje się bardzo lekceważyć tę ostatnią, co okazuje następujący wyjątek (s. 81, w. 7):

Całą filozofię moralną zakończy zbiór rezultatów, jakie z niej wynikają, a takimi są szczególnie najwyższe przekonanie o Bogu

i o własnej nieśmiertelności. Bez Bóstwa i nieśmiertelności całe nasze życie najmniejszego nie ma znaczenia. Nie mogła SPEKULACJA tych najwyższych filozofowania przedmiotów uchwycić i przeciw wszelkim wątpliwości napadom własną siłą obronić. WIARA nam je teraz objawia, a wierzyć musimy, jeśli się z własnego nie chcemy wyzuć rozumu. Tak jest: wiara dla naszego rozumu, dla naszego serca jest konieczna, i na tej to wierze, z której religia wychodzi, wszelkie usiłowania się kończą. Ona ratuje najświętsze tajemnice spod brzytwy błałego rozmowowania i wnosi je do świątyni serca, która je mieścić w sobie jedynie jest zdolna.

Naprzód nie wiadomo, co Autor rozumieć tu chce przez tę SPEKULACJĘ, którą osądził za niedostateczną do okazania Bóstwa i nieśmiertelności duszy; wszakże nigdzie nam nie wyłuszczył znaczenia tego wyrazu, ani nawet powiedział, czy „spekulacja” znaczy to samo, co „refleksja”, czy też co innego, chociaż na obie powstaje.

Pospolicie wyrazem „spekulacja” oznaczano dotąd rozumowanie niepotrzebujące albo też niemogące być sprawdzonym lub sprostowanym przez doświadczenie, i taką „spekulacją” zowią się naprzód wszystkie teorie oderwane (*abstracta*), a potem wszystkie domysły o tych rzeczach, które zmysłami postrzegane być nie mogą. Tak więc w tym znaczeniu „spekulacja” nie znaczy co innego tylko „rozum”; lecz biorąc ją podług tego znaczenia, Autor nasz lepiej by cokolwiek o niej powinien trzymać, ponieważ podług własnych jego wyrazów musi ona mieć ścisły związek z wiarą, do której się Autor ostatecznie odwołuje, powiedział albowiem: WIERZYĆ MUSIMY, JEŻELI SIĘ Z WŁASNEGO NIE CHCEMY WYZUĆ ROZUMU. Jeśli te jego wyrazy chcemy rozsądnie tłumaczyć, brać ich inaczej nie można tylko tak, że wiara nasza o bytności Boga i nieśmiertelności duszy musi mieć zasadę w rozumie, czyli, co jedno znaczy, w SPEKULACJI; więc i w tym wyjątku jest kontrydykcja.

Okazuje się przeto, że Autor dlatego częstokroć kłóci się z pewnymi wyrazami, że się nie zastanowił nad ich znaczeniem, gdyby albowiem to uczynił, może by się z nimi pogodził. Ale zobaczmy jeszcze, co w filozofii moralnej znaczyć może ta WIARA, do której się Autor ostatecznie odwołuje, kiedy idzie o bytność Najwyższego Jestestwa i o nieśmiertelność duszy ludzkiej.

WIARA HISTORYCZNA opiera się na pobudkach, dla których przyznajemy rzetelność świadectwu pewnych osób, które nam powiadają o niektórych faktach, czyli zdarzeniach, i tyle tylko im wierzymy, ile jesteśmy o nich

przekonani, że one rzeczywiście widziały te FAKTY albo słyszały o nich od świadków oczywistych, wiarygodnych; tak więc wiara historyczna odnosi się ostatecznie do faktów.

WIARA OBJAWIONA ma także swój fundament w wierze historycznej. Nauczyciele objawienia odwołują się do cudów, które niegdyś potwierdziły naukę objawioną, do proroctw przepowiadających bardzo odległe i niedościgłe rozumowi ludzkiemu zdarzenia przyszłości, na koniec do dziejów zaświadcujących nam ziszczenie się tych proroctw. Tak więc i wiara objawiona ostatecznie odnosi się do faktów.

Bez wątpienia profesor filozofii moralnej, mając okazać bytność Boga i nieśmiertelność duszy, nie może się odwołać ani do WIARY HISTORYCZNEJ, bo tak pierwszy, jako i drugi przedmiot nie jest bynajmniej *factum* podpadające pod zmysły. Nie może się odwołać do WIARY OBJAWIONEJ, bo tej wykład zostawiony jest profesorom teologii objawionej. Więc WIARA, do której się Autor nasz odwołuje, musi być gatunku innego aniżeli dwie pierwsze, np. będzie to pewna WIARA FILOZOFICZNA; w tym zaś uważając ją względnie ocenimy prawdziwe jej znaczenie.

Twierdzić, że w wykładaniu takiej nauki, która się nie wspiera ani na świadectwie o faktach postrzeganych, ani na objawieniu nadprzyrodzonym, rozum powinien WIERZYĆ w niektóre rzeczy, jest to mówić w innych wyrazach, że rozum powinien przypuścić pewne prawdy, które ani są oczywiste dla niego, ani mogą być przezeń dowiedzione. Oto jest prawdziwe znaczenie WIARY FILOZOFICZNEJ; nie jest ona czym innym, tylko wyznaniem, które podług Autora rozum, czyli spekulacja powinna uczyć niedołączności swojej, względem udowodnienia najwyższych pobudek moralności – tj. bytności Boga i nieśmiertelności duszy ludzkiej.

Te przeto pobudki opierając Autor na wierze niemającej zasady ani w świadectwie o faktach, ani w objawieniu, ani w rozumie, tym samym podaje ją w wątpliwość, a zatem podkopuje cały grunt filozofii moralnej – sam albowiem wie o tym, że BEZ BÓSTWA I NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY CAŁE NASZE ŻYCIE NAJMNIEJSZEGO NIE MA ZNACZENIA. Ostatnie te wprawdzie słowa Jego mniemać każą, że Autor przekonany być musi szczerze o bytności Jestestwa Najwyższego i nieśmiertelności swej duszy, ale w tym sobie bardzo źle postąpił, że to przekonanie oparł ostatecznie na jakiejś wierze filozoficznej, usuwając na stronę spekulację.

Myśl tę wprawdzie wziął Autor z nauki KANTA, ale ta myśl jest słabą stroną tego filozofa wykładającego nam ROZUM PRAKTYCZNY, i gdyby Autor

chciał się nad tym zastanowić, co znaczyła ta wiara w myśli KANTA, sam by się podobno przestraszył smutnymi następstwami, jakie wynikają, opierając na wierze w tym znaczeniu wziętej najwyższe moralności pobudki, i pogodziłby się ze spekulacją.

**24.** Powiedziałem, że się nie mam rozwodzić szeroko nad tą częścią rozprawy Autora, w której nam wykreśla filozofię moralną; przytoczę z niej jednak rzecz pewną, która mi się zdaje być godna uwagi.

Podzieliwszy Autor (s. 72–76) filozofię moralną na dwie główne gałęzie, tj. na PRAWO NATURY i NAUKĘ MORALNOŚCI, czyli ETYKĘ, pierwszą z nich podzielił znowu na PRAWO NATURY CZYSTE i na PRAWO NATURY ZASTOSOWANE, w tym zaś ostatnim objął PRAWO NATURY PRYWATNE, RZĄDOWE i NARODÓW. Tych trzech ostatnich części filozofii praktycznej nigdzie Autor nie odłączył od kursu lekcji, mających się przez niego wyklądać; owszem, wyraźnie się obowiązał do ich wykładania, co się okazuje z następującego wyjątku, w którym się tłumaczy względem tego, co rozumie przez PLAN DAWANIA FILOZOFII tymi słowy (s. 83, w. 13):

W tym zawodzie staraniem naszym będzie dać poznać ducha, w jakim filozofia dawana być powinna i w jakim ją dawać zamysłamy. Co się bowiem szczegółów tyczy, jakie ten wykład obejmować będzie, to te już teraz zostały wyliczone, gdzie o rozległości i granicach każdej części mowa była.

Oto więc Autor w planie swoim dawania lekcji zajął razem i Katedrę Prawa Przyrodzonego, która w tutejszym Uniwersytecie jest oddzielna od filozofii.

## **Posłowie**



Jacek Jadacki

## System filozoficzny Aniola Dowgirda

Jak wspomniałem wyżej, we „Wprowadzeniu” – *Kurs filozofii* daje najpełniejszy obraz poglądów filozoficznych Aniola Dowgirda.

Przypomnijmy, że rozdziałom I–III, V–XII „Logiki”, stanowiącej główny trzon *Kursu filozofii*, odpowiada I część (opublikowana) *Wykładu przyrodzonych myślenia prawideł*. Poglądy zawarte w tej części – oraz w innych dziełach Dowgirda dotąd opublikowanych – zostały przeze mnie szczegółowo przedstawione w „Posłowniu” do tomu jego pism, który zatytułowałem: *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń*. Tam też zawarte jest szczegółowe *calendarium* życia Dowgirda. *Calendarium* tu w ogóle pominę, a poglądy Dowgirda zawarte w rozdziałach *Kursu filozofii* odpowiadających co do treści I części *Wykładu przyrodzonych myślenia prawideł* uporządkuję w nieco inny sposób niż we wspomnianym „Posłowniu”.

Poglądy Dowgirda rekonstruuje, posługując się terminologią dziś używaną w filozofii; jeśli terminom współczesnym odpowiadają u Dowgirda wyrażenia, które wyszły już z użycia (lub nigdy nie były używane poza jego pismami), podaję je w nawiasach kwadratowych – ale w zasadzie tylko przy pierwszym wystąpieniu. Cytaty lokalizuję, podając odpowiednie paragrafy – poprzedzone informacją o tym, z której części *Kursu filozofii* pochodzą (FM – „Filozofia moralna”, L – „Logika”, P – „Psychologia”, T – „Teologia przyrodzona”).

### 1. Metafilozofia

Tutaj – wyjątkowo – powtórzę to, co napisałem o programie filozoficznym Dowgirda w „Posłowniu”, o którym była mowa wyżej. Spraw tych w *Kursie*

*filozofii* tak obszernie Dowgird nie porusza, ale nie ulega wątpliwości, że w swoich wykładach ten program świadomie realizował.

### 1.1. DOBRA ROBOTA

Zdaniem Dowgirda filozofia – jeśli ma być nauką, a zwłaszcza jej podstawą – powinna spełniać następujące postulaty:

(1) Teoria filozoficzna powinna mieć dokładnie określone następujące parametry: przedmiot badań, ich metodę i punkt wyjścia (tj. główne zasady) oraz sposób – a w szczególności język – wykładu osiągniętych rezultatów. I tak: Badania filozoficzne powinny być oparte na „przyrodzonym rozumie”<sup>1</sup> i nie powinny się odwoływać np. do „światła objawionego”,<sup>2</sup> z którego korzysta religia (i teologia). Podstawową metodą badawczą w filozofii jest analiza: „rozbiór najpospolitszych wyobrażeń naszych i działań umysłowych”.<sup>3</sup> Język filozofii (i ogólniej – naukowy) powinien być: jasny, czysty (wolny od niepotrzebnych neologizmów), prosty, jednoznaczny i ścisły (precyzyjny, o ustalonym znaczeniu). Filozof powinien unikać „wyrazów zbyt ogólnych, nieoznaczonych lub wieloznacznych”.<sup>4</sup>

(2) Teoria filozoficzna powinna być systemem dedukcyjnym: powinno być tak, że w niej „twierdzenie jedno wypływa z drugiego”.<sup>5</sup>

(3) Tezy teorii filozoficznej powinny być możliwie najpewniejsze.

(4) Aby ocenić jakąś teorię filozoficzną, należy najpierw zanalizować jej tezy podstawowe [zasady].

(5) Teoria filozoficzna powinna być zgodna z prawami zdrowego rozsądku: prawa te powinna uściślać i uzasadniać. „Rozsądek powszechny nie jest czym innym, tylko zastosowaniem praw przepisanych od samej natury myśleniu ludzkiemu.”<sup>6</sup>

(6) Powinno się tworzyć nową teorię filozoficzną tylko wtedy, gdy rozszerza ona dotychczasową wiedzę o nowe tezy, co do których można domniemywać, że uzyskają aprobatę specjalistów. Filozof powinien być „nieprzyjacielem wszelkiej niepożytecznej nowości”;<sup>7</sup> nie powinien zajmować się

<sup>1</sup> Zob. A. Dowgird, *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń*. Warszawa 2013, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 124.

<sup>2</sup> Tamże, s. 73.

<sup>3</sup> Tamże, s. 409.

<sup>4</sup> Tamże, s. 473.

<sup>5</sup> Tamże, s. 90.

<sup>6</sup> Tamże, s. 243.

<sup>7</sup> Tamże, s. 87.



„błyskotkami fałszywymi”<sup>8</sup> ani pisanie „romansów metafizycznych, które [...] ściągnąwszy na się przez czas krótki uwagę szczupłej garstki zapalonych stronników nowości, wnet powracać musiały do swego nicstwa”.<sup>9</sup>

W świetle tych postulatów dyskwalifikują filozofię: (a) różnorodność niezgodnych ze sobą teorii występująca w danej fazie jej historii; (b) sprzeczności wewnętrzne proponowanych teorii;<sup>10</sup> (c) „odrzucone twierdzenia”,<sup>11</sup> „wysilone abstrakcje”<sup>12</sup> i „dzika gadanina”;<sup>13</sup> (d) używanie „wyrazów źle zrozumianych”,<sup>14</sup> prowadzące do logomachii.

## 1.2. OGRANICZONE WĄTPIENIE

Dodajmy jeszcze do tego sprawę, którą w *Kursie filozofii* Dowgird podnosi szczególnie mocno: rolę wątpienia w filozofii.

Wątpienie może odgrywać w niej rolę pozytywną bądź negatywną.

Odgrywa rolę pozytywną, gdy jest związane ze sceptycyzmem selektywnym, które hasło brzmi: „Dlatego niekiedy powinniśmy wątpić, ażebyśmy się pozbyli wątpliwości naszych” (L: 123).

Odgrywa jednak rolę negatywną, gdy jest związane ze sceptycyzmem totalnym. Na jego gruncie przyjmuje się, że pewne są tylko tezy oparte na oczywistości bezpośredniej. Takie założenie niszczy całą wiedzę o przedmiotach zewnętrznych i o nas samych – i prowadzi do redukcji naszej wiedzy do wiedzy o naszych własnych wyobrażeniach, a więc do idealizmu.

## 2. Ontologia

### 2.1. PRZEDMIOTY

Za podstawową kategorię ontyczną Dowgird uważał przedmioty jednostkowe [istoty pojedyncze]. Są one kategorią podstawową, gdyż są niezniszczalne: „Cząstki najdrobniejsze materii nie giną” (L: 221).

Dowgird podkreślał zarazem, że niekiedy nazywa się „istotami pojedynczymi” także przedmioty w istocie złożone, ale takie, że: (a) wszystkie ich części są do siebie podobne (jak w wypadku przedmiotów z jednorodnego

<sup>8</sup> Tamże, s. 492.

<sup>9</sup> Tamże, s. 168.

<sup>10</sup> Por. lapidarne sformułowanie z *Kursu filozofii*: „Prawda jedna nie może być przeciwna drugiej” (L: 74).

<sup>11</sup> A. Dowgird, *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń*, s. 76.

<sup>12</sup> Tamże, s. 76.

<sup>13</sup> Tamże, s. 137.

<sup>14</sup> Tamże, s. 98.

materiału); (b) połączenie ich części jest warunkiem niezbędnym istnienia tych przedmiotów (jak w wypadku organizmów); (c) jedna z ich części jest wyróżniona i nadaje charakter całości (jak w wypadku duszy w człowieku); (d) części ich są dobrane ze względu na funkcję całości (jak w wypadku maszyn).

## 2.2. WŁASNOŚCI

Dowgird wyodrębnił następujące rodzaje własności.

(1) Własności mogą przysługiwać rzeczom, własnościom, własnościom własności itd. Dowgird mówił w związku z tym o rzędach własności: pierwszym, drugim, trzecim itd.

(2) Przyjmijmy, że  $W_1$  jest własnością pierwszego rzędu rzeczy  $A$ ,  $W_2$  jest własnością drugiego rzędu rzeczy  $A$ , a  $W_3$  jest własnością trzeciego rzędu rzeczy  $A$ .  $W_1$  będzie wtedy własnością bezwzględnie podstawową [przedniejszą] rzeczy  $A$ , a  $W_3$  własnością względnie podstawową własności  $W_2$  itd.

(3) Rozważmy przedmiot  $A$  i jego własności  $W_1$  i  $W_2$ . Niech własność  $W_1$  będzie zdolnością do wywoływania określonych wrażeń [czuć], a własność  $W_2$  np. położeniem. Własność  $W_1$  jest własnością stałą przedmiotu  $A$ , natomiast własność  $W_2$  – własnością przemijającą (stanem, sposobem istnienia) przedmiotu  $A$ .

(4) Przypuśćmy, że przedmiot  $A$  ma zdolność wywoływania wrażenia  $B$  w człowieku. Zdolność ta jest własnością bezwzględną [nieodnośną] przedmiotu  $A$ , natomiast wrażenie  $B$  – to własność względna [odnośna] przedmiotu  $A$ . Zdaniem Dowgirda o własnościach bezwzględnych wiemy, że istnieją – i że nie są podobne do sprzęgniętych z nimi własności względnych; za tym ostatnim przemawia to, że (prawdopodobnie) te same zdolności wywołują niekiedy różne wrażenia u różnych ludzi – i to, że gdyby własności bezwzględne były podobne do odpowiadających im własności względnych, tj. wrażeń, to wszystkie przedmioty wywołujące wrażenia musiałyby mieć zdolność odbierania wrażeń, co Dowgirdowi wydawało się nie do przyjęcia.

(5) Jeżeli jakaś własność danego przedmiotu jest taka, że można z niej wywieść wszystkie inne jego własności, to ta własność jest własnością istotną [treścią] owego przedmiotu (np. własnością istotną trójkąta jest bycie „figurą zawartą trzema liniami” – L: 66).

O własnościach prawdziwe jest twierdzenie, że „w tym samym czasie żaden przedmiot nie może mieć własności odmiennych i sobie przeciwnych” (L: 66).

### 2.3. STOSUNKI

Spośród stosunków Dowgird poddał szczegółowemu rozbirowi różność, podobieństwo i tożsamość.

W ujęciu Dowgirda:

Przedmioty są różne, gdy w danym czasie zajmują różne miejsca. Przedmioty są podobne, gdy „niełatwo daje się widzieć różnica” (L: 49) między nimi.

Natomiast powiedzenie, że przedmioty są tożsame – ze względu na wieloznaczność wyrażenia „tożsamość” – może znaczyć m.in. tyle, że przedmioty te: (a) w danym czasie zajmują to samo miejsce (znaczenie ścisłe); (b) są z takiego samego materiału (np. dwa kawałki żelaza) (L: 79); (c) różnią się od siebie tylko czasem zjawienia się (np. dwa wyobrażenia); (d) są własnościami do siebie zupełnie podobnymi, ale przysługują różnym przedmiotom (np. barwa dwóch różnych kawałków żelaza).

W ujęciu Dowgirda – relacje różności, podobieństwa i tożsamości zachodzą między wrażeniami: o przedmiotach wywołujących wrażenia można tylko powiedzieć, że mają jakieś własności, dzięki którym między przyporządkowanymi im wrażeniami stwierdzamy zachodzenie tych relacji.

### 2.4. ISTNIENIE

Charakterystyka egzystencjalna przedmiotów ma trzy stopnie: (a) niemożliwość (niemożliwe jest np. kwadratowe koło) lub możliwość (możliwy jest np. pałac z szafiru); (b) nieistnienie (nie istnieje wspomniany pałac z szafiru) lub istnienie [bytność] (istnieje np. pierścień z szafiru); (c) istnienie teraźniejsze, przeszłe lub przyszłe.

Istnienie przysługuje ściśle biorąc jedynie przedmiotom jednostkowym (pojedynczym) właściwym, a więc – niezłożonym: „Bytność rzeczywista przyznaje się takim tylko istotom, które są pojedyncze właściwie, tj. niezłożone z cząstek” (L: 74).

Przedmiot złożony zatem istnieje o tyle tylko, o ile istnieją jego najmniejsze – niepodzielne już – części. Odpowiednio zbiór istnieje o tyle tylko, o ile istnieją jego elementy; w związku z tym o zbiorze, którego elementy istnieją *sensu stricto*, Dowgird mówił, że istnieje *sensu lato* – „w naszym wyobrażeniu” (L: 70).

### 2.5. CZAS I PRZESTRZEŃ

Upływ czasu utożsamiał Dowgird z „ciągłym następstwem czuć i pojęć” (L: 86). Dlatego właśnie następujące po sobie wyobrażenia (rzeczywiste

i przypominane) są jednostkami miary czasu. I dlatego właśnie świadectwem równości *resp.* nierówności dwóch okresów jest wewnętrzne poczucie.

Skoro dany czas jest zbiorem chwil, a każdy zbiór istnieje o tyle tylko, o ile istnieją jego elementy (tylko one istnieją *sensu stricto*), to żaden czas nie może być nieskończenie podzielny, gdyż wtedy nie byłoby chwili, o której mielibyśmy prawo powiedzieć, że istnieje *sensu stricto* – a zatem także o żadnym czasie nie można byłoby powiedzieć, że istnieje.

Z następstwem wyobrażeń (wrażeń i pojęć) Dowgird utożsamiał również przestrzeń (rozciągłość). Mówił przy tym o dwóch odmianach przestrzeni: o przestrzeni pełnej [miększej] i czystej [czczej]. Ta ostatnia – to przestrzeń wolna od wszelkich przedmiotów, w których jednak jest możliwość umieszczenia pewnych przedmiotów rozciągniętych.

W kategoriach rozciągłości rozpatrywał Dowgird kształt i nieprzenikliwość. Uważał mianowicie kształt za „rozciągłość pewnym sposobem ograniczoną” (L: 69); nieprzenikliwość utożsamiał z tym, że miejsca ciała nieprzenikliwego w tym samym czasie nie może zająć inne ciało.

Szczególnymi okresami są okresy nieskończone: wieczność przeszła – czyli odwieczność – wieczność przyszła i wieczność po prostu, czyli suma tych ostatnich. Wieczność przeszła – to, w ujęciu Dowgirda, okres pozbawiony chwili początkowej, a wieczność przyszła jest, według niego, okresem pozbawionym chwili końcowej.

Z kolei przestrzeń nieskończona – to przestrzeń pozbawiona wszelkich granic.

## 2.6. SPÓJNIA I ZWIĄZEK PRZYCZYNOWO-SKUTKOWY

Szczególnie ważnymi stosunkami są związki – a w szczególności: związek spójni i związek przyczynowo-skutkowy.

Spójnia jest, według Dowgirda, związkiem polegającym na „pewnym sposobie działania na siebie wzajemnego [...] części” (L: 77). „Zerwanie związków” (T: 54) między częściami danego przedmiotu prowadzi do zniszczenia tego przedmiotu.

Z kolei wyobrażenie związku przyczynowo-skutkowego zawiera w sposób konieczny wyobrażenie działania. Mamy mianowicie:

Jeżeli przedmiot *A* działa na przedmiot *B* i sprawia przez to w przedmiocie *B* zmianę *C*, to przedmiot *A* jest przyczyną zmiany *C*, a zmiana *C* jest skutkiem przedmiotu *A*.

Są dwa główne rodzaje owego działania: działanie przedmiotów zewnętrznych na siebie – i działanie przedmiotu zewnętrznego na nasze zmysły (tu zmiana polega na wzbudzeniu w nas wrażenia). Z tym drugim człowiek w rozwoju osobniczym styka się wcześniej niż z pierwszym.

W odniesieniu do związku przyczynowo-skutkowego obowiązuje zasada przyczynowości [przyczynności]. W sformułowaniu Dowgirda zasada ta głosi, że „każdy skutek ma swoją przyczynę” (L: 126, 127), co należy rozumieć w ten sposób, że każda zmiana ma swoją przyczynę. Podważanie zasady przyczynowości – i uznawanie jej za sąd domyślny tylko – jest, według Dowgirda, świadectwem mieszania związku przyczynowo-skutkowego z następstwem wrażeń.

### 3. Teologia naturalna

Trzy główne zagadnienia teologii naturalnej to: dowody istnienia Boga, jego własności i stosunek do zła istniejącego w świecie.

#### 3.1. DOWODY ISTNIENIA BOGA

Dowgird zrekonstruował następujące dowody istnienia Boga: (a) dowód metafizyczny, tj. z zasady przyczynowości i z założenia, że łańcuch przyczynowo-skutkowy musi mieć początek, gdyż – jego zdaniem – hipoteza o nieskończoności tego łańcucha jest wewnętrznie sprzeczna; ten początek – to właśnie Bóg; (b) dowód fizyczny (kosmologiczny), tj. z racjonalnej i celowej budowy świata, co do której nie do pomyślenia jest, żeby mogła powstać samoistnie, przez ślepy przypadek: musi być ona czymś świadomym dziełem – czyli właśnie Boga; (c) dowód naturalny, tj. z powszechności wśród ludzi poglądu o istnieniu istot boskich jako gwarantów „szczęśliwości ludzi, spokojności prywatnej i publicznej” (T: 4).

#### 3.2. WŁASNOŚCI BOGA

Analiza pojęcia BOGA pozwala, zdaniem Dowgirda z dużym stopniem prawdopodobieństwa, chociaż nie z całkowitą pewnością, przypisać mu pewne własności.

Należą one do dwóch grup.

Pierwszą grupę tworzą własności Boga jako pewnego jestestwa. Są to: (a) niezawisłość od innych przedmiotów, (b) jedyność, (c) bycie-stwórcą-świata, (d) bycie-najdoskonalszym, (e) wieczność, (f) nieodmienność, a więc i nieruchomość, (g) nierozciągliwość i nieumiejscowienie.

Drugą grupę tworzą własności Boga jako pewnego jestestwa duchowego. Są to: (a) bycie-istotą-najmądrzejszą, (b) wszechmoc, (c) bycie-istotą-najszczęśliwszą oraz (d) świętość, tj. nieskończona dobroć i sprawiedliwość.

### 3.3. WŁASNOŚCI BOGA JAKO PEWNEGO JESTESTWA

(1) Bóg jest niezawisły od innych przedmiotów.

(2) Bóg jest jeden. Przemawia za tym – według Dowgirda – fakt, że wszystkie składniki świata są ze sobą połączone harmonijnym [harmonicznym], „nieprzerwanym związkiem” (T: 7), i wykazują podobieństwo do siebie pod istotnymi względami – w szczególności wszędzie obowiązują te same prawidłowości – co mogło być tylko dziełem jednego boga, dokonany według z góry ułożonego planu. Gdyby bowiem przyjąć, że było to dziełem wielu bogów, którzy porozumieli się ze sobą co do kształtu świata, trzeba by się zgodzić, że jeden z tych bogów musiał jako pierwszy mieć ów plan w głowie i przekonać [zniewolić] pozostałych do jego realizacji; ale to by znaczyło, że tylko on był naprawdę niezawisły (por. niżej) – a więc tylko on zasługiwałby na miano „Boga”.

(3) Bóg jest stwórcą świata. „Bóg stworzył świat, zachowuje go i nim rządzi” (T: 46); kiedy mówi się o opatrności Boskiej, to ma się na myśli właśnie zachowywanie świata w istnieniu i rządzenie nim.

Świat powstał – dzięki woli Boskiej – z niczego. Dowgird odrzucał pogląd, że Bóg stworzył świat z odwiecznej materii, ewentualnie wyposażonej w odwieczne dyspozycje do różnorodnych przekształceń (Dowgird miał tu na myśli trzy sposoby łączenia się składników świata: przez przyciąganie się fizyczne, przez powinowactwo chemiczne i przez siłę organiczną). Przypisywanie odwieczności, jako własności – w zakresie czasowości – najdoskonalszej, materii, która nie ma innych doskonałości (np. największej mądrości), uważał za niedorzeczne. Jeśli się zgodzimy, że materia została stworzona przez Boga, nie może być ona odwieczna, czyli mu współwieczna, gdyż akt kreacji odbywać się musi zawsze w określonej chwili – i od niej liczy się istnienie stworzonego przedmiotu.

Najważniejszym celem stworzenia świata jest istnienie istot rozumnych – na czele z Bogiem samym; Bóg jest w tym sensie celem, że doskonała szczęśliwość istot rozumnych polega na poznaniu i naśladowaniu Boga.

Według Dowgirda spór w sprawie tego, czy świat rzeczywisty jest najlepszy spośród światów możliwych (idealnych), między optymistami (odpowiadającymi pozytywnie na to pytanie) i, nazwijmy to tak, pesymistami (odpowiadającymi

na nie negatywnie), jest nierozstrzygalny, gdyż nierozstrzygalne jest założenie [przypuszczenie] tego pytania. Brzmi ono: „Są w Bogu wyobrażenia takich rzeczy, które nie istnieją, nie istniały nigdy ani będą istnieć” (T: 45).

(4) Bóg „posiada w stopniu najwyższym wszelkie doskonałości, jakie tylko widzimy na świecie” (T: 32). Własność ta przysługuje Bogu jako przyczynie wszelkich doskonałości przysługujących składnikom stworzonego przez niego świata. Przy okazji Dowgird wyjaśnia, co znaczy tutaj „doskonałość”: otóż przedmiot *A* jest doskonalszy od przedmiotu *B*, gdy: (a) przedmiot *A* ma więcej i rozmaitszych własności niż przedmiot *B*; (b) poszczególne własności przysługują przedmiotowi *A* w wyższym stopniu niż przedmiotowi *B*; (c) przedmiot *B* jest zawisły od przedmiotu *A*.

(5) Bóg jest wieczny. Na wieczność składają się dwie własności: (a) nie ma chwili w przeszłości, w której Bóg nie istniał (to nazywał Dowgird „odwiecznością Boga”); (b) nie ma chwili w przyszłości, w której Bóg nie będzie istniał. Dowgird skupił uwagę przede wszystkim na wykazaniu własności (b): uważał mianowicie, że zniszczenie Boga nie może być dokonane wbrew jego woli przez jakiś inny przedmiot, gdyż przedmiot ten musiałby być silniejszy od istoty wszechmocnej; nie może być także dokonane przez samego Boga, gdyż – według Dowgirda – Bóg może zniszczyć tylko to, co jest jego własnym dziełem, sam zaś takim dziełem nie jest.

(6) Bóg jest nieodmienny. Posiadanie tej własności wypływa z tego, że odwieczny jest zarówno Bóg, jak i jego własności. Nieodmienność Boga pociąga za sobą jego nieruchomość.

(7) Bóg – podobnie jak dusza ludzka – jest nierozciągliwy. W przeciwieństwie jednak do niej – jest „nieograniczony miejscem” (T: 32). Kiedy się mówi, że „istoty stworzone są zewnątrz Boga” (T: 51), to ma się na myśli to, że nie są one jego częściami.

### 3.4. WŁASNOŚCI BOGA JAKO PEWNEGO JESTESTWA DUCHOWEGO

(1) Bóg jest istotą najmądrzejszą. Jego wyobrażenia – jasne, dokładne i wyraźnie wyodrębnione [rozróżnione] – są w nim przy tym zawsze obecne, Bóg nie musi więc np. rozumować. Jest przy tym istotą wszechwiedzącą: jego wiedza dotyczy wszystkiego.

(2) Bóg jest wszechmocny. Nie znaczy to, że Bóg mógłby zrobić, „ażeby ta sama rzecz w tym samym czasie była [za]razem i nie była” (T: 44): coś takiego byłoby nicością [nicestwem], a wszechmoc polega na umiejętności tworzenia czegoś rzeczywistego.

(3) Bóg jest istotą najszcześniejszą, gdyż wszystkie jego chcenia są urzeczywistniane.

(4) Bóg jest istotą świętą – tj. niekończenie dobrą i sprawiedliwą.

Bóg jest nieskończenie dobry: chce bowiem dla swoich stworzeń łącznie szczęścia – ale łączy to z chęcią nieograniczania ich wolności: chce więc, aby stworzenia „same dobrowolnie przyczyniały się do szczęścia swojego przez zachowanie praw moralnych” (T: 41).

Bóg jest przy tym nieskończenie sprawiedliwy – sprawiedliwością karzącą, ale i miłosierną: z jednej strony, Bóg nie może nie wymierzać kar, gdyż „prawa niemające sankcji” byłyby prawami bez „znaczenia żadnego” (T: 41), a nieukaranie zła byłoby wyrządzeniem krzywdy tym, którzy postępują zgodnie z prawami Boskimi; z drugiej strony, Bóg jest miłosierny, co nie jest złamaniem zasady sprawiedliwości, gdyż nie jest złem darowanie winy komuś, kto żałuje złego postępu i wyraża chęć poprawy.

### 3.5. BÓG I ZŁO ISTNIEJĄCE W ŚWIECIE

„Jakim to się sposobem dzieje, że chociaż Bóg jest istotą najmądrszą, najlepszą i wszechmocną, tyle przecież nieporządków zdajemy się widzieć w jego dziełach, tak we względzie fizycznym, jako też i moralnych?” (T: 53). Dowgird wielokrotnie podkreślał, że „niepodobna jest dokładnie odpowiedzieć na to pytanie: kusić się albowiem o to byłoby to samo, co chcieć zgłębić zamiary Mądrości Najwyższej ograniczonym rozumem naszym” (T: 84).

Można jednak wskazać prawdopodobne powody, dla których Bóg dopuszcza zło metafizyczne, fizyczne i moralne:

(1) Tzw. zło metafizyczne, a więc różnego stopnia i jakości ograniczenia przedmiotów należących do świata – w tym niszczalność wszystkich, nadzwyczajność niektórych (por. np. potwory, klęski żywiołowe) – wypływają z natury przedmiotów stworzonych i jako takie zgodne są z planem Boskim.

(2) Zło fizyczne, a więc przykrości (cierpienia, choroby itd.) doznawane przez jestestwa obdarzone władzą czucia, tj. przez ludzi i zwierzęta – wbrew argumentacji Epikura, że są one świadectwem bądź tego, że Bóg nie jest nieskończenie dobry, bądź tego, że nie jest nieskończenie mądry, bądź tego, że nie jest wszechmocny – biorą się stąd, że: (a) jestestwa stworzone nie mogą być równie doskonałe, w szczególności równie szczęśliwe, jak Bóg, który je stworzył; (b) istnienie zła fizycznego, będące na ogół rzadziej udziałem ludzi – i wszelkich jestestw czujących – niż fizyczne dobro (przyjemność),



często jest „skutkiem ich własnej winy” (T: 64), a zawsze ma ostatecznie na celu dobro fizyczne lub moralne dotkniętych nim jestestw, w tym m.in. umożliwia spełnianie przez ludzi niektórych czynów moralnie pozytywnych (np. miłosiernych, ofiarnych i wymagających cierpliwości), a przez Boga – wymierzanie sprawiedliwości.

(3) Zło moralne jest skutkiem niewłaściwego użycia wolnej woli – kiedy to ktoś „nie czyni tego, co by mógł czynić i powinien” (T: 78), przy czym takie użycie jest przez Boga dopuszczane (inaczej wola nie byłaby wolna i nie można by w ogóle mówić o czynach moralnie dobrych), ale nie jest czymś koniecznym: człowiek „choć grzeszy, mógłby nie zgrzeszyć” (T: 79); do naszych wyborów Bóg przyczynia się co najwyżej pośrednio – przez to mianowicie, że obdarzył nas możliwością grzeszenia.

## 4. Epistemologia

### 4.1. DUSZA

Dusza jest duchową (niematerialną) istotą niezłożoną, a w następstwie tego – nierozciąglą. Siedlisko duszy – a dokładniej punkt, w którym jest ona zlokalizowana – znajduje się mózgu jako części ciała, która bezpośrednio przekazuje wszystkie wrażenia do duszy. Jak widać, Dowgird przyjmował, że przekazywanie takie powinno odbywać się możliwie najkrótszą drogą.

Dowgird w następujący sposób uzasadniał to, że dusza jest niezłożona. Otóż wyszedł on od faktu, że w duszy dochodzi m.in. do porównywania wrażeń. Założył następnie, że warunkiem niezbędnym takiego porównywania jest to, że porównywane – np. dwa – wrażenia są w duszy w tym samym czasie i w tym samym miejscu, gdzie są porównywane. Warunek ten, zdaniem Dowgirda, nie byłby spełniony, gdyby każde z porównywanych wrażeń znajdowało się w innej części duszy. Jeślibyśmy dodali do tego założenie, że porównywanie zawsze odbywa się w tym samym miejscu, trzeba by się zgodzić, że wszystkie wrażenia – oraz proces ich porównywania – byłyby zlokalizowane w jednej części duszy. Przy założeniu, że dusza nie ma pustych części, znaczyłoby to, że dusza ma dokładnie jedną część, a więc w istocie nie jest złożona.

### 4.2. WŁADZE DUSZY

Dusza ma pewne własności stałe i przemijające. Własnościami stałymi są władze duszy i prawidłowości, rządzące działaniem tych władz. Własnościami przemijającymi duszy są działania jej władz.

Przez „władzę” Dowgird rozumiał zdolność [sposobność] danego jestestwa do wykonywania określonych działań własnych i przyjmowania określonych działań innego jestestwa. Władze poznaje się przez poznanie działań możliwych dzięki tym władzom. Prawidło jakiejś władzy więc to nic innego, jak prawidło odpowiednich działań i ich „tworów” (L: 17).

Dowgird wyodrębniał następujące główne władze duszy: (a) władzę myślenia (umysł); (b) władzę chcenia (wolę); (c) władzę przeżywania uczuć.

Teorią władz duszy jest psychologia, logika zaś jest teorią jednej z tych władz – mianowicie umysłu; zatem „logika jest częścią psychologii” (L: 18).

#### 4.3. WYOBRAŻENIA

„Wszystko, z czego składa się myśl nasza i co tylko w niej rozróżnione być może” (L: 40) nazywał Dowgird „wyobrażeniem”. Przeprowadził dokładny rozbiór wyobrażeń, dokonując różnych ich klasyfikacji.

Wśród wyobrażeń wyróżnił, po pierwsze: (a) wyobrażenia zmysłowe, czyli wrażenia [czucia], a wśród nich: wrażenia rzeczywiste: zewnętrzne (odbierane przez wzrok, węch, smak, słuch i dotyk) i wewnętrzne (odbierane od części własnego ciała, takie jak np. wrażenie bólu, gorączki itd.), oraz wrażenia wyobrażone; (b) wyobrażenia umysłowe, czyli pojęcia.

Po drugie, wyróżnił: (a) wyobrażenia samodzielne [przedniejsze]; (b) wyobrażenia niesamodzielne (względne).

Ponadto, po trzecie, wyróżnił: (a) wyobrażenia jednostkowe [pojedyncze]; (b) wyobrażenia ogólne, czyli abstrakcyjne [odłączne].

Doznawanie (doświadczanie) wrażenia rzeczywistego polega na przyjmowaniu go od przedmiotu działającego na określony zmysł. Wrażenie wyobrażone jest powstającym dobrowolnie lub mimowolnie obrazem pewnego wyobrażenia (w szczególności wrażenia) przeżytego w przeszłości. Nie można więc np. wyobrazić sobie koloru, którego się przedtem nie widziało. Można jedynie wyobrażenia doznanych kiedyś wrażeń połączyć w nowym układzie.

Wrażenie wyobrażone (przypomniane) różni się od wrażenia rzeczywistego (doznawanego na żywo) stopniem żywości: u tego drugiego jest on większy niż u tego pierwszego. Pobudką powstania przypomnień są analogiczne jak w wypadku wrażeń rzeczywistych (tylko bez przedmiotów je wywołujących) zmiany/ruchy w mózgu.

Z kolei „pojęcie [...] jest wypadkiem pewnego sądu” (L: 41). Należy to rozumieć w ten sposób, że pojęcie jakiegoś przedmiotu tworzymy, przynajmniej czemuś jakieś własności.

Wyobrażenie samodzielne jakiegoś przedmiotu (np. wyobrażenie rzeczy) jest to wyobrażenie, które może być rozważane i poznawane niezależnie od innych wyobrażeń; wyobrażenie niesamodzielne (np. wyobrażenie różnicy, podobieństwa itp.) nie spełnia tego warunku.

Wyobrażenie ogólne tworzone jest w dwojaki sposób: przez „oddalanie z myśli” (L: 50) niektórych własności wyobrażanego przedmiotu – lub przez kierowanie uwagi na wybraną własność tego przedmiotu.

#### 4.4. ŹRÓDŁO WRAŻEŃ

Tradycyjny problem źródła wrażeń jest w istocie wiązką trzech – skądinąd powiązanych ze sobą – pytań:

- (1) „Skąd się biorą wyobrażenia ludzkie?”;
- (2) „Jakim sposobem jawią się w duszy człowieka?”;
- (3) „Czy są [one] podobne lub nie do prz[edmio]tów zewnętrznych?”.

Na pytanie (1) Dowgird odpowiedział, że wrażenia są skutkiem działania przedmiotów zewnętrznych na zmysły oraz stosownych możliwości [usposobień] tych zmysłów. Pytanie (2) nie ma – zdaniem Dowgirda – odpowiedzi. Dowgird uważał wreszcie, że odpowiedź na pytanie (3) jest negatywna.

Z problemem źródła wrażeń łączy się problem wrodzoności wrażeń. Otóż jeśli chodzi o wyobrażenia „przytomne w myśli człowieka” (L: 60), to – zdaniem Dowgirda – nie są one wrodzone. Jeśli natomiast chodzi o zdolność nabywania wrażeń, to taka zdolność jest wrodzona. Krótko: wrodzone są władze i prawa – a nie wrażenia.

#### 4.5. UMYŚL

Spośród władz duszy najwięcej uwagi Dowgird poświęcił umysłowi; w mniejszym stopniu zajął się wolą; uczuciami nie zajmował się prawie wcale (nie miał nawet osobnego terminu na oznaczenie władzy ich przeżywania).

O umyśle pisał:

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 (L: 112).

Ze względu na różnorodność wyobrażeń – Dowgird rozróżniał w umyśle, jako ogólnej władzy myślenia – władze szczegółowe. Podzielił je przede

wszystkim na dwie grupy: władze proste i władze złożone. Władza prosta to zdolność do operowania pojedynczymi wyobrażeniami; władza złożona natomiast to zdolność do operowania więcej niż jednym wyobrażeniem.

Za proste władze umysłu Dowgird uważał: (a) czułość, tj. władzę doznawania wrażeń rzeczywistych; (b) wyobraźnię, tj. władzę wyobrażania sobie wrażeń, mającą dwie odmiany: wyobraźnię odtwórczą, czyli pamięć, tj. władzę odnawiania wrażeń w układzie, w którym występowały one w rzeczywistości, oraz wyobraźnię twórczą [wynajdującą], tj. władzę odnawiania wrażeń w nowym układzie; (c) pojętność, tj. władzę tworzenia pojęć, mającą znowu dwie odmiany: pojętność zewnętrzną, tj. władzę tworzenia pojęć przedmiotów zewnętrznych, oraz pojętność wewnętrzną [samoznawstwo], tj. władzę tworzenia pojęć przedmiotów wewnętrznych – czyli własnej duszy i jej własności.

Szczególne miejsce wśród władz umysłu zajmowały u Dowgirda dwie (zresztą niekiedy utożsamiane): (a) uwaga, tj. władza skupiania się (na wyobrażeniach); (b) samoświadomość [samoznawstwo], tj. władza uświadamiania sobie własnych wyobrażeń.

Władzami złożonymi umysłu były według Dowgirda: (a) rozsądek, tj. władza sądenia, a więc przypisania czegoś czemuś; (b) rozum, tj. władza rozumowania, a więc łączenia i porządkowania sądów.

Głównym czynnikiem doskonalenia władz umysłowych jest, zgodnie z Dowgirdem, życie w społeczeństwie [towarzystwie].

#### 4.6. POJĘTNOŚĆ

Najważniejszym twierdzeniem dotyczącym umysłu było, według Dowgirda, twierdzenie głoszące, że wszyscy mamy (złudną) skłonność ujmowania doznawanych przez nas wrażeń jako własności przedmiotów zewnętrznych. W ten sposób wrażenie białości utożsamiamy z białością przedmiotu, na który patrzymy, wrażenie określonego zapachu – z zapachem przedmiotu, który wąchamy itd. Tymczasem w przedmiotach zewnętrznych są jedynie przyczyny owych wrażeń białości, określonego zapachu itd. O tych przyczynach mamy jedynie (niejasne) pojęcie: wiemy o nich tylko tyle, że są jakimiś przedmiotami, zdolnymi do wywoływania w naszej duszy – za pośrednictwem odpowiednich zmysłów – określonych wrażeń.

Pierwotnym źródłem wiedzy o istnieniu przedmiotów zewnętrznych, będących przyczynami naszych wrażeń, jest – zdaniem Dowgirda – zmysł dotyku (w szczególności dostarczający wrażenia oporu), dzięki któremu

człowiek uświadamia sobie, że coś może od siebie oddalić lub przybliżyć. A oddalić lub przybliżyć od siebie może tylko przedmioty zewnętrzne względem siebie (na sobie samym takich czynności wykonać nie może). Dopiero wtórnie człowiek łączy wrażenia pochodzące od innych zmysłów z wrażeniami odległości, nabytymi dzięki zmysłowi dotyku, i w ten sposób również te pierwsze łączy z oddziaływaniem przedmiotów zewnętrznych. (Dowgird szczegółowo opisuje hipotetyczny przebieg nabywania przez dziecko wspomnianej wiedzy o istnieniu tych przedmiotów.) Wyobrażenie przedmiotu zewnętrznego nie jest jednak wrażeniem, lecz pojęciem utworzonym z wrażeń. Sąd, który jest źródłem tego pojęcia, jest, zdaniem Dowgirda, sądem wrodzonym człowiekowi, który to sąd – sąd o istnieniu przedmiotu zewnętrznego, wywołującego wrażenia – musi być prawdziwy i nie może podlegać złudzeniu: natura nie dała nam żadnej metody sprawdzania takiego sądu (jak to jest w wypadku zwykłych złudzeń).

Szczególnym rodzajem przedmiotu względem nas (dokładniej – względem naszej duszy) zewnętrznego jest nasze własne ciało. I w tym wypadku pierwotnym źródłem wiedzy o jego istnieniu jest dotyk, tyle że pozwala on – w tym wypadku – człowiekowi zdobyć wiedzę o tym, że może on od siebie oddalać lub przybliżać nie całe ciało, lecz tylko jedną jego część względem drugiej.

#### 4.7. PAMIĘĆ I SAMOŚWIADOMOŚĆ

Wyobrażenia odtwórcza działa, zdaniem Dowgirda, zgodnie z pewnymi prawidłowościami; dotyczą one łączenia się w określone układy wyobrażeń przypominanych – mianowicie tych, które były przeżywane jako rzeczywiście: w jednym czasie, jedno po drugim lub jako podobne.

Wyobrażenia w ogóle, jak podkreślał Dowgird, jest potrzebna człowiekowi m.in. przy tworzeniu sądów domyślnych oraz do zachowania swego istnienia.

Jeśli chodzi o samoświadomość, to Dowgird stał na stanowisku, że nie żyjemy wyobrażeń, których nie bylibyśmy świadomi, chociaż o niektórych – tych mianowicie, na które dusza „szczegółnej nie dała baczności” (L: 54) – wiemy stosunkowo niewiele.

#### 4.8. ROZSĄDEK

Sądzenie, czyli „działanie myśli naszej, przez którą rzecz jedną przyznajemy lub zaprzeczamy drugiej” (L: 41), jest sprawą rozsądku, polegającą na łączeniu i porządkowaniu [szykowaniu] wyobrażeń.

Elementami (pierwiastkami, częściami) każdego sądu są: (a) materia: rzecz, której się coś przyznaje lub odmawia; (b) forma: przyznanie lub zaprzeczenie (wyobrażenie względne); w każdym sądzie zawierać się musi ponadto: (c) element egzystencjalny, tj. wyobrażenie istnienia.

Kiedy więc wydajemy sąd, że dusza jest czuła, nasz sąd zawiera kolejno: (a) wyobrażenie duszy jako przedmiotu, (b) wyobrażenie czułości jako jej własności i (c) przyznanie istnienia „osobnego” (L: 101) obu tym wyobrażeniom. Dlatego sąd typu „Dusza moja istnieje” należy uważać za skrót sądu: „Wyobrażenie mojej duszy jest rzeczywiste (a nie urojone)”.

Bardzo ważnym rodzajem sądów są domniemania [sądy domyślne]. Dowgird rozumiał je następująco:

Jeżeli na podstawie doznawania wrażenia *A* i tego, że dotąd wrażenie *A* było sprzęgnięte z wrażeniem *B* i tworzyło wraz z nim przedmiot *X*, domyślamy się, że wrażenie *A* pochodzi także od przedmiotu *X*, to wydany w obliczu *A* sąd „To jest przedmiot *X*” jest sądem domyślnym – w szczególności: nałogowym. Sąd taki bywa na ogół niepewny – w przeciwieństwie do „sądów czułości rzeczywistej” – czyli sądów doświadczeniowych – i „sądów przypomnienia” (L: 104). Jest pewny, jeśli związek między *A* i *B* jest związkiem naturalnym (zidentyfikowanym w jakiejś nauce), a nie – przypadkowym. W tym drugim wypadku może być zabobonem.

Niektórzy wiążą kierowanie się takimi sądami domyślnymi błędnie z instynktem.

#### 4.9. ZŁUDZENIA

Władze umysłu narażone są na rozmaite błędy.

Za najważniejsze rodzaje błędów czułości miał Dowgird dwa: (a) złudzenie zmysłowe (omamienie), kulminujące w wydaniu pochopnego sądu domyślnego; (b) złudzenie poznawcze, polegające na przypisywaniu własnych wrażeń przedmiotom zewnętrznym.

Pierwsze złudzenie – na ogół szkodliwe – usuwa się przez doświadczenie.

Drugie złudzenie – bardzo pożyteczne – umożliwia szukanie i unikanie różnych przedmiotów. Nie wymaga ono usunięcia; warto jednak mieć o nim wiedzę.

Błędy wyobraźni – spowodowane stanem mózgu, znajdowaniem się we śnie lub pomieszaniem umysłu – polegają na braniu wyobrażenia przypomnianego za rzeczywiste.

Błędy rozumu spowodowane są niepoprawnym rozumowaniem.

Dowgird kładł wielki nacisk na to, że identyfikacja błędów jest możliwa pod warunkiem, że nie wszystkie czynności umysłowe są błędne. „Błąd albowiem przez porównanie z prawdą pojąć się może” (L: 113).

#### 4.10. WOLA

Dowgird odróżnia chęć i niechęć – od żądzy i odrazy.

Żądza to, według niego, pewne wyobrażenie złożone, zawierające: (a) wyobrażenie pewnego przedmiotu przyjemnego, który nie istnieje; (b) „czucie [...] rzeczywistej niespokojności” (L: 56); (c) sąd, że byłoby dobrze, gdyby ten przedmiot zaistniał.

Odraza z kolei składa się z: (a) wyobrażenia lub wspomnienia pewnego przedmiotu nieprzyjemnego, który istnieje lub istniał; (b) czucia niespokojności; (c) sądu, że byłoby dobrze, gdyby ten przedmiot nie istniał.

Żądza i odraza są, jak widać, działaniami umysłu. Natomiast chęć i niechęć należą do zakresu woli.

Z chęcią i niechęcią mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś postanawia wykonać „to, do czego pobudza go żądza” (L: 56) lub – odpowiednio – odraza.

Wola zatem – w ujęciu Dowgirda – „jest to władza czynienia wyboru względem użycia rzeczywistego lub nieużycia pewnej rzeczy” (P: 1), przy czym: (a) wybierać użycie lub nieużycie czegoś to tyle, co odpowiednio chcieć lub nie chcieć tego czegoś; (b) przez „rzeczą” rozumie się tu dowolny przedmiot, w szczególności jakiś stan rzeczy [sprawę] – zewnętrzny (np. przechadzkę) lub wewnętrzny (np. zwrócenie uwagi na coś); (c) rzeczywiste użycie czegoś – to użycie tego czegoś obecnie lub w przyszłości; (d) wybór użycia niekiedy „pobudza nas [...] do pewnej odmiany naszego stanu, ale nie zawsze” (P: 1); bywa bowiem, że postanawiamy pozostawać nadal w obecnym stanie.

Pobudkami postanowień, w których objawia się wola, są pewne sądy. Mianowicie mamy następującą zależność:

Osoba *O* chce/nie chce tego, że *p*, gdyż osoba *O* sądzi, iż to, że *p*, jest dobre/złe dla osoby *O* – czyli sprawia bezpośrednio lub pośrednio osobie *O* przyjemność/nieprzyjemność.

Chodzić przy tym może zarówno o dobro/zło pozytywne, jak i negatywne (por. niżej – „Filozofia moralna”). W wypadku dobra/zła negatywnego spośród dostępnych przedmiotów dobrych/złych człowiek wybiera dobro/zło związane z przyjemnością/nieprzyjemnością odpowiednio (przyjemność) najsilniejszą, a przede wszystkim najtrwalszą i najbardziej prawdopodobną,

bo np. najłatwiejszą do osiągnięcia, lub (nieprzyjemność) najsłabszą oraz najkrótszą i najmniej prawdopodobną.

Jeśli chodzi o dobro lub zło obecne, ludzie zawsze wybierają dobro. W wypadku dobra lub zła przyszłego niektórzy czasami wybierają to, co dla nich *de facto* jest złem, a nie dobrem. Powodem tego są mylne sądy, które są pobudkami postanowień, oraz nieopanowane namiętności [niespokojności, żądze].

#### 4.11. WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA I WOLNOŚĆ WOLI

Dowgird podkreśla, że trzeba dokładnie odróżniać: (a) wolę, a więc władzę postanawiania [stanowienia], że się czegoś chce lub nie chce; (b) wolność człowieka, a więc władzę (możność) wykonania przez niego tego, co postanowił – w zależności od tego, czy chodzi o sprawy zewnętrzne, czy wewnętrzne, wolność zewnętrzną (ciała) lub wewnętrzną (umysłu); (c) wolność woli, a więc możliwość zarówno chcenia, jak i niechcenia czegoś.

Mylenie tych rzeczy jest powodem częstych nieporozumień.

Jeśli chodzi o wolność człowieka, to wolność wewnętrzna ma większy zakres niż wolność zewnętrzna, ale nie jest nieograniczona (np. w stanie czuwania nie można nie myśleć, nie można pozbyć się określonych wrażeń itd.). Wolność wewnętrzna jest przy tym warunkiem koniecznym wolności zewnętrznej – ale nie na odwrót.

Jeśli chodzi o wolność woli, to ma ona swoje granice. Człowiek mianowicie nie może: (a) chcieć dla siebie zła istotnego, a nie chcieć dobra istotnego; gdyby w wypadku jakiegoś człowieka było inaczej, świadczyłoby to o tym, że „człowiek ten stracił władzę rozumu, a tym samym nie można by mu było przyznać wolnej woli” (P: 13); (b) chcieć dla siebie czegoś, co trafnie rozpoznaje jako zło istotne, a nie chcieć czegoś, co rozpoznaje jako dobro istotne.

W tym zakresie nie ma więc wolności woli. Jest ona natomiast wolna w zakresie postanowień dotyczących spraw, co do których człowiek nie jest w danej chwili w stanie ustalić, czy są, czy nie są dobre lub złe istotnie – czy też tylko pozornie. W takich sytuacjach człowiek jest w stanie zawiesić postanowienie.

#### 4.12. WOLNOŚĆ WOLI A WSZECHWIEDZA BOSKA

Teiści przyznają na ogół Bogu wszechwiedzę. Niektórzy uważają, że teza o wszechwiedzy Boskiej jest nie do pogodzenia z tezą o tym, że ludzie obdarzeni są wolnością woli. Jeśli bowiem Bóg wie wszystko, to także wszystko



to, co nastąpi w przyszłości. Rozważmy więc sytuację osoby *O*, postanawiającej w określonych okolicznościach wstrzymać się od postanowienia, że *p*. Mamy wtedy:

- (1) Osoba *O* postanowiła wstrzymać się od postanowienia, że *p*.
- (2) Bóg wie wszystko.
- (3) Jeżeli Bóg wie wszystko, to wie też z góry (przewidział), że (1).
- (4) Wszystko, co Bóg wie z góry, jest konieczne.

Zatem:

(5) Konieczne jest, że osoba *O* postanowiła wstrzymać się od postanowienia, że *p*.

To, że (1), w świetle tego, że (5), nie może więc być aktem wolnej woli osoby *O*.

Zdaniem Dowgirda rozumowanie to przy odpowiedniej precyzacji obarczone jest błędem materialnym. Przesłankę (4) wolno uznać tylko wtedy, gdy będzie rozumiana następująco:

(4\*) Konieczne jest, że jeżeli Bóg przewidywał, że *p*, to *p*.

Natomiast wniosek (5) głosi naprawdę, że:

(5\*) Jeżeli osoba *O* postanowiła, że *p*, to konieczne jest, że osoba *O* postanowiła, że *p*.

A ogólnie:

(5\*\*) Jeżeli *p*, to konieczne jest, że *p*.

Aby wniosek (5\*\*) był prawomocny, przesłanka (4\*) musiałaby mieć postać:

(4\*\*) Jeżeli Bóg przewidywał, że *p*, to konieczne jest, że *p*.

Z przesłanki (4\*\*) – na gruncie przesłanki (2), której wolno nadać postać:

(2\*) *p*, gdy Bóg przewidywał, że *p*.

– wniosek (5\*\*) istotnie wynika.

Nie ma jednak podstaw, aby uznawać przesłankę (4\*\*) – czyli to, że Bóg przewidywał wyłącznie to, co jest konieczne.

#### 4.13. LUDZKA WOLNOŚĆ WOLI A WOLA BOSKA

Ktoś jednak mógłby rozumować następująco:

- (1) Bóg chce, aby ludzie wybierali zawsze dobro.
- (2) Jeżeli Bóg chce, aby *p*, to konieczne jest, aby *p*.

Zatem:

(3) Konieczne jest, aby ludzie wybierali zawsze dobro.

Skoro zaś:

(4) Jeżeli konieczne jest, aby ludzie wybierali zawsze dobro, to ludzie nie mają wolności woli.

Więc:

(5) Ludzie nie mają wolności woli.

Jeśli więc ludzie mają wolność woli, to bądź przesłanka (1), bądź przesłanka (2) jest fałszywa.

Otóż – według Dowgirda – utrzymać można przesłanki (1) i (2) oraz wniosek (5), jeśli przesłankę (1) zinterpretuje się następująco:

(1\*) Bóg chce, aby ludzie, wybierając dobro, mieli zawsze poczucie tego, że wypełniają „prawo Boskie” (P: 18), a wybierając zło – poczucie tego, że to prawo łamią.

#### 4.14. ZWIĄZEK DUSZY Z CIAŁEM

Zdaniem Dowgirda to, że dusza jest powiązana z ciałem, nie ulega wątpliwości. Świadczy o tym to, że ruchy ciała bywają skutkiem odpowiednich postanowień oraz przyczyną pewnych wyobrażeń – w szczególności pewnych wrażeń, że choroba mózgu powoduje złe działanie umysłu itd.

Na czym polega ten związek – tego, według Dowgirda, wyjaśnić się nie da. Wyjaśnienie takie byłoby możliwe tylko wtedy, gdybyśmy mieli wyobrażenie owego związku; wyobrażeniem takim jednak nie dysponujemy.

#### 4.15. NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY

Dowgird uznawał tezę o nieśmiertelności duszy. Tezę tę uzasadniał następująco:

(1) Zniszczenie przedmiotu materialnego polega na rozerwaniu związku między jego częściami. Lecz dusza nie ma części (jest prosta). Więc nie może ulec zniszczeniu.

(2) Najmniejsze – proste – cząstki materialne prawdopodobnie nie ulegają zniszczeniu. Więc i dusza – jako prosta – prawdopodobnie nie ulega zniszczeniu.

(3) Człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny. Jednak w życiu doczesnym nie zawsze ponosi za nie odpowiedzialność. Skoro Bóg jest sprawiedliwy, to dusza ludzka nie umiera wraz z ciałem, lecz przenosi się do świata, w którym zostaje nagrodzona lub ukarana.

Warto zauważyć – czego sam Dowgird był zresztą świadomy – że uzasadnienie (1) i (2) odwołuje się do rozumowania przez podobieństwo (zob. niżej), gdyż zakłada, że świat dusz rządzi się takimi samymi prawami jak świat ciał.

#### 4.16. DUSZA LUDZKA A DUSZA ZWIERZĘCA

Twierdzenia o duszach innych ludzi, oparte na wnioskowaniu z podobieństwa, wolno uznać za dobrze uzasadnione. Natomiast twierdzenia o duszy zwierzęcej – również na takim wnioskowaniu oparte – są co najwyżej prawdopodobne.

Zasadnicze własności, które odróżniają duszę zwierzęcą od duszy ludzkiej, są, według Dowgirda, następujące:

- (1) Zwierzęta odbierają pewne rodzaje wrażeń, których nie odbierają ludzie.
- (2) Wyobrażenia względne zwierząt nigdy nie mogą być abstrakcyjne.
- (3) Pojętność zwierząt jest istotnie mniejsza niż pojętność ludzi.
- (4) Zwierzęta nie są w stanie uświadomić sobie, że skłonność do ujmowania wrażeń jako własności przedmiotów zewnętrznych jest wrodzonym złudzeniem.

(5) Zwierzęta nie rozumują. Nie tworzą więc nauki (nie dokonują wynalazków ani odkryć), nie tworzą sztuki i rzemiosła [kunsztu].

(6) Wiedza zwierząt jest istotnie mniejsza niż wiedza ludzka. Ogranicza się do własnego doświadczenia i jest sprawą „ślepego instynktu” (P: 46).

(7) Zwierzęta nie są w stanie świadomie ujawniać jedno drugiemu swojej wiedzy. Stąd umysł zwierząt nie doskonali się z pokolenia na pokolenie.

(8) Uwaga u zwierząt jest zawsze bierna (mimowolna).

(9) Zwierzęta mają wolę, ale nie mają wolnej woli. Jest to skutek nieposiadania uwagi czynnej (dobrowolnej). Zwierzę zawsze poświęca obecność przyszłości.

(10) Zwierzęta nie znają norm moralnych: „zajęte są jedynie zmysłowością” (P: 34). Wyłącznie pobudką postępów zwierząt zdaje się osobisty interes zmysłowy albo instynkt *sensu stricto* (wrodzona pobudka).

Źródłem ograniczeń (5), (6) (7) i (8) jest to, że zwierzęta nie posługują się mową: są nieme i niepiśmienne. Tzw. język zwierząt ma ubogi słownik, a jego jedyną funkcją jest wyrażanie uczuć.

### 5. Semiotyka

#### 5.1. PRAWIDŁA MYŚLENIA

„Powinność bez prawidła pojąć się nie może, wyraz albowiem „prawidło” użyty ogólnie nie co innego znaczy, tylko pewien przepis [...], jakim z wielu różnych sposobów rzecz jaka działać się powinna” (L: 4).

Prawidła dobrego myślenia – które formułuje logika – opierają się na naturze umysłu ludzkiego, a nie są tworzone dowolnie. Są to więc, jak się

wyrażał Dowgird, „przyrodzone myślenia prawidła”. Prawidła te są w związku z tym – w odróżnieniu błędów „nieporządnego myślenia”, jako dowolnych – nieodmienne i jednakowe u wszystkich ludzi. Źródłem odstępstw od tych powszechnych prawideł jest na ogół niedostateczne (pochopne i powierzchowne) ich poznanie.

Logika naturalna [przyrodzona] – to „dobre użycie przyrodzonych myślenia prawideł w rozmaitych okolicznościach” (L: 11), czyli logika *implicite*. Logika sztuczna to zrekonstruowany na podstawie logiki naturalnej zestaw prawideł dobrego użycia, czyli logika *explicite*.

Ponieważ jedynym sposobem wyrażania myśli jest język, prawidła myślenia mają swój odpowiednik w prawidłach posługiwania się językiem.

## 5.2. ZNAKI I ICH RODZAJE

Wśród znaków używanych przez ludzi Dowgird wyodrębniał przede wszystkim znaki gestualne (migi), graficzne (rysunki, pismo) i akustyczne (dźwięki, głosy).

Jeżeli dany znak odnosi się do swego przedmiotu, gdyż jest do niego pod określonym względem podobny, to jest on znakiem semantycznie naturalnym (*resp.* znakiem naturalnym *sensu largo*); za znaki naturalne – w tym sensie – uznawał Dowgird wszystkie znaki gestualne. Jeżeli podstawą odniesienia nie jest podobieństwo, to znak jest semantycznie sztuczny [dowolny].

Wśród znaków gestualnych z kolei Dowgird wyodrębniał znaki naturalne *sensu stricto*, wskazujące, naśladowcze i przenośne.

Ze znakiem naturalnym *sensu stricto* pewnego przedmiotu mamy – jak wolno sądzić – do czynienia wówczas, kiedy udajemy naszą typową reakcję na ten przedmiot, ale bez szczególnej intencji powiadomienia rozmówcy o tym, o co nam chodzi. W pozostałych wypadkach intencja taka ma miejsce. I tak, kiedy ktoś wskazuje np. ręką przedmiot, o który mu chodzi, jest to znak wskazujący. Kiedy ktoś naśladuje swoim zachowaniem wygląd przedmiotu, o który mu chodzi, jest to znak naśladowczy. Kiedy ktoś zachowuje się tak, jakby miał określone przeżycia, jego zachowanie jest znakiem przenośnym tych przeżyć.

Znaki akustyczne Dowgird dzielił na nieartykułowane [niezłożone] i artykułowane [złożone, wybite]. Te pierwsze są wytworami natury; te drugie – Dowgird nazywał je „wyrazami” – są artefaktami, przy czym jedne z artefaktów są znakami naturalnymi *sensu largo*, a więc naturalnymi semantycznie (tj. opierają się na podobieństwie do przedmiotów, do których się odnoszą), inne zaś znakami semantycznie sztucznymi.

### 5.3. MOWA I JEJ ZADANIA

Układ wyrazów tworzy mowę *sensu stricto*.

Wyrazy odnoszą się bezpośrednio do wyobrażeń (*scil.* znaczą wyobrażenia), a pośrednio odnoszą się do przedmiotów wyobrażeń. Inaczej mówiąc: wyrazy są bezpośrednimi znakami wyobrażeń i pośrednimi znakami przedmiotów wyobrażanych.

Przedmioty niektórych wyobrażeń są przedmiotami rzeczywistymi; nie ma przy tym podstaw, aby uznać, że relacja między treścią takich wyobrażeń a owymi przedmiotami jest relacją podobieństwa; można co najwyżej stwierdzić, że w przedmiotach tych zawarta jest przyczyna tego, że treść wyobrażeń jest taka a nie inna. W sporze o powszechniki – Dowgird zajął stanowisko, które uważał za tomistyczne. Ponieważ rzeczywistość składa się wyłącznie z przedmiotów jednostkowych [jestestw szczególnych], wyobrażeniom ogólnym odpowiadają w rzeczywistości nie jakieś przedmioty ogólne, lecz wywołujące te wyobrażenia przyczyny tkwiące w przedmiotach jednostkowych:

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, aby te rzeczy, między którymi widzimy wielkie podobieństwo, zdawały się nam bardzo różnymi (L: 166).

Rozumieć dany wyraz to wiedzieć, do jakiego wyobrażenia ten wyraz się odnosi.

Dlatego, po pierwsze, nie można nauczyć się posługiwania się mową ze zrozumieniem bez dostatecznej wiedzy o wyobrażeniach, do których odnoszą się wyrazy mowy; po drugie, tym łatwiejsze są do zrozumienia wyrazy, im prostsze i jednorodniejsze są odpowiadające im wyobrażenia.

Mowa spełnia cztery główne zadania – komunikacyjne, eksplikacyjne, ewokacyjne i estetyczne: służy kolejno do ujawnienia treści własnych wyobrażeń innym osobom, do lepszego poznania tych treści przez ich uporządkowanie, a w konsekwencji rozszerzenia własnej wiedzy mówiącego,

do uczuciowego poruszania słuchającego i do sprawiania temu ostatniemu przyjemności.

Pierwsza funkcja jest przedmiotem zainteresowania gramatyków, a druga – filozofów. Mowa może spełniać funkcję eksplikacyjną dzięki temu, że ułatwia dokonywanie analizy i syntezy wyobrażeń. Według Dowgirda mowa tym lepiej ją spełnia, w im większym stopniu wyrazy mowy są naturalne semantycznie i formatywnie [logicznie]; w tym drugim wypadku chodzi o ich lokalizację w gniazdach słowotwórczych odzwierciedlających związki między desygnatami wyrazów, składających się na te gniazda.

#### 5.4. CZĘŚCI MOWY

Zgodnie z gramatykami wyodrębnia się wśród wyrazów osiem rodzajów, zwanych częściami mowy: wykrzykniki, imiona (rzeczowne i przymiotne), czasowniki [słowa], przymiotniki, spójniki, zaimki, imiesłowy i przysłówki. Pierwsze pięć rodzajów Dowgird uważa za główne, trzy pozostałe – za poboczne, gdyż konteksty, w których się ich używa, są redukowalne do kontekstów zawierających zamiast nich odpowiednie główne części mowy; w ten sposób zaimki redukują się do rzeczowników, imiesłowy – do czasowników, a przysłówki – do przymiotników.

Dowgird zwraca przy tym uwagę, że najstarszymi częściami mowy są prawdopodobnie wykrzykniki: są to znaki naturalne *sensu largo* i w związku z tym są podobne w różnych językach.

#### 5.5. RZECZOWNIKI, PRZYMOTNIKI I CZASOWNIKI

Spośród części mowy największą uwagę Dowgirda skupiają na sobie imiona, tj. rzeczowniki i przymiotniki, oraz czasowniki.

Rzeczowniki służą do oznaczenia wyobrażeń. Wyobrażenia mogą być wyobrazeniami różnych rzędów: pierwszego, drugiego lub wyższych. Wyobrażenia pierwszego rzędu [przedniejsze] są wyobrazeniami rzeczy – czyli bądź naszej własnej istoty, bądź istot zewnętrznych względem nas. Wyobrażenia drugiego rzędu są wyobrazeniami własności [przymiotów] rzeczy, wyobrażenia trzeciego rzędu są wyobrazeniami własności własności itd.

Wyobrażenia oznaczane przez rzeczowniki dzielił Dowgird na wyobrażenia bezwzględne i względne. Wyobrażenia bezwzględne – to po prostu wyobrażenia pierwszego rzędu. Wyobrażenia względne są wyobrazeniami własności ujmowanych jako istoty; będąc zasadniczo wyobrazeniami drugiego lub wyższych rzędów, wymagają w zwykłym kontekście odniesienia

do wyobrażeń niższego rzędu – w szczególności do wyobrażeń rzędu pierwszego; w danym wypadku pełną jednak funkcję podstawy dla wyobrażeń wyższego rzędu.

W związku z tym rzeczowniki bywają: (a) konkretne [istotne], tj. odnoszące się do rzeczy; (b) abstrakcyjne [odłączne], tj. odnoszące się do własności wziętych jako istoty.

Z kolei przymiotniki służą do oznaczania wyobrażeń względnych – niewziętych jako istoty. Dowgird wyodrębnia wśród przymiotników dwa rodzaje: (a) przymiotniki rzecztywiste, tj. oznaczające własności rzeczywiste (np. „czuły”); (b) przymiotniki czysto myślowe [myślne], tj. oznaczające stosunki między wyobrażeniami (np. „podobny do”).

Ważną odmianą przymiotników czysto myślowych są przymiotniki wskazujące [doznaczające]; są to przymiotniki, które dopełniają znaczenie wyrazów ogólnych tak, by odnosiły się do pewnego przedmiotu jednostkowego. Przymiotniki wskazujące bywają określone [określne] (np. „ten”, „każdy”) lub nieokreślone [nieokreślne] (np. „pewien”).

Czasowniki wreszcie służą do oznaczania działania. Wśród czasowników wyodrębnia Dowgird dwa rodzaje: (a) czasownik *sensu stricto* – którym jest słowo „być”; (b) czasowniki przymiotne – które są złożeniami czasownika „być” i odpowiedniego przymiotnika.

Różnice we względach, pod którymi są brane wyobrażenia, oddawane są: (a) za pomocą deklinacji [przypadkowania], koniugacji [czasowania], odmiany przez liczby i rodzaje [rodzajowania] danych wyrazów oraz za pomocą dodawania do nich przyimków lub spójników; (b) za pomocą stopniowania – w wypadku niektórych przymiotników (przy czym przymiotniki urobione od rzeczowników nie stopniują się; por. np. „drewniany”, „mój”).

## 5.6. DWUZNACZNOŚĆ CZASOWNIKA „BYĆ”

Przy okazji Dowgird zwraca uwagę na to, że czasownik „być” ma dwa znaczenia: (a) w znaczeniu substancjalnym oznacza istnienie [bytność] rzeczy (por. np. „Bóg jest”); (b) w znaczeniu atrybutywnym [związkowym] oznacza współistnienie [współbytność] pewnej istoty i jej własności (por. np. „Człowiek jest nieśmiertelny”).

## 5.7. SĄDY I ZDANIA

Sąd jest – przypomnijmy – myślowym „przyznaniem lub zaprzeczeniem jednej rzeczy w stosunku do drugiej” (L: 199). Zdanie to „sąd wyrażony

[...] znakami” (L: 197, 201). To, do czego zdanie się stosuje, to przedmiot tego zdania.

Zdanie – podobnie jak sąd – składa się z trzech podstawowych [przedniejszych] wyrazów: podmiotu [subiektu], orzecznika [*praedicatum*] i łącznika [*kopula*]; ma więc strukturę: „*A* jest *B*”. Zdanie o powyższej strukturze może być rozumiane dwojako: (a) *A* jest *B* (wzięte konkretnie [złącznie])  $\Leftrightarrow$  w wyobrażeniu *A* zawiera [zamyka] się wyobrażenie *B*; (b) *A* jest *B* (wzięte abstrakcyjnie [odłącznie])  $\Leftrightarrow$  Każde *A* jest *B*.

Podmiot zdania jest zwykle rzeczownikiem w pierwszym przypadku, natomiast orzecznik – przymiotnikiem w pierwszym przypadku lub rzeczownikiem w szóstym lub pierwszym przypadku. Zarówno podmiot, jak i orzecznik mogą być wyrażeniami złożonymi. Funkcje podmiotu i orzecznika bywają zamienione: funkcję jednego pełni wtedy drugi – i na odwrót.

Niekiedy zdania mają formę skróconą – kiedy funkcję łącznika i orzecznika wziętych razem pełni sam orzecznik (por. np. „Człowiek myśli”, co jest skrótem zdania „Człowiek jest myślący”).

## 5.8. RODZAJE ZDAŃ

Dowgird poddał zdania różnorodnym klasyfikacjom. Klasyfikacje te można pogrupować według przyjętych zasad podziału na klasyfikacje przeprowadzone według kryteriów, które dziś nazwalibyśmy kolejno syntaktycznymi, semantycznymi i pragmatycznymi.

### 5.8.1. KRYTERIA SYNTAKTYCZNE

Klasyfikacje według kryteriów syntaktycznych Dowgird podał dwie.

(1) Przyjąwszy jako zasadę liczbę podmiotów i orzeczników (Dowgird mówił tu o rozciągłości), odróżnił zdania: (a) jednowątkowe, tj. przyznające jednemu przedmiotowi jedną własność (np. „Piotr jest uczony”) lub tej własności mu odmawiające, a więc zdania o budowie „*a* (nie) jest *β*”; (b) wielowątkowe, tj. przyznające jakąś własność lub odmawiające jej więcej niż jednemu przedmiotowi albo przyznające więcej niż jedną własność – lub więcej niż jednej własności odmawiające – jednemu lub więcej niż jednemu przedmiotowi (np. „Piotr i Paweł nie są uczeni”, „Bóg jest mądry, sprawiedliwy i dobry” lub „Piotr i Paweł są uczeni i sprawiedliwi”), a więc zdania o budowie „*A*<sub>1</sub>, *A*<sub>2</sub>... (nie) jest *B*”, „*A* (nie) jest *B*<sub>1</sub>, *B*<sub>2</sub>...” lub „*A*<sub>1</sub>, *A*<sub>2</sub>... (nie) jest *B*<sub>1</sub>, *B*<sub>2</sub>...”.

Dowgird przyjmował przy tym, że: *A* jest *B*<sub>1</sub> i *B*<sub>2</sub>  $\Leftrightarrow$  *A* jest *B*<sub>1</sub>, i *A* jest *B*<sub>2</sub>.



(2) Przyjawszy jako zasadę liczbę zdań składowych, odróżnił zdania: (a) proste, tj. takie, których żadna część nie jest zdaniem *sensu stricto*; (b) złożone [odróżnione], tj. takie, które składają się ze zdania głównego [przedniejszego] i pobocznego [nawiasowego] połączonych spójnikiem (np. „Ponieważ zasłużyłeś, odbierzesz nagrodę”).

Za zdania złożone uznawał zdania o budowie „ $p$  i  $q$ ” oraz „ $p$ , ponieważ  $q$ ”.

Zwracał przy tym uwagę, że – z jednej strony – złożonymi są także zdania o budowie: „ $p$ ,  $q$ ” oraz „Tylko  $A$  jest  $B$ ”.

Pierwsze (np. „Bóg jest sprawiedliwy; nie zostawi zbrodni bez kary”) jest inną postacią zdania „ $p$  i  $q$ ”. Drugie natomiast (np. „Sama jedynie cnota uszlachetnia człowieka”) jest zdaniem złożonym *implicite* [wykładanym], a mianowicie jest skrótem zdania złożonego „ $A$  jest  $B$  i żadne  $C$  różne od  $A$  nie jest  $B$ ”.

Zdanie złożone *implicite* wyraża w szczególności pewien sąd bezpośrednio (tu: „Cnota uszlachetnia człowieka”), ale każe się domyślać innego jeszcze sądu (tu: „Oprócz cnoty nic nie uszlachetnia człowieka”).

Z drugiej strony – złożonymi nie są zdania o budowie: „ $A$ , który jest  $B$ , jest  $C$ ”, „Jeżeli  $A$  jest  $B$ , ( $A$ ) jest (też)  $C$ ” oraz „ $A$  jest  $B$  lub  $C$ ”.

W pierwszym z nich zwrot „ $A$ , który jest  $B$ ” jest równoważny podmiotowi „ $A$  będący  $B$ ”; w drugim (tj. zdaniu warunkowym) zwrot „Jeżeli  $A$  jest  $B$ ” wskazuje tylko warunek, pod którym  $A$  jest  $C$ ; w trzecim (tj. zdaniu rozdzielnym) za pomocą zwrotu „ $B$  lub  $C$ ” przyznaje się podmiotowi jedną własność, tylko nie wiadomo którą:  $B$  czy  $C$ . Por. np. zdania kolejno „Ten, który napisał *Iliadę*, był wielkim poetą”, „Jeżeli sędziowie są sprawiedliwi, przyznają mu nagrodę” i „To zwierzę jest albo wrogie, albo łaskawe”.

#### 5.8.2. KRYTERIA SEMANTYCZNE

Siedem klasyfikacji Dowgirda miało jako zasady kryteria semantyczne.

(1) Według sposobu wskazywania przedmiotu oznaczanego przez podmiot wyodrębnił zdania: (a) określone [oznaczone] (np. „Wszyscy ludzie są śmiertelni” i „Naruszewicz był poetą”), a więc zdania o budowie „ $A_1$  (nie) jest  $B$ ” i „Każde  $A$  jest  $B$ ”; (b) nieokreślone [nieoznaczone] (np. „Pewien człowiek jest bardzo poczciwy”), a więc zdania o budowie „Pewne  $A$  jest  $B$ ”.

W zdaniach określonych podmiot dokładnie wskazuje przedmiot, któremu przyznawana jest lub odmawiana przez orzecznik określona własność. W zdaniach nieokreślonych – wiadomo tylko, że taki przedmiot jest.

(2) Według liczby (u Dowgirda – według ilości) przedmiotów oznaczanych przez podmiot wyodrębnił zdania: (a) jednostkowe, tj. przyznające jakąś własność lub odmawiające jakiejś własności jednemu przedmiotowi (np. „Słońce świeci”), a więc zdania o budowie „ $A_1$  (nie) jest  $B$ ”, gdzie podmiot oznacza określony przedmiot jednostkowy; (b) ogólne [częstkowe], tj. przyznające jakąś własność lub odmawiające jakiejś własności wielu przedmiotom pewnego rodzaju (np. „Wielu ludzi nie jest szczerých”), a więc zdania o budowie „Wiele  $A$  (nie) jest  $B$ ”; (c) powszechne, w szczególności: (c<sub>1</sub>) powszechno-rodzajowe, tj. przyznające jakąś własność lub odmawiające jakiejś własności wszystkim określonym rodzajom (np. „W Arce Noego były wszystkie gatunki zwierząt”), a więc zdania o budowie „ $A$  (nie) jest  $B$ ”, gdzie podmiot oznacza określony przedmiot ogólny; (c<sub>2</sub>) powszechno-szczegółowe [powszechno-szczegółne], tj. przyznające jakąś własność lub odmawiające jakiejś własności wszystkim przedmiotom pewnego rodzaju (np. „Wszyscy ludzie są śmiertelni”), a więc zdania o budowie „Każde/Żadne  $A$  (nie) jest  $B$ ”. Według Dowgirda mamy przy tym: Każde  $A$  jest  $B \Leftrightarrow A_1$  (należące do  $A$ ) jest  $B$ , i  $A_2$  (należące do  $A$ ) jest  $B$ , itd.

W związku z tymi ostatnimi zdaniami Dowgird zwrócił uwagę, po pierwsze, na to, że mogą to być bądź zdania bezwyjątkowe [metafizyczne] (np. „Ludzie są śmiertelni”) o budowie „Każde/Żadne  $A$  bez wyjątku (nie) jest  $B$ ” bądź zdania przybliżone [moralne] (np. „Polacy są otwarci”) o budowie „Każde/Żadne prawie  $A$  (nie) jest  $B$ ”. Po drugie, zwrócił uwagę na to, że zdania o budowie „Wszystkie  $A$  razem wzięte (nie) są  $B$ ” (np. „Wszyscy razem żebracy otrzymali jałmużnę trzech tysięcy złotych”) wbrew pozorom są nie zdaniami powszechno-szczegółowymi, lecz zdaniami jednostkowymi, gdyż ich podmiot „wszystkie  $A$  razem wzięte” oznacza *de facto* jeden określony przedmiot.

(3) Według okresu, w którym przedmiot oznaczany przez podmiot ma własność przypisywaną przez orzecznik, wyodrębnił zdania: (a) pozaczasowe o budowie „ $A$  jest (zawsze)  $B$ ”; (b) czasowe (np. „Przechadzałem się wczoraj po mieście”), a więc zdania o budowie „ $A$  jest-teraz/było/będzie  $B$ ”.

(4) Według rodzaju (u Dowgirda: według materii) przedmiotów, o których mowa w zdaniu, wyodrębnił zdania: (a) definicyjne [opisowe], tj. wskazujące znaczenie wyrazów (np. „Trójkąt jest to figura zawarta między trzema liniami”), a więc zdania o budowie „ $A$  jest to  $B$ ”; (b) relatywno-faktualne [odnośno-rzeczywiste], tj. przyznające istnienie rzeczywiste czemuś lub odmawiające takiego istnienia (np. „Wyobrazenie Boga jest

rzeczywiste”), a więc zdania o budowie: „Wyobrażenie *A* (nie) jest rzeczywiste”; (c) faktualne [rzeczywiste], tj. przyznające jakąś rzeczywistą własność lub odmawiające takiej własności jakiemuś przedmiotowi rzeczywistemu (np. „Bóg jest sprawiedliwy”), a więc zdania o budowie „Rzeczywiste *A* jest rzeczywistym *B*”; (d) abstrakcyjne [odłączne], tj. mówiące o określonym stosunku między dwoma wyobrażeniami (np. „Lew jest zwierzęciem”), a więc zdania o budowie „*A* jest *B*”.

(5) Według stosunku bytowego między przedmiotem oznaczanym przez podmiot a własnością przypisywaną mu przez orzecznik wyodrębnił zdania: (a) teoretyczne [czyste, myślnie] (np. „Człowiek jest śmiertelny”), a więc zdania o budowie „*A* (nie) jest *B*”; (b) praktyczne [stosowane, działalne] (np. „Każda linia może się podzielić na wiele różnych części”, „Człowiek powinien żyć cnotliwie”), a więc zdania o budowie „*A* (nie) da się zrobić *B*” lub „*A* (nie) powinno być *B*”.

(6) Według stosunku między własnościami zawartymi w wyobrażeniu przedmiotu oznaczanego przez podmiot a własnością przypisywaną temu przedmiotowi przez orzecznik wyodrębnił zdania: (a) analityczne [rozbiórowe] – orzecznik wyraża w nich własność, która jest wyrażana także przez podmiot, czyli która należy do wyobrażenia przedmiotu oznaczanego przez podmiot (np. „Lew jest zwierzęciem”); (b) syntetyczne [zbiorowe] – tu orzecznik wyraża własność, która nie jest wyrażana przez podmiot, czyli która nie należy do wyobrażenia przedmiotu oznaczanego przez podmiot (np. „Człowiek jest śmiertelny”).

*Nb.* Zdania analityczne przeczące nigdy nie mogą być prawdziwe, (zdanie „Złoto nie jest żółte” znaczy bowiem tyle co „Przedmiot mający m.in. własność bycia żółtym nie jest żółty”).

(7) Według sposobu istnienia przedmiotów, o których mowa w zdaniu, wyodrębnił zdania: (a) zupełne – w których podmiot oznacza przedmiot nierzeczywisty, a orzecznik – własność rzeczywistą; (b) niezupełne – w których podmiot i orzecznik oznaczają odpowiednio przedmiot rzeczywisty i własność rzeczywistą.

### 5.8.3. KRYTERIA PRAGMATYCZNE

Kryteria pragmatyczne zastosował Dowgird jako zasady w pięciu klasyfikacjach.

(1) Postawa mówiącego w odniesieniu do treści zdania (Dowgird mówił w tym wypadku o formie) stanowiła zasadę klasyfikacji zdań na:

(a) twierdzące, tj. takie, które coś czemuś przyznają (np. „Człowiek jest nieśmiertelny”), a więc zdania o budowie „ $A$  jest  $B$ ”; (b) przeczące, tj. takie, które czegoś czemuś odmawiają (np. „Kot nie jest ptakiem”), a więc zdania o budowie „ $A$  nie jest  $B$ ”.

Dla przeczenia obowiązują, według Dowgirda, następujące równoważności: (a)  $A$  jest nie- $B \Leftrightarrow A$  nie jest  $B$ ; (b)  $A$  nie jest nie- $B \Leftrightarrow A$  jest  $B$ .

(2) Stopień pewności mówiącego stanowił zasadę klasyfikacji zdań na zdania: (a) możliwe [zagadkowe] (np. „Planety mogą być zamieszkałe od jestestw żyjących”), a więc zdania o budowie „ $A$  może (nie) być  $B$ ”; (b) przygodne (np. „Piotr jest uczony”), a więc zdania o budowie „ $A$  (nie) jest  $B$ ”; (c) konieczne (np. „Koło nie może być kwadratowe”), a więc zdania o budowie „ $A$  musi być  $B$ ” lub „ $A$  nie może być  $B$ ”.

Dowgird zauważył przy tym, że zdania możliwe są zarazem zdaniami złożonymi *implicite* (np. zdanie „Planety mogą być zamieszkałe od jestestw żyjących” każe się domyślać sądu „Planety mogą nie być zamieszkałe od jestestw żyjących”).

(3) Rodzaj przeżyć, z których zdaje sprawę zdanie, stanowił zasadę klasyfikacji zdań na: (a) wrażeniowe [rzeczywiste], tj. zdające sprawę z wrażeń mówiącego (np. „Czuję zapach róży”); (b) wyobrazeniowe [domyślne], tj. zdające sprawę z wyobrażeń mówiącego (np. „Tu się znajduje róża”).

Wyobrażenia te mogą być oparte na: (i) stałym współwystępowaniu lub następstwie odpowiednich wyobrażeń; (ii) na podobieństwie [podobności] tych wyobrażeń.

(4) Stosunek między tym, o czym mówi zdanie, a naszą wiedzą stanowił zasadę klasyfikacji zdań na: (a) pożyteczne [znaczące, zupełne] – mówiące coś, co wzbogaca naszą wiedzę; (b) niepożyteczne [nieznaczące, niezupełne] – mówiące coś, co nie wzbogaca naszej wiedzy (np. „Dom jest domem”); przyznaje się w nich podmiotowi coś, co jest już w nim zawarte.

(5) Stosowane znamiona prawdziwości (por. niżej) stanowiły zasadę klasyfikacji zdań na: (a) oczywiste, tj. niewymagające uzasadnienia [dowodu] (np. „Całość jest większa od swojej części”); (b) nieoczywiste [dowodliwe], tj. wymagające uzasadnienia [dowodu] (np. „W trójkącie równoramiennym kąty przy podstawie są równe”).

Uzasadnienie może być – według Dowgirda – bądź bezpośrednie, tj. odwołujące się do oczywistości umysłowej, zmysłowej, z samopoznania [samoznawczej] lub ze świadectwa innych [obyczajowej], bądź pośrednie. W związku z tym wśród zdań Dowgird wyróżnił odpowiednio zdania:

(a) aprioryczne [rozumowe, uprzednie], tj. takie, że dla ich uzasadnienia wystarczy odwołanie się do oczywistości umysłowej – bez odwoływania się do oczywistości zmysłowej (np. „Każdy skutek ma swoją przyczynę”); (b) aposterioryczne [doświadczalne, empiryczne, pośrednie], tj. takie, że ich uzasadnienie wymaga odwołania się do oczywistości zmysłowej (np. „Bursztyn natarty przyciąga do siebie drobne ciała”); (c) z intuicji, czyli oparte na samopoznaniu; (d) z autorytetu, czyli oparte na świadectwie innych ludzi.

Wśród zdań aposteriorycznych Dowgird wyróżnił dwie odmiany. W pierwszej odmianie przedmiotem doświadczenia jest cały stan rzeczy, o którym mówi zdanie; w drugiej podmiot i orzecznik wyrażają wyobrażenia zmysłowe.

Na pytanie, czy możliwe są zdania syntetyczne *a priori*, Dowgird odpowiada pozytywnie: takie właśnie są zdania głoszące, że „czucia nasze są sprawione od pewnych istot zewnętrznych na nas działających lub kiedy z powodu przymiotów odnośnych pewnej istoty przyznajemy jej przymioty nieodnośne” (L: 212).

Odrębny rodzaj zdań to zdania uzasadnione pośrednio, a więc zdania z inferencji [wyrozumowane], tj. uzasadnione przez wywnioskowane ze zdań oczywistych lub już uzasadnionych.

Oczywiste zdanie teoretyczne to pewnik (aksjomat) (np. „Dwa a dwa są cztery”), a oczywiste zdanie praktyczne to postulat, np. „Każda linia zawarta między dwoma punktami może być przedłużona”.

Zdanie dowodliwe mające się dowodzić przez rozumowanie w pierwszym razie nazywa się „twierdzeniem” (*theoremą*), a w drugim „zagadnieniem” (*problema*); np. „Suma trzech kątów w trójkącie równa się sumie dwóch kątów prostych” jest [to] *theoremą*, czyli twierdzenie, którego trzeba dowodzić; „Jakim sposobem można podzielić linię na wiele części równych?” jest [to] zagadnienie (*problema*), które trzeba rozwiązać i dowieść (L: 215).

## 5.9. STOSUNKI MIĘDZY ZDANIAMI

Zdania – ze względu na stosunek między ich znaczeniami – pozostawać mogą w następujących relacjach: (a) pełnej jednoznaczności, gdy mają to samo znaczenie (np. zdania: „Człowiek jest śmiertelny” i „Śmiertelność jest przymiotem człowieka”); (b) częściowej jednoznaczności, gdy jedno

ze zdań jest podrzędne względem drugiego (np. „Wszyscy ludzie są śmiertelni” i „Piotr jest śmiertelny”); (c) różnoznaczności (np. „Człowiek ma duszę rozumną” i „Ptak lata”).

Odmianą tej ostatniej jest, jak się wydaje,<sup>15</sup> relacja niezgodności (w terminologii Dowgirda – przeciwności), zachodząca między zdaniami takimi, że orzeczenie w jednym jest zaprzeczeniem orzeczenia w drugim zdaniu (por. „nie jest” i „jest”; Dowgird nazywa takie zdania „sprzecznymi”). Mogą zachodzić tu następujące wypadki: (i) niewspółprawdziwość, która zachodzi między zdaniami typu „To oto *A* jest *B*” i „To oto *A* nie jest *B*” lub „Każde *A* jest *B*” i „Żadne *A* nie jest *B*”; (ii) niewspółfałszywość (para zdań typu „Pewne *A* jest *B*” i „Pewne *A* nie jest *B*”); (iii) sprzeczność *sensu stricto* (para zdań typu „Każde *A* jest *B*” i „Pewne *A* nie jest *B*”).

#### 5.10. PORZĄDEK WYRAZÓW W ZDANIU

Porządek [szyk] wyrazów w sądzie nazywał Dowgird „stylem”. Wyodrębniał dwa główne style: logiczny i naturalny [przekładany].

W sądzie o stylu logicznym wyrazy następują po sobie w następującej kolejności odpowiadającej „porządkowi logicznemu wyobrażeń” (L: 197): (a) wyraz odnoszący się do istoty, której się coś przyznaje lub odmawia, a po nim wyraz odnoszący się do przyznawanej lub odmawianej tej istocie własności (np. „Ten człowiek jest ludzki bardzo”); (b) wyrazy odnoszące się kolejno do istoty działającej, działania i istoty, na którą to działanie jest skierowane (np. „Jaś zjadł mój cukierek”).

Danej myśli odpowiada zawsze dokładnie jeden styl logiczny wyrażającego ją sądu.

W sądzie o stylu naturalnym kolejność następstwa poszczególnych wyrazów jest dowolnie różna od kolejności określonej dla stylu logicznego. Kolejność ta wyznaczona jest przez wagę, którą mówiący przywiązuje do poszczególnych składników sądu, przy czym ważniejsze składniki wysuwa się na początek (np. „Mój cukierek zjadł Jaś”), ewentualnie zmienia się ich status gramatyczny (np. „Ludzkość tego człowieka jest wielka”; sądy w stronie biernej).

Sąd w stylu logicznym najlepiej spełnia funkcję komunikacyjną (i precyzacyjną); natomiast funkcję ewokacyjną i estetyczną najlepiej spełnia sąd w stylu naturalnym. Dlatego styl retoryczny używany jest przede wszystkim w wypowiedziach języka naturalnego (stąd nazwa); stosowany jest także

<sup>15</sup> Wypowiedzi Dowgirda na temat zdań różnoznacznych dopuszczają różne interpretacje.

przez retorów i poetów; dopuszczalny jest jednak niekiedy także w wypowiedziach naukowych. Te ostatnie jednak powinny być sformułowane zasadniczo w stylu logicznym (stąd Dowgird utożsamia czasem styl naukowy ze stylem logicznym).

## 5.11. PRAWDA

Tradycyjnie odróżnia się prawdę moralną, prawdę metafizyczną i prawdę logiczną.

### 5.11.1. WIELOZNACZNOŚĆ SŁOWA „PRAWDA”

Ktoś mówi prawdę – w sensie moralnym – gdy mówi to, co myśli, a nie: kłamie. Przedmiot jest prawdziwym *A*-kiem – w sensie metafizycznym – gdy jest rzeczywiście *A*-kiem, a nie przedmiotem tylko udającym *A*-ka; przeciwieństwem prawdziwego *A*-ka jest więc *A* sztuczny, podrobiony, który ma pewne (na ogół zewnętrzne) cechy prawdziwego *A*-ka, ale nie ma cech istotnych tego ostatniego. Zdanie jest prawdą – w sensie logicznym – gdy jest zgodne ze swoim przedmiotem; jeśli się z nim nie zgadza, jest fałszem.

Prawda logiczna – z kolei – może być bądź prawdą formalną, przysługującą tylko (niektórym) zdaniom abstrakcyjnym i definicyjnym, bądź prawdą obiektywną [przedmiotową], przysługującą (niektórym) zdaniom faktualnym i relatywno-faktualnym. Zdanie definicyjne jest prawdziwe [dokładne], gdy wylicza wszystkie cechy pozwalające łącznie na zidentyfikowanie przedmiotu oznaczanego przez definiowane wyrażenie. Zdanie faktualne jest prawdziwe, gdy wyrazy i oznaczane przez nie wyobrażenia pozostają do siebie w takim samym stosunku jak odpowiadające tym wyobrażeniom przedmioty rzeczywiste.

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 (L: 115).

#### 5.11.2. ZNAMIONA PRAWDZIWOŚCI ZDAŃ

Dowgird wymienia dwa kryteria [znamiona] prawdziwości zdań: (a) oczywistość – w wypadku zdania, które „samo w sobie zawiera pewność i przekonanie o jego prawdzie” (L: 215, 218); (b) posiadanie uzasadnienia [dowodliwość], tj. wywodliwość danego zdania ze zdań oczywistych lub już uzasadnionych.

Oczywistość może być, po pierwsze, bezpośrednia (właściwa) i pośrednia. Oczywistość bezpośrednia – dająca najwyższy stopień pewności, tj. pewność niezawodną – przysługuje wiedzy dotyczącej przedmiotów „które umysł ludzki poznaje bezpośrednio, jakimi są jedynie wyobrażenia nasze i ich stosunki” (L: 121). Poznanie takie odbywa się „bez pośrednictwa innej rzeczy” (L: 124). W wypadku oczywistości pośredniej takie pośrednictwo jest niezbędne.

Po drugie – w zależności od tego, które władze duszy dostarczają oczywistości – oczywistość może być: (a) umysłowa [rozumowa], polegająca na zgodności z prawami rozumu ludzkiego opisującymi konieczne związki między naszymi wyobrażeniami abstrakcyjnymi (np. w wypadku zdania „Każdy skutek ma swoją przyczynę” lub „3 w 6 dwa razy się zamykają” i wszystkich aksjomatów matematycznych); (b) zmysłowa [czynu], polegająca na zgodności ze świadectwem własnych zmysłów, dotyczącym przedmiotów zewnętrznych (np. w wypadku zdania „Te przedmioty, które działają na moje zmysły, mają bytność rzeczywistą”); (c) z samopoznania [samoznawcza], polegająca na zgodności ze świadectwem samoświadomości [samoznawstwa], dotyczącym naszej duszy i jej stanów (np. w wypadku zdania „Ja w tym czasie myślę”); (d) ze świadectwa innych [obyczajowa], tj. polegająca na zgodności ze świadectwem innych ludzi przez „poznanie cudzej myśli” (L: 215, 219); oczywistość tę Dowgird nazywa obyczajową, gdyż „zakłada ona, że [ludzie ci] nie mogą mieć najmniejszego interesu



własnego w oszukaniu nas, a przy tym są zdrowego rozsądku” (L: 229); takie kryterium ma zastosowanie m.in. do zdań definicyjnych, kiedy powołujemy się na „zwyczaj powszechny” tych, co mają „pewien stopień oświecenia” i umieją „dobrze język” (L: 221).

Spśród tych czterech odmian oczywistości: oczywistość umysłowa jest oczywistością bezpośrednią, pozostałe zaś to oczywistości pośrednie.

## 5.12. ZAGADNIENIA

Zdania pytajne [zagadnienia], według Dowgirda, nie są właściwie zdaniami, gdyż nie oznaczają żadnego sądu. Wyrażają one niewiedzę albo wątpliwość co do tego, jak wykonać pewne działanie.

Każde zdanie pytajne jest zarazem „wypadkiem pewnego sądu poprzedzającego” (L: 215) możliwego (np. dla zagadnienia „Jakim sposobem podzielić można linię na wiele części równych?” sądem możliwym jest sąd „Każda linia może być podzielona na wiele części równych”, co do którego pytający jest przekonany, że jest ono prawdziwe).

## 6. Metodologia

### 6.1. PODZIAŁ

Cechy wyznaczające człony (gatunki, klasy, rodzaje, rzędy, szeregi) podziału logicznego [układu] Dowgird nazywał „znamionami” („cechami gatunkowymi”, „cechami odróżniającymi”, „względami”). Znamiona to proste lub złożone własności wspólne wszystkim elementom danego członu.

Dowgird odróżniał dwie operacje na podziałach: dopełnianie i przetwarzanie podziału. Przypuśćmy, że mamy podział zbioru  $M$  – na podstawie znamienia  $Z_1$  – na dwa człony:  $N$  i  $O$ . Jeżeli dokonujemy następnie podziału członu  $N$  i/lub członu  $O$ , to dopełniamy wyjściowy podział zbioru  $M$ . Jeżeli zbiór  $M$  dzielimy np. na człony  $P$  i  $R$  – na podstawie znamienia  $Z_2$  – to przetwarzamy wyjściowy podział zbioru  $M$ .

### 6.2. RODZAJE PODZIAŁÓW

Podział może być naturalny lub sztuczny. Za podział naturalny pewnego zbioru przedmiotów Dowgird uważał taki podział, w którym elementy wyodrębnionych członów – a dokładniej własności tych elementów – powiązane są naturalnymi prawidłowościami; sądził przy tym, że dla danego zbioru dokładnie jeden podział jest naturalny. Za podział sztuczny Dowgird uważał natomiast podział nieodwołujący się do takich prawidłowości – często

po prostu dlatego, że nie są one znane; dla danego zbioru podziałów sztucznych jest oczywiście dowolnie wiele.

### 6.3. WARUNKI DOBREGO PODZIAŁU

Dowgird zalecał, aby w miarę możliwości naturalizować podziały, tj. dążyć do zastępowania podziałów sztucznych podziałami naturalnymi. Dowgird wskazał sześć warunków dobrego podziału, uważając przy tym, że w im większym stopniu zostaną one spełnione, tym bardziej podział stanie się bliski podziałowi naturalnemu.

Wszystkie te warunki dotyczą znamion; otóż znamiona powinny być własnościami: (a) niezmiennymi [statecznymi], tj. takimi, że przysługują elementom danego członu przez cały czas ich istnienia; (b) swoistymi, tj. przysługującymi tylko elementom danego członu; (c) istotnymi [najważniejszymi], tj.: (i) należącymi do wewnętrznej natury elementów danego członu; (ii) takimi, że ich przysługiwanie pociąga za sobą przysługiwanie wielu innych własności elementów danego członu; (iii) użytecznymi ze względu na potrzeby ludzkie związane z elementami danego członu; (d) jednorodnymi [jednostajnymi], tj. stanowiącymi uszczegółowienie znamion członów wyższego rzędu; (e) najwyraźniejszymi, tj. łatwo rozpoznawalnymi [widocznymi]; (f) najprostszymi.

Ponieważ warunki (a)–(f) mogą wchodzić ze sobą w konflikt, Dowgird zalecał, aby w razie wystąpienia takiego konfliktu dążyć do ich maksymalizacji, a w razie potrzeby preferować te, których spełnienie byłoby najbardziej użyteczne w sensie (c–iii).

### 6.4. ROZKŁADANIE I SKŁADANIE

Rozkładanie, czyli analiza [rozbiór] danego wyobrażenia polega na kolejnym zwracaniu uwagi na każdą z części tego wyobrażenia. Chodzić może przy tym o części dwojakiego rodzaju: wrażenia [czucia], tj. pojedyncze wyobrażenia zmysłowe, lub względy, tj. wyobrażenia dające się wyabstrahować z analizowanego wyobrażenia.

Z kolei składanie, czyli synteza [zbiór] – odwrotnie – polega na składaniu wyobrażeń w całości wyższego rzędu („całkowity obraz rzeczy”). Składane być mogą: (a) same wrażenia (np. wyobrażenia dźwięków – w kompozycje muzyczne); (b) same wyobrażenia abstrakcyjne (np. wyobrażenie „cnoty, która skłania do oddawania każdemu, co się mu należy” – w wyobrażenie sprawiedliwości); (c) wrażenia z wyobrażeniami abstrakcyjnymi (np. wyobrażenia

koloru, postaci, części ciała z wyobrażeniami duszy, jej działań i władz – w wyobrażenie człowieka), tworząc w rezultacie wyobrażenia mieszane.

Składane przy tym bywają: (a) wyobrażenia jednorodne (np. wyobrażenia wyłącznie liczb) bądź różnorodne (np. wyobrażenia składające się na wyobrażenie człowieka); (b) wyobrażenia porządku niższego, tj. takie, które „możemy razem objąć” (L: 145), a więc mające nie więcej niż pięć składników, bądź wyższego, tj. mające więcej niż pięć składników; (c) wyobrażenia odtwórcze [składu naturalnego], tj. wrażenia łączące się w sposób naturalny w „jeden obraz zmysłowy” (L: 145), bądź wyobrażenia wytwórcze [składu sztucznego] (np. wyobrażenie człowieka mającego pięć sążni wysokości).

## 6.5. UOGÓLNIANIE

Uogólnianie wyobrażeń odbywa się w drodze ich analizy. Im dane wyobrażenie jest ogólniejsze, tym jest prostsze.

O wyobrażeniach ogólnych mówimy, że zawierają się w odpowiednich wyobrażeniach szczegółowszych; chodzi o to, że własności tworzące wyobrażenie ogólne należą do układu własności tworzącego sprzężone z tym wyobrażeniem ogólnym wyobrażenie szczegółowsze. Dowgird przestrzegał przez mieszaniem zawierania się, o którym tutaj mowa, z zawieraniem się przedmiotów wyobrażenia szczegółowszego w zbiorze przedmiotów przyporządkowanym odpowiedniemu wyobrażeniu ogólnemu.

## 6.6. ROZUMOWANIA WPROST I NIE WPROST

Rozumowania [dowodzenia, wnioskowania] dzielił Dowgird na rozumowania wprost i nie wprost. Pierwsze to rozumowania zmierzające „prosto do okazania prawdy zdania założonego” (L: 263). Drugie to rozumowania dające „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” (L: 263); tu należy sprowadzenie [przywiedzenie] do niedorzeczności (tak się dowodzi m.in. istnienia Pierwszej Przyczyny) i dowodzenie uboczne; to ostatnie polega na dowodzeniu, że *A* ma własność *B*, na podstawie tego, że prawdziwe jest zdanie rozdzielne typu „*A* ma własność bądź *B*, bądź *C*” i że *A* nie ma własności *C*.

Rozumowanie wprost polega na wywiedzeniu pewnego zdania „jako wniosku oczywistego” (L: 215, 241) z: (A) innego zdania; (B) dwóch lub więcej innych zdań; (C) kolejnych zdań „wzajemnie jednych z drugich wywiedzionych” (L: 241), przy czym zdanie uzasadnione w jednym rozumowaniu

i wzięte za przesłankę drugiego rozumowania nazywa się „lematem” [„twierdzeniem przybranym”].

Rozumowania typu (B) są najczęstsze, przy czym wszystkie te rozumowania sprowadzają się do rozumowań złożonych z dwóch przesłanek [początków, zasad, zdań poprzedzających] i wniosku, chociaż czasem jedna z przesłanek jest domyślna.

## 6.7. ROZUMOWANIA ABSTRAKCYJNE

Rozumowania przeprowadza się na wyobrażeniach abstrakcyjnych lub na wyobrażeniach rzeczywistych.

W rozumowaniach abstrakcyjnych typu (B) – czyli sylogizmach (które są rozumowaniami właściwymi) – występują trzy terminy:  $A$ ,  $B$  i  $C$ ; przy czym w jednej przesłance występują  $A$  i  $B$ , w drugiej  $C$  i  $B$ , a we wniosku –  $A$  i  $C$ ; terminy  $A$  i  $C$  nazywa się „terminami skrajnymi”, a termin  $B$  – „terminem pośrednim”.

Zdania będące przesłankami w sylogizmach stwierdzają bądź tożsamość zupełną (wzajemną), bądź tożsamość częściową odpowiednich wyobrażeń (np. „Człowiek jest zwierzęciem”), to jest zawisłość [zawieranie się] jednego wyobrażenia względem drugiego. Z tożsamością zupełną mamy do czynienia w wypadku rozumowań matematycznych (gdzie zdania, na których się je przeprowadza, mają np. postać: „5 jest to samo co 2 i 3”); z tożsamością częściową natomiast – w wypadku rozumowań dotyczących wyobrażeń moralnych i politycznych, które na ogół są wyobrażeniami składu sztucznego, a więc nie im w pełni nie odpowiada w rzeczywistości.

## 6.8. ZASADY POPRAWNOŚCI ROZUMOWAŃ

Podstawowa zasada poprawności wszystkich rozumowań brzmi:

(1) Jeżeli wniosek ma być zdaniem prawdziwym: (a) wszystkie przesłanki muszą być prawdziwe; (b) wniosek musi być z nich wywiedziony poprawnie.

Rozumowania typu (A) przebiegać powinny ponadto według następujących reguł:

(2) Jeżeli wiemy o jednym z dwóch zdań sprzecznych, że jest prawdziwe, to drugie musi być fałszywe.

(3) Jeżeli wiemy o jednym z dwóch zdań sprzecznych, że jest fałszywe, to drugie musi być prawdziwe.

Z reguł (2) i (3) wyprowadza się prawo niesprzeczności: ten sam przedmiot w tej samej chwili nie może mieć i nie mieć pewnej własności. Dowgird

kładzie nacisk na to, że jest to prawo wyprowadzone ze wspomnianych reguł, nie zaś stanowiące ich założenie – podobnie jak prawo przyczynowości jest wnioskiem ze zdań stwierdzających jednostkowe zachodzenie związku przyczynowo-skutkowego, a nie ich założeniem.

Sylogizmami rządzą ponadto następujące zasady:

(4) Sylogizm, w którym przesłanki i wniosek stwierdzają tożsamość zupełną, ma ogólną postać:

*A jest to B.*

*B jest to C.*

---

*A jest to C.*

W rozumowaniu takim kolejność terminów *A*, *B* i *C* w przesłankach i we wniosku może być dowolnie zmieniona.

(5) Sylogizm, w którym przesłanki i wniosek stwierdzają tożsamość cząstkową, a obie przesłanki są twierdzące, ma ogólną postać:

*A jest B.*

*B jest C.*

---

*A jest C.*

Przykład: Murzyn jest człowiekiem, człowiek ma duszę rozumną; zatem Murzyn ma duszę rozumną. Tutaj drugi termin każdego zdania oznacza wyobrażenie, które zawiera się w pierwszym; inaczej mówiąc – drugie wyobrażenie jest zawisłe od pierwszego, pierwsze jest zatem od drugiego bardziej złożone. Kolejność terminów *A*, *B* i *C* w przesłankach i we wniosku nie może być zmieniona.

(6) Jeśli w sylogizmie jedna z przesłanek jest przecząca, to druga przesłanka musi być twierdząca, a wniosek musi być przeczący. Rozumowanie takie przebiegałoby następująco:

*A nie jest B.*

*B nie jest A.*

*C jest B.*

*B jest C.*

---

*A nie jest C.*

---

*C nie jest A.*

## 6.9. POŻYTECZNOŚĆ ROZUMOWAŃ ABSTRAKCYJNYCH

Dowgird podkreślał, że – wbrew zdaniu „filozofów dawnej szkoły” (L: 256) – rozumowania abstrakcyjne nie są środkiem poznania „treści i natury jestestw” (L: 56) ani źródłem otrzymania „wyobrażeń pierwiastkowych

nowego gatunku” (L: 271); pomagają jednak ustalić stosunki znaczeniowe między terminami, a w konsekwencji także pewne bardzo złożone stosunki między rzeczywistymi przedmiotami jednostkowymi i między tymi przedmiotami a naszymi wyobrażeniami. Jeśli bowiem wyobrażenia abstrakcyjne, na których przeprowadza się rozumowania, są wyobrażeniami utworzonymi na podstawie jednostkowych wyobrażeń rzeczywistych (czyli, jak mówi Dowgird, są wyobrażeniami abstrakcyjnymi nabytymi przez doświadczenie, czyli wyobrażeniami odtwórczymi, nie zaś tworami naszej wyobraźni, czyli wyobrażeniami wytwórczymi), to wnioski takich rozumowań mogą być zastosowanie do rzeczywistości. Wnioski o postaci „ $A$  jest  $C$ ” można wtedy zinterpretować jako pewne powszechne zdania rzeczywiste, tj. zdania o rzeczywistych przedmiotach jednostkowych i ich rzeczywistych własnościach; będą one wtedy brzmiały: Każde  $A$  jest  $B$ ” (odpowiednio: „ $A$  nie jest  $C$ ” – jako „Żadne  $A$  nie jest  $C$ ”).

Poza rozumowaniami rzeczywistymi, będącymi parafrazami odpowiednich rozumowań abstrakcyjnych, są też rozumowania rzeczywiste, w których przesłanki i wniosek bywają zdaniami niespełniającymi tego warunku (por. np. zdanie „Człowiek jest sposobny do pracy” nie stwierdza tego, że w wyobrażeniu człowieka zawiera się wyobrażenie sposobności do pracy, czyli – jak byśmy dziś powiedzieli – sposobność do pracy nie należy do konotacji terminu „człowiek”). Zdania te stwierdzają nie tożsamość lub zawisłość pewnych wyobrażeń abstrakcyjnych, lecz domniemane współlistnienie pewnych własności; pierwsze są konieczne, drugie są tylko uogólnieniami doświadczalnymi.

Jedną z ważnych korzyści, które dają nam rozumowania abstrakcyjne, jest to, że pozwalają one odkryć istnienie pewnych przedmiotów rzeczywistych i ich własności. Dokonujemy tego, po pierwsze, rozkładając zjawiska złożone na zjawiska prostsze – w szczególności na zjawiska pierwotne [zasady powszechne]. Po drugie, kiedy „przerabiając wyobrażenia czynów [zjawisk] teraźniejszych, zgaduje[my] przyszłe” (L: 281),

Takie rozkładanie i przerabianie wyobrażeń to właśnie, według Dowgirda, zadanie metafizyki praktycznej (stosowanej).

## 6.10. RZUMOWANIA PROSTE I ROZWINIĘTE

Dotąd była mowa o rozumowaniach prostych, tj. takich, w których mamy do czynienia z jedną lub dwiema przesłankami – i jednym wnioskiem. Poza takimi rozumowaniami są jeszcze rozumowania rozwinięte [prz dłuższe],

tj. takie, które są ciągiem rozumowań prostych. Z rozumowaniami rozwiniętymi mamy do czynienia m.in. przy rozwiązywaniu zadań. Jest to proces myślowy składający się z następujących etapów: (a) postawienie zadania w postaci określonego pytania; (b) ustalenie stanu pytania, tj. tego, co w nim jest wiadome [znajome], a co poszukiwane [nieznajome]; (c) rozwiązanie zadania, tj. wskazanie tego, co jest poszukiwane; (d) sprawdzenie rozwiązania.

Etap (b) jest etapem przygotowawczym; etapy (c) i (d) to etapy właściwe. Etapy właściwe to pewne rozumowania: na etapie (c) mogą to być rozumowania syntetyczne lub analityczne; na etapie (d) są to, zdaniem Dowgirda, zawsze rozumowania syntetyczne.

#### 6.11. ROZUMOWANIA SYNTETYCZNE I ANALITYCZNE

Rozumowanie syntetyczne [zbiorowe] polega na wyprowadzaniu z przesłanek mniej ogólnych, a więc dotyczących wyobrażeń bardziej złożonych, wniosków ogólniejszych, a więc dotyczących wyobrażeń prostszych.

W matematyce, według Dowgirda, przebiega tak rozwiązywanie zadań rachunkowych metodą arytmetyczną.

Przypuśćmy, że mamy odpowiedzieć na pytanie, ile trzeba dodać do 3, aby otrzymać 5. Sprawdzamy kolejne hipotezy. Przypuśćmy – że 1. Ale  $3 + 1$  daje 4. Hipoteza jest więc błędna. Przypuśćmy więc, że 2. Istotnie:  $3 + 2$  daje 5. Hipoteza jest trafna. Wyprowadzamy stąd wniosek, że do 3 trzeba dodać 2, aby otrzymać 5.

Podany przez Dowgirda przykład zastosowania rozumowania syntetycznego w dziedzinie prawoznawstwa jest następujący. Przypuśćmy, że mamy rozwiązać zadanie, którego punktem wyjścia jest pytanie: Jakie normy w największym stopniu ugruntowują moralność w narodzie? Przypuśćmy teraz, że kodeks, obowiązujący w pewnym narodzie, zawiera normy  $N_1 - N_k$ . Ustalamy następnie, które z faktycznie obowiązujących norm  $N_1 - N_k$  ugruntowują moralność w największym stopniu. To daje nam odpowiedź na pytanie rozpatrywanego zadania.

Rozumowanie analityczne [rozbiorowe], odwrotne względem syntetycznego, polega na wyprowadzaniu z przesłanek ogólniejszych, a więc dotyczących wyobrażeń prostszych, wniosków mniej ogólnych, dotyczących wyobrażeń bardziej złożonych.

W matematyce przebiega tak rozwiązywanie zadań rachunkowych metodą algebraiczną.

Przypuśćmy, że mamy znowu odpowiedzieć na pytanie, ile trzeba dodać do 3, aby otrzymać 5. Pytanie to można zrekonstruować jako pytanie, jakie musi być  $x$ , aby  $x + 3 = 5$ . Wychodzimy z tezy algebry, że jeśli  $a + b = c$ , to  $a = c - b$ . Na podstawie tej zasady mamy prawo uznać, że w naszym wypadku  $x = 5 - 3$ . Ponieważ  $5 - 3 = 2$ , więc  $x = 2$ . Stąd wnosimy, że do 3 trzeba dodać 2, aby otrzymać 5.

Niech przykład zastosowania rozumowania analitycznego w dziedzinie prawoznawstwa dotyczy zadania podobnego do zadania ilustrującego rozumowanie syntetyczne. Przypuśćmy więc, że mamy rozwiązać zadanie, którego punktem wyjścia jest znowu pytanie: Jakie normy w największym stopniu ugruntowują moralność w narodzie? Tworzymy w tym celu różne możliwe normy i zestawiamy ze sobą ich możliwe skutki w zakresie ugruntowania moralności w narodzie, w którym rozważane normy by obowiązywały. Takie zestawienie wskaże nam, które z owych możliwych norm będą w tym zakresie najskuteczniejsze. Następnie sprawdzamy nasze przypuszczenie – już metodą syntetyczną.

Zadania, które dają się rozwiązać za pomocą rozumowania analitycznego, dają się też rozwiązać za pomocą rozumowania syntetycznego. Za pomocą metody syntetycznej dają się także rozwiązać zadania, które nie dają się rozwiązać za pomocą rozumowania analitycznego.

Mimo to, według Dowgirda, rozumowanie analityczne tam, gdzie daje się zastosować, jest „daleko pożyteczniejsze i przydatniejsze w dochodzeniu do prawdy” (L: 348) niż rozumowanie syntetyczne, ponieważ przy zastosowaniu rozumowania syntetycznego rozwiązanie zadania wymaga na ogół większej liczby prób, a wyjściowych przesłanek poszukujemy po omacku – natomiast rozumowanie analityczne jest metodą „najprędszą i najpewniejszą” (L: 349).

## 6.12. PRAWDOPODOBIENSTWO

Dowgird rozróżniał trzy sposoby ustalania prawdopodobieństwa [prawdopodobności, zbliżenia do prawdy] na podstawie wyobrażeń wytwórczych: za pomocą rachunku prawdopodobieństwa [zbliżenia], w drodze wnioskowania ze zgodności [podobności] i przez założenie [przypuszczenie] (co jest przyczyną lub skutkiem, środkiem lub celem itd.).

Rachunek prawdopodobieństwa zmierza – według Dowgirda – do ustalenia stosunku racji [powodów] przemawiających za zajściem danego stanu rzeczy do racji przemawiających za zajściem wszystkich możliwych w tym wypadku stanów rzeczy.



Skrajnymi stopniami prawdopodobieństwa są: (a) prawdopodobieństwo minimalne, gdy dany stan rzeczy jest możliwy, a więc gdy jest zajście nie jest niemożliwe; tak jest wtedy, gdy za zajściem przemawia jedna racja, a za niezajściem „nieskończona prawie liczba” racji (L: 281); zdanie stwierdzające takie prawdopodobieństwo Dowgird nazywa „domniemaniem”; (b) prawdopodobieństwo maksymalne, gdy dany stan rzeczy jest konieczny, a więc gdy jego niezajście jest niemożliwe.

Niekiedy rachunek ten może być dokładny; niekiedy pozostać musi niedokładny [mniej więcej] lub w ogóle nie daje się przeprowadzić. Przykładem pierwszej sytuacji jest prawdopodobieństwo uzyskania określonego numeru przy rzucie kostką do gry. Druga sytuacja ma miejsce w trzech wypadkach:

Już to dlatego, że zdarzenie, względem którego czynimy domysł, zależeć 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 mamy czas do wykonania podobnego rachunku, gdy częstokroć w zdarzeniach wątpliwych przymuszeni jesteśmy działać rychło i ważyć się na jedną lub drugą stronę (L: 296).

Bardzo ważnym obszarem wykorzystywania rachunku prawdopodobieństwa jest wyjaśnianie i przewidywanie faktów. Przyjmuje się tutaj, że określony stan rzeczy wywołany być może przez różne przyczyny – i sam wywołuje różne skutki. W zależności od zakresu naszej wiedzy o możliwych przyczynach możemy na podstawie zaistnienia danego faktu domniemywać z pewnym stopniem prawdopodobieństwa, co było jego rzeczywistą przyczyną, a w zależności od zakresu naszej wiedzy o możliwych skutkach – co było jego rzeczywistym skutkiem. Stopień prawdopodobieństwa wzrasta, jeśli dysponujemy wiedzą o odpowiednich prawidłowościach przyrody – będzie on bowiem wyższy niż stopień prawdopodobieństwa obliczony przy założeniu, że wszystko w przyrodzie odbywa się przypadkowo.

Dowgird mocno podkreślał, że stopnia prawdopodobieństwa zajścia danego stanu rzeczy nie należy mylić ze stopniem pewności, że ów stan

rzeczy zajdzie, „zbliżenie albowiem do prawdy małe może niekiedy się ziścić, a większe nierównie może być omyłone” (L: 288).

### 6.13. WNIOSKOWANIE ZE ZGODNOŚCI

Z wnioskowaniem ze zgodności (podobieństwa) mamy do czynienia wówczas, gdy wnosimy „z podobieństwa rzeczy poznanych [...] podobieństwo rzeczy nieznanych mających z pierwszymi związek” (L: 233).

Dowgird opisał trzy rodzaje wnioskowania ze zgodności. Przebiegają one według następujących schematów:

(1) Przedmiot  $B_2$  jest podobny zewnętrznemu do przedmiotu  $B_1$ . Zatem przedmiot  $B_2$  jest podobny wewnętrznie (*scil.* co do własności ukrytych) do przedmiotu  $B_1$ .

(2) Przedmiot  $B_1$  jest skutkiem/przyczyną przedmiotu  $A_1$ . Przedmiot  $B_2$  jest podobny do przedmiotu  $B_1$ . Zatem przedmiot  $B_2$  jest skutkiem/przyczyną przedmiotu  $A_2$  podobnego do  $A_1$ .

(3) Przedmiot  $A_1$  środkiem do osiągnięcia przedmiotu  $B_1$  (tj. celu przedmiotu  $A_1$ ). Przedmiot  $A_2$  jest podobny do przedmiotu  $A_1$ . Zatem przedmiot  $A_2$  jest środkiem do osiągnięcia przedmiotu  $B_2$  podobnego do  $B_1$  (czyli przedmiot  $B_2$  jest celem przedmiotu  $A_1$ ).

### 6.14. WYJAŚNIANIE PRZEZ ZAKŁADANIE

O prawdopodobieństwie możemy mówić w nieco innym sensie – kiedy mianowicie stawiamy hipotezę (zakładamy), że pewien ciąg [pasma] faktów ma taką a nie inną przyczynę i szukamy sposobów uprawdopodobnienia tej hipotezy. Dana hipoteza – zdaniem Dowgirda – jest tym prawdopodobniejsza, im mamy większą pewność, że: (a) ustaliliśmy wszystkie wchodzące w grę hipotezy wyjaśniające dany ciąg faktów; (b) spośród tych hipotez wybraliśmy hipotezę najlepszą, w szczególności im jest ona prostsza i im więcej wyjaśnia nowych faktów; (c) wybrana hipoteza daje się potwierdzać [doskonalić] lub obalać [prostować] za pomocą dalszych postrzeżeń.

Dowgird podkreśla przy tym, że daremne jest poszukiwanie „przyczyn pierwszego rzędu (L: 318) – tj. hipotez wyjaśniających, czym są przyczyny naszych wrażeń.

### 6.15. SPOSOBY NABYWANIA I WYKŁADANIA WIEDZY

Dowgird miał pełną świadomość różnicy między procesem nabywania nowej wiedzy i procesem wykładania wiedzy już nabytej.

Na wiedzę składają się dwa rodzaje sądów: sądy odnoszące się do relacji między wyobrażeniami i sądy odnoszące się do relacji między wyobrażeniami a odpowiadającymi im przedmiotami rzeczywistymi.

Źródłem sądów pierwszego rodzaju, tworzących wiedzę abstrakcyjną, jest rozumowanie – a w szczególności analiza naszych wyobrażeń i ich porównywanie ze sobą. Również sposób wykładania wiedzy abstrakcyjnej powinien być analityczny.

Źródłem sądów drugiego rodzaju, tworzących wiedzę empiryczną, jest doświadczenie wzbogacone rozumowaniem. Wiedzę empiryczną zdobywa się w sposób syntetyczny, ale powinna być ona wykładana w sposób analityczny: od tego, co ogólniejsze, do tego, co mniej ogólne. Sposób ten ma dwie odmiany: jedną Dowgird nazywa metodą historyczną, a drugą – metodą filozoficzną. Pierwsza metoda opiera się na hierarchii klasyfikacyjnej: jej punktem wyjścia są sądy dotyczące klas najogólniejszych w tej hierarchii, a po nich następują sądy dotyczące klas mniej ogólnych. Druga metoda opiera się na hierarchii kauzalnej: jej punktem wyjścia są najogólniejsze prawa (zasady), a po nich następują prawa mniej ogólne.

W wykładaniu powinno się ponadto następujące dyrektywy:

Zacniemy dzieło nasze od rzeczy znanych, a postępować będziemy do nieznanego, zacniemy od rzeczy pewnych, a postępować będziemy do tych, które dotąd nie były takie, zacniemy od rzeczy łatwiejszych i prostszych, a postępować będziemy do trudniejszych i bardziej złożonych, słowem, podzielimy naukę podług naturalnego porządku wyobrażeń i myśli (L: 354; por. też 19).

## 6.16. NAUKA

Naukę (umiejętność) ujmował Dowgird jako uporządkowany [porządn] układ informacji (wiadomości). Przy tym:

Dochodzenie prawdy w umiejętnościach ma zawsze na celu zgłębienie pewnego wyobrażenia złożonego, wyobrażenia bowiem proste lub mało złożone, ponieważ stawia się same przez się umyślnie w całej swojej rozciągłości, przez to samo nie potrzebują żadnego dowodzenia, aby były poznane (L: 347).

Stopień dokładności oraz stopień pewności poszczególnych dyscyplin naukowych jest, według Dowgirda, tym większy, w im większym stopniu da się w nich zastosować „rachunek matematyczny” (L: 282) odwołujący się do rozumowań abstrakcyjnych opartych na tożsamości zupełnej odpowiednich wyobrażeń.

## 6.17. OKREŚLANIE ZNACZENIA WYRAŻEŃ

Najważniejszym sposobem uniknięcia nieporozumień w rozumowaniach własnych oraz przy wykładaniu innym nabytej wiedzy jest definiowanie czyli określanie znaczenia wyrażeń o nieznanym znaczeniu za pomocą wyrażeń o znanym już znaczeniu.

Dowgird dzielił definicje trojako: na definicje nominalne [definicje słów] i definicje realne [definicje rzeczy], na definicje syntetyczne i definicje analityczne oraz na definicje eksplikujące [objaśniające] i informujące [uczące].

### 6.17.1. DEFINICJE NOMINALNE I REALNE

Dowgird za definicje nominalne uważał definicje, które opisują związek między wyobrazeniami wytwórczymi, a za definicje realne – definicje, które opisują związki między wyobrazeniami odwórczymi. Tak rozumiejąc te definicje, świadomie przeciwstawiał się tradycji; przy tradycyjnym sensie tego przeciwstawienia wszystkie definicje byłyby, zdaniem Dowgirda, definicjami nominalnymi.

### 6.17.2. DEFINICJE SYNTETYCZNE I ANALITYCZNE

Definicja syntetyczna [zbiorowa] (np. „Brzoza jest to drzewo o takich-atakich własnościach”<sup>16</sup>) jest to definicja, w której określa się znaczenie danego wyrażenia przez połączenie wyobrażeń mniej złożonych, a więc ogólniejszych, od wyobrażenia oznaczanego przez wyrażenie definiowane. Schemat takiej definicji jest następujący: „ $A$  jest to przedmiot, który jest zarazem  $B$  i  $D$ ”. Wyrażenia ‘ $B$ ’ i ‘ $D$ ’ oznaczają tutaj wyobrażenia zawarte w wyobrażeniu oznaczany przez wyrażenie ‘ $A$ ’.

Definicjami syntetycznymi są m.in. definicje klasyczne, w których rolę wyobrażeń oznaczanych przez ‘ $B$ ’ i ‘ $D$ ’ odgrywają najbliższy rodzaj i różnica gatunkowa.

<sup>16</sup> Inny przykład Dowgirda – „1000 jest to 10 razy 100” – wymagałby, jak się zdaje, przeformułowania do postaci „1000 jest to liczba 10 razy większa od 100”.

Z kolei definicja analityczna [rozbiorowa] (np. „Róża jest to coś takiego jak ten oto przedmiot jednostkowy – jeśli się pominie wszystkie własności właściwe tylko temu przedmiotowi”<sup>17</sup>) jest to definicja, w której określa się znaczenie danego wyrażenia przez rozłożenie wyobrażenia bardziej złożonego niż wyobrażenie oznaczane przez wyrażenie definiowane i pominięcie tych własności, które są właściwe tylko temu pierwszemu.

Schemat takiej definicji wygląda następująco: „ $A$  jest to przedmiot taki jak  $A_1, A_2, A_3$  itd., ale z pominięciem własności  $W_1, W_2, W_3$  itd., które przysługują tylko  $A_1, A_2, A_3$  itd.”.

Przedmioty  $A_1, A_2, A_3$  itd. są przykładami przedmiotów, do których odnoszą się wyobrażenia podpadające pod wyobrażenie oznaczane przez wyrażenie definiowane ‘ $A$ ’. Przykłady te, jak podkreśla Dowgird, powinny być tak dobrane, aby były przedmiotami możliwie najmniej do siebie podobnymi, a możliwie najbardziej podobnymi do przedmiotów niebędących  $A$ .

Jeśli chcę dać dziecięciu wyobrażenie ogólne człowieka [i] przestanę na tym, iż mu pokażę jestestwa tego rodzaju, będące w po-koju, [to] choćby one były najliczniejsze, nie wzniesą 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 okrzesanego, Murzyna i Europejczyka, wariata i człowieka rozumnego, urzędnika i chłopa, dziecięcia i starca, obejmie ono w tej małej liczbie poznań i porównań wszystkie znamiona całego rodzaju ludzkiego (L: 331).

Dowgird zwraca też uwagę na to, że, z jednej strony, za pomocą definicji analitycznej nie mogą być definiowane wyrażenia oznaczające wyobrażenia niezłożone, z drugiej zaś strony wyrażenia oznaczające proste wyobrażenia zmyślowe (np. kolory) mogą być zasadniczo definiowane tylko za pomocą definicji, którą dziś nazwalibyśmy definicją ostensywną, a która stanowi pewną odmianę definicji analitycznej, ma bowiem schemat:

$A$  jest to przedmiot ten oto:  $A_1$ .

<sup>17</sup> Inny przykład Dowgirda – „Cał jest to ½ stopy” – nasuwa różne wątpliwości.

### 6.17.3. DEFINICJE EKSPLIKUJĄCE I INFORMUJĄCE

W zależności od tego, czy definiuje się wyrażenia o znaczeniu już znanym, czy też o znaczeniu jeszcze nieznanym, definicje rozpadają się na dwa rodzaje: definicje eksplikujące, tj. uzupełniające lub prostujące znaczenie skądinąd znane, oraz definicje informujące, tj. określające znaczenie dotąd nieznanne.

### 6.17.4. DOBRA DEFINICJA

Aby definicja była „ile być może najlepsza” (L: 325), powinna być dokładna, jasna i w miarę możliwości prosta.

Definicja jest dokładna, gdy za pomocą wyrażen o dobrze określonym znaczeniu określa się znaczenie definiowanego wyrażenia w pełni – czyli wskazuje wszystkie wyobrażenia należące do wyobrażenia oznaczanego przez wyrażenie definiowane.

Definicje wyrażen odnoszących się do wyobrażeń szczegółowych, tj. oznaczających przedmioty jednostkowe nigdy nie mogą być w tym sensie dokładne.

Definicja jest jasna, gdy wyrażenia, za pomocą których określa się znaczenie definiowanego wyrażenia, oraz układ tych wyrażen są podobne do przedmiotów oznaczanych za pomocą tych wyrażen i ich układu – w szczególności więc gdy definicja jest utrzymana w stylu naturalnym. Jasność definicji można zwiększyć przez podanie odpowiednio dobranych przykładów przedmiotów, do których odnoszą się wyrażenia określające znaczenie definiowanego wyrażenia.

Definicja dokładna jest zawsze definicją jasną – ale nie na odwrót.

Definicja jest prosta, gdy zarówno zbiór wyrażen służących do określenia znaczenia wyrażenia definiowanego, jak i zbiór przyporządkowanych im wyobrażeń jest jak najmniej liczny oraz gdy wyrażenia definiujące są możliwie najkrótsze, a oznaczane przez nie wyobrażenia łatwo osiągalne.

Definicje syntetyczne są zazwyczaj prostsze od definicji analitycznych.

### 6.18. OKREŚLANIE I OPIS

Znaczenie wyrażen można nie tylko określić za pomocą definicji *sensu stricto*. Jeśli wyrażenia oznaczają wyobrażenia odnoszące się do przedmiotów rzeczywistych, można je zdefiniować także za pomocą opisu, tj. wskazania dowolnych własności, za pomocą których można zidentyfikować owe przedmioty, podczas gdy „definicje zamierzają sobie wyliczenie znamion istotnych” (L: 343).

## 7. Etyka

Filozofia moralna [filozofia praktyczna, nauka obyczajów] jest to – według Dowgirda – dyscyplina, która formułuje „prawidła prawego postępowania” (FM: 1).

### 7.1. ŹRÓDŁO POWINNOŚCI

Ludzie, zdaniem Dowgirda, mogą osiągnąć w pewnym zakresie niewątpliwą wiedzę o normach [prawdach, prawach] moralnych. Otóż dana osoba ma właściwe rozeznanie w tej dziedzinie, gdy spełnione są zarazem trzy warunki: (a) normy dotyczą sfery spoza interesu tej osoby, a ponadto jest ona „wolna od namiętności” (FM: 3), (b) normy dotyczą innych osób; (c) normy nie są sprecyzowane: mają postać ogólnikową.

Normy moralne nie są sprawą czyjegoś widzimisię: wpływają one z natury człowieka, są mu wrodzone. Przemawiają za tym, według Dowgirda, dwie istotne racje: (a) uznanie, że moralne jest to, co dla danej osoby pożyteczne, prowadziłoby do rozprzężenia społeczeństwa; trudno przypuścić, żeby Bóg takiego rozprzężenia chciał; (b) są pewne normy moralne wspólne wszystkim dostatecznie oświeconym ludziom (np. normy: Nie kradnij! Nie zabijaj! Nie oczerniaj! Nie oszukuj! Nie kłam! Dotrzymuj umów!).

### 7.2. POBUDKI POSTĘPOWANIA CNOTLIWEGO

Pobudki skłaniające nas do postępowania moralnego (cnotliwego) są, według Dowgirda, dwojakiego rodzaju: główne i wspierające.

Pobudką główną jest głos sumienia – pochwalającego postępowanie cnotliwe i ganiącego postępowanie grzeszne – jako objaw woli Boskiej, połączony z przekonaniem, że sprawiedliwości Boskiej stanie się zadość w życiu przyszłym. Pobudka wspierająca to przeżycie przyjemności wewnętrznej i nadzieja na uzyskanie przyjemności światowej.

Dowgird podkreślał, że sam głos sumienia, w szczególności wyrzut [zgryzota] sumienia z powodu postępowania złego moralnie nie wystarcza jako kara za to postępowanie, gdyż na ogół byłaby to kara niewspółmiernie mała w stosunku do wyrządzonej przez takie postępowanie krzywdy.

### 7.3. ZWALCZANIE NAŁOGÓW

Od postępowania cnotliwego odwodzą nas złe nałogi.

Dowgird odróżniał nałóg-wprawę od nałogu-skłonności, tj. nałogu *sensu stricto*. Mówimy, że osoba *O* ma wprawę w wykonywaniu czegoś, gdy

osoba *O* dzięki częstemu powtarzaniu wykonuje to coś z łatwością. Mówimy, że osoba *O* ma nałóg *sensu stricto*, gdy ma „skłonność użycia pewnej rzeczy wzmocnioną częstym jej używaniem” (P: 16). Nałogu *sensu stricto* nabywamy najczęściej w odniesieniu do tego, co jest dla nas dobrem pozornym (obecnym tylko). Mówimy wtedy o „złym nałogu”.

Drogą do opanowania złych nałogów jest, według Dowgirda, „zaciąganie nałogów im przeciwnych” (P: 17) przez wytrwałe powtarzanie adekwatnych sądów o złych skutkach zwalczanych nałogów.

#### 7.4. PRAWA USTANOWIONE

Normę moralną (praktyczną) określa Dowgird jako prawo „ustanowione przez rozum”, które „oznacza sposób, jakim wola ludzka w swoich działaniach postępować powinna, aby te działania mogły się uważać za godziwe” (FM: 20). Normy moralne nakładają na ludzi obowiązek ich spełnienia, który Dowgird nazywa „koniecznością moralną”; w przeciwieństwie do praw natury, których konieczność polega na tym, że nie można się od tej konieczności uchylić, konieczność norm moralnych polega na tym, że można je złamać; należy jednak pamiętać, że wtedy narażamy się na to, że nasze czyny, łamiące te prawa, będą nieuchronnie niegodziwe (nieprawe).

Prawo ustanowione, nakazujące coś lub czegoś zakazujące, nazywa Dowgird inaczej – ustawą. Ustawy mogą być ustanowione przez Boga lub przez ludzi. Filozofia moralna zajmuje się wyłącznie tymi ostatnimi.

Od ustaw ludzkich oczekuje się, zdaniem Dowgirda, zgodności z „prawami przyrodzonej moralności” (FM: 21) – jako pochodzącymi od Boga. Mówimy przy tym, że norma  $N_1$  jest zgodna z normą  $N_2$ , gdy realizacja normy  $N_1$  umożliwia realizację normy  $N_2$  lub przynajmniej realizacji tej nie uniemożliwia.

Celem ustaw ludzkich jest wskazanie norm, dzięki którym można uniknąć niezgodności między dążeniem do szczęśliwości różnych ludzi, czyli – inaczej mówiąc – wskazanie norm ułatwiających współżycie społeczne.

Dowgird wskazuje następujące warunki „prawdziwej ustawy” (FM: 26): (a) „słuszność” jej treści, tj. odpowiadanie owej treści celom danej społeczności; (b) „prawa władza”, tj. prawodawca, który ma uprawnienia do rozkazywania; (c) „porządne ogłoszenie”; (d) wyrażnie określone odbiorcy; chodzi o to, że „do zachowania ustawy ludzkiej człowiek jedynie zdrowy na umyśle, podległy władzy prawodawcy i mieszkający w jego państwie jest obowiązany” (FM: 26).



„Prawdziwość” ustawy Dowgird odróżnia od jej ważności. Ustawa jest mianowicie ważna, gdy jest zgodna z prawami naturalnymi.

#### 7.5. ODPOWIEDZALNOŚĆ I OBOWIĄZEK, ZASŁUGA I WINA, NAGRODA I KARA

Jesteśmy odpowiedzialni moralnie za wszystkie i tylko te nasze czyny, które są czynami podjętymi w pełni świadomie, dobrowolnie i z dostateczną wiedzą o okolicznościach wpływających na nasz wybór. Skutki takich czynów Dowgird nazywa „sprawami prawdziwie ludzkimi”.

Obowiązek – czyli konieczność postępowania zgodnie z normami – ciąży tylko na tych, którzy: (a) „używają rozumu i wolnej woli” (FM: 29); (b) są w stanie spełnić obowiązek swoimi siłami.

Czyn podpada pod kwalifikację moralną ze względu na intencję (zamiar) działającego lub ze względu na skutki samego czynu. W pierwszym wypadku Dowgird mówi o moralności podmiotowej [subiektywnej]; w drugim – o moralności przedmiotowej (powinności). I tak: czyn jest moralny podmiotowo, gdy intencja działającego jest zgodna z odpowiednią normą moralną; czyn jest natomiast moralny przedmiotowo, gdy jego skutki są zgodne z odpowiednimi normami moralnymi.

Wynikiem podmiotowym czynu dobrego moralnie jest zasługa działającego, przez co ten ostatni ma prawo spodziewać się nagrody; wynikiem podmiotowym czynu złego moralnie jest wina działającego, przez co ten ostatni zasługuje na karę. Nagrody i kary za uczynki odpowiednio dobre lub złe stanowią sankcję tych uczynków; w wypadku praw ustanowionych – sankcje mają „zachęcić ludzi do zachowania praw, a unikania występku”, i dlatego zmieniają się w zależności od okoliczności.

#### 7.6. OCENA CZYNU

Ocena moralna [osądzenie moralne] jest to sąd uznający pewną osobę za wolnego sprawcę czynu podpadającego pod normy moralne i jego skutków, a w konsekwencji za człowieka „godnego szacunku lub pogardy, pochwały lub nagany, narody lub kary” (FM: 34). Jak widać, ocena moralna własnego postępowania jest pewniejsza niż cudzego.

Głęboka ocena moralna danego czynu dotyczy wszystkich jego skutków; ocena dokonana ze względu na najbliższy skutek jest oceną pozorną. Jest więc jasne, że w pełni głęboka ocena nie jest możliwa, gdyż nikt nie jest w stanie przewidzieć wszystkich skutków ocenianego czynu.

Dowgird był zdania, że ocena moralna czynu powinna być tym bardziej negatywna, im: (a) czyn ten jest w większym stopniu rozmysłny; (b) mniejsze są przeszkody fizyczne – a większe moralne – do pokonania przy podejmowaniu owego czynu; (c) więcej „zdrady lub chytrości” i „przewrotności” ujawnia się w działającym.

### 7.7. RODZAJE POWINNOŚCI

Dowgird przeprowadził kilka klasyfikacji powinności. Dzielił je mianowicie na: (a) powinności właściwe i niewłaściwe; pierwsze ograniczają fizyczne „skłonności nasze przyrodzone do używania dóbr doczesnych” (FM: 6), nawet tak ważne jak dbałość o własne zdrowie i życie; drugie – dotyczą fizycznych środków do urzeczywistnienia pierwszych, przy czym obowiązują one pod warunkiem, że nie naruszają powinności bezwzględnych; (b) powinności pierwotne, czyli najogólniejsze (np. sprawiedliwe postępowanie) i pochodne, czyli uszczegółowione (np. zachowanie umów); (c) powinności bezwzględne, czyli odnoszące się do wszystkich ludzi (np. miłość bliźniego) i względne, czyli odnoszące się tylko do niektórych (np. szacunek do rodziców); (d) powinności wewnętrzne, czyli odnoszące się do wewnętrznych pobudek czynów i zewnętrzne, czyli odnoszące się do skutków czynów – te ostatnie zaś na doskonałe (tzw. powinności przymusu – silnie obligujące, jak np. obowiązek zwrotu długu) i niedoskonałe (tzw. powinności sumienia – niemające takiej obligacji jak np. obowiązek wspierania ubogich); (e) powinności względem Boga, względem nas samych i względem innych ludzi.

Za główne nasze powinności względem Boga Dowgird miał: (a) możliwe do uzyskania środkami naturalnymi poznanie jego własności, praw moralnych i ich spełnianie; (b) oddawanie mu czci zarówno wewnętrznej (indywidualnej), jak i zewnętrznej (publicznej).

Do naszych powinności względem nas samych zaliczał: (a) należyte poznanie samego siebie, także przez obserwację innych ludzi (w zakresie własności, które przysługują ludziom jako takim); (b) „słuszny” (tj. wypływający z przysługującej nam jako ludziom godności) szacunek do siebie; (c) „porządna” miłość względem siebie, tj. „skłonność [...] do zachowania swojego bytu i do szukania coraz większej szczęśliwości w dobrach tego świata”, ale „zawarta w granicach uczciwości” (FM: 68); (d) „staranie o ukształcenie swego umysłu” (FM: 70), przez doskonalenie władz poznawczych i woli; (e) „staranie około ciała” (FM: 72).

## 7.8. ROZBIEŻNOŚĆ POWINNOŚCI

Według Dowgirda rzeczywiste powinności – jako określone przez Boga – nigdy nie mogą stać ze sobą w kolizji; wrażenie, że jest inaczej, bierze się stąd, że niekiedy nie wiemy, która z powinności rzekomo przeciwnych jest „prawdziwa” (FM: 43).

Odpowiedni wybór ułatwiają wtedy m.in. następujące zasady. Należy mianowicie wybierać powinność: (a) wyższą, tj. taką, która „widoczniej wypływa z praw przyrodzonych moralności”; (b) dotyczącą czynu, którego cel jest „większej wagi”; (c) związaną z oczekiwaniami osoby, która ma większe prawo oczekiwać od nas pomocy; (d) dotyczącą czynu, którego dokonanie może sprawić więcej dobra.

## 7.9. DOBRO I ZŁO

Dobro i zło – w ujęciu Dowgirda – jest to, odpowiednio, to, co przyjemne lub nieprzyjemne.

Dowgird mówił, po pierwsze, o dobru i złu w sensie pozytywnym (rzeczywistym) lub negatywnym [ujemnym]:

Przedmiot  $X$  jest dla osoby  $O$  dobrem/złem pozytywnym, gdy przedmiot  $X$  sprawia osobie  $O$  przyjemność/nieprzyjemność lub jest środkiem do osiągnięcia przyjemności/nieprzyjemności.

Przedmiot  $X$  jest dla osoby  $O$  dobrem/złem negatywnym, gdy przedmiot  $X$  jest dla osoby  $O$  lepszy/gorszy w sensie pozytywnym od innych przedmiotów, spośród których osoba  $O$  musi dokonać wyboru.

Po drugie, dobro i zło może być istotne lub powierzchowne.

Przedmiot  $X$  jest dla osoby  $O$  dobrem/złem istotnym, gdy przedmiot  $X$  obecnie sprawia osobie  $O$  nieprzyjemność/przyjemność krótkotrwałą, a w przyszłości – przyjemność/nieprzyjemność długotrwałą.

Przedmiot  $X$  jest dla osoby  $O$  dobrem/złem powierzchownym, gdy przedmiot  $X$  obecnie sprawia osobie  $O$  przyjemność/nieprzyjemność krótkotrwałą, a w przyszłości – nieprzyjemność/przyjemność długotrwałą.

## 7.10. NAJWYŻSZE DOBRO, OSTATECZNE PRZEZNACZENIE I NAJWYŻSZA ZASADA

Najwyższym dobrem człowieka jest jest szczęśliwość w życiu przyszłym. Ostatecznym przeznaczeniem zaś jest dążność do osiągnięcia cnoty, a w konsekwencji – do osiągnięcia najwyższego dobra. Godność (zacność) człowieka

polega na tym, że ma on wszelkie dane (tj. głos sumienia i światło rozumu) po temu, aby urzeczywistnić swoje ostateczne przeznaczenie.

Od najwyższej zasady moralności oczekuje się, zdaniem Dowgirda, aby była to zasada, która: (a) nie wynika z żadnej innej zasady; (b) pociąga za sobą wszystkie inne zasady; (c) jest zrozumiale wyłożona; (d) jest łatwa w zastosowaniu do przypadków szczególnych.

Według Dowgirda warunki te spełnia następująca zasada: „Tak czyn zawsze, ażebyś się nie wstydził wyznać przed całym światem twój postępек i objawić pobudki, jakie cię do niego skłoniły” (FM: 47).

## 8. Estetyka

Z zakresu estetyki w *Kursie filozofii* Dowgird poruszył tylko jedną kwestię etyczną – mianowicie zagadnienie doskonałości dzieła sztuki. Dowgird relatywizował ją do celu, w którym to dzieło zostało stworzone. Uważał mianowicie, że:

Jeżeli twórca chce za pomocą rzeczy *A* osiągnąć cel *C*, to rzecz *A* jest doskonała, gdy „przekonani jesteśmy, że nic jej dodać ani z niej ująć nie należy” (T: 28), aby osiągnąć cel *C*.

\*\*\*

Nie oceniam poglądów Dowgirda: ani pod względem trafności, ani oryginalności. Chciałbym może tylko podkreślić dwie rzeczy.

Po pierwsze, przebija przez *Kurs filozofii* gruntowna znajomość współczesnej Dowgirdowi literatury filozoficznej; rzuca się szczególnie w oczy znajomość literatury francuskiej – przede wszystkim prac Degéranda; o tym, jak bardzo Dowgird cenił tego filozofa, świadczy m.in. to, że często się na niego bezpośrednio powoływał i że w języku *Kursu filozofii* spotkać można wiele romanizmów naśladowanych terminologię tego filozofa.

Po drugie, łączna treść *Kursu filozofii* potwierdza moje ogólne wrażenie, któremu dałem wyraz w „Posłowie” do *Zdrowego rozsądku i krainy marzeń*: Dowgird jest, według mnie, najwybitniejszym myślicielem polskim pierwszej połowy XIX wieku i jednym z najwybitniejszych myślicieli europejskich tego okresu.

## Wersje tekstu

Poniżej odnotowuję fragmenty tekstu głównego, które mają inne wersje od tej, która została w nim uwzględniona.

Podaję kolejno: (a) stronę, na której są sformułowania mające różne wersje; (b) kontekst umożliwiający zidentyfikowanie odpowiedniego sformułowania; (c) skrót oznaczający manuskrypt, z którego pochodzi odnotowana wersja, i samą tę wersję. W wypadku numerów paragrafów – odnotowuję numerację ze wszystkich wersji – albo (jeśli to możliwe) przy odpowiednim numerze z tekstu głównego, albo przy początku odpowiedniego akapitu i wskazówce: *ante* (co należy rozumieć: numer jest umieszczony przed wskazanym sformułowaniem).

## Tom I

### 1. Lekcje wstępne do kursu filozofii

s. 3

- Lekcje wstępne do kursu filozofii • W MG pierwsze dwa wyrazy tytułu mają ostatnią literę z poprawką; stąd można je czytać albo jako „Lekcje wstępne”, albo jako „Lekcja wstępna”. Wybieram drugą wersję. MG ma adnotację: *Pro Bibliotheca Monasis Horodisensis*. § 1 „Lekcji wstępnych” jest opatrzony datą: 20 7<sup>bra</sup> 1821 r., Wilno.

- 1 • MG: 1/1\*.

s. 4

• 2 • MG: 2\*.

s. 6

• 4 • MG: 2/3\*.

s. 7

• Samym więc tylko • MG: *ante* – 4\*.

s. 8

• 6 • MG: 5\*.

s. 9

• 7 • MG: 6\*.

s. 11

• 9 • MG: 3.

s. 12

• 10 • MG: 4.

s. 13

• 11 • MG: 5.

s. 15

• 12 • MG: 6.

• Początek pierwszego okresu • MG: *ante* – 7.

s. 17

• 14 • MG: 8.

s. 19

• 15 • MG: 9.

s. 20

• 16 • MG: 10.

s. 21

• 17 • MG: 11.

• 18 • MG: 12.

s. 23

• 19 • MG: 13.

s. 25

• 20 • MG: 14.

s. 27

• 21 • MG: 15.

s. 28

• 22 • MG: 16.

s. 31

• 25 • MG: 17.

s. 32

• 26 • MG: 18.

s. 33

• 27 • MG: 19.

s. 35

• 28 • MG: 20.

• 29 • MG: 21.

s. 37

• 30 • MG: 22.

s. 39

• 31 • MG: 23.

s. 41

• 32 • MG: 24.

• **33** • MG: **25**.

s. 42

• **34** • MG: **26**.

s. 44

• **35** • MG: **27**.

s. 45

• **36** • MG: **28**.

• **37** • MG: **29**.

s. 47

• **38** • MG: **30**.

s. 48

• **39** • MG: **31**.

• nieśmiertelną sławę i dla dobra • MG: nieśmiertelną sławę tak dla dobra.

s. 49

• **40** • MG: **32**.

s. 51

• **41** • MG: **33**.

s. 52

• **42** • MG: **34**.

s. 54

• **43** • MG: **35**.

## **2. Logika**

s. 59

- Początek i wzrost logiki • Odtąd do początku § 9 podstawą tekstu jest MK.
- Christian Wolff • W MK – zapewne omyłkowo – jest: Gerard Wolf.



s. 63

• Wstęp do logiki • W WM „Wstępowi do logiki” odpowiada „Wstęp”. Tu i niżej zaznaczone odpowiedniki rozdziałów z WM różnią się w treści mniej lub więcej od rozdziałów *Kursu filozofii*.

• **3** • MK: **I**; MW: **1**.

• Jak we wszystkich • MW: Jako we wszystkich.

• składa sztukę każdej z rzeczonych umiejętności, tak też przepisują się pewne prawidła myślenia, których zbiór nazywamy • MK: nazywamy.

• myślenia: bądź ją wzięliśmy z daru natury, a rozwinęliśmy przez doświadczenie, bądź wyczerpnęliśmy z pomienionych myślenia • MW: myślenia.

• TEN CZŁOWIEK MA ZŁĄ LOGIKĘ; tu • MW: ten człowiek ma złą logikę; to.

• trzecie znaczenie tego wyrazu • MW: trzecie znaczenie wyrazu.

• czy trafny, czy mylny • MW: trafny lub mylny.

• znaczenie wyrazu „logika” • MW: znaczenie „logiki”.

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

• MW: Czy myśl ludzka może podlegać pewnym prawidłom.

• **4** • MK: **II**; MW: **2**.

• wymyślone przez ludzi • MK: wymyślone od ludzi.

• Żebyśmy odpowiedzieli • MW: **3**. Ażebyśmy odpowiedzieli.

• wspomniane dopiero pytania • MW: wspomniane dopiero pytanie.

s. 64

• dobrze albo źle • MW: dobrze lub źle.

• jaką przyrodzoną skłonnością • MW: jakąś przyrodzoną skłonnością.

• pociągani są do poznawania *prawdy* • MW: pociągani są do poznania prawdy.

• unikania błędów, chociaż nie wszyscy • MW: unikania błędów, lubo nie wszyscy.

• Stąd się pokazuje • MW: Skąd się pokazuje.

• powinien, a ten drugi nie pomyślał tak, jak był powinien • MW: powinien.

• a drugi ich nie zachował • MW: drugi ich nie zachował.

• wyraz albowiem „prawidło” użyty ogólnie • MW: wyraz albowiem „prawidło” wzięty ogólnie.

• JAKIM Z WIELU RÓŻNYCH SPOSOBÓW RZECZ JAKA DZIAĆ SIĘ POWINNA • MW: jakim z wielu różnych sposobów rzecz jaka działać się powinna.

• dowiedzione zostało, że myśl • Tak w MW; w MK: że.

• Prawidła dobrego myślenia zasadzają się na naturze ludzkiego umysłu •  
MW: Czy prawidła dobrego myślenia wypływają z natury umysłu naszego,  
czy mogą być dowolnie wynalezione od ludzi.

• 5 • MK: III; MW: 4.

• dobrego myślenia zasadzają się na naturze • MW: myślenia wypływają  
z natury.

• wymyślone przez ludzi • MW: wymyślone od ludzi.

• wynikną z tego • MW: wynikną tu.

• wszelkie przepisy • MW: wszystkie przepisy.

• niemające innego wzoru • MW: nie mając innego wzoru.

s. 65

• ani nie byłoby wówczas • MW: a nie byłoby naówczas.

• te prawidła mogą być dowolne • MW: prawidła mogą być dowolne.

• ludzie również dla siebie • MW: ludzie równie dla siebie.

• myśleć źle i nieporządnie • Tak w MW; w MK: myśleć źle i niepożądanie.

• unikania błędu • MW: unikania błędów.

• Może powiemy • MW: 5. Może my powiemy.

• Ależ znowu o tych samych prawidłach • MW: Otóż znowu o tych samych  
prawidłach.

• dostateczne lub niedostateczne • MW: dostateczne.

• pisma o logice • MW: pisma *Logiki*.

• nie gdzie indziej znaleźć się może • MW: nie gdzie indziej znajdować się  
może.

• w umyśle ludzkim albo raczej w tych działaniach, które są zgodne z jego  
naturą. Ludzie myśleli wprzód nim się zjawily jakiegokolwiek prawidła pisa-  
ne – i dotąd wielka część ich myśli {powstaje} bez znajomości tych prawideł

• MW: w umyśle ludzkim.

• zjawily się na świecie • MW: zjawily się na świat.

• bądź słowem, bądź pismem • MW: bądź słowy, bądź pismem.

• a w myśleniu • MW: w myśleniu.

• prawdę od błędu • MW: prawdę od błędów.

• własne zdania • MW: swoje własne zdania.

• to trafnie czynili • MW: trafnie czynili.

• nie mogli wtenczas • MW: nie mogli wówczas.

s. 66

- Dzieci zaczynające używać rozumu • MW: Dzieci zaczynając używać rozumu.
- nie znając jeszcze • MW: nie znając jeszcze.
- a jednak myślą • MW: jednak myślą.
- przewodniczą w rozeznaniu • MW: przewodniczą w rozeznawaniu.
- Prawidła naszego myślenia są stałe i nieodmienne • MW: Przyrodzone myślenia prawidła są stałe i nieodmienne, i w każdym czasie te same.
- 6 • MK: IV.
- Skorośmy pokazali • MW: Skorośmy {się} przekonali.
- i na tę drugą prawdę • MW: na tę drugą prawdę.
- zawsze taka sama • MW: zawsze ta sama.
- do rozmaitych przedmiotów • MW: do rozmaitych przymiotów.
- twierdzenie raz było prawdziwe • MW: twierdzenie raz było powiedziane.
- twierdzenie odniesiemy do owego prawidła • MW: twierdzenie odnosimy do swojego prawidła.
- Błędy ludzkie nie mogą być stałe, lecz odmieniać się muszą • MW: Błędy ludzkie nie mogą być stałe.
- 7 • MW: 6.
- od prawideł myślenia • MW: od prawideł myślenia [4].

s. 67

- uchodzić za takie musi, błędy zaś ludzkie i urojenia • MW: uchodzi, że takie błędy za ludzkie.
- upadać muszą i coraz w nowej jawić się postaci • MW: upadać muszą.
- Przyrodzone myślenia prawidła muszą być jednostajne i takie same u wszystkich ludzi • MW: Prawidła przyrodzone ludzkiego myślenia muszą być jednostajne i te same u wszystkich ludzi. Bytność pewnych idei.
- 8 • MK: V; MW: 7.
- tak rozmaity sposób myślenia • MW: ten rozmaity sposób myślenia.
- gdy często o tej samej rzeczy • MW: gdy częstokroć o tej samej.
- mówimy, że prawidła dobrego myślenia zasadzają się na naturze ludzkiego umysłu, mówimy • MW: mówimy.
- w umyśle wszystkich *ludzi* • MW: w umysłach wszystkich ludzi.
- a przeto jednostajnych • MW: a przez to jednostajnych.
- udzielając sobie myśli i wyobrażeń • MW: udzielając sobie wzajemnie myśli i wyobrażeń.

- jest kierowana duchem rozsądku • MW: jest rządzona duchem rozsądku.
- jeden przekonał drugiego • MW: jeden pokonał drugiego.
- zdanie, gdy swoje ma za lepsze i prawdziwe • MW: zdanie.
- odmienne i osobne • MW: odmienne, osobne.
- i najbardziej umiarkowana • MW: i umiarkowana.
- byłaby zgola niepożyteczna • MW: mogłaby być zgola niepożyteczna.
- jednej stosownie do jej myślenia prawideł • Tak w MW; w MG: jednej.
- która by miała odmienne prawidła • MW: mającej odmienne prawidła.

s. 68

- nie byłoby wówczas • MW: byłoby wówczas.
- na cóż by się zdały • MW: cóż by się zdały.
- jedne i te same • MW: jedne i też same.
- Rozwiązuje się trudność przeciwna wyższemu twierdzeniu • MW: Gdy przyrodzone myślenia prawidła są jednostajne u wszystkich ludzi, dlaczego widzimy tak rozmaity między nimi sposób myślenia.
- **9** • MK: **VI**; MW: **8** (tu urywa się numeracja „Wstępu do logiki” w MW).
- jedne i te same • MW: jedne i też same.
- bywa różny i odmienny • MW: tak bywa różny i odmienny.
- rozwinięte w umyśle • MW: rozwinięte w myśli.
- że się to nieraz zdarza • MW: iż się to nieraz zdarza.
- Cóż się wtenczas dzieje? • MW: Co się wtenczas dzieje?
- w tym człowieku • MW: w drugim człowieku.
- w tej chwili • MW: w owej chwili.
- Powiedzmy raczej, że ten człowiek objaśniony cudzymi uwagami lepiej • Odtąd podstawą tekstu jest MG.
- też samą prawdę • MW: tę samą prawdę.
- Wniosek • MK: *Nb.* Stąd to pochodzi, że o tej samej rzeczy ludzie niejednostajnie sądzą.
- Stąd się pokazuje • MW: Skąd się pokazuje.

s. 69

- Pozwalamy wprowadzić • MW: Pozwalamy wprowadzić na to.
- i często się zdarzają • MW: często się zdarzają.
- **10** • MG: **5\*/7\*\*** (tu rozpoczyna się numeracja drugiego i trzeciego ciągu „Wstępu do logiki” w MG); MK: **VII**.

- o dziełach rozumu i o takich *pismach* • MK i MW: o dziełach rozumu, tj. o takich pismach.
- bez odwoływania się do doświadczeń • MW: bez odwołania się, bez doświadczenia.
- zachowuje swą wziętość • Tak w MK; w MG i MW: zachowuje swą wdzieczność.
- z postępem lat wzmacnia • MW: z postępem lat wzrasta.
- albo nie zgoła, albo w małych tylko rzeczach zbacza od prawdy • MK: albo nie zgoła, albo w małych tylko rzeczach zbacza od prawdy, albo nie zbacza od prawdy, albo tylko mniej liczne i małej wagi zawiera pomyłki. MW: albo zgoła nie zbacza od prawdy, albo tylko mniej liczne i małej wagi zawiera pomyłki.
- sposobom tłumaczenia się jasnym i dokładnym • MW: w sposobie tłumaczenia się jasnym i dokładnym.
- szacunek onego • MW: szacunek tego dzieła.

s. 70

- znakiem jest • MW: znakiem to jest.
- dzieło zawiera w sobie • MW: dzieło zawiera zawsze w sobie.
- niżeli rzeczy • MK: jak; MW: aniżeli rzeczy.
- Różnica między logiką przyrodzoną a sztuczną • MK: Co jest logika przyrodzona, a co logika sztuczna.
- **11** • MG: **5/6\*/8\*\*** (tu rozpoczyna się numeracja pierwszego ciągu „Wstępu do logiki” w MG); MK: **VIII**.
- między logiką przyrodzoną (*logica naturalis*) a sztuczną • MW: między LOGIKĄ PRZYRODZONĄ (*logica naturalis*) a LOGIKĄ SZTUCZNĄ.
- i podaje ludziom • MK: tj. poda ludziom.
- nie posiada tyle, tylko poznaje • MW: nie posiadał, tylko poznaje.
- daje kierować w myśleniu • MW: daje kierować myślar.
- Jeśli się go zapytamy • MW: Jeśli go zapytamy.
- najczęściej nie potrafi • MW: a najczęściej nie potrafi.
- SŁOWO, IMIĘ, ZAIMEK • MW: słowo, imię, zaimek.

s. 71

- samych. Ale człowiek posiadający logikę sztuczną nie tylko powinien dobrze używać przyrodzonych myślenia prawideł, lecz nadto, jak już mówiliśmy, powinien je znać w sobie samych • Tak w MK i MW; w MG: samych.

- tj. powinien wyrazić • Tak w MK i MW; w MG: powinien wyrazić.
- 12 • MG: 9\*\*.; MK: IX.
- Można by tu zapytać • MW: Można by się tu zapytać.
- ich sami używają • MW: ich oni używają.
- na jedno by wychodziło • MW: na jedno wychodziło.

s. 72

- a myśl zachwycaly • MW: a umysł zachwycaly.
- i do sztuki myślenia • MW: do sztuki myślenia.
- jeżeli logika przyrodzona • MW: logika przyrodzona.
- ponieważ tu samo doświadczenie • MW: to się dzieje, dlatego że to samo doświadczenie.
- rzeczywistość i pożytek • MW: nieużytość i pożytek.
- odłącznych (*diciplinae abstractae*) • Tak w MW; w MG i MK: odłącznych.
- rodu ludzkiego • Tak w MK i MW; w MG: narodu ludzkiego.
- prawodawstwo, polityka, moralność • MW: prawodawstwo, polityka, filozofia moralna.
- obejść można bez logiki sztucznej? Jak obejść się można • MW: można obejść.
- Jeśli zaś zgadzają się • MW: Jeżeli zaś zgadzają się.

s. 73

- do wszelkich szczególnych przypadków • MW: do wszystkich szczególnych przypadków.
- jak się już o tym mówiło [{4}] • MK: jak później zobaczymy.
- jeśli nie będzie trafna • MW: jeżeli nie będzie trafna.
- jeśli wprzód • MW: jeśli.
- nie mogą z trafnością zupełną • MW: nie mogą z trafnością zupełnie.
- przewidzieć zarzut, który • MW: przewidzieć zarzuty, które.
- który zdaje się być niemałej wagi • MW: które zdają się być niemałej wagi.
- Jeśli pożyteczną jest rzeczą • MW: Jeżeli pożyteczną jest rzeczą.
- jakie tylko były na świecie • MW: jakie tylko były dotąd na świecie.
- prawd pewnych i niezawodnych • MW: prawd pewnych niezawodnych.
- tak wielka różność • MW: tak wielka różnica.
- co istotnie należy • MW: wszystko, co istotnie należy.
- Dłaczego różne dzieła • MW: Dłaczego dzieła.
- tejże samej sztuki • MW: tej samej sztuki.

s. 74

- wynikły z fałszywych wykładów • MW: wynikły z fałszywych względów.
- Najdziwniejsze twierdzenia • MW: Najdziwaczniejsze twierdzenia.
- zdrowy rozsądek, czyli wrodzoną logikę • MW: zdrowy rozsądek.
- miejsce w mniemanych systematach metafizyki • W MW potem następuje błędnie powtórzone słowo „znalazły”.
- Dla przekonania się w tym • MW: Dla przekonania się o tym.
- dzieła logiki sztucznej wiele wpłynęły do posunięcia tych umiejętności • MW: dzieła logiki sztucznej niewiele wpłynęły na postęp.
- chociaż na pewniejszych gruntują się zasadach i nie uległy tak wielkim nadużyciom • MW: chociaż na pewniejszych gruntują się zasadach nie uległy tak wielkim nadużyciom.
- jakeśmy o tym nadmienili • MK: jakeśmy już o tym nadmienili.
- do żadanego doskonałości kresu • MW: pożądanego doskonałości kresu.
- nie uczyniły one • MW: nie uczyniły.
- doświadczeniu, a tym bardziej jak nauki metafizyczne • Tak w MW; w MG i MK: doświadczeniu.
- Czemuz się to wszystko dzieje • Tak w MW; w MG i MK: Czym się to wszystko dzieje.
- któreśmy poprzedniczo wyłuszczyli • MW: któreśmy wyłuszczyli w poprzedzającym paragrafie.
- nauki naszej odpowiedzieć na ten zarzut z gruntownością zaspokajającą • MW: odpowiedzieć gruntownie na te zarzuty.
- ponieważ nauka logiki • MW: ponieważ logika.
- wykład jest niepożyteczny, byłby to nieprawy wnioskowania sposób • Tak w MK; w MG: wykład jest niepożyteczny, byłby to nieprawy umiarkowania sposób; w MW: wykład jest najpożyteczniejszy, byłoby źle to wnioskować. Jakożkolwiek szczupłym jest owoc usiłowań ludzkich, łożonych od tak dawnego czasu na ten przedmiot, jest przecie jakikolwiek.
- obejść się bez nich nie można • Tak w MW; w MG i MK: obejść się bez nich można.

s. 75

- po reformie pierwszej, która zrzuciła jarzmo • Tak w MK i MW; w MG: po reformie pierwszej zrzuciła jarzmo.
- których wprzód nikt prawie nie domyślał albo też które się tylko nastrończyć mogą dawnym filozofom w bardzo ujemnych i niedostatecznych

wyobrażeniach • Tak w MW; w MG i MK: o których wprzód nikt prawie się nie domyślał.

- Więc wnosić należy, że • MW: Więc wnosić należy, a.
- nowymi ta umiejętność pomnoży się prawdami • MW: mocnymi ta umiejętność pomnoży się prawdami.
- dziełem przyrodzonych myślenia prawideł • MW: dziełem prawdziwej logiki.
- Cóż dziwnego • MW: Co dziwnego.
- fałszywy i niedostateczny • MW: nietrafny lub niedostateczny.
- oparty na przyrodzeniu umysłu naszego • MW: oparty na przyrodzonej logice.
- mówiąc krócej • MW: wyrażając to krócej.
- jasno i gruntownie, oraz znaczny • MW: jasno i gruntownie, i oraz znaczny.
- uczynić postęp, niewpadający w odrzeczności • MW: uczynić postępek, nie wpadając w odrzeczności.
- za przykładem i przewodnictwem tych wielkich mistrzów, za cóż byśmy • MW: za przykładem i przewodnictwem tych wielkich mężów, za co byśmy.
- najskuteczniejszą na zarzut przywieziony odpowiedzią • MW: najskuteczniejszą na zarzuty przytoczone odpowiedzią.
- tyle zawierała w sobie ogólnych prawideł • MW: tyle zawierała ogólnych prawideł.
- żeby ich zbiór • MW: ażeby ich zbiór.

s. 76

- dostateczne światło do porządnego postępowania • MW: dostateczne światło, ile to natura ludzka znieść może, do porządnego postępowania.
- we wszelkich gałęziach wiadomości • MW: we wszystkich gałęziach wiadomości.
- ludzi myślących • MW: ludzi myślących wiecznie.
- prawdziwe po wszystkie wieki • MW: prawdziwe.
- do tego celu dążyć powinniśmy: że usiłowań • MW: do tego celu dążyć powinniśmy, i że usiłowań.

s. 77

- Rozdział I. Ogólne wyobrażenie władz duszy i władz umysłowych człowieka, jako też praw, którymi się one rządzą • WM: Dział pierwszy.



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

- 15 • MG: 6/7\*/1\*\*; MK i MW: 1.
- potrzeba wprzód wiedzieć • MW: trzeba wprzód wiedzieć.
- Władza (*facultas*) • MW: 2.
- władze języka swojego • MW: władze języka swego.
- przedmiotów na nie działających, skąd się pokazuje • MW: przedmiotów na nie działających. Stąd się pokazuje.
- sposobność jestestwa do wykonania • MW: sposobność do wykonania.
- do przyjęcia działań • MW: do przyjęcia pewnych działań, czyli skutków.
- Człowiek nie tylko może • MG: *ante* – 2\*\*; MK: *ante* – 2; MW: *ante* – 3.

s. 78

- wyobrażać je sobie i o nich sądzić • MW: wyobrażać je sobie i o ich sądzić.
- samo zaś ich wykonanie • MK: samo zaś ich wykonywanie.
- Myśl należy do duszy • MG: *ante* – 7/8\*/3\*\*; MK: *ante* – 3; MW: *ante* – 4.
- prawdę, o której teraz nadmieniamy • MW: prawdę, o której rozumiemy.
- 16 • MG: 4\*\*; MK: 4.
- składają jedną całkowitą władzę • MW: stanowią jedną całkowitą władzę.
- Stąd wnieść potrzeba • MW: Stąd wnieść należy.
- jestestwa osobne, jak dawniej mniemano • MW: jestestwa osobne.
- jestestwa, które się nazywa „duszą”, albo raczej jest to SPOSOBNOŚĆ jednego jestestwa • Tak w MK; w MG: jestestwa, a w MW: jestestwa, które się nazywa „duszą”, albo raczej jest to sposobność jednego jestestwa.
- działań. Tę prawdę wrazić sobie w pamięć należy, albowiem niewiedomość jej stała się przyczyną wielu błędów i urojeń w dawniejszej filozofii szkolnej
- MW: działań.
- Nie możemy poznać władz naszego umysłu, tylko przez poznanie działań jego • MK: Nie możemy poznawać dobrze władz naszego umysłu, tylko przez poznanie działań jego.
- Z naturalnego porządku • MG: *ante* – 8/9\*/5\*\*; MK i MW: *ante* – 5.
- prawa dobrego użycia • MW: prawa dobrego używania.
- poznać dobrze tę samą władzę • MW: poznać dobrze te same władze.
- Władze zaś jakiegokolwiek jestestwa • MW: Władze.
- jeślibyśmy go nigdy mówiącego nie słyszeli • Tak w MW; w MG i MK: jeśliby go nigdy mówiącego nie słyszeli.

- nie widzieli nigdy pływających itd. • MW: nie widzieli nigdy pływających itp.
- rozmaite gatunki działań • MW: rozmaite gatunki działań lub stanów duszy.

s. 79

- 17 • MG: 6\*\*; MK i MW: 6.
- możemy otrzymać jeszcze i drugą korzyść • MW: możemy otrzymać jeszcze drugą korzyść.
- tak się tłumaczę • MW: tako się tłumaczę.
- Żeby był zrozumiany w tym, co teraz powiedziałem, tak się tłumaczę • Tak w MK i MW; w MG – zdanie to ujęte jest w nawiasy.
- przekonujemy się o tym niezawodnie • MW: przekonamy się o tym niezawodnie.
- te działania wykonywać się powinny • MW: to działanie wykonywać się powinno.
- ludzie mogą się rozróżnić • MK i MW: ludzie mogą się rozminąć.
- zachowywać go jednak powinni • MW: zachować go jednak powinni.
- nie powinien być wypadkiem trafunkowego ich połączenia • MW: nie powinien być trafnego ich połączenia.
- jeżeli, mówię, z przekonaniem niezawodnym • MW: jeśli, mówię, z przekonaniem niezawodnym.
- władze umysłowe człowieka • MW: władze umysłu ludzkiego.
- powinny się wykonywać • MW: powinny się odbywać.
- jest to PRZEPIS WYPLYWAJĄCY 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” • MW: nie jest to {nic innego, jak} przepis wypływający z natury umysłu ludzkiego, jak mamy wykonać rozmaite działania, z których się składa myśl nasza.
- Z tego, cośmy dopiero wyłuszczyli • MG: 7\*\*; MK i MW: 7.
- niektórzy z tegoczesnych filozofów • MW: {niektórzy} z tegoczesnych filozofów.
- naturę i prawa umysłu ludzkiego • Tak w MK i MW; w MG: naturę prawa umysłu ludzkiego.

s. 80

- wszystkimi swoimi tworam i • MK: wszelkimi swoimi tworam i.

- naturalnie stąd wypadło • MW: naturalnie tak wypadało stąd.
- ulec musieli wszelkim błędom • MW: ulec musieli wielu błędom.
- o czym przekonamy się • MW: w czym przekonamy się.
- szczególne gatunki działań umysłu • MW: szczególnie gatunki działań umysłu.
- **18** • MG: 9/10\*/8\*\* (brak numerów **11\*** i **12\*** w drugim ciągu numeracji); MK i MW: **8**.
- dusza ludzka sposobna jest poznawać i chcieć, czyli, wyrażając to {samo} inaczej, dusza ludzka • Tak w MK i MW; w MG: dusza ludzka.
- jakeśmy to już widzieli • MW: jakeśmy już widzieli.
- druga nazywa się „wołą” • MW: druga wołą.
- *facultas appetitiva* • MW: *facultas*.
- obydwóch razem wziętych stanowi umiejętność, która się nazywa „psychologia”, czyli „nauka o duszy ludzkiej” • MK: drugiej nazwiemy „psychologią”, czyli „nauką o duszy ludzkiej”.

s. 81

- Rozdział II. O czułości • WM: Rozdział II. Wykład czułości, czyli władzy uczucia.
- **19** • MG 1/9\*\*; MK: **9**; MW: **1**.
- stosownie do działań • MW: stosownie do działania.
- najpierw się w nim objawia • MW: najpierwej się w nim objawia.
- Ta zaś władza nie jest co innego • MW: Ta zaś władza w znaczeniu pospolicym nie jest co innego.
- sposobność duszy do przyjmowania rozmaitych wrażeń od istot materialnych, działających na zmysły • MW: sposobność duszy.
- odbiera pewne wrażenie • MW: odbiera pewne wrażenia.
- widzę światło itp. • MW: widzę światło itd.
- uderzających zmysły nasze • MW: uderzających w zmysły nasze.
- jest tylko sposobnością duszy • MW: jest sposobnością duszy.
- Człowiek pospolicity • MG: *ante* – **10\*\***; MK: *ante* – **10**; MW: *ante* – **2** (brak numerów **3–29**).
- byli nawet tacy filozofowie • MW: byli nawet filozofowie.

s. 82

- Trzymając się zatem • MW: Trzymając się w tym.
- **20** • MG: **11\*\***; MK: **11**.

- widzenie, powonienie, smakowanie, słyszenie i dotykane • Tak w MW; w MG i MK: widzenie, powonienie, smakowanie, słyszenie, dotykane.
- czucie oporu lub dotykania • MK: czucie oporu lub miękkości.
- jest narzędziem odpowiednich tylko czuć • MW: jest narzędziem odpowiednich tylko sobie czuć.
- czucia, któreśmy dopiero wyłuszczyli • MW: czucia, któreśmy wyżej wyłożyli.
- one wzniecają w duszy • MW: wzniecają w duszy.
- **21** • MG: **12\*\***; MK: **12**.
- W czuciach pochodzących od zmysłu dotykania • MW: Lecz w czuciach pochodzących od zmysłu dotykania.
- różne od tych, któreśmy wyliczyli • MW: różne od tych, o których mówiliśmy.
- części naszego ciała i rozmaite ich położenie • Tak w MW; w MG i MK: części naszego ciała, rozmaite ich położenie.

s. 83

- jako to lekkość, żywość, wesołość, ociężałość, gorączkę, tęsknotę • MW: jak to lekkość, gorączkę, tęsknotę, nudę.
- do jednej w szczególności • MW: do każdej w szczególności.
- „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” • MW: „czuciami wewnętrznymi”. Sposobność zaś duszy do odbierania czuć takich nazwiemy „czułością wewnętrzną” (*sensus internus*).
- Niektórzy metafizycy • MG: **13\*\***; MK: **13**.
- Niektórzy metafizycy inaczej uważają podział czułości na zewnętrzną i wewnętrzną. Wielu • MW: Wielu.
- albo poznaje to, co się dzieje w duszy • MW: albo poznaje, co się dzieje w duszy.
- byłby trafnie wyrażony • MW: byłby trafny.
- Czułość rzeczywista {i} wyobrażona • MK: Wyobrażenie wyobrażeń.
- **22** • MG: **2/14\*\***; MK: **14**.

s. 84

- pierwsze z nich było żywsze, a drugie jest mniej żywe, i że pierwsze • Tak w MK i MW; w MG: pierwsze.
- należy do wyobraźni • MW: należy do imaginacji.
- Wyobraźnię pod tym jedynie względem uważaną • MW: Imaginację pod tym jedynie względem uważaną.
- podobne są do czuć rzeczywistych • MW: podobne są do czuć rzeczywistych, i nazwiemy je „czułością wyobrażoną”.
- **23** • MG: **15\*\***; MK: **15**.
- się zgadzają wszyscy uczeni, i o której każdy człowiek może być przekonany • MW: się zgadzają wszyscy uczeni, i od których każdy człowiek może być przekonany.
- doświadcza czuć coraz nowych • MW: doświadcza coraz nowych.
- nie mogłem go sobie wyobrazić • MW: nie mogłem sobie wyobrazić.
- nie może sobie wyobrazić dźwięków. Może • MW: może.

s. 85

- Czuć tak rzeczywiste • MG: *ante* – **16\*\***; MK: *ante* – **16**.
- jako też wyobrażone • MW: jako i wyobrażone.
- pozbawiony on bywa czuć • MW: pozbawiony bywa czuć.
- w pewnym jestestwie mającym byt trwały • MW: w pewnym jestestwie, które ma byt trwały.
- **24** • MG: **3/13\*/17\*\***; MK: **17**.
- a zatem różną od ciała • MW: jest istotą niematerialną, a zatem różną od ciała.

s. 86

- porównuje, uważa, słowem, istota myśląca • MW: porównuje, słowem, istota myśląca.
- **25** • MG: **18\*\***; MK: **18**.
- fizjologowie i anatomicy naznaczają siedlisko czułości • MW: fizjologowie naznaczają siedlisko czułości.
- czucia łączą się w jednym czasie • MW: czucia łącząc się w jednym czasie.
- jedno z nich należy do jednej części, a drugie do drugiej • MW: jedno z nich należy do jednej, a drugie do drugiej części.
- w jednej i tej samej części • MW: w jednej i tej samej części.

- w części, która jest jedną właściwie, i która nie składa się z części, albo w części złożonej • Tak w MK; w MG i MW: w części, albo w części złożonej.
- przypuszczamy, że one łączą się w części niezłożonej • MW: przypuszczamy, że nie łączą się w części niezłożonej.
- jest to jeszcze mówić • MW: jest jeszcze mówić.
- części, która jest niezłożona, albo że jedno jest w jednej części z tych, a drugie w drugiej • Tak w MK; w MG: części, a drugie w drugiej; w MW: części, która jest niezłożona, albo że jedno jest w jednej części z tych części, a drugie w drugiej.

s. 87

- że nie łączą się w jednej i tej samej istocie; jest to mówić • MW: że one nie łączą się w jednej i tejże samej istocie; jest to, owszem, mówić.
- dusza będąc istotą, która porównuje czucia, nie jest istotą złożoną z części • MW: dusza będąc istotą, która czuje, porównuje czucia swoje, nie jest istotą złożoną z części, istotą złożoną.
- Fałszywa opinia • MK: Dalsze rozwinięcie tej samej prawdy. Fałszywe opinie.
- **26 • MG: 19\*\*;** MK: **19.**
- co by nam jeszcze zarzucić mogli • MW: co nam jeszcze zarzucić mogli.
- porównując owe czucia • MW: porównując swe czucia.
- NIE PORÓWNUJE CZUĆ SWOICH • MW: nie porównuje czuć swoich.
- o tych tylko wie czuciach • MW: o tych tylko wie czuciach, te tylko poznaje.
- to się dzieje nie inaczej • MW: to się zaś dzieje nie inaczej.
- już i przeszłe • MK: oraz już i przeszłe; MW: oraz i przeszłe.

s. 88

- Jeśliby zaś kto przypuszczał • MK: Lecz jeśliby kto przypuszczał.
- oprócz tej istoty duchowej • MW: oprócz tej istoty niematerialnej.
- inna jaka istota rozciągała • MW: inna jakaś istota rozciągała.
- nie porównując czuć swoich • MW: nie porównując czuć swoich, np. mózg lub cały system nerwowy.
- te jestestwa byłyby czującymi • MW: te jestestwa byłyby czującymi i znającymi swe czucia.
- **27 • MG: 4/14\*/20\*\*;** MK: **20.**
- postrzeżenia fizjologów i anatomików • MW: postrzeżenia fizjologów.
- mózg albo raczej pewna część onego • Tak w MW; w MG i MK: mózg.

- jest prawdziwym siedliskiem • MK: jest właściwym siedliskiem.
- z następujących powodów • MW: z następujących dowodów.
- i są narzędziami czucia • MK: są narzędziami czucia.
- na powierzchni tego ciała • MW: na powierzchni tegoż ciała.

s. 89

- jest mocno przewiązany • Tak w MW; w MG i MK: jest mocno przywiązany.
- nie mogą pełnić funkcji swoich • MW: nie mogą pełnić funkcji swojej.
- **28 • MG: 21\*\***; MK: **21**.
- ISTOTY ZAŚ DUCHOWEJ NIE MOŻNA UJAĆ W GRANICY SWOJEJ • MW: istoty zaś duchowej nie można ująć w granicach swoich.
- MIEJSCA, PRZESTRZENI, ROZCIĄGŁOŚCI, ISTOT MATERIALNYCH I DUCHOWYCH • MW: miejsca, przestrzeni, rozciągłości, istot materialnych i duchowych.

s. 90

- jak się komu podoba • MW: jak się podoba.
- co już zostało dowiedzione • MW: co się już zostało dowiedzione.
- z cząstek osobno leżących, jedna obok drugiej • MW: z cząstek osobnych, leżących jedna obok drugiej.
- Bardzo jest ważne w logice to odkrycie, na które się zgadzają wszyscy filozofowie, a które jest tak dalekie • MW: Bardzo jest ważna w logice ta prawda, na którą się zgadzają wszyscy filozofowie, a która jest tak daleka.
- nasze czucia przyznajemy przedmiotom • MW: nasze czucia przyznajemy przedmiotom, czyli jestestwom materialnym.
- mamy one za ich własności • MK: mamy je za ich własności.
- mamy one za ich własności • MW: własności, czyli przymioty (*qualitates*).
- białość, czerwoność *etc.* • MK i MW: białość, czerwoność itd.
- w przedmiotach zewnątrz nas będących • MW: w istotach nas otaczających.
- mamy je za własność tych przedmiotów • MW: mamy je za przymioty istot tych.
- przyczyna nam niewiadoma naszych czuć • MW: przyczyna czuć naszych, która czym jest w sobie samej nie znamy.
- ten np. przedmiot wznieca w nas czucie goryczy itd. • MW: ten np. przedmiot wznieca w nas czucie słodczy, ów goryczy.
- te więc rzeczy są naszymi czuciami, czyli • MK: te więc rzeczy są naszymi czuciami, czy.

- czucia duszy naszej nigdzie więcej być nie mogą • MW: są to czucia duszy naszej i nigdzie więcej być nie mogą.
- prawda lepiej się jeszcze wyluszcza • MW: prawda, którąśmy dopiero okazali, lepiej się jeszcze wyluszcza.
- wziętą z fizjologii • MW: wziętą z fizyki i fizjologii.
- jakąkolwiek wiadomość fizyki • MW: jakąkolwiek wiadomość tych nauk.
- byśmy inaczej nie czuli zapachu żadnego ciała • MW: byśmy inaczej nie uczuli zapachu żadnego ciała.
- nie doleciały do naszego nosa • MW: nie odleciały do naszego nosa.
- ruch sprawiony w cząstkach tych nerwów doszedł aż do mózgu • MW: działanie wzbudzone w cząstkach doszło aż do mózgu.

s. 91

- nie udzielił podobnego poruszenia nerwowi słuchowemu • MW: nie poruszył nerwów słuchowych, za pomocą których przesłałby pewne wrażenie do duszy.
- Cóż więc znajduje się w ciele • MW: Cóż znajduje się w ciele owym.
- się udziela cząstkom nerwów słuchowych • MW: się udziela cząstkom powietrza, a następnie uderza i nerwy słuchu.
- łatwo jest ludzi przekonać • Tak w MW; w MG i MK: łatwiej jest ludzi przekonać.
- zapachy są w nich samych, trudniej zaś jest im pojąć, żeby kolory miały być w nich samych • Tak w MW; w MG i MK: zapachy są w nich samych.
- a nie w tych rzeczach, w których • MK: a nie w tych rzeczach, na których.
- 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 • Tak w MW; w MG i MK: znajdują się w nas samych.
- mówimy także, że widzimy światło • MW: mówimy także, że widzimy światło.
- te światła są naszymi czuciami • MW: te światła i kolory są naszymi czuciami.
- ten zaś nerw poruszony przez ruch swych cząstek przenosi wrażenie do duszy • MW: która jest utkana z nerwów ocznych, przez co wznieca się w duszy pewne czucie.
- nie mogą mieć bytności • MW: nie mogą się znajdować.



s. 92

- Lecz ta materia • MW: Ale ta materia.
- 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 • MW: żyjące.
- na powierzchni owego ciała w rzeczy samej • MW: na powierzchni owego ciała, któremu przypisujemy pewien kolor, w rzeczy samej.
- własne czucie odsyłamy do owego ciała • MW: własne nasze czucia odsyłamy do owego ciała.
- do innych własności zmysłowych • Tak w MK; w MG i MW: i do innych własności zmysłowych.
- jako to gładkości • MW: jako to do gładkości.
- tak, jak je czujemy • MW: tak, jak czujemy.
- że z tak dziwnej sprzeczności • MW: z tak dziwnej sprzeczności.
- własne czucie za własności rzeczy • MW: własne czucia za przymioty rzeczy.
- bytność tych rzeczy, o której • MW: bytność tych rzeczy, o których.
- nie jest także złudzeniem • MW: nie jest złudzeniem.
- wyobrażeniem naszego umysłu • Tak w MW; w MG i MK: wyobrażeniem naszego zmysłu.

s. 93

- wyświecone nam źródła • MW: wyświecone dla nas źródła.
- w pierwiastkowych chwilach swojego bytu nie mógł on odnosić swoich czuć do istot go otaczających, co się dowiedzie w następnych paragrafach • MW: w pierwszych chwilach życia swojego nie mógł odnosić swoich czuć do istot go otaczających, co się dowiedzie w dalszych uwagach.

s. 94

- co się następnie wyświeci • Tak w MW; w MG i MK: co się wyświeci w następnych paragrafach.
- **29** • MG: **15\*/22\*\*** (brak numerów **23\*\*–223\*\***); MK: **22** (brak numerów **23–34**); MW: **30**.
- jednak inne zmysły, oprócz zmysłu dotykania • MW: inne zaś zmysły.
- Nim dowiedziemy tej prawdy • MW: **31**. Lecz nim dowiedziemy tej prawdy.

- chropowatości, gładkości • MW: chropowatości i gładkości.
- istotami obcymi względem naszego jestestwa. O tych albowiem ostatnich mówimy, że są zewnątrz nas • MW: istotami materialnymi, które działają na nasze zmysły.
- 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 zewnętrznych, 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 • Tak w MW; w MG i MK: czucia zaś nasze są w nas samych. O tamtych mówimy, że działają na nasze zmysły, czucia zaś nasze mamy za skutek tego działania.

s. 95

- Nie badamy się teraz o to • Tak w MW; w MG i MK: Nie badajmy się teraz o to.
- istot różnych od swojego jestestwa • MW: istot różnych od naszego jestestwa.
- Nie inaczej rozróżniamy • MW: **32**.
- ani do siebie zbliżyć się nie mogą • MK: ani do siebie zbliżyć się mogą.
- może mieć wiadomość o jestestwach • MW: może mieć wiadomość o istotach.
- może co do siebie zbliżyć • Tak w: MK i MW; w MG: może do siebie zbliżyć.
- albo samo może być od czego oddalone • MW: albo że samo może być od czego oddalone.
- łatwo dowieść można • MW: łatwo dowieść.
- pierwsze wrażenia na zmysły • MW: pierwsze wrażenia na umysły.
- przez słuch, a nawet ani przez smakowanie, jeśliby dziecię tego zmysłu odłączone być mogło od zmysłu dotykania • Tak w MW; w MG i MK: przez słuch.
- wystawmy sobie w myśli • MW: wystawmy sobie.
- **30** • MW: **33**.
- a więc jest do mnie zbliżony • MW: więc jest do mnie zbliżony.
- albo że pomiędzy mną a tym przedmiotem • MW: że między mną a tym przedmiotem.

s. 96

- kroków, łokci • MW: arszynów, łokci.
- Widoczne zaś jest • MW: Wiadomo zaś jest.
- Podobnie co się tyczy oddalenia • MW: Podobnie więc co się tyczy oddalenia.
- **31 • MG: 16\*; MW: 34.**
- żadnej wiadomości o przedmiotach • Tak w MW; w MG i MK: wiadomość o przedmiotach.
- o przedmiotach zewnątrz siebie będących • MW: o przedmiotach zewnątrz niego będących.
- jakim ono sposobem • MW: jakim sposobem.
- zamiar wymagałby poprzedniczej wiadomości • MW: zamiar mógłby tylko pochodzić z poprzedzającej wiadomości.

s. 97

- swoich sił wszystkich i zmysłów chce używać, a szczególnie dotykania • MW: wszystkich sił i zmysłów chce używać, a najszczególniej dotykania.
- nastręczy mu się bez wątpienia wiele rzeczy • MW: nastręczy mu bez wątpienia wiele rzeczy.
- których się ono ujmie • MK i MW: których się ono ujmuje.
- oddali – raz je weźmie, drugi raz odrzuci • Tak w MW; w MG i MK: oddali.
- powtarzając te działania kilka razy • MW: powtarzając to działanie kilka razy.
- Chociaż ono nie wie jeszcze • MG: (a) Chociaż ono nie wie jeszcze; MW: *ante* – **35.**
- będą się zdawały • MK i MW: będą mu się zdawały.
- albo przykre, albo przyjemne • MW: albo przyjemne, albo nieprzyjemne.
- ruchliwość, o której mówiłem • MW: ruchliwość, o której nadmieniałem.
- świetnego poloru, i postrzega • MW: świetnego koloru, postrzega.
- wrażenie stało się w nim mocniejsze • MW: wrażenie stało się w nim przez to mocniejsze
- przysuwając do siebie kilkakrotnie i odsuwając to ciało, postrzegać będzie statecznie • MW: przysuwając do siebie wielokrotnie i odsuwając to ciało, ujmując je i odrzucając, gdy postrzegać będzie statecznie.
- czucie światła i koloru • Tak w MW; w MG i MK: czucie światła koloru.
- wniesie stąd, że to czucie • MW: wniesie, że to czucie.
- to coś jest wtenczas w jego mocy • MW: to coś jest wtedy w jego mocy.

- może je do siebie zbliżyć albo oddalić • MW: może je do siebie zbliżyć albo od siebie oddalić.
- z wyobrażeniem czucia sprawionego przez zmysł widzenia • Tak w MW; w MG i MK: z wyobrażeniami czucia sprawionego przez zmysł widzenia.
- z wyobrażeniem czucia oporu • MW: z wyobrażeniem czucia oporu i miąższości.

s. 98

- do jednej i tej samej istoty • MW: do jednej i tejże samej istoty.
- zbliżenia lub oddalenia jakiej rzeczy • MW: zbliżania lub oddalania rzeczy jakiegokolwiek.
- przystosować należy do czucia innych zmysłów • MK: przystosować należy do czucia trzech innych zmysłów; MW: przystosować należy do czuć trzech innych zmysłów.
- połączy ono rozmaitość w jedność • MW: połączy oną rozmaitość w jedność.
- **32** • MG: **17\***; MW: **36**.
- To, co się tu wywiodło przez rozumowanie • MK: To, co się tu wywiodło PRZEZ ROZUMOWANIE.
- nr 102, an. 1728 • MW: nr 402, an. 1728.
- w dziele Condillaca *O czuciach* • MW: i w dziele Condillaca *Traité sensations*, part 3, chap. 4.
- Czytamy w tym opisie • MW: Czytamy w opisie tego zdarzenia.
- wszystkie przedmioty stykały się z jego okiem • MW: przedmioty stykały się z jego okiem.
- się on nauczył sądzić na wejrzenie • MW: się on nauczył sądzić z oka.

s. 99

- skąd się przekonujemy • MW: stąd się przekonamy.
- zwykli z wyobraźni swojej • MW: zwykli w imaginacji swojej.
- nie podlegała temu błędowi • MW: nie podlegała temu złudzeniu.
- przez inne cztery • Tak w MW; w MG i MK: przez inne te zmysły.
- **33** • MG: **18\***; MW: **37**.
- dziecię nie zwykło nabywać wiadomości • MW: dziecię nie mogło nabyć wiadomości.
- dawać dziecięciu tę wiadomość • MW: dawać dziecięciu te wiadomości.
- nie mogą mu być obojętne • Tak w MW; w MG i MK: nie mogą w nim być obojętne.

- 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 • MW: oddalenie czegoś od siebie.
- czucie koloru jakiego, przypomni mu • MW: czucie koloru jakiego, przypomina mu.
- przez zbliżenie czegoś do siebie • MW: przez zbliżenie czegoś.
- 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 • Tak w MW; w MG i MK: wiadomość przedmiotu zewnętrznego.
- może mieć dziecię odległości przedmiotów • Tak w MK; w MG i MW: może mieć dziecię odległości przedmiotów.

s. 100

- **34 • MW: 38.**
- ostatnie zdaje się w sobie zawierać łączenie wyobrażeń • MW: ostatnie, jak już mówiliśmy, zawsze w sobie włącza wyobrażenie.
- takie samo, jakie teraz mamy • MW: takie samo, jakie my teraz mamy.
- pewną liczbę oznaczoną • MW: pewną ilość oznaczoną.
- łokci, kroków *etc.* • MW: łokci, kroków itd.
- będący przed nami przedmiot • MW: przedmiot.
- w pierwszych chwilach swojego życia {dziecię} mieć nie mogło • MW: w pierwszych chwilach swojego życia {dziecię} nie ma.
- nazwiemy „wyobrażeniem odnośnym” (*idea relativa distantiae*) • MW: nazwiemy „wyobrażeniem miarowym”.
- jakie też ono może mieć wyobrażenie • MW: jakie też może mieć wyobrażenie.
- jest w wyobrażeniu jego zbliżony • MW: uważa za zbliżony.
- jest w wyobrażeniu jego oddalony • MW: uważa za oddalony.
- może wyobrazić sobie odległość przedmiotów • MK: może wyobrazić sobie dziecię odległość przedmiotów.

- nazwiemy „wyobrażeniem nieodnośnym” (*idea absoluta distantiae*) • MW: nazwiemy „wyobrażeniem bezmiarowym”, dla różnicy od sposobu jej uważania wyżej pomienionego, któryśmy nazwali „wyobrażeniem odległości miarowym”.
- prawda potwierdza to, cośmy już widzieli • MW: prawda cośmy wywiedli, tj.
- najpierwszym sposobem w poznawaniu przedmiotów, dla różnicy od sposobu jej uważania wyżej pomienionego, któreśmy nazwali „wyobrażeniem odległości odnośnym” • MW: najpierwszym przewodnikiem w poznaniu przedmiotów.
- najpierwsze wyobrażenia odległości odnośnej • MW: najpierwsze wyobrażenia odległości miarowej.
- liczbą kroków większą lub mniejszą, chociaż nieoznaczoną, które mu czynić należy • MW: ilością kroków większą lub mniejszą, nieoznaczoną, które mu uczynić należy.

s. 101

- ale przed tym kresem wieku dziecię nie może mieć wyobrażenia odległości odnośnej • MW: lecz przed tą epoką życia dziecię nie może mieć żadnego wyobrażenia odległości miarowej.
- **35** • MW: **39**.
- dziecię ma wyobrażenie • MW: ma odczucie wyobrażania.
- o zmysłach i ich wewnętrznej budowie • W MK jest „o” zamiast „i”.
- 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 • MW: dlatego że w myśli ludzkiej wyobrażenie skutku ściśle się łączy z wyobrażeniem jego przyczyny, czucia zaś jakości, {jak} już wiele razy {się} mówiło, są skutkami sprawionymi od przedmiotów zewnętrznych, (2) Nie ma jeszcze czucia.
- między swoimi czuciami a czymś zewnętrznym • MW: między swoimi czuciami a CZYMŚ zewnętrznym.
- Czucia więc jego i coś • MW: Czucia więc jego i to coś.
- (2) Czucia • MW: (3).
- nad tym czymś zewnętrznym • MW: nad tym CZYMŚ zewnętrznym.
- (3) • MW: (4).
- jest wyobrażeniem umysłowym • Tak w MW; w MG i MK: tj. wyobrażeniem umysłowym

- może być tylko przedmiotem uwagi • Tak w MW; w MG i MK: może być przedmiotem uwagi.
- mogło się zastanawiać nad czymś zewnętrznym • MW: mogło się zastanawiać nad CZYMŚ zewnętrznym.
- musi zatem to coś uważać łącznie tylko ze swoimi czuciami • MW: musi zatem to coś uważać łącznie tylko (*in concreto*) ze swoimi czuciami.
- jeden obraz przedmiotu • Tak w MW; w MG i MK: jeden przedmiot.
- od najpierwszych chwil swojego jestestwa • MW: od najpierwszych chwil bytności swojej.
- łączenia ścisłego swoich czuć z czymś zewnętrznym • MW: łączenia ścisłego swoich czuć z CZYMŚ zewnętrznym.
- 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 • Tak w MW; w MG i MK: Teraz sądzić tylko możemy o naszych czuciach, że są w nas, ale wyobrazić je {sobie} inaczej musimy.
- **36 • MW: 40.**

s. 102

- oddalić od siebie nie może [29]. Zważmyż teraz • Tak w MW; w MG i MK: oddalić od siebie nie może. Uważmyż teraz.
- Najpierwej wie ono o tym • MW: Najpierwej wie ono tylko o tym.
- ma czucia i one porównuje • Tak w MW; w MG i MK: ma czucie i ono porównuje.
- o tej częście jestestwa swojego • MW: o tej części jestestwa swojego.
- nie umie zapewne rozróżniać • MW: nie umie zapewne rozróżnić.
- nie może nawet wiedzieć • MK: nie może nawet o tym wiedzieć.
- bardzo się różni od duszy • MW: bardzo się różni od duszy, posłuży tylko dla niej a narzędzie.
- istotą względem duszy zewnętrzną • MW: istotą względem duszy w niejaki sposób zewnętrzną.
- Tak więc człowiek poznaje • MW: Tak więc jako człowiek poznaje.
- jedynie przez zmysł dotykania i tak, nie inaczej, tym zmysłem może • MW: jedynie przez zmysł dotykania, tak, nie inaczej, tylko tym zmysłem może on.
- może jednak zbliżyć do siebie wzajemnie lub oddalić • MW: może jednak zbliżać do siebie wzajemnie lub oddalać.

- może rękę swoją zbliżyć • MW: może rękę swoją zbliżyć.
- czucia swoje porównuje • Tak w MW; w MG i MK: czucie swoje porównuje.
- ta wiadomość będzie w nim bardzo niedoskonała • MW: ta wiadomość będzie w nim bardzo niedokładna.
- jak później zobaczymy • MW: jako to później zobaczymy.
- **37** • MW: **41**.
- Powiedzieliśmy, że ciało jest istotą zewnętrzną • MW: Okazaliśmy, że ciało jest istotą zewnętrzną.
- dziecię nie inaczej o nim nabywa wiadomości • MW: dziecię nie inaczej nabywa wiadomości.
- o przedmiotach zewnętrznych i względem siebie obcych • MW: o przedmiotach zewnętrznych, względem siebie obcych.

s. 103

- własne ciało rozróżnia od ciał obcych • MW: własne ciało odróżnia od ciał obcych.
- nie może się odłączyć od ogółu, chyba z gwałtownością i bólem • Tak w MW; w MG i MK: nie może się odłączyć od ogółu.
- z naszym ciałem stykać się mogą • MW: z ciałem stykać się mogą.
- musi sprawiać inne czucia aniżeli dotknięcie ciała naszego • MW: musi sprawić inne czucia aniżeli dotknięcie ciała własnego.
- przesyła do duszy działania pojedyncze, dotknięcie zaś własnego ciała – podwójne • Tak w MW; w MG i MK: pojedyncze.
- prawą ręką dotykam się lewej, wtenczas nie tylko ręką • MW: prawą ręką dotykamy się lewej, a wtenczas nie tylko ręką.
- co się nie może prawdzić • Tak w MW; w MG i MK: co się nie może sprawdzić.
- dotyka przedmiotu obcego; z odmiennych • Tak w MW; w MG i MK: dotyka przedmiotu obcego; i odmiennych.
- odmiennych działań muszą zatem być różne skutki • MW: odmiennych zaś działań muszą wynikać różne skutki.
- nie sprawiają bolesnego czucia • Tak w MW; w MG i MK: nie sprawiają koniecznego czucia.
- **38** • MW: **42**.



s. 104

- Rozdział III. O pojętności • WM: Rozdział III. Wykład pojętności, czyli władzy pojmovania.
- **39** • MG: **5/19\***; MW: **43**.
- aż się ono nauczyło łączyć • MW: aż się nauczyło łączyć.
- czucia tych zmysłów • Tak w MW; w MG i MK: czucia zmysłów.
- czy też jest wyobrażeniem • MW: czyli też wyobrażeniem.
- Na to się tak odpowiada • MW: Na to się odpowiada.
- odmianą sprawioną w duszy człowieka • MW: odmianą sprawioną w duszy.
- inne czucia i nigdzie więcej być nie może • MW: inne czucia, jest pewnym jej tylko obrazem.
- dźwięk jest tylko dźwiękiem, zapach jest tylko zapachem • MW: np. dźwięk jest tylko dźwiękiem, zapach zapachem itd.
- czuciem sprawionym przez zmysł dotykania; uważane przeto w sobie samym nie zawiera żadnego wyobrażenia o czymś zewnętrznym • MW: czuciem; gdy przeto uważać będziemy jedynie jako stan duszy naszej, w tym względzie nie będzie ono zawierało żadnego wyobrażenia o CZYMŚ zewnętrznym, tak jak i czucia czterech innych zmysłów.
- musi być wypadkiem połączenia i porównywania • MW: musi być wypadkiem połączenia i porównania.
- czuć tak rzeczywistych, jak i przypominanych • MW: czuć tak rzeczywistych, jako też wyobrażonych.
- wyobrażenie podobieństwa ich albo różnicy • MW: wyobrażenie podobieństwa ich lub różnicy.

s. 105

- uważane w sobie samym nie zawiera najmniejszego wyobrażenia • MW: uważane nie zawiera najmniejszego wyobrażenia.
- zawierać musi to wyobrażenie, albo raczej ona nie jest czym innym – tylko tym wyobrażeniem • Tak w MK i MW; w MG: zawierać musi to wyobrażenie.
- uważam czucie oporu jako skutek zależący od czegoś zewnętrznego • MW: uważam CZUCIE OPORU jako skutek zależący od czegoś.
- przyczynę sprawiającą we mnie to czucie • MW: przyczynę sprawiającą to czucie.
- przesłanych do duszy od jednego jestestwa • Tak w MW; w MG i MK: przesłanych do duszy.

- 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 koniecznie z tych wszystkich czuć musielibyśmy tworzyć obraz jednego przedmiotu. Gdy się to nie dzieje, bo • Tak w MW; w MG i MK: przez czucia oporu, bo.
- czucie zaś oporu do czwartego • MW: czucie zaś oporu do czwartego itd.
- wiadomość o bytności przedmiotu zewnątrz, odnosząca • Tak w MW; w MG i MK: wiadomość o bytności przedmiotu zewnętrznego i odnosząca.
- jako do wspólnej przyczyny • MK: jako do WSPÓLNEJ PRZYCZYNY; MW: jako do wspólnej ich przyczyny.

s. 106

- **40** • MW: **44**.
- o bytności przedmiotu zewnętrznego, jeśli ją uważamy w myśli odłącznie • Tak w MK; w MG: odłącznie; w MW: o bytności przedmiotu zewnętrznego, jeśli ją rozróżniamy w myśli.
- od czuć wszelkich nazwiemy „pojęciem” • MW: od czuć, nazwiemy ją „pojęciem”.
- wyrazem „pojmować” zwykliśmy oznaczać coś więcej niżeli czuć • MW: wyrazem „pojmować” zwykliśmy oznaczać coś więcej aniżeli wyrazem „czuć”.
- zwykliśmy mówić, że je pojmujemy • MW: zwykliśmy mówić, że pojmujemy.
- umieszczam wszystkie wyobrażenia umysłowe • MW: umieszczam te wszystkie wyobrażenia umysłowe.
- wyobrażenia umysłowe, które są • MK i MW: wyobrażenia umysłowe, które nie są z.
- mogą się rozgatunkować na wiele różnych rzędów • Tak w MW; w MG i M: mogą się rozgatunkować na wiele innych szeregów.
- Gdyśmy wskazali • MW: *ante* – **45**.
- (*idea, repraesentatio*) • MK i MW: (*repraesentatio*).

s. 107

- **41** • MG: **6/20\***; MW: **46**.
- jak to następnie obszerniej się wyłuszczy, jest to • MW: jako to następnie obszerniej się wyłuszczy, jest.
- przyznaje pewnym istotom materialnym • MW: przyznaje pewnej istocie zewnętrznej.

- przyczynie je sprawiającej • MW: przyczynie sprawiającej te czucia.
- Skorośmy okazali • MW: *ante* – 47.
- jest wypadkiem sądu • MK: jest wypadkiem sądu pewnego.
- więc i rozumowanie nie na czym innym się zasadza • MK: więc i sąd, i rozumowanie nie na czym innym zasadzają się.
- nie mając pojęcia przedmiotów zewnętrznych • MW: nie mając pojęcia żadnego przedmiotu zewnętrznego.
- więc jeżeliby to pojęcie miało być wyobrażeniem fałszywym • MK: więc jeżeliby to pojęcie miało być wypadkiem pewnego sądu fałszywego.
- szykowania czuć. Aleśmy znowu dowiedli, że żadne łączenie i szykowanie czuć naszych nie mogłoby • MW: szykowania czuć naszych, nie mogło.
- więc ono musi pochodzić • MW: więc pojęcia tych przedmiotów muszą pochodzić.
- z natury naszego umysłu albo, co jedno znaczy, musi być wypadkiem pewnych sądów przyrodzonych naszego umysłu • Tak w MW; w MG i MK: z natury naszego umysłu, czyli musi być wypadkiem sądu.
- pojęcie przedmiotu jest fałszywym wyobrażeniem • MW: te pojęcia są fałszywym wyobrażeniem.
- przypuścić też należy • MW: przypuścić to należy.
- takie twierdzenie samo w sobie • MK i MW: twierdzenie, jakeśmy nieraz o tym mówili, samo w sobie.
- zawierałoby niedorzeczności • Tak w MW; w MG i MK: zawierało niedorzeczności.
- Bo to mamy za prawdę, co się zgadza z naturą naszego umysłu, a to za błąd, co się z nią nie zgadza. Bardziej • MK i MW: Bardziej.
- o tym przekonamy, że pojęcie przedmiotu zewnętrznego nie może być wyobrażeniem fałszywym, gdy mówić będziemy • MW: przekonamy o tej prawdzie, gdy mówić będziemy.

s. 108

- Pojęcie tedy przedmiotu • MW: *ante* – 48.
- te dwa wyrazy biorą za jednoznaczne • MW: te dwa wyrazy biorą za jednoznaczne, kiedy mówią o początku wiadomości naszych.
- umysłowym; Kant wyobrażenie tego rodzaju nazywa „*repraesentationes purae a priori*” • Tak w MW; w MG i MK: *a priori*.
- nie łączyła do niej pojęć • MW: nie łączyła do ich pojęć.

- czucia; tu się znowu okazuje rzeczywistość wynalazku Kanta o sądach zbiorowych *a priori* • MW: władzy czucia, lecz o tej rzeczy mówić będziemy obszerniej na swoim miejscu.
- **42** • MW: **49** (tu urywa się numeracja w MW).
- łączyć się musi w myśli naszej • MW: łączyć się musi w myśli.

s. 109

- Rozdział IV. O samoznawstwie, czyli pojętności wewnętrznej • Odpowiednika tego rozdziału w WM nie ma. Część jego treści zawarta jest w rozdziale III WM.
- **43** • MG: **7/21\***.
- czucia swoje porównuje • MW: czucia swe porównuje.
- uważam jako rzeczy PRZEMIJAJĄCE • MW: uważam jako rzeczy przemijające.
- uważam jako coś trwałego • MW: uważam jak coś trwałego.
- uważam jako coś trwałego • MK: uważam jako coś TRWAŁEGO.
- 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 • W MK ten fragment jest przekreślony. W MG na końcu jest słowo „przedmiot”, ale to chyba pomyłka.
- Czucia moje uważam jako PEWNE STANY • MW: Czucia moje uważam jako pewne stany, pewne odmiany.
- w której się kolejno znajdują te rozmaite stany • MW: która doznaje tych odmian rozmaitych.
- istocie uważanej odłącznie • MK i MW: istocie rozróżnionej w myśli.
- pod władzą pojętności zewnętrznej, tak pojęcie, czyli wyobrażenie duszy mojej umieścić mogę pod władzą pojętności wewnętrznej • Tak w MK i MW; w MG: pod władzą pojętności wewnętrznej.

s. 110

- sposobność do poznania siebie samej • Tak w MK; w MG i MK: sposobność do poznania samego siebie.
- **44** • MG: **8/22\***.
- one przyznają tej istocie • MW: one jej przyznają.
- Łączmy albowiem jak chcemy rozmaite czucia nasze, porównujemy je, rozmyślamy nad nimi • MW: Łączymy albowiem jak chcemy rozmaite czucia nasze, porównujemy je, rozmyślamy nad nimi.

- uważając je w sobie samych • Tak w MK; w MG i MK: uważając w sobie samych.
- które umysł ludzki łączyć zwykł do czuć na mocy pewnego prawa sobie wrodzonego, tak to samo rozumieć należy o pojęciu duszy naszej • MK i MW: tak to samo rozumieć należy o pojęciu duszy. Jako pierwsze, tak i drugie, umysł ludzki zwykł łączyć do czuć na mocy pewnego prawa.
- zwracam szczególnie uwagę moją na rzecz samą jako istotę, nie inne jej mam wówczas wyobrażenie • MK: zwracam szczególnie uwagę moją na nią samą jako istotę, i nie inne jej wówczas mam wyobrażenie.
- tylko takie, że jest coś • MW: tylko takie, że jest coś.
- to ostatnie na mocy pewnego prawa • MW: tamto na mocy pewnego prawa.
- to samo należy rozumieć i o tamtym • MK i MW: to samo należy rozumieć i o tym drugim.

s. 111

- Za pomocą tylko tych obrazów • MW: Za pomocą tych obrazów.
- Czy są przymioty duszy naszej wielorakie i jak się poznają • MK: Wiadomość o przymiotach duszy tak stałych, jako też i przemijających.
- **45 • MG: 9/23\***.
- wiadomość o jej przymiotach tak STAŁYCH, jako też PRZEMIJAJĄCYCH • MW: wiadomość o jej przymiotach tak stałych, jako też przemijających.
- czucia, żądze i rozmaite wyobrażenia • MW: czucia, żądze i różne wyobrażenia.
- są jej przymiotami niestałymi albo inaczej stanami • MW: są jej przymiotami niestałymi, czyli inaczej stanami.

s. 112

- czyli do SAMOZNAWSTWA itd. Lecz • MW: czyli do samoznawstwa. Lecz.
- nie tylko w sobie samych, ale bardziej • MW: nie tylko w sobie samych, lecz bardziej.
- należeć oraz będą do samoznawstwa • MW: należeć oraz będą do SAMOZNAWSTWA.
- co się tyczy przymiotów duszy • Tak w MK i MW; w MG błędnie: co się tyczy przedmiotów duszy.
- co nie jest żadnym czuciem • MW: co nie jest żadnym CZUCIEM.

s. 113

- Gdy przez to tworzę sobie obraz • MW: Gdy przeto tworzę sobie obraz.
- należy do samoznawstwa • MK i MW: należy do SAMOZNAWSTWA.
- wyobrażeń należących do tej samej władzy • MW: wyobrażeń należących do tejże samej władzy.
- z pewnego wyobrażenia osobnego • MK: z pewnego wyobrażenia ogólnego.
- zwrócić wyłącznie uwagę na to pojęcie samoznawstwa • MW: SAMOZNAWSTWA.
- nad sposobnością duszy naszej • MW: nad sposobnością duszy mojej.
- pojęcie tej mojej sposobności • MK i MW: pojęcie może tej sposobności.
- nazywam „duszą uważaną także odłącznie” • MW: nazywam „duszą”, uważane także odłącznie.
- to COŚ ma PEWNE USPOSOBIENIE • MW: to COŚ ma pewne USPOSOBIENIE.

s. 114

- odbijała się od przedmiotów zewnętrznych i zwracała się do niej samej • MW: odbijała się od niej samej.
- czułość i pojętność • MW: czułości i pojętności.
- pod pojętnością wewnętrzną, czyli samoznawstwem • MW: pod pojętnością wewnętrzną, czyli SAMOZNAWSTWEM.
- gdy się nad nimi samymi zastanawiam • MW: gdy się nad nimi zastanawiam.
- jest zewnętrzna albo wewnętrzna, inaczej albowiem pojęcie to nie byłoby już najprostszym pierwiastkiem myśli • MW: jest zewnątrz czy wewnątrz, inaczej bowiem pojęcie to nie byłoby pierwszym pierwiastkiem.
- będzie pojęcie najogólniejsze istoty • W MG, MK i MW jest błędnie: będzie pojęcie najszczególnejsze istoty.
- Czucia i pojęcia • MG: *ante* – 10/24\*; MK i MW: Czułość i pojętność.
- nazywam „dwoma wyobrażeniami umysłu przedniejszymi” • MW: nazywam „dwoma władzami umysłu przedniejszymi”.

s. 115

- wszelkie inne wyobrażenia; tak np. czucia wszystkie mogą • MW: wszelkie inne wyobrażenie; tak np. czucia wszystkie, jakie mogą.
- Pojęcie tedy istoty • MW: Pojęcie także istoty.
- czuć i wszelkich innych wyobrażeń • MW: czuć i wszelkich wyobrażeń.
- do których koniecznie odnosić się muszą • MW: do których koniecznie odnosić się mogą.

- Takie wyobrażenia nazwać można „stosunkami” • MW: Takie wyobrażenia nazwać można „stosunkowymi”.
- postrzegać może pewne stosunki • Tak w MW; w MG i MK błędnie: postrzegać może pewne gatunki.
- jeżeli się dowiedzie • MW: jeśli się dowiedzie.
- że więc one należą do jej składu • MW: więc one należą do jej składu.
- pod dwiema władzami przedniejszymi • MK: pod dwiema władzami PRZEDNIEJSZYMI.

s. 116

- Rozdział V. O władzy wyobrażeń względnych • WM: Rozdział IV. Podział wyobrażeń na przedniejsze i względne; wykład tych ostatnich. Rozdział V. Wykład wiedzenia (*Bewusstsein*) stosowny do prawd, któreśmy dotąd wyłuszczyli.
- Porównywanie czuć • MK: Wyobrażenia różnicy i podobieństwa.
- **47** • MG: **11/25\*** (tu urywa się numeracja pierwszego ciągu w MG).
- {Wyobrażenie różnicy między dwoma np. czuciami} nie jest żadnym czuciem • MK: Wyobrażenie różnicy między dwoma np. czuciami nie jest żadnym czuciem.
- nie jest jednak żadnym z tych czuć • MW: nie jest żadnym z tych czuć.
- dwie osoby mają dwa czucia odmienne • MW: dwie osoby razem wzięte mają dwa czucia odmienne.
- Podobnie się dzieje, jeżeli człowiek • MW: Podobnie się dzieje, jeśli człowiek.
- o nim nie myślał wtedy • MW: o nim nie myślał tedy.

s. 117

- z dwoma czuciami odmiennymi, iż się zdaje • Tak w MK; w MG i MW: z dwoma czuciami odmiennymi, iż zdaje.
- Wyobrażenie różnicy • MG: *ante* – **26\***.
- Jeżeli te czucia usuniemy z myśli • MW: Jeśli te czucia usuniemy zmyślnie.
- Jako pierwsze, tak i drugie • Tak w MW; w MG i MK: Jak pierwsze, tak i drugie.
- jest wyobrażeniem drugiego rzędu, czyli stosunkowym • MW: jest wyobrażeniem drugiego rzędu: względnym.
- Nie tylko postrzegamy różnicę • MG: *ante* – **27\***.

- między naszymi czuciami, ale nadto postrzegamy ją między czuciami a wyobrażeniami • MW: między naszymi czuciami a wyobrażeniami.
- postrzegamy je także • MW: postrzegamy 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 • Tak w MK i MW; w MG: między przedmiotami zewnętrznymi.
- nie tylko pomiędzy pojedynczymi czuciami, ale nadto między szeregiem czuć • MW: nie tylko między pojedynczymi czuciami, ale nawet między szeregiem czuć.
- między szeregiem czuć jednego rodzaju, a szeregiem czuć rodzaju drugiego
- Tak w MW; w MG i MK: między szeregiem czuć jednego rodzaju.
- kolorów. Postrzegamy je także między pewnymi układami czuć połączonych z pojęciami, np. między drzewem a drzewem, między miastem a miastem • MK: kolorów, chociaż czucia pierwszego szeregu uważane pojedynczo nie mają żadnego podobieństwa do czuć szeregu drugiego; MW: kolorów, chociaż czucia pierwszego szeregu porównywane pojedynczo nie mają żadnego podobieństwa do czuć szeregu drugiego.

s. 118

- pierwszych aniżeli drugich *etc.* Tu dodać należy • MW: pierwszych aniżeli drugich, Ale tu dodać należy.
- czucia rzeczywiste od przypominanych • MW: czucia rzeczywiste od wyobrażonych.
- każde czucie przypominane • MW: każde czucie wyobrażone.
- **50 • MG: 28\***.
- nie mogą się pojąć same przez się • MW: mogą się uważać same w sobie.
- muszą się odnosić do wyobrażeń • MW: muszą się odnosić w myśli do wyobrażeń.
- różnica koloru żółtego i czerwonego pojąć się nie może bez wyobrażenia • MW: różnica koloru żółtego i czerwonego nie może uważać się bez wyobrażeń.
- Jakimże to sposobem czynimy • MW: Jakimże to sposobem uczynimy.
- bardziej do tego względu • MW: bardziej do tego wyobrażenia względnego.
- kiedy oznaczam w myśli mojej • MW: kiedy oznaczam w myśli.
- jako to np. czucia koloru • MW: jak to np. czucia koloru.
- tak na te czucia, jak na ich różnicę, natenczas • MW: tak na różnicę, jak na te czucia, wtedy.



- ażeby się zastanowił nad znaczeniem tego wyrazu „różnica”, natenczas mam wyobrażenie różnicy • MW: ażeby się szczególnie zastanowił nad znaczeniem tego wyrazu „różnica”, wtenczas mam wyobrażenie różnicy.
- Stąd się pokazuje • MG: *ante* – 29\*. Stąd; MW: Stąd. MG jest druga wersja tytułiku: Dwojaki sposób dołączania wyobrażeń.
- możemy tworzyć wyobrażenia • MW: możemy tworzyć sobie wyobrażenia.
- wyobrażenia odłączne (*ideae abstractae*) • W różnych miejscach tekstu używany jest zamiast terminu „odłączny” (i pochodnych) – termin „odłączony”. Tu wszędzie dałem konsekwentnie „odłączny”.
- oddalając z myśli pewne wyobrażenia • MW: oddalając w myśli lub uwagi.
- ażeby się zastanawiał nad innymi, które • MW: abym się zastanowił nad nimi, które chociaż.
- naturalny, lecz niekonieczny związek • MW: związek naturalny, mogą jednak uważać się w myśli bez nich.
- oddalam z myśli mojej wyobrażenia • MW: oddalam z myśli mojej obrazy.
- ażeby się jedynie zastanawiał nad pojęciem jego bytu • MW: abym się jedynie zastanawiał nad pojęciem przedmiotu tego jako istoty.
- Drugi raz – kierując szczególnie uwagę do pewnych wyobrażeń, chociaż w myśli muszą być razem z innymi wyobrażeniami • MW: Drugi raz – kierując szczególnie uwagę do pewnych wyobrażeń, chociaż te w myśli muszą być razem z innymi wyobrażeniami.
- bardziej na sam wzgląd różnicy • MW: samo wyobrażenie różnicy.

s. 119

- aniżeli na te czucia • MW: aniżeli na czucia.
- wyobrażenia, między którymi • W MG, MK i MW błędnie: podobieństwa, między którymi.
- którymi je postrzegam • Tak w MW; w MG i MK: którymi go postrzegamy.
- nie może się pojąć w myśli bez wyobrażeń • MW: nie może być wyobrażeniem.
- uważane odłącznie jest wyobrażeniem pojedynczym • MW: uważane jednak odłącznie, często jest wyobrażeniem pojedynczym.
- między jednym układem czuć i pojęć a drugim • MW: między jednym szeregiem czuć a drugim.
- każde jeszcze z tych czuć • MW: każde z tych czuć.
- 51 • MG: 30\*.

- pierwsze zawierać się zdają w ostatnich • MW: się pierwsze w ostatnich zawierają.
- przyjemność i nieprzyjemność • Tak w MW; w MG i MK: przyjemnych i nieprzyjemnych.
- budzi się w nas ono częstokroć • MW: budzą się w nas one częstokroć.
- w pewnym szyku ze sobą połączonych • MW: w pewnym szeregu ze sobą połączonych.
- Budzi się jeszcze w nas uczucie • Tak w MK; w MG i MW: Budzi się jeszcze w nas czucie.
- z umysłu, który jest wyższy nad pospolite • MW: z umysłu wyższego nad pospolite.
- Takżę znajdziemy to uczucie • Tak w MW; w MG i MK: Jakoż znajdziemy to uczucie.
- W czuciach nie tylko • MG: *ante* – 31\* (brak numeru 32\*).

s. 120

- względu, uważanego w czuciach • MW: względu, uważanego w uczuciach.
- czyli rzędu drugiego • MW: czyli rzędu DRUGIEGO.
- każde z nich, jakeśmy to widzieli • MW: każde z nich, jakeśmy już widzieli.
- wyobrażenie jakiegokolwiek bądź przymiotu • MW: wyobrażenie jakiegokolwiek przymiotu.
- wyobrażenie prędkości zawiera się w wyobrażeniu ruchu • MW: wyobrażenie prędkości zawiera wyobrażenie ruchu.
- można by nazwać „wyobrażeniem rzędu trzeciego” • MK: można by nazwać „wyobrażeniami rzędu trzeciego”.
- jeżeliśmy się przekonali • MW: jeśliśmy się przekonali.

s. 121

- jest różny od owych pierwiastków • MW: jest różny od owych.
- względem tych wyobrażeń stosunkowych • MW: względem tych wyobrażeń względnych.
- albowiem da się to widzieć • MW: albowiem da się to nam widzieć.
- 53 • MG: 33\*.
- co filozofowie nazywają „*conscientia*” • MW: co filozofowie nazywają „*conscientia*”, po niemiecku „*Bewußtsein*”.
- (mówią filozofowie) • MW: (mówią oni).

- że wiedzenie ODNIESIONE DO RZECZY WYOBRAŻONEJ • MW: ŻE WIEDZENIE ODNIESIONE DO RZECZY WYOBRAŻONEJ.
- ponieważ jest tu mowa o takich RZECZACH • MW: ponieważ jest tu mowa o takich rzeczach.
- rozróżnia się WYOBRAŻENIE • MK i MW: rozróżnia się WYOBRAŻENIE wiedzenia.
- pojęciem tych rzeczy, które w pierwszym razie należy do pojętności ZEWNĘTRZNEJ, a w drugim do WEWNĘTRZNEJ • MW: pojęciem tych rzeczy łączącym czucia rozmaite w jeden obraz, które w pierwszym razie należy do pojętności zewnętrznej, a w drugim do wewnętrznej.
- wiedzenie to liczyć się powinno • MW: wiedzenie liczyć się powinno.
- ponieważ ono uważa się jakby zawarte • MW: uważa się albowiem jakby zawarte.
- różną od tego wyobrażenia, czy też jedną i tą samą • MW: różną od tego wyobrażenia, czy też jedną tą samą.
- pierwsze może być jedno i toż samo • MW: pierwsze może być jedno i to samo.

s. 122

- sprawił w nas pewien przedmiot • MW: sprawił pewien przedmiot.
- czuję zapach fiołka • MW: czuję zapach fiołkowy.
- dla mnie jedno i to samo • MW: dla mnie jedno i toż samo.
- Wyobrażam to inaczej • Tak w MW; w MG i MK: Wyobrażam to {sobie} inaczej.
- wyobrażeniem RZĘDU DRUGIEGO • MW: wyobrażeniem rzędu drugiego.
- 54 • MG: 34\*.
- zdarzy się zmrużyć okiem • MW: zdarzy mu się zmrużyć oczy w ciągu tego czytania.

s. 123

- który się przedstawia duszy naszej • MW: który się przedstawia duszy.
- zdaje się zawierać w sobie przeciwieństwo • MW: zdaje się zawierać w sobie sprzeczność.
- się w niej już nie znajdują • Tak w MK i MW; w MG: się w niej nie znajdują.
- bo o nich mówić ani myśleć • Tak w MW; w MG i MK: to o nich mówić ani myśleć.

- przez czas niejaki, że im mniej zastanawiamy się • MW: przez czas pewien. Albowiem im mniej zastanawiamy się.
- że więc może być tak mały • Tak w MK; w MG i MW: więc może być tak mały.
- mały tego wiedzenia stopień • Tak w MW; w MG i MK: mały wiedzenia stopień.
- Lecz mówić, że są w duszy • MW: Lecz że są w duszy.

s. 124

- Wyraz ten w naszym języku • MW: Wyraz ten łaciński w naszym języku.
- oddać literalnie wyrazem „pojęcie” • Tak w MW; w MG i MK: oddać literalnie „pojęcie”.
- wyłuszczonych wyżej powodów • MW: wyłuszczonych już wyżej powodów.
- uważania wyobrażeń złożonych • MK: uważania wyobrażeń złączonych.
- od wyobrażeń zmysłowych, czyli od czuć • MW: od wyobrażeń zmysłowych, czyli czuć.
- mały o nich dusza nasza ma stopień wiedzenia • Tak w MK i MW; w MG: są one względem nas.

s. 125

- Rozdział VI. Krótka wiadomość o władzy chcenia, czyli o woli, ile wykład tej władzy należy do logiki • WM: Rozdział VI. Krótka wiadomość o władzy chcenia, czyli o woli, ile wykład tej władzy należy do logiki.
- Uczucia nieprzyjemne • MW: Czucia nieprzyjemne.
- chęć pozbycia się ich • MW: chęć pozbycia się onych.
- oddalenia od siebie tej rzeczy lub zaniechania tej sprawy • MW: oddalenia od siebie lub zmienienia tej rzeczy albo zaniechania tej sprawy.
- nazywa się inaczej „niechęcią” ku tej sprawie • MW: nazywa się „niechęcią” ku tej rzeczy lub ku tej sprawie.
- sprawia nieprzyjemne uczucia • MW: wznieca uczucia nieprzyjemności.
- WŁADZA UCZUĆ budzi w nas WŁADZĘ CHCENIA, czyli WOLI (*voluntas*) • MW: władza uczuć budzi w nas władzę chcenia, czyli wolę.
- ŻĄDZA nie jest czym innym • MK: Żądza nie jest czym innym.
- wyobrażeniem rzeczy jakiej przyjemnej, nieobecnej, lub sprawy jakiej mogącej się wykonać, do którego wyobrażenia łączy się naprzód czucie jakieś wewnętrzne, rzeczywiście niespokojności • MW: wyobrażeniem rzeczy jakiej

przyjemnej, nieobecnej, lub sprawy jakiejś mogącej się wykonać, do którego wyobrażenie łączy się naprzód czucie jakieś wewnętrzne rzeczywiste niespokojności; MK: pewnym czuciem wewnętrznej niespokojności.

- po wtóre – sąd, że gdyby ta rzecz była obecna albo wykonana, byłoby dobrze • MG: ten fragment jest przekreślony; MW: po wtóre – sąd, że gdyby ta rzecz była obecna albo ta sprawa była wykonana, byłoby dobrze.
- na widok lub wejrzenie pewnej rzeczy • Tak w MK; w MG: na widok lub wejrzenie jakiej rzeczy; w MW: na widok lub w zażyciu pewnej rzeczy.
- 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
- MG: ten fragment jest przekreślony; MW: do którego uczucia i wyobrażenia łączy się razem sąd, że byłoby dobrze, gdyby ta sprawa była niewykonana.

s. 126

- Żądza pospolicie pobudza człowieka • MW: ŻĄDZA pospolicie pobudza człowieka.
- w myśli swojej stanowi • MW: w myśli swojej stanowi to.
- nie wykonać tej sprawy • MW: wykonywać lub unikać tej sprawy.
- stanowi to wykonać • MK i MW: stanowi to wykonywać.
- do której ma odrazę • MW: od której ma odrazę.
- oparcia się swej żądzy • MW: oparcia się swej władzy żądzy.
- z pewnych względów na przyszłość, nazywa się „wolnością woli” (*liberum arbitrium*) albo „wolnością spraw” (*libertas actionum*) • MW: z jakichkolwiek względów, jest zasadą tego przymiotu duszy, który się nazywa „wolnością woli” (*liberum arbitrium*) albo „wolnością spraw” (*libertas actionum*), co się obszerniej wyłuszczy na swoim miejscu.
- czucie rzeczywiste wewnętrzne • MW: pewne czucie rzeczywiste wewnętrzne.
- różna od władzy umysłu • MW: różna od władzy poznawania.

s. 127

- należy do psychologii (zobacz {wyżej,} „Wstęp do logiki”) • MW: należy do psychologii.

s. 128

- Rozdział VII. O początku wiadomości ludzkich • WM: Rozdział VII. Rzut oka na porządek, jakim rodzą się i następują po sobie najprostsze działania

umysłu ludzkiego. Rozdział VIII. O początku wiadomości ludzkich uważanych logicznie.

- tj. wszystkie rodzaje osobne najprostszych pierwiastków • MW: wykazując wszystkie rodzaje pierwiastków.
- Jeżeli zaś wypadło • MW: Jeśli zaś wypadło.
- że rzecz sama zdawała się tego wymagać, żeby • MW: iż to byłoby rzeczą potrzebną, żeby.
- wiadomości ludzkich. Jaki jest ten początek – pytają się filozofowie • MW: wiadomości ludzkich.
- nazywają się „*empiristae*” (doświadczycciele) • MW: nazywają się „*empiristae*”.
- nazywają się „*rationalistae*” (rozumnicy) • MW: nazywają się „*rationalistae*”.

s. 129

- porządek w znacznej części • Tak w MK i MW; w MG: porządek.
- WSZYSTKIE WIADOMOŚCI NASZE POCHODZĄ OD CZUCIA • MW: wszystkie wiadomości nasze pochodzą od czucia.

s. 130

- Czy {w} tym, iż czucia • MW: Czy {w} tym, że czucia.
- twierdzenie EMPIRYSTÓW będzie prawdziwe • MK i MW: twierdzenie empirystów będzie prawdziwe.
- albowiem wszyscy są przekonani • MW: albowiem każdy wie o tym.
- z powodu działania istot materialnych na zmysły nasze, i że pierwiej przed tym działaniem • MW: czasem przez działanie istot materialnych na zmysły, i że przed tym działaniem.

s. 131

- Jeżeli zaś przez wyobrażenia wrodzone rozumiemy • MW: Jeżeli przez wyobrażenia wrodzone nie co innego rozumiemy.
- wtedy wszystkie wyobrażenia ludzkie • MW: tedy wszystkie wyobrażenia ludzkie.
- jest usposobiona do mienia tych czuć • MW: jest usposobiona, aby miała czucia.
- wyobrażenia lub inne działania umysłowe • Tak w MW; w MG i MK: wyobrażenia.

• Zdaje się • Tak w MW; w MG i MK jest powtórzony – z niewielkimi zmianami – fragment z końca § 59: Znowu zachodzi pytanie podległe sporom, to jest: Czy wszystkie nasze wyobrażenia i wiadomości pochodzą od czucia, czyli doświadczenia, czy też są z nich niektóre, które pochodzą od innego początku? Na to znowu tak odpowiadamy. (a) Jeżeli w tym rozumieniu przyznajemy pochodzenie wszystkich naszych wyobrażeń i wiadomości od czucia, tj. że czucia, będąc najpierw w duszy człowieka, budzą w niej następnie wszystkie inne wyobrażenia, więc się już okazało, że nie innym, tylko tym sposobem rozwijają się w nas wyobrażenia; ale już o tym nie ma żadnej sprzeczki między teraźniejszymi filozofami. (b) Jeżeli zaś w tym znaczeniu wyprowadzamy od czucia początek wszystkich naszych wyobrażeń i wiadomości, tj.: że one wszystkie zawierają się przez tożsamość w czuciu; że oprócz czuć nie ma wyobrażeń innego rodzaju, czyli, jak mówi Condillac, że wszystkie nasze wyobrażenia nie są czym innym, tylko PRZEKSZTAŁCONYM CZUCIEM – okazało się już wyżej, że takie twierdzenie jest fałszywe. Zdaje się.

- w wyobrażeniach i znajomościach • MW: w wyobrażeniach i wiadomościach.
- które dane są nam od doświadczenia • MW: które dane nam są od DOŚWIADCZENIA.
- uczynił to pytanie jako jedno z najcelniejszych zagadnień nauki • MW: podał to pytanie jako jedno z najcelniejszych nauki.
- nieodmiennego w wiadomościach naszych • MW: jednostajnego w rozmaitych wiadomościach naszych.
- cokolwiek ciągnie za sobą • MW: co tylko ciągnie za sobą.
- wspomnianą dopiero konieczność • MW: wspomnianą konieczność.

s. 132

- tak pytania, jako też rozwiązania • MW: pytania, jako też rozwiązania.
- teraz to wyobrażać {sobie} • MW: teraz to uczynić.
- pierwiastkami danymi od doświadczenia • MW: pierwiastkami danymi od doświadczenia, czyli od przedmiotów”.
- do przyjęcia pewnych wrażeń • Tak w MW; w MG i MK: do pojęcia pewnych wrażeń.
- że można z nim twierdzić • MW: iż można z nim twierdzić.
- stan swój spoczynku na stan ruchu • MW: pierwszy swój stan.
- W istocie jednak skutek ten • MW: Rzeczywiście jednak skutek ten.

s. 133

- do przyjęcia ruchu • MW: do przyjęcia pewnej odmiany, którą nazywamy „poruszeniem”.
- lubo i ten drugi skutek • Tak w MW; w MG i MK: lub i ten drugi skutek.
- istoty materialne, działając przez zmysły na duszę, wzniecają w niej pewne wrażenie, które • MW: istota materialna, działając przez zmysły na duszę, wznieca w niej pewną odmianę, która.
- działaniu istot materialnych • MW: działaniu istoty materialnej.
- usposobieniu do przyjęcia czucia • MW: usposobieniu do przyjęcia czucia, co się już powiedziało.
- Z powodu czucia • MW: Z powodu czuć.
- dusza nasza tworzy sobie pojęcia • W MG słowo „nasza” jest skreślone; MW: dusza tworzy sobie pojęcia.
- czyli wyobrażenia innego rodzaju • MW: jako też wyobrażenia innego rodzaju.
- spoczynku na ruch • MW: że je poruszyło.
- nazywa się „bierny”, w drugim razie – „czynny” • MW: nazywamy „biernym”, w drugim zaś razie – „czynnym”. Stosując zaś to do duszy naszej, stanem jej biernym są czucia, a wyobrażenia gatunku innego, które się w niej budzą z powodu czuć są stanem jej czynnym.
- jednym słowem • MW: jednym wyrazem.
- władze umysłu nazywają „władzami czynnymi” • MW: władze umysłu nazywają „czynnymi”.

s. 134

- jednym słowem „samodzielnością” (*spontaneitas*) • Tak w MK; w MG i MK: jednym słowem „samodzielnością”.

s. 135

- Rozdział VIII. O władzach składanych, a naprzód o władzy poznawania przedmiotów zewnętrznych • WM: Rozdział IX. Podział wyobrażeń na zmysłowe i umysłowe, jako też władz poznawczych na niższe i wyższe. Dział drugi. Rozdział I. O władzach umysłu złożonych w ogólności, w szczególności zaś o władzy poznawania przedmiotów zewnętrznych. Z rozdziałów II–V z WM w *Kursie* są drobne fragmenty.
- **63** • MG: 1/35\*.



- władze pierwotne umysłu ludzkiego • MW: władze niezłożone umysłu ludzkiego.
- lecz że rozmaite ich rodzaje • MW: lecz rozmaite ich rodzaje.
- wzoru, który nam stawia jestestwa rzeczywiste • MW: wzoru.
- „władzą poznawania tychże przedmiotów” • MK: „władzą POZNAWANIA tychże przedmiotów”.
- **64 • MG: 2/36\***.
- „wyobrażeniem jego zmysłowym”. Jeżeli to wyobrażenie składa się z czuć tylko przypominanych, niektórzy nazywają to „obrazem” (*idea*) • MW: wyobrażeniem jego zmysłowym”.

s. 136

- poznanie stosunków jego z naszą czułością, tj. przez tę wiadomość, jaką wznieca w nas czucie • MW: poznanie coraz nowych stosunków jego z naszą czułością, tj. przez tę wiadomość, jakie wznieca w nas czucia.
- ale i przez porównanie stosunków • MW: lecz i przez porównanie coraz nowych stosunków.
- z ciałem naszym, śledząc, jak ono • Tak w MK; w MG: z ciałem naszym, śledząc, jako; w MW: naszym ciałem. Śledząc, jak on.
- ciała – np. czy może mu służyć za pokarm, w czym mu pomocny lub szkodliwy być może • Tak w MW; w MG i MK: ciała.
- jak ono działa na nie • Tak w MK; w MG i MW: jak on działa na nie.
- działania – np. ciepłik rozszerza wszystkie ciała, żelazo łącząc się z kwasorodem wydaje rdzę itp. • Tak w MW; w MG i MK: działania.
- mamy jego dokładne, czyli doskonałe • Tak w MW; w MG i MK: mamy 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 • Tak w MK; w MG i MW: poznanie.
- **65 • MG: 3/37\***.
- byłyby nam wiadoma jego treść • Tak w MW; w MG i MK: byłyby nam wiadomo treść.
- wszystkie inne jego własności i dlatego • MW: wszystkie własności; dlatego.

s. 137

- działaniem przedmiotu ZEWNĘTRZNEGO • MW: działaniem przedmiotu zewnętrznego.
- **66** • MG: **4/38\***.
- odnośnie do nas samych, tj. odnośnie do wrażeń • MW: odnośnie, czyli względnie do nas samych, tj. względnie do odmian.
- do sprawienia w nas czuć takich a nie innych • MW: do sprawienia w nas czuć pewnych.
- usposobieniem równie ciemnym • MW: wyobrażeniem równie ciemnym.
- Jednak jeśli nie znamy • MW: Jednakże jeśli nie znamy.
- Gdy nie możemy wiedzieć • MG: **39\***.
- zewnętrzne, czyli, co jedno znaczy, gdy nie znamy przymiotów ich nieodnośnych • Tak w MW; w MG i MK: zewnętrzne.

s. 138

- przymioty podobne do czuć • Tak w MW; w MG i MK: własności podobne do czuć.
- byłoby odrzeczością twierdzić • MW: naprzód byłoby od rzeczy twierdzić.
- zapachu lub smaku, drugiej – nieprzyjemne • MW: zapachu lub smaku itd., drugiej zaś – nieprzyjemne.
- własności odmiennych i sobie przeciwnych • MW: własności sobie przeciwnych.
- **67** • MG: **40\***.
- (*qualitates primariae*), którym przyznaje • Tak w MW; w MG i MK: którym przyznaje.
- bytność rzeczywiście w przedmiotach zewnętrznych • MW: bytność rzeczywiście w jestestwach zewnętrznych.
- nieprzenikliwość (*impenetrabilitas*) etc. • MW: nieprzenikliwość (*impenetrabilitas*) itd.
- zewnętrznych; na ten zarzut, który jest najważniejszy w nauce idealistów, tak odpowiadamy • Tak w MW; w MG i MK: zewnętrznych.
- odpowiadało coś rzeczywistego • Tak w MW; w MG i MK: koniecznie odpowiadało coś rzeczywistego.
- rzeczywistości i cały ogrom świata materialnego stały się jednym złudzeniem • Tak w MW; w MG i MK: rzeczywistości.
- ich kształtu, nieprzenikliwości • MW: ich kształtu, nieprzenikliwości, związku między ich częściami.

- przymiotów, o których niżej się powie • MW: przymiotów, które Locke nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”.
- bezpośrednio przez zmysły • MW: przez nie bezpośrednio.

s. 139

- budzą w nas pojęcie • MW: budzą w nas pojęcia.
- kształtu, nieprzenikliwości *etc.* • MW: kształtu, nieprzenikliwości, związku między ich częstkami itd.
- samym czuciem, ani samych czuć połączeniem • MW: samych czuć połączeniem.
- pierwiastki zmysłowe • MW: pierwiastki umysłowe.
- różne od wyobrażeń kolorów • MW: różne od wyobrażenia kolorów.
- odpowiadać musi pewna rzeczywistość • Tak w MW; w MG i MK: odpowiadać może pewna rzeczywistość.
- kształtu, nieprzenikliwości *etc.* • MW: kształtu, nieprzenikliwości itd.
- dla nabycia wyobrażenia ich odnośnego potrzeba licznych i powtórnych
- MW: dla nabycia wyobrażenia jej miarowego potrzeba było licznych i powtórzonych.
- Jakimże sposobem • MG: *ante* – 41\*.

s. 140

- izby albo całe jego ciało • MW: izby całe jego ciało.
- krokami albo przykładaniem miar • MK: krokami albo przykładaniem następnym miar.
- pojęcie coraz innych części przedmiotu • MW: pojęcia coraz innych części przedmiotu.
- pojęcie najpierwszego przedmiotu zewnętrznego, które poznaliśmy • MW: pojęcie najpierwszego przedmiotu zewnętrznego, który poznaliśmy.
- 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 • MW: coraz innych istot zewnętrznych, chociaż się nabywa przez pewne następstwo czuć, nie jest jednak czuciem ani czuć następstwem; jest więc wyobrażeniem umysłowym, co się jeszcze potwierdza następującymi dowodami.
- uważamy czucie rzeczywiste • MW: uważamy czucia rzeczywiste.

- Ta uwaga pokazuje • MW: Następująca uwaga pokazuje.
- pojęcie dwóch tylko części • MW: pojęcia dwóch tylko części.

s. 141

- 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 • MW: ani żadnym z tych czuć, ani następstwem tym samym czuć, lecz wyobrażeniem złożonym, w którym czucia łączą się z pojęciami, które są wypadkiem pewnych sądów przyrodzonych umysłowi naszemu, więc tym pojęciom powinniśmy przeznaczać rzeczywistość odpowiednią w istotach zewnętrznych.
- Kiedy więc pytamy • Odtąd do końca § 69 – tekst według MK; w MG całego tego fragmentu nie ma; w MW nie ma § 69.
- jak o nim sądzimy przez zmysły • MW: jaki się być zdaje.
- raczej jest zbiorem wielu istot • MW: raczej zbiorem wielu istot.
- było odrzecznością twierdzić • MW: było od rzeczy twierdzić.
- ciągle ze sobą złączonych • MW: ciągle ze sobą połączonych.
- **70** • MG: **42\***.
- każde pojedynczo uważane • MW: każde.
- bytność albowiem (*existentia*) nie należy do ogółu lub zbioru • MW: bytność albowiem nie należy do ogółu, czyli zbioru.

s. 142

- jest to mówić, że są szczegóły • MW: jest to mówić właściwie, że są istoty pojedyncze, że są szczegóły.
- wiele razem uważamy • Tak w MW; w MG i MK: wiele razy uważamy.
- czy to ja z osobna • MW: czy to z osobna.
- sposobu ich uważania • MW: sposobu mojego ich uważania.
- kiedy każdy z nich istnieje oddzielnie od drugiego • MW: każdy z nich istnieje jeden bez drugiego.
- rozwiązanie ważnego zagadnienia • MW: rozwiązanie zagadnienia.
- rozwiązane dokładnie nie było. Zagadnienie to jest takie • MW: nie było dokładnie rozwiązane. Treść jego jest taka.

s. 143

- iż nigdy przypuścić nie można pierwiastków takich • MW: iżby nie można było przypuścić cząstek.
- podzielić na pierwiastki drobniejsze • MW: podzielić na drobniejsze.
- tego zagadnienia tak odpowiadamy • MW: tego zagadnienia twierdzimy.
- przychodzimy do uznania cząstek • Tak w MW; w MG i MK: przychodzimy do uczucia takich pierwiastków.
- dzielić się nie mogą na pierwiastki drobniejsze • MW: dzielić się nie mogą na cząstki drobniejsze.
- każda jest udzielna • MW: każda jest udzielną istotą.
- Mówić jednak niewłaściwie, że ciało istnieje • Tak w MW; w MG i MK: Mówić jednak niewłaściwie.
- Gdyby te cząstki nie istniały, wtenczas nie moglibyśmy mówić o ciele niewłaściwie nawet, że istnieje • MW: Gdyby te części nie istniały, wtenczas nie moglibyśmy mówić nawet niewłaściwie o jestestwie materialnym, że istnieje.
- ani zbiór, ani pojedyncze cząstki • MW: ani zbiór, ani pojedyncze części.
- nie pod tym względem, ile są ciałami • MW: nie pod tym względem, ile są ciałami, tj. zbiorami.
- te ostatnie nazwijmy • MW: i te ostatnie nazwijmy.
- o cząstkach rzędu pierwszego • MW: o cząstkach rzędu pierwszego itd.

s. 144

- istnieją pierwiastki tych cząstek • MW: istnieją pierwiastki tychże cząstek.
- właściwie ma się przyznawać • Tak w MW; w MG i MK: niewłaściwie ma się przyznawać.
- jak się teraz dowiodło • MW: jak się już dowiodło.
- Tak więc w naszych wyobrażeniach • Tak w MW; w MG i MK: Tak w naszych wyobrażeniach.
- pewnym sposobem ze sobą połączonych • MW: sobie połączonych.

s. 145

- Locke położył spójnię • MW: Locke policzył spójnię.
- którakolwiek z tych istot pojedynczych • MW: którakolwiek z tych istot nierozciągliwych.
- nie będąc w związku z innymi • MW: nie będąc w związku z drugimi.

- niepodobna jest przypuścić takich pierwiastków w jestestwach materialnych • MW: niepodobna jest przypuścić takie pierwiastki w istotach.
- mówią, z pierwiastków nierozciąglących • MW: mówią, że z pierwiastków nierozciąglących.

s. 146

- przypomnijmy sobie • MW: przypomnijmy sobie naprzód.
- nie tylko z pojęć, ale i z czuć • MW: z czuć.
- daje nam wyobrażenie cała • Tak w MW; w MG i MK: daje nam wyobrażenie ciała.
- najdrobniejsze cząstki jestestwa rozciąglęgo, jakie tylko • Tak w MW; w MG i MK: najdrobniejsza cząstka jestestwa rozciąglęgo, jaka tylko.
- złożone być muszą – chcąc • Tak w MW; w MG i MK: złożona być musi – chcieć.
- zarzut dopiero przywiedziony • MW: zarzut dopiero przytoczony.
- od wyobrażeń rozciąglęści zacząć należy • MW: od wyobrażenia rozciąglęści zacząć potrzeba.
- ani wytłumaczyć tego • MW: jasno wytłumaczyć tego.
- które nazywamy „ciałami” • MW: które nazywam „ciałami”.
- że się tak dzieje • MW: że się tak zdaje.

s. 147

- Dowiedliśmy wyżej • MW: Dowiedliśmy.
- wszystkie indywidua • Tak w MW; w MG i MK: wszystkie szczegóły.
- a ten powód • MW: ten zaś powód.
- mówiliśmy. Tak np. mówimy {o pewnym jestestwie} „jedno drzewo” • Tak w MW; w MG i MK: mówiliśmy: „jedno drzewo”.

s. 148

- jeśli jestestwo organiczne • MW: jeżeli jestestwo organiczne.
- aniżeli było jestestwo organiczne, z którego powstała • MW: niż była całość.
- „drzewem żyjącym”; każde, owszem, będzie martwym DREWNEM, czyli polanem • Tak w MW; w MG i MK: „drzewem żyjącym”, ale „martwym drewnem”.
- Kiedy uważamy szczegół jaki z rodzaju ludzi, pospolicie uważamy go jako jestestwo pojedyncze – np. jeden człowiek • MW: Kiedy uważamy

indywidualizm z rodzaju ludzi, pospolicie uważamy je jako jestestwo pojedyncze – np. JEDEN CZŁOWIEK.

- wszystkie części tego jestestwa • Tak w MW; w MG i MK: wszystkie części jego jestestwa.
- jego jestestwa, tj. dusza zwierzęcia • MW: jego jestestwa. Ta przedniejsza częśćka jest to dusza zwierzęcia.
- zamierzamy przez nią otrzymać • Tak w MW; w MG i MK: zamierzam przez nią otrzymać.

s. 149

- machina ta zdziałana • MW: MACHINA ta zdziałana.
- wypada teraz zastanowić się • MK i MW: wypada nam teraz zastanowić się.
- Wyobrażenie zatem kształtu • MW: Wyobrażenie zatem KSZTAŁTU.
- odpowiada coś podobnego • MW: odpowiadać musi pewna oczywistość.
- **76 • MG: 43\***.
- nie inaczej się oznacza • Tak w MW; w MG i MK: nie inaczej się odznacza.
- lewej stronie tej linii • MW: lewej stronie, kiedy np. patrzę z punktu *B* na punkt *C*.

s. 150

- wyobrażenie miejsca zawiera w sobie wyobrażenie podwójnej • MW: wyobrażenie miejsca odnośnego do wyobrażenia pewnej.
- wyobrażenia trzech wspomnianych przedmiotów *A*, *B* i *C* • MW: wyobrażenia dwóch wspomnianych przedmiotów *A* i *B*.
- bez wątpienia wyobrażenie to ciemne będzie. Wiedzieć tylko wtenczas będziemy, że przedmiot *A* musi być • Tak w MW; w MG i MK: musi być {ono}.
- położenia względem przedmiotów *C* i *B* • MW: położenia względem przedmiotu *B*.
- i do czuć następnych • MW: do czuć następnych.
- nie przeto jednak pozbawione • Tak w MW; w MG: przeto pozbawione; w MK: nie przeto pozbawieniem.
- uważając ją odłącznie • MW: uważając odłącznie.
- chcemy sobie zrobić wyobrażenie • MW: zechcemy sobie zrobić wyobrażenie.
- co się powiedziało o pierwszej • MW: co się rzekło o pierwszej.

s. 151

- mieści się wielka liczba istot pojedynczych. Lecz ponieważ tych odległości mniejszych podług przypuszczenia zmysłowo ‘wyobrazić {sobie} niepodobna • MW: albo się mieści, albo się mieścić może wielka liczba istot pojedynczych, te zaś odległości mniejsze, ponieważ podług przypuszczenia zmysłowo wyobrazić się nie dają.
- zmysłowo wyobrazić sobie nie możemy • MW: zmysłowo wyobrazić {sobie} nie możemy.
- **77 • MG: 44\***.
- więc i wyobrażenie działania • MW: więc wyobrażenie działania.
- działania istoty jednej zewnętrznej na drugą, także zewnętrzną • Tak w MW; w MG i MK: działania istoty jednej zewnętrznej na drugą.
- Mówiliśmy, że wyobrażenie • MW: Mówiliśmy już, że wyobrażenie.
- między cząstkami ciała • MW: między częściami ciała.
- Co się tam nadmieniło • Tak w MW; w MG i MK: Coż się tam nadmieniło.
- nadmieniło tylko • MW: nadmieniło.
- Wszakże związek • MW: Wszakże związek ten.

s. 152

- wielu doświadczeniami w fizyce • MW: bardzo wielu doświadczeniami w fizyce.
- istoty pojedyncze w znaczeniu właściwym, jedna względem drugiej zostawać mogą, o czym się już dowiodło • MW: istoty, jedna względem drugiej zostawać mogą, o czym się teraz dowiodło.
- istoty pojedyncze w znaczeniu właściwym, tj. nierozciągle • Tak w MW; w MG i MK: istoty pojedyncze.
- istoty pojedyncze działają na siebie • MW: istoty działają na siebie.
- różny być może w różnych ciałach • Tak w MK; w MG i MK: różny być musi w różnych ciałach.
- i jakim sposobem • Tak w MK; w MG i MW: a jakim sposobem.
- te ciał przymioty, które nazywamy ich „władzami” czyli „zdolnościami” – wytłumaczyć • Tak w MW; w MG i MK: przymioty ciał odnośne, wytłumaczyć tego.
- ich spójni, kształtu, nieprzenikliwości • MW: ich kształtu, nieprzenikliwości, ruchu, związku między ich cząstkami.
- odpowiada w jestestwach zewnętrznych pewna rzeczywistość • MW: odpowiada w jestestwach zewnętrznych rzeczywistość.



- na prawdziwej opiera się zasadzie • MW: na prawdziwej wspiera się zasadzie.

s. 153

- nazwiemy „różnością bytu”, względ zaś przeciwny nazwiemy „tożsamością” (*‘identitas’*) • MW: nazwiemy „różnością bytu” (*‘distinctio existentiae’*), względ zaś przeciwny nazwiemy „tożsamością” (*‘identitas existentiae’*).
- Lecz tu nam wiedzieć należy • MW: Najpierw zatem wiedzieć należy.
- w częściach przedmiotu rozciągniętego • MW: w częściach jestestwa rozciągniętego.
- ciągłym związkiem, jak części jednego ciała • MW: ciągłym związkiem spójni, jako części jednego ciała.
- trzymać się jedna drugiej • MK: utrzymać się jedna drugiej; MW: nie trzymać się jedna drugiej.
- będąc rozpołożone • W MG – zapewne omyłkowo – jest: mogą być.
- w pewnych przerwach • MW: w pewnych przedziałach.
- podobne było do innego • MW: podobne było drugiemu.
- Jako różność bytu • MW: Jako zaś różność bytu.
- TOŻSAMOŚĆ ich bytu poznaje się przez TOŻSAMOŚĆ miejsc • MW: tożsamość ich bytu poznaje się przez tożsamość miejsc.
- to samo zajmuje miejsce • MW: toż samo zajmuje miejsce.

s. 154

- rzecz ta, o której mówimy • MK: rzecz ta, o której tu mówimy.
- 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 • MW: tym samym jestestwem.
- jestestwo materialne nieorganiczne • Tak w MK; w MG i MW: jestestwo materialne nieograniczone.
- dwa ptaki itd. • MW: dwóch ludzi itd., itp.
- ale nie te same • MW: ale nie też same.
- niczym się nie różni od tamtego • MW: niczym więcej się nie różni od tamtego.
- wyobrażenie tamto zginęło • MW: wyobrażenie tamto zniknęło.

- podział przymiotów istot materialnych • Tak w MW; w MG i MK: podział przymiotów materialnych.

s. 155

- działanie rzeczywiste na moje zmysły lub na inne jestestwo • MW: działanie rzeczywiste na moje zmysły lub na inne jestestwa.
- odmienić miejsce swoje • MW: odmienić miejsca swoje.
- może działać lub nie na moje zmysły, gdy w tym samym czasie usposobienie • MW: może działać lub nie działać na moje zmysły lub na inne istoty materialne, gdy w tym samym czasie USPOSOBIENIE.
- w drugim jestestwie • MW: w drugiej istocie.
- jestestw materialnych, a to ta tylko • MW: jestestw materialnych. Oto ta tylko.
- albo do siebie podobne • MW: albo do siebie podobne pod względem przymiotów swoich.
- Na pierwszy rzut oka • MW: Na pierwszy rzut uwagi.
- te przedmioty zdają mi się być • Tak w MK; w MG i MW: te przedmioty zdają się być.
- że je potem zacząłem uważać • Tak w MK; w MG i MW: że potem zacząłem uważać.

s. 156

- W jakim więc znaczeniu • MK i MW: W jakimże więc znaczeniu.
- które mamy o tej istocie lub o tych istotach, o których tu mówimy • W WM idzie teraz rozdział II „Rozbiór wyobrażenia rozciągłości...”, a następnie rozdziały III–V. Rozdziałowi IX odpowiada rozdział VI „Wykład imaginacji...”.

s. 157

- Rozdział IX. O wyobraźni • MW: Rozdział VI. Wykład imaginacji oraz niektórych wyobrażeń zasadzających się na działaniach tej władzy.
- władzę odnawiania tychże • MW: władzę wyobrażania tych.
- nazwaliśmy „wyobraźnią” (*imaginatio*) • MW: nazwaliśmy „wyobraźnią” (*imaginatio*) – inaczej „czułością wyobrażoną”.
- czucia odnowione • MW: czucia wyobrażone.
- Jeżeli wyobrażenie nasze • MW: Jeśli imaginacja nasza.
- połączenie czuć odnowionych • MW: połączenie czuć wyobrażonych.
- jakie było kiedyś • MW: jakie było niegdyś.

- połączenie czuć rzeczywistych • MW: to połączenie czuć rzeczywistych.
- czucia odnowione łączą się z pojęciem • MW: czucia wyobrażone łączą się z pojęciem.
- Wyobrażenia w tym względzie • MW: Wyobrażenia zaś w tym względzie.
- czucia przypomniane, czyli odnowione • MW: czucia wyobrażone.
- nazywa się „twórczą” *vel* „wynajdującą” • MW: nazywa się „twórczą” lub „wynajdującą”.

s. 158

- osobną i rzeczywistą istnością • MW: osobnym i rzeczywistym jestestwem.
- (*extensio plena vel solida*) • MW: (*extensio plena solida*).
- wyobrażenie rozciągłości czczej • MW: wyobrażenie rozciągłości próżnej.
- wolnej od wszystkich ciał • MW: wolnej od wszelkich ciał.
- nabywa tego wyobrażenia • MW: nabywa takiego wyobrażenia.
- wyobrażając w sobie możliwość (*possibilitas*) • MW: wyobrażając sobie niebytność oraz możliwość.
- przestrzeń czczą zawartą między pewnymi ścianami lub przedmiotami • MW: przestrzeń próżną zawartą między pewnymi ścianami lub kresami.
- części pewnych rozciągłości pełnej sobie równych • Tak w MW; w MG i MK chyba omyłkowo: części pewnych rozciągłości pełnej sobie różnych.
- Cóż więc wtenczas robimy? • MW: Cóż więc natenczas robimy?
- nie mamy dokładnego wyobrażenia tej przestrzeni • MW: wyobrażenie naszej przestrzeni nie jest dokładne.
- pewna liczba, która się nie oznacza w naszym wyobrażeniu, pewnych jednostek • MW: pewna liczba (która się nie oznacza w naszym wyobrażeniu) pewnych części.
- wyobrażenie przestrzeni nieskończonej • MW: wyobrażenie rozciągłości nieskończonej.
- liczba przedmiotów i istot rozciąglych • MW: liczba przedmiotów i ISTOT ROZCIĄGLYCH.
- możliwość bytu pewnych części • MW: próżność bytu pewnych części.
- zmysł dotykania mógł nam dać wyobrażenie rozciągłości pełnej • Tak w MW; w MG i MK: zmysł dotykania nie mógł nam dać wyobrażenia rozciągłości pełnej.
- np. zmysł widzenia • Tak w MW; w MG i MK: np. widzenia.
- przez widzenie, słuchanie lub powonienie • MW: przez widzenie, słyszenie lub powonienie.

- w myśli jego łączy się czucie rzeczywiste któregośkolwiek z tych zmysłów z czuciem przypomnianym • MW: w myśli jego łączy czucie rzeczywiste któregośkolwiek z tych zmysłów z czuciem wyobrażonym.

s. 159

- tylko dlatego, że czucie rzeczywiste wspomnianych zmysłów budzi w nim pewien szereg czuć przypomnianych dotykania i pojęć istot rzeczywistych • MW: tylko przez to, że czucie rzeczywiste tego zmysłu budzi w nim pewien szereg czuć dotykania wyobrażonych i pojęć istot rzeczywistych lub też możliwych.
- Stąd się też okazuje i • Tak w MK; w MG: Stąd się toż okazuje i, a w MW: Stąd się okazuje.
- pierwsze składa się z pewnego szeregu • MW: pierwsze składa się z pewnego.
- z tego samego czucia dotykania • MW: z tego samego czuć dotykania wyobrażonych.
- mamy ocenić twierdzenie Kanta • Tak w MW; w MG i MK: mamy cenić Kanta.
- następujący wypływa wniosek • MW: następujący wynika wniosek.
- żadnej znajomości i wiadomości • MW: wiadomości.
- rozciągłości. A nawet z poprzedzających uwag to się jeszcze wywiązuje, że ani czucie dotykania za pierwszym razem nie mogłoby dać dziecięciu tego wyobrażenia • MW: rozciągłości, tak pełnej, jako też próżnej, ponieważ nie mogło sobie wyobrazić żadnego szeregu czuć następnych dotykania.
- WYOBRAŻENIE ROZCIĄGŁOŚCI JEST FORMĄ KONIECZNĄ CZUŁOŚCI ZEWNĘTRZNEJ • MW: wyobrażenie rozciągłości jest formą konieczną czułości zewnętrznej.
- ruch ciała bez przestrzeni wyobrażać się nie może, więc i do wyobrażeń ruchu wchodzi pierwiastki umysłowe • MW: ruch ciała bez przestrzeni wyobrazić się nie może, więc do wyobrażenia ruchu wchodzi pierwiastki umysłowe.
- Dowiedzione już było wyżej • MW: Dowiedzione było wyżej.
- miejsca, ruchu, odległości • MK: miejsca, ruchu lub spoczynku, odległości.

s. 160

- tylko w jestestwach rzeczywiście będących, tj. w jestestwach nierozciągłych • MW: tylko w jestestwach nierozciągłych.
- odległości względem ciała innego • MW: odległości od ciała innego.

- zarzut ów, któryśmy wyżej przytoczyli • MW: zarzut ów, któryśmy wyżej przyłączyli.
- miejsca w ciele ludzkim • MW: miejsca.
- nasze własne czucia • MW: nasze własne czucie.
- jeżeli nie będziemy wiedzieć • MW: jeżeli NIE BĘDZIEMY wiedzieć.
- jedno względem drugiego • MW: jednych względem drugich.

s. 161

- co się tak wyluszcza • MW: co się wyluszcza.
- odległość mniejsza lub większa • Tak w MW; w MG i MK: odległość mniejsza i większa.
- liczbę pewnych miar podłużnych • MW: ilość pewnych miar podłużnych.
- ażeby wyobrażenia moje przedmiotów zewnętrznych • MW: aby wyobrażenia moje jestestw zewnętrznych.
- jeżeli wyobrażenia moje tych jestestw zewnętrznych zdawać się mi będą jakby przedzielone wyobrażeniami mniejszej lub większej liczby pewnych miar • MW: kiedy wyobrażenia moje tych jestestw zdawać się mi będą jakby przedzielone wyobrażeniami mniejszej lub większej ilości pewnych miar.
- powinny być wyraźniejsze • MW: powinny się odznaczać, tj. powinny być wyraźniejsze.
- ażeby wyobrażenia były w myśli mojej • MW: aby wyobrażenia tych kreśłów były w myśli mojej.
- żeby jaśniejsze i wyraźniejsze były • MW: aby jaśniejsze i wyraźniejsze były.
- 85 • MW: Rozdział VII. Wykład wyobrażenia czasu.
- więc i w obrazach moich • MW: więc w obrazach moich.
- oddzielili je od pojęcia • MW: oddzieli je od pojęć.
- nie mogłyby nam dać • MW: nie mogłyby mi dać.

s. 162

- jakby były tam • MW: jak gdyby były tam.
- czuć połączonych przez pojęcie • MW: czuć połączonych przez pojęcia.
- złudzenie wyobraźni naszej • MW: złudzenie imaginalacji naszej.
- od chwil pierwiastkowych życia swojego • MW: od chwil pierwiastkowych życia swego.
- bo przy pilnej uwadze • MW: to przy pilnej uwadze.

- wyobrażenie następstwa czasu • MK i MW: wyobrażenie następstwa i czasu.
- czuć rzeczywistych z wyobrażonymi, czyli przypomnianymi • MW: czuć naszych wyobrażonych z rzeczywistymi.
- przeszłe niczym by się nie różniło od teraźniejszego • MW: przeszłe niczym by się nie różniło od pierwszego, czyli od teraźniejszego.

s. 163

- porównywanie czuć rzeczywistych z przypomnianymi • MW: porównywanie czuć rzeczywistych z wyobrażonymi.
- Przed tym filozofem • MW: Przed nim.
- wspierają twierdzenie filozofa angielskiego • MW: wspierają filozofa angielskiego.
- Przeciąg czasu • MK i MW: Ten przeciąg czasu.
- indeks wskazujący godziny • Tak w MK; w MG: indeks wskazujący.
- które umysł rozróżnić zdoła • MK: którego umysł rozróżnić nie zdoła.
- zdajemy się wtedy widzieć • MW: zdaje się nam, iż widzimy wtenczas.

s. 164

- poszło to mniemanie • MW: przyszło to mniemanie.
- w pewnych równych, jak się zdaje, przeciągach czasu • Tak w MW; w MG i MK: w pewnych równych, jak się zdaje, porach czasu.
- wyobrażenie czasu rodzi się w nas przez następstwo czuć • MW: wyobrażenie czasu.
- czuć naszych rzeczywistych z przypomnianymi • MW: czuć naszych rzeczywistych z wyobrażonymi.
- liczba ich w porządku następowania • MW: ilość ich w porządku następowania.
- niektóre z czuć naszych trwają dłużej, a drugie – krócej • MW: niektóre z czuć naszych trwają dłużej, drugie zaś – krócej.
- te ostatnie służą za miarę pierwszym • MW: te ostatnie służą za miarę trwania pierwszym.
- za jednostkę miarową innym – za jednostkę • MW: za jednostkę miarową innym – jednostkę.
- pierwotną i właściwą • Tak w MW; w MG i MK: pierwotną, właściwą.

- jednostajnych, jednostajnie po sobie następujących, to zaś następstwo pochodzić może • MW: jednostajnych i jednostajnie po sobie następujących, które pochodzić mogą.

s. 165

- następstwa czuć, że miarą czasu jest pewna liczba czuć wewnętrznych, jednostajnych, składających pewien szereg następstwa, wypada • MW: ciągłego następstwa pewnych czuć, wypada.
- CZAS MOŻE SIĘ DZIELIĆ • MW: CZAS MOŻE DZIELIĆ LUB NIE DZIELIĆ SIĘ.
- Następstwo czuć, jeżeli je • MW: Wyobrażenie nasze następstwa czuć, jeżeli to następstwo.
- czuć rzeczywistych, które teraz mamy, i z czuć wyobrażonych • MW: czuć wyobrażonych.
- wniosek oczywisty twierdzeń poprzedzających • MW: wniosek oczywisty TWIERDZEŃ POPRZEDZAJĄCYCH.
- co jest przeciwnością • Tak w MW; w MG i MK: co jest przeciwnością.
- ta godzina, ten kwadrans • MW: ta godzina albo ten kwadrans.
- mówilibyśmy źle albo niewłaściwie • MW: mówilibyśmy niewłaściwie.
- zawierała w sobie jakie następstwo • MW: zawierała w sobie jakieś następstwo.

s. 166

- byśmy powiedzieli i o niej • MW: byśmy powiedzieli o niej.
- częśćka będzie podzielna • Tak w MW; w MG i MK: częśćka będzie jeszcze podzielona.
- do wszystkich innych • MW: do wszystkich innych upłynionych.
- następstwo i uważana była za istniejącą. Gdyby zaś każda z nich dzielić się mogła bez końca, nie mogłaby za taką uważać się • Tak w MW; w MG i MK: następstwo.
- co że się nie zgadza • MW: co się nie zgadza.
- części czasu, czyli jednostki pierwotne, niepodzielne być muszą • MW: części czasu, nie mogąc być podzielne, są prawdziwymi chwilami, w których postrzec nie można żadnego trwania.
- nietrafne jest twierdzenie Kanta • MW: NIETRAFNE JEST twierdzenie Kanta.
- CZAS WZIĘTY ODŁĄCZNIE UWAŻA SIĘ JAK RZECZ JEDNĄ • MW: czas wzięty odłącznie uważa się jak rzecz jedną.

- kończący się na teraźniejszej chwili • MW: kończący się w teraźniejszej chwili.

s. 167

- czucie drugie było przyszłe względem pierwszego • MW: czucie drugie było przyszłe dla pierwszego.
- i do czuć dalszych • MW: do czuć dalszych.
- rodził, i które mieli inni ludzie, w owym czasie żyjący • Tak w MW; w MG i MK: rodził.
- szeregu czuć nastąpić mogących, o którym także powiedziało się nieco wyżej • MW: szeregu czuć nastąpić mogących.
- musimy dawać wzgląd na wymienione • MW: musimy dawać wzgląd na pomienione

s. 168

- jakoby umieszczać pierwsze • MW: umieszczać ruchome zdarzenia.
- szereg czuć wsteczny i oraz twierdę • MW: szereg czuć wsteczny oraz twierdę.
- odwieczności, czyli wieczności przeszłej • Tak w MW; w MG i MK: ODWIECZNOŚCI, CZYLI WIECZNOŚCI PRZESZLEJ.
- takiemu szeregowi • MW: temu szeregowi.
- Kiedy zaś łączę • MW: Kiedy na koniec łączę.
- tworzy się przez to obraz wieczności zupełnej, niemającej • MW: mam wyobrażenie wieczności niemającej.
- Powiedzieliśmy, że dusza • MW: Powiedzieliśmy wyżej, że dusza.
- ma jasne tych czuć wyobrażenia • MW: ma jasne tych czuć wyobrażenie.
- zastanowiła się nad nimi • MW: zastanawiała się nad nimi.
- [{55}] • Tu i niżej, w § 95, odesłania do numerów paragrafów pochodzą z MW.
- jednostkami miarowymi czasu, umysł nasz nie może postrzegać żadnego trwania, bo każde z nich jest dla nas jedną niepodzielną chwilą • MW: prawdziwymi chwilami czasu, nie możemy postrzegać najmniejszego trwania.
- dusza nasza o żadnym z tych czuć • MW: dusza o żadnym z tych czuć.
- dostatecznego wiedzenia • MW: dostatecznego stopnia wiadomości.
- sobie wyobrazić nie potrafi • Tak w MW; w MG i MK: wyobrazić {sobie} nie potrafi.



s. 169

- jak to okazaliśmy wyżej • MW: jak to okazaliśmy.
- trwając w duszy jego • MW: trwając na duszy jego.
- większe lub mniejsze • MW: większe lub mniejsze, z których się składa szereg ogólny czasu, szeregi, mówię, zawarte między pewnymi kresami.
- porównywać ze sobą te szeregi • MW: porównywać ze sobą te szeregi częściowe.
- jakich części czasu • MW: takich części czasu.
- mogą. Stąd wnosi, że wymiar rozmaity dni i lat, który dają astronomowie, musi być niedokładny • Tak w MW; w MG i MK: mogą.
- zdaje się, że niemożność • MW: zdaje się jednak, że niemożność.

s. 170

- drugim a trzecim *etc.* • MW: drugim a trzecim itd.
- w bardzo szybkim zostające biegu może • MW: w bardzo szybkim zostając biegu, może.
- będzie dla nas chwilą • MW: będzie dla nas jedną chwilą.
- czasem jednym niepodzielnym • MW: częścią czasu niepodzielną.
- JAKŻE WIĘC ROZUMIEMY TEN WYRAZ „CZAS”? • MW: Jakże wtedy rozumiemy ten wyraz „czas”?
- nieodnośnie do czuć naszych • MW: nieodnośnie, czyli bezwzględnie do następstwa czuć naszych.
- ślad w duszy naszej • MW: ślad w duszy.

s. 171

- wzbudzają w duszy naszej • MW: wzbudzają w duszy.
- w narzędziach czułości • MW: w narzędziach naszych czułości.
- obraz czucia rzeczywistego, jak już o tym mówiliśmy, jest • MW: obraz czucia rzeczywistego jest.
- czyli poruszenia mózgu • MW: czyli poruszenia w mózgu.
- ruch w częściach • MW: ruch w częściach ciała.
- łatwości bycia poruszonymi • MW: łatwości bycia poruszanymi.
- powtarzanie działania tego z łatwością i szybko ono się wykonuje • MW: powtarzanie działania to z łatwością i szybko się wykonuje.
- dla związku ich ze sobą; więc czucia jestestw obecnych wzbudzić mogą obrazy jestestw nieobecnych dla tego związku • Tak w MW; w MG i MK: dla związku.

s. 172

- mogą wiedzieć filozofowie • MW: mogą powiedzieć filozofowie.
- wiadomości te są niedokładne • MW: wiadomości te są niedokładne i niepewne.
- wtedy częstokroć, kiedy chciałaby • MW: wtedy nawet, kiedy częstokroć chciałoby
- Nazywamy to „wyobraźnią bierną” • MW: Nazywamy to „imaginacją bierną”.
- np. kiedy przypomina sobie rzecz jaką, a wtenczas • MW: przypomina sobie rzecz jaką, wtenczas.
- w mózgu ruch taki • MW: w mózgu takie ruchy.
- obrazy czuć przeszłych, które • MW: obraz czuć przeszłych, jakie.
- z pewnego względu czynny i dlatego nazywamy to „wyobraźnią czynną” • MW: z pewnego względu CZYNNY i dlatego nazywamy to „imaginacją czynną”.
- Co się zaś tyczy sposobu • MW: Co się tyczy sposobu.
- obraz jednego z tych jestestw • MW: obraz jednego z nich.

s. 173

- poznanie jakiego zjawiska • MW: poznanie zjawiska pewnego.
- np. widok osoby pewnej • MW: tak np. widok osoby pewnej.
- wyobrażeń tych rzeczy, które w naturze • MW: wyobrażeń tych, które W NATURZE.
- odebrał to dobrodziejstwo itd. • MW: odebrał to dobrodziejstwo itp.
- wielce nam jest pożyteczna • W MG omyłkowo jest: wielce nam jest niepożyteczna.
- poznanie rzeczy przytomnych • MW: poznanie rzeczy obecnych.

s. 174

- o czym powie się obszerniej na swoim miejscu • Tu w WM następuje: Rozdział VIII. O rzeczywistości, jaka odpowiadać może wyobrażeniu czasu.

s. 175

- Rozdział X. O władzy sądenia • MW: Rozdział IX. Uwagi ogólne nad władzą sądenia, gdzie się oraz wyklada to, co nazywamy „bytnością”.
- **95** • MG: **5/45\***.
- nadmienić o tym, że POZNANIE • MK i MW: nadmienić o tym, że poznanie.

- jestestw względem nas zewnętrznych • MW: tak jestestw względem nas zewnętrznych.
- zależy jego istota • MW: zależy treść jego.
- jest naprzód czynem niezłożonym – pewnym pierwiastkiem myśli; po wtóre – wyobrażenie tego czynu • Tak w MW; w MG i MK: jest.

s. 176

- sąd jest to działanie myśli • Tak w MW; w MG i MK: jest to działanie myśli.
- wyobrażenie bytności (bo rzecz każda • MK i MW: wyobrażenie bytności, bo rzecz każda.
- CZYMŚ: jest TYM, CO MA SWĄ BYTNOŚĆ JAKĄKOLWIEK), więc i sąd • MK: CZYMŚ, jest TYM, CO MA SWĄ BYTNOŚĆ JAKĄKOLWIEK, więc i sąd; MW: czymś, jest tym, co ma swą bytność jakąkolwiek, więc i sąd.
- wchodzą obrazy rzeczy • Tak w MW; w MG i MK: wchodzą rzeczy.
- stawia się myśli naszej • MW: stawia się w myśli naszej.
- same przez się pojmować się mogą • MW: same w sobie uważać się mogą.
- albo ich przymiotom (*qualitates*) • MW: albo przymiotom (*qualitates*).
- KOŁO KWADRATOWE BYĆ NIE MOŻE • MW: np. koło kwadratowe być nie może.

s. 177

- możność bytu albo niemożność • MW: możność bytu albo niemożność bytu.
- inaczej sposoby bycia (*modificationes*) • MW: inaczej *modifiaciones*.
- przymioty stałe (*attributa*) • MW: przymioty stałe.
- jej władze i prawa kierujące tymi władzami • MW: władze i prawa kierujące tymi władzami.
- działania rzeczywiście wywarte, ich spoczynek lub ruch, ich położenie • MW: działania rzeczywiście wywarte na mnie lub na inne jestestwo, spoczynek lub ruch, położenie.
- poznaję pewien wzgląd • MW: przyznaję pewien wzgląd.
- podobnie jak ja czujące • MK: podobnie jak i ja czujące.
- dusze ludzkie, co się obszerniej wyłuszczy • MW: dusze innych ludzi, co się obszerniej wyłoży.
- o wnioskach {z} podobności • MW: o WNIOSKOWANIU Z PODOBNOŚCI.
- dlatego nie położyłem • MK: dlatego tu nie położyłem.
- nie położyłem osobnego na nie rodzaju • MW: nie położyłem tu osobnego na nie rodzaju.

s. 179

- wyobrażeniu, które mam o duszy mojej • MW: wyobrażeniu duszy mojej.
- przez to samo pokazuje się • MW: przez to samo zaś pokazuje się.
- Uważmy tylko, z jakich się on składa pierwiastków • MW: Uważmy teraz, z jakich się składa pierwiastków sąd pomieniony.
- jako istoty, gdzie się zawiera • MW: jako istoty (gdzie się zawiera.
- wyobrażenia, które mam o niej • MW: wyobrażenia, które mam o niej).
- „Ta istota zewnętrzna ma bytność” • MW: „Ta istota ma bytność”.
- osobna, czyli właściwa • MW: osobna.
- bytności osobnej, czyli rzeczywistości odpowiedniej • Tak w MW; w MG i MK: bytności osobnej, czyli rzeczywistości.

s. 180

- 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 • MW: I tak istocie jakiej przyznaję bytność przeszłą, mówiąc „Ta istota miała bytność” albo raczej „Ta istota istniała”, rozumiem wtenczas przez to, że wyobrażeniu tej istoty, które mam teraz, odpowiadała rzeczywistość w czasie przeszłym.
- „Tej istoty nie ma” • MW: „Tej istoty nie ma”, „Ta istota nie istnieje”.
- pewnej istoty rzeczywistość właściwą • MW: pewnej istoty rzeczywistość odpowiadającą.
- znowu nie przyznaję jej rzeczywistości • MW: znowu w sądzie owym nie przyznaję jej rzeczywistości.
- Jeżeli przyznaję niemożność • Jeśli przyznaję niemożność.
- „Ta istota być nie może” albo „Taka istota jest niemożna” (*impossibilis*) • MW: „Taka istota być nie może”.
- do zaprzeczenia rzeczywistości właściwej • MW: do zaprzeczenia rzeczywistości odpowiedniej.
- niepodobna – np. „Koło kwadratowe być nie może” • MW: niepodobna.
- przyznaje się bytność jakiegokolwiek istocie • MW: przyznaje się lub zaprzecza bytność jakiegokolwiek istocie.
- 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 • Tak w MW; w MG i MK: przymioty; uważać.

s. 181

- myśli, które się tu wyluszczaają • MW: myśli, które się tu wyliczają.
- zawiera się wyobrażenie bytności podwójnej • MW: zawiera się wyobrażenie bytności podwójne.
- wyobrażenie podwójne bytności, jako wyżej • MW: wyobrażenie podwójne bytności, jak wyżej.
- pewien przymiot stały • MW: pewien przymiot stały lub przemijający.

s. 182

- odniesione do innych wyobrażeń • MW: odniesione do innego wyobrażenia.
- co nie jest wyobrażeniem • Tak w MK i MK; w MG: co jest wyobrażeniem.
- następujący stąd wypadnie wniosek • MW: następujący stąd wypada wniosek.
- czymś więcej aniżeli wyobrażeniem • MW: czymś więcej niż wyobrażeniem.
- {przyznaję} rzeczywistość właściwą pewnej rzeczy • MW: przyznaję rzeczywistość odpowiednią pewnej rzeczy.
- wyrażam, że wyobrażam sobie rzecz pewną jakby mającą bytność osobną
- Tak w MK; w MG: wyrażam; w MW: wyrażam, że mam wyobrażenie tej rzeczy, jakby mającej byt osobny.
- tyle tylko roztrząsamy tę władzę • MW: tylko roztrząsamy tę władzę.

s. 183

- Rozdział XI. O sądach domyślnych • WM: Rozdział X. O związku wyobrażeń zmysłowych i o sądach domyślnych, do których daje powód ten związek.
- **103** • MG: {6}/46\*.
- przyrodzonego, o którym się mówiło w rozdziale poprzedzającym • MW: naturalnego.
- pojęcia są wypadkiem pewnego sądu • MW: pojęcia są wypadkami pewnych sądów.
- sąd mój przy czuciu rzeczywistym • Tak w MW; w MG i MK: sąd mój PRZY CZUCIU rzeczywistym.
- Oto czucia rzeczywiste zapachu wzbudzają • MW: Oto czucie rzeczywiste zapachu wzbudza.
- połączone w pojęcie jednego jestestwa • MW: połączone w obraz jednego jestestwa.
- są tu dwa różne sądy • MW: są tu dwa sądy odmienne.

• „Czuję rzeczywiście zapach róży” • MW: „Czuję zapach melona”. Jest to oczywista pomyłka – w przykładzie chodzi o różę; dalej już konsekwentnie – aż do słów „Weźmy inne przykłady” – wszędzie, gdzie powinna być „róża”, jest „melon”.

• Drugi jest sądem obudzonym przez czucia • MW: Drugi raz jest sądem obudzonym przez czucia.

s. 184

• innych jej przymiotów • MW: innych przymiotów tego owocu.

• czucia rzeczywiste zapachu róży • MW: z czucia rzeczywistego zapachu róży.

• domyślam się z koloru róży • MW: domyślam się bytności melonu.

• obrazu składanego róży • MW: obrazu złożonego róży.

• już widział jej kolor • MW: już widział jej kolor, kształt.

• dalszym doświadczeniem okaże się • MW: dalszym doświadczeniem poznam.

• gdy się do niego zbliżyłem • Tak w MW; w MG i MK: gdy się do niego zbliżałem.

• doskonałą różne sztuki • MW: doskonałą różne sztuki (*artes*).

s. 185

• Niektóre czucia i obrazy mogą się często powtórzyć – osobliwie te • MW: Połączenie niektórych czuć i obrazów może się często powtórzyć – osobliwie tych.

• przeto połączą się one • MW: przeto obrazy te połączą się.

• wzniecają się we mnie • MK i MW: wzniecają się we mnie teraz.

• ile razy którekolwiek • MW: ilekolwiek razy jaka.

• W tej samej chwili • MG: 47\*.

s. 186

• mimo twierdzenia niektórych filozofów • MW: mimo zdania niektórych filozofów.

• winniśmy przypisać pewnej pobudce • MW: powinniśmy przypisać pewnej pobudce.

• nazwać można „instynktem”, biorąc ten wyraz w znaczeniu właściwym • Tak w MW; w MG i MK: nazwać można „instynktem”.

• Tak ssanie pokarmu • MK i MW: I tak ssanie pokarmu.

- gdy w dziecięciu nowo narodzonym • MW: gdy jednak w dziecięciu nowo narodzonym.
- mówić można o odlatywaniu ptaków • Tak w MK; w MG: mówić o odlatywaniu ptaków.
- o płaczu dziecięcia *etc.* • MW: o płaczu dziecięcia itd.
- jestestwa, ani nawet być zdatne do powzięcia jakiegokolwiek nauki od innych jestestw tego samego rodzaju • Tak w MW; w MG i MK: jestestwa.

s. 187

- **107** • MG: **48\***.
- podobne bywa do instynktu • MW: podobne bywa do INSTYNKTU.
- do tego połączenia nałogowego • MW: do takowego połączenia nałogowego.
- wykład uwag poprzedzający • MW: wykład poprzedzających uwag.
- mniejsze lub większe szeregi czuć • MW: mniejsze lub WIĘKSZE szeregi czuć.
- co jedno znaczy • MW: na jedno wychodzi.
- czuć rzeczywistych światła i kolorów • Tak w MW; w MG i MK: czuć rzeczywistych światła.
- mieścić by się mogła • MW: mieścić by się mogła albo się mieści.

s. 188

- składają się przedmioty owe, itd. • MW: składają się przedmioty owe, itp.
- szeregi czuć naszych wyobrażonych • MW: szeregi czuć naszych wyobrażonych dotykania.
- przez czucie rzeczywiste im odpowiednie • MW: przez czucia rzeczywiste im odpowiednie.
- złudzenia wzroku, co można objaśnić rozmaitymi przykładami • MW: złudzenia wzroku.
- Widzieliśmy, że połączenie obrazów • MW: Widzieliśmy już, że połączenie obrazów.
- trafunkowe albo przyrodzone • MW: trafunkowe albo naturalne.
- łączą się w duszy naszej • MW: łączą się w duszy naszej.
- połączenie obrazów wielce jest pożyteczne • MW: połączenie wielce jest pożyteczne.
- domyślamy się nieprzypadkowej – albo w jednym czasie • Tak w MW; w MG i MK: domyślamy się albo w jednym czasie.
- domyśle się, że tam jest ogień • MW: domyślam się, że tam jest ogień.

- widząc ślady kół – że przejechał powóz • MW: widząc ślady kół, domyślam się, że przejechał powóz.
- widząc mocne błyskanie • MW: widząc mocne błyszczenie.
- ponieważ ma być zaćmienie • MW: ponieważ ma być podobne zaćmienie.
- rzeczy były jednocześnie • MW: rzeczy były w jednym czasie.
- zwykł budzić we mnie • MW: zwykł budzić w nas.
- mającego z pierwszym pewne podobieństwo • Tak w MW; w MG i MK: mającego z pierwszym podobieństwo.

s. 189

- zasadzone na rzeczy. Podobność bowiem ta może być naturalna lub pozorna
- Tak w MK; w MG: zasadzone na podobności rzeczy; w MW: zasadzone na podobieństwie rzeczy. Podobieństwo to bowiem może być naturalne lub pozorne.
- natychmiast budzi się we mnie • MK: natychmiast obudzi się we mnie.
- podobny do gwiazdy spadającej • Tak w MK; w MG: do gwiazdy spadającej.
- **109** • MG: {49\*}.
- powód do następnego zapytania • MW: powód do następującego zapytania.
- wyłuszczy się obszerniej na swoim miejscu • MW: tam się wyłuszczy obszerniej, gdzie wykladać będziemy różne gatunki prawdopodobności.
- wyobrażeń naszych i sądów • MW: wyobrażeń i sądów.
- trafunkowy, dlatego że mu zdaje się odpowiadać naturalny związek rzeczy, natenczas sądy nasze domysłne mogą być pewne; np. • MW: trafunkowy; np.
- tę drogę przejechał jakikolwiek powóz • MW: tą drogą ktoś przejechał.
- domysł mój może być pewny • MW: domysł mój jest niewątpliwy.
- uczą nas tego nauki przyrodzone • MW: dają nam o tym wiedzę nauki przyrodzone.
- fizyka, chemia itd. • Tak w MW; w MG i MK: fizyka, chemia.
- podobieństwa ich naturalnego • MW: naturalnego.
- o takich zjawiskach • Tak w MW; w MG i MK: w takich zjawiskach.
- 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
- MW: 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.



s. 190

- większy mamy stopień pewności • MW: większy mamy stopień domysłu.
- związku między tymi dwoma zjawiskami • MW: związku między tymi dwoma zjawiskami, tj. między natarciem igły magnesem, a dążeniem jej do kierunku linii południowej.

s. 191

- {Rozdział XII.} O złudzeniach zmysłowych • WM: Rozdział XI. O złudzeniach i błędach zmysłowych, które mogą być sprostowane przez doświadczenie. Rozdział XII. O błędach imaginacji właściwie zwanych.
- **110** • MG: **50\*** (tu urywa się numeracja drugiego ciągu)
- (jak się już mówiło) • MK i MW: bez nawiasów.
- sprostować i sprawdzić można przez doświadczenie • MK i MW: odkryć możemy.
- które było kiedyś we mnie czuciem rzeczywistym i • MW: któremu odpowiednie czucie rzeczywiste.
- razem z pierwszym w pojęciu jednej istoty • MW: kiedyś we mnie razem z pierwszym w obraz jednego jestestwa.
- sądzę, że ten przedmiot • Tak w MK; w MG: i sądzę, że ten przedmiot.
- wzbudzi czucie rzeczywiste • MW: obudzi czucie.
- czucie przypomniane tego samego zmysłu • MK: czucie przypomniane tegoż samego zmysłu; MW: czucie wyobrażone tego samego zmysłu.
- jakie by we mnie wzniecić się mogło rzeczywiście • MW: któremu odpowiednie rzeczywiste mogłoby się wzniecić we mnie.
- mam obraz, np. patrząc z okna na wieżę • MK i MW: mam obraz.

s. 192

- mam teraz rzeczywiście pierwsze z tych czuć, sądzę, że i drugie • MW: mam teraz oczywiście pierwsze z tych czuć, sądzę, że drugie.
- że i drugie nastąpi • WM: Rozdział XIII. Wyłuszcza się ta prawda, że wiadomość nasza o jakichkolwiek istotach lub ich przymiotach, jeżeli się w nas budzi przez czucia rzeczywiste, nie może podlegać żadnemu rodzajowi błędów.
- zamienić się mogą w czucia rzeczywiste • MW: zamienić się mogą na czucia rzeczywiste.
- do tych sądów domyślnych • MK: do sądów domyślnych.

- sprawdzić może bezpośrednio przez doświadczenie • MW: sprawdzić może przez doświadczenie.
- bo są one w duszy mojej • MW: bo są one wyobrażeniami, o samych zaś tylko wyobrażeniach, jak powiedziało się wyżej, dusza nasza wiedzieć może bezpośrednio.
- idzie o to, czy wzniecają się we mnie • MW: idzie o to, że wznieca się we mnie.
- w istotach nas otaczających • MW: w istotach zaś otaczających.
- odnośnie (*qualitates relativae*) • MW: odnośnie.
- bezpośrednio sprawdzić lub sprostować przez doświadczenie • MK: bezpośrednio sprawdzić przed doświadczeniem.

s. 193

- O bytności istot • MW: O bytności istot zewnętrznych.
- 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 • MW: doświadczenie, bośmy okazali wyżej, że umysł nasz mają same tylko czucia, nigdy by nie wiedział o niczym zewnętrznym, i że nie inaczej nabywa on wiadomości o przedmiotach zewnętrznych, tylko dlatego że z natury swojej od czuć zwykł łączyć pojęcia istot, od których one zależą. Człowiek wie o czuciach swoich bezpośrednio, bo czucia jego są w jego duszy: są wyobrażeniami. Ma on też wiadomość z powodu czuć o przedmiotach zewnętrznych, ale ta wiadomość nie jest już bezpośrednia, jak pierwsza, bo te przedmioty nie są wyobrażeniami: nie są w jego duszy, lecz zewnątrz niej, jeżeli im przyznajemy bytność.
- sprawdzony być nie może lub sprostowany • MK: nie może być sprawdzony.
- którego się dotykam • MW: którego dotykam.
- jest w sobie czymś osobnym • MK i MW: jest w sobie CZYMŚ osobnym.
- do czego je odnoszę • MW: DO CZEGO je odnoszę.
- one są w mojej duszy • MW: one są w mojej duszy; one są wyobrażeniami.
- coś osobnego nigdy nie może być w duszy • MK: COŚ OSOBNEGO nigdy nie może być w duszy.
- Pewność więc tego sądu • MW: Pewność tego sądu.
- nie zaś na doświadczeniu • MW: nie zaś na doświadczeniu bezpośrednim.

- Jako doświadczenie nie może nas uwiadomić bezpośrednio • MW: Jako doświadczenie bezpośrednio nie może nas uwiadomić.
- nieodnośnych (*qualitates absolutae*) • MK: NIEODNOŚNYCH (*qualitates absolutae*); MW: nieodnośnych.
- przymiotami istot zewnętrznych są pewne ich zdolności przyrodzone • MW: przymiotami nieodnośnymi istot zewnętrznych są pewne ich usposobienia.
- tym a nie innym sposobem; są one zatem • MW: pewnym sposobem; uważane zatem odłącznie od czuć naszych, nie są one wyobrażeniami, bo się znajdują.
- względem mnie obcych, nie zaś w duszy mojej; więc nie mogę o nich wiedzieć bezpośrednio • MW: względem nas obcych, nie zaś w duszy naszej; więc nie możemy o nich wiedzieć bezpośrednio.
- przymioty odnośne jestestw zewnętrznych • MW: przymioty odnośne istot zewnętrznych.
- objawiają się nam bezpośrednio przez doświadczenie • MW: objawiają się nam przez doświadczenie bezpośrednio.

s. 194

- być wiadoma bezpośrednio przez doświadczenie • MW: być wiadoma przez bezpośrednio doświadczenie.
- skutek działania drugich na zmysły • MW: skutek działania drugich na zmysły nasze.
- między naszymi czuciami a przedmiotami • MW: między czuciami a przedmiotami.
- co się już dowiodło • MK: co się już okazało.
- w duszy mojej, w której tylko jest skutek działania; tak więc o działaniu tym nie mogę wiedzieć bezpośrednio • MW: w duszy naszej, w której tylko jest skutek tego działania; tak więc o działaniu tym nie możemy wiedzieć.
- nie daje bezpośrednio doświadczenie • MW: nie daje bezpośrednio doświadczenie.
- nie może być sprawdzone lub sprostowane • MK: nie może być sprawdzone ani sprostowane.
- Pewność zatem sądów • MW: Pewność zatem sądu.
- co nam teraz odpowiedzieć należy • Tak w MK i MW; w MG: co nam teraz odpowiadać należy.
- doświadczenie bezpośrednio uwiadomić nas może • MW: doświadczenie bezpośrednio uwiadomić nas może.

- twierdzić mamy prawo • MK i MW: podług praw naszego umysłu twierdzić możemy.
- GDYBYŚMY NIGDY NIE ODKRYLI ŻADNEGO BŁĘDU W SĄDZENIU NASZYM, ZAWSZE TAK TWIERDZILIBYŚMY O RZECZACH, JAK SIĘ ONE PRZEDSTAWIAJĄ NASZEMU UMYŚLOWI; WĄTPLIWOŚĆ I NIEPEWNOŚĆ NIE BYŁYBY NAM ZNANE • MK: Gdybyśmy nigdy nie odkrywali żadnego błędu w sądzie naszym, zawsze tak twierdzilibyśmy o rzeczach, jak się one przedstawiają naszemu umysłowi, a wątpliwość i niepewność nie byłyby nam znane; MW: Gdybyśmy nigdy nie odkryli żadnego błędu w sądzie naszym, zawsze byśmy tak sądzili o rzeczach, jak się one przedstawiają naszemu umysłowi, a wątpliwość i niepewność nie byłyby nam znane.
- przez porównanie tylko z prawdą pojąć się może • Tak w MK; w MG: przez porównanie z prawdą pojąć się może.
- Muszą więc być w umyśle naszym • MK: Więc w umyśle naszym są.
- za pomocą onych starajmy się okazać • MK i MW: a za pomocą onych starajmy się okazać.

s. 195

- błędy, czyli złudzenia zmysłowe, • MK: błędy, czyli złudzenia ZMYŚLOWE.
- błędy wyobraźni • MK: błędy WYOBRAŹNI; MW: błędy imaginacji.
- błędy rozumu • MK: na błędy ROZUMU.
- na błędy wynikłe z nieprawego rozumowania • MK: błędy wynikłe z nieprawego rozumowania.
- pojęcie nasze bytności przedmiotów • MK i MW: pojęcia nasze bytności przedmiotów.
- ich przymiotów nieodnośnych • MK: ich przymiotów.
- 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 • MK: ale pochodzą z natury naszego umysłu; MW: ale, owszem, są wypadkiem pewnych sądów przyrodzonych naszemu umysłowi.
- od stanu wewnętrznego mózgu • MW: od pewnego stanu mózgu.
- stosować się nie może • Tak w MK i MW; w MG: stosować się może.
- mamy rzecz uważać w nowym względzie, i okazać • MK: mamy rzecz uważać w nowym względzie: mamy okazać.

- nadto nie mogą podlegać temu • MK: nadto jeszcze nie mogą podlegać temu.
- samych tylko wyobrażeń zmysłowych • MK: samych wyobrażeń zmysłowych.

s. 196

- jak się już • MK: jako się już.
- okazało, NIEBEZPOŚREDNIO • MW: okazało, niebezpośrednio.
- tę oczywistość tym sposobem tłumaczą • MW: oczywistość tym sposobem tłumaczą.
- odbierają wszelką rzeczywistość • MW: odbierają wszelką oczywistość.
- rozróżnienia pierwszych od tych ostatnich • MK: rozróżnienia pierwszych od ostatnich.
- doświadczenie bezpośrednio nie uwiadamia • MK: doświadczenie bezpośrednio nie uwiadamia.
- nazywają się „prawdziwe”, niezgodne zaś nazywają się „fałszywe” • MW: nazywają się „prawdziwe”, niezgodne zaś „fałszywymi”.
- jaśniej jeszcze tłumacząc się • MW: jaśniej i dokładniej tłumacząc się.
- prawidła przyrodzonego naszemu umysłowi • MK i MW: prawidła będącego w naturze naszego umysłu.
- do sprostowania są w umyśle naszym pewne prawidła, chociaż te prawidła nie były jeszcze użyte w stosunku do tych sądów • MK i MW: sprostowania jest w umyśle naszym pewne prawidło, chociaż to prawidło nie było jeszcze użyte w stosunku do tych sądów. Lecz skoro przekonamy się niezawodnie, że są w nas pewne sądy.
- 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 • Tak w MW; w MG i MK: które nie mogą sprawdzić się lub sprostować przez doświadczenie bezpośrednio – wniesić

stąd powinniśmy, że doświadczenie takie nie może służyć za prawidło umysłu naszego do rozeznania w tych sądach prawdy od fałszu, pewności od niepewności: że więc natura tegoż umysłu musiała mu dać na ten koniec inne prawidła.

s. 197

- w celu rozpoznania prawdy lub fałszu • MW: w celu poznania prawdy lub fałszu.
- w potocznym życiu człowieka • MW: w potocznym życiu, lecz, owszem, jest nam pożyteczne, a nawet potrzebne, jakeśmy tego dowiedli.
- sądów domyslnych, o których wyżej mówiliśmy • MW: sądów domyslnych.
- ażeby mógł ich unikać • MK i MW: żeby mógł ich unikać.
- Mówmy więc naprzód • Tu kończy się MW.
- te czucia odmienić się mogą • MK: czucia przypomniane odmienić się mogą.
- Widzieliśmy także, że prawidło • Tak w MK; w MG: Widzieliśmy także.

s. 198

- o szczególnych okolicznościach istot zewnętrznych, jako to gdy • Tak w MK; w MG: o szczególnych okolicznościach i tak.
- przedmiot jest w tym a nie innym miejscu • MK: przedmiot jest w tym a nie w innym miejscu.
- o bytności istot zewnętrznych lub o ich przymiotach • MK: o bytności istot zewnętrznych i o ich przymiotach.
- przez zmysł dotykania • MK: przez zmysł którykolwiek.
- to coś w jakim miejscu • MK: to coś w jakim miejscu.
- 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 domyslne; 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 domyslnego fałszywego, który przez doświadczenie sprostować się może, a przez to samo sprostuje się i sąd mój drugi, który z pierwszego wynika • MK: czucie rzeczywiste.

s. 199

- sądy nasze o bytności istot • MK: gdy sądy nasze o bytności istot.
- odsyłamy zewnątrz, tak jak czucia • MK: odsyłamy zewnątrz, tak jak i czucia.
- które służą na wzór • MK: które służyły na wzór.
- sądom fałszywym. 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 • MK: sądom fałszywym.

s. 200

- Wiemy znowu, że nie pierwiej • MK: Wiemy, że nie pierwiej.
- wyobrażenie nasze umieszcza w przedmiotach • MK: wyobrażenia nasza umieszcza w przedmiotach.
- które z nich umysł ludzki • MK: i które z nich umysł ludzki.

s. 201

- działania wzajemnego na siebie *etc.* – każda albowiem cząstka • MK: działania wzajemnego na siebie itd. (każda albowiem cząstka.
- uważa się za istotę osobną – ileż • MK: uważa się za istotę osobną), ileż.
- być może coś zewnętrznego • MK: być może COŚ ZEWNĘTRZNEGO.
- jest coś rzeczywiście zewnątrz • Tak w MK; w MG: jest coś wewnątrz.
- do sprostowania tego sądu drugiego • Tak w MK; w MG: do postanowienia tego sądu drugiego.

s. 202

- **120** • WM: Rozdział XIV. Ciąg dalszy tej samej materii, gdzie oraz wyświeca się źródło idealizmu i sceptycyzmu.
- do odkrycia rzeczzonego złudzenia • MK: do odkrycia naszego złudzenia.
- stawia się umysłowi ludzkiego • Tak w MK; w MG: stają się umysłowi ludzkiemu.
- 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 • Fragment ten w MG omyłkowo

jest dwukrotnie powtórzony, a po nim następuje błędnie fragment od słów „pojedynczych rozróżnić nie było można” z § 141 do słów „podług czuć pojedynczych, które on spr{awuje}” z § 142.

- ten sąd mylny być może • MK: ten sąd mój mylny być może.

s. 204

- zmierzać do tego celu • W MG zapewne omyłkowo jest: zamierzać.
- tyle razy błdzić musi • W MG zapewne omyłkowo jest: tyle razem błdzić musi.

s. 206

- wiedzieć o jakiej rzeczy • MK: WIEDZIEĆ o jakiej rzeczy.
- co się już po{wiedziało} • MK: co się wyżej już wyłuszczyło.

s. 207

- ta rzecz była dla mnie wiadoma • MK: ta rzecz była dla mnie WIADOMA.
- gdyby się nie wznieciło • MK: gdyby się nie wzniecało.
- (1) są mi one wiadome • MK: (1) są mi one WIADOME.
- wiadome same przez się • MK: wiadome SAME PRZEZ SIĘ.

s. 208

- Wyobrażenie to, tak jak wszystkie inne • Tak w MK; w MG: Wyobrażenie to, tak jak wszystkie.

s. 209

- o czym później się powie na {swoim} miejscu • MK: o czym się powie obszerniej na swoim miejscu.
- był jedną z najpierwszych zasad • Tak w MK; w MG: był {jedną} z najpierwszych zasad.

s. 210

- stale i nieodmiennie • W MG słowo „stale” przekreślone i zamiast niego: ściśle.

s. 211

- tak bowiem dalej wyklada Degérando • MK: tak albowiem dalej wyklada Degérando.



• czucia powinny mieć zewnątrz przyczyny • MK: czucia powinny mieć zewnątrz PRZYCZYNY.

s. 212

• najczęściej czucia, czyli fenomeny • MK: najczęściej czucia, czyli *phenomena*.

s. 213

• wynikają takie odrzeczości • MK: wypadają takie odrzeczości.  
 • w dotknięciu za przyczynę pewnego smaku • W MK zapewne omyłkowo jest: w dotknięciu, w dotknięciu za przyczynę pewnego smaku.

s. 214

• mielibyśmy tu uważać pewien szereg • MK: mielibyśmy tu uważać pewien szereg.  
 • zachodzi między przyczyną a skutkiem • Tak w MK; w MG: wchodzi między przyczyną a skutkiem.

s. 215

• mają wielkie podobieństwo ze złudzeniami • Tak w MK; w MG: mają wszelkie podobieństwo ze złudzeniami.

s. 216

• co się już okazało • MK: co się wyżej okazało.  
 • prawdziwość sądów rzeczonych • W MG po zakończeniu tego rozdziału umieszczona jest wskazówka: „Następuje rozdział 12. O towarzystwie”. W WM tutaj idą kolejno: Rozdział XV. O uwadze. Rozdział XVI. O pamięci i sposobach zachowania jej lub wydoskonalenia. Rozdział XVII. O wpływie imaginacji na szczęście i nieszczęście ludzi, tudzież o sposobach uniknięcia nadużyć, jakim ona podlegać może. Na tym WM się kończy.

s. 217

• Rozdział XIII • W MG i MK rozdział ten ma numer XII.  
 • różnica między człowiekiem dzikim a oświeconym • MK: różnica między człowiekiem dzikim a człowiekiem oświeconym.  
 • który się zhodował w lesie • MK: który się wychował w lesie.

s. 218

- zadosyc stać się inaczej nie może • MK: zadość stać się inaczej nie może.
- ułatwiając mi wzbudzania się obrazów • MK: ułatwiając mi wzbudzanie się obrazów.

s. 219

- sąd podobności o jego potrzebie • MK: sąd z podobności o jego potrzebie.
- sąd wzbudzony przez czucie rzeczywiste • MK: sąd obudzony przez czucie rzeczywiste.
- czucie wyobrażone jakiegoś niebezpieczeństwa • MK: czucie wyobrażone jakiego niebezpieczeństwa.
- wzajemnego rozumienia się dwóch ludzi • W MK jest błędnie: wzajemnego rozumowania się dwóch ludzi.

s. 221

- zamykają w sobie jakąś podobność • MK: zamykają w sobie jaką podobność.
- służy potem do wynajdywania znaków • Tak w MK; w MG: służy potem do wynajdywania.
- do tłumaczenia myśli naszej • MK: do tłumaczenia drugiemu myśli naszej.

s. 222

- zwą się pospolicie „dowolnymi” (*signa arbitraria*) • MK: zwą się pospolicie „dowolnymi” (*sema arbitraria*).
- jakby pierwsi wynalazcy • MK: jakoby pierwsi wynalazcy.
- podobność się zmniejszała • MK: podobność się zmniejszyla.

s. 224

- Rozdział XIV • W MG i MK rozdział ten ma numer XIII.
- znajdzie w mowie drugą nie mniejszą korzyść • MK: znajduje w mowie drugą nie mniejszą korzyść.
- Dwojaka tedy jest korzyść mowy • Tak w MK; w MG: Dwojaka tedy korzyść mowy.

s. 225

- nazywa się w logice „rozbiorem czucia” (*analysis sensationis*), rozbiór zaś drugich – „rozbiorem myśli” • Tak w MK; w MG: nazywa się u logików – „rozbiorem myśli”.

- rzecz nieznamoma, np. jaki owoc • MK: rzecz nieznamoma, np. jakiś owoc.
- i przy tych doświadczeniach uczuję przyjemność • MK: a przy tych doświadczeniach uczuję przyjemność.
- którego nas NAUCZYŁA NATURA • Tak w MK; w MG: którego nas nauczyła sama natura.
- który się zrobił między nimi • MK: który się zrodził między nimi.
- Wyrażając je słowy • MK: Wyobrażając je słowy.

s. 226

- To, co się tu na ostatku powiedziało • Fragment od tego miejsca do słów „za pomocą wyrazów wyobrazenie moje tego owocu” (tj. do końca pierwszego akapitu § 142) w MG jest skreślony.
- czucie nasze rozciągaliśmy • MK: czucie nasze rozciągnęliśmy.
- widzimy, że względy te • MK: widzieliśmy, że względy te.

s. 227

- porównanie ze sobą dwóch przynajmniej rzeczy • MK: porównywanie ze sobą dwóch przynajmniej rzeczy.

s. 228

- jak się wyżej dowiodło (a przynajmniej nie każdy to łatwo widzi, aby do składu tych wyobrażeń wchodzić miały czucia) • MK: jak się wyżej dowiodło.
- rozbiórę te obrazy pojedyncze • Tak w MK; w MG: rozbiórę te wyrazy pojedyncze.

s. 229

- np. „wół”, „baran” • MK: np. „wół”, „baran”, „szum”.
- np. „wołowina”, „baranina”, „wołowy”, „barani” • MK: np. „wołowina”, „baranina”, „szumowiny”, „wołowy”, „barani”, „szumny”.
- i do spamietania, i do zrozumienia • MK: i do spamietania, i zrozumienia.
- im lepiej zachowana jest podobność; i doświadczenie okazuje, że wzrost lub upadek języków jest dowodem wzrostu lub upadku wiadomości • W MG ten fragment jest powtórzony; przed powtórzeniem znajduje się wskazówka: „Następuje: Rozdział XIV. Zbiór wyobrażeń”.

s. 230

- Rozdział XV • W MG i MK rozdział ten ma numer XIV.

s. 232

- wszelkich ilości matematycznych • MK: wszelkich ilości materialnych.

s. 233

- tego nieprzerwanego związku • Tak w MK; w MG: jego nieprzerwanego związku.

s. 234

- jak łatwe jest i pewne postępowanie umysłu • Tak w MK; w MG: jak łatwe jest pewne postępowanie umysłu.
- podobność szeregów ilości porządku • MK: podobność wszystkich szeregów ilości porządków.

s. 235

- ani mógłby utkwąć sobie w pamięci • MK: ani nie mógłby utkwąć sobie w pamięci.

s. 236

- znak taki będzie to PUNKT MATEMATYCZNY • Tak w MK; w MG: znak taki będzie PUNKT MATEMATYCZNY.

s. 237

- Otóż trudność do pojęcia • MK: Oto trudność do pojęcia.
- nietrafny jest wykład poprzedzający • Tak w MK; w MG: nietrafny wykład poprzedzający.

s. 238

- jako niepodobne rozwiązania • Tak w MK; w MG: jak niepodobne rozwiązania.
- z wyobrażenia bryły fizycznej • MK: wyobrażenia bryły fizycznej.
- Wyłuszczymy naprzód pierwsze twierdzenie • MK: Wyłuszczymy pierwsze twierdzenie.
- którąkolwiek stronę bryły • MK: którąkolwiek ścianę bryły.

s. 239

- stykające się ze sobą • MK: tykające się ze sobą.

s. 241

- częstokroć nawet jak gdyby zawierało • MK: i częstokroć nawet jak gdyby zawierało.

s. 242

- daje nam wyobrażenia powierzchni • MK: daje nam wyobrażenie powierzchni.
- stykać się zdaje z rozciągłością przenikliwą • W MG zapewne omyłkowo jest: stykać się zdaje z rozciągłością przenikłą.
- wyobrażenie przeto granicy rzeczowej • MK: wyobrażenie przeto granicy rzeczywistej.

s. 243

- Lecz ponieważ wyobrażenia trzech pierwiastków matematycznych • MK: Ponieważ wyobrażenia trzech pierwiastków matematycznych.
- wyobrażenia tych pierwiastków można uważać umysłowymi • Tak w MK; w MG: wyobrażenia tych pierwiastków można uważać pierwiastkowymi.
- same przez się pojmować się mogą • Tak w MK, w MG: same przez się pojmować mogą.
- to są wyobrażenia względne • Tak w MK; w MG: są wyobrażenia względne.

s. 244

- powstały z rozbioru tej bryły • MK: pozostały z rozbioru wyobrażenia tej bryły.

s. 245

- Rozdział XVI • W MG i RK rozdział ten ma numer XV.
- środkiem do czynienia rozbioru naszych wyobrażeń • MK: środkiem do czynienia rozbioru lub zbioru naszych wyobrażeń.
- bez namyslenia się • MK: bez namysłania się.
- w tym jest dla nas przewodniczką sama natura • Tak w MK; w MG: po tym jest dla nas przewodniczką sama natura.
- Pokażmy dziecięciu jestestwo jakie szczegółowe • MK: Pokażmy dziecku jestestwo jakie szczególne.
- Jeżeli mu powiemy • MK: Jeśli mu powiemy.

s. 246

- upatrzty cokolwiek podobnego do drzewa pierwszy raz przez się widzianego
- MK: upatrzty jakiekolwiek podobieństwo z drzewem pierwszy raz przez się widzianym.
- szczególne drzewo przerabia się na ogólne • MK: szczególne drzewo przerabia się u niego na ogólne.
- wygodniej mu jest użyć wiadomego nazwiska • MK: wygodniej mu jest użyć wiadomego już nazwiska.
- to coś nie ma tej grubości • MK: to coś nie ma tej grubości.
- „Jak się to zowie?” • MK: „Jakże się to zowie?”.
- są tu drzewa, krzewy i kwiaty, ale • Tak w MK; w MG: ale.
- ten „tulipan”, ten „goździk” • MK: ten „tulipan”, ten „goździk”, ten „fiołek”.
- Dziecię przypatrując się im • MK: Dziecko przypatrując się im.
- dla postrzeżenia między nimi różnicy • Tak w MK; w MG: do postrzeżenia między nimi różnicy.
- Rozróżniając jabłko, gruszkę • MK: Rozróżniając jabłko, gruszkę, śliwkę, wiśnię.

s. 247

- do szczegółów, czyli jestestw pojedynczych • MK: do szczegółów, czyli jestestw pojedynczych, potem rodzajów.
- jabłoni, wiśni, grusza • MK: jabłoni, wiśni, grusza, brzoza, dąb.
- by ogarnąć nie mogła tych przedmiotów pojedynczo nazwanych • MK: by ogarnąć nie mogła wszystkich wyobrażeń tych przedmiotów pojedynczo uważanych.
- w tym zaś przewodniczy nam • Tak w MK; w MG: wtenczas przewodniczy nam.
- bliższego im przypatrywania się • MK: bliższego im przypatrzenia się.
- Widzimy przeto przyczynę • MK: Widzimy zatem przyczynę.
- użyty naprzód do oznaczenia jednego szczegółu • MK: użyty wprzód do oznaczenia jednego szczegółu.

s. 248

- rozpoznawając i rozważając • MK: rozpoznawając i rozróżniając.
- dwóch nawet nie ma takich szczegółów • Tak w MK; w MG: dwóch nie ma takich szczegółów.

- zastanówmy się głębiej nad porządkiem • Tak w MK; w MG: zastanówmy się lepiej nad porządkiem.

s. 249

- niekoniecznie tej samej wysokości • Tak w MK; w MG: koniecznie tej samej wysokości.
- będziemy mieli wyobrażenie rośliny • MK: będziemy mieli wyobrażenie ROŚLINY.
- To, co się dopiero powiedziało • MK: To, co się dopiero wyłuszczyło.

s. 250

- w przykładach poprzedzających wyobrażenie • Tak w MK; w MG: w przykładach poprzedzających wyobrażenie.
- wyobrażenie ogólne rzeczy • MK: wyobrażenie ogólne RZECZY.
- jabłoni, gruszy, śliwy • MK: jabłoni, gruszy, śliwy, dębu.

s. 251

- nie na te własności szczególne • Tak w MK; w MG: na te własności szczególne.
- jakiegokolwiek szczegółu z rodzaju drzew • W MG błędnie: jakiegokolwiek szczegółu z rodzaju grzybów.
- znikłyby te względy ogólne drzewa • MK: znikłyby tak względy ogólne drzewa.

s. 252

- każdy szczegół chciał mianować osobnym nazwiskiem • W MG na marginesie jest tutaj uwaga: Dn. 29 9<sup>bra</sup> 1821 r.
- na które ma najbardziej z nich • MK: na które z nich najbardziej.
- Wyobrażenia ich składamy w myśli • MK: Wyobrażenia cech składamy w myśli.
- ten jest drugi pożytek • MK: tu jest drugi pożytek.

s. 253

- Pożyteczną jest dla nas rzeczą • MK: Pożyteczne jest dla nas.
- tę samą mają pożywność • Tak w MK; w MG: tę samą mają pożyteczność.
- zdawały się nam nawet z samej postaci • Tak w MK; MG: zdawały się nam nawet z jednej postaci.

s. 254

- możemy przynajmniej pamiętać • MK: spa pamiętać.
- Czy wyobrażeniom naszym rodzajów i gatunków odpowiada pewna rzeczywistość w naturze jestestw zewnętrznych lub nie • W MG tytułik jest przekreślony, a pod nim inna jego wersja: Czy naszym wyobrażeniom rodzajów i gatunków odpowiada pewna rzeczywistość w naturze jestestw nas otaczających.
- Natura nic na próżno nie działała • MK: NATURA NIC NA PRÓŻNO NIE DZIAŁA.

s. 255

- jako i te, którymi się różni • MK: jak i te, którymi się różni.
- wyobrażeń rodzajowych i gatunkowych • MK: wyobrażeń rodzajów i gatunków.
- aby te rzeczy, między którymi postrzegamy wielką różnicę • MK: ażeby te rzeczy, między którymi postrzegamy wielką różnicę.
- to jestestwo porównane będzie z drugimi • MK: to jestestwo porównane będzie z drugim.

s. 256

- ze szczegółem innego gatunku • MK: ze szczegółem innego gatunku (*individua*).
- uwaga stosuje się do jestestw • MK: uwaga stosuje się do jestestw.
- zachowują odwiecznie te same cechy • Tak w MK; w MG: zachowują odwieczne te same cechy.
- Gdy na ostatek uważamy to • Tak w MK; w MG: Gdy na ostatek uważamy się to.
- nie jest wprawdzie podobny porządkowi drugiemu • MK: nie jest wprawdzie zupełnie podobny porządkowi drugiemu.
- Na to tak odpowiadamy • MK: Na co tak odpowiadamy.
- co się wyłuszcza sposobem następującym • MK: co się wyłuszczy sposobem następującym.

s. 257

- liczba tych jestestw, do których się odnosi nasze wyobrażenie • Tak w MK; w MG: istota, która się odnosi do.
- Pierwsze zaś układy • MK: Pierwsze nasze układy.



- co znaczy dopełnienie ustanowionego raz podziału, a co znaczy jego przerobienie • MK: co znaczy dopełnianie ustanowionego raz podziału, a co znaczy jego przerobienie.
- Co znaczy dopełnienie przyjętego raz układu • MW: Jaka potrzeba mogła skłonić ludzi do przerabiania pierwszych układów.
- Równie też dopełnia go • MK: Różnie też dopełnia go.

s. 258

- następnie zwrócić musieliśmy uwagę • MK: następnie zwrócić musimy uwagę.
- więcej już niż wprzód utkwiliśmy wyobrażeń częściowych • MK: więcej niż wprzód utkwiliśmy wyobrażeń częściowych.
- przeto wyobrażenia tych jestestw • MK: przeto i wyobrażenia tych jestestw.
- Jakaż więc jest ta potrzeba • MK: Jaka więc jest ta potrzeba.

s. 259

- ich przerobieniem, czyli odmianą • Tak w MK; w MG: jest przerobieniem, czyli odmianą.
- własności i stosunki nowe, a zatem porównania • MK: własności i.
  - pod innym względem wszystkie {są} naturalne • Tak w MK; w MG: pod innym wszystkim {są} naturalne.
- wypadkiem porównań i działań umysłu naszego • Tak w MK; w MG: wypadkiem porównań i dziełem umysłu naszego.
- niektóre cechy odróżniające • MK: niektóre odróżniające.
- jakeśmy to już okazali • MK: jakeśmy to okazali.
- Oto więc pod tym względem • Tak w MK; w MG: A to więc pod tym względem.

s. 260

- rozumieją przez jedne i drugie • MK: rozumieją przez pierwsze i drugie.
- nieodmienność skutków swoich • MK: niezmiennność skutków swoich.
- nie mamy zupełnej pewności • MK: nie mamy zupełnie pewności.
- co następnie objaśnia się przykładem • MK: co następnie objaśnia się przykładami.

s. 261

- do właściwych sobie przeznaczony jest działań • Tak w MK; w MG: do właściwych sobie przeznaczony zadań.

- jak innym sposobem porządkować się mogą • MK: jak i innym sposobem porządkować się mogą.
- które by je odróżniały • Tak w MK; w MG: które by ich odróżniały.
- Taki jest podział u anatomików • Tak w MK; w MG: Taki jest podział anatomików.

s. 262

- Ciężkość gatunkowa, własności elektryczne • MK: Ciężkość gatunkowa, własności elektryczne lub magnetyczne.
- żeby układ podziałów • MK: żeby układ podziałów sztucznych.

s. 263

- w rozbiórce pewnego szczegółu brakło pewnego z nich • MK: w rozbiórce pewnego szczegółu brakło jednego z nich.
- w tym raczej rodzaju i gatunku • MK: w tym samym rodzaju i gatunku.
- musielibyśmy umieszczać w tym rzędzie • MK: nie chcielibyśmy umieszczać w tym rzędzie.
- do dwóch wspomnianych prawideł • MK: do dwóch wspomnianych dopiero prawideł.
- są dosyć stateczne • MK: są dosyć stałe.
- rośliny zwanej „koniczyną” • MK: rośliny zwanej KONICZYNA.
- „zielem o trzech listkach” • Tak w MK; w MG: „zielem o trzech listach”.
- po cztery i po pięć listków • MK: po cztery i pięć listków.
- gdybyśmy wspomnieli tu o jakiejś niedostateczności • MK: kiedy wspomnieliśmy tu o jakiejś niedostateczności.

s. 264

- najmniej od nich odstępuje • MK: najmniej od nich nie odstępuje.
- podział stateczny ten jest najlepszy • MK: podział sztuczny ten jest najlepszy.
- mając do porządkowania przedmioty • MK: mając do uporządkowania przedmioty.
- znaleźli takie cechy rodzaju • MK: znaleźli sobie cechy rodzaju.
- Wskazanie dalszych prawideł • Tak w MK; w MG: W okazaniu dalszych prawideł.
- w dawnych układach botaniki • MK: w dawnych układach BOTANIKI.
- Pierwsze układy mineralogów • MK: Pierwsze zasady mineralogów.

- twardość, kolor, kształt krystaliczny pozorny • MK: odłam, twardość, kolor, kształt krystaliczny pozorny.
- odłączono, które z tego względu najbliższy do siebie miały stosunek • MK: odłączono te, które z tego względu najbliżej do siebie miały stosunek.

s. 265

- wielka liczba ich własności także niezmiennych • MK: wielka liczba ich własności także niezmiennych.
- We wszystkich jego rozgałęzieniach • MK: We wszystkich jego układach.
- botanika francuskiego, Jussieu • MK: Jussieu.
- własnościami tego zarodka • MK: własnościami tego zarodka rośliny.
- gdzie indziej kolor *etc.* • MK: gdzie indziej kolor itd.

s. 266

- tu daje się widzieć • MK: tu da się to widzieć.
- a nawet odmiany • MK: i nawet odmiany.
- to zaś sprawiło • Tak w MK; w MG: to zaś prawidło.
- zwiady mineralogiczne stały się • MK: zwiady mineralogiczne stałyby się.
- żadnych, że tak powiem, rysów • MK: żadnych znaków powierzchniowych.
- trudno jest je dokładnie rozpoznać • MK: trudno je rozróżnić dokładnie.
- przed okiem postrzegacza • MK: przed wzrokiem postrzegającego.
- zbliżony do naturalnego • MK: za zbliżony do naturalnego.

s. 267

- nieco z większą trudnością • MK: z większą trudnością.
- układ botaniki Linneusza • MK: układ botaniki dany przez Linneusza.
- żadnego nie ma, którego by użyteczność • MK: żadnego nie masz, którego by użyteczność.
- zbyt do wyłącznie jednego • MK: do zbyt wyłącznie jednego.
- Przymioty też najwyraźniejsze • MK: Przymioty też najważniejsze.
- przywiązać się bardziej do tych • Tak w MK; w MG: przywiązać się do tych.

s. 268

- niedostatku układów doskonałych naturalnych • MK: niedostatku układów doskonałych i naturalnych.
- Jeżeli przeto niektórzy uczeni • MK: Jeśli przeto niektórzy uczeni.

s. 269

- których uporządkowanie sobie zamierzyły • TAK w MK; w MG: których uporządkowanie sobie zamieniły.
- Tym sposobem z większą łatwością • MK: Tym sposobem z większą trafnością.
- sprostować dawniejsze nasze układy • MK: prostować dawniejsze nasze układy.

s. 270

- okazują też same własności • MK: okazują te same własności.
- służyć będą za dowód pierwszej • MK: służyć będą za dowód pierwszych.
- w zgadnięciu pierwiastków chemicznych • Tak w MK; w MG: w zagadnieniu pierwiastków chemicznych.
- w przystosowaniu do wszystkich gatunków • MK: w przystosowaniu do wszystkich gatunków jestestw.
- mogącą się z czasem wykonać • Tak w MK; w MG: mogącą się w czasie wykonać.

s. 271

- Rozdział XVII • W MG i RK rozdział ten ma numer XVI.
- Mówiliśmy wyżej • MK: Mówiliśmy.
- wyobrażenia istot tak zewnętrznych • MK: wyobrażenia istot tak zewnątrz nas będących.
- jako to: „człowiek”, „góra” • MK: jako to: „człowiek”, „góra”, „lew”.
- jako zawarte w istotach • MK: jakby zawarte w istotach.
- jako to: „cnotliwy”, „wielki” • MK: jako to: „cnotliwy”, „wielki”, „silny”.
- Aleśmy także dowiedli • MK: Aleśmy także widzieli.
- lecz i trzeciego itd. • MK: lecz i trzeciego *etc.*

s. 272

- Widzimy tu, że cnota • MK: Widzimy, że cnota.
- niepospolity, {niezmierny,} nadzwyczajny • MK: NIEPOSPOLITY, NADZWY- CZAJNY, niezmierny.
- pierwsze zatem uważamy pod podobieństwem istot, a drugie • Tak w MK; w MG: pierwsze zatem uważamy.
- na rzeczowniki, które są nazwiskami istot rzeczywistych, i na rzeczowniki
- Tak w MK; w MG: na rzeczowniki.

- nie dajemy uwagi na istotę • Tak w MK; w MG: nie dajemy uwagi nad istotą.
- „czuły”, „ruchliwy” itd. • MK: „czuły”, „ruchliwy” *etc.*

s. 273

- „ów”, „tamten” itd. • MK: „ów”, „tamten” *etc.*
- „owe niewiasty” • MK: „owe niewiasty” *etc.*

s. 274

- „każdy człowiek” • MK: „każdy żołnierz” *etc.*
- lecz nie wiadomo do których • MK: lecz nie wiadomo których.
- rząd pewien, w którym się znajduje szczegół lub szczegóły, o których • Tak w MK; w MG: rząd pewien, z którym.
- jak np. „ten”, „ów”, „tamten” *etc.*, niektóre zaś w rzędzie imion przymiotnych • Tak w MK; w MG: przymiotnych.
- jako to „niektóry”, „każdy” • MK: jako to „niektórzy”, „każdy”, „wszystek” *etc.*
- niektóre przymiotniki mają stopnie, a drugie ich mieć nie mogą • Tak w MK; w MG: niektóre przymiotniki mają stopień, a drugie go mieć nie mogą.
- Jakoż jeżeli przymiotniki oznaczają • MK: Takoz jeżeli przymiotniki oznaczają.
- rozciągłość albo czas uważane pod pewnym wymiarem, bądź oznaczonym bądź nieoznaczonym, ponieważ rozciągłość i czas • Tak w MK; w MG: rozciągłość i czas
- „większy”, {„długi”, } „dłuższy”, „gruby”, „grubszy”, „wysoki”, „wyższy”, „dawny”, „dawniejszy” *etc.* • Tak w MK; w MG: „wielki”, „większy” itd.
- do sprawiania lub przyjęcia pewnego skutku • MK: do sprawienia lub przyjęcia pewnego skutku.
- być może większy albo mniejszy • MK: być może większy lub większy.

s. 275

- przymiotniki muszą mieć stopnie • MK: przymiotniki muszą mieć swoje stopnie.
- „silniejszy”, „potężny”, „potężniejszy”, „mądry”, „mędrszy”, „czuły”, „czulszy”, „cierpliwy”, „cierpliwszy” • Tak w MK; w MG: „silniejszy”.

- z natury odnosi się do pewnego wzoru • MK: z natury swojej odnosi się do pewnego wzoru.
- ten przymiotnik zbliża się • MK: ten przymiot zbliża się.
- „doskonalszy”, „sprawiedliwy”, „sprawiedliwszy”, „nikczemny”, „nikczemniejszy” • Tak w MK; w MG: „doskonalszy”.
- „drewniany”, „żelazny” • MK: „drewniany”, „żelazny”, „śnieżny”, „koralowy”.
- DREWNO, ŻELAZO • MK: DREWNO, ŻELAZO, ŚNIEG, KORAL.
- stosunek jednej istoty do drugiej • MK: stosunek jednej istoty do drugiej istoty.
- koniecznie jakiej innej rzeczy • MK: koniecznie jakiegokolwiek innej rzeczy.
- NALEŻĄCY DO CIEBIE • MK: NALEŻĄCY DO CIEBIE *etc.*
- nic więcej nie znaczą • MK: nic więcej nie oznaczają.
- nie jest albo żadnym działaniem albo, jeśli jest działaniem • Tak w MK; w MG: nie jest albo żadnym działaniem.

s. 276

- CZŁOWIEK stawia się tu jakoby cel • MK: CZŁOWIEK stawia się tu jakby cel.
- Piotr dał, powiedział CZŁOWIEKOWI • MK: Piotr dał, przyniósł człowiekowi.
- toż samo jest zakończenie wyrazu • MK: to samo jest zakończenie wyrazu.
- na który działa istota • MK: na który działa istota druga.
- odział CZŁOWIEKA • MK: odział, wyzuł CZŁOWIEKA.

s. 277

- posługuję się, CZŁOWIEKIEM • MK: posługuję się, wyręczam się tym CZŁOWIEKIEM.
- przypadek siódmy – „w człowieku” – {o} każe nam tę istotę pod tym względem, ile się w niej zawiera rzecz jaka druga • MK: przypadek siódmy – „człowieku” – {o} każe nam uważać tę istotę pod tym względem, ile w niej zawiera rzecz jaka druga.
- przydanie do niego wyrazów • MK: przydawanie do niego wyrazów.
- „przed stół”, „podle człowieka”, „około człowieka”, „nad człowiekiem” *etc.* • Tak w MK w MG: „przed stół” itd.
- sposobem do wyrażenia nowych względów • MK: sposobem do wyrażania nowych względów.
- w której się ten przymiot znajduje • MK: w której się ten przymiot zawiera.

s. 278

- jedną tylko płeć może mieć • Tak w MK; w MG: jedną tylko może.
- Wiadomo jest z uwag gram {atyki} • MK: Wiadomo jest także z gramatyki i z uwag.
- ze względu na ich zakończenia • MK: ze względu na ich zakończenie.

s. 279

- ten sam przymiot • MK: tenże sam przymiot.
- do tego różnego rodzaju • MK: do tego różnego gatunku.
- pod wielu względami odmiennymi rzędu trzeciego • Tak w MK; w MG: przed wielu względami odmiennymi rzędu trzeciego.

s. 280

- „pracować będę” *etc.* • MK: „pracować będę” itp.
- „abyś pracował”; {uważać się może także} we względzie rozkazowania
- MK: „obyś pracował”; {uważać się może także} we względzie rozkazowania, np.
- z działaniem innym – „proszę, żebyś popracował”, „pracowałbym, gdyby mnie nagrodzono” • MK: z działaniem innym, np. – „proszę, żebyś popracował”, „pracowałbym, gdyby mnie nagrodzono” itp.
- np. „pracuję”, „pracujesz” • MK: np. „pracuję”, „pracujesz”, „pracuje”.
- wyraz, który je oznacza, kładzie się w trybie bezokolicznym – np. „jeść”, „pić” • MK: • wyraz, który je oznacza, kładzie się pospolicie w trybie bezokolicznikowym – np. „jeść”, „pić”, „chodzić” *etc.*
- „być dręczonym”, „ciągnionym” itd. • MK: „być dręczonym”, „ciągniętym” *etc.*
- to zaś dlatego • W MG na marginesie jest tutaj uwaga: „Dnia 11 novembra”.

s. 281

- „cierpieć”, „czuć” itp. • MK: „cierpieć”, „czuć”, „słyszeć” itp.
- „spać”, „próżnować” • MK: „spać”, „próżnować”, „umieć”.
- „umrzeć” – co „być umarłym” • MK: „umrzeć” – co „być umarłym” itd.
- zowią się u gramatyków „przymiotnymi” • MK: zwą się u gramatyków „przymiotnymi”.
- które ich więcej obchodziły • MK: które ich mniej obchodziły.

s. 282

- „jeść”, „pić”, „chodzić” itd. • MK: „jeść”, „pić”, „chodzić” *etc.*

s. 283

- w największym stopniu prostoty swojej • MK: największym jeszcze stopniu prostoty swojej.
- stąd zaś wypada ten wniosek • MK: skąd zaś wypada ten wniosek.

s. 284

- to samo miało znaczenie • MK: to samo miało działanie.
- musieli uczuć trudność • MK: musieli poczuć trudność.
- należy raczej do ozdób • MK: należy raczej do ozdoby.
- można też samo wyrazić przymiotnikami • MK: można też samo wyrazić przymiotnikiem.

s. 285

- pierwszej się kładą przed innymi • MK: pierwszej się składają przed innymi.
- Styl ten zwiemy „naturalnym” • MK: Styl ten zwiemy naturalnym.

s. 286

- nie mogą mieć tyle wyrazów • MK: nie mogą mieć tylu wyrazów.
- zakończenie wyrazów znaczących istoty • Tak w MK; w MG: zakończenia wyrazów znaczących istoty.
- nie innym porządkiem. Porządek ten powinien się zasadzać na szyku naturalnym wyobrażeń naszych, musi być przeto stały i nieodmienny, jak i ten ostatni • Tak w MK; w MG: nie innym porządkiem.

s. 287

- dać chcemy słuchaczowi wyobrażenie ogólne • MK: dać chcemy słuchaczowi wyobrażenie.
- „Myśliwiec zabił wilka zimową porą” • MK: „Myśliwy zabił wilka zimową porą”.

s. 288

- o którym teraz powiemy • MK: o którym zaraz powiemy.



s. 289

- „Wielki to jest człowiek” • MK: Wielki to człowiek.
- Często też {w} wyobrażeniu • MK: Często też w wyrażeniu.

s. 290

- chociaż nie zawsze nim bywa w całej ścisłości znaczenia • W MG po zakończeniu tego rozdziału umieszczona jest wskazówka: „Następuje rozdział o zdaniach”.

s. 291

- Rozdział {XVIII.} O zdaniach • Rozdziału o zdaniach w MG – brak. Podstawą publikacji tego rozdziału jest MK.

s. 292

- **198** • MK: **35**.

s. 293

- **199** • MK: **36**.

s. 297

- **202** • MK: **37**.

s. 299

- **204** • MK: **38**.

s. 303

- **207** • MK: **39**.

s. 305

- **209** • MK: **40**.

s. 306

- **210** • MK: **41**.

s. 307

- bez wyobrażeń ŚMIERTELNOŚCI i NAJSILNIEJSZOŚCI • W oryginale omyłkowo jest: bez wyobrażeń ŚMIERTELNOŚCI i największości.

• **211** • MK: **42**.

s. 308

• **212** • MK: **43**.

s. 315

• {Rozdział XIX.} O znamionach prawdy • Rozdziału XIX – z wyjątkiem dwóch ostatnich paragrafów – w MG brak. Podstawą publikacji tego rozdziału do początku § 239 jest MK.

• **216** • MK: **44/172\*** (od tego miejsca w MK jest podwójna numeracja).

• Podług filozofów prawda jest trojaka • W MK omyłkowo jest: Podług filozofów prawda jest dwójaka.

• **217** • MK: **45/173\***.

s. 316

• **218** • MK: **46/174\*** (tu urywa się numeracja pierwszego ciągu w MK; w drugim ciągu – brak numerów **175\***–**179\***).

• „Dwie ilości równe trzeciej równe są między sobą” itd. • Tutaj w MK następuje omyłkowo zdanie: „Wyraz oznaczający tę rzecz, której się przyznaje lub zaprzecza, zowie się „subiektem”. Wyraz oznaczający rzecz przyznającą lub zaprzeczającą jest {to} predykat. Wyraz oznaczający samo to przyznanie lub zaprzeczenie {zowie się} „łącznikiem”; np. „Człowiek jest śmiertelny”.),” będące powtórzeniem podobnego zdania użytego w § 196.

s. 319

• **220** • MK: **180\*** (brak numerów **181\*** i **182\***).

s. 321

• **221** • MK: {**183\***}.

s. 322

• Podobnym sposobem • Na marginesie jest tutaj uwaga: „*Nb.* Cząstki najdrobniejsze materii nie giną”. W tekście nie ma do jej treści odniesienia.

• W zdaniach trzeciego rodzaju • MK: *ante* – **184\***.

s. 323

• Jeśli jednak człowiek • MK: *ante* – **185\***.

s. 324

- Ale uważać tu mamy • MK: *ante* – 186\*.
- 223 • MK: 187\* (brak numerów 188\*–192\*).

s. 326

- Okazaliśmy, że sądząc o przymiotach • Od tego miejsca do słów „bezpośrednią czyli umyslową”, kończących § 226, w MK tekst jest przekreślony.

s. 329

- 227 • MK: 193\* (brak numerów 194\*–196\*).

s. 332

- 230 • MK: 197\* (brak numerów 198\*–200\*).

s. 334

- 232 • MK: 201\* (brak numerów 202\* i 203\*).

s. 335

- podobieństwo ich przymiotów wewnętrznych • W MK omyłkowo: podobieństwo ich przymiotów zewnętrznych.

s. 336

- 234 • MK: 204\* (brak numerów 205\*–222\*).

s. 343

- naprzód stawia się mi ta uwaga, że zdanie takie nie może być • Od tego miejsca tekst jest także w MG – i właśnie MG jest podstawą publikacji.
- poznawać w sobie sposobem oczywistym [124] • Odtąd odesłania do numerów paragrafów pochodzą z MK.
- Dusza ludzka jest albo złożona z części • MK: Dusza ludzka jest złożona z części.
- To samo ma się rozumieć • MK: Toż samo ma się rozumieć.

s. 344

- względy, które im służyć mogą • MK: względy, którymi im służyć mogą.
- zdania rozdzielnego z szeregu • Tak w MK; w MG: rozdzielnego szeregu
- oczywistą rzeczą jest dla mnie • Tak w MK; w MG: oczywistą jest dla mnie.

- ILOŚĆ JEDNA PORÓWNANA Z DRUGĄ JEST ALBO WIĘKSZA, ALBO MNIEJSZA, ALBO RÓWNA • MK: ilość jedna porównana z drugą jest albo większa, albo mniejsza, albo równa.
- KAŻDY TRÓJKĄT JEST ALBO RÓWNOBOCZNY, ALBO RÓŻNOBOCZNY, ALBO RÓWNO-  
RAMIENNY • MK: każdy trójkąt jest albo równoboczny, albo równoramienny,  
albo różnoboczny.
- oznaczone liczbami od *A* aż do *B* • MK: oznaczone liczbami od 1 do 6.
- wyniknąć mogą z rzutu tych kości • Tak w MK; w MG: wyniknąć mogą  
z ruchu tych ilości.
- utworzyć zdanie prawdziwe rozdzielne • MK: utworzyć w tej mierze zdanie  
prawdziwe rozdzielne.

s. 345

- **241** • MG: 7; MK: **223\***.
- rozumowanie nic innego nie jest • MK: rozumowanie nie co innego jest.
- wywód zdania jednego z drugich • MK: wywód zdania pierwszego  
z drugich.
- albo ze zdania jednego, albo z dwóch • MK: albo ze zdania pierwszego,  
albo z dwóch.
- w stosunku do tego samego czasu • Tak w MK; w MG: w stosunku tego  
samego czasu.
- drugie fałszywe być musi • MK: drugie zdanie fałszywe być musi.
- Przeciwnie, jeżeliśmy się przekonali • Tak w MK; w MG: Wzajemnie,  
jeżeliśmy się przekonali.
- COKOLWIEK JEST, JEST, A TA SAMA RZECZ • Tak w MK; w MG: COKOLWIEK JEST,  
JEST, A TAŻ SAMA RZECZ.

s. 346

- pierwsze przyznaje tej istocie przymiot sprężystości • Tak w MK; w MG:  
pierwszy przyznaje tej istocie przymiot sprężystości.
- a drugie go zaprzecza • MK: a drugi go zaprzecza.
- nie inaczej wnosimy z prawdy jednego zdania fałsz drugiego, [i] przeciwnie  
z fałszu zdania jednego prawdę drugiego • MK: nie inaczej wnosimy, tylko  
z prawdy pierwszego zdania fałsz drugiego, [i] przeciwnie z fałszu zdania  
pierwszego prawdę drugiego.
- w każdym poszczególnym zdarzeniu • MK: w każdym zdarzeniu.

- TA SAMA RZECZ, W TYM SAMYM CZASIE, NIE MOŻE RAZEM BYĆ I NIE BYĆ • MK: taż sama rzecz w tym samym czasie nie może razem być i nie być.
- 242 • MG: 224\*\* (brak numerów 225\*\*–230\*\*); MK: 224\*.
- tak np. gdy mówię • MK: tak np. kiedy mówię.
- domyślać się trzeba trzeciego • MK: domyślać się należy trzeciego.

s. 347

- gdyby się w zupełności wyrażało • MK: wyrozumiało. Fragmentu od tego miejsca do słów „powinno być wszędzie przypuszczone” w § 246 w MG nie ma.
- Z powodu przykładów • MK: 225\*.
- Nie toż samo jest np. moje czucie • W MK zapewne omyłkowo jest: Nie tożsamość jest np. moje czucie.
- bytność istoty zewnętrznej sprawiająca to czucie • W MK zapewne omyłkowo jest: bytność istoty zewnętrznej sprawia to czucie.
- 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] • W MK zdanie to jest przekreślone.
- 243 • MK: 226\*.

s. 348

- 244 • MK: 227\*.

s. 350

- 245 • MK: 228\*.
- zdaniach {zasadowych}, czyli zasadach • W MK zapewne omyłkowo jest: terminach.
- części pojedynczych tych wyobrażeń • Tu w MK umieszczona jest niezidentyfikowana adnotacja: czytaj Roz.
- to łatwo się przekonamy • W MK: i łatwo się przekonamy.

s. 351

- 246 • MK: 229\*.

s. 352

- filozofowie oczywistość każdego rozumowania • W MG i MK zapewne omyłkowo jest: filozofie rzeczywistość każdego rozumowania.

s. 353

- wspomniany dopiero stosunek • MK: wspomniany {stosunek}, tzn. stosunek.
- Lecz ponieważ ten stosunek nie jest wzajemny • Tak w MK; w MG: Tak ponieważ stosunek ten nie jest wzajemny.
- nie można przemieniać wyrazów, mówiąc np.: „Zwierzę jest człowiekiem” • MK: nie można przemienić wyrazów, mówiąc np., że zwierzę jest człowiekiem.
- wyrazy mają być ułożone • MK: wyrazy mają być uważane.
- **247** • MG: **8**; MK: **230\***.
- wniosek zamykać będzie wyobrażenie najbardziej złożone i wyobrażenie najmniej złożone • MK: wniosek zawierać będzie wyobrażenie najbardziej złożone.

s. 354

- zawiera w sobie wyobrażenie najmniej złożone • MK: zawiera w sobie wyobrażenie najwięcej złożone.
- wyobrażenie najbardziej złożone z trzech, MURZYN, zawiera w sobie wyobrażenie pośrednie CZŁOWIEK • MK: wyobrażenie najbardziej złożone, MURZYN, zawiera w sobie wyobrażenie CZŁOWIEK.
- Gdybyśmy np. • MG: *ante* – **231\*\***; MK: *ante* – **231\***.
- jednoczyli te dwa zdania zasadowe: „Człowiek jest zwierzęciem”. „Lew jest zwierzęciem”, nie moglibyśmy stąd wniesić, 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: • Tak w MK; w MG: jednoczyli te dwa zdania zasadowe.
- zrobilibyśmy mylny wniosek • MK: utworzylibyśmy mylny wniosek.
- porządku zawisłości przypisanego przez dwa pierwsze • MK: porządku zawisłości przypisanej przez dwa pierwsze.
- zawisłe od wyobrażenia najmniej złożonego • MK: zawisłe od wyobrażenia najbardziej złożonego.
- Gdyby to rozumowanie • MG **232\*\***; MK: **232\***.
- zastosowalibyśmy to samo prawo • MK: zastosowalibyśmy toż samo prawo.
- wyobrażenie SKRAJNE PIERWSZE zawiera w sobie wyobrażenie POŚREDNIE PIERWSZE, wyobrażenie POŚREDNIE PIERWSZE zawiera w sobie wyobrażenie

POŚREDNIE DRUGIE itd. aż do wyobrażenia SKRAJNEGO DRUGIEGO • MK: wyobrażenie skrajne pierwsze zawiera w sobie wyobrażenie pośrednie pierwsze itd. aż do wyobrażenia skrajnego drugiego.

• Na tym zależy ciąg nieprzerwanych zawisłości • MK: Na tym zależy ciąg nieprzerwanej zawisłości.

s. 355

• jestestwo obdarzone czułością ma władzę poznania; więc lew ma władzę poznania • MK: jestestwo obdarzone czułością ma władzę poznawczą; więc lew ma władzę poznawczą.

• **248** • MG: 9/233\*; MK: 233\*.

• zdanie zasadowe rozumowania następnego • MK: zdanie zasadowe rozumowania następującego.

• wnioski rozumowań poprzedzających i onychże powtórzenia • MK: wnioski rozumowań poprzedzających i onych powtórzenia.

• W przypadku gdyby rozumowanie • MG: *ante* – 10/11\*/234\*\* (tu rozpoczyna się numeracja drugiego ciągu w MG); MK: *ante* – 234\*.

• prawo układu wyrazów • MK: prawo układu.

• W rzeczy samej i dwa zdania • MK: W rzeczy samej i te zdania.

s. 356

• Lecz w tym rozumowaniu • MK: Lecz o tym rozumowaniu.

• gdzie się jej część nie zawiera • MK: gdzie się jej części zawierają.

• drugie zdanie twierdzące powinno by okazać • MK: drugie zdanie twierdzące nie powinno by się okazać.

• Lecz gdybyśmy okazawszy • MG: *ante* – 235\*; MK *ante* – {235\*}.

• *A* nie zawiera *B*... • W MG w akapicie tym zamiast zmiennych *A*, *B* i *C* są odpowiednio zmienne *a*, *b* i *c*.

• że wniosek idzie • MK: i że wniosek idzie.

• „Orangutan nie rozumuje” • MK: „Degérando nie rozumuje”.

• „Orangutan nie jest człowiekiem” • MK: „*Orangutanus* nie jest człowiekiem”.

• lecz (1) „Orangutan nie rozumuje” – nie moglibyśmy stąd wniesć, że: „Orangutan nie ma żadnej władzy poznawczej” • MK: lecz (1) „*Orangutanus* nie rozumuje” – nie moglibyśmy stąd wniesć, że: „*Orangutanus* nie ma żadnej władzy poznawczej”.

s. 357

- **249** • MG: **11/12\*/236\*\***; MK: **236\*** (brak numerów **237\*–240\***).
- złożone z samych zdań twierdzących • MK: złożone z samych tylko zdań twierdzących.
- Podobne byłoby skrócenie, gdybym powiedział: „Zwierzę jest obdarzone czułością; więc i lew jest obdarzony czułością”. I tu • MK: Tu.
- Stąd jednak, że niekiedy w rozumowaniu • Tak w MK; w MG: Skąd jednak, że niekiedy w rozumowaniu.
- nie mogło być w myśli człowieka • MK: nie miało być w myśli człowieka.
- nie bierzmy za jedno tych rozumowań skróconych • MK: nie bierzmy za jedno tych rozumowań.
- Dajmy np., że dziecię • Tak w MK; w MG: Dajmy np. – dziecię.
- wyobrażenie ZWIERZĘCIA i CZUŁOŚCI • MK: wyobrażenie zwierzęcia i czułości.
- Jednak z tego zdania • MK: Lecz z tego zdania.
- nie wywiedzie tego wniosku • MK: nie wywiedzie zapewne tego wniosku.
- **250** • MG: **237\*\***.
- wynalazek tego filozofa • MK: ten wynalazek tego filozofa.

s. 358

- nauczyciele dawnej szkoły tomy prawie pisali • MK: nauczyciele dawnej szkoły tomy prawie napisali.
- w rozumowaniu zabezpieczała • MK: zabezpieczała.
- zachować się mogący • MK: zachować się mający.
- te, którym odpowiada rzeczywistość właściwa • MK: którym odpowiada rzeczywistość prawdziwa.
- W rozumowaniu złożonym wniosek odnosić się musi do istot rzeczywistych • MK: W rozumowaniu odłącznym wniosek odnosić się powinien do istot rzeczywistych.
- **251** • MG: **238\*\***.
- w rozumowaniu odłącznym wniosek nie co innego wyrażać może, tylko znaleziony stosunek • MK: w rozumowaniu odłącznym.

s. 359

- wyobrażenie władzy poznawczej • MK: wyobrażenie WŁADZY POZNAWCZEJ,



- a wiem nie przez własne moje doświadczenie, bo jak tu przypuszczamy • MK: a to wiem nie przez własne moje doświadczenie, bo jak to przypuszczamy.
- Rozumowanie odłączne dało lepiej poznać • Tak w MK; w MG: Rozumowanie odłączne daleko lepiej daje poznać.
- **252** • MG: **239\*\***.
- cośmy teraz wyłożyli • MK: cośmy wyłożyli.
- (1) Rozumowanie odłączne • Uwaga (1) jest w MK skreślona.
- którego byśmy wprzód nie poznali • MK: któregośmy wprzód nie poznali.
- np. nie mógłbym mieć wyobrażenia • MK: nie mógłbym mieć wyobrażenia.
- mogę przypisywać tym istotom • MK: mogę przypisać tym istotom.

s. 360

- które porównuje wyobrażenia • MK: w którym porównuję wyobrażenia.
- rozumowanie odłączne wyjaśnia • Tak w MK; w MG: wyobrażenie odłączne wyjaśnia.
- **253** • MG: **240\*\***.
- zdanie, w którym subiekt i predykat • MK: każde zdanie, w którym subiekt i predykat.
- jeśli jest zbiorowe, nie zawsze uważać się może za odłączne • MK: jeżeli jest zbiorowe, nigdy uważać się nie może za odłączne.

s. 361

- przymiot sposobności do pracy • MK: sposobność do pracy.
- **254** • MG: **241\*\***; MK: **241\*** (brak numerów **242\***–**250\***).
- zależy na trzech względach • Tak w MK; w MG: zależy na trzech wykładach.
- Pierwsze, jako odłączne • MK: Pierwsze.

s. 362

- stwierdzony przez doświadczenie • MK: stwierdzony doświadczeniem.
- nie okazuje tych konieczności • MK: nie okazuje tej konieczności.
- Drugi pożytek • MG: *ante* – **242\*\***.
- już bytność podobnych nam jestestw • Tak w MK; w MG: podobnych nam jestestw.
- wykrycie tej prawdy, jak jest ważne • MK: odkrycie tej prawdy, jako jest ważne.

- która się nazywa „teologią przyrodzoną” • MK: która się zowie „teologią przyrodzoną”.
- Tam się daje widzieć • MK: Tam się można dowiedzieć.
- na czym zależy moc tego rozumowania • Tak w MK; w MG: na czym polega moc tego rozumowania.
- **255** • MG: **243\*\***.
- zdanie opisowe razem z rzeczywistym; zobaczmy teraz • MK: zdanie opisowe razem z rzeczywistymi, i zobaczmy teraz.

s. 363

- Zdanie opisowe, jakieśmy to widzieli • MK: Zdanie opisowe, jakieśmy już to widzieli.
- to, że do pewnego wyrazu trzeba przywiązać pewne wyobrażenia • Tak w MK; w MG: przywiązane pewne wyobrażenie.
- wskazuje oznaczenie wyrazu • MK: wskazuje znaczenie wyrazu.
- lecz razem i rzeczy • MK: ale razem i rzeczy.
- WYLICZONE W ZDANIU WYŻSZYM • Tak w MK; w MG: WYLICZONE W ZDANIU WYRAŻONYM.
- Ale roztrząsając naturę • MG: *ante* – **244\*\***.

s. 364

- **256** • MG: **245\*\***.
- przyczyniło się do tego to błędne rozumowanie • MK: przyczyniło się do tego błędu mniemanie.
- rodzaje i gatunki zawarte są w naturze istot • Tak w MK; w MG: te rodzaje i gatunki zawarte są w naturze istot.
- Albowiem ponieważ rozumowania • MK: Albowiem ponieważ wyobrażenia.
- rozumowania są najprzedniejszym narzędziem • MK: rozumowania są najspособniejsze.
- tak rodzajowej, jak gatunkowej • MK: tak rodzajowej, jako też gatunkowej.
- szukać tej wiadomości • MK: szukać wiadomości.
- stały się one dla nas pewniejsze • MK: stały się dla nas pewniejsze.

s. 365

- **257** • MG: **13\*/246\*\*** (brak numerów **247\*\*–249\*\***).
- ona najłatwiej wyświecać się daje • MK: najłatwiej wyświecać się daje.

- Przedmiotem badań matematyki czystej • MK: Przedmiotem zadań matematycznych.
- do pewnego stopnia rozciąglą i pewnym sposobem ograniczoną • MK: do pewnego stopnia ograniczoną.
- także odłączne być muszą • MK: odłączne być muszą.
- Nadmieniliśmy już • MK: Nadmieniliśmy wyżej.
- TOŻSAMOŚĆ WYOBRAZEŃ zupełna i wzajemna • MK: tożsamość wyobrażeń zupełna i wzajemna.
- okazać albo to, że jedna ilość • MK: okazać to, że jedna ilość.
- tożsamość wyobrażeń jasno daje się widzieć • MK: tożsamość wyobrażeń łatwo daje się widzieć.
- wyobrażenie jedno i toż samo • MK: wyobrażenie jedno i to samo.
- W drugim zdarzeniu, jeśli okazujemy • MK: W drugim zdarzeniu, jeśli okażemy.

s. 366

- dawała się widzieć sama przez się • MK: dawała się {widzieć} sama przez się.
- nie byłoby dla nas potrzebne • MK: wtedy nie byłoby dla nas potrzebne.
- też same wyobrażenia były wyrażone • MK: te same wyobrażenia były wyrażone.
- Jakaż np. mogłaby stąd dla tego wyniknąć nauka • MK: Jakoż np. nie mogłaby dlatego stąd żadna dla tego wyniknąć nauka.
- „5 = 5” • MK: „5 jest równe 5-ciu”.
- Lecz kiedy powiem: „2 + 3 = 5”, chociaż • MK: I chociaż.
- że jeśli dwa dodamy do trzech • Tak w MK; w MG: {że} jeśli dwa dodamy do trzech.
- odmiennymi wyrażone są znakami • MK: odmiennymi wyraża się znakami.
- Zobaczmy to w przykładzie • MK: Okażmy to w przykładzie.
- razem wzięte równe są • MK: razem wzięte są.
- daje mi też samą ilość • MK: da mi też samą ilość.
- $11 + 14 = 7 + 18$  • MK: 11 i 14 równe są 7 i 18-stu.
- wyświeca się jeszcze • MK: wyświeca się też.
- rozumowanie złożone z samych zdań twierdzących • Tak w MK; w MG: rozumowanie złożone z danych zdań twierdzących.

s. 367

- wyżej wyluszczoną • MK: wyżej wyrażoną.
- **258** • MG: **250\*\***.
- Weźmy teraz przykład • MK: Weźmijmy teraz przykład.
- będzie także zasadzał się na tożsamości • MK: będzie także zasadzać się na tożsamości.
- jest ono wnioskiem oczywistym • MK: jest ono wnioskiem.
- zdań jednoznacznych (*identiques*) • MK: zdań jednoznacznych.
- wyobrażenie MIARY TRÓJKĄTA • MK: wyobrażenie miary trójkąta.
- WIELOCZYNU Z WYSOKOŚCI JEGO PRZEZ POŁOWĘ PODSTAWY • MK: wieloczynu z wysokości przez połowę podstawy.
- a na koniec porównać to • MK: na koniec porównać to.
- a kiedy ta ostatnia • MK: gdy ta ostatnia.

s. 368

- nazywa się „jednostką miarową” • MK: zowie się „jednostką miarową”.
- Lecz gdybym wymierzywszy • Tak w MK; w MG: Lecz gdyby wymierzywszy.
- aby ludzie składający pewne towarzystwo • MK: iżby ludzie składający pewne towarzystwo.
- mieli wyobrażenie jedno i toż samo • MK: mieli wyobrażenie jedno i to samo.
- wyobrażenia SĄŻNIA, ŁOKCIA, STOPY, GARNCA, KWARTY itd. bywać zwykły jedne i też same • MK: wyobrażenie sążnia, łokcia, stopy, garnca, kwarty zwykło jedno i to samo.
- Do mierzenia powierzchni • Fragment odtąd do słów „nie mogłem znać stosunku” w MK jest przekreślony.
- odpowiadało wszystkim częściom • Tak w MK; w MG: odpowiedziało dokładnie wszystkim częściom.
- potrzebne jest nam rozumowanie, tj. potrzeba • MK: potrzebne jest nam rozumowanie: potrzeba.
- wiadomość co do istoty jedna jest i ta sama. Czy np. • MK: np.
- czyliż wiem, że ona jest • MK: czyli też wiem, że ona jest.

s. 369

- jego stosunek z inną powierzchnią • MK: jej stosunek z inną powierzchnią.

- A to mi wyświetli stosunek trójkąta • MK: A ta mi wyświetli stosunek trójkąta.
- z wielu powierzchni tej samej wielkości • MK: z wielu powierzchni równych co do wielkości.
- równają się tej jednostce • MK: równają się jedności.
- zawierając je w następujące ogólne wyrażenie • Tak w MK; w MG: zawierając w następujące ogólne wyrażenie.
- Miara każdego prostokąta jest to samo • MK: Miara każdego prostokąta jest ta sama.
- prostopadłe jedno względem drugich • MK: do siebie prostopadłe.
- W powierzchni, w której wszystkie boki są do siebie prostopadłe, boki przeciwne są równoległe, tj. wszystkie • MK: Wszystkie.

s. 370

- ma też samą wysokość • MK: ma tę samą wysokość.
- jednostek miarowych wziętych w kierunku swojej wysokości, ile ma tychże jednostek • MK: liczbę jednostek miarowych wziętych w kierunku swojej wysokości, ile jest tychże jednostek.
- jednostek miarowych wziętych w kierunku swej podstawy • MK: jednostek miarowych w kierunku swej podstawy.
- MIARA PROSTOKĄTA KAŻDEGO JEST TO SAMO, CO LICZBA JEDNOSTEK MIAROWYCH W KIERUNKU JEGO WYSOKOŚCI WZIĘTA TYLIE RAZY, ILE SIĘ ZNAJDUJE TYCHŻE JEDNOSTEK MIAROWYCH W KIERUNKU JEGO PODSTAWY • MK: miara prostokąta każdego jest to samo, co liczba jednostek miarowych w kierunku jego wysokości wziętej tyle razy, ile się znajduje tychże jednostek miarowych w kierunku jego podstawy.
- **260** • MG: {**251\*\***}; MK: **251\*** (brak numerów **252\*–260\***).
- To zdanie, któreśmy dopiero wywiedli • Fragment odtąd do drugiego wystąpienia słów „przez połowę podstawy” w MG i MK jest przekreślony.
- weźmy teraz za początek rozumowania dalszego, którym dowieść mamy • MK: weźmijmy teraz za początek rozumowania dalszego, którego dowieść mamy.
- przez połowę jego podstawy • MK: przez połowę podstawy.
- jeśli się dowiemy stosunku • MK: jeżeli się dowiemy stosunku.
- do siebie przystać mogą • MK: do siebie przystawać mogą.
- jeśli dowiedziemy, że boki jednego trójkąta • MK: jeżeli dowiedziemy, że boki jednego trójkąta.

s. 371

- jak połowa do całości, co jedno znaczy • MK: jak połowa do swojej całości, albo, co jedno znaczy.
- 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 • MK: miarą prostokąta jest wieloczyn z jego wysokości przez podstawę, więc miara pierwszego z trójkątów, na które przekątna dzieli prostokąt, będzie wieloczynem z wysokości jego przez połowę podstawy.
- połowę prostokąta mającego też samą wysokość i podstawę co i ów trójkąt
- MK: połowę prostokąta mającego tę samą wysokość i podstawę.
- względem wszelkich innych trójkątów • MK: względem innych trójkątów.
- a to się dowodzi • MK: ale to się dowodzi.
- żebyśmy się nadto nie rozszerzali • MK: żebyśmy się nadto nie rozszerzyli.

s. 372

- może być niekiedy i taki wniosek • MK: może być niekiedy taki wniosek.
- nie przez tożsamość wyobrażeń • MK: nie przez tożsamość.
- albo nawet z tymi • MK: albo nawet i z tymi.
- niekiedy mogło znaleźć jedno • MK: mogło znaleźć jedno.
- liczba tych zdań rodzi się jedno z drugiego • MK: liczba tych zdań rodzą się jedno z drugiego.
- też samą prawdę inaczej • MK: tę samą prawdę inaczej.
- otrzymujemy nie przez tożsamość • MK: obejmujemy nie przez tożsamość.
- Dwie linie proste przecinając się • MK: Dwie linie proste przecinające się.
- wszystkie własności dwóch linii • Tak w MK; w MG: wszystkie własności drugich linii.
- kąty jednostajne utworzone przez takie linie są równe; że kąty naprzemianległe są równe; że suma kątów wewnętrznych równa się sumie dwóch kątów prostych • MK: KĄTY JEDNOSTRONNE UTWORZONE PRZEZ TAKIE LINIE SĄ SOBIE RÓWNE, że KĄTY NAPRZEMIANLEGŁE SĄ RÓWNE, że SUMA KĄTÓW WEWNĘTRZNYCH RÓWNA SIĘ DWUM KĄTOM PROSTYCH itd.

s. 373

- **262** • MG: **14\*/252\*\***.
- rozumowania matematyki czystej • MK: wszystkie rozumowania matematyki czystej.

- zamieni się dla nas w pewność • MK: zamienia się dla nas w pewność.
- UTRZYMYWANIA DZIECI W PRYZWOITEJ KARNOŚCI • Tak w MK; w MG: UTRZYMYWAĆ DZIECI W PRYZWOITEJ KARNOŚCI.
- CZYNIĆ DOBRZE BLIŹNIEMU • MK: CZYNIĆ DOBRZE BLIŹNIM.
- UTRZYMYWAĆ DZIECI W KARNOŚCI • MK: UTRZYMYWAĆ DZIECI W PRYZWOITEJ KARNOŚCI.
- Podobnie gdybym twierdził • MK: Podobnież gdybym twierdził.
- za pomocą następującego rozumowania • MK: za pomocą następnego rozumowania.

s. 374

- 263 • MG: 15\*/253\*\* (brak numerów 254\*\*–260\*\*).
- dowodzi się np. to twierdzenie geometryczne • Tak w MK; w MG: dowodzi się np. twierdzenie.
- równa jest 36 • MK: jest 36.
- prawdy zdania założonego • MK: prawdy zdania złożonego.
- ma związek ze zdaniem założonym • MK: ma związek ze zdaniem złożonym.
- wyświetca się prawda zdania założonego • MK: wyświetca się prawda zdania złożonego.

s. 375

- PIERWSZA PRZYCZYNA WSZYSTKICH RZECZY • MK: PIERWSZA PRZYCZYNA PIERWSZYCH RZECZY.
- to albowiem, co się prawdzi • MK: bo albowiem, co się prawdzi.

s. 377

- jakie jest zagadnienie dotyczące się zdań • MK: jakie to jest zagadnienie dotyczące się zdań.

s. 378

- w rozumowaniu do tego się ostatecznie ściąga • Tak w MK; w MG: w rozumowaniu do tego się dostatecznie ściąga.
- my przeto to w nich tylko znaleźć możemy • Tak w MK; w MG: my przeto w nich tylko znaleźć możemy.

s. 380

- jeszcze nie zdałem sobie sprawy • MK: jeszcze nie zdało sobie sprawy.
- Lecz jeżeli ta władza • MK: Lecz jeśli ta władza.

s. 381

- utworzył zbiór nowy wyższego porządku. • Tak w MK; w MG: utworzył zbiór nowy wyższego porządku itd.

s. 382

- z czterech się składa pierwiastków • Tak w MK; w MG: z czterech składa pierwiastków.

s. 384

- Arytmetycy i geometrowie • MK: Matematycy i geometrowie.

s. 385

- niech będzie dowodzenie arytmetyczne • MK: niech będzie dowodzenie matematyczne.
- pewnego wyobrażenia pośredniego • MK: pewnego wyrażenia pośredniego.
- **270** • MG: **261\*\*** (brak numerów **262\*\*–267\*\***); MK: **261\*** (brak numerów **262\*–267\***).

s. 386

- WIELOCZYN Z WYSOKOŚCI • MK: WIELOCZYN WYSOKOŚCI JEGO.

s. 388

- jak się już wyżej wyłuszczyło • Tak w MK; w MG: jak się już ściśle wyłuszczyło.
- wyobrażenia słowne drugiego porządku • MK: wyobrażenia złożone drugiego porządku.

s. 390

- **272** • MG: **1/268\*\***; MK: **268\***.
- Łatwo jest pojąć • MG: **269\*\***; MK: **269\***.

s. 391

- **273** • MG: **2/270\*\***; MK: **270\***.



- Co się tyczy • MG **271\*\*** (brak numerów **272\*\*–280\*\***); MK: **271\*** (brak numerów **272\*–280\***).
- Co się tyczy • MK: Co się zaś tyczy.

s. 392

- nie mogą zastąpić postrzegania, czyli doświadczenia • Tak w MK; w MG: nie mogą zastąpić postrzegania, czyli zastąpienia.

s. 393

- **274** • MG: **3**.
- ziszczą się dla nas • Tak w MK; w MG: uiszczą się dla nas.

s. 395

- **275** • MG: **4**.
- wyliczenie następnych części • MK: wyliczenie następne części.

s. 396

- łatwo jest wiedzieć • MK: łatwo jest widzieć.
- Albowiem ponieważ nie byłoby można • MG: **5**.

s. 397

- na jeden nam odważyć się potrzeba • MK: na jeden nam odważyć się trzeba.
- siły lądowe, morskie, ludność itd. • Tak w MK; w MG: siły lądowe, morskie, ludność.

s. 398

- **277** • MG: **6**.
- ono bynajmniej się nie sprzeciwia • Tak w MK; w MG: ono bynajmniej {się} nie sprzeciwia.
- których przez zmysły nabywamy [**271**] • Odesłanie do numeru paragrafu pochodzi z MK.

s. 399

- czynów pierwotnych, jako kiedy powiemy • Tak w MK; w MG: czynów pierwotnych, jak kiedy powiemy.
- czym jest ona w samej sobie • Tak w MK; w MG: ani czym jest ona w samej sobie.

s. 400

- TAKIE MA USPOSOBIENIE, ŻE • MK: TAKIE MA USPOSOBIENIE, IŻ.
- tak mówiąc, przyznajemy pierwszemu rodzajowi • W MG i MK omyłkowo jest: tak mówić, przyznajemy pierwszemu rodzajowi.

s. 401

- Uważmy teraz • MG: *ante* – {7}.

s. 402

- przewaga ciężaru zniża na dół • MK: przeciąga ciężaru zniża na dół.

s. 403

- **281** • MG: **8** (brak numerów **9** i **10**).

s. 405

- **282** • MG: **281\*\***; MK: **281\***.

s. 406

- już tym samym mamy pierwiastek wszelkich ilości rzeczywistych; idzie tylko o to • Tak w MK; w MG: idzie tylko o to.

s. 407

- Z tego, co się dopiero powiedziało • MG: *ante* – **282\*\***; MK: *ante* – **282\***.
- Jeśli stojąc na brzegu • W MG odtąd do słów „różnorodnych pierwiastków” fragment przekreślony, a w MK na marginesie jest klamra do słów „rachunek matematyczny” z adnotacją: *Nb*. Opuszcza się.
- na próżno bym mierzył brzegi rzeki • MK: na próżno bym mierzył brzeg rzeki.

s. 408

- **283** • MG: **283\*\***; MK: **283\***.
- Co jest prawdopodobność • MK: Co znaczy „prawdopodobność”.

s. 410

- **284** • MG: **284\*\*** (brak numerów **285\*\*–299\*\***); MK: **284\*** (brak numerów **285\*–290\***).
- gdy nam wypadła potrzeba • Tak w MK; w MG: gdy nam wypadła potrzeba.

s. 411

- pewien gatunek rzeczywistości • MK: pewien gatunek.
- powody na jedną i drugą stronę • MK: prawdy na jedną i drugą stronę.
- (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) • MK: gdyż zdarzenie, które 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.

s. 412

- Jak np. widzę i oglądam • Tak w MK; w MG: I tak np. widzę i oglądam.
- przeto zbliżenie do prawdy, że wypadnie numer 6, jest jak  $1/6$  • MK: mam zbliżenie przeto do prawdy, że wypadnie numer 6, jak  $5/6$ .
- Większe jest zatem • W MK omyłkowo jest: Większe jest rzutem.
- za pierwszym rzutem kostki nie wypadnie na niej 6 • W MG i MK chyba omyłkowo jest: za pierwszym rzutem kostki nie wypadnie na nich 6.
- Biorę teraz zamiast kostki jednej sześcienną dwie tego samego kształtu i podobnym sposobem numerowane, z tą tylko 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 myśl 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 • MK: W wypadku dwóch kostek numerowanych kolorem odmiennym, np. czerwonym i czarnym, kombinacji {jest} trzydzieści sześć; z tych każda może wypaść; więc równe prawo mam ich oczekiwać. Zamyśliwszy np., żeby wypadło na kostce

czerwonej 6, a na czarnej 5, że się moja myśl sprawdzi, mam tylko zbliżenie liczby  $1/36$ ; że się nie sprawdzi mam zbliżenie  $35/36$ ; daleko zatem większe jak pierwsze. • MW: W tych dwóch kostkach kombinacji {jest} trzydzieści sześć; z tych każda może wypaść; więc równe prawo mam ich oczekiwać. Zamyśliwszy np., żeby wypadło na kostce czerwonej {6, a na czarnej 5, że się moja myśl sprawdzi, mam tylko zbliżenie liczby  $1/36$ }.

**286.** Znieśmy teraz różnicę kolorów i przypuśćmy, że na obydwóch kostkach numery oznaczone są kolorem jednym, np. czarnym; już tu • MK: {Rozważmy teraz} przykład na dwóch kostkach numerowanych tym samym kolorem. Tu.

s. 413

- zdarzeniu, tak jak w pierwszym, rzeczywiście 36 nowych • MK: zdarzeniu 36 różnych.
- nie chcemy na nią dawać względu • MK: nie chcemy dawać względu na różnicę zachodzącą między tymi wszystkimi wypadkami, lecz tylko między niektórymi.

s. 414

- bierzemy za jeden i ten sam • MK: bierzemy za jeden i tenże sam.
- wypadnie zamyślona kombinacja • MK: wypadnie domyślona kombinacja.
- wypadają równe numery na obu kostkach • Tak w MK; w MG: wypadają numery na obu kostkach.
- różnymi sposobami wypaść może • MK: różnymi sposobami wypaść nam może.
- o czternastu innych kombinacjach • MK: o innych kombinacjach.
- kto zna grę zwaną „force” • MK: kto zna grę „force”.
- Jeśli zamyślę numer 11 • MK: Jeżeli zamyślę numer 11.
- dwa razy większe zbliżenie aniżeli pierwszej, tj. zbliżenie jak • MK: zbliżenie do prawdy.
- złoży się wtenczas, kiedy na jednej kostce wypadnie 6, a na drugiej 5 • MK: zdarzy się, kiedy wypadnie 5 i 6.
- To samo rozumieć należy • MK: To samo.

s. 415

- 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 • MK: większe:  $6/36$ , czyli  $1/6$ .

• do innych numerów z rzędu 11, o których tu mowa • MK: do innych numerów z rzędu 11.

• postępując od numerów ostatecznych, czyli skrajnych do środkowych • MK: postępując od numerów ostatecznych, czyli skrajnych.

• **287** • MK: **291\*** (brak numerów **292\*–299\***).

• odmiennych, czyli numerów całkowitych wypaść mogących • MK: odmiennych.

• od numerów skrajnych do środkowych • MK: od numerów skrajnych do średnich.

• w rzędzie wspomnianych szesnastu, np. 11 • Tak w MK; w MG: w rzędzie wspomnianych szesnastu, przez 11.

s. 416

• przewyżka więc, którą numery środkowe przechodzą w tym względzie numery skrajne, staje się niezmierna • MK: przewyższa więc, którą numery środkowe przechodzą w tym względzie numery skrajne, stają się niezmierne.

• 6 wyniesione do 8 potęgi • MK:  $6^8$ .

• mogą, bo pierwszy z nich wtenczas się złoży, kiedy na wszystkich kostkach wypadnie 1, a drugi wtenczas, kiedy na wszystkich kostkach wypadnie 6 • MK: mogą.

• zbliżenie do prawdy bardzo małe • MK: stopień zbliżenia bardzo mały.

• loterii pospolitej, o której dopiero mówiliśmy • MK: loterii pospolitej, o których mówiliśmy.

• dla tych, którzy je ciągną • MK: dla tych, którzy ciągną loterię.

• który je utrzymuje • MK: który ją utrzymuje.

• w zamian za małą kwotę • MK: w zamian za małą stawkę.

• każda gra losowa jest przeciwna • MK: i każda gra losowa jest przeciwna.

• „O rachunku losów, czyli chybił-trafił” • MK: „O rachunku losów: chybi czy trafi”.

s. 417

• Przydajmy {jeszcze} tę uwagę • Tak w MK; w MG: Przydajmy tylko {jeszcze} tę uwagę.

- jak w poprzedzających przykładach • MK: jak i w poprzedzających przykładach.
- oparte na takowym zbliżeniu • MK: wsparte na takowym zbliżeniu.
- przez postrzeganie, czyli • MK: przez postrzeganie, np.
- z rozmaitego szyku wyobrażeń naszych • MK: z rozmaitego szykowania wyobrażeń naszych.
- na koniec są wnioskami • MK: na koniec sądy są wnioskami.
- mają za sobą oczywistość zmysłową • MK: mają za sobą oczywistość zmyślną.
- w stosunku do sądów trzecich • MK: w stosunku do sądów trzech.
- te domysły raczej się sprawdzą • Tak w MK; w MG: te domysły się sprawdzą lub nie.
- wniosek niezawodny oczywistością rozumowania • Tak w MK; w MG: wniosek niezawodny oczywistości rozumowania.

s. 418

- sądził, gdybym twierdził z pewnością, że • MK: sądził, że.
- większe nierównie może być omyłone • MK: a więcej, być może myłne.
- który mamy za pewnym domysłem • MK: który mamy za pewny domysł.
- zbliża się do jedności • Tak w MK; w MG: zbliża się do jednej całości.
- tak pewność zupełną możemy oznaczyć jednością • Tak w MK; w MG: tak i pewność zupełną możemy oznaczyć jednością.
- jak dopiero mówiliśmy • MK: jakeśmy dopiero mówili.
- przewyższylibyśmy pewność wniosku  $1/36$  • Tak w MK; w MG: przewyższylibyśmy prawość wniosku  $1/36$ .
- w danych okolicznościach z tej liczby skutków • MK: w dwóch okolicznościach z tej liczby skutków.
- gdy te drugie przyczyny • Tak w MK; w MG: gdy drugie przyczyny.
- rzeknę, szóstą jej część, bo tylko zbliżenie do prawdy  $1/6$  • MK: rzekę,  $1/6$ .

s. 419

- między pierwszym a drugim • MK: między pierwszymi a drugimi.
- w pewnych okolicznościach nastąpić mogą • Tak w MK; w MG: w pewnych okolicznościach nastąpić mają.
- ażebyśmy w podobnych badaniach • MK: ażebyśmy o dobrych badaniach.
- mogli uważać w wykładzie poprzedzającym, a co się jeszcze lepiej objaśni w następnym • MK: widzieli.

- niepodobna jest dla nas mieć zawsze pewność • MK: mieć nie możemy pewności.
- domysłowych, tego zaś, jak się dopiero dało widzieć, okazać inaczej nie możemy, tylko pomnażając • MK: domysłowych, pomnażając.
- przez zbliżenie do prawdy • MK: przez zbliżenie.

s. 420

- na odwrót: podobnym sposobem dochodzić możemy z pewnych skutków wiadomych pewnej przyczyny niewiadomej • MK: przeciwnie: z pewnych skutków wiadomych możemy dochodzić ich przyczyny.
- jaką z nich który miał kartę, ale to • MK: jaką mieli obaj kartę, ale.
- przyczyna: albo ta, że Piotr lepiej grać umie od Pawła, albo ta, że Piotr lepszą miał kartę niż Paweł • MK: przyczyna, tj. że albo Piotr od Pawła lepiej grać umiał, albo trafunkiem miał lepszą kartę.
- znaczy to, w innych wyrazach • MK: znaczy to samo, w innych wyrazach.
- sądzenia, że mój domysł prawdziwy być może, a stąd się samo rozumie, że jedna także z dwóch pozostaje mi pobudka do sądzenia przeciwnego • MK: sądzenia przeciwnego.
- zbliżenie za domysłem, i przeciwnie • MK: zbliżenie za domysłem, i przeciw niemu.
- przeciw domysłowi przyczyny drugiej, tj. • MK: przeciw domysłowi przyczyny.
- tj. większej umiejętności Piotra w graniu • MK: tj. większej umiejętności wygrania Piotra.
- domysły w zdarzeniu, które tu przypuszczamy, mają zbliżenie do prawdy równe, tj.  $1/2$  • MK: przez postrzeżenie mają zbliżenie  $1/2$ .
- wygrał dwa razy, raz po razie • MK: wygrał dwa razy, raz po raz.
- trafunek, tj. jakie zdarzenie, że dwa razy wypadła lepsza karta Piotrowi • MK: trafunek.
- każde w danych tu okolicznościach równie wypaść mogło • MK: każda równie wypaść mogła.
- w obu razach także karta Pawłowi • MK: w obu razach lepsza karta Pawłowi.
- domysłem jest tylko zbliżenie  $1/4$  • MK: domysłem jest  $1/4$ .
- podobny rachunek jak wyżej dałby nam tylko • MK: mamy.
- zbliżenie do prawdy  $1/8$  • MK: zbliżenie do prawdy jak  $1/8$ .

- nierównie przeto większe jest podobieństwo do prawdy • MK: więc jest większe podobieństwo.

s. 421

- Piotr dlatego wygrał trzy razy raz po raz, że lepiej grać umie • MK: Piotr dlatego wygrał trzy razy, że lepiej grać umiał.
- zbliżenie do prawdy za umiejętnością tego • MK: zbliżenie jego do prawdy za umiejętnością jego.
- do liczby ciągłych wygranych • MK: do liczby ciągłej wygranej będzie zbliżenie do prawdy.
- 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 • MK: w wyrażeniu zbliżenia do prawdy ułamek zawsze ma mianownik 2 potęgi takiej, jaka jest liczba wygranych, a licznik mniejszy 1 od mianownika.
- Nie oznaczając przeto liczby partii • MK: Nie oznaczając liczby partii.
- za jej umiejętnością w graniu • MK: za tej umiejętnością w graniu.
- wyrazić można ogólnie formułą taką:  $2^n - 1/2^n$  • Tak w MK; w MG: wyrazić można formułą ogólną  $2^m/2^n$ .
- że osób grających jest trzy • MK: że jest trzy.
- z liczby tych trzech osób Piotr • MK: Piotr.
- zbliżenie do prawdy, że to zdarzył trafunek • MK: zbliżenie do prawdy za trafunkiem.
- zatem zbliżenie do prawdy za jego umiejętnością w graniu będzie • MK: za umiejętnością.
- Jeśliby wygrał dwa razy raz po raz • MK: Jeźliby wygrał dwa razy.
- jeśliby wygrał trzy razy raz po raz • MK: jeźliby wygrał trzy razy raz po raz.
- 27/28 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:  $a^n + 1/a^n - 1$  • MK: 26/27; w ogólności wyraz będzie:  $a^n - 1/a^n$ .
- **290** • MG: **11**.
- dowiodło z wypadku gry między • MK: wywiodło z wypadku pomiędzy.

s. 422

- zawsze jednym sposobem • MK: zawsze jednostajnym sposobem.



- {litera} 'a; oznaczmy liczbę razów, przez które zdarzenie to powtórzyło się zawsze jednym sposobem, literą  $n$  • MK:  $a$ , powtórzenie się jednostajnym sposobem przez {literę}  $n$ .
- Przypisując trafunkowi, że to zdarzenie powtórzyło się wiele razy zawsze jednym sposobem, mielibyśmy bardzo słabe zbliżenie do prawdy, bo tylko  $1/a^n$  • MK: Przypuszczając, że to zdarzenie powtórzyło się zawsze jednostajnym sposobem, mamy zbliżenie do prawdy słabe:  $1/a^n$ .
- tym samym daleko jest większe zbliżenie do prawdy, że to było skutkiem pewnego prawa natury, bo to ostatnie zbliżenie będzie podług formuły poprzedzającej:  $a^n - 1/a^n$  • MK: że to działo się podług prawa natury, będzie:  $a^n - 1/a^n$ .
- Litery  $a$  jako też  $n$  • MK: Litery  $a$  i  $n$ .
- niezmierną i prawie nieskończoną • MK: nieskończoną.
- w takim zaś razie nieskończenie mała • MK: wtenczas nieskończenie mała.
- bezpiecznie za jedną całość • MK: za całość.
- Oto tym właśnie sposobem • MK: Oto tym sposobem.
- którymi się rządzą nieodmiennie jestestwa • MK: którymi się rządzą jestestwa.
- poruszał jedynie trafunek • MK: poruszał jaki trafunek.
- ruch ten mógłby się prawie odbywać w nieskończonej • MK: natenczas ten ruch mógłby się odbywać w nieskończonej prawie.
- A to jest zdarzenie • Tak w MK; w MG: Oto jest zdarzenie.
- dziać by się mogło • Tak w MK; w MG: działać by się mogło.
- 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 ciele – lecz na wszystkich innych, które należą do Ziemi • MK: i postrzegamy {to} już od początku świata.
- powtórzyło się to zdarzenie, zawsze sposobem jednostajnym • MK: powtórzyło się to działanie sposobem jednostajnym.
- liczba sposobów odmiennych • MK: liczba sposobów.
- zależało jedynie od trafunku • MK: zależało od trafunku.
- $a^n - 1/a^n$  bierze się tu za jedność • MK:  $a^n - 1/a^n = 1$ .

s. 423

- jednym z nieodmiennych praw natury jest to, ażeby wszystkie ciała • MK: jest nieodmiennym prawem natury, ażeby ciała.
- dążyły do jej środka • MK: do niej dążyły.

- względem jednostajnej kolei dni i nocy • Tak w MK; w MG: ze względu jednostajnej kolei dni i nocy.
- równie też czterech pór roku • MK: czterech pór roku.
- Księżyc, planet; względem praw ruchu mechanicznie uważanego; względem śmiertelności ludzi i zwierząt itp. • MK: Księżyc i planet itd..
- 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 niezmiennie jest wielkie, dlatego bierzemy je za pewność; pewność zaś taka nazywa się w języku logiki „*certitudo physica*” • MK: do prawdy, która w języku logiki zowie się „prawdą fizyczną” (*certitudo physica*).
- dotąd nigdy się nie zdarzyło • MK: dotychczas nigdy się nie zdarzyło.
- nie łączyły się ze sobą • MK: nie łączyły się razem ze sobą.

s. 424

- uważać mamy za prawo natury • MK: uważać mamy za nieodmienne prawo.
- więcej zjawisk nie może nam dać pewności niezawodnej • MK: więcej zjawisk nie zawsze może nam dać pewność niezawodną.
- to połączenie jest prawem natury • MK: to połączenie jest nieodmiennym prawem natury.
- mniej niż 24 godzin • MK: w przeciągu mniej niż 24 godzin.
- **292** • MG: **300\*\***; MK: **300\***.
- Pierwsza jest doświadczalna, czyli *a posteriori* • Tak w MK; w MG: Pierwsza jest doświadczalna, *a posteriori*.

s. 425

- **293** • MG: **301\*\*** (brak numerów **302\*\*–310\*\***); MK: **301\*** (brak numerów **302\*–310\***).
- tak w pierwszym, jako i drugim • MK: tak w pierwszym, jako i w drugim.
- pierwszym zbliżenia do prawdy; przeto uważam, czy nie może być rozwiązane sposobem drugim • Tak w MK; w MG: pierwszym.

s. 426

- do metryk śmiertelności, czyli spisów • MK: do metryk śmiertelności, czyli do spisów.
- spisów jednej gminy • MK: spisów jednej gminy i z jednego roku.

s. 427

- niewiadomej, a tę przyczynę stosujemy nawzajem do pewnego skutku, który zgadnąć chcemy • Tak w MK; w MG: niewiadomej.
- między rokiem jednym a drugim • Tak w MK; w MG: między rokiem a drugim.
- Na koniec potrzeba by było • MK: Na koniec trzeba by było.
- łączyć z okolicznościami sposobem nowym • MK: łączyć z okolicznościami sposobem cał nowym.

s. 431

- rozsądek iść każe w tych zdarzeniach • MK: zawsze rozsądek iść każe za nim w tych zdarzeniach.

s. 432

- co znaczy „wnioskowanie z podobności” • MK: co znaczy „wnioskować z podobności”.
- [{233}] • Odesłanie do numeru paragrafu pochodzi z MK.

s. 433

- **299** • MG **311\*\*** (tu urywa się numeracja trzeciego ciągu „Logiki” w MG); MK: **311\*** (brak numeru **312\***).
- obrót jego około Słońca • MK: obrót około Słońca.
- [{285}] • Tu i niżej, w § 300, odesłania do numerów paragrafów pochodzą z MK.
- „W tamtych okolicznościach taki skutek sprawiony był przez taką przyczynę, więc i w tych drugich okolicznościach taki skutek pochodzić musi z podobnej przyczyny” • MK: W TAMTYCH OKOLICZNOŚCIACH TAKI SKUTEK SPRAWIONY BYŁ PRZEZ TAKĄ PRZYCZYNĘ, WIĘC I W TYCH DRUGICH OKOLICZNOŚCIACH PODOBNY SKUTEK POCHODZIĆ MUSI Z PODOBNEJ PRZYCZYNY.
- **300** • MK: **313\*** (brak numerów **314\*–320\***).

s. 434

- tym w krótszym przeciągu czasu • Tak w MK; w MG: ta w krótszym przeciągu czasu.
- obrót Wenus około Słońca • MK: obrót Wenery około Słońca.
- podobność przybywa na wsparcie pierwszej • MK: nowa podobność przybywa na wsparcie pierwszej.

- którego brzmienie jest takie • MK: którego mniemanie jest takie.
- KWADRATY CZASÓW PERIODYCZNYCH • MK: KWADRATY Z CZASÓW PERIODYCZNYCH.
- iześmy przypuścili obrót Słońca • MK: iześmy tu przypuścili obrót Słońca.
- Ziemia około Słońca odbywa obrót roczny • MK: Ziemia około Słońca czyni obrót roczny.
- Jakiż w rzeczy samej • MG: *ante* – 12 (brak numeru 13).
- żadnego za sobą nie ma dowodu • Tak w MK; w MG: żadnego z sobą nie ma dowodu.
- przenosić mogli następnie • MK: przenosić mogli.
- każda z nich zdawałaby się nam nieruchoma • MK: każda z nich zdawałaby się nam być nieruchoma.

s. 435

- Słońce zdaje się czynić około Ziemi • Tak w MK; w MG: Słońce zdaje się trzymać około Ziemi.
- w przeciągu dwudziestu czterech godzin • MK: w przeciągu dwudziestu czterech godzin razem z gwiazdami stałymi.
- uważanego w pewnych jestestwach • Tak w MK; w MG: uważane w pewnych jestestwach.
- te zaś dwie rzeczy • Tak w MK; w MG: że zaś dwie rzeczy.

s. 436

- 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 • MK: W rzeczy samej, na jakich powodach.
- części świata są stworzone dla Ziemi • MK: części świata jedynie są stworzone dla Ziemi.
- Oto na tych samych powodach • MK: Oto na tych samych prawdach.
- szczupłe widoki i myśleć, że dlatego jedynie • Tak w MK; w MG: szczupłe widoki i niskie, że dlatego jedynie.
- nie jest bynajmniej pustynią największą • MK: nie jest bynajmniej niezmierną pustynią.
- dla tak krótkiego wzroku • Tak w MK; w MG: dla tak wielkiego wzroku.
- w szczególności o jakiegokolwiek planecie • Tak w MK; w MG: w szczególności o jakimkolwiek księżycu.

- żeby ten wyjątek nie stosował się do Księżyca • MK: żeby ten wyjątek nie stosować się do Księżyca.

s. 437

- odległości tej planety od Słońca • MK: odległości tej planety.
- co i u nas na planetach • MK: co u nas na planetach.
- które nazywamy „gwiazdami stałymi” • MK: które zowiemy „gwiazdami stałymi”.
- że one są przeznaczane do oświecania • Tak w MK; w MG: i że one są przeznaczane do oświecania.
- Uran i Merkuriusz • Tak w MK; w MG: *Uranus* i Merkuriusz.
- Co się tyczy Saturna • MK: Co się tyczy *Uranusa*.

s. 438

- samo zbliżenie jego do Słońca • MK: samo zbliżenie tego do Słońca.
- Saturn i Merkuriusz mają swój bieg wirowy, tak jak inne planety • MK: *Uranus* i Merkuriusz mają swój bieg wirowy, tak jak i inne planety.
- tworzymy o bytności i przymiotach będących • MK: tworzymy o bytności i przymiotach duszy będącej.
- tak wielkiej nabiera mocy • MK: tym się wielkiej nabiera mocy.

s. 439

- {Rozdział XXV.} O przypuszczeniach • MK tytuł tego rozdziału brzmi: O przypuszczeniu.
- przypisujemy pewne pasmo skutków • MK: przypisujemy pasmo skutków.
- te ostatnie wytłumaczyć chcemy • MK: tę ostatnią wytłumaczyć chcemy.
- zupełnie nowym, różnym od tych • MK: zupełnie różnym od tych.
- którykolwiek z tych dwóch rodzajów • MK: kiedykolwiek z tych dwóch rodzajów.
- z przyczyny wiadomej dochodzimy do skutku • MK: z przyczyny niewiadomej dochodzimy do skutku.
- Tak więc zbliżenie do prawdy • MK: Lecz zbliżenie do prawdy.
- jak to czyniliśmy w pierwszym razie • MK: jako to czyniliśmy w pierwszym razie.
- szukać tu będziemy przyczyn • Tak w MK; w MG: szukać tu będziemy.

s. 440

- nie już wielkiej liczby jednostajnych • MK: nie już wielkiej liczby zdarzeń jednostajnych.
- skutku tego samego wielokrotnie powtórnego • MK: skutku samego wielokrotnie powtórnego.
- dochodzimy do podobieństwa przyczyn • Tak w MK; w MG: dochodzimy do podobieństwa przyczyny.
- jak się o tym niżej przekonamy • Tak w MK; w MG: jak się o tym lepiej przekonamy.
- i że częstokroć nie różnią się • MK: i częstokroć nie różnią się.
- kiedy się z nim łączą dwa następujące warunki • MK: kiedy mu służą te dwie własności.
- naprzód, przykłady w arytmetyce • MK: naprzód, w arytmetyce.
- które się nazywa „założeniem fałszywym” • MK: które się zowie „założeniem fałszywym”.
- stosunek pewnych ilości, który się wyraża oznaczeniem pewnych warunków, bierze • MK: pewne wyrażone warunki, oznaczające stosunek pewnych ilości, biorą.
- biorą się za przyczynę niewiadomą • MK: biorą się za przyczynę nieznaną.
- Np. niech będzie takie zagadnienie • MK: I tak np. niech będzie takie zagadnienie następujące.
- JEŚLIBY Z RĘKI PRAWEJ PRZEŁOŻYŁA JEDEN LICZMAN DO LEWEJ, W OBYDWU BYŁA BY RÓWNA ILOŚĆ. JEŚLIBY ZAŚ Z LEWEJ PRZEŁOŻYŁA DO PRAWEJ, W TEJ OSTATNIEJ BYŁABY ILOŚĆ DWA RAZY WIĘKSZA ANIŻELI W PIERWSZEJ. WIELEŻ JEST LICZMANÓW W RĘCE PRAWEJ, A WIELE W LEWEJ? • MK: JEŚLI Z RĘKI PRAWEJ PRZEŁOŻYŁA JEDEN LICZMAN DO LEWEJ, NATENCZAS W OBYDWÓCH BYŁABY RÓWNA ILOŚĆ. JEŻELI ZAŚ Z LEWEJ RĘKI PRZEŁOŻYŁA DO PRAWEJ JEDEN LICZMAN, PODÓWCZAS W TEJ OSTATNIEJ, TJ. W PRAWEJ, BYŁA DWA RAZY ILOŚĆ WIĘKSZA LICZMANÓW NIŻ W LEWEJ RĘCE. WIELEŻ WIĘC JEST LICZMANÓW W RĘCE PRAWEJ I LEWEJ?

s. 441

- rozważając zagadnienie podobne, znajdujemy obydwa warunki wspomniane • MK: rozważając zagadnienie podane, znajdujemy obydwie własności wspomniane.
- te same dać warunki zachodzącego między dwoma ilościami stosunku, jakie się wyrażają w zagadnieniu • Tak w MK; w MG: mieć ten sam stosunek, jaki się wyraża w zagadnieniu.

- które z tych przypuszczeń daje rzeczywiście stosunek wyrażony • MK: które z tych przypuszczeń dają rzeczywiście warunki wyrażone
- pięć w prawej, a trzy w lewej • MK: pięć w ręce prawej, a trzy w ręce lewej.
- dojść możemy do tego przypuszczenia • MK: przyjść możemy do tego przypuszczenia.
- przypuszczenie sprawdzone rachunkiem • MK: przypuszczenie.
- i w przykładach podobnych • MK: jako też i w podobnych przykładach.
- dochodzimy przyczyny rzeczywistej • MK: dochodzimy z przyczyny rzeczywistej.
- naprzód zaś uważać mamy • MK: naprzód uważać mamy.
- dają nam nie już prawdopodobność, lecz pewność zupełną, oczywistość
- MK: dają nam nie już podobność do prawdy, lecz pewność zupełną i oczywistość.
- nie jest czym innym, tylko pewnym szykiem naszym • MK: jest pewnym szykiem.
- tylko dlatego, że mając wyobrażenie • MK: tylko dla tej, że mając wyobrażenie.
- mając środek niezawodny czynienia rozmaitych rozbiórów i zbiorów z naszych wyobrażeń liczebnych, możemy się ‘zapewnić z dokładnością największą’ • MK: mając środek niezawodny czynienia różnych rozbiórów i zbiorów naszych wyobrażeń liczebnych, możemy się zapewnić.

s. 442

- także używać chcemy przypuszczeń • MK: takie używać chcemy przypuszczenia.
- wiedzieć porządek ich rodzenia się • MK: widzieć porządek ich rodzenia się.
- tak jasnych i dokładnych wyobrażeń rzeczy i zachodzącego między nimi związku • MK: zachodzących między nimi związków.
- tak wielkiej pewności jak przypuszczenie arytmetyczne • MK: tak wielkiej pewności jak przypuszczenia arytmetyczne.
- że je w niejakiem względzie zwykliśmy nazywać „pewnymi” • MK: że my w niejakiem względzie zwykliśmy je nazywać „pewnymi”.
- idą one zaraz co do stopnia ich pewności • MK: idą one co do stopnia ich pewności.
- znowu tym samym jak wprzód • MK: znowu tym samym.
- postrzegane przez nas na niebie • MK: postrzegane.

- Wyobrażenia, któreśmy sobie utworzyli • MK: Wyobrażenia, które sobie utworzyli astronomowie.
- tym oczywistym i koniecznym związkiem • MK: tak oczywistym i koniecznym związkiem.
- dwie wspomniane wyżej własności [{305}] • Tak w MK; w MG: dwa wspomniane wyżej warunki, stanowiące dobroć każdego przypuszczenia.

s. 443

- około Słońca i około swej osi • MK: około Słońca i swej osi.
- pierwszy warunek jest zachowany • MK: pierwsza własność jest zachowana.
- gdy dochodzimy rozumowaniem • MK: gdybyśmy dochodzili.
- przekonamy się, że pierwsze z tych przypuszczeń • MK: przekonalibyśmy się, że pierwsze z tych przypuszczeń.
- za przypuszczeniem drugim; oto więc • Tak w MK; w MG: za przypuszczeniem drugim; a to więc.
- zachowany i drugi warunek • MK: zachowana i druga własność dobrego przypuszczania.
- przepowiada z największą dokładnością • MK: przepowiada.
- które później doświadczenie uiszcza, a tym samym • MK: a tym sposobem.
- wszystkie prawa natury • MK: prawa natury.
- **308** • MK: **321\*** (brak numerów **322\***–**330\***).
- przypuszczenie nasze byłoby koniecznie niedostateczne • MK: przypuszczenie nasze byłoby niedostateczne.
- nieruchomość bezwzględna była pewna • MK: nieruchliwość bezwzględna była pewna.
- Co się tyczy kierunku, planety mogą • MK: Co się tyczy kierunku planet, mogą.
- albo też złożony • MK: albo złożony.

s. 444

- udowodniony postrzeżeniami z rachunkiem • MK: udowodniony postrzeżeniami i rachunkiem.
- obracać się może z tamtymi ostatnimi • MK: obracać się może z tymi ostatnimi.
- nie widzimy tego słońca drugiego • MK: nie widzimy tego słońca.
- ruch i kierunki ciał niebieskich • Tak w MK; w MG: ruchy i kierunki ciał niebieskich.



- oprócz dwóch rzeczonych warunków • MK: oprócz dwóch rzeczonych własności.
- przypuszczenie to dlatego jest pożyteczne • MK: przypuszczenie to dlatego jest pewne.
- natury, tj. które zawsze się dzieją jednostajnym i nieodmiennym porządkiem • MK: natury.
- takimi są w przypuszczeniu wyżej wspomnianym • MK: takimi są w przypuszczeniu wyżej wzmiankowanym.
- albo Ziemia się obraca • W MG na marginesie jest tutaj uwaga: „Dnia 31 stycznia 1822 r.”.
- prawidło one doskonaliło • MK: poprawiało one i doskonaliło.
- tak, jak się sądzi z pozoru • MK: tak, jak się zdaje z pozoru.

s. 445

- Ziemia może mieć także dwa ruchy: jeden • MK: Ziemia może mieć także swój obrót.
- przypuszczeń, że planety opisują koła doskonałe • MK: przypuszczono, że opisują koła doskonałe.
- postrzeżenia dały powód przypuszczeniom • MK: przypuszczenia dały początek postrzeżeniom.
- systematu. Cośmy tu uważali w przypuszczeniach astronomicznych, zastosujemy do wszelkich innych • MK: systematu.
- ażeby dwa warunki wyżej wyłączone • MK: ażeby dwa warunki wyżej wyłączone.
- zachować się mogły, jak teraz zobaczymy • MK: • zachować się mogły, jak to teraz zobaczymy.
- nie mają tej mocy • MK: nie mają pospolicie tej mocy.
- nie wynajdą się kiedy inne • MK: nie wynajdą się kiedykolwiek inne.
- ale wystawiać się sobie na wzór tych • MK: jak wystawiać się sobie na wzór tych.

s. 446

- sposobem, którego używa sama natura • MK: sposobem, którego używa rzeczywiście sama natura.
- które im samym przyjść mogły do głowy • Tak w MK; w MG: które przyjść mogły do głowy.

- podług praw powszechnych z ruchu • MK: podług praw powszechnych ruchu.
- jakie odmiany i skutki następować powinny • MK: jakie odmiany i skutki postępować powinny.
- przypuszczamy w ciałach niebieskich ruchy w pewnym kierunku z pewną szybkością • MK: przypuszczamy w ciałach niebieskich pewne ruchy w pewnym kierunku i z pewną szybkością.
- tylko przez przestrzeń i czas • MK: tylko przez przestrzeń i czasy.
- trudno jest {sobie} wyobrazić zjawiska • MK: trudno jest {sobie} wyobrazić jasno i dokładnie zjawiska.
- niedoznających żadnej przeszkody • MK: nieodmieniających żadnej przeszkody.
- i dawać w doświadczeniu wypadki takie • MK: i podawać w doświadczeniu wypadki takie.

s. 447

- systemy, wskazujące związek • W MG zapewne omyłkowo jest: systemy wskazujące, że związek.
- niezawodna, że w tym stanie, w jakim są dzisiaj, bardzo są jeszcze dalekie od tego kresu • Tak w MK; w MG: nie zawadza, że w stanie, w jakim są dzisiaj, bardzo {są} jeszcze dalekie od tego kresu.
- poznawać ich dobroć i jakim sposobem unikać • MK: poznać ich dobroć, jakim sposobem unikać.
- oto jest najpierwszy warunek • MK: a to jest najpierwszy warunek.
- tak i w fizycznych • MK: tak fizycznych.
- zjawiska złożone przez pewne zjawiska proste • Tak w MK; w MG: zjawiska złożone.
- tak więc przypuszczenie fizyczne • MK: chcąc więc przypuszczenie fizyczne.
- Przypuszczenie to może się nawet dla nas zamienić • MK: Przypuszczenie może się nawet dla nas zamienić.

s. 448

- jeżeli doświadczenie zawsze nam daje • MK: jeśli doświadczenie zawsze nam daje.
- pamiętajmy na warunek • MK: pamiętajmy, że warunek.
- postrzeżeniu prawa natury • MK: postrzeżeniu pewnego prawa natury.

- nowymi postrzeżeniami i doświadczeniami • MK: nowymi postrzeżeniami.
- skutek doświadczenia w danych okolicznościach • MK: skutek doprowadzenia w danych okolicznościach.
- są w naturze tak subtelne działania • Tak w MK; w MG: są w naturze tak subtelne działacze.
- ich łączeniu się z przypuszczoną od nas przyczyną • MK: ich łączeniu z przypuszczoną od nas przyczyną.
- te działania sprawiać zwykły • Tak w MK; w MG: te działacze sprawiać zwykły.
- tak albowiem chociażby doświadczenie nam dało wypadek • MK: lecz albowiem chociaż doświadczenie nam dało wypadek.
- już to samo mówi niejako za nim • MK: jak to samo mówi niejako za nim.
- zgadzają, a rzadko są niezgodne • MK: zgadzają.
- jak dalece można zboczyć od prawdy • MK: jak daleko można zboczyć od prawdy.

s. 449

- ciągle się ze sobą stykające • Tak w MK; w MG: ciągle się ze sobą stykając.
- 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 • Tak w MK (gdzie omyłkowo zamiast „hamują” jest „sprawiają”); w MG: zjawiska.
- niektóre działacze, od których on pochodzić może • MK: strony niektóre i działacze, od których coś pochodzić może.
- nie dosyć świadomi jesteśmy • MK: nie dość świadomi jesteśmy.
- najbliższej tłumaczy postrzegane skutki • MK: najlepiej tłumaczy postrzegane skutki.
- ceni się przez zjednoczenie • Tak w MK; w MG omyłkowo jest: ani się przez zjednoczenie.
- zjednoczenie trzech następujących warunków • MK: zjednoczenie trzech następnych warunków.
- zachowane są sposobem szczególniejszym • MK: zachowane są sposobem szczególnym.
- nie może dać tak dostatecznego wykładu • MK: nie może dać tak dostrzeżonego wykładu.

- postrzegane w całym systemacie planet • MK: i postrzegane w całym systemacie planet.
- w całym systemacie planet • Tak w MK; w MG: w całym systemacie planety.
- zjawisk, które się stawia oczom naszym i które on tłumaczy. Kiedy indziej znamy tylko skutek pewien, lecz żadne ze znanych nam zjawisk • MK: zjawisk.

s. 450

- {która} mu czyni zadosyć • MK: która ma czynić zadosyć.
- umysł zostaje w większej niepewności • MK: umysł zostaje w największej niepewności.
- ma przed sobą pole domysłów • Tu w MG mamy tytułik marginalny: *Nb.* Rurki włosowe; w treści tekstu nie ma żadnego nawiązania do niego.
- dowód prawdopodobności, którą przyznajemy • MK: dowód prawdopodobności, który przyznajemy.
- być pewnym, że to, któreśmy {sobie} wyobrazili • MK: być pewnymi, że to, któreśmy {sobie} wyobrazili.
- rośnie jak liczba zjawisk • MK: rośnie jak ilość zjawisk rozmaitych.
- [{282}] • Tu i niżej, w §§ 314–316, 318–325, 327–330, 332, 333, 335–339, 341, 342 i 351, odesłania do numerów paragrafów pochodzą z MK.
- nadają hipotezie Kopernika • MK: nadają przypuszczeniu Kopernika.

s. 451

- i ten, że ta hipoteza jest tylko • Tak w MK; w MG: i ten: hipoteza jest tylko.
- stawia nam wielką liczbę zjawisk • MK: stawia nam wielką liczbę rozmaitych zjawisk.
- sprawiają gwałtowne wstrząśnienie • MK: sprawiają gwałtowne wstrząśnienia itd.
- elektryczne ciało przyciąga te, które nie są elektryczne • MK: elektryczne ciało przyciąga te, które nie są takimi.
- ciało naelektryzowane traci swą dzielność • MK: ciało naelektryzowane traci całą swą dzielność.
- ukazując nam niektóre czyny • MK: okazując nam niektóre czyny.
- zgadza się z wypadkiem doświadczenia • MK: zgadza się z wypadkami doświadczenia.

s. 452

- wykładem, {czyli} im większa liczba doświadczeń zgodna się z nim okaże
- Tak w MK; w MG: wykładem.
- **316** • MK: **331\*** (brak numerów **332\***–**340\***).
- w tworzeniu onych popełniać się mogą • MK: w tworzeniu onych popełnić się mogą.
- Gdyby fizycy mogli rozebrać którykolwiek z przedmiotów • MK: Gdyby fizycy mogli rozebrać z taką dokładnością którykolwiek z przedmiotów.
- doprowadziły ich do najpierwszej przyczyny • MK: doprowadziły ich do najpierwszej sprężyny.
- są utkane z fibr tak delikatnych • MK: • są utkane z fibr tak delikatnych i subtelnych.
- Jeżeli jedno ciało • MK: Jeśli jedno ciało.
- jest dla nas zagadką • Tak w MK; w MG: jest zagadnieniem dla nas.

s. 453

- które nazywamy „planetami” • MK: które zowiemy planetami.
- system Newtona z równą dokładnością tłumaczy • Tak w MK; w MG: system Newtona z nową dokładnością tłumaczy.
- jedna z nich nadaje ruch • MK: jedna z nich nadaje mu ruch.

s. 454

- który nazywamy „ciężkością” • MK: który zowiemy „ciężkością”.
- jak gdyby do niego były przyciągane • MK: jak gdyby od niego były przyciągane.
- chcemy je podnieść nad powierzchnię • Tak w MK; w MG: chcemy się podnieść nad powierzchnię.
- Księżyc wraz z Ziemią {ciężą} ku Słońcu • MK: Ziemia razem i Księżyc {ciężą} ku Słońcu.
- Mylnie {by} jednak ten mówił • MK: Mylnie {by} jednak ten wnosił.
- jak w astronomii, i fizyce • MK: jak w astronomii, tak i fizyce.
- Wyłożyliśmy, dlaczego taki zamiar • MK: Wyłożyliśmy dopiero, dlaczego taki zamiar.

s. 455

- jak się być zdają • MK: jak się być zdaje.

- rozumowanie objaśnić nas nie mogło • MK: rozumowanie objaśnić by nas nie mogło.
- Być to więc nie może, abyśmy mogli wytłumaczyć te przyczyny rzędu pierwszego. Okazaliśmy • Tak w MK; w MG: Okazaliśmy.
- nazywają się przyczynami drugiego rzędu • MK: zowią się przyczynami drugiego rzędu.
- tych zjawisk prostych składa się: (1) z wyobrażeń pewnej przyczyny • MK: tych zjawisk prostych składają się: (1) z wyobrażenia pewnej przyczyny.

s. 456

- Wszelkie w tym celu ostatnim usiłowanie • Tak w MK; w MG: Wszelkie w tym celu ostatnie usiłowania.

s. 457

- nazywają się inaczej „metodami” • MK: zowią się inaczej „metodami”.
- znaczącego drogę, sztukę • Tak w MK; w MG omyłkowo jest: znaczącego drogą sztukę.
- odpowiadającymi im przedmiotami rzeczywistymi • Tak w MK; w MG: odpowiadającymi im przedmiotami rzeczywistości.
- jeśli nie są rzeczywiste • MK: jeśli nie są oczywiste.

s. 458

- do wykładu prawd rzeczonych • Tak w MK; w MG: do wykładów prawd rzeczonych.
- o trzech zdaniach, co się już okazało • Tak w MK; w MG: o trzech zdaniach.
- Czy to bowiem sami w sobie rozumujemy • Tak w MK; w MG: Często to bowiem sami w sobie rozumujemy.
- prawa zatem jednego lub drugiego działania • MK: prawa zatem pierwszego lub drugiego działania.
- ciągłym połączeniem i nieprzerwanym pasmem • MK: ciągłym połączeniem nieprzerwanym pasmem.
- Nie dość jest zatem wiedzieć, jak w każdym rozumowaniu szykować mamy trzy terminy • MK: Nie dosyć jest zatem wiedzieć, jak w każdym rozumowaniu właściwym szykować należy trzy terminy.

s. 459

- dziecię porządkując wyobrażenia swoje • MK: dziecię porządkując wyobrażenia i wiadomości swoje.
- te wiadomości wykładamy innym • MK: te wiadomości wykładamy.
- Przedmioty, które się w nich opisują • MK: Przedmioty, które się w nich wpisują.
- postępować się zwykło do rzędów mniej ogólnych • MK: postępować się zwykło do rzędów coraz mniej ogólnych.
- im są ogólniejsze, tym są prostsze, i przeciwnie, gdy postępujemy • MK: im są ogólniejsze, tym prostsze, i przeciwnie, więc gdy postępujemy.
- a to nazywamy „sposobem zbiorowym”, jak się wyżej pokazało • MK: a to zwiemy „sposobem zbiorowym”, jak się wyżej powiedziało.
- rozumiemy tu sposób uwagi • Tak w MK; w MG: rozumiemy ten sposób uwagi.
- sposób rozbiorowy i zbiorowy • MK: sposób rozbiorowy lub zbiorowy.
- te sposoby w znaczeniu drugim • MK: sposoby w znaczeniu drugim.
- ten bo jest właśnie • Tak w MK; w MG: ten to jest właśnie.
- się użycza historii natur {alnej} • MK: się używa w historii natur {alnej}.
- postrzegane zjawiska dzielimy na rzędy • Tak w MK; w MG: postrzegane zjawiska dzielimy.

s. 460

- układów historycznych, o których mówiliśmy • MK: układów historycznych, o których wyżej mówiliśmy.

s. 461

- zastosować się może do tych układów • MK: zastosować się się może do tych układów.

s. 462

• **323** • MG: **14**.

- ten, który wyklada prawdy • MK: ten, który wyklada pewne prawdy.
- stąd nastąpić musi • MK: stąd nastąpić to musi.
- tylko przez definicje, czyli opisy • MK: tylko przez DEFINICJE, czyli opisy.
- potrzeba na to znać sztukę • MK: potrzeba nadto zdać sztukę.
- przez które ustalamy wyobrażenie • MK: przez które ustalamy wyobrażenia.

s. 463

- jako też przez definicje rzeczy • Tak w MK; w MG: jako też i definicje miejsc.
- pewnym wyrazem łączą wyobrażenia • MK: pod pewnym wyrazem łączą wyobrażenia.
- na jak fałszywych oparte sądach i urojeniach • MK: na jak fałszywych oparte sądach i wrażeniach.
- takimi są np. wyobrażenie cnoty, występku • Tak w MK; w MG: takim są np. wyobrażenie cnoty, występku.
- wyobrażenia były narzędziem wspierającym • MK: wyobrażenia były narzędziami wyrażającymi.

s. 464

- **325** • MK: **341\*** (tu urywa się numeracja drugiego ciągu „Logiki” w MK).
- definicje służą do oznaczenia i zjednoczenia pod pewnym wyrazem pojedynczym pewnego zbioru wyobrażeń • Tak w MK; w MG: definicje służą do oznaczenia, zjednoczenia pod pewnym wyrazem pojedynczym pewnego zbioru.
- ażebyśmy je odnosili do pewnego przedmiotu zewnętrznego • Tak w MK; w MG: ażebyśmy odnosili do pewnego przedmiotu zewnętrznego.
- powinniśmy zachować trzy warunki • MK: powinny się zachować trzy warunki.
- wszystkie trzy rzeczone warunki • MK: wszystkie trzy rzeczone warunki, tak powiemy.

s. 465

- jeden tylko mamy sposób • MK: jeden tylko na to znamy sposób.
- wyłożyć znaczenie znaków przez inne znaki • MK: wyłożyć znaczenie przez inne znaki.
- znaczenie dobrze już było znajome • MK: znaczenie dobrze już było wiadome.
- w znaczeniu onych zawiera się częściowo jego własne • Tak w MK; w MG: w znaczeniu onych zawiera się często jego własne.
- w linii rodzimej wiadomości naszych • MK: w linii rodzinnej wiadomości naszych.



s. 466

- na rozkładzie wyobrażeń złożonych • MK: na rozkładzie pewnego wyobrażenia złożonego.
- postać gałęzi, liści, kory itd. • Tak w MK; w MG: postać gałęzi.
- może zadość uczynić prawidłom dokładności • MK: może zadosyć uczynić prawom dokładności.
- użytek definicji pod względem pierwszym • MK: użycie definicji pod względem pierwszym.
- każdy z wyliczonych tu rodzajów wyobrażeń • MK: każdy z wyliczonych tu rodzajów.
- jedyny środek utrzymania ich • MK: jedyny środek do ich utrzymania.
- lecz samo wymawianie • Tak w MK; w MG: lecz to samo wymawianie.

s. 467

- wymawianie nazwiska • MK: wymawianie tego nazwiska.
- ani też jego definicja • Tak w MK; w MG: ani ta jego definicja.
- czucie wyobrażone wzniecać się w duszy nie może • MK: czucie wyobrażone wzniecić się w duszy nie może.
- rzeczone czucie w nim się obudziło, a wtenczas za pomocą znaków złożonych • MK: rzeczone czucie rzeczywiste w nim się wzbudziło, a wtenczas za pomocą znaków wskazujących.
- można je definiować sposobem rozbiorowym • MK: możemy je definiować sposobem rozbiorowym.
- krzak, który widziało w pewnym miejscu, kwiat, który zerwało z tego krzaka • Tak w MK; w MG: krzak, który widział w pewnym miejscu, kwiat, który zerwał z tego krzaka.
- w rzeczy samej są złożone • Tak w MK; w MG: w rzeczy samej złożone.
- żarłok wiele smaków • Tak w MK; w MG: wiele smaku.
- zdają się być niby pojedynczymi czuciami • MK: zdają się być jakby czuciem pojedynczym.
- nie mogły się inaczej oznaczyć • MK: nie mogły się wprzód inaczej oznaczyć.
- zdolne do przyjęcia definicji zbiorowej • Tak w MK; w MG: zdolne do pojęcia definicji zbiorowej.
- Wyobrażenia umysłowe proste z liczby przedniejszych • Tak w MK; w MG: Wyobrażenia umysłowe proste z liczby pojedynczych.

s. 468

- rozbierając obrazy przedmiotów • MK: rozbierając obrazy przedmiotów zewnętrznych.
- poznaliśmy znaczenie tego wyrazu: „pojęcie” • Tak w MK; w MG: poznaliśmy znaczenie tego wyrazu i pojęcie.
- o których dopierośmy mówili • MK: o których dopierośmy mówili [rozdział XXVII].
- jakby w nich zawarte • MK: jakby w nich były zawarte.
- znajome mu są nazwiska tych wyobrażeń • MK: znajome mi są nazwiska tych wyobrażeń.
- mogę w nim za pomocą tych nazwisk • MK: mogę w nich za pomocą tych nazwisk.
- a przeto samo wznieci się • MK: a wymienić.
- rozróżniać to wyobrażenie względne od przedniejszych, do których się odnosi, i zastosować do nich wyraz • MK: rozróżnić to wyobrażenie względne od poprzedniczych, do których się odnosi, i zastosować do niego wyraz.
- Tak np. gdybym chciał nauczyć dziecię • MK: Jak np. gdybym chciał nauczyć dziecięcia.
- że „różnicą” nazywa się to • MK: iż „różnicą” nazywa się to.

s. 469

- w drugim razie wzbudzając tym samym sposobem • MK: i w drugim razie wzbudzając tym samym sposobem.
- że „podobieństwem” nazywa się to • MK: iż „podobieństwem” nazywa się to.
- jak się o tym nieraz mówiło • MK: jak się o tym wiele mówiło.
- Widoczną jest rzeczą • MK: Wiadomą jest rzeczą.
- szczegółami, nie może się inaczej określić znaczenie • MK: szczególnymi, nie mogą inaczej określić znaczenia.
- odłączone być nie mogą od wyobrażeń • Tak w MK; w MG: złożone być nie mogą od wyobrażeń.
- od wyobrażeń wyższego nad nie porządku • Tak w MK; w MG: od wyobrażeń wyższego nad inne.
- których nie ma • MK: których nie może.
- (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 • Tak w MK; w MG: Uważać.

- definicje wyrazów składu natur{alnego} • MK: definicje wyrazów, które są nazwiskami wszelkich innych wyobrażeń składu natu{ralnego}.
- W takim razie dość jest • MK: W takim razie dosyć jest.
- od wyobrażeń szczególnych do coraz ogólniejszych • MK: od wyobrażeń szczególnych.

s. 470

- zstępując zaś od ogólniejszych do mniej ogólnych, używamy zbioru • MK: postępując zaś od szczególnych do mniej szczególnych, używamy rozbioru.
- być może rozbiorowym, jak i zbiorowym sposobem • Tak w MK; w MG: być może rozbiorowym, jak zbiorowym sposobem.
- zbiór wyobrażenia rodzaju najwyższego • MK: zbiór i wyobrażenie rodzaju najwyższego.
- sposób, jakim umysł w nabywaniu wyobrażeń składu natur{alnego} postępuje • MK: wyobrażenie składu naturalnego, postępujemy.
- definicje znaków służących temu rodzajowi wyobrażeń • MK: definicja znaków służących temu rodzajowi wyobrażeń.
- o którym by on wprzód zgoła nie wiedział • MK: o którym on wprzód zgoła nie wiedział.
- częstokroć służą tylko do sprostowania • MK: częstokroć służy tylko do sprostowania.
- sam przez własne postrzeżenia • MK: sam przez własne postrzeżenie.
- zachodzącego między nimi podobieństwa • MK: zachodzącego między podobieństwem.
- wyobrażenie jakiegokolwiek składu • MK: wyobrażenie jakiegokolwiek składu.
- składu naturalnego • Tak w MK; w MG: składu naturaln{ego}.

s. 471

- Przykład człowieka, który by nigdy nie widział innych zwierząt oprócz podobnych sobie jestestw • MK: *Nb.* Przykład człowieka, który by nigdy nie widział zwierząt oprócz podobnych sobie jestestw.
- nie inne mógłby on sobie utworzyć wyobrażenie • MK: nie inną mógłby on sobie utworzyć wyobrażenie.

s. 472

- rzeczonym wyżej sposobem • MK: pewnym wyżej sposobem.

- nabyło ogólnego wyobrażenia człowieka przez własne postrzeganie i porównywanie • Tak w MK; w MG: nabyło ogólnego wyobrażenia CZŁOWIEK przez własne postrzeganie i porównywania.
- cechy rodzaju i gatunku • MK: cechy istotne rodzaju i gatunku.

s. 473

- sprawiedliwiej niejako służy nazwisko cechy • MK: sprawiedliwie niejako służy nazwisko cechy.
- powinna w nich odznaczyć najszczególniej • MK: powinna z nich odznaczyć najszczególniej.
- OPRÓCZ PEWNEGO SKŁADU • MK: PEWNEGO SKŁADU CIAŁA.
- RÓŻNIĄCA SIĘ OD ZWIERZĄT • MK: RÓŻNIĄCA SIĘ OD INNYCH ZWIERZĄT.
- Definicje wyobrażeń ogólnych składu naturalnego • Tak w MK; w MG: Definicje wyobrażeń ogólnych składu natur{alnego}.
- sobie utworzyć wyobrażenie tego gatunku • MK: tworzyć takie wyobrażenie tego gatunku.
- musiałby poprawić to wyobrażenie • Tak w MK; w MG: musiałby poprawić te wyobrażenia.
- pierwiastków. Tym bardziej zaś sprawdziłoby się to o wyobrażeniu rodzaju. Jedna z przyczyn niepewności języka. Stąd • Tak w MK; w MG: pierwiastków. I stąd.
- definicje zapobiec mogą • MK: definicje zaspokoić mogą.
- z których owe składać się powinny • MK: z których one składać się powinny.
- znajomych wprzód nam wyrazów • MK: znajomych nam wyrazów.

s. 474

- poprawiają się i doskonałą • MK: poprawiają się lub doskonałą.
- wynikają prawdy następne • MK: wynikają prawdy następujące.
- W nabywaniu wyobrażeń składu natur{alnego} • MK: W nabywaniu wyobrażeń składu naturalnego.
- definicja zastąpić nie może miejsca postrzegania • MK: definicja zastąpić nie może postrzegania.
- potrzeba jest pewnych poznań szczególnych • MK: potrzebna jest pewnych poznań szczególnych.
- lecz dać nam ich nie mogą • Tak w MK; w MG: lecz dać nam nie mogą.
- przez własne doświadczenie • MK: przez własne postrzeganie.

- gdybyśmy działali w kierunku odwrotnym • MK: gdybyśmy działali w kierunku przeciwnym.
- sprawiamy w nim jakiekolwiek ich wyobrażenie • Tak w MK; w MG: sprawiamy w nich pewne jakiekolwiek ich wyobrażenie.
- co się wyżej powiedziało • MK: co się wyżej dowiodło.
- mające wchodzić do składu wyobrażenia gatunkowego, którego mu da definicja • MK: mające dochodzić wyobrażenia gatunkowego, którego się nadaje definicja.

s. 475

- przez definicję rozbiorową • MK: przez definicję zbiorową.
- wszystkie definicje, czyli opisy gatunkowe • MK: wszystkie definicje, czyli opisy gatunków.
- używane w historii naturalnej, ten sobie a nie inny cel zamierzają • Tak w MK; w MG: używane w historii natur {alnej}, ten a nie inny cel zamierzają.
- większej liczby wymaga poprzednich poznań • MK: większej liczby wymaga poprzedniczych poznań.
- kto ma już te ostatnie • MK: ma już nierówne.
- gdy się o nim wprzód nic zgoła nie wiedziało • MK: gdy się o nim wprzód zgoła nie wiedziało.
- **335** • MG: **15** (brak numerów **16–19**).
- tym się różnią od pierwszych • Tak w MK; w MG: tym różnią od pierwszych.
- wszystkie wyobrażenia tego rodzaju • Tak w MK; w MG: wszystkie wyobrażenia rodzaju.
- nie mogły być pierwiastkowo utworzone • MK: nie mogły być z początku utworzone.
- dać poznać drugim znaczenie ich nazwisk • MK: dać poznać drugiemu znaczenie ich nazwisk.
- jak już dowiedliśmy • MK: jak już widzieliśmy.

s. 476

- łatwo jest udzielić nam tego wyobrażenia ‘drugim’ • MK: łatwo jest udzielić mu tego wyobrażenia drugiemu.
- jak i tego, który je daje • MK: jak i tego, który ją daje.
- co jedno znaczy • MK: co na jedno wychodzi.
- przymioty możne wzięte odłącznie • MK: przymioty możne nabyte odłącznie.

- pod postacią istot (np. białość, cnota) • MK: jednak pod postacią istot.
- w drugim rzędzie tego rodzaju umieszczamy • MK: w drugim rzędzie wyobrażenia tego rodzaju umieszczany tylko te.
- jest pewnym jego stanem przemijającym • MK: jest podobnym jego stanem przemijającym.
- Wyobrażenia spraw, które się zdarzyły, mogą w pewnym względzie nazwać się wyobrażeniami składu sztucz {nego} • MK: *Nb.* Wyobrażenia spraw, które się zdarzyły, mogą w pewnym względzie nazwać się wyobrażeniami składu sztucz {nego}.
- przekonać nas może • MK: przekona nas.

s. 477

- mniejszą lub większą liczbę okoliczności • MK: mniejszą lub większą liczbę pewnych okoliczności.
- jeżeli to dziecię ma już wyobrażenie • MK: jeśli to dziecię ma już wyobrażenie.
- ŚMIERCI, ZABIJANIA, SYNA, OJCA • Tak w MK; w MG: śmierci, zabójstwa, syna.
- definicja wtenczas staje się trudniejsza • MK: definicja wówczas staje się trudniejsza.
- wyobrażenia tych spraw • MK: wyobrażenia tych praw.
- rozmaite sprawy ludzkie • MK: wyobrażenia rozmaitych spraw ludzkich.
- objęli dokładnie i trafnie wyrażali • MK: objęli dokładnie i trafnie wyrazili.
- odłącznych bądź ciągłych, bądź nieciągłych • MK: odłącznie wziętych bądź ciągłych, bądź nieciągłych.
- wyobrażenia jakichkolwiek ilości odłącznych liczą się w rzędzie drugim • MK: wyobrażenie jakichkolwiek ilości odłącznych liczy się w rzędzie drugim.

s. 478

- wyobrażenia z pewnych przymiotów możliwych • MK: wyobrażenia pewnych przymiotów możliwych.
- spraw ludzkich, składają się z pierwiastków różnorodnych, wyobrażenia zaś ilości odłącznie wziętych • MK: praw ludzkich. Ale ta zachodzi istotna różnica między pierwszymi a drugimi, że wyobrażenia spraw ludzkich składają się.
- „wyobrażeniami sposobów prostych” • MK: „wyobrażenia sposobów prostych”.

- stopień najwyższy dokładności • MK: stopień największy dokładności.
- w sposobie rozbiorowym, jak i zbiorowym • MK: w sposobie zbiorowym lub rozbiorowym.
- ilości większych nad te, które się dotąd utworzyły • MK: ilości większych od tych, które się dotąd utworzyły.
- takie bowiem ilości oznaczyć się nie mogą • Tak w MK; w MG: takie bowiem ilości inaczej oznaczyć się nie mogą.
- przez inną definicję, tylko rozbiorową • MK: przez inną definicję, tylko zbiorową.
- oznaczać mogą sposobem zbiorowym • MK: oznaczać mogą sposobem zbiorowym.
- punkt, chwila, jedność • MK: PUNKT, CHWILA, JEDNOŚĆ.

s. 479

- w tych wyobrażeniach o to tylko idzie • Tak w MK; w MG: w tych wyobrażeniach tylko idzie.
- ten pierwiastek w powtórzeniach dwóch • MK: ten pierwiastek w powtórzeniach swoich.
- sposobem łatwym i prostym wyobrażenie • MK: sposobem łatwym i prostym wyobrażenia.
- wtenczas się tylko wyobrażenia takie oznaczyć {by} mogły • MK: wtenczas by się tylko wyobrażenia takie oznaczyć {by} mogły.
- nawet w takim razie sposób • MK: nawet i w takim razie sposób.
- nie dosyć jest uważać naturę wyobrażeń • MK: nie dosyć jest uważać na naturę wyobrażeń.
- oznaczać mamy przez te definicje • MK: oznaczać mamy przez definicje.
- gdyśmy przeto wyłuszczyli ich użycie • Tak w MK; w MG: gdybyśmy przeto wyłuszczyli ich użycie.
- wyrazy składające ten język, chcę mówić: wszystkie przynajmniej wyrazy zwyczajne, które nie są techniczne • Tak w MK; w MG: wyrazy, pospolite przynajmniej, składające ten język.
- prawidła w tej mierze odnosilyby się tylko do natury wyobrażeń, o czym się już mówiło • MK: prawidła w tej mierze odniosłyby się tylko do natury wyobrażeń, o czym się dopiero mówiło.

s. 480

- o czym się już mówiło • MK: o czym się dopiero mówiło.

- mogą mieć doskonałą znajomość języka • MK: mogą mieć tak doskonałą znajomość języka.
- nie wszystkich ich znaczenie • Tak w MK; w MG: nie wszystkie ich znaczenie.
- równie jest ustalone • MK: równie jest dla niego dobrze ustalone.
- wyrozumieć, jakie są wyrazy te • MK: wyrozumieć, jakie są wyrazy.
- jak się te wyrazy oznaczać będą • MK: jak te wyrazy oznaczać będą.
- wyobrażenia proste lub najmniej złożone • MK: wyobrażenia proste lub mniej złożone od tego, którego się daje definicja.
- te, które oznaczają wyobrażenia najmniej złożone • Tak w MK; w MG: te oznaczają wyobrażenia najmniej złożone.
- do większej części ludzi • MK: do większej liczby ludzi.
- też same definicje równy czynią skutek • MK: te same definicje nie zawsze różny czynią skutek.
- uczyć się go zaczynają • Tak w MK; w MG: uczyć się zaczynają.
- połączyć z pewnymi wyrazami • MK: ich połączyć z pewnymi wyrazami.

s. 481

- się zaczynają uczyć pewnej umiejętności • MK: nazywają się „uczniami pewnej umiejętności”.
- powinny jej służyć jasność i prostota • MK: powinna jej służyć jasność i prostota.
- jeżeli bowiem definicja • MK: jeśli bowiem definicja.
- wszystko to, co się już powiedziało • MK: wszystko to prawie, co się już powiedziało.
- przydamy niektóre uwagi szczególne • MK: przydamy niektóre uwagi szczególne.
- przypomnijmy, co się okazało wyżej • MK: przypomnijmy sobie, co się okazało wyżej.
- niektóre z nich mniej więcej jasne być muszą • MK: niektóre z natury swojej mniej więcej jasne być muszą.
- który z natury mieć mogą • MK: który z natury swojej mieć mogą.
- 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 • MK: Wyobrażenia, które z natury swojej mniej więcej jasne być mogą, nie zawsze stawia się nam w tym stopniu jasności, który z natury swojej przyjąć są zdadne.



- w najwyższym stopniu jasności • MK: w największym stopniu jasności.
- cel dopiero wspomniany • MK: cel dopiero wspomnianej jasności.
- czytelnikowi ułatwiała jak najbardziej • Tak w MK; w MG: czytelnikowi ułatwiała jako najbardziej.

s. 482

- Wybór i układ wyrazów • MK: Wybór i skład wyrazów.
- znaki do wyobrażeń • Tak w MK; w MG: znaki wyobrażeń.
- prowadzi się umysł od wyobrażeń • MK: prowadzi się ta od wyobrażeń.
- widzieć się daje większe podobieństwo • MK: widzieć się daje większa podobność.
- składnia więcej się zbliża do logicznego lub filozoficznego stylu, bardziej sprzyjają jasności definicji • MK: składanie więcej się zbliża do stylu miernego, czyli filozoficznego, i bardziej sprzyjają jasności definicji.
- umysł, dla którego się tworzy • MK: umysł człowieka, dla którego się tworzy definicja.
- W ogólności mówiąc • MK: W powszechności mówiąc.
- odłącznego w wyobrażeniu zmysłowym • MK: odłącznego w wyobrażeniu zmysłów.
- tym lepiej go poznaje • MK: tym lepiej go przyjmuje.
- takowym zdarzeniu przykłady, czyli obrazy zmysłowe • MK: zdarzeniu takim obrazy zmysłowe.

s. 484

- nad te, które ma zatrzymać • MK: nad te, które ona ma zatrzymać.
- sztucznym sposobem określić się mogło • MK: sztucznym sposobem określać się mogło.
- w pewnych okolicznościach nie mogłaby się zgodzić • MK: w pewnych okolicznościach definicja zbiorowa nie mogłaby się zgodzić.
- jeżeliby inaczej otrzymana być nie mogła • MK: jeżeliby inaczej otrzymana być nie mogła.
- ażeby każde wyobrażenie definiować • Tak w MK; w MG: ażeby każde wyobrażenie definiowane {było}.

s. 485

- tożsamość cząstkową w wyobrażeniu opisywanym • MK: tożsamość cząstkową w wyobrażeniu opisywym.

- nie podniósł się jeszcze przez własne postrzegania • MK: nie podniósł się jeszcze przez własne postrzeganie.
- postępują one porządkiem przeciwnym • Tak w MK: w MG: postępują porządkiem przeciwnym.
- odmieniać się i doskonalić się zwykły • MK: odmieniać się i doskonalić zwykły.

s. 487

- jako we wszystkich innych wykładach • MK: jako też we wszystkich innych wykładach.
- Rozbierając najlepsze opisy • W MG na marginesie umieszczone są słowa: „D{nia} 8 febr.”.

s. 488

- *statum quaestionis exponere* • Tak w MK; w MG: *statum propositionis exponere*.
- co jest w pytaniu, czyli z{a}daniu nieznanego • MK: co jest w pytaniu, czyli w myśli warunki zadane.
- Rozbierając myślą warunki z{a}dania, takie uczynimy sądy • MK: Rozbierając warunek, takie otrzymamy sądy.

s. 489

- Jeżeli je zechcemy rozwiązać • Rozpoczynający się tu akapit w MK jest do słów „uiszczają warunki zadanie” przekreślony.

s. 490

- bok kwadratu mniejszego jest 9 • Tak w MK; w MG omyłkowo jest: bok kwadratu większego jest 9.
- **346** • MG: **20**.
- Uczynmy zaś pytanie takie • MG: *ante* – {21}; • MK: Uczynmy zaś sobie pytanie takie.

s. 491

- sposobów najskuteczniejszych, co gdy dobrze rozważę • MK: sposobów najskuteczniejszych; to gdy dobrze rozważę.
- rozwiążę je przez metodę rozbiorową • Tak w MK; w MG: rozwiążę je przez metodę zbiorową.

- przez metodę przeciwną, tj. zbiorową • Tak w MK; w MG: przez metodę przeciwną, tj. rozbiórową.

s. 492

- **347** • MG: **22**.

- staramy się poznać jej własności • Tak w MK; w MG: staramy się poznać jej własność.

s. 493

- czy figura geometryczna, czy też pojęcie metafizyczne • MK: czy figura geometryczna, czy też pojęcie metafizyczne itd.

s. 494

- **348** • MG: **23**.

s. 495

- uczynić zadość pytaniom • W MG omyłkowo jest: uczynić zadość pytaniu.
- je tylko po części rozwiązuje • W MG omyłkowo jest: że tylko po części rozwiązuje.
- Metoda zbiorowa może także rozwiązać • Tak w MK; w MG: Metoda rozbiórowa może także rozwiązać.
- ze wszystkich stron uważanej • MK: ze wszystkich stron uważanych.
- uczyni zadosyć warunkom zadania • MK: uczyni zadość warunkom zadania.
- prawdy. Żebyśmy pojęli różnicę, która zachodzi w tych względach między skutkami dwóch metod, trzeba uważać, że metoda rozbiórowa, 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 • Tak w MK; w MG: prawdy.

s. 497

- których by różnica boków była tażsama, {czyli} 1 • MK: których by różnica boków była ta sama jak wyżej.
- **350** • MG: {**24**}.

s. 498

- Tak więc, gdy rozbiór nie wyczerpie zupełnie rzeczy, tym samym bardzo wiele zostawia zbiorowi do odkrycia • MK: I tak, gdy zbiór nie wyczerpie zupełnie rzeczy, tym samym bardzo wiele zostawia rozbirowi do odkrycia.
- sposoby dowodzenia dawnych metafizyków nazywają się „rozbirowymi” • MK: sposoby dowodzenia dawnych metafizyków nazywają się „zbiorowymi”.
- nadużyto w tej umiejętności metody rozbirowej • MK: nadużyto w tej umiejętności metody zbiorowej.
- metoda zbiorowa postępuje zawsze na oślep • MG: ta metoda postępuje zawsze na oślep.

s. 500

- nie mają wartości rzeczywistej • W MG jest omyłkowo: nie mają własności rzeczywistej.
- służyła metoda zbiorowa, jak się to wyłuszczyło • MK: służyła metoda zbiorowa, jak się dopiero wyłuszczyło.

s. 501

- kiedy {umysł} idzie za metodą rozbirową • MK: kiedy {umysł} idzie za metodami rozbirowymi.

s. 502

- nie mogąc wcześniej przewidzieć wypadków • MK: nie mogąc wcześniej przeniknąć wypadków.

s. 503

- zbiór rozwiązuje zadanie jednym rozumowaniem • MK: rozbiór rozwiązuje zadanie jednym rozumowaniem.
- **353** • MG: **25**.
- w zakreślonych naturą granicach • MK: w zakreślonych od natury granicach.

s. 504

- zadania w niej rozwiązują się przez rozbiór • Tak w MK; w MG: z {a} dania w niej rozwiązują się przez rozbiór.
- zaczyna się od zadań prostszych • MK: zaczyna się od zdań prostszych.

s. 506

- nie potrzebując na to żadnych kunsztownych przepisów • W MG na marginesie umieszczone są słowa: „Durno, durno” (*sic!*). Nie jest wykluczone, że autor rękopisu chciał dać wyraz wrażeniu, że treść tego rozdziału jest bardzo zagmatwana i nasuwa różne wątpliwości (por. wyżej, przyp. 46).

## Tom II

### 3. Psychologia

s. 7

- O woli ludzkiej • MK: O woli.
- Żadnej rzeczy wyjaśnienie • MG: *ante* – 1.
- nie doznało tylu trudności • Tak w MK; w MG: nie doznało tyle trudności.
- Tak więc, definicja nasza woli • MG: 2.

s. 8

- PRZEJAZDKĘ, POLOWANIE, PRZECHADZKĘ • MK: PRZEJAZDKĘ, POLOWANIE, PRZECHADZKĘ, JEDZENIE.
- rzeczywistego lub nieużycia pewnej rzeczy – jako • MK: itd. – jako.
- wtenczas, kiedy chcemy czegokolwiek • Tak w MK; w MG: wtenczas, kiedy chcemy któregokolwiek.
- przenosimy użycie jednej nad {użycie} drugiej • MK: przenosimy użycie jednej na {użycie} drugiej.
- czynimy niejako wybór rzeczy • MK: czynimy niejako wybór względem użycia rzeczy.
- sposobność do użycia przejazdu • MK: sposobność UŻYCIA przejazdu.

s. 9

- pierwszy z trzech wyrazów • MK: pierwsze z trzech wyrazów.
- oznacza chęć moją prawdziwą • Tak w MK; w MG: oznacza chęć mówić prawdziwą.
- 2 • MG: 3.

s. 10

- jeśli nie możemy wykonać natychmiast tego działania • MK: a jeżeli nie możemy wykonać natychmiast tego działania.
- **3** • MG: **4**.
- inna zaś jest władza • Tak w MK; w MG: inna władza.
- ale w tym samym czasie • Tak w MK; w MG: ale w tym samym razie.

s. 12

- **4** • MG: **5**.
- pełnić lub ich zaprzestawać • MK: pełnić lub onych zaprzestawać.
- widoczne poruszenie części ciała • MK: widoczne poruszenia części ciała.

s. 13

- nie zawsze jest w równowadze • Tak w MK; w MG: nie zawsze jest w rozwadze.
- tyżająca się wyboru swych wyobrażeń • Tak w MK; w MG: tyżająca się wyborowych wyobrażeń.
- obudzone przez nie pojęcia • Tak w MK; w MG: obudzone przez nie pojęcie.
- Ale tu szczególna stanowi się nam uwaga • Akapit ten i następny jest w MG przekreślony.
- gatunków wolności {człowieka} • MK: gatunków.

s. 14

- Przeciwnie, gdybyśmy przypuścili • Akapit ten jest w MK przekreślony.

s. 15

- w rzeczy samej to, co nazywamy „dobrem” • MK: w rzeczy samej toż, co nazywamy „dobrem”.

s. 16

- rzecz jest dobra, kiedy w nas albo sprawia sama przez się czucie przyjemne, albo jest środkiem do tego celu służącym; rzecz zaś jest zła, kiedy w nas sprawia czucia nieprzyjemne • MK: RZECZ JEST DOBRA, KIEDY W NAS ALBO SPRAWIA SAMA PRZEZ SIĘ CZUCIE PRZYJEMNE, ALBO JEST ŚRODKIEM DO TEGO CELU SŁUŻĄCYM; RZECZ ZAŚ JEST ZŁA, KIEDY W NAS SPRAWIA CZUCIE NIEPRZYJEMNE.

- Jeśli rzecz jaka, choćby z siebie dobra, ma nas pozbawić użycia jakiej lepszej, uważamy niejako za złą tamtą wtedy, kiedy wybór względem użycia tych rzeczy od nas zależy • MK: JEŚLI RZECZ SAMA, CHOĆBY Z SIEBIE DOBRA, MA NAS POZBAWIĆ UŻYCIA JAKIEJ LEPSZEJ, UWAŻAMY NIEJAKO ZA ZŁĄ TAMTĄ WTEDY, KIEDY WYBÓR WZGLĘDEM UŻYCIA TYCH RZECZY OD NAS ZALEŻY.
- z kilku {rzeczy} złych • MK: z kilka {rzeczy} złych.
- sprawia czucia przyjemne • MK: sprawia CZUCIA PRZYJEMNE.

s. 17

- druga mniej trwała będzie • MK: druga mniej trwała.
- jeśli on zostaje w takim położeniu • MK: jeżeli on zostaje w takim położeniu.
- zrządzić ma najkrócej trwałą nieprzyjemność • MK: zrządzi ona najkrócej trwałą nieprzyjemność.

s. 18

- **8** • MG: **6**.

s. 19

- **9** • MG: **7**.

s. 21

- poprzedziły {ten wywód}, ani z doświadczeniem • Tak w MK; w MG: poprzedziły {ten wywód}, ani z doświadczenia.

s. 23

- mających z użycia pewnej rzeczy • Tak w MK; w MG: mających użycia pewnej rzeczy.
- te przyjemności lub nieprzyjemności stawia • MK: ta przyjemność lub nieprzyjemność stawia.

s. 24

- są najpewniejsze, bo rzeczywiste • MK: są najpewniejsze, bo oczywiste.
- względem ich uiszczenia się • Tak w MK; w MG: względem ich niszczenia się.
- uiszczenie się nie może być tak pewne • Tak w MK; w MG: niszczenie się nie może być tak pewne.

- którą traci przez mniejszą przyjemność • Tak w MK; w MG: która przez mniejszą przyjemność.
- poddać się cierpliwie nieprzyjemności • Tak w MK; w MG: podać się cierpliwie nieprzyjemności.

s. 26

- jest MOŻNOŚCIĄ wykonywania lub niewykonywania • Tak w MK; w MG: jest możliwością wykonywania lub niewykonywania.
- nie więcej człowiek ma wolności • MK: nie więcej on ma wolności.

s. 27

- wynikające z użycia lub nieużycia • Tak w MK; w MG: a użycia lub nieużycia.
- nieużycia rzeczy jakowej • MK: nieużycia pewnej rzeczy.

s. 28

- w których ludzie największe • W MG na marginesie jest dopisek: Np. Likurg, św.św. męczennicy.
- Jak się to dzieje, że człowiek z łatwością czyni zły wybór, wiedząc już, kiedy wybór jest zły • MK: Jakim sposobem to się dzieje, że człowiek wołą swoją czyni zły wybór, wiedząc niekiedy, że ten wybór jest zły.

s. 29

- Będąc bez namiętności, zdrowo może sądzić o rzeczach teraźniejszych i przyszłych • MK: Może niekiedy człowiek zdrowo sądzić o skutkach pochodzących z użycia pewnej rzeczy, tak teraźniejszych, jako i przyszłych, będąc wolnym od namiętności, ale będąc uniesiony namiętnością o tej sprawie może inaczej sądzić.
- Druga przyczyna jest, iż nie chce pokonać trudności, która zachodzi wtenczas, kiedy się mu stawia pomieszany obraz przyszłości • MK: Druga przyczyna złego wyboru, o którym człowiek w niejaki sposób wie, że jest zły, jest ta, iż nie chce pokonać trudności, która zachodzi wtenczas, kiedy się mu stawia pomieszany obraz przyszłości.

s. 32

- oprzeć się obecnym ponętom • MK: oprzeć się obecnym podnietom.



- w naszej jest mocy osiągnąć pierwsze • W MG omyłkowo jest: w naszej jest mocy odciągnąć pierwsze.
- przychodzi nam na myśl • Tak w MK; w MG: przychodzi mi na myśl.

s. 33

- Udowodnioną jest prawdą w filozofii, że Bóg wszystko przewidział, cokolwiek zdarza się i zdarzyć się może w nieskończonym szeregu wieków. Lecz to, co Bóg przewidział, pewnie i koniecznie nastąpić musi, a tym samym pochodzi z woli Boskiej; wszystkie zatem prawdy dotąd udowodnione ludzkie, będąc przewidziane od Boga, są konieczne, a przez to samo nie mogą się nazwać „dobrowolnymi”; więc wola ludzka nie jest wolna • MK: UDOWODNIONĄ JEST PRAWDĄ W FILOZOFII, ŻE BÓG WSZYSTKO PRZEWIDZIAŁ, COKOLWIEK ZDARZA SIĘ I ZDARZYĆ SIĘ MOŻE W NIESKOŃCZONYM SZEREGU WIEKÓW. LECZ TO, CO BÓG PRZEWIDZIAŁ, PEWNI I KONIECZNIE NASTĄPIĆ MUSI, A TYM SAMYM POCHODZI Z WOLI BOSKIEJ; WSZYSTKIE ZATEM PRAWDY DOTĄD UDOWODNIONE LUDZKIE, BĘDĄC PRZEWIDZIANE OD BOGA, SĄ KONIECZNE, A PRZEZ TO SAMO NIE MOGĄ SIĘ NAZWAĆ „DOBROWOLNYMI”; WIĘC WOLA LUDZKA NIE JEST WOLNA.

s. 37

- Idea prosta niematerialna jest najpierwszym wzorem • MK: Idea prosta niematerialna jest najpierwszym wzorem (prototypem).
- Początek idealizmu • MK: Rzeczona nauka Platona dała początek idealizmu.

s. 38

- Ażeby udowodnić twierdzenie • Tak w MK; w MG: Ażeby udowodnił twierdzenie.

s. 39

- w którym wszystko widzieć może • Tak w MK; w MG: z którym wszystko widzieć może.
- *mundus intelligibilis* • Tak w MK; w MG: *mundus intellectibilis*.

s. 40

- w swoim systemacie harmonii przedustanowionej • Tak w MK; w MG: w swoim systemacie harmonii przedustanowionej.

s. 41

• Na czym zależy niezaprzeczony związek duszy z ciałem • MK: Związek duszy z ciałem jest niezaprzeczony – i na czym zależy.

s. 42

• *causa occasionalis* • Tak w MK; w MG: *causa occasionis*.

• *influxus physicus* • Tak w MK; w MG: *influxus physica*.

s. 43

• **26** • MG: **8** (tu urywa się numeracja „Psychologii” w MG).

s. 44

• odebrać odpowiednią sprawom swoim nagrodę lub karę • W MG na marginesie jest tutaj uwaga: „R. 1822, febr. 13”; w MK między tym rozdziałem a następnym jest uwaga: „Wilno, d{nia} 12 januar. 1822”.

s. 45

• nie inaczej sądzić możemy, tylko • MK: sądzić możemy tylko.

• kiedy człowiek przyznaje ludziom • MK: kiedy człowiek przyznaje innym ludziom.

• Ale to samo się już nie prawdzi • Tak w MK; w MG: Ależ to samo się już nie prawdzi.

• kiedy sądzimy o duszy niemych zwierząt • W MG omyłkowo jest: kiedy sądzimy o duszy innych zwierząt.

• może mieć bardzo wielkie podobieństwo • MK: może mieć wielkie podobieństwo.

• od słonia albo od małp • MK: od słonia albo małp.

• a stąd z podobieństwem do prawdy • MK: stąd z podobieństwem do prawdy. W MG na marginesie jest tutaj uwaga: „13 marca 1822 r.”.

s. 46

• okazać, czym się w ogólności różni dusza ludzka • Tak w MK; w MG: okazać w ogólności, czym się różni dusza ludzka.

• odpowiadać mogą władze podobne • MK: odpowiadać mogą władze.

• przewodniczyć będą dwie cechy • MK: przewodniczyć nam będą dwie cechy.

• nie mają daru MOWY UKSZTAŁCONEJ • MK: nie mają daru mowy ukształconej.

- władze poznawcze niemych zwierząt • MK: władze poznawcze innych zwierząt.
- pokolenia coraz następne • Tak w MK; w MG: pokolenia wraz następne.
- gdy przeciwnie, doskonałą się • MK: co się dzieje przeciwnie.
- ludzie nie mogliby mieć wyobrażeń i działań • MK: wyobrażeń ludzie mieć by nie mogli i działań.
- nic zwierzęta tych ostatnich • MK: zwierzęta tych.
- rozmaite czucia; więc i zwierzętom • MK: rozmaite czucia. Więc zwierzętom.
- wspiera się tu podobnością nową • MK: wspiera się tą podobnością nową.

s. 47

- są zdadne do czuć takich • MK: są zdolne do czuć takich.
- przez to samo jest nam nieuchronnie potrzebne • MK: przez to jest nam nieuchronnie potrzebne.
- jest im potrzebne, jako i nam • MK: jest im potrzebne, jak i nam.
- nie znają miejsca swojego pomieszkania • MK: nie znają miejsca swojego i pomieszkania.

s. 48

- miejscu, w którym się ona znajduje, a znalazłszy je zatrzymują się • W MG sztyk jest chyba błędny: miejscu, a znalazłszy je, zatrzymują się, w którym się ona znajduje.
- umieszczając {tam} przez imaginację • MK: umieszczając w nim {tam} przez imaginację.
- pojęcia bowiem są wypadkiem pewnych sądów • MK: czucia bowiem są wypadkiem pewnych sądów.

s. 49

- nie władzą pojmowania, lecz władzą rozumowania • MK: nie władzą pojmowania, czyli pojętności, lecz władzą rozumowania.
- co natychmiast wyłuszczy my • MK: co natychmiast wyłuszczać mamy.
- bez drugiego być nie mogą • Tak w MK; w MG: lecz drugie być nie mogą.

s. 50

- nigdy „wiadomością” nazywać się nie może • MK: nigdy „wiadomością” nazwać się nie może.

s. 51

- że zwierzęta nigdy takowej różnicy uczynić nie mogą • MK: że i zwierzęta nigdy takowej różnicy uczynić nie mogą.
- co się wkrótce wyłuszczy • MK: co wkrótce ma się wytłumaczyć.
- rzędu drugiego, co się okazało • MK: rzędu drugiego, co się już nawet okazało w uwagach poprzedzających.
- stworzenia wyobrażeń względnych ogólnych • MK: tworzenia wyobrażeń względnych ogólnych.

s. 52

- bo w ich postępowaniu wyraźnie się ona okazuje • MK: lecz w ich postępowaniu wyraźnie się ona okazuje.
- większy stopień żywości, albo dlatego • Tak w MK; w MG omyłkowo jest: większy stopień żywości, albo dlatego że wrażenia mają większy stopień żywości, albo dlatego.
- dopóty nazwać ją można • Tak w MK; w MG: dopóty nazwać można.
- idzie ono jakby mimowolnie • Tak w MK; w MG: idzie ono jakoby mimowolnie.
- co ją mocniej obudzi • MK: co się mocniej obudzi.
- a zwracamy na wyobrażone *etc.* • MK: a zwracamy na wyobrażone itd.

s. 53

- niekiedy w tym jedynie celu • MK: niekiedy w tym jedynym celu.
- coraz bardziej doskonalili władze poznawcze • Tak w MK; w MG omyłkowo powtórzone jest: coraz bardziej doskonalili coraz bardziej władze poznawcze.
- zwracać ją na umysłowe • Tak w MK; w MG: zwracać je na umysłowe

s. 54

- dogadzanie fizycznym ich potrzebom • MK: dogodzenie fizycznym ich potrzebom.
- większy stopień żywości • Tak w MK; w MG: większy stopień.
- podług tego, co się wyłuszczyło • MK: podług tego, co się wyżej wyłuszczyło.
- Tak więc wszystkie uwagi • Tak w MK; w MG: Jak więc wszystkie uwagi.

s. 55

- chociaż dwie z nich ostatnie • Tak w MK; w MG: chociaż dwie w nich ostatnie.
- nie mogą być tak liczne • MK: nie mogą być takie i tak liczne.
- w pamięci. Więc i tu widzimy, jak wielka zachodzić musi różnica między liczbą wiadomości, do jakiej się może podnieść człowiek, a liczbą tych, które utkwąć sobie może w pamięci • MK: w pamięci.

s. 56

- Mówiliśmy, że zwierzęta • MK: Mówiliśmy nieco wyżej, że zwierzęta.
- Okazaliśmy już • MK: Okazaliśmy nawet na swoim miejscu.
- prawdzić się musi i o zwierzętach • MK: prawdzić się musi o zwierzętach.
- poznanie bowiem nie inaczej się dzieje • MK: wyłuszczyło się to bowiem w „Logice”, że poznanie nie inaczej się dzieje.
- sądów – o czym {mówiło się} w „Logice” • MK: sądów.
- Widzieliśmy już, że bez {tej} ostatniej człowiek, choćby najdłużej żył • MK: Widzieliśmy na swoim miejscu, że bez {tej} ostatniej człowiek, choćby żył jak najdłużej.

s. 57

- To samo rozumieć należy • MK: To samo rozumieć się należy.
- Jakaż np. inna władza • Tak w MK; w MG: Jakaż by np. inna władza.
- zwierząt; znajdziemy je dosyć wyraźne, zastanawiając się nad sprawami zwierząt domowych • MK: zwierząt domowych.
- potrzebna, jak i władza pamięci • MK: potrzebna, jak i władza pamięci, co się okazało w „Logice”.
- skąd takie wnioski czynimy • MK: skąd dalsze czynimy wnioski.
- łączyło się dawniej z innymi czuciami • MK: łączyło się dawniej z innymi.
- władza pamięci nie na inny koniec • MK: władza pamięci, jak się dopiero nadmieniło, nie na inny koniec.

s. 58

- że i teraz widząc chmurę • MK: że teraz widząc chmurę.
- powinniśmy zaraz przyznać • MK: powinniśmy im przyznawać.
- nie byłaby dla nich pożyteczna • Tak w MK; w MG: nie byłaby dla nich niepożyteczna.
- Pies szczeka lub skowyczy • Tak w MK; w MG: Pies ucieka lub skowyczy.

s. 59

- Jak subtelne np. bywa powonienie • MK: I tak subtelne np. bywa powonienie.
- działania sztuczne pospolicie • MK: te działania sztuczne pospolicie.
- Widzimy przeto, że w zdarzeniach • MK: Widzieliśmy przeto, że w zdarzeniach.
- stanowią zasadę nauki • MK: są zasadą nauki.
- mające swą zasadę w poprzedniczym doświadczeniu • MK: mające którą zasadę w poprzedniczym doświadczeniu.

s. 60

- tylko maszyny samoruszne • MK: tylko maszyny same.
- których by jednak zgoła nie miały • MK: których by jednak nie miały.
- mogą być sprawdzone • Tak w MK; w MG: mogą być prowadzone.
- sprostowane przez doświadczenie • MK: sprostowane doświadczeniem.
- toż samo wnioskowanie z podobności • MK: to samo wnioskowanie z podobności.
- do przyznawania niemym zwierzętom • MK: do przyznawanie innym zwierzętom.
- więcej podobnych naszym, cośmy okazali • MK: więcej podobnych naszym, cośmy niedawno okazali.

s. 61

- wyrażają tym ostatnim naturalnymi znakami • MK: pospolicie wyrażają tym ostatnim naturalnymi znakami.
- jako jestestw mających poznanie i wolę • MK: jako do jestestw mających poznanie i wolę.
- ze wszystkich gatunków zwierząt • MK: ze wszystkich gatunków zwierząt nierozumnych.
- jako i wysoki stopień władz ich poznawczych • MK: jako wysoki stopień władz poznawczych.

s. 62

- zdają się mieć o władzach poznawczych • MK: zdają się mieć we władzach poznawczych.
- zasadza się na podobieństwie skutków • MK: zasadza ją na podobieństwie skutków.

s. 63

- małe mają podobieństwo do spraw zwierzęcych • MK: małe mają podobieństwo do spraw zewnętrznych.
- o umyśle naszym, podobnym ich umysłowi • MK: o umyśle naszym, podobnym do ich umysłu.
- ująć nie może {naszej} uwagi • MK: zatrudnić nie może {naszej} uwagi.
- jaka zachodzi między tymi władzami a władzami • MK: jaka zachodzi między tymi władzami.
- właściwe tylko umysłowi ludzkiemu • MK: właściwe samemu tylko umysłowi ludzkiemu.
- rozwinięte do tego stopnia jak u nas • MK: rozwinięte do tego stopnia samego jak u nas.

s. 64

- okazaliśmy już te władze złożone • MK: okazaliśmy już, że władze złożone.
- władzą, która się nie znajduje w zwierzętach • MK: władzą, której ślad podobno nie znajduje się w zwierzętach.
- nazwisko, jakiegokolwiek będzie gatunku • MK: nazwisko, jakiegokolwiek bądź gatunku.
- zależy na tym, iż szukamy stosunku • MK: zależy na tym, że szukamy stosunku.
- naprzód już o tym wiemy • Tak w MK; w MG: naprzód już w tym.
- nad którymi rozumować by było potrzeba • MK: nad którymi rozumować potrzeba było.
- tylko za pomocą wyrazów • Tak w MK; w MG: tylko za przedmiotem wyrazów.
- tę prawdę, którąśmy dowiedli • MK: tę prawdę, którąśmy teraz dowiedli.
- przynajmniej niektóre z nich ogólne • MK: przynajmniej ogólne.

s. 65

- dowiodło się, że wyobrażenia • MK: dowiodło się na swoim miejscu, że wyobrażenia.
- Takż się dowiodło, że wyobrażenie • MK: Lecz się zatem dowiodło, że wyobrażenia.
- Gdy wiemy, że wyobrażenia • MK: Gdy zaś wiemy, że wyobrażenia.
- więc i z innego względu • MK: więc z innego względu.
- zwierzęta tworzyć nie mogą • MK: zwierzęta nieme tworzyć nie mogą.

- w myśli naszej za pomocą wyrazów • MK: w myśli naszej za pomocą wyobrażeń.
- we względzie władz poznawczych • MK: we względzie władz ich poznawczych.
- całą społeczność pewnego ich gatunku • MK: całą społeczność zwierząt, albo przynajmniej całą społeczność pierwszego gatunku.
- związku z fizycznymi ich potrzebami • MK: związku z fizycznymi ich potrzebami, o czym się już nadmieniło.
- niedostatek mowy w zwierzętach • MK: niedostatek mowy zwierzętom.
- otrzymać tych ważnych korzyści • MK: otrzymywać tych ważnych korzyści.
- do objaśnienia drugim myśli swoich • MK: do objaśnienia drugim myśli swych.
- Naprzód bowiem, gdybyśmy przypuścili • MK: Naprzód bowiem, gdybyśmy przypuścili nawet.
- nie ma sposobności objaśnienia • Tak w MK; w MG: nie ma sposobności objawienia.

s. 67

- łatwo pojmiemy, do jak wysokiego stopnia • MK: łatwo pojmujemy, do jak wysokiego stopnia.
- niezmierna zachodzić musi różnica • MK: niezmierna zachodzić może różnica.
- narody przyczyniają się wspólnie • MK: narody przyczyniają się.
- Te zaś wszystkie korzyści • Tak w MK; w MG: Że zaś wszystkie korzyści.
- tj. między rozumem a mową • MK: tj. między rozumem i mową.

s. 68

- Wyluszczyło się już, że materiałem • MK: Wyluszczyło się to na swoim miejscu, że materiałem.
- nie były zastosowane do praw rzeczywistych • MK: nie były zastosowane do spraw rzeczywistych.
- do prawd zmysłowych, jak się okazało • MK: do prawd zmysłowych, jak się to okazało.
- pierwszej się zgromadzić muszą materiały • MK: pierwszej zgromadzić muszą materiały.
- Widzieliśmy nawet, że nie wszystkie • MK: Widzieliśmy nawet, iż nie wszystkie.



• było w mocy ludzkiej wytłumaczyć wszystkie zjawiska złożone, jakie tylko są na świecie, przez pewne czyny proste • Tak w MK; w MG: wszystkie zjawiska złożone, jakie tylko są na świecie, {zostały wyjaśnione} przez pewne czyny proste.

s. 69

• nie byłyby w stanie objaśnić • Tak w MK; w MG: nie byłyby w stanie objawiać jej.  
 • oznaczając wprzód wyrazami rozmaite uczucia • MK: oznaczając wprzód wyrażenia rozmaite, uczucia.  
 • opisywać jestestwa przez siebie widziane • MK: opisywać jestestwa przez siebie widziane mogły.  
 • do objawiania sobie wzajemnego wiadomości swoich • MK: do zachowania w sobie wiadomości swoich.  
 • pewne znaki, czyli pewien język • MK: pewne znaki, czyli język.  
 • do wzajemnego wabienia się • MK: do wzajemnego walczenia.  
 • widząc pewne jestestwo nieprzyjazne • MK: widzi pewne jestestwo nieprzyjazne.  
 • wyobrazić będą mogły sobie • Tak w MK; w MG: wyobrazić będą mogły.  
 • jaki jest do niej podobny • Tak w MK; w MG: jaka jest do niej powodem.  
 • zwierzęta objawiają sobie wzajemnie swoje uczucia • Tak w MK; w MG: zwierzęta objaśniają sobie wzajemnie swoje uczucia.

s. 70

• nawet gdyby były zdadne • Tak w MK; w MG: jeśliby były zdadne  
 • nadto nie są bynajmniej w stanie • MK: nadto że nie są bynajmniej w stanie.  
 • i udzielać ich onym • Tak w MK; w MG: i udzielać indywiduom innym.  
 • nie okazał najmniejszego postępu • Tak w MK; w MG: nie okazał najpewniejszego postępu.  
 • sztuka robienia gniazd • MK: sztuka robienia rozmaitych gniazd.  
 • sztuka budowania klatek w bobrach itp. • MK: sztuka budowania klatek u bobrów itd.

s. 71

• te kunszty zwierzęce • MK: takie kunszty zwierzęce.  
 • w pierwszych zawiązkach rodu ludzkiego • MK: w pierwszych związkach rodu ludzkiego.

- różnić się musiały od zwierząt • MK: różniły się od zwierząt.
- Własność ta rodu naszego jest skutkiem • MK: Własność ta rodu naszego, jak się to wyłuszczyło, jest skutkiem.
- doświadczenie stawia właśnie takie wypadki • MK: doświadczenie stawia właściwie takie wypadki.
- między rodzajem ludzi a zwierząt • MK: między rodzajem ludzi a rodzajem zwierząt.
- stosownie do zasad wyłożonych • MK: stosownie do zasad, któreśmy wyłożyli.
- odróżniających zwierzęta od ludzi • MK: odróżniających zwierzęta od ludzi, o których się wyżej mówiło.
- te zwierzęta nie są obdarzone mową • MK: te jestestwa nie są obdarzone mową.
- aleśmy już dowiedli, że sposób • MK: aleśmy oraz widzieli na swoim miejscu, że sposób.

s. 72

- w stopniu nawet tak ograniczonym jak w ludziach • MK: w stopniu nawet tak ograniczonym jako w ludziach.
- okazać nam ją teraz należy • MK: okazać nam ją należy.
- możemy teraz wskazać powody • MK: możemy wskazać powody.

s. 73

- zwierzętom prawa takie na nic by się nie przydały • MK: zwierzętom prawa ludzkie takie na nic by się nie przydały.
- równie nie byłaby potrzebna zwierzętom • MK: równie byłaby potrzebna zwierzętom.
- teraz okazać należy: dlaczego wola • MK: teraz wyłuszczyć należy okazując, dlaczego.
- jednych używają, a drugich nie • MK: jednych używają, a drugich nie używają.

s. 74

- WŁADZA CZYNIEŃ WYBORU • MK: WŁADZA CZUCIA WYBORU.
- Okazaliśmy, że wola ludzka • MK: Jużśmy widzieli, że wola ludzka.
- sądzić należy i o woli zwierząt • MK: sądzić należy i o woli w zwierzętach.

- Aleśmy okazali, że wola ludzka • MK: Aleśmy okazali na swoim miejscu, że wola ludzka.
- sam przymiot przyznawać się nie może woli zwierzęcej • MK: sam przymiot nie przyznaje się woli zwierzęcej.
- uchylenie się od nieprzyjemności obecnej • Tak w MK; w MG: uchylenie się od nieprzyjemności.
- potrzebna mu jest na to uwaga • MK: potrzebna mu jest nadto uwaga.

s. 75

- okazaliśmy z największym podobieństwem • MK: okazaliśmy największe podobieństwo.
- i dlatego właśnie, że tym sposobem używać jej mogą • MK: dlatego właśnie, że tym sposobem używać jej mogą.
- tylko bierną i zniewoloną • MK: tylko BIERNĄ I ZNIEWOLONĄ.
- przez to samo sprawić w nim nie może • MK: przez to samo wystawić w nim nie może.
- ale za tym, co słabsze • Tak w MK; w MG: ale tym, co słabsze.
- zniewolona ich uwaga stawia im za największe dobro • Tak w MK; w MG: mimowolna ich uwaga stawia im za największe dobro.
- swego mistrza – aniżeli czucia obecne • MK: swego mistrza – aniżeli uczucia obecne.
- umysł zwierza przez ścisły związek tych rzeczy z jego potrzebami fizycznymi, a tym sposobem bardziej zajmować uwagę • Tak w MK; w MG: umysł.
- zajmować uwagę jego aniżeli czucia obecne • MK: zajmować uwagę jego aniżeli uczucia obecne.

s. 76

- łaski za jej wykonanie mocno się wraził w umyśle zwierzęcia • MK: łaski za jego wykonanie mocno się wraził w umyśle zwierzęcym.
- częste i mimowolne doświadczenie • MK: częste i niewolne doświadczenie.
- zajęcia jego uwagi bardziej aniżeli czucia obecne • MK: zajęcia jego uwagi bardziej aniżeli uczucia.
- nie mógłby na siebie bardziej uwagi zwierzęcia zwrócić • MK: podług uwag wyżej wyluszczonych nie mógłby na siebie bardziej uwagi zwierzęcia ściągnąć.
- w krótkości oznaczyć by można • MK: w krótkości oznaczać by można.

- iż pierwszy dlatego częstokroć • Tak w MK; w MG: i pierwszy dlatego częstokroć.
- Wniosek, któryśmy dopiero wywiedli • MK: Wniosek, któryśmy dopiero dowiedli.

s. 77

- przeto nie jest dla nich potrzebna • MK: przeto, o której tu mówimy, nie jest dla nich potrzebna.
- przyszłość ta stawia się im • MK: przyszłość ta według tego, cośmy uważać mogli, stawia się im.
- byśmy woli zwierzęcej przyznawali wolność • Strona kończy się w MG adnotacją: Finis A.M.D.G. R<sup>u</sup> 1822, d. 25 febr.

#### 4. Teologia przyrodzona

s. 81

- **1** • MK: **1**.

s. 82

- **2** • MK: **2** (brak numerów **3–4**).

s. 84

- gdy żadna z tych machin nie zna swego własnego układu • W MG i MK zapewne omyłkowo jest: gdyż żadna z tych machin nie zna swego własnego układu.

s. 86

- tj. na zgodności środków z celami • W MK omyłkowo jest: tj. niezgodność środków z celami.
- gdy bez niego i szczęśliwość ludzi • W MG i MK chyba omyłkowo jest: gdyby bez niego i szczęśliwość ludzi.

s. 88

- Jedności Boga dowodzi • MK: *ante* – **5**.

s. 92

- Jedność Bóstwa stąd się jeszcze dowodzi • MK: *ante* – **6** (brak numeru **7**).

s. 93

• prawo atrakcji wpływa na wszystkie ciała niebieskie • W MK omyłkowo jest: prawo atrakcji wpływa we wszystkie ciała niebieskie.

s. 99

• jestestwo jedne mogło się dać poznać drugiemu • W MG i MK chyba omyłkowo jest: jestestwo jedne mogłoby się dać poznać drugiemu.

s. 104

• z kolejną czasu przez tak liczne odmiany • W MK omyłkowo jest: z kolejną czasu przeto tak liczne odmiany.

s. 107

• {...} koniecznie jest potrzebny • W MK omyłkowo powtórzone jest: byt.  
• postrzega ograniczenie swoich władz • W MK omyłkowo jest: postrzega nieograniczenie swoich władz.

s. 111

• potrzebna była od wieków przyczyna materialna • W MG i MK omyłkowo jest: potrzebna była od wieków przyczyna materiału.

s. 116

• Skutek równie dziwny jak stworzenie świata • W MK omyłkowo jest: Skutek nierównie dziwny jak stworzenie świata.

s. 117

• Ponieważ Bóg nigdy nie miał początku • MK: *ante* – 8.

s. 120

• 27 • MK: 9 (brak numerów 10–12).

s. 121

• albo że na świecie nie znajduje się inny rodzaj stworzeń • W MK omyłkowo jest: albo że są na świecie nie znajduje się inny rodzaj stworzeń.

s. 124

- dusza ludzka dlatego właśnie nie jest istotą rozciągłą • W MK omyłkowo jest: dusza ludzka dlatego właśnie nie jest istotą nierozciągłą.
- Przyznawać Istocie Najwyższej rozciągłość • MK: Przyznawać istocie {tej} rozciągłość.

s. 129

- {w} Bogu była najpierw możność nabycia jakichkolwiek wyobrażeń • MK: {w} Bogu była później możność nabycia jakichkolwiek wyobrażeń.

s. 130

- **34** • MK: **13**.

s. 131

- Na koniec, gdy do mądrości • MK: *ante* – **14**.

s. 132

- między potrzebą przekazania rodzaju • W MG i MK omyłkowo jest: między potrzebą przekonania rodzaju.

s. 135

- Drugim przedmiotem woli Boskiej • MK: *ante* – **15** (tu urywa się numeracja „Teologii przyrodzonej” w MK).

s. 137

- drudzy zaś wtedy, kiedy są wolni od cierpienia • W MK omyłkowo jest: drudzy zaś wtedy, kiedy raz wolny od cierpienia.

s. 142

- i chce tylko, aby były świadome • W MK omyłkowo jest: i przestąpić mienia.

s. 149

- inaczej myśleć o Bogu byłoby odmawiać mu odwieczności • W MK *passus* niezrozumiały w tym kontekście: inaczej myśleć o Bogu byłoby przypisywać mu odwieczność.
- co się sprzeciwia prawdom wyżej dowiedzionym • MK: co się sprzeciwia powodom wyżej dowiedzionym.

s. 157

- bytność stworzeń doskonalszych od nas • W MK omyłkowo jest: bytność stworzeń najdoskonalszych od nas.

s. 164

- ujawnić możemy sprzeczność • W MK omyłkowo jest: ułatwić możemy sprzeczność.

s. 167

- tracą byt chemiczny składających je cząstek • W MK omyłkowo jest: tracą lub chemiczny składających je cząstek.

s. 185

- ta część nie zdaje się być pożyteczna • W MK zapewne omyłkowo jest: ta część nie zdaje się być niepożyteczna.

s. 190

- Czyliż tym sposobem istoty żyjące • W MK zapewne omyłkowo jest: Czyliż tym sposobem, jeżeli istot żyjących.

s. 205

- uważać się może to jednomyślne zdanie filozofów • W MG i MK omyłkowo chyba: uważać się może to jedno mylne zdanie filozofów.

## **5. Filozofia moralna**

s. 219

- Filozofia moralna • W MG część nosi tytuł „Wstęp do filozofii moralnej”; początek opatrzonej jest następującymi adnotacjami: 18 marca [na górze], 28 kwietnia zaczęto [na marginesie]; 1823, 26 marz. [na marginesie ołówkiem]

s. 221

- **1** • MG i MK: **1**.

- wyraz „filozofia” znaczy miłość mądrości • MG: wyraz „philosophia” znaczy miłość mądrości.

- Nauka przeto, która wykłada {prawidła} prawego postępowania • MG: Nauka, która wykłada {prawidła} prawego postępowania.
- „filozofią moralną” nazwać się może • MG: „filozofią moralną” zwać się może.
- Filozofia moralna, czyli praktyczna • MG: *ante* – 2.
- 2 • MG i MK: 3.

s. 227

- zbrodnie barwi niejakim pozorem cnoty • W MG słowo „barwi” przekreślone, a na jego miejsce wpisane jest: pokrywa.

s. 228

- (3) kiedy je stosujemy • MG: na koniec kiedy je stosujemy.
- do naszych własnych postępów • W MG błędnie: do naszych własnych potrzeb.
- 4 • MG: 4.
- w rządzie drugich Hobbes i Spinoza • MG: w rządzie zaś drugich Hobbes i Spinoza.

s. 229

- Pierwszy dowód prawdy wspomnianej • MG: Pierwszy dowód prawdy wyżej wspomnianej.
- tylko przez błąd i omamienie • W MG omyłkowo jest: tylko przez błąd i mniemanie.
- Nie zgadzałyby się to z wyobrażeniem świętości Bóstwa • MG: Nie zgadzałyby się to znowu z wyobrażeniem świętości Bóstwa.

s. 230

- 5 • MG i MK: 5.
- nikt zaś o tym wątpić nie będzie • MG: nikt podobno o tym wątpić nie będzie.

s. 231

- się przeciwia doczesnym interesom człowieka • MG: się sprzeciwiają doczesnym interesom człowieka.
- 6 • MG: 6.
- Mówiło się w „Psychologii” • MK: *ante* – 6.



• tyle tylko i tym sposobem starać się mu należy • MG: tyle tylko i tym sposobem starać się mu wolno.

s. 232

• PRAWA MORALNE W ZNACZENIU ŚCISŁYM • MG: prawa moralne w znaczeniu ścisłym.  
 • Czyliżby np. prawa następne • MG: Czyliżby np. prawa następujące.  
 • czym by się ona różniła od zwierzęcej • MG: czymże by się ona różniła od zwierzęcej.  
 • Ale zarzucić kto może • MG: Ale zarzucić ktokolwiek może.  
 • liczą między istotnymi powinnościami • MG: liczą między ostatnimi powinnościami.

s. 233

• 7 • MG: 7.  
 • w głębi sumienia znajdzie to przekonanie • MG: w głębi sumienia swego znajdzie to przekonanie.  
 • bo cóż jest trudnego iść za skłonnościami przyrodzonymi • MG: bo cóż jest trudnego iść za skłonnością przyrodzoną.  
 • jest tylko MORALNA, nie zaś mechaniczna • MG: jest tylko MORALNA, nie zaś MECHANICZNA.

s. 234

• Gdy już wiemy • MG: Ale jednak gdy już wiemy.  
 • staje się dla nas prawem całkowitym i najszczególniejszym • MG: staje się dla nas prawem całkowitym i najogólniejszym.  
 • Z tych jednak względów powinność zachowania życia • MG: Z tych to względów powinność zachowania życia.  
 • czyliby moralnie postąpił • MG: czyliżby moralnie postąpił.  
 • Widząc tedy człowiek • MG: Wiedząc tedy człowiek.  
 • wlane od tejże Najwyższej Istoty • MG: wlane od tejże samej Najwyższej Istoty.

s. 235

• ogranicza przyrodzoną skłonność • MG: ogranicza skłonność naszą.

- przyniosło korzyść, tj. szczęśliwość największą tego świata, czyli przyjemność największą • MG: przyniosło korzyść, o której się rzekło, tj. szczęśliwość największą tego świata, czyli przyjemność najżywszą i najtrwalszą.

s. 236

- czyli, co jedno znaczy • MG: czyli, jeszcze co jedno znaczy.
- bez wątpienia postąpił moralnie • MG: bez wątpienia stał się moralnie.

s. 237

- przez wierność obowiązkom stanu, czyli powołania • MG: przez wierność obowiązkom swojego powołania.
- otrzymał przyjemność najdłuższą i największą • MG: otrzymał przyjemność najdłuższą i najżywszą.
- na tym świecie, tj. do życia naszego • W MG na końcu jest odsyłacz: *Nb. Roz. s. 284 [FM: 6]*.
- w celu uzyskania najlepszej szczęśliwości • MG: w celu uzyskania największej szczęśliwości.
- drugi wniosek twierdzenia jest fałszywy • MG: drugi wniosek twierdzenia, o którym się tu mówiło, jest fałszywy.

s. 238

- ażeby uzyskał tę przyjemność wewnętrzną • MG: ażeby uzyskał tę przyjemność wewnętrzną, o której się mówi.
- uzyskał tę przyjemność wewnętrzną • MG: uzyskał tę przyjemność wewnętrzną, o której się mówi.
- Wnieśmy stąd, że przyjemność • MG: Wnieśmy stąd, że przyjemność.
- przyjemność nie może być jedynym celem moralności • MG: przyjemność nie może być jednym celem moralności.
- jedyny i najpierwszy moralności swojej • MG: jedyny i najpierwszy moralności swojej, co się już dowiodło.

s. 239

- Prawda zaś, którąśmy wyłuszczyli • MG: Prawda zaś, którąśmy poprzednio wyłuszczyli.

s. 240

- **11** • MG i MK: **8**.

- które się rodzi z wyobrażenia spraw swoich • MG: które się rodzi w człowieku z wyobrażenia spraw swoich.
- tylko niejakim wsparciem zmysłowym • MG: tylko, jak się rzekło, niejakim wsparciem zmysłowym.

s. 241

- wyroki niecofnione o wartości spraw swoich • MG: wyroki niecofnione o wartości spraw ludzkich.
- trudno jest oddać z wiernością literacką • MG: trudno jest oddać z wiernością literacką naturalną.
- wyłożyć po polsku dwoma tymi wyrazami • MG: wyłożyć po polsku dwoma wyrazami następującymi.
- **12** • MG i MK: **9**.
- uważana sama w sobie bez podniesienia myśli • MG: uważana jedynie sama w sobie bez podniesienia myśli.

s. 242

- któremu, owszem, przynajmniej na czas niejaki • MG: któremu, czasem, przynajmniej na czas niejaki.
- SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA ZALEŻY JEDYNIE NA CNOCIE • MG: szczęście człowieka zależy jedynie na cnocie.
- chwała własnego sumienia uważana sama w sobie, co nie jest rzeczą prawdziwą • MG: pochwała własnego sumienia uważana sama w sobie, co nie jest rzeczą prawdziwą, jak się to okazało.
- **13** • MG i MK: **10**.
- a zatem winniśmy je zachować z największą uległością • W MG wstawiony został tutaj tytułik „Z wyobrażenia praw mor{alnych} i z porządku, jakim rzeczy idą na tym świecie, wywodzi się życie przyszłe dla ludzi”, ale go przekreślono i przeniesiono niżej – przed § 14.
- dzielność tej wewnętrznej pobudki • MG: dzielność tej wewnętrznej pobudki, o której mówimy.

s. 243

- pełna zdrowia i czerstwości • MG: częstokroć pełna zdrowia i czerstwości.
- uśpili w sobie ten głos sumienia • MG: uśpili w sobie ten głos zbawienny sumienia.

s. 244

• **14** • MG i MK: **11**.

- poświęcenie się swoje dla cnoty • MG: poświęcenie się swoje do cnoty.
- przyniosło ludziom w rozumie • MG: przepisało ludziom w rozumie.
- nadać mogą dzielność głosowi sumienia • MG: nadać mogą dzielność głosowi naszego sumienia.

s. 246

• zowie się „dobrem najwyższym człowieka” • MG: zowie się „dobrem największym człowieka”.

• **16** • MG: **12**.

- przyrodzeniu jego niezupełnie stałoby się zadosyć • MG: przyrodzenie jego niezupełnie stałoby się zadosyć.
- cel nie inny jest, tylko to najwyższe dobro • MG: cel nie inny jest, tylko to najwyższe dobro, o którym się mówiło.
- póki się dobrem życia doczesnego cieszy • MG: póki się darem życia doczesnego cieszy.
- Najpierwszą jest zatem powinnością człowieka • MG: Najpierwszą jest zatem powinnością i przeznaczeniem człowieka.
- postępować coraz bardziej w drodze cnoty • MG: postępować coraz w drodze cnoty.

s. 247

- znamię szczególne rodzaju naszego • MG: znamię szczególne rodzaju ludzkiego.
- jest im potrzebne to poznanie, ażeby • MG: jest, ażeby.
- swojego stwórcy, tylko za pomocą tej szlachetnej władzy • MG: swojego twórcy, jako za pomocą tej szlachetnej władzy.

s. 248

- Zacność prawdziwa człowieka • MG: Zacność prawdziwa człowieka, jak się to wyłuszczyło w „Teologii przyrodzonej”.
- może być różna w różnych ludziach • MG: może być różna w różnych osobach.
- Pierwsza zależy na samej naturze rodz{aju} ludzkiego • MG: Pierwsza zależy na samej naturze rodz{aju} naszego.

s. 249

- pobudzają nas do największej czci • MG: pobudzają nas one do największej czci.
- jest źródłem i dawcą • MG: jest źródłem i oraz dawcą.
- Po trzecie, gdy uważamy • MG: Po trzecie, na koniec, gdy uważamy.

s. 250

- W drugim znaczeniu wzięte • MG: W drugim znaczeniu użyte.
- W trzecim wzięte znaczeniu • MG: W trzecim na koniec wzięte znaczeniu.
- zwykły się nazywać u moralistów „{s}prawami ludzkimi”; to tylko albowiem słusznie „ludzkim” nazwać się może • MG: zwykły się nazywać u moralistów „sprawami ludzkimi”, jak się już o tym nadmieniło; to tylko albowiem słusznie „ludziom” nazwać się może.
- z nałogu działania zbyt skorego • MG: z nałogu działania zbyt srogiego.
- będąc obowiązany uczynić rzeczywisty wybór woli • MG: będąc zobowiązany uczynić rzeczywisty wybór woli.

s. 252

- poznanie lub zezwolenie WIRTUALNE • MG: poznanie lub ZEZWOLENIE WIRTUALNE.
- Albowiem często się zdarza • MG: Albowiem często się to zdarza.
- Jeśli bowiem niewiadość • MG: Wszakże jeśli bowiem niewiadość.
- tejsze samej woli przypisać się powinny • MG: tejsze samej wolnej woli przypisać się powinny.
- a tym samym żadnej pocziwości • MG: a tym samym żadnej przeciwności.
- stopień dobrowolności, w jakiegokolwiek sprawie • MG: stopień dobrowolności, a przez to samo i moralności, w jakiegokolwiek sprawie.
- „moralną” zwać się nie może • MG: „moralną” nazwać się nie może.
- stanowią sprawę dobrowolną • MG: stanowią sprawę dobrą, wolną.

s. 253

- niekiedy nawet zupełnie ją znoszą • Tu w MG znajduje się niezidentyfikowana adnotacja: *Nb.* Reib. str. 80.

s. 254

- brzmienie zawsze jest jedno i to samo • MG: brzmienie zawsze jest jedno i toż samo.

- co nazywamy „prawem natury” • MG: co nazywamy „prawem natury” – inaczej „prawem fizycznym”.
- przez to samo nie stosuje się do człowieka • MG: przez to samo nie stosuje się dla człowieka.

s. 255

- zwykła się nazywać „religijną”, „kościelną” • MG: zwykła się nazywać „religijną”, „kościelną”, „polityczną”.
- potrzebująca wykładu. O prawie Boskim ustanowionym nie do nas mówić należy, bo ta rzecz jest przedmiotem teologii objawionej, czyli nadprzyrodzonej; o samej więc ustawie ludzkiej cokolwiek powiemy • MG: potrzebuje wykładu.

s. 256

- Zdaje się, iż łatwo jest pojąć • MG: Jawi się, iż łatwo jest pojąć.
- tak pierwszego, jak i drugiego rodzaju • MG: tak pierwszego, jako i drugiego rodzaju, któreśmy wyżej wyłuszczyli.
- NIE SŁUCHAJ OWSZEM TWOJEJ ŻĄDZY • MG: NIE SŁUCHAJ WÓWCZAS TWOJEJ ŻĄDZY.

s. 257

- zalecają to, co mocniej spaja więzy tego związku • MG: to, co mocniej spaja więzy tego związku.
- prawa moralne właściwie zwane • MG: prawa moralne właściwie zwane, jak się już nadmieniło.

s. 258

- prawda to jest niezawodna • MG: prawda to jest niezawodna, jak się to okazało na swoim miejscu.
- o tym także wątpić nie można • MG: o tym także wątpić nie można po wyłuszczonych dopiero uwagach.
- indywiduów pełniących te prawa • MG: indywiduów pełniących wiernie te prawa.

s. 259

- zgodność, którą powinny mieć ustawy ludzkie • MG: zgodność, którą, jak się o tym nadmieniło, powinny mieć ustawy ludzkie.

s. 262

- ta ostatnia wymaga popełnionego już bezprawia • MG: ta ostatnia uwaga popełnionego już bezprawia.
- co się zdawało najprościej zmierzać • MG: co by się zdawało najprościej zmierzać.
- z ważności celu i przedmiotu • MG: z ważności celu i przymiotu.

s. 263

- prawa, które wprzód był ustanowił • MG: prawa, które wprzód były ustawami.
- zowie się to „uchyleniem” • MG: zowie się to uchybieniem.

s. 264

- zowie się to „dyspensą” (*dispensatio*) • MG: zowie się to *dispensatio*.
- ostatni nie przestaje dlatego wymagać od niej posłuszeństwa • MG: ten ostatni nie przestaje dlatego wymagać od niej posłuszeństwa.

s. 265

- skoro ludzie uznają w czym wolę Boską • MG: skoro ludzie uznają w czymkolwiek wolę Boską.
- najpierwszą przyczyną rozumu naszego • MG: najpierwszą przyczyną i rozumu naszego.
- wszelkie prawo lub ustawa • MG: prawo lub ustawa.

s. 266

- czy też ludzka i prawa władza • MG: czy też ludzka i prawna władza.

s. 268

- to coś nie inne jest • MG: to coś nie inne jest.

s. 269

- stanowi MORALNOŚĆ jej PRZEDMIOTOWĄ • MG: stanowi MORALNOŚĆ jej przedmiotową.

s. 270

- choćby w rzeczy samej nie była taka • Tu w MG znajduje się niezidentyfikowana adnotacja: *Nb.* Reib. 101 str.

- Co się tyczy STOPNI moralności • MG: Co się tyczy stopni moralności.
- (1) Im bardziej sprawa • MG: (1) Im bardziej sprawa jaka.
- niezgodna czy to z pewną ustawą szczególną • MG: niezgodna często z pewną ustawą szczególną.

s. 271

- abyśmy nie znieważali bliźniego • MG: ażebyśmy nie znieważali bliźniego.
- jeden i ten sam uczynek • MG: jeden i tenże sam uczynek.
- osławia wiele razem ludzi • MG: osławia wiele razem osób.
- czyli to światło rozumu • MG: czy to światło rozumu.
- przyznaje koniecznie pewną wartość • W MG omyłkowo jest: przyznaje konieczność pewną wartość.
- Cokolwiek więc powiedziało się o moral{ności} spraw ludzkich • MG: Jakkolwiek więc powiedziało się wyżej o moral{ności} spraw ludzkich.

s. 272

- pochwała, a podłość tych spraw jest to samo, co ich nagana • MG: nagana.
- który je gwałci, zasługuje na karę • MG: który je gwałci, zasługuje na karę, co się już wyżej wyłuszczyło.

s. 273

- które Bóg przeznaczać musi dla występnych • MG: które Bóg, jak się wyżej dowiodło, przeznaczać musi dla występnych.
- podać w tej mierze dokładniejsze prawidła • MG: podać w tej mierze dokładniejsze niektóre prawidła.

s. 275

- z dziewięciu wyliczonych sposobów • MG: z dziewięciu wyliczonych dopiero sposobów.
- Stąd się wnosi, że wtedy najbardziej • MG: Stąd się zaś wnosi, że wtedy najbardziej.

s. 276

- rozumiemy ten rozum praktyczny • MG: rozumiemy ten rozum praktyczny, o którym tu mowa.
- uczucie przyjemności lub nieprzyjemności • MG: uczucie przyjemności.



- CZŁOWIEK CNOTLIWY ZNAJDZIE NAGRODĘ • MG: CZŁOWIEK CNOTLIWY ZNAJDUJE NAGRODĘ.
- DRĘCZONY JEST ZGRYZOTAMI SUMIENIA • MG: DRĘCZONY JEST ZGRYZOTAMI SUMIENIA itp.
- nie w tym jedynie względzie • MG: nie w tym jedynie uważany względzie.
- Gdy już widzieliśmy • MG: Gdy zaś już widzieliśmy.
- pierwsze być sądzi godnymi nagrody • MG: pierwsze być tylko sądzi godnymi nagrody.

s. 277

- Co się wyluszczyło, z tego można • MG: Z tego, co się dotąd wyluszczyło, można.
- prawidła sumienia – te zaś są następujące • MG: prawidła sumienia – te są następne.
- powinniśmy go przeto pielęgnować • MG: powinniśmy go przeto w sobie pielęgnować.

s. 278

- o obowiązku wiązania się • MG: o obowiązku wiązania.

s. 279

- przez pierwsze rozumieją się wewnętrzne pobudki • MG: przez wszystkie pierwsze rozumieją się wewnętrzne pobudki.

s. 280

- prawe zaś albo jest takim • MG: prawe zaś jest albo.

s. 281

- rozumiemy te same skłonności • MG: rozumiemy też same własności.
- prawo poszukiwania mojej własności itp. • MG: prawo poszukiwania mojej własności itd.
- prawo (*ius*), które mam do mojej własności • MG: prawo (*ius*), które mam do swojej własności.
- Prawo zatem doskonałe (*ius perfectum*) • MG: Prawo zatem doskonałe (*iura perfecta*).

s. 282

- jest to więc prawo niedoskonałe itp. • MG: jest to więc prawo niedoskonałe.

s. 283

- wszystkim udającym się do niego o wsparcie uczynić zadosyć • MG: wszystkim udającym się do niego o wsparcie uczynić zadość.
- jeśliby ten bogacz odmawiał • MG: żeby ten bogacz odmawiał.
- złamanie którego z tych obowiązków • MG: złamanie któregokolwiek z tych obowiązków.
- Jednak to prawo jest z rzędu tych • MG: Ale jednak to prawo jest z rzędu tych.

s. 284

- żeby się to zgadzać miało • MG: ażeby się to zgadzać miało.
- wszystkie okoliczności zdarzenia • MG: wszystkie okoliczności i zdarzenia.

s. 285

- nastąpiłyby skutki bardzo szkodliwe • MG: nastąpiłyby stąd skutki bardzo szkodliwe.
- Lubo człowiek ubogi ma prawo • MG: Jakoż lubo człowiek ubogi ma prawo.

s. 286

- przedmiotu ich okoliczności • MG: przedmiotu ich i okoliczności.
- postęпки prawne i razem niegodziwe • MG: postęпки prawne razem niegodziwe.

s. 287

- prawo (*ius*), odpowiadające w człowieku drugim obowiązkowi • MG: prawo, odpowiadające w człowieku drugim obowiązkowi.
- Jeżeli nie sprzeciwiają się żadnemu obowiązkowi • MG: Jeżeli zaś nie sprzeciwiają się żadnemu obowiązkowi.
- nie przedmiotowo tylko, lecz i subiektywnie • MG: nie PRZEDMIOTOWO tylko, lecz i SUBIEKTOWO.

s. 288

- prawem Najmędrszego i Najlepszego Jestestwa • MG: prawem najmędrszym Najlepszego Jestestwa.

s. 289

- szczęśliwości doczesnej bliźniego • MG: szczęśliwości bliźniego.
- ma ktokolwiek prawo oczekiwać pomocy • MG: ma prawo oczekiwać pomocy.
- Lecz ponieważ wszelkie prawidła • MG: Lecz ponieważ, jak się nadmieniło, wszelkie prawidła.
- postępuje się coraz do mniej ogólnych • MG: postępuje coraz do mniej ogólnych.

s. 292

- Ta najpierwsza zasada moralności, jeśli ma być pożyteczna w filozofii moralnej • MG: Filozofia moralna.
- NAJPIERWSZA rzeczywiście • MG: najpierwsza rzeczywiście.
- DOKŁADNA, czyli taka • MG: dokładna, czyli taka.
- JASNA, czyli taka • MG: jasna, czyli taka.
- aby jej brzmienie dawało człowiekowi • MG: ażeby jej brzmienie dawało człowiekowi.
- ŁATWA W ZASTOSOWANIU • MG: łatwa w zastosowaniu.
- zastosować się mogła do wszystkich przypadków szczególnych • Tu w MG i MK znajduje się niezidentyfikowana adnotacja: *Nb.* Reib. P. I. p. 139.
- PRZEZNACZENIU CZŁOWIEKA DO ZWIĄZKÓW TOWARZYSKICH • MG: PRZEZNACZENIU CZŁOWIEKA DO ZWIĄZKÓW TOWARZYSKICH itp.
- albo CZYŃ TO, CO STANOWI PRAWDZIwą TWOJĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ! albo • MG: albo.

s. 293

- na jednej lub kilku razem własnościach z czterech wspomnianych • MG: na jednej lub na kilku razem własnościach z czterech wyżej wspomnianych.
- uważać za najszczególniejsze prawidło • MG: uważać za najogólniejsze prawidło.

s. 294

- choćby nie miał pomocy prawidła najogólniejszego • MG: choćby na to nie miał pomocy prawidła najogólniejszego.
- za przewinienia takie zupełnie niemoralne nie odpowiada przed Bogiem, o czym się mówiło • MG: za przewinienia takie zupełnie moralne nie odpowiada przed Bogiem, o czym się już mówiło.

- o czym się mówiło • W MG na końcu strony – adnotacja: Dnia 7 kwiet{nia} 1822.
- powinności w zna{czeniu} właś{ciwym} • MG: powinności w zna{czeniu} ścisłym i właściwym.

s. 298

- zmierzające wprost do Najwyższej Istoty • MG: zamierzające wprost do Najwyższej Istoty.
- przynosi szczęście samemu człowiekowi • MG: przynosi tylko szczęście samemu człowiekowi.
- okazaliśmy już, że człowiek gruntownie moralny • MG: aleśmy już wyżej okazali, że człowiek gruntownie moralny.
- zarzut wspomniany niektórych filozofów • MG: zarzut wyżej wspomniany niektórych filozofów.
- nie ma żadnej wagi • MG: omyłkowo jest: nie ma żadnej uwagi.
- **49** • MG i MK: **13**.

s. 299

- Istoty Najdoskonalszej i Najświętszej samej w sobie • MG: Istoty Najdoskonalszej i Najświętszej samej sobie.
- Na koniec uważać należy • MG: Na koniec uważać należy, o czym się już wiele razy wspomniało.

s. 300

- **50** • MG i MK: **14**.
- do należytego pełnienia wszystkich praw od niej mu przepisanych • MG: do należytego jej pełnienia wszystkich praw od niej mu przypisanych.
- Poznanie to Boga z jego przymiotami • MG: Poznanie to Boga z jego przymiotnikami.

s. 301

- będzie to RELIGIA PRZYRODZONA • MG: będzie to religia przyrodzona.
- nie tylko wypływać będą z naturalnego rozumu • MG: wypływać będą z naturalnego rozumu.
- nie do naszego kursu należy • MG: nic do naszego kursu nie należy.
- **51** • MG: **15**.
- z tą częścią nierozdzielnie się łączą • W MG omyłkowo jest: {się} złączają.

- wszystkich zgoła powinności moralnych • MG: wszystkich zgoła powinności moralnych, o czym się już mówiło.
- które następnie wyłuszczyć mamy • MG: które następnie wyłożyć mamy.
- Religia naprzód sprawia • MG: Religia naprzód sprawi.
- że ludzie cenić będą władze swoje • MG: że cenić będą władze swoje.
- przynosi spokojność i pociechę • MG: przynosi spokojność, pociechę.
- pochodzi z rządzenia najmędrszej i oraz najlepszej istoty • MG: pochodzi z rozrządzenia najmędrszej i najlepszej istoty.

s. 302

- **52** • MG: **16**.
- urojenie dusz małych • MG: urojenie dusz.

s. 303

- **53** • MG: **17**.

s. 304

- **54** • MG: **18**.

s. 305

- ażeby niektóre z tych rzeczy, o które go prosimy, jako prawdziwe dobra, ziściły się dla nas, inne zaś, jako złe rzeczywiście, i tylko w mniemaniu naszym dobre, nie zdarzały się, dlatego jednak modlitwa „niepotrzebną” albo „przeciwą rozumowi” nazwać się nie może; owszem, pożyteczna jest, przyjemna i zgodna z rozumem, ponieważ można twierdzić rozsądnie, że Bóg postanowił od wieków • W MG fragment zaznaczony cudzysłowami ... jest omyłkowo powtórzony dwukrotnie.

s. 306

- jest obowiązkiem najświętszym, ponieważ • MG: ponieważ.
- Cześć Boga wewnętrzna zależy na uczuciu • MG: Cześć Boga wewnętrzną, jak się to dopiero wyłuszczyło, zależy na uczuciu.

s. 307

- **56** • MG i MK: **19**.
- tym samym przekonamy się • MG: tym samym przekonujemy się.
- nie dlatego to czyni • MG: nie na {to} to czyni.

- z tym wszystkim niewątpliwą jest prawdą • MG: z tym wszystkim niewątpliwą jest rzeczą.

s. 308

- że wyzułby się z natury swojej • MG: że wyzułby się zupełnie z natury swojej.
- **57** • MG: **20**.
- sposobem rozróżnionym wyobrażenie • MG: sposób rozróżniony wyobrażeniem.
- potrzeb naszych i niedostatków • W MG zapewne omyłkowo jest: potrzeb naszych i niedostateczny.
- niedołączność swą w stosunku do Najwyższego Jestestwa • MG: niedołączność swoją w stosunku do Najwyższego Jestestwa.
- gdy wie, że Najwyższa Istota • MG: gdy wie, że Najwyższa jego Istota.
- pewność zaś ta zawiera się w modlitwie • MG: pewność zaś ta, jak się dopiero widzieć dało, zawiera się w modlitwie.

s. 309

- **58** • MG i MK: **21**.
- tej ostatniej mogą być różne gatunki • MG: tej zaś ostatniej mogą być różne gatunki.
- Człowiek żyjący w towarzystwie ludzkim • MG: *ante* – **22**.
- nad przymioty bowiem Boskie • MG: nad przymioty albowiem Boskie.

s. 310

- kiedy przykładem lub słowy zachęcamy • MG: kiedy przykładem naszym lub słowy zachęcamy.
- interes społeczności {jest} jednym z powodów • MG: interes społeczności jedynie z powodów.

s. 311

- te powody {są} godziwe • MG: te prawdy {są} godziwe.
- na fałszywych, niegodnych Bóstwa zasadzą wyobrażeniach • MG: na fałszywych, niegodnych Bóstwa {zasadzą ją} wyobrażeniach.
- są to pieśni ułożone w wierszach • MG: są to wspólne pieśni ułożone w wierszach.

s. 312

- Tych ostatnich powinności są te • MG: Tych ostatnich powinności są następujące.
- że do wykorzenia błędów religijnych • MG: {że} do wykorzenia błędów religijnych.

s. 313

- okoliczności dobrymi być przestają • Tu w MG znajduje się niezidentyfikowana adnotacja: *Nb.* Reib. T. 2 p. 144–176.

s. 314

- lekceważenie w myśli naszej Istoty Najw{yższej} • W MG omyłkowo jest: takie ważenie w myśli naszej Istoty Najw{yższej}.
- na świadectwo twierdzeń lub obietnic fałszywych • MG: na świadectwo twierdzeń lub obietnic fałszywych, o czym się już mówiło.

s. 315

- **63** • MG i MK: **23**.

s. 316

- **64** • MG i MK: **24**.
- **65** • MG: **25**.

s. 317

- Z rzędu pierwszych powinności • MG: Z rzędu powszechnych powinności.
- najpierwsza istotna {jest} • MG: najpierwsza istota {jest}.
- poznania, bo tylko za przewodnictwem tego poznania • MG: poznania.

s. 318

- do wykonania wszelkich innych powinności • Tu w MG znajduje się niezidentyfikowana adnotacja: *Nb.* Reib. T. 2. pag. 185.
- poznanie siebie obszerne ma granice • MG: poznanie siebie bardzo obszerne ma granice.

s. 320

- co o nas sądzą inni ludzie • MG: co o nas sądzą ludzie.
- okazane przez innych ludzi • MG: okazane będą przez innych ludzi.

- poznania ściśle używali • MG: poznania siebie używali.
- **67** • MG i MK: **26**.
- musi koniecznie wynikać słuszny siebie szacunek • MG: musi koniecznie wynikać słuszny siebie samego szacunek.

s. 321

- ze strony władz poznawczych • MG: ze strony władz poznawczych, a nie z postępów moralnych.
- tracić szacunku dla siebie umiarkowanego • MG: tracić szacunku dla siebie umiarkowanego, o którym się mówiło.
- **68** • MG i MK: **27** (tu urywa się numeracja „Filozofii moralnej” w MK).
- Jakoż człowiek dobrze używający rozumu • W MG błędnie: Jakożkolwiek dobrze używający rozumu.

s. 322

- Na koniec • Tu MK się urywa. Na marginesie MG adnotacja: 24 kwiet{nia}.

s. 323

- Bez wątpienia umysł • MG: *ante* – **28**.

s. 324

- **71** • MG: **29**.

s. 327

- ażeby je usunąć lub onych uniknąć • Tu w MG znajduje się niezidentyfikowana adnotacja: *Nb.* Reib. t. 2. p. 197.
- **73** • MG: **30**.

s. 330

- Pierwsze prawidło stanowi powinność ujemną, a drugie dodatnią • Tu w MG znajduje się niezidentyfikowana adnotacja: *Nb.* Reib. t. 2. 214.



## Słowniczek

Pozycje oznaczone krzyżykiem (+) wyszczególnione odpowiedniki mają tylko w pewnych kontekstach.

### 1. Wyrażenia zastąpione przez ich dzisiejsze odpowiedniki

#### C

coż, ktoż ⇒ cóż, któż<sup>1</sup>

#### D

+dobre, dobrego ⇒ dobro, dobra

dodatny ⇒ dodatni

dolegliwość ⇒ dolegliwość

duchowny ⇒ duchowy

dziwniejsza, niezawodna, oczywista, pewna, pożyteczna, widoczna itd. ⇒  
dziwniejsze {jest}, niezawodne {jest}, oczywiste {jest}, pewne {jest},  
pożyteczne {jest}, widoczne {jest} itd.

#### E

eleatycki ⇒ eleacki

#### H

harmata ⇒ armata

---

<sup>1</sup> Forma „coż” i „ktoż” występuje w MG; natomiast w MK jest zazwyczaj „cóż” i „któż”.

## **I**

Indianin  $\Rightarrow$  Hindus

inszy  $\Rightarrow$  inny

istnąć  $\Rightarrow$  istnieć

## **J**

jakichsiś  $\Rightarrow$  jakichś

## **K**

karł  $\Rightarrow$  karzeł

+kres  $\Rightarrow$  okres

## **L**

loika, loiczny  $\Rightarrow$  logika, logiczny

## **M**

metod  $\Rightarrow$  metoda

## **N**

nadgroda  $\Rightarrow$  nagroda

namienić  $\Rightarrow$  nadmienić

namieniony  $\Rightarrow$  wymieniony

nie masz  $\Rightarrow$  nie ma

## **O**

obaczyć  $\Rightarrow$  zobaczyć

obudzać  $\Rightarrow$  budzić

oczewistość  $\Rightarrow$  oczywistość

orangutang  $\Rightarrow$  orangutan

## **P**

pewny  $\Rightarrow$  pewien

pomieniony  $\Rightarrow$  wymieniony

poprawuje  $\Rightarrow$  poprawia

porównywa, porównywając  $\Rightarrow$  porównuje, porównując

prócz  $\Rightarrow$  oprócz

przekonywa, przekonywając  $\Rightarrow$  przekonuje, przekonując

**R**

rękopism  $\Rightarrow$  rękopis

ruchawość  $\Rightarrow$  ruchliwość

**S**

siedmią  $\Rightarrow$  siedmioma

skazówka  $\Rightarrow$  wskazówka

spółnik, spółnota, spółny  $\Rightarrow$  współnik, wspólnota, wspólny

spółczesny  $\Rightarrow$  współczesny

sprawuje, sprawujemy  $\Rightarrow$  sprawia, sprawiamy

sprzeciwieństwo  $\Rightarrow$  przeciwieństwo

**T**

teoryczny  $\Rightarrow$  teoretyczny

tosamość  $\Rightarrow$  tożsamość

**U**

ułomek  $\Rightarrow$  ułamek

**W**

wielą  $\Rightarrow$  wieloma

wprzód  $\Rightarrow$  wprzód

wspomniony  $\Rightarrow$  wspomniany

wykonywa, wykonywam, wykonywamy  $\Rightarrow$  wykonuje, wykonuję, wykonujemy

wystawuje  $\Rightarrow$  wystawia

**Z**

+złe, złego  $\Rightarrow$  zło, zła

zmysłowie  $\Rightarrow$  zmysłowo

zostawuje, zostawujemy  $\Rightarrow$  zostawia, zostawiamy

zrównanie  $\Rightarrow$  równanie

**Ź**

źródło  $\Rightarrow$  źródło

## 2. Wyrażenia zachowane i ich dzisiejsze odpowiedniki

### A

anatomik, anatomicy = anatom, anatomowie  
atrakcja = przyciąganie

### B

bezokoliczny = bezokolicznikowy  
bukowisko = budowla  
bytność = istnienie

### C

cale = całkowicie, wcale  
czasowanie = koniugacja  
czerpamy = czerpiemy  
czucie = wrażenie

### D

+dajmy = przypuśćmy  
domysłowy = domyślny  
draż = dźwignia  
+działacz = czynnik  
działalny = praktyczny

### G

górnosc = wzniosłość

### I

+ile = jako  
indeks = zegarek [wskazówka]  
inszy, insi = inny, inni  
istność = istnienie, jestestwo

### J

jaki, jaka itd. = jakiś, jakaś itd.

**K**

kalkul = rachunek

konduktor (machiny elektrycznej) = przewód elektryczny

+koniec, na ten koniec = cel, w tym celu

krasomowski = krasomówczy

kto itd. = ktoś itd.

kwasoród = tlen

**L**

lekkowierność = łatwowierność

logika zastosowana = logika stosowana

**M**

mięszczy = lity

mniemany = rzekomy

możny = możliwy

**N**

najmędrszy = najmądrzejszy

najpierwej = najpierw

napis = tytuł

+następnie, następny = kolejno, kolejny

natenczas = wtedy

nicestwo = nicość

niedźwiadek = skorpion

nieodnośny = bezwzględny

nieprawy = niepoprawny

nocja = wyobrażenie ogólne

**O**

odlew = odpływ

odłączny (sąd *etc.*) = abstrakcyjny

odnośny = względny

odrzeczny = niedorzeczny

optymistowie = optymiści

odrzeczny = niedorzeczny

+on = ten

optymistowie = optymiści

orangutanus = orangutan

+oraz = ponadto

osiągnięcie, osiągnięty = osiągnięcie, osiągnięty

otoż = otóż

## Ó

ówczasowy = ówczesny

## P

pięcią = pięcioma

+plac = stanowisko

pochop = pobudka

pochłonięty = pochłonięty

+początek = cel

+podobno = prawdopodobnie, zapewne

podobność = podobieństwo

pomienić, pomieniony = wymienić, wymieniony

poprawować = poprawiać

poprzedniczy = poprzedni

postrzegacz = obserwator

posunięty = posunięty

powietrzokrąg = atmosfera

prawdzić się = zachodzić

powietrzokrąg = atmosfera

przecie = przecież

przeciwny = sprzeczny

przedniejszy = główny, samodzielny

przejazdka = przejażdżka

przodkować = przodować

przyczynność = przyczynowość

przydłuższy = rozwinięty

przypadkowanie = deklinacja

przyrodzenie = przyroda

**R**

+razem = zarazem

rodzajowanie = odmiana przez rodzaje

rośnienie, rozwinienie, uniknienie itd. = rośnięcie, rozwinięcie, uniknięcie itd.

rozpołożony = umiejscowiony

**S**

samomożny = samobieżny

sektarz = sekciarz, zwolennik

skazówka = wskazówka

+słowo = czasownik

+stawiać = przedstawiać

subiekt = podmiot {w sensie gramatycznym}

syriacki = syryjski

Szkoła Włoska = Szkoła Italiana

**T**

tegoczesny = współczesny

towarzyski, towarzystwo = społeczny, społeczeństwo

trafunek, trafunkowy = przypadek, przypadkowy

**U**

ugłaskany = oswojony

+ułatwiać = usuwać

upłyniony = miniony

+utwór = pomysł, utworzenie

uważać = rozważać

uwiadamić = powiadamiać

**W**

+wiedzieć, wiedzenie = znać, znajomość

+wiele = ile

wieloczyn = iloczyn

wniść = wejść

wykładalny = domyślny

wylew = przyływ

wynadgradzać = wynagradzać

## **Z**

zabiegłość = zawłość

zadosyc = zadość

zależec na = polegać na

zatrudniać = utrudniać

zhodować = wyhodować

ziemiopłaz = gad lub płaz

zobopólny = wzajemny

zrównanie = równanie



## Bibliografia

Bibliografia obejmuje wyłącznie prace cytowane przez Anioła Dowgirda.

Arystoteles

–350 *De anima*. Przekład polski Pawła Siwka: *O duszy*. Warszawa 1972, PWN.

Cicero, Marcus Tullius

–44 (a) *De officiis*. Paris 1796, Antoine-Augustin Renouard.

(b) Przekład polski Wiktora Kornatowskiego: *O powinnościach*. [W:] *Pisma filozoficzne*. T. II, Warszawa 1960, PWN, s. 317–539.

Condillac, Étienne Bonnot de

1754 *Traité des sensations*. Paris 1798, Ch. Huel. Przekład polski Antoniego Langeo: *O wrażeniach zmysłowych*. Warszawa 1887, Księgarnia E. Wendego i S-ki.

1791 *Logique ou les premiers développements de l'art de penser*. Przekład polski Jana Znoski: *Logika, czyli pierwsze zasady sztuki myślenia*. Wilno, Drukarnia Akademicka. Kolejne wydania: 1802, 1808, 1819.

Cyankiewicz, Andrzej

1784 *Logika, czyli myśli z Locke'a „O rozumie ludzkim” wyjęte*. Kraków, Szkoła Główna Koronna.

Degérando, Joseph Marie

1799/1800

*Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels* (*O znakach i sztuce myślenia uważanych w ich stosunkach wzajemnych*). T. II. Paris, Goujon – Fuchs – Henrichs.

1804 *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines* (*Historia porównawcza systemów filozofii, ze względu na zasady poznania ludzkiego*). T. I. Paris, Henrichs.

Descartes, René

1637 *Discours de la méthode*. Przekład polski Wandy Wojciechowskiej: *Rozprawa o metodzie*. Kraków 1950, Wydawnictwo PAU.

1641 *Meditationes de prima philosophia*. Przekład polski Marii i Kazimierza Ajdukiewiczów oraz Stefana Swieżawskiego: *Medytacje o pierwszej filozofii*. T. I–II. Warszawa 1958, PWN.

1664 *Principia philosophiae*. Przekład polski Izydory Dąmbskiej: *Zasady filozofii*. Warszawa 1960, PWN.

Gottsched, Johann Christoph

1733 *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. Przekład polski (prawdopodobnie) Stanisława Małachowskiego: *Pierwsze prawdy całej filozofii*. Warszawa 1760, Drukarnia JKM Mitzlerowska.

Hume, David

1748 *An enquiry concerning human understanding*. Przekład polski Jana Łukasiewicza i Kazimierza Twardowskiego: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Lwów 1905, Nakładem PTF.

Jaroński, Feliks

1812 *O filozofii*. Cz. 1 zawierająca wiadomość o filozofii w powszechności. Cz. 2 zawierająca logikę. Cz. 3 zawierająca przypisy i objaśnienia do logiki. Kraków, Drukarnia Akademicka.

Justyn Męczennik

~150 *Dialog z Żydem Tryfonem*. Fragmenty w przekładzie polskim Arkadiusza Lisieckiego. [W:] Jan Legowicz (red.), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Warszawa 1968, PWN, s. 465–470.

Kant, Immanuel

- 1781 *Kritik der reinen Vernunft*. T. I–II. Przekład polski Romana Ingardena: *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1957, PWN.
- 1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Przekład polski Benedykta Bornsteina: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Warszawa 1960, PWN.
- 1788 *Kritik der praktischen Vernunft*. Przekład polski Jerzego Gałęckiego: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1972, PWN.
- 1797 *Die Metaphysik der Sitten (Metafizyka moralności)*. Königsberg 1803, Friedrich Ricolovius.

Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus

- ~300 *De ira Dei (Gniew Boży)*. [W:] *Opera omnia*. Lipsia 1698, Thomas Fritsch, s. 557–610.

Malebranche, Nicolas

- 1675 *De la recherche de la vérité*. Przekład polski Małgorzaty Frankiewicz: *Poszukiwanie prawdy*. Warszawa 2011, Wydawnictwo IFiS PAN.

Walch, Johann Georg

- 1721 *Historia logicae (Historia logiki)*. [W:] *Parerga academica ex historiarum atque antiquitatum monumentis collecta*. Leipzig, Johann Friedrich Gleditsch.

Narbutt, Kazimierz

- 1769 *Logika, czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka*. Wilno, Drukarnia Księży Pijarów. Kolejne wydania: 1775, 1782, 1791, 1799.

Ovidius, Publius Naso

- 8 *Metamorphoseon (Metamorfozy)*. Lipsiae 1851, Philipp Reclam Jun.

Przeczytański, Patrycy

- 1816 *Logika, czyli szuka rozumowania*. Warszawa, Drukarnia Księży Pijarów.

Seneca, Lucius Annaeus

63 (a) *De beneficiis*. [W:] *Opera*. Vol. II. Lipsiae 1843, *Sumptibus Librariae Weidmannianae*, s. 1–272.

(b) Przekład polski Łukasza Górnickiego: *Rzecz o dobrodziejstwach*. [W:] Łukasz Górnicki, *Pisma*. T. II. Warszawa 1961, PIW, s. 5–316.

64 (a) *Ad Lucilium epistulae morales*. Vol. I. Argentorati 1809, Ex typographia Societatis Bipontinae.

(b) Przekład polski Wiktora Kornatowskiego: *Listy moralne do Lucyliusza*. Warszawa 1961, PWN.

Śniadecki, Jan

1817 *O rachunku losów*. [W:] *Pisma rozmaite*. T. III. Wilno 1818, Józef Zawadzki, s. 329–359.

Thoma de Aquino

~1260 *Quaestiones disputatae de veritate* (*Kwestie sporne dotyczące prawdy*). [W:] *Opera omnia*. T. XXII, vol. I, fasc. 2. Romae 1970, Ad Sanctae Sabinae.

## Spis nazwisk

z pominięciem „Posłowia”

Imiona/nazwiska postaci biblijnych i fikcyjnych poprzedzone są gwiazdką (\*).

### A

Abélard [Abelard], Pierre I 46  
Abicht, Johann Heinrich [Jan Henryk, Johannes Henricus] I 54, 61  
\*Adam Kadmon I 42  
Ainezydem (Αἰνησίδημος) z Knossos I 32  
Albert de Groot [Wielki], św. I 46, 47  
Alcuinus z Yorku I 46  
Alkmeon (Ἀλκμαίων) z Krotonu I 20  
Ammonius [Ammoniusz] Saccas (Ἀμμώνιος Σακκάς) I 15, 37  
Anaksagoras (Ἀναξαγόρας) z Kladzomen I 15, 17, 18, 22  
Anaksymander (Ἀναξίμανδρος) z Miletu I 17  
Andronikos (Ἀνδρόνικος) z Rodos [Andronicus Rhodius] I 45  
Annikeris (Ἀννίκερις) z Cyreny I 31  
Anselm of Canterbury [św. Anzelm z Kanterbery, Kantuaryński] I 46  
Antoninowie, dynastia cesarzy rzymskich – por. Marek Aureliusz I 34  
Antystenes (Ἀντισθένης) z Aten I 29, 30  
Apellico Teius I 45  
Archelaus (Ἀρχέλαος) z Miletu I 18, 19  
Archytas (Ἀρχύτας) z Tarentu I 20  
Aristippus (Ἀρίστιππος) z Cyreny [Arystyp] I 31, 32  
Arkezylaos (Ἀρκεσίλαος) I 26, 27, 31

Arystoteles (Ἀριστοτέλης) ze Stagiry I 9, 16, 17, 19, 27, 28, 29, 33, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 59, 60, 61, 74, 484, 505; II 37, 38  
Arystobul (Ἀριστόβουλος) z Paneas I 41  
Atenagoras (Ἀθηναγόρας) z Aten I 43  
Augustyn, św. – zob. Aurelius Augustinus  
Aurelius Augustinus [św. Augustyn] I 3, 43, 45  
Avicenna [Awicenna] I 46  
Averroës [Awerroes] I 46

### B

Bacon, Francis of Verulam [Franciszek Bacon z Werulamu, Werulamski] I 16, 48, 49, 51, 55, 60  
Bardesanes Syryjczyk I 40  
Bardili, Gottfried I 61  
Basedow, Johannes Bernhard I 52  
Basilides (Βασιλείδης) z Aleksandrii I 40  
Baumgarten, Alexander Gottlieb I 52, 60  
Berkeley, George [Jerzy] I 49, 60, 212; II 40  
Bilfinger, Georg Bernhard I 52  
Boëthius [Boecjusz], Anicius Manlius Severinus I 45, 46, 60  
Bonnet, Charles I 49  
Bouterweck, Friedrich Ludewig I 54  
Brożek, Anna I XIII  
Brucker, Johann Jakob I 59

Bruno, Giordano [Jordan] (właśc. Philippo)  
I 48, 60  
Burski, Adam I 61

## C

Campanella, Tomasso I 48  
Cardano, Girolamo I 48  
Cassiodorus [Kasjodor], Flavius Magnus  
Aurelius I 46  
Cato, Marcus Porcius Censorius [Katon Star-  
szy] I 34  
Cato, Marcus Porcius Uticensis [Katon  
Młodszy] I 34  
Cebes (Κέβης) z Teb I 24  
Charlemagne [Karol Wielki], król Franków  
i Longobardów I 16, 45, 60  
Charles le Chauve [Karol Łysy], król fran-  
cuski I 45, 60  
Cheselden, William I 98  
Clauberg, Johannes I 50  
Clemens, Titus Flavius [św. Klemens Alek-  
sandryjski] I 43  
Condillac, Étienne Bonnot de I 49, 60, 62, 71,  
75, 98, 130, 487; II 446, 465, 611  
Condorcet, Nicolas de I 431  
Cicero [Cyceron], Marcus Tullius I 4, 8, 35;  
II 306  
Colombo, Cristoforo [Krzysztof Kolumb]  
I 428  
Crousaz, Jean Pierre de I 52  
Crusius, Christian August I 52  
Cyankiewicz, Andrzej I 61, 62; II 611  
Cyceron – zob. Cicero, Marcus Tullius

## D

Degérando, Joseph-Marie I 75, 106, 122, 124,  
210, 211, 212, 357, 358, 377, 378, 379,  
381, 393; II 498, 521  
Demokryt (Δημόκριτος) z Abdery I 21, 32,  
59; II 38  
Descartes [Kartezjusz], René [Renatus] I 48,  
49, 50, 51, 55, 60, 74, 448, 453, 502, 503;  
II 40, 42, 612  
Diogenes (Διογένης) z Apollonii I 18  
Diogenes (Διογένης) z Synopy I 30  
Dionizy (Διονύσιος) Areopagita, św. I 45  
Duns Scotus, Johannes [Duns Szkot, Jan] I 47

## E

Eberhard, Johann Augustus I 52  
Empedokles (Εμπεδοκλής) z Akragas I 21  
Epikur (Επίκουρος) z Gargettus I 21, 23, 31,  
32; II 38, 77, 205

Epiktet (Επίκτητος) z Hierapolis I 34  
Eriugena [Eriugenus], Johannes Scotus [Jan  
Szkot Eriugeniusz] I 45, 46, 47  
Eschines (Αισχίνης) ze Sfettos I 24  
Eubulides (Εὐβουλίδης) z Miletu I 29, 59  
Eudoksos (Εὐδοξος) z Knidu I 20  
Euhemerus (Εὐήμερος) z Messeny I 31  
Euklides (Εὐκλείδης) z Megary I 28

## F

Fedon (Φαίδων) z Elidy I 24, 25  
Fichte, Johann Gottlieb I 54, 61; II 40, 341  
Filolaos (Φιλόλαος) z Krotony I 20  
Filon (Φίλων) z Aleksandrii I 41

## G

Galenus, Claudius I 44  
Galienus [Galien], cesarz rzymski I 38  
Gassendi, Pierre [Piotr] I 49, 59, 60  
Glaber, Jędrzej I 61  
Gołuchowski, Józef II 335  
Gottsched, Johann Christoph [Jan Krzysztof]  
I 61; II 612  
Górski, Jakub I 61  
Grzegorz z Sanoka I 61

## H

Haüy, René-Just I 269, 270  
Hegesias (Ἡγησίας) z Cyreny I 31  
Helvétius [Helwecjusz], Claude Adrien I 49  
Heraklit (Ἡράκλειτος) z Efezu I 21, 22, 34,  
49  
Hermiasz (Ἑρμείας) z Aleksandrii I 43  
Hermotymos (Ἑρμότιμος) z Kladzomen I 18  
Hipokrates (Ἱπποκράτης) z Kos I 22, 44  
Hipparchia (Ἱππαρχία) z Maronei I 30  
Hobbes, Thomas I 49, 60; II 228, 586  
Homer (Ἡόμηρος) I 17, 302  
Hume, David I 49, 60, 209, 210, 211, 212,  
213, 214, 215; II 612  
Huygens, Christiaan I 505  
Hyppasus (Ἱππασος) z Metapontu I 20

## I

Ireneusz (Εἰρηναῖος) ze Smyrny, św. I 43  
Ivanyk, Stepan I XIII

## J

Jacobi, Friedrich Heinrich I 54, 60  
Jadacki, Jacek I V  
Jamblikus (Ἰάμβλῑχος) z Apamei I 38  
Jan (Ἰωάννης) z Damaszku [Damascen, Da-  
masceński], św. I 46

Jan z Głogowa I 61  
 Jan ze Stobnicy – zob. Stobnicki, Jan  
 Jaroński, Feliks I 23, 62; II 612  
 Jezus Chrystus I XI, 39, 40, 42, 43, 59  
 Jussieu, Antoine Laurent de I 265, 266, 269, 270; II 509  
 Justyn Męczennik (Ἰουστῖνος ὁ Μάρτυρ), św. I 42, 43; II 612

## K

Kant, Immanuel [Emanuel] I VI, 4, 5, 52, 53, 54, 55, 61, 74, 108, 132, 134, 159, 166, 206, 308, 309, 347; II 40, 293, 294, 342, 354, 360, 362, 365, 453, 478, 481, 519, 613  
 Karl [Karol] V, cesarz niemiecki I 16  
 Karneades (Καρνεάδης) z Cyreny I 27; II 228  
 Karol Łysy – zob. Charles le Chauve  
 Karol V – zob. Karl V  
 Karol Wielki – zob. Charlemagne  
 Kartezjusz – zob. Descartes, René  
 Kasjodor – zob. Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius  
 Katon Młodszy – zob. Cato, Marcus Procius Uticensis  
 Katon Starszy – zob. Cato, Marcus Procius Censorius  
 Kepler, Johannes I 403, 434, 505  
 Kiesewetter, Johann Gottfried Karl Christian I 54  
 Klemens Aleksandryjski, św. – zob. Titus Flavius Clemens  
 Kolumb, Krzysztof – zob. Colombo, Cristoforo  
 Kornatowski, Wiktor I 9; II 138, 611, 614  
 Kopernik, Mikołaj I 445, 450, 453; II 350  
 Kowalik, Łukasz I XIII  
 Krantor (Κραντὼρ) z Soloi I 26  
 Krates (Κράτης) z Teb [Tebańczyk] I 30  
 Kritias [Krytiasz] (Κριτίας) z Aten I 21  
 Krystyna, królowa szwedzka I 49  
 Krytiasz – zob. Kritias z Aten  
 Ksenofanes (Ξενοφάνης) z Kolofonu I 20  
 Ksenofont (Ξενοφών) z Aten I 24  
 Ksenokrates (Ξενοκράτης) z Chalcedonu I 26

## L

Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus [Laktancjusz] II 177, 178, 613  
 Lalius, Caius I 34  
 Leibniz, Gottfried [Godfryd] Wilhelm de I 4, 51, 52, 55, 60, 74; II 40, 42  
 Leucyp (Λεύκιππος) z Miletu I 21, 32

Likurg (Λυκοῦργος) II 570  
 Linné [Linneusz], Carl von I 262, 263, 265, 267, 268, 269; II 509  
 Lisiecki, Arkadiusz Marian II 612  
 Locke, John [Jan] I 49, 60, 75, 114, 122, 124, 138, 141, 145, 149, 163, 169, 231, 478; II 21, 22, 469, 471  
 Longines [Longin] (Λονγῖνος) I 44  
 Lucjan (Λουκιανός) z Samosaty I 35  
 Lucius Apuleius [Lucjusz Apulejusz] z Ma-daury I 35

## Ł

Łukasiewicz, Jan I 210; II 612

## M

Makowski, Szymon Stanisław I 61  
 Maksymos (Μάξιμος) z Tyru I 38  
 Malebranche, Nicolas [Mikołaj Malebranz] I 50, 60, 74; II 38, 39, 613  
 Marcus Aurelius Antoninus [Marek Aureliusz] I 34  
 Małachowski, Stanisław II 612  
 Melissos (Μέλισσος) z Samos I 20  
 Mendelssohn, Moses [Mojżesz] I 52, 60  
 Menedemos (Μενέδημος) z Eretrii I 24  
 \*Merkurius [Merkuriusz] Trismegistos (Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος) I 39  
 Molytė, Laura I XIII  
 \*Moyses [Mojżesz] I 41  
 Montaigne, Michel Eyquem de I 48  
 Mościcki, Mikołaj I 61

## N

Narbutt, Kazimierz I 61; II 613  
 Naruszewicz, Adam I 298  
 Newton, Isaac I 51, 60, 402, 449, 453, 454, 456, 505; II 551  
 \*Noe I 299

## O

Octavius Augustus [Oktawiusz August], cesarz rzymski I 37  
 Okellos (Ὀκελλος) z Lukanii I 20  
 Omieciński, Jan I IX  
 Orygenes (Ωριγένης) I 43  
 Owidiusz – zob. Publius Ovidius Naso

## P

Parmenides (Παρμενίδης) z Elei I 20  
 Pencula, Mateusz I XIII  
 Pitagoras (Πυθαγόρας) z Samos I 3, 15, 17, 19, 20, 21, 25, 36, 42

Platner, Ernst I 52  
 Platon (Πλάτων) I 9, 15, 25, 26, 28, 36, 42, 43, 54, 59, 297; II 36, 37, 138, 571  
 Plečkaitis, Romanas I XIII  
 Plinius, Gaius Caecilius Secundus [Pliniusz Młodszy] I 44  
 Plinius, Gaius Secundus [Pliniusz Starszy] I 44  
 Plotyn (Πλωτῖνος) I 15, 37, 38  
 Plutarch (Πλούταρχος) z Cheronei I 35  
 Płoszyńska, Grażyna I XIII  
 Porfiriusz (Πορφύριο) I 38  
 Potamon (Ποτάμων) Aleksandryjski I 15, 37  
 Proklos (Πρόκλος) z Aten I 39  
 Prokopčik, Marija I XIII  
 Przeczyński, Patrycy I 62; II 613  
 Pseudo-Dionizy Areopagita (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης) I 60  
 Ptolomeusz Klaudiusz (Πτολεμαῖος Κλαύδιος) I 44  
 Publius Ovidius Naso [Owidiusz] II 30, 613  
 Pyrron (Πύρρων) z Elidy I 23, 31, 32

## R

Rabanus Maurus I 46  
 Ramus, Petrus [Piotr Rama] I 48, 60  
 Reid, Thomas [Tomasz] I 49  
 Reimarus, Hermann Samuel I 52  
 Reinhold, Karl Leonhard I 4, 54, 61  
 Roscelin [Ruscelin], Jean I 46

## S

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph I 54, 61; II 40, 341  
 Schultz, Johann Friedrich I 54  
 Scipio, Publius Cornelius [Scypion Afrykański] I 34  
 Seneca, Lucius Annaeus [Seneka] I 310; II 138, 306, 332, 613  
 Sextus Empiricus I 32  
 Sokrates (Σωκράτης) I 4, 15, 19, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 33, 59, 297  
 Speuzyp (Σπεύσιππος) z Aten I 26  
 Spinoza, Baruch [Benedykt] de I 50, 60, 351; II 228, 586  
 Stęplowski, Kazimierz I 61  
 Stilpon (Στυλπών) z Megary I 29  
 Stobnicki, Jan [Jan ze Stobnicy] I 61

Straton (Στράτων) z Lampsaku I 28  
 Sulla [Sylla], Lucius Cornelius I 45

## Ś

Śniadecki, Jan I 416; II 614

## T

Tales (Θαλῆς) z Miletu I 15, 17  
 Teodor (Θεόδωρος) z Cyreny I 31  
 Teofrast (Θεόφραστος) z Eresos I 28, 45  
 Tertulianus [Tertulian], Quintus Septimius Florens I 43  
 Thoma de Aquino [św. Tomasz z Akwinu] I 47, 255; II 38  
 Thomasius, Christian I 49, 60  
 Tiberius [Tyberiusz], Claudius Nero I 303  
 Timajos (Τίμαιος) z Lokry I 20  
 Tomasz z Akwinu, św. – zob. Thoma de Aquino  
 Toricelli, Evangelista I 448  
 Tournefort, Joseph Pitton de I 262, 263  
 Traianus [Trajan], Marcus Ulpius I 44  
 Tschirnhaus [Tschirnhausen], Ehrenfried Walther von I 49  
 Twardowski, Kazimierz I 210; II 612  
 Tymon (Τύμων) z Fliuntu I 32  
 Tyrannio (Τυραννίων) Gramatyk I 45

## V

Valentinus z Aleksandrii [Egipcjanin] I 40  
 Valla, Lorenzo [Wawrzyniec] I 48, 60  
 Viliūnas, Dalius I XIII; II 335  
 Vives, Juan Luis [Jan Ludwik] I 48, 60

## W

Walch, Johann Georg [Jan Jerzy] I 59; II 613  
 Walentyn Egipcjanin – zob. Valentinus z Aleksandrii  
 Werner, Abraham Gottlob I 262, 267, 269  
 Wolff, Christian [Krystian Wolfiusz] I 4, 52, 55, 59, 60; II 426  
 Wolfiusz, Krystian – zob. Wolff, Christian

## Z

Zenon (Ζήνων) z Elei [Eleatycki] I 20, 59  
 Zenon (Ζήνων) z Kition I 33, 34  
 Zoroaster I 14, 36, 39, 42  
 Znosko, Jan I 62; II 611



## Spis treści

Kurs filozofii

Tom II

Psychologia

(Wilno 1822)

Rozdział {I.} O woli ludzkiej .....	7
{Rozdział II.} Zwięzły wykład rozmaitych mniemań i systematów o źródle naszych wyobrażeń i o związku ich z przyrodzeniem .....	35
{Rozdział III.} O związku duszy z ciałem .....	41
{Rozdział IV.} O nieśmiertelności duszy .....	43
{Rozdział V.} Krótkie uwagi nad duszą zwierząt i różnica jej od duszy ludzkiej .....	45

Teologia przyrodzona

(Wilno 1822)

{Rozdział I. O dowodach bytności Boga} .....	81
{Rozdział II. O jedności Boga} .....	88
{Rozdział III. O Bogu jako stwórcy świata} .....	101
{Rozdział IV. O wieczności i nieodmienności Boga} .....	116
{Rozdział V. O doskonałościach Boskich} .....	120
{Rozdział VI. O nieruchomości, nierozciągłości i nieograniczonej przytomności Boga} .....	124
{Rozdział VII. O mądrości, wszechwiedzy i wszechmocności Boskiej} .....	128
{Rozdział VIII. O nieskończonej dobroci Boskiej} .....	133

{Rozdział IX. O sprawiedliwości Boskiej}	144
{Rozdział X. O tym, czy świat rzeczywisty jest najlepszy z możliwych}	151
{Rozdział XI. O zewnętrznosci świata względem Boga}	161
{Rozdział XII. O nieuchronności zła metafizycznego}	164
{Rozdział XIII. O potrzebie zła fizycznego}	176
{Rozdział XIV. O źródle zła moralnego}	208

## Filozofia moralna

(Wilno 1822)

Wstęp	221
{Część pierwsza filozofii moralnej, czyli} filozofia praktyczna powszechna	
{Rozdział I. O istocie praw moralnych}	227
{Rozdział II. O pobudkach moralności}	240
{Rozdział III.} O naturze, czyli własnościach spraw rozmaitych ludzkich	250
{Rozdział IV.} O prawidłach spraw ludzkich, czyli o prawach	254
{Rozdział V.} O moralności spraw ludzkich i prawidłach ocenienia wartości ich moralnej	268
{Rozdział VI.} O powinnościach i prawach ( <i>iura</i> ) w powszechności	278
{Rozdział VII.} O najpierwszym, czyli najwyższym prawidle moralności	291
Część druga filozofii moralnej czyli etyka w znaczeniu ścisłym	
{Rozdział I. O trzech rodzajach powinności człowieka}	297
{Rozdział II.} O powinnościach człowieka względem Boga	300
{Rozdział III.} O powinnościach człowieka względem siebie samego	315
{Rozdział IV.} O powinnościach szczególnych człowieka ku sobie samemu	323

Uwagi nad rozprawą {zgłoszoną na konkurs} do Katedry Filozofii  
Teoretycznej i Praktycznej {Uniwersytetu Wileńskiego} pod numerem  
trzecim

(Wilno 1821)

{1. Logika} .....	335
[2.] Metafizyka .....	348
[3.] Filozofia moralna .....	362

Posłowie

<i>Jacek Jadacki</i> , System filozoficzny Anioła Dowgirda .....	369
--	-----

Wersje tekstu .....	423
Słowniczek .....	603
Bibliografia .....	611
Spis nazwisk .....	615





