

Tom niniejszy zawiera wszystkie pisma polskie Anioła Dowgirda o tematyce filozoficznej, które zostały dotąd opublikowane.

BIBLIOTHÈQUE DES PHILOSOPHES

1. Jan Łukasiewicz, *Logika i metafizyka. Miscellanea*. Pod redakcją Jacka Jadackiego (1998).
2. Stefan Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii* (wydanie drugie). Pod redakcją Mikołaja Olszewskiego i Jacka Jadackiego (2005).
3. Marian Przełęcki, *Within and beyond the limits of science. Logical studies of scientific and philosophical knowledge*. Edited by Jacek Jadacki (2010).
4. Kazimierz Twardowski, *Myśl, mowa i czyn. Pisma wybrane. Miscellanea*. Pod redakcją Anny Brożek i Jacka Jadackiego (2013).



Anioł Dowgird Zdrowy rozsądek i kraina marzeń

Anioł Dowgird

Zdrowy rozsądek i kraina marzeń

ISBN 978-83-7507-280-8



ZDROWY ROZSĄDEK I KRAINA MARZEŃ

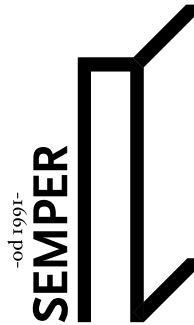
Rzecz delikatna i święta: mowa ojczysta.

A. Arist Dowjirđ L. P.

TOWARZYSTWO NAUKOWE WARSZAWSKIE

Société des Sciences et des Lettres de Varsovie

BIBLIOTHÈQUE DES PHILOSOPHES



Anioł Dowgird

Zdrowy rozsądek i kraina marzeń

P I S M A W Y B R A N E

pod redakcją
Jacka Jadackiego



Książka przygotowana w ramach projektu 11H 11 004280 *Filozofia polska XIX i XX wieku* (moduł badawczy 1.1. Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW)



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski

Słowniczek i spis nazwisk opracował Jacek Jadacki

Projekt okładki: Studio Graficzne Semper, Jarosław Zuzga

Na okładce: Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka (2013)

Na czwartej stronie okładki:

- Herb Łabędź umieszczony w pieczęci w wydaniu książki: Anioł Dowgird, *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł*. Połock 1838, Drukarnia XX. Pijarów. W owalu – domniemana podobizna Anioła Dowgirda.
- Winieta drukarni XX. Pijarów, wydawcy książki: Anioł Dowgird, *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł*, Połock 1828.

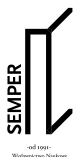
© Copyright by Jacek Jadacki for the concept for this volume, selection and arrangement of entries

© Copyright by Towarzystwo Naukowe Warszawskie and Wydawnictwo Naukowe Semper 2014

© All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means without the prior permission of the publishers.

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Przedruk, odtwarzanie lub przetwarzanie fragmentów tej książki w mediach każdego rodzaju wymaga pisemnego zezwolenia wydawców.

ISBN 978-83-7507-280-8



Redakcja i Studio Graficzne:

ul. Mariensztat 8

00-302 Warszawa

tel./fax: 22 538 92 03

e-mail: redakcja@semper.pl

Dział handlowy i księgarnia firmowa:

ul. Bednarska 20A

00-321 Warszawa

tel./fax: 22 828 49 73

e-mail: handlowy@semper.pl

www.sempers.pl

Printed in Poland

Spis treści

Wprowadzenie (Jacek Jadacki)	7
------------------------------------	---

TRAKTATY FILOZOFICZNE

1. Rozbiór dzieła pod tytułem <i>O filozofii</i> przez Feliksa Jarońskiego z uwagami nad nim	15
2. <i>O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa</i>	81
3. <i>Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna</i>	157
4. Antykrytyka. Odpowiedź autora na recenzję jego dzieła pod tytułem <i>Przyrodzone myślenia prawidła</i>	466
5. Rzeczywistość poznań ludzkich	488

APPENDIX

6. Jan Gwalbert Styczyński: Jakobinizm literacki.	513
7. Anioł Dowgird: Program kursu logiki w Uniwersytecie Wileńskim na lata 1819-1821	515
8. Anioł Dowgird: Trzy projekty względem kursów filozofii teoretycznej i praktycznej.	516
9. Jan Karol Skrodzki: List do Anioła Dowgirda	519
10. Anioł Dowgird: Dwie prośby do Rady Uniwersytetu Wileńskiego.	521
11. Anioł Dowgird: Dwa listy do Joachima Lelewela	524
12. Michał Wiszniewski: <i>Wykład przyrodzonych myślenia prawideł</i> Anioła Dowgirda [recenzja]	527
13. Anioł Dowgird: Podanie do cara Mikołaja I	539
14. Anioł Dowgird: Fragment testamentu	542
15. Antoni Fijałkowski: X. Anioł Dowgird	543
16. Kilka świadectw współczesnych o Aniele Dowgirdzie	552

Bibliografia	555
--------------------	-----

Posłowie. Życie i dzieło Anioła Dowgirda (Jacek Jadacki)	560
--	-----

Słowniczek	586
Spis nazwisk	595
Ilustracje	602



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka

Wprowadzenie

1. Autor

Autor tekstów zebranych w niniejszym tomie – Anioł Dowgird – jest, w mojej ocenie, najwybitniejszym myślicielem polskim I połowy XIX wieku.

Można być najwybitniejszym myślicielem pewnego okresu – a zarazem nie być myślicielem po prostu wybitnym. Jestem głęboko przekonany, że o Dowgirdzie wolno powiedzieć nie tylko to pierwsze, ale i to drugie – i postaram się tę ocenę uzasadnić w „Posłowie”.

Czy był jednak myślicielem polskim?

Bez wątpienia ród Dowgirdów szczyił się starodawnym pochodzeniem litewskim, ale stopniowo stapiał się ze szlachtą (biało)ruską i (po Unii) polską, i w XVII wieku Dowgirdowie mieli już pełne poczucie przynależności do narodu polskiego. Nieprzypadkowo więc Dowgird w swoich pracach wyraża tę przynależność, pisząc o sobie „my, Polacy”, o Polakach „rodacy”, a o polszczyźnie mówiąc „język narodowy”, „język ojczysty”, „nasz język”.

Działając głównie na terytorium byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, Dowgird był reprezentantem kultury polskiej dwojako rozumianej: węższej, jako pisarz polskojęzyczny, i szerzej, jako członek elity Rzeczypospolitej, a więc państwa, które co prawda w okresie jego działalności nie istniało już jako byt polityczny, ale nie przestało jeszcze istnieć jako byt ideowy. Z tego tytułu jego twórczość mają pełne prawo umieszczać w swojej tradycji kulturalnej także inne narody byłej Rzeczypospolitej – przede wszystkim, oczywiście, Litwini i Rusini (*resp.* Białorusini).¹

Wydanie pism Dowgirda w serii *Bibliothèque des Philosophes* Towarzystwa Naukowego Warszawskiego ma wystarczające uzasadnienie w tym, że był wybitnym myślicielem polskim. Jest jednak dodatkowy – formalny – powód umieszczenia jego pism na liście tej serii. Otóż Dowgird został w 1822 roku powołany na członka-korespondenta Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie, a więc instytucji, której spadkobiercą jest obecne TNW.

2. Teksty

Niniejszy tom obejmuje wszystkie dzieła polskie Dowgirda, które zostały dotąd opublikowane i dotyczą problematyki filozoficznej; nie weszły do niego więc dzieła o tematyce teologicznej ani traktaty wydane w języku łacińskim. Mam nadzieję, że w niedługim czasie uda mi się przygotować tom zawierający pozostałe dzieła Dowgirda – w tym także wszystkie odnalezione *inedita*. Udało mi się dotrzeć do

¹ Podzielają tę opinię moi dwaj młodszy Koledzy: filozof białoruski, P. Rudkouski (por. „Anioł Dowgird's Problems with Reality”, *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 13(26), 2008, s. 27-40), i filozof litewski, D. Viliūnas (por. „Filosofijos istorija Lietuvos Apšvietos filosofijoje. Anieliaus Daugrida koncepcija”, *Filosofija. Sociologija* 2001, nr 1, s. 44-52).

niemal wszystkich pozycji z tego zakresu, wyszczególnionych przez Antoniego Fijałkowskiego² – pierwszego biografę Dowgirda. Smutnym wyjątkiem jest m.in. II i III część *Wykładu przyrodzonych myślenia prawideł*, o których wiadomo, że zostały przez Dowgirda przygotowane do druku, ale, jak dotąd, nikt nie natrafił na żaden ślad tekstów.

Poza traktatami filozoficznymi Dowgirda umieściłem w „Appendixie” kilka materiałów «z epoki» (ograniczam się i w tym wypadku do tych, które zostały opublikowane). Są to: po pierwsze, tekst Jana Gwalberta Styczyńskiego, na który Dowgird powołuje się w swojej recenzji książki *O filozofii* Feliksa Jarońskiego; po drugie, cztery programy uniwersyteckich kursów logiki i filozofii, zaprojektowane przez Dowgirda; po trzecie, dwa listy Dowgirda do Joachima Lelewela; po czwarte, trzy oficjalne listy-prośby Dowgirda (do Rady Uniwersytetu Wileńskiego i do cara Mikołaja I); po piąte, fragment testamentu Dowgirda; po szóste, recenzja *Wykładu przyrodzonych myślenia prawideł* pióra Michała Wiszniewskiego (do której Dowgird obszernie się ustosunkowuje w tekście „Antykrytyka”); po siódme, wspomniana biografia napisana tuż po śmierci Dowgirda przez jego ucznia i przyjaciela, ks. Fijałkowskiego; wreszcie po ósme, kilka drobniejszych materiałów dotyczących bezpośrednio lub pośrednio Dowgirda.

3. Redakcja

Polszczyzna Dowgirda jest bogata i piękna. Nie ustępuje pod żadnym z tych względów polszczyźnie Jana i Jędrzeja Śniadeckich. Stanowiła z pewnością jeden z głównych wzorców językowych dla środowiska wileńskiego, w tym – dla Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego (oba byli uniwersyteckimi słuchaczami Dowgirda).

Dowgird przywiązywał ogromną wagę do walorów komunikacyjnych i estetycznych języka swoich prac (było to częścią jego programu filozoficznego) – a także do skrupulatności edytorskiej ich publikacji (do wydania książkowego *Wykładu* np. dołączył obszerną erratę, w której wyszczególnił najdrobniejsze nawet lapsusy drukarskie³). Dlatego z ciężkim sercem zdecydowałem się na ingerencję redaktorską – przygotowując niniejszy tom do druku. Była jednak ona niezbędna, skoro chciałem, aby dzieło Dowgirda było możliwie łatwo przyswajalne dla dzisiejszego czytelnika.

Ingerencja ta polegała głównie na modernizacji fleksji, ortografii i interpunkcji (nawiasem mówiąc – bardzo u Dowgirda zróżnicowanej). Jeśli chodzi o tę ostatnią, to: po pierwsze, usunąłem m.in. kursywę z nazwisk, a zastąpiłem ją kapitalikami, gdy chodziło o wyróżnienie, lub ujęciem odpowiednich wyrażen w cudzysłów, gdy chodziło o zaznaczenie supozycji materialnej; po drugie, dłuższe cytaty umieściłem w akapitach danych mniejszą czcionką.

Zmodernizowałem także – w pewnym zakresie – leksykę, zastępując dzisiejszymi odpowiednikami niektóre oryginalne wyrazy i zwroty.⁴ Aby dać jednak dzisiejszym czytelnikom pojęcie o historycznym (pogranicze staro- i nowopolskiego), lokalnym

² Por. niżej jego tekst – przedrukowany w „Appendixie”.

³ W tym tomie – poprawki zostały naniesione bezpośrednio do tekstu *Wykładu*.

⁴ Lista wymienionych w ten sposób wyrażen znajduje się w „Słowniczku” (umieszczonym na końcu tomu). Tam też są wyszczególnione zachowane archaizmy – wraz z ich dzisiejszymi synonimami.

(wileńszczyzna) i indywidualnym (własne słowotwórstwo) kolorycie języka Dowgirda, zachowałem wiele tych spośród wyrażen swoistych dla jego (i jego oponentów i proponentów) polszczyzny, które i dziś nie rażą, a są przy tym w pełni zrozumiałe.

Ponadto wprowadziłem kolejną numerację przypisów oraz uzupełniłem opis bibliograficzny cytowanych przez Dowgirda pozycji.

Wszelkie pozostałe ingerencje redaktorskie oznaczone zostały za pomocą nawiasów klamrowych: {...}.

4. Tytuł

Tytuł tomu pochodzi ode mnie. Umieszczenie w nim członu „zdrowy rozsądek” jest zrozumiałe, gdyż wskazuje on jedną z głównych kategorii metodologicznych Dowgirda. To właśnie zdrowy rozsądek chroni nas przed – jak się dosadnie wyraża Dowgird – obłudem sceptycyzmu i idealizmu. Wyrażenia „krajna marzeń” Dowgird używa w zebranych w tym tomie pismach tylko raz, w „Rozbiorze dzieła pod tytułem *O filozofii*” – ale samo pojęcie marzenia w kontekście sceptycyzmu i idealizmu pojawia się u Dowgirda wielokrotnie jako łagodniejsza nazwa dla sceptycko-idealistycznego obłędu.

Pragnę bardzo podziękować p. mgr. Łukaszowi Kowalikowi za niezawodną pomoc w usunięciu błędów, które wkradły się do niektórych (zwłaszcza obcych) fragmentów zamieszczonych tutaj pism Dowgirda.

Jacek Jadacki.



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka

Traktaty filozoficzne



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka

O
FILOZOFII

PRZEZ
FELIXA JAROŃSKIEGO.

— o o o o o —
CZĘŚĆ I.

ZAWIERAJĄCA
WIADOMOŚĆ O FILOZOFII
W
POWSZECHNOŚCI.



— o o o o o —
w **KRAKOWIE** 1812. ROKU
w Drukarni Akademickiej.

i sam aptekarzem: ale zdaje mi się, że na-
przodby temu nie wierzył, potem możeby
podług swego zwyczaju w poważną o tej ma-
teryi zapuścił się rozmowę, w której uniwer-
salny doktor nienaylepiejby wyszedł w po-
równaniu z cyrulikiem pobliskiego miastecz-
ka; albo, jak czasem bywał i żartobliwy mia-
nowicie z panem kasztelanicem, możeby go
krótco odbył tą uwagą: że do przymiotu
uniwersalności w doktorze, nieszkodziłoby żeby
na te czasy gdy nikogo nie ma chorującego
i wszyscy są zdrowi, mógł być dobrym też
kucharzem.

Rozbior dzieła pod tytułem: o Filozofii
przez *Felixa* JARONSKIEGO (*), z uwagami
nad niem, przez X. *Anioła* DOWGIRDA S. P.
kapelana seminarium głównego ducho-
wnego przy uniwersytecie wileń.

DZIEŁO mające napis: o *Filozofii* przez *Felixa*
Jarońskiego, wyszło z druku r. 1812: tak więc
piąty już rok płynie od jego zjawienia się,
a jednak nie dosyć jeszcze znane jest pow-

(*) W Krakowie w drukarni akademickiej in 8vo. Część
I. zawierająca Wiadomość o filozofii w powszechno-
ści str. CXXVII. Część druga zawierająca logikę
str. 401. Część III. Przypisy i objaśnienia do Lo-
giki str. 240. Cena trzech części w *wileńskiej uni-*
wersyteckiej w Wilnie rub. 3.

1. Rozbiór dzieła pod tytułem *O filozofii* przez Feliksa Jarońskiego¹ z uwagami nad nim²

Dziennik Wileński. Tom VI. Rok 1817. Lipiec-grudzień.
Wilno, Nakładem Józefa Zawadzkiego;
nr 31, s. 67-111; nr 32, s. 191-231, nr 33, s. 283-331.

Dzieło mające napis *O filozofii* przez Feliksa Jarońskiego, wyszło z druku r. 1812; tak więc piąty już rok płynie od jego zjawienia się, a jednak nie dosyć jeszcze znane jest powszechności. Autor, który jest nauczycielem aktualnym w Szkole Głównej Krakowskiej, zawarł w tym dziele: 1^{od} „Wiadomość o filozofii w powszechności”, 2^{re} „Logikę”, które podług jego planu są dwiema pierwszymi częściami z siedmiu, mających składać całą osnowę filozofii. Zobaczymy, jak sam się w tej mierze tłumaczy w przedmowie „Do czytelnika”:

Jestem [mówi] w mniemaniu, że dla upowszechnienia filozofii w naszym narodzie potrzeba, aby wyszło w mowie polskiej dzieło, które by zawierało w sobie części następujące: I. wiadomość o filozofii w powszechności; II. logikę; III. metafizykę; IV. filozofię moralną; V. historię filozofii powszechną dawną; VI. historię filozofii powszechną nową; VII. historię filozofii szczególną w Polsce. Pierwsze dwie części takowego o filozofii dzieła już przeze mnie uskutecznione zostały ITD.³

Materia tak ważna i obchodząca, jaką jest filozofia umysłowa a mianowicie logika, wykładana w języku ojczystym i przez rodaka, nie może być obojętna dla uczonej powszechności, zwłaszcza że tak mało w naszej literaturze krajowej mamy dzieł tego rodzaju, a żadnej jeszcze logiki, która by za dostateczną była uznana. Recenzent tego dzieła szczerze wyznaje, że zawsze czuł w sobie stateczną skłonność do czytania pism o podobnej treści i rozmyślania nad nimi, gdy zaś mu wpadło w ręce wspomniane dopiero dzieło, przeczytawszy je z pilnością, zebrał niektóre nad nim uwagi, które oddaje zdaniu Publiczności. Tym chętniej zaś przyjął na siebie tę pracę, że sam autor, jak to wyraził w przedmowie, żąda wiedzieć opinię powszechności o swym dziele, ażeby nią ostrzeżony mógł z czasem napisać lepsze i doskonalsze. Druga pobudka dla recenzenta była ta, że roztrząsając rzeczzone dzieło, wziąć można niejaką miarę o filozofii niemieckiej; autor bowiem wyraża w przedmowie, że rzecz

¹ W Krakowie, w Drukarni Akademickiej in 8^{wo}. Cz. I zawierająca wiadomości o filozofii w powszechności – s. CXXXVII. Cz. II zawierająca logikę – s. 401. Cz. III {zawierająca} przypisy i objaśnienia do logiki – s. 240. Cena trzech części w Księgarni Uniwersyteckiej w Wilnie – rub. 3.

² Pełny tytuł brzmi: *Rozbiór dzieła pod tytułem: „O filozofii”, przez Feliksa Jarońskiego z uwagami nad nim* przez X. Anioła Dowgirda S.P., kapelana Seminarium Głównego Duchownego przy Uniwersytecie Wileńskim} {przyp. mój – JJ}.

³ Zob. t. I, s. VII-VIII. Tu i niżej w podobnych kontekstach zwrot „ITD.” w cytatach z Jarońskiego – oznaczony kapitalikami – pochodzi od Dowgirda {przyp. mój – JJ}.

swoją i jej układ wziął po większej części z filozofii panującej teraz w Niemczech, która tak głośna stała się od tego czasu, kiedy Kant nadał tej umiejętności nową postać i kierunek. Oto są wyrazy autora ({t. I,} s. VI):

Uświadamiam zaś czytelników, iż dzieło to niezupełnie jest moje: bo CO DO FORMY zostawiłem taki podział, jaki się znajduje w dziele pod tytułem *Elementa philosophiae methodo critica adornata* a Godefrido Immanuele Wenzel. Lincii 1807. {...} CO DO MATERII większą połowę §§ z niego wziąłem i spolszczyłem. Mało jest takich, które opuściłem: więcej jest takich, które przydałem; najwięcej takich, które objaśniłem. Co do WYSŁOWIENIA. Zwyczajnych w krytycyzmie kantowskim wyrazów Wenzel używa; więc też i ja tę nomenklaturę zachowuję, ale ile możliwości: (1) przy polskim kładę łaciński i niemiecki wyraz; (2) objaśniam, jak się to dawniej nazywało. Stąd jednak niechaj nikt nie wnosi, że ja te wyrazy mam za najlepsze i za koniecznie potrzebne wprowadzone itd.

Po krótkiej przedmowie do czytelnika kładzie autor rejestr materii w tym dziele zawartych. Pierwsza część, czyli „Uwiedomienie o filozofii w ogólności”, dzieli się na same paragrafy z oznaczeniem treści każdego; innych podziałów nie ma. Wymieniwszy autor na początku, że filozofia, jak wszystkim wiadomo, co do słowa znaczy MIŁOŚĆ MĄDROŚCI, dotyka pokrótce początku tego wyrazu, epoki zepsucia i poprawy filozofii; z kolei przychodzi do tegoczesnych reformatorów tej umiejętności, gdzie wspomina z uwielbieniem Kanta i innych uczonych, mianowicie Niemców, którym dzieła wspomnianego filozofa były bodźcem do nowych myśli i dążeń. Przystępuje, na koniec, do § 6, którego taki {jest} napis: „Nasza szkoła”. Tu autor znowu wskazuje źródła, z których czerpał swoją filozofię, a razem wykłada pobudki, które miał do tego i stopień przekonania, jaki ma i o tych źródłach, i o swoim dziele. Oto jest jego tłumaczenie się ({t. I,} s. X{-XII} {„Uwiedomienie do filozofii”}⁴):

Mając wzgląd na szacowne dzieła najnowszych, zwłaszcza niemieckich, filozofów, co już po Kancie szkoły główne licznymi swymi uczniami napełniali, {i} na rzetelną korzyść naszego Narodu, ile teraz prawie żadnej filozofii nie mającego, chcę⁵ cały układ filozofii moim współziomkom przedstawić w taki⁶ sposób, jaki mi się ich potrzebie najdogodniejszym być zdaje. {...} Jeżeli używam sposobu mówienia krytycyzmowi kantowskiemu zwyczajnego, to jedynie dlatego, że ten najbardziej teraz jest upowszechniony, nie tylko w Niemczech, ale nawet i w Polsce. Niedawno bowiem pod obcym rządem byliśmy: niedawno młódź nasza w akademiach {...} królewieckiej, lipskiej, berlińskiej,⁷ wiedeńskiej edukację kończyła.

⁴ Tu i niżej zamiast skrótu „s.” jest „k.” (skrót od „karta”). W tomie I jest oddzielnie numerowana przedmowa „Do czytelnika”, a oddzielnie główna część tomu, tj. „Uwiedomienie o filozofii do ogólności”. Dalsze stronicowanie dotyczy tej drugiej części {przyp. mój – JJ}.

⁵ Fragment od słów „co już po Kancie” do „chcę” w oryginale brzmi: „co tyłu już między nami znawców i miłośników mają, {i} na dobro naszego Narodu w języku polskim systemu filozofii nie mającego, postanowiłem” {przyp. mój – JJ}.

⁶ W oryginale brak słowa „taki” {przyp. mój – JJ}.

⁷ W oryginale brak „berlińskiej” {przyp. mój – JJ}.

Jednakże jako {ja} żadnego z filozofów nie mam za niemylnego, lecz idąc drogą przekonania, wybieram, co widzę w każdym z nich dobrego, i stoję się filozoficzną pszczolą, znoszącą miód użyteczności, który w tym piśmie jak w ulu na plastry, to jest na przyzwoite rozdziały, układam,⁸ tak nie wymagam od nikogo, aby mój wykład miał za najlepszy, ale pragnę, żeby tyle z niego korzystano, ile komu {po}trzeba, i tam mi tylko wierzone, gdzie przekonywam wywodami oczywistymi.

Nie chcę być nauczycielem błędu, ale prawdy: i cieszyć się będą nie tylko wtedy, gdy mi kto prawdę przyzna, ale i wtedy, gdy błąd mi popełniony wykaże.

Jak szacowna skromność! Możeż co jednać większą zaletę dla uczonego autora, jak to zupełne poświęcanie się prawdzie, które się wyzuwa z miłości własnej i z tego naturalnego przywiązania, jakie się czuć zwykło do własnego płodu? Zapewne, tym duchem postępować w przedmiotach naukowych jest to być prawdziwie miłośnikiem mądrości czyli filozofem.

W następujących zaraz §§ daje nam autor wyobrażenie tego, co się ma rozumieć przez filozofię, podług zdania o niej terazniejszych filozofów:

Ponieważ teraz [mówi na s. XII {t. I}], jako się rzekło w § 1.3, wiadomości niektóre, dawniej częściami filozofii będące, noszą osobnych umiejętności nazwiska, przeto dziś przez to imię „filozofia” te się tylko rozumieją wiadomości, które do żadnej z nich w szczególności nie należą, ale są wstępem do nich wszystkich, to jest potrzeba dzisiaj, aby tam dopiero prawnik, teolog, chemik, medyk zaczynał, gdzie skończył filozof.

Że zaś autor odwołuje się do § 3, przytoczyć z niego należy niektóre wyrazy, ażeby widzieć dokładnie, które autor umiejętności wyłącza dziś ze znaczenia „filozofii”, zaszczytane dawniej tym nazwiskiem, a do których ona tylko ma być wstępem.

Mężowie [mówi na s. III {t. I}] najdowcipniejsi we wszystkich czasach filozofii poświećali się i naukę tę, ile pozwalały wieki, w których żyli, do wielkiego doskonałości stopnia doprowadzili. Wiadomości, co ją przedtem składały, rozgatunkowane, rozszerzone, uporządkowane, noszą dziś osobnych umiejętności nazwiska: „chemii” {np.}, „botaniki”, „fizyki” itd.

Tak więc nie tylko nauka prawa, teologia, chemia, medycyna, ale nawet botanika, fizyka itd. nie należą do tej filozofii, którą tu autor wyklada, lecz podług jego wyobrażenia ma to być nauka wstępna do wyliczonych tu i wszelkich innych umiejętności. Na wsparcie swojego zdania przytacza wyjątek przez siebie tłumaczony z dzieła sławnego filozofa Bacona pod tytułem *De dignitate et augmentis scientiarum*, kładąc w przypisie tekst oryginalny [s. XIII {t. I}]. W tym miejscu wspomniany filozof żąda, ażeby ustanowiona była pewna umiejętność powszechna, czyli FILOZOFIA PIERWSZA, która by przewodniczyła wszelkim innym umiejętnościom. Tym wyjątkiem upoważniony autor twierdzi, że nauka filozofii powinna być dawana po szkołach przed wszystkimi innymi naukami. Tak bowiem tłumaczy na s. XVI {t. I}:

⁸ W oryginale fragmentu od słów „i stoję się” do słowa „układam” nie ma {przyp. mój – JJ}.

Jakoż widzimy, że po wszystkich obcych dobrze urządzonych szkołach, po wszystkich akademiach i liceach, zaczynają od tej filozofii wstępnej i nie przyjmują do poznawania szczególnych gałęzi ucznia, który nie poznał pnia i korzenia, z których one wychodzą, to jest nie ma przystępu do prawa, do teologii, do medycyny itd., kto wprzód filozofii pilnie się nie uczył.

Ta bardzo rozsądna od nieprzeliczonych nieszczęść uwalniająca ustawa już i w naszym kraju dobroczynnie skutkować zaczęła.

Zdanie autora tu wyrażone nie zgadza się z moim przekonaniem. Mimo to, że autor chce się zasłonić powagą tak sławnego filozofa, jakim jest Bacon, mnie się zdaje, że filozofia taka, jaką się dziś daje w Niemczech, i jaką autor w dziele niniejszym po większej części wyklada, niekoniecznie powinna brać miejsce przed innymi umiejętnościami; dlatego zaś tak mi niepodobna, ponieważ ta filozofia nic nie ma pewnego w swoich zasadach, nic stałego w swoich systematach, co i sam autor przyznaje, jak to niżej zobaczymy. Jakże więc nauka niepewna ma służyć za podstawę wszystkim innym umiejętnościom, a nawet i tym, których postępowanie jest pewniejsze, jak np. fizyce, chemii i wszelkim innym naukom przyrodzenia, opartym na doświadczeniu? Któreż z tak licznych i rozmaitych filozofii systematów, dzielących dziś akademie i szkoły niemieckie, ma autor za niemyślne? Owszem, widzieliśmy już, że żadnemu nie przyznaje tego przywileju, a przez skromność sobie właściwą i miłość prawdy, swoje nawet dzieło nie sądzi być niezawodnym. Niech więc przynajmniej powie, wiele jest prawd tak niewątpliwych i niezaprzeczonych w dzisiejszej filozofii, ażeby z nich złożyć, nie mówię, systemy, lecz najpierwszą posadę, na której by się oprzeć mogły bezpiecznie dalsze w tej umiejętności badania?... Sądzę zatem, iż autor zgodzi się ze mną, że nauka filozofii, póki nie stanie się pewna w swoich przynajmniej zasadach, nie może się domagać prawa przewodniczenia innym naukom. Co się zaś tyczy tego miejsca {z} Bacona, które autor przytoczył, można widzieć, że ten filozof żądając umiejętności powszechnej, która by torowała drogę do wszystkich innych, nie myślał zapewne o nauce tak niepewnej, jak jest filozofia w teraźniejszych systematach. Do przekonania się o tym, uważmy w oryginalnym języku definicję, którą daje Bacon tej żądanej umiejętności:

Volumus, ut designetur aliqua scientia, quae sit receptaculum axiomatum, quae particularium scientiarum non sint propria, sed pluribus earum in commune competant.

Ten kawałek, tłumacząc wiernie po polsku, będzie {brzmiał} tak: CHCEMY, AŻEBY OZNACZONA BYŁA PEWNA UMIEJĘTNOŚĆ, KTÓRA BY BYŁA SKŁADEM AKSIOMATÓW (TO JEST: PRAWD OCZYWISTYCH, A ZARAZEM PEWNYCH), W SZCZEGÓLNOŚCI NIE NALEŻĄCYCH DO ŻADNEJ UMIEJĘTNOŚCI, LECZ ODNOSZĄCYCH SIĘ WSPÓLNIE DO WIELU Z NICH. Autor zaś tak wytłumaczył:

Powinna ona być wielkim składem albo magazynem wszystkich prawd ogólnych, na których gruntują się wszelkie inne umiejętności, których ona jest podstawą.

W § 10 na s. XXIII {t. I} taki podział filozofii daje nam autor:

Dwojaki jest cel filozofii; chce albowiem: 1. rozum ludzki czynić zdolnym do czerpania w samym sobie poznać i prawd; 2. wolę naszą i sprawy nasze wolne do moralnej doskonałości doprowadzać. To jest filozofia usiłuje zwiększać zdolność rozumu i moralną dobroć człowieka.

Ile ma zamiar uiszczać pierwsze usiłowanie, to jest ile pracuje nad udoskonaleniem człowieka jako pojmującego i używającego swego rozumu, jest TEORETYCZNĄ. Gdzie zaś zatrudnia się doskonaleniem woli i moralnej dobroci człowieka, tam się zowie „PRAKTYCZNĄ”.

Części filozofii teoretycznej są to (§ 11): „1. logika, 2. metafizyka natury, 3. antropologia teoretyczna”. Praktycznej zaś filozofii części {są} te (§ 12): „1. metafizyka obyczajów czyli moralność czysta, 2. prawo filozoficzne czyli prawo natury, 3. nauka roztropności.

Do tych części chce autor, żeby się łączyła historia filozofii, co wyraża w § 13. W następującym zaś § {14} na s. XXVI-XXVIII, t. I} taką daje definicję logiki podług teraźniejszego jej znaczenia:

Nasza {...} logika jest zupełnie samą tylko formalną filozofią, to jest jest układem porządnym pierwiastkowych warunków, bez których umysł ludzki działać nie może.

Metafizyka podług autora (s. XVIII {t. I}) jest {to}:

Umiejętność koniecznych i powszechnych zasad i prawideł dotyczących {się} istności (*entia*) {...}, które są przedmiotami naszej władzy pojmowania.

Gdy podzielił metafizykę na dwie części, cośmy już wiedzieli, to jest na metafizykę natury i metafizykę obyczajów, pierwszą z nich znowu dzieli na dwie części:

Nauka [s. XXXIV{-XXVII, t. I}], którą dziś „metafizyką natury” zowiemy, wgląda w to wszystko, co albo zewnątrz umysłu naszego w ŚWIECIE PRZEDMIOTOWYM czyli WIDZIALNYM, albo wewnątrz umysłu w ŚWIECIE UMYSŁOWYM czyli NADZUMYSŁOWYM znajduje się. Stąd się pokazuje, że przedmiotem metafizyki nie tylko to jest, co pod zmysły podpada, ale także i to, co przechodzi zmysły, co jest ŚWIATEM NIEWIDZIALNYM, zwanym „TRANSCENDENTALNYM”.

Dzieli się więc metafizyka natury: 1. na METAFIZYKĘ ŚWIATA WIDZIALNEGO, 2. na METAFIZYKĘ ŚWIATA NIEWIDZIALNEGO. Obydwie⁹ razem wzięte niektórzy teraźniejsi pisarze zowią „fizjologią czystego rozumu”.

Definicja antropologii jest taka:

⁹ Po słowie „obydwie” Dowgird daje w nawiasie formę «wileńską», tj. „obiedwie”. Takie nawiasowe wstawki robi także niżej („lepszemi”/„lepszymi”, „naszę”/„naszą”, „obadwa”/„obydwa”, „obudwóch”/„obydwóch”, „tem”/„tym”, „tycze”/„tyczy”, „użyteczniejszemi”/„użyteczniejszymi”, „zapomniej”/„zapomnij”); tutaj pozostawiamy tylko formy przyjęte dzisiaj {przyj. mój – JJ}.

Antropologia [s. XXXVIII {t. I}] jest {to} nauka zawierająca poznania o własnościach i siłach tak fizycznych jako i duchowych człowieka, i o ich skutkach. Dzielimy ją na dwie, to jest: 1. na antropologię teoretyczną, 2. na antropologię praktyczną. Pierwsza bada, CZYM CZŁOWIEK podług natury JEST; druga oznacza, CZYM stosownie do natury być może i powinien. Obydwie ROZUM i DOŚWIADCZENIE za przewodnika uznają.

Podobnym sposobem i innych części filozofii daje definicję.

W § 24 na s. XLIII wskazuje OSTATNIE ZAMIARY LUDZKIEGO ROZUMU czyli MAKSYMĘ NAJWYŻSZĄ CZŁOWIEKA, w dwóch następujących prawidłach:

1. Niechaj człowiek to tylko chce umieć, co objęcia ludzkiego nie przechodzi. 2. Niech to, co umie, zastosowuje do lepszego siebie doskonalenia, to jest do zrządzenia sobie większych moralności i szczęścia.

Któż w tych dwóch prawidłach nie uznaje zdrowej filozofii i czystego rozumu?

W dalszych §§ wspomniawszy o pożytkach i szacunku filozofii, o jej związku z innymi naukami, o umiejętnościach ją posiłkujących, o duchu filozoficznym itd. na s. LII odpowiada na zarzuty, które się czynić zwykły przeciw filozofii. Między innymi zarzutami ten przywodzi, łącząc zarazem odpowiedź:¹⁰

Nie można przeczyć (mówią drudzy), że filozofia ustawicznym zmianom podlega. Buduje, psuje, znowu stawia, znowu obala; dziś to utrzymuje, jutro owego broni. Zaiste, złym to jest znakiem! Dobrym! – odpowiadamy; sama bowiem różność systematów, odmienność opinii, pomaga filozofii. Szuka prawdy; doświadcza, że jej szukać musi wśród błędów i czynić najrozsądniejsze usiłowania.

Moim zdaniem odpowiedź autora jest słaba w stosunku do zarzutu. Nazywać albowiem „DOBRYM znakiem” tę ustawiczną zmianę systematów filozofii, jest to właśnie mówić, że architektowi idzie dobrze budowa dlatego, że nic więcej nie robi, tylko wznosi ściany i zwała, zaczyna i nie kończy. Zgadza się na to, że sama różność mniemań i różnaitość systematów przyczynia się niekiedy do wyświecenia prawdy, ale też to jest pewne, że póki o jednej rzeczy zdania są rozróżnione, póty prawda nie jest jeszcze trafiona albo przynajmniej dowiedziona. Czemuż bowiem od epoki Kopernika nikt już nie tworzy nowego systematu Słonecznego Świata? Czemu wykład praw, którymi się utrzymuje ta wielka budowa, dany przez Newtona, statecznie jest przyjęty i przez dwa blisko wieki żadnym nie ulega zmianom i zarzutom? Czemu nikt już nie powstaje przeciw nowemu układowi chemii odkrytemu przez Lavoisiera? Oto że we wszystkich tych systematach prawda była trafiona i wyświecona tyle, ile w tych rzeczach być może. Mogą się wprowadzić te systematy z czasem dopełniać, mogą się w nich sprostować niektóre szczególne przystosowania, może zająć odmiana w niektórych dalszych wnioskach, ale osnowa głównych twierdzeń przez tak długi przeciąg czasu dotąd jest niewzruszona. Dlaczegoż to samo się nie prawdzi o filozofii umysłowej?... Wyznajmy zatem, że ta filozofia, podlegająca ustawicznie

¹⁰ Zob. s. LIII, t. I {przyp. mój – JJ}.

zmianom, najniebezpieczniejszy dotąd miała obrót, i nie nazywajmy „dobrym znakiem” tego, co jest znakiem niepomysłnych usiłowań. Wszakże prawda nie może ulegać dziwactwom zmienności, a co raz było prawdziwe, zawsze takim być musi. Cóż zatem? Mamyż więc filozofię umysłową wymazać z rzędu umiejętności dlatego, że badania w tym przedmiocie czynione dotąd nie miały żądanego skutku? Bynajmniej. Stąd bowiem, że przez długi przeciąg czasu i po wielu mało skutecznych pracach nie odkryto jeszcze prawdziwego jej systematu, wnosić nie należy, że się ono nigdy nie odkryje. Wszakże ta umiejętność ma swój byt w naturze umysłu ludzkiego, ten zaś nie może nie wiedzieć o swoich działaniach. Idzie więc tylko o to, żeby dostrzec najogólniejsze i najbardziej oderwane prawa tych działań, żeby myśl rozłożyć na najprostsze pierwiastki, z których się składa; a do tego wszystkiego trzeba naprzód trafić na najpewniejszą drogę śledzenia tych rzeczy. Co się więc tyczy tego punktu, zgadzam się z autorem, że trzeba szukać prawdy, iż użyję własnych jego wyrazów, nawet WPOŚRÓD BŁĘDÓW I CZYNIĆ NAJTRUDNIEJSZE USIŁOWANIA. Mniemam jednak, iż dla tych, którzy się poświęcają temu najtrudniejszemu przedmiotowi, potrzebna jest pewna przestroga. Zdaje się ona wypływać prosto z tych uwag, któreśmy dopiero uczynili. Ta zaś przestroga zależy na tym, żeby roztrzaskując systematy takiej nauki, która jeszcze nie stanęła na pewnej posadzie, zgłębiać naprzód jak najściślej główne ich twierdzenia czyli zasady, i uważać, czy one zupełnie odpowiadają naszemu przekonaniu. Inaczej, nie uczyniwszy wprzód tych najpierwszych zasad, uczyć się dobrą wiarą dalszych wnioskowań i teoryj, trudzić pamięć nauką dziwnych wyrażań i szczególnej nomenklatury, byłoby to podawać się w niebezpieczeństwo trwonienia drogiego czasu na pracowite uczenie się błędów i przywidzeń ludzkich, albo czczych i nieznaczących wyrazów.

Inny jeszcze z poprzedzających uwag zdaje się wynikać wniosek, a ten jest, że skoro umiejętność jaka ustawicznych doznaje zmian w swoich systematach i jest przedmiotem rozmaitych mniemań, znakiem to jest, że ta umiejętność mylny wzięła kierunek i że droga dochodzenia w niej prawdy nie jest prosta, lecz kręta i zawikłana. Stosując zaś to do naszej filozofii umysłowej, może by w takim razie wypadało, odrzuciwszy na stronę powagę mistrzów i systematów, wejść w siebie samego, i w umyśle własnym szukać prawdy, jak to uczynił np. Kartezjusz w wieku 17^{ty}m, a po nim z większym skutkiem Locke.¹¹ W następnym zaraz § przepisuje

¹¹ Daleki jestem od tego, żebym przyznawał niemyślność temu filozofowi i sądził naukę jego za doskonałą i zupełnie wolną od błędów; zaprzeczć jednak nie można, że on przez własne swoje rozmyślanie, odosobnione od panującej naówczas po szkołach nauki, odkrył wiele prawd rzeczywistych i szacownych w filozofii umysłowej. Dowodem tego jest zdanie samegoż autora o tym filozofie, wyrażone w przypisie VII na s. 75 {t. III}, gdzie tak mówi: „Jan Locke, Anglik zmarły roku 1704, wydał w roku 1684 dzieło w tej mierze [w przedmiocie logiki], które z angielskiego na francuski przełożone ma tytuł *Essai sur l'entendement humain*, w którym: (1) naucza, że wszystkich poznań nabywamy albo przez zmysły, albo przez rozmyślanie tego, co przez zmysły nabywa się; (2) wykazuje w szczegółach, jak jakie wyobrażenie nabywa się; (3) rozprawia o wyrazach, o różnych ich własnościach, gdzie oraz krytykę pilnie wyklada; (4) traktuje o poznaniu ludzkim w ogólności, o prawdzie, rozumie, wierze, i tym podobnych. Zasługuje na pochwały, że wiele nowych rzeczy odkrył, że panujące kartezjanów i gassendystów błędy wykazywał, iż mierzył siły ludzkie i nauczał, iż niekiedy dobrze jest wyznaczyć naszą niewiedzę, że jasno się tłumaczy.” Następnie w ogólności dotknął autor błędów Locke’a bądź

autor prawidła dobrego filozofowania, dość rozsądne i gruntowne; w nich zaś te najszczególniej myśli godne są uwagi:¹²

Używaj rozumu, badaj, i to tylko miej za prawdę lub fałsz, o czym się niezbitymi dowodami przekonałeś. {...}

Jeżeli inni coś twierdzą lub przeczą, ty także twierdź lub zaprzeczaj, ale nie ulegając cudzej powadze lub przywiązaniem do jakowegoś systematu powodując się, lecz wspierając się na dowodach z natury rzeczy wydobytych. Sądząc zaś o twierdzeniach cudzych, zapomnij zupełnie o szkole twojej, ale samej słuchaj prawdy; słuchać zaś jej będziesz, kiedy sposób, jakim oni postępują, dobrze rozpoznasz.

Dalej mówi autor o PIERWSZEJ czyli ostatniej zasadzie filozofii (s. LX {t. I}), którą, podług niego, jest wiedzenie (*perceptio*, *Bewusstsein*), czego daje rozbiór. Że zaś ten rozbiór wiedzenia powtórzy się w drugiej części, to jest w logice, tu go przeto opuszczamy.

Następnie daje krótką historię filozofii od jej początków aż do naszych czasów, dzieląc ten długi przeciąg wieków na 4 periody. W § zaś 35 na s. LXXXVI {t. I} ostrzega, że filozof nie ma przestawać na samej filozofii, lecz powinien do niej przydać naukę religii objawionej. Na wsparcie tej prawdy przywodzi całe kazanie miane w Krakowie przez jednego Polaka teologa¹³ do filozofów, 6 czerwca 1802 roku w dzień Zesłania Ducha Św. jako w rocznicę założenia Akademii, zajmujące drobnym drukiem stronic 36. Kaznodzieja, wykładając w tym kazaniu siedem darów Ducha Świętego, często używa języka filozoficznego, bo mówi do filozofów; zbija zarzuty i wątpliwości przeciwne wierze; okazuje wyższość religii nad filozofię światową.

Autor na ostatek kończy pierwszą część swojego dzieła krótką wzmianką o FILOZOFII W POLSCE, odsyłając ciekawego w tej mierze czytelnika do dzieła J. Sołtykowicza pod tytułem *O stanie Akademii Krakowskiej*, r. 1810, w którym się zawiera obszerny wykład historyczny tego przedmiotu, od założenia Akademii Krakowskiej w roku 1347 aż do czasu teraźniejszego.

Część druga dzieła {tj. t. II}, czyli *Logika*, dzieli się na trzy główne części. W pierwszej daje się WSTĘP DO LOGIKI, w drugiej NAUKA jej ELEMENTARNA, w trzeciej METODOLOGIA POWSZECHNA. Części te znowu się dzielą na rozdziały, oddziały, działy, poddziały, paragrafy i dodatki. Że zaś materie tych podziałów, a mianowicie paragrafów, nie zawsze ze sobą ścisły mają związek, i są częstokroć

rzeczywistych, bądź tylko mniemanych. Prawdziwość pochwał przyznanych temu filozofowi od naszego autora tym mniej jest podejrzana, że autor, jak wiadomo, jest stronnikiem filozofii niemieckiej, która główną jest nieprzyjaciółką Locke'a, nazywając ją „empiryczną” dlatego, że ten filozof za pierwiastkowe źródło większej części poznań ludzkich naznacza CZUCIE. Mimo jednak tę nieprzyjaźń filozofów niemieckich ku systematowi Locke'a, nie mogą oni zaprzeczyć, że w jego nauce znajduje się wiele prawd istotnych przez niego odkrytych. Zapewne rzeczywistość tych docieczeń musi być niezawodna, do której uznania sami nawet przeciwnicy są przymuszeni. Za cóż by więc przez rozbiór i śledzenie działań własnego umysłu nie można było rozszerzyć okręgu tych prawd, na które Locke trafił tą samą drogą, i uzupełnić jego nauki?...

¹² Zob. s. LIX, t. I {przyp. mój – JJ}.

¹³ Owym Polakiem teologiem był sam F. Jaroński {przyp. mój – JJ}.

podrobione i jedne względem drugich obce, niepodobna jest zatem dać choć krótki rys wszystkich przedmiotów w tym dziele zawartych, bo samo wyliczanie tytułów każdego § wiele by nam niepotrzebnie zabrało miejsca. Tak więc przywiodę tu tylko celniejsze twierdzenia autora i wskażę, ile być może, ich związek, czyniąc nad niektórymi moje uwagi.

„Wstęp do logiki” zaczyna się od wyobrażeń, z których się wywiązuje jej znaczenie. W pierwszych §§ ({t. II,} s. 1 i nast.) pokazawszy autor, że się wszystko dzieje w naturze podług ustaw niezmiennych, wnosi stąd tę prawdę, że i umysł w myśleniu zachowuje pewne prawidła, w § zaś 4 uczy nas, jak poznać możemy, że umysł znalazł prawidło, i jak je pojmujemy.

Dowiadujemy się [mówi na s. 11 {t. II}], że umysł nasz znalazł prawidło, kiedy sobie wyobrażenie robimy, kiedy w wiedzeniu wiemy, żeśmy różnaitość w jedność połączyli.

Poimuje umysł prawidło przez prawidło, to jest nie można myśleć o prawidle bez prawidła. Pojmować zaś prawidło podług prawidła, jest to W DZIAŁANIACH UMYŚŁU PEWIEN PORZĄDEK ZACHOWYWAĆ.

W następującym zaraz § daje podział prawideł umysłu na KONIECZNE i PRZYPADKOWE.¹⁴

„Koniecznymi” {...} zowią się te, bez których żadne użycie umysłu być by nie mogło: bez których wszelkie myślenie zniknęłoby, a człowiek nie istnością rozumną, ale bydlęciem byłby niezdadnym do rządzenia zmysłowością i do działania moralnie.

PRZYPADKOWE zaś {...} są te, bez których to lub owo (pewien i oznaczony przedmiot mające) użycie umysłu dżać się nie mogłoby; np. umysł medyka, gdy jako lekarz chce dżać, właściwymi medycynie prawidłami postępować powinien. Toż samo mówi się o prawniku, gdy sprawy bronić, cieśli, gdy dom stawiać, księdzu, gdy kazania mówić itd. przedsiębiorą. Takowe prawidła są rozmaite, a to stosownie do gatunków przedmiotów, którymi się kto zatrudnia.

Zowią się zaś „przypadkowe” dlatego, że nie są KONIECZNE. Mogę bowiem tę lub ową obrać sobie do myślenia materię, mogę np. raz o duszy, drugi raz o istotach organicznych, inny raz o sprawiedliwości itp. myśleć lub nie myśleć.

Następnie okazuje autor, jakim sposobem przychodzimy do poznania prawideł koniecznych naszego umysłu i że te nie zależą od doświadczenia i tyczą się formy nie zaś materii myślenia.¹⁵

Poznajemy [mówi] KONIECZNE PRAWIDŁA UMYŚŁU, kiedy nie przedmioty, którymi się umysł zatrudnia, ale powszechne jego użycie uważamy, to jest kiedy nie tego szukamy, jakim trybem lub stosunkiem umysł ten lub ów przedmiot poznaje, lecz kiedy chcemy wiedzieć, jakim sposobem w ogólności umysł poznaje.

¹⁴ Zob. s. 12-13, t. II {przyp. mój – JJ}.

¹⁵ Zob. s. 13-14, t. II {przyp. mój – JJ}.

Z tej przyczyny PRAWIDŁA KONIECZNE zowią się „prawidłami niezależnymi od doświadczenia”, to jest „*a priori* poznalnymi”, żadnego na przedmiotu gatunek względu nie mając. Przez to zaś dzieje się, że jedynie FORMY, nie zaś MATERII myślenia się tyczą. Gdyby bowiem materii tyczyły się, przestałyby być KONIECZNE i POWSZECHNE, ale stałyby się przypadkowe.

Prawidła konieczne można także nazywać „prawami”.

Z poprzedzających uwag wywiązuje się dopiero definicja logiki.¹⁶

Umiejętność koniecznych prawideł czyli PRAW umysłu zowie się „logiką”. Logika więc jest umiejętnością samej formy myślenia, czyli jest umiejętnością uczącą nie o CZYM trzeba myśleć, ale JAK myśleć należy. Dlatego logika zowie się także „sztuką myślenia” albo „sztuką formy myślenia”.

W § 8 oznacza autor własności logiki.¹⁷

Istotne [mówi] własności logiki są następujące.

(1) Jest podstawą wszystkich innych umiejętności. Uczy albowiem logika nie, jak o tym lub o owym przedmiocie, ale jak w ogólności myśleć należy. Że zaś żadna umiejętność nie może być bez myślenia, a logika uczy powszechnego użycia umysłu, więc jest podstawą wszelkich innych umiejętności.

Mnie się zdaje, że to wyrażenie autora: LOGIKA UCZY NIE, JAK O TYM LUB O OWYM PRZEDMIOCIE, ALE JAK W OGÓLNOŚCI MYŚLEĆ NALEŻY, trzeba by tak dopełnić: LOGIKA UCZY NIE, JAK O TYM LUB OWYM PRZEDMIOCIE, ALE JAK W OGÓLNOŚCI o jakimkolwiek bądź przedmiocie MYŚLEĆ NALEŻY. To podobno chciał autor wyrazić. Inaczej można wziąć fałszywie jego wyrażenie: może by kto rozumiał, że można MYŚLEĆ W OGÓLNOŚCI, nie myśląc o żadnym przedmiocie, co jest rzeczą niepodobną. Tam bowiem, gdzie się nie myśli o żadnym przedmiocie, myśli nie masz...

(2) Logika swoich zasad nie czerpie z doświadczenia, ani z żadnej innej umiejętności.

Nie bierze ich z ŻADNEJ INNEJ UMIEJĘTNOŚCI, bo każda nauka ma swój właściwy i szczególny myślenia sposób, a zatem żadna z nich nie może być źródłem ani zbiorem prawideł koniecznych, bez których żadne użycie umysłu być nie może.

Nie bierze ich z DOŚWIADCZENIA, bo doświadczenie tyczy się tylko szczególnych przedmiotów; tyczy się istności nie koniecznie, lecz przypadkowo bytujących, zmysły nasze uderzających, które są, lecz mogą nie być. A zatem doświadczenie (czyli wrażenia zmysłowe) powszechnych zasad, bez których żadne użycie rozumu być nie może, dostarczać nie potrafi; lecz te muszą być dziełem umysłu stosunki śledzącego.

WNIOSEK. Ci, co do logiki niektóre zasady z psychologii mieszać zwykli byli, nie odpowiadali prawdziwemu logiki zamiarowi. Bo lubo psychologia wyklada władze, którymi człowiek myślący jest obdarzony, dlatego jednak, że ma szczególny przedmiot, powinna być oddzielną umiejętnością i do logiki nie należy, gdyż nigdy

¹⁶ Zob. s. 14, t. II {przyp. mój – JJ}.

¹⁷ Zob. s. 14-17, t. II {przyp. mój – JJ}.

nie może być źródłem prawideł umysłu koniecznych, do wszelkich przedmiotów zastosowanymi być mogących.

Nie zaprzeczając tu rozumowania autora, jedną tylko zrobię uwagę. Autor powiedział, że z psychologii nie można mieszać zasad do logiki, i że pierwsza powinna być oddzielna od drugiej. Może to być prawda w pewnym względzie: może zachodzić jaka lekka różnica między psychologią a logiką; zależy to od znaczenia, jakie kto przywiązuje do wyrazów. Ja jednak mniemam, że psychologia nie może być zupełnie oddzielna od logiki, i że te umiejętności, jeżeli nie są rzeczą jedną i tą samą, mają przynajmniej ze sobą najściślejszy związek. Wszakże, gdy podług definicji autora, logika uczy, jak MYŚLEĆ W OGÓLNOŚCI, a psychologia, podług jegoż wyznania WYKŁADA WŁADZE, KTÓRYMI CZŁOWIEK MYŚLĄCY JEST OBDARZONY, więc logika, która wskazuje użycie najogólniejsze władz umysłowych człowieka, bez psychologii obejść się nie może, ani być od niej zupełnie oddzielna. Z tej jeszcze uwagi ten wypada wniosek, że psychologia powinna poprzedzać logikę; pierwiej bowiem trzeba poznać władze umysłowe człowieka, nim się poznać może najogólniejsze ich użycie. Tak więc, podług tego rozumowania, zdawałoby się, że logika jest niejaką częścią psychologii. Autor nasz jednak w podziale swoim filozofii, któryśmy już widzieli, kładzie naprzód logikę, potem metafizykę, psychologia zaś podług niego jest częścią metafizyki. Że wykład władz umysłowych człowieka powinien poprzedzać logikę, sam to niejako autor dowodzi swoim postępowaniem, gdy po oznaczeniu logiki i jej WŁASNOŚCI ISTOTNYCH, nie mógł zaraz przystąpić do dalszego jej wykładu, ale musiał wprzód położyć DODATEK O WŁADZACH CZŁOWIEKA WZIĘTY Z ANTROPOLOGII, która także podług jego podziału jest częścią metafizyki; tu więc przestąpić musiał porządek oznaczony swoim własnym podziałem. Oto jak mówi dalej.

Jednakże nim w antropologii na przyzwoitym miejscu zostaną wyłożone władze człowieka, tak wspólne mu z roślinami i zwierzętami, jako właściwe jemu samemu, dla ułatwienia zrozumiałości wyrazów, bez których użycia nie potrafimy się obejść, kładę „Dodatek o władzach duszy”, którego w tym miejscu każdy się powinien nauczyć, kto antropologii nie zna, a dalszy wykład logiki dokładnie chce objąć.

(3) Logika jest umiejętnością czystą rozumową.

Przez logikę umysł ludzki w samym sobie czerpie, nie tylko co do formy, ale nawet co do materii. Materią bowiem tą jest zbiór prawideł koniecznych umysłu. Że zaś te w samym tylko umyśle czerpane być mogą, więc logika jest umiejętnością czysto rozumową.

Miejsce to zdaje się potrzebować objaśnienia. Powiedział autor wprzód (s. 14 {t. II}), że prawidła konieczne umysłu tyczą się jedynie FORMY, nie zaś MATERII myślenia, i że logika jest umiejętnością tych koniecznych prawideł czyli praw umysłu. Tu zaś mówi, że PRZEZ LOGIKĘ UMYSŁ LUDZKI W SAMYM SOBIE CZERPIE, NIE TYLKO CO DO FORMY, ALE NAWET CO DO MATERII, i że MATERIAŁ JEST ZBIÓR PRAWIDEŁ KONIECZNYCH UMYSŁU. Jakże w tym, co się tyczy jedynie formy, znaleźć

się może materia? Albo w jakim względzie zbiór prawideł dotyczących się jedynie formy myślenia nazywać można „materią”? Jeżeli zaś zbiór tych prawideł, który składa całą logikę, uważać mamy za materię, cóż będzie jej formą?...

Na tym miejscu przerywa autor naukę swoją o logice i kładzie dodatek zawierający WIADOMOŚĆ O WŁADZACH CZŁOWIEKA. Dodatek ten (s. 18 {t. II}) dzieli się na pięć działów. W pierwszym tłumaczy autor, co jest ANTROPOLOGIA (nauka o człowieku) i jakie jej są podziały; daje wyobrażenie następujących wyrazów: „organizacja”, „organizm”, „życie”. W drugim uważa człowieka jako mającego siły wspólne jemu z roślinami. W trzecim uważa go jako zwierzęcia, czyli jako mającego siły wspólne jemu ze zwierzętami. W czwartym okazując, że człowiek więcej jest niż zwierzę, mówi o siłach jemu samemu właściwych czyli o władzach duszy wyższych, których nie mają zwierzęta. Dział piąty można uważać za przypadkowy, w nim bowiem autor przytacza co do słowa naukę Sebastiana Petrycego o władzach duszy, dlatego szczególnie, żebyśmy wiedzieć mogli, jaki był sposób myślenia o tym przedmiocie w czasie owym, w którym żył wspomniany pisarz, to jest na początku wieku siedemnastego. Ponieważ w tych pięciu działach wiele rzeczy znajduje się takich, które, jak mi się zdaje, nie mają żadnego związku z logiką, my przeto rzucimy uwagę naszą szczególnie na to, co ma wyraźny z tą umiejętnością związek. Dział np. trzeci dzieli się na dwa podziały: w pierwszym mówiąc autor o CIELE LUDZKIM W OGÓLNOŚCI, wylicza jego części stałe i płynne; mówi o krwi, serwatce, wodzie, kościach, mięśniach, nerwach itd.; w drugim mówi o własnościach duszy niższych, zawartych pod wyrazem „zmysłowość”. Opuszczając zatem materie pierwszego podziału jako nie należące do naszego przedmiotu, wypada nam zastanowić się nad podziałem drugim, gdzie autor zaczyna mówić o władzach duszy, co ma wyraźny związek z logiką.

Siłą pierwiastkową duszy [mówi na s. 32{-36, t. II}] jest WIEDZENIE {...}, z którego wszystkie nasze usposobienia i stany duszy wychodzą. Przez „wiedzenie” rozumie się odnoszenie wyobrażenia do przedmiotu i gdy jest całkowite, składa się z trzech wyobrażeń, to jest {...} z wyobrażenia podmiotu¹⁸ wyobrażającego, {...} z wyobrażenia przedmiotu wyobrazonego, {...} i z wyobrażenia różnicy przedmiotu od podmiotu. {...}

Władze wychodzące z WIEDZENIA, jedne się „wyższymi” {...}, drugie „niższymi” {...} nazywają. Wyższe wyrazem „umysł”, niższe wyrazem „zmysłowość” {...} oznaczanymi być zwykły. {...} Władzę odbierania wrażeń od przedmiotów i działania stosownie do nich zowiemy „zmysłowością”, pod którą zawieramy władze wspólne nam ze zwierzętami: {1} czucie, {2} pamięć, {3} imaginację bierną, {4} instynkt, {4} żądze, {5} odrazę, {6} namiętności, chuci. {...}

Przyjęcie wrażenia czyli impresji do duszy nazywa się „czuciem” (*sensatio*). Przez czucie nabywa dusza wiadomości o przedmiotach zewnętrznych lub wewnętrznych. W pierwszym razie czuje za pomocą ZMYŚŁU ZEWNĘTRZNEGO, w drugim za pomocą ZMYŚŁU WEWNĘTRZNEGO.

„Zmysłem zewnętrznym” (*sensus externus*) zowie się w duszy władza przyjmowania przedmiotów zewnętrznych, gdy wrażenia czynią. Działania tego zmysłu zowią się „czuciami zewnętrznymi” (*sensationes externae, intuitiones, Anschauungen*). {...}

¹⁸ Wyraz „podmiot”, jak się da niżej widzieć, znaczy u autora to samo, co „*subiectum*”.

„Zmysłem wewnętrznym” (*sensus internus*) nazywamy władzę duszy wiedzenia naszych własnych stanów i usposobień.¹⁹ Działania tego zmysłu zowią się „czuciami wewnętrznymi” i są zawsze związane z wyobrażeniem CZASU.

Tak wewnętrzny jako i zewnętrzny zmysł są biernościami (*passivitates*); to jest dusza, gdy czuje, coś odbiera (*patitur affectionem*). {...}

Nie mają zwierzęta tego, co się „przypominaniem” (*recordatio, reminiscencia*) nazywa: inaksha ich jest nawet pamięć {niż ludzka}, jak to wyłożymy w dziale następującym. Mają tylko PAMIĘĆ (*memoria*) zwaną „fizyczną”, przez którą rozumie się władza niektórych fibrów w mózgu impresji przez organa czulne dostarczonych, odbierania, zatrzymywania, i, gdy zajdzie przyczyna, dostarczająca duszy przedstawiania.

Zdaje się, iż tu autor dowolnie twierdzi o zwierzętach, że nie mają tej władzy duszy, która się u filozofów nazywa „*reminiscencia*”, a która podług własnej jego definicji niżej trochę umieszczonej (s. 42 {t. II}) „jest władzą uznawania jakiegoś wyobrażenia lub poznania za już dawniej miane”. Spodziewam się, iż autor zgodzi się na to ze mną, że o władzach duszy zwierzęcej nic nie możemy wiedzieć *a priori*, a zatem niezawodnie, ale tylko *a posteriori*, czyli z uważania ich spraw zewnętrznych, a zatem z podobnością tylko do prawdy (*per analogiam*). Jakoż natura ludzkiego umysłu jest u wszystkich ludzi jednostajna. Jeżeli więc kto odkrył w sobie rzeczywiście istotne jakie prawo umysłu, może sądzić z pewnością, że toż prawo znajduje się w naturze umysłu wszystkich ludzi. Lecz nie tak się ma rzecz względem zwierząt. Wiemy, iż natura ich duszy daleko jest różna od naszej, na czym zaś zależy to różnica, rozwiązanie tego zagadnienia byłoby najważniejsze w filozofii. Lecz podług mojego zdania, rozwiązanie to nie mogłoby inaczej nastąpić, tylko przez porównywanie spraw naszych ze sprawami zwierzęcymi, to jest ANALOGICZNIE tylko nie zaś APODYKTYCZNIE (niezawodnie). Stosując zaś to rozumowanie do rzeczy, którą tu roztrząsamy, można uczynić przeciwny wniosek twierdzeniu autora. Moim zdaniem, podobniejsze jest do prawdy, że zwierzęta mają tę władzę duszy, która się nazywa „*reminiscencia*” czyli pamiętanie. Na dowód tego przywiodę tu zdarzenie najpospolitsze, którego każdy może być świadkiem. Pies np., który po długim niewidzeniu postrzega swojego pana, czyliż przez swoje nadzwyczajne ruchy, przez swoje skowytanie, i przez wszelkie sposoby, którymi ten rodzaj zwierząt zwykł okazywać swą radość, nie dowodzi tego, że poznał swojego pana i że pamięta o tym, że to jest ten sam, którego znał dawniej? Postrzegając pilnie zwierzęta, może byśmy to samo odkryli w innych ich gatunkach. Toż samo {można} mówić o BACZNOŚCI (*attentio*), którą autor umieścił między władzami duszy wyższego rzędu, właściwymi samym tylko ludziom, a której takie daje określenie (s. 43 {t. II}).

Zatrzymywanie wiedzenia nad jednymże przedmiotem, czyli skierowanie władzy naszej wyobrażającej i pojmującej do jednego przedmiotu, zowie się „bacznością”, „uwagą” (*attentio*).

Tysiączne i prawie codzienne doświadczenie może nas o tym przekonać, że zwierzęta zdolne są skierować swoją władzę wyobrażającą do jednego przedmiotu.

¹⁹ „Usposobienie” znaczy u autora to samo, co „*modificatio*”, „sposób bycia”.

Kot np., który czatuje na myszkę, pies, który się skrada do bekasa albo ściga zająca, czyliż w rzeczy samej nie kierują wtenczas swojego WIEDZENIA, swej WŁADZY WYOBRAŻAJĄCEJ DO JEDNEGO PRZEDMIOTU? Podobne tym zdarzenia można by przytoczyć bez liku, a zatem jest BACZNOŚĆ w zwierzętach.

Określiwszy autor znaczenie „pamięci zwierzęcej” podług swojego mniemania, daje określenie innych władz zmysłowości wyżej wyliczonych, wspólnych nam ze zwierzętami. Na s. zaś 38{-40} w dziale IV {t. II} mając dać wyobrażenie władz duszy wyższych, właściwych tylko samemu człowiekowi, zaczyna od określenia ogólnego wyrazu „myślenie”.

„Myślenie” (*cogitatio*) jest {to} ogólne wyrażenie użycia władz duszy, bez oznaczenia, jakich. Więc pod wyraz „myśl” idą wszystkie władze człowieka zmysłowe i myślowe. {...}

„Umysłem” (*intellectus sensu latiori*) zowiemy te władze duszy, których zwierzęta nie mają, a ludzie nimi są obdarzeni. Dlatego zowią się „władzami wyższymi” {...}. Są zaś następujące: (a) ISTOTNE: (1) pojętność (*intellectus sensu proprio*, *Verstand*, *l'esprit*), (2) rozsądek (*facultas iudicandi*, *Urteilskraft*), (3) rozum (*ratio*, *Vernunft*), (4) chcenie (*voluntas*, *Willen*), (5) wola (*volitio*, *ratio practica*); (b) POCHODNE: (6) pamiętanie i przypominanie (*reminiscentia et recordatio*), (7) bacność (*attentio*), (8) imaginacja czynna, (9) fantazja, (10) dowcip (*ingenium*), (11) przebiegłość (*sagacitas*), (12) smak (*gustus*), (13) przewidywanie (*praevisio*), (14) łączenie poznań (*associatio idearum*), (15) oznaczenie (*facultas signatrix*), (16) upodobanie (*arbitrium*), (17) namiętności i pasje. {...}

„Pojętnością” czyli „umysłem” w znaczeniu właściwym (*intellectus sensu proprio*, *Verstand*) zowiemy władzę robienia pojęć, to jest władzę robienia sobie przez odejmowanie znamion wspólnych wielu szczegółom, i złączenie ich w jedno widzenie, poznań ogółowych i powszechnych, jakimi są np. CZAS, COŚ, PRAWDA, DRZEWO, RZĘKA itp. {...}

„Rozsądkiem” (*facultas iudicandi*, *Urteilskraft*) zowiemy władzę duszy myślenia o szczegółach jako zawartych w ogółach i w powszechnościach. Jest np. mój rozsądek w czynności, kiedy ja uznaję, że należę do liczby tych ludzi, którzy się zowią „Polacy”. {...}

„Rozumem” (*ratio*, *Vernunft*) zowiemy władzę duszy uznawania związku prawd, wnioskowania z wielu sądów prawdy, gdyż we wnioskowaniu prawda z prawdy wywodzi się.

Podobnie określa inne władze umysłowe wyżej wyliczone, tak ISTOTNE, jako i pochodne.

W dziale piątym, jakośmy już nadmienili, kładzie autor naukę Sebastiana Petrycego o władzach duszy, wytłumaczywszy na początku powody, jakie miał do tego. Mówi bowiem na s. 49 {t. II}:

Sebastian Petrycy, medycyny doktor i profesor w Akademii Krakowskiej w dziele swoim pod tytułem *Etyka Arystotelesowa*, wydanym w Krakowie {...} roku 1618, {...} wyłożył władze ludzkie podług sposobu myślenia swego wieku. Ponieważ to dzieło jest najpierwsze filozoficzne w języku polskim, a rzadkie się jego egzemplarze znajdują, przeto umyśliłem tu wyimek z niego umieścić słowo w słowo jak następuje.

Na ostatek kładzie autor oddział wstępu swojego do logiki (s. 56 {t. II}), w którym wzmiankuje o dawnych jej podziałach, wylicza jej pożytki i daje onej krótką historię; na tym się kończy wstęp jego do logiki, po czym następuje NAUKA ELEMENTARNA tej umiejętności.

Zaczynając autor wyklądać logikę, mówi naprzód o WIEDZENIU, które, jakośmy już nadmienili, nazywa „pierwszą czyli ostatnią zasadą filozofii”, i którego dał już rozbiór w części poprzedzający swojego dzieła, który się tu tylko powtarza.

Nikt z nas o tym nie wątpi [mówi na s. 70{-71, t. I}], że mamy władzę robienia sobie wyobrażeń o sobie, o przedmiotach, o wyobrażeniach. Tę władzę zowiemy „wiedzeniem” (*perceptio, Bewusstsein*).

Lubo wiedzenie i wyobrażenie (*repraesentatio*) oddzielnie jedno od drugiego bytować nie mogą, bo nie mogą sobie czegoś wyobrazić nie mając wiedzenia, a nie mogą mieć wiedzenia nie wyobrażając sobie czegoś, jednakże co innego jest WIEDZENIE, a co innego WYOBRAŻENIE. Życie i ruch razem koniecznie być muszą, a przecież co innego jest ruch, a co innego jest życie. Robi się więc zagadnienie: Czym się różni widzenie od wyobrażenia? Odpowiadamy: (1) Inna jest forma wyobrażenia, a inna wiedzenia, bo inny porządek w działaniu mój umysł zachowuje, kiedy sobie wyobrażam np. DRZEWO, a inny, kiedy mam wiedzenie tego wyobrażenia. (2) Wyobrażenie jest warunkiem, bez którego wiedzenie być nie może: bo żadnego wyobrażenia nie mając, nie mogę mówić, że wiedzenie bytuje w moim umyśle. Wiedzenie zaś jest warunkiem, bez którego wyobrażeń mieć nie można: bo gdybym nie mógł mieć wiedzenia, nie mógłbym także czynić wyobrażeń.

Co innego więc jest wiedzenie, a co innego wyobrażenie.

Zdaje mi się, że autor chociaż tu położył jakby zamknięcie swego dowodzenia, dotąd jednak nie dowiódł tego, co zamierzył, to jest, że WIEDZENIE różni się od WYOBRAŻENIA. Przekonał tylko, że jedno bez drugiego być nie może, lecz czym się różni jedno od drugiego, jeszcze się to nie daje widzieć; może się to wyjaśnić z dalszego rozbioru.²⁰

DEFINICJA WIEDZENIA I GATUNKI.

Mając wiedzenie, rozróżniamy nas samych od tego, czego wiedzenie mamy, to jest: od przedmiotu i od tego, za czego pomocą wiedzenie sobie robimy, to jest od wyobrażenia. Np. mam wiedzenie domu. Rozróżniam wyobrażenie domu ode mnie: wyobrażenie to nie jest moim JA. Rozróżniam je jako coś, co do mojego JA nie należy, i moje JA do niego odnoszę. Rozróżniam także wyobrażenie to od przedmiotu jego, to jest od domu. Samo wyobrażenie nie jest domem, ale tylko dom wyobraża. Odnoszę je do przedmiotu, to jest do domu. Przez rozróżnienie wyobrażenia od MOJEGO JA, wyobrażam SOBIE; przez rozróżnienie zaś wyobrażenia od jego przedmiotu coś bywa wyobrażone. Więc WIEDZENIE jest to odnoszenie wyobrażenia do przedmiotu wyobrażonego i do podmiotu wyobrażającego.

Gatunki wiedzenia w powszechności są trzy, gdyż trzy są gatunki przedmiotów, o których wiedzenie mieć możemy, to jest: (1) wiedzenie wyobrażenia, (2) wiedzenie przedmiotu wyobrażonego, (3) wiedzenie mnie samego.

²⁰ Zob. s. 71-72, t. II {przypp. mój – JJ}.

Z poprzedzającego rozbioru okazuje się wprawdzie jasna różnica między WIEDZENIEM a PRZEDMIOTEM lub PODMIOTEM, lecz wyobrażenie i jego wiedzenie nie zdają mi się być rzeczą różną od siebie. Wszakże gdy mówię, że WIEM O WYOBRAŻENIU, wtenczas prócz wyobrażenia znajduje się jeszcze w mojej myśli stosunek jego do PODMIOTU, czyli do mnie samego; wtenczas bowiem myślę, że to JA jestem, który WIEM czyli raczej mam WYOBRAŻENIE. Lecz kiedy nasuwam z myśli mojej uwagę na podmiot i na stosunek, który ma z nim wyobrażenie, a uważam je tylko samo w sobie, wtenczas WYOBRAŻENIE i jego WIEDZENIE zdają mi się być jedną i tą samą rzeczą.²¹

WIEDZENIE WYOBRAŻENIA jest wtedy, gdy moje JA swoje sobie wyobrażenie wyobraża, nie dając uwagi na przedmiot wyobrażony.

Wyrażenie autora „moje JA swoje sobie wyobrażenie wyobraża” zdaje się być nietrafne i mylne. Mówi się wprawdzie „wyobrażam sobie przedmiot”, bo PRZEDMIOT jest zewnątrz mnie, jego zaś obraz czyli wyobrażenie jest we mnie; różnica tych rzeczy jest widoczna. Lecz mówić, że „wyobrażam {sobie} wyobrażenie”, jest to mówić, że {z} wyobrażenia, które mam o jakiej rzeczy, tworzę sobie obraz czyli drugie wyobrażenie, co nie jest prawdą. W naszej albowiem myśli każdej rzeczy mamy tylko jedno wyobrażenie, nie zaś podwójne... Autor jednak na kilku miejscach stanowi WYOBRAŻENIE WYOBRAŻENIA.²²

WIEDZENIE PRZEDMIOTU WYOBRAŻONEGO jest wtedy, gdy moje JA to, co sobie wyobraża, uważa jako coś różne od samegoż wyobrażenia.

WIEDZENIE MNIE SAMEGO jest wtedy, kiedy moje JA, siebie, jako przedmiot wyobrażający, sobie wyobraża, to jest SIEBIE rozróżnia OD WYOBRAŻENIA, które ma, i OD PRZEDMIOTU, który sobie wyobraża. {...}

DEFINICJA WYOBRAŻENIA.

Ów sposób [{t. II,} s. 74], którym ja mające wiedzenie łączy się z przedmiotem wiedzenia, jest tym, co się nazywa „wyobrażeniem” (*repraesentatio*). Dlatego mówimy, że WYOBRAŻENIE JEST OWYM UMYSŁU USPOSOBIENIEM, PRZEZ KTÓRE O JAKOWYM PRZEDMIOCIE WIEDZENIA NABYWAM, czyli że WYOBRAŻENIE JEST WIEDZENIEM JAKOWEGOŚ PRZEDMIOTU.

Tu się dowodzi wyrazami samego autora, że WYOBRAŻENIE JEST WIEDZENIEM, czyli że się te rzeczy od siebie nie różnią, co przynajmniej w niektórych przypadkach twierdzić można.²³

DEFINICJA POZNANIA.

Jedno lub więcej wyobrażeń odnoszone do jednego przedmiotu stanowią to, co zowiemy „poznaniem” (*cognitio, Erkenntnis*). Cokolwiek więc mówi się o wyobrażeniu, toż samo stosuje się do POZNANIA ITD.

²¹ Zob. s. 72, t. II {przyp. mój – JJ}.

²² Zob. s. 73, t. II {przyp. mój – JJ}.

²³ Zob. s. 74-75, t. II {przyp. mój – JJ}.

W § 19 na s. 76{-78, t. II} twierdzi autor, że w KAŻDYM WYOBRAŻENIU MATERIA I FORMA ROZRÓŻNIA SIĘ.

Poznaliśmy już {...} [mówi], że każde wyobrażenie koniecznie swój przedmiot mieć musi. Ten przedmiot wyobrażenia nazywamy „materią”; a zatem w wyobrażeniu najpierwej MATERIA rozróżnia się. W każdym także wyobrażeniu znajduje się pewien sposób, którym się ta materia wyobraża. Sposób ten zowie się „formą wyobrażenia”. {...} A zatem w KAŻDYM WYOBRAŻENIU MATERIE I FORMĘ ROZRÓŻNIAMY. Np. Jan myśli o kwadraturze koła. Cóż tu jest materią, a co formą? MATERIA jest kwadratura koła; FORMĄ zaś jest sposób, jakim on sobie ją wyobraża; a jeżeli umiem ten sposób opowiedzieć, umiem Jana formę opowiedzieć.

Co do materii, wielu ludzi jedenże przedmiot wyobrażać sobie mogą; uczony i nieuczony, pan i sługa, stary i młody, mężczyzna i kobieta, mogą sobie np. WISŁĘ wyobrażać; więc co do MATERII mają tenże sam przedmiot. Nie tak się dzieje co do FORMY. Nie wszyscy jednakowy porządek myślenia zachowują; nie wszyscy jedenże sposób wyobrażenia mają. Inaczej np. WISŁĘ wyobraża sobie Piotr rybak, inaczej Paweł przewoźnik, inaczej Jędrzej statysta, inaczej Szymon geograf, a zarazem jednakowe co do materii, lecz inne co do formy wyobrażenia mieć będą.

Z tego przykładu, którym autor objaśnia swoje twierdzenie, okazuje się, że różnica między MATERIA a FORMĄ wyobrażeń nie zawsze jest istotna, pochodząca z natury tychże wyobrażeń. PIOTR albowiem RYBAK wyobrażając sobie WISŁĘ, łączy zapewne do niej wyobrażenia rozmaitych gatunków ryb, które się w niej poławiać mogą, sposobu ich łowienia i zysku, który stąd mieć może. PAWEŁ PRZEWÓZNIK do wyobrażenia szerokości i bystrości Wisły, łączy pewnie wyobrażenie swojego przewodu i rozmaitych sposobów do pokonania trudności w przeprawie. JĘDRZEJ STATYSTA do wyobrażenia spławu ułatwiającego handel itd. Tak więc wyobrażenie oddzielne, trafunkowo łączące się z wyobrażeniem Wisły, nazywa tu autor „formą tego wyobrażenia”. Dotąd nazywało się to „łączeniem wyobrażeń” (*associatio idearum*).

W następujących §§ dzieli autor wyobrażenia na CIEMNE, JASNE, ROZRÓŻNIONE, DOKŁADNE i NIEDOKŁADNE, PROSTE i ZŁOŻONE, wyłuszczając znaczenie każdego z tych przymiotów.

W § 22 na s. 84{-85, t. II}, stanowiąc różnicę między ZMYŚLOWOŚCIĄ i UMYŚŁEM, tak mówi:

Gdy w duszy naszej WIEDZENIE OZNACZONE jakowegoś przedmiotu oznaczonego rodzi się, to WIEDZENIE łączy się z WIEDZENIEM KONIECZNOŚCI; to jest ja czuję, że nie zależy ode mnie mieć wyobrażenia, że muszę mieć wyobrażenie np. papieru, gdy patrzę na papier. WIEDZENIE takiej KONIECZNOŚCI, ile się odnosi do przedmiotów, zowie się „czuciem” (*sensatio*).

Jak ciemna, jak rozwlekła definicja... Wyznaję szczerze, że nim położył autor sam wyraz, którego wprzód daje określenie, nie mogłem zgadnąć, co chce definiować. Ten jeden wyraz „czucie” (*sensatio*) objawił mnie myśl autora, której wyłożyć nie

mogła cała osnowa słów poprzedzających, składających definicję tego wyrazu. Moim zdaniem, wszelka definicja, która nie objaśnia lepiej rzeczy, aniżeli samo jej nazwisko, niepożyteczna jest w filozofii... Jak nierównie jaśniej i trafniej określa autor ten sam wyraz na s. 33 {t. II} swojego dzieła, które to określenie mieliśmy wyżej przytoczone.

Przyjęcie wrażenia czyli impresji do duszy [DODAC BY TYLKO NALEŻAŁO od przedmiotów] nazywa się „czuciem” (*sensatio*).

Dawszy autor określenie wyrazu „czucie”, kładzie zaraz rozbiór tego stanu duszy.²⁴

W każdym [mówi] czuciu znajdują się ROZMAITOŚCI, to jest części porozrzucane, np. w czuciu RÓŻY kolor czerwony, forma liści, zapach itd., które to rozmaitości, aby czucie róży zrobić mogły, łączą się w jedną całość.

Tu autor zdaje się nadawać znaczenie wyrazowi „czucie” różne od tego, które określił w najpierwszej swej definicji tego wyrazu. Tu bowiem twierdzi, że czucie tworzy się z połączenia w JEDNĄ CAŁOŚĆ kilku ROZMAITOŚCI, to jest kilku wrażeń uczynionych na zmysły; tam zaś, jakośmy dopiero widzieli, nazwał „czuciem” wrażenie jedno czyli pojedyncze.

Przyjęcie wrażenia czyli impresji do duszy nazywa się „czuciem” (*sensatio*).

Dalszy rozbiór czucia.²⁵

Nasze więc JA w robieniu czucia dwojaki zachowuje sposób. (1) Uważa części szczególne przedmiotu wyobrazonego. Np. widzę obraz. Nie zaraz mam czucie całego obrazu, ale tylko niektórych jego części, np. WIELKOŚCI, OZDOBY, GŁOWY, NÓG, SUKNI, OSOBY ODMALOWANEJ itd. (2) Zbiera i składa moje JA te szczególne {po}rozpraszane części w jedno wyobrażenie, w JEDNO WSPÓŁWIEDZENIE. Np. składam wielkość, ozdobę, głowę, suknie, nogi osoby odmalowanej itd. w jedną całość i mówię, że WIDZĘ OBRAZ.

Kiedy więc nasze JA czuje, dwojaki z jego SAMOCHCENIA {...} wychodzi działanie: (1) DZIAŁANIE, którym części szczególne w czuciu porozpraszane sobie wyobrażamy; (2) DZIAŁANIE, którym te części szczególne w jedno WYOBRAŻENIE, w jedno pojęcie łączamy, o nich MYŚLIMY, i one ROZUMIEMY.

Działanie pierwsze nazywa się „zmysłowością” (*sensualitas*).

Działanie drugie zowie się „umysłem” (*intellectus*).

Otóż więc wyobrażenie zmysłowe RÓŻY, wyobrażenie całkowite OBRAZU przytoczonego w przykładzie, które autor pierwej nazwał „czuciami”, podług tego wykładu będą już POJĘCIAMI, to jest wyobrażeniami innego rodzaju. Działanie bowiem, KTÓRYM CZĘŚCI SZCZEGÓLNE, W CZUCIU POROZPRASZANE, W JEDNO WYOBRAŻENIE,

²⁴ Zob. s. 85, t. II {przyp. mój – JJ}.

²⁵ Zob. s. 85-86, t. II {przyp. mój – JJ}.

W JEDNO POJĘCIE ZŁĄCZAMY, O NICH MYŚLIMY, I ONE ROZUMIEMY, podług autora, ZOWIE SIĘ „UMYSŁEM” (*intellectus*); lecz do władzy umysłu należą POJĘCIA, jak się to zaraz da widzieć, tak bowiem autor mówi dalej:²⁶

Wyobrażenia ZMYSŁOWOŚCI tyczą się szczegółów, a zatem BEZPOŚREDNIO przedmiotów.

Wyobrażenia UMYSŁU czyli POJĘCIA tyczą się przedmiotów POŚREDNIO, to jest za pomocą wyobrażeń ZMYSŁOWOŚCI.

A zatem POJĘCIA należą do UMYSŁU. Że zaś wyobrażenie róży, wyobrażenie całkowite obrazu, wyżej przytoczone, podług poprzedzającego wykładu powinny się nazywać „pojęciami”, za cóż je autor nazwał „czuciami”, gdy między znaczeniem tych wyrazów stanowi różnicę? A co jeszcze dziwniejsze, że różnica ta ma być wielka, i że pojęcia, podług niego, nie są bynajmniej wyobrażeniami zmysłowymi, tak bowiem mówi niżej trochę (s. 88 {t. II}):

POJĘCIA nie są wyobrażeniami zmysłowymi, nie są WIEDZIAMI, ale wyobrażeniami umysłowymi zwanymi „*conceptus*”, „*notiones*”, „*ideae*”.

Zdaje się więc być rzeczą widoczną, że autor nie rozróżnia dobrze w swojej myśli znaczenia wyrazów „czucie” i „pojęcie”, albo przynajmniej nietrafnie wyklada nam ich różnicę, co na jedno wychodzi. Żebyśmy się w tej mierze lepiej oświecić mogli, weźmy z innych miejsc autora oznaczenie wyrazu „pojęcie”. Na s. 89 {t. II} takim przykładem objaśnia ten wyraz:

Pojęcie CNOTA jest złożone ze szczególnych następujących wyobrażeń: (1) z wyobrażenia WOLNOŚCI; (2) z wyobrażenia POWINNOŚCI; (3) z wyobrażenia zwyciężania SKŁONNOŚCI PRAWIDŁOM POWINNOŚCI CZYLI OBOWIĄZKU PRZECIWNYCH.

Tu wyraz „pojęcie” ma znaczenie zupełnie różne od tego, które się zdawało wynikać z poprzedzającego wykładu. Wyobrażenie albowiem czyli POJĘCIE cnoty jest wyobrażeniem rodzajowym, ale z rzędu tych, które człowiek sam w sobie tworzy za pomocą pewnych praw umysłu, nie biorąc go z żadnego wzoru zmysłowego. Nie masz albowiem w świecie widzialnym żadnej szczególnej istności, żadnego *individuum*, które by się nazywało „cnota”. Przeciwnie zaś, w przytoczonych wyżej przykładach wyobrażenie róży, wyobrażenie pewnego malowidła, są wyobrażeniami szczegółów pod zmysły podpadających. Dalej jeszcze na s. 239 {t. II} określa autor znaczenie „pojęcia” w ten sposób:

POJĘCIE (*conceptus*, *Begriff*) jest to wyobrażenie ogólne, szczegółowe wyobrażenia w sobie zawierające. Np. wyobrażenie CZŁOWIEK jest pojęciem, bo pojmało i zawiera w sobie Piotra, Pawła, Jakuba, Jana itd. Że zaś każdy z tych szczegółów jest człowiekiem, więc człowiek jest wyobrażeniem ogólnym do każdego z nich zastosowanym być mogącym.

²⁶ Zob. s. 86, t. II {przypp. mój – JJ}.

Oto już trzecie znaczenie, jak mi się zdaje, które autor przywiązuje do tego samego wyrazu „pojęcie”. Wyobrażenie albowiem człowieka w powszechności jest wprawdzie rodzajowe, tak jak i wyobrażenie cnoty, ale z innego rzędu. Nie inaczej bowiem tworzę sobie wyobrażenie ogólne człowieka, tylko rozważając wiele szczegółów czyli indywiduów będących rzeczywiście na świecie, które się nazywają „ludźmi”. Gdy wyłączam z myśli mojej wyobrażenie tego, co jest właściwe PIOTROWI, CO JANOWI, CO JAKUBOWI itd., a uważam ty tylko cechy, które są wspólne im wszystkim, tym sposobem rodzi się we mnie wyobrażenie rodzajowe człowieka. Lecz wyobrażenie cnoty, jakem już powiedział, nie ma zewnątrz naszego zmysłu żadnego wzoru, z którego by wzięte być mogło. Taka niestałość w nadawaniu znaczenia wyrazom, a co większa wyrazom elementarnym, stanowiącym najpierwszy podział naszych wyobrażeń, psuć musi bez wątpienia cały skutek dzieła, i czynić je niezrozumiałym. Cóżkolwiek bądź, to nam wiedzieć należy tymczasem, że autor nasz wyobrażenia zmysłowe nazywa „wiedziami”,²⁷ umysłowe zaś „pojęciami” (s. 86 {t. II}). Pierwsze znowu nazywa inaczej „poznaniem doświadczalnymi” (*cognitiones empiricae*) dlatego (s. 90 {t. II}), „że to, co pod zmysły podpada, co na nie działa, zowiemy „doświadczeniem””. Drugie nazywa „poznaniem mównymi” (*cognitiones discursivae*), „dlatego, że je oznaczamy wyrazami w umyśle tylko bytującymi, do mowy naszej wchodzącymi, którym w świecie widzialnym żaden przedmiot nie odpowiada”. Zdaje się, że tu autor przez „poznania mówne” czyli „pojęcia” rozumie wyobrażenia oderwane rodzajów i gatunków; dlatego zaś mówi, że tym poznaniom mównym NIE ODPOWIADA ŻADEN PRZEDMIOT W ŚWIECIE WIDZIALNYM, że wszystkie istności składające świat są szczegółami (*individua*), a żadnej z nich nie masz, która by była rodzajem lub gatunkiem. W dalszym ciągu dzieła przekonamy się o tym niezawodnie, co się dotąd wyjaśnić nie mogło, to jest, że przez „pojęcia” rozumie autor istotnie wyobrażenia ogólne czyli rodzajowe.

Gdy autor taki dał podział naszych wyobrażeń, w § następującym MÓWIĄC O DO-
KŁADNOŚCI WYOBRAŻEŃ ZMYŚŁOWEJ I UMYŚŁOWEJ, ma powód oznaczenia wyrazów „analysis” (rozbiór) i „synthesis” (zbiór), co się powtórzy w dalszym ciągu dzieła.

W §§ 25 i 26 dowodzi, że nie mamy wyobrażeń wrodzonych (*ideae innatae*) i że tylko zdolność ich robienia jest nam wrodzona. Zdolność tę nazywa autor ({t. II} s. 94 i następująca) „władzą wydawania wyobrażeń” (*facultas repraesentationes producendi*). Ta władza składa się z dwóch innych: z BIERNOŚCI (*receptivitas*) i z SAMOHCZENIA (*spontaneitas*).²⁸

²⁷ To, co w filozofii Kanta nazywa się po niemiecku „Anschauung” a po łacinie „*inuitio*”, podobało się autorowi nazwać wyrazem polskim nowo przez siebie utworzonym „wiedź”. Dla usprawiedliwienia tego wyrazu kładzie autor przypisek, na innym jednak miejscu zamiast „wiedź” używa wyrazu „pogląd”, i ten ostatni zdaje się lepiej odpowiadać wyrazom: „*intuitio*”, „*Anschauung*”. Te wyrazy w nauce Kanta oznaczają wyobrażenia zmysłowe *indywiduów* uważanych pojedynczo i bezpośrednio. Autor nasz nadaje tym wyrazom odmienne nieco znaczenie; u niego bowiem, jako się to dało widzieć, „wiedź”, czyli „pogląd” znaczy wyobrażenie umysłowe niezłożone, czyli część wyobrażenia zmysłowego złożonego. Lecz wyobrażenie zmysłowe pewnego *individuum*, choćby pojedynczo uważanego, zawsze będzie złożone, jak np. wyobrażenie RÓŻY albo wyobrażenie OBRAZU, które autor wyżej przytoczył i sam rozkładał na części.

²⁸ Zob. s. 95, t. II {przyp. mój – JJ}.

Przez „bierność” rozumiemy władzę brania materii na wyobrażenia.
Przez „samochcenie” zaś władzę nadawania tej materii wziętej jakowej formy.

W § 27 okazuje autor, że:²⁹

Nie znamy istności, jak bezzależnie od czucia, jak same w sobie bytują.

Wyobrażamy sobie same tylko wyobrażenia i rzeczy wyobrażone, a zatem nie istności same przez się; a zatem nie znamy istności takimi, jakie bezzależnie od naszego czucia bytują.

Odpowiadając na zarzuty przeciwne między innymi tak mówi:³⁰

ZARZUT I. Wyobrażenia przedmiotu i podmiotu są {to} KOPIE rzeczy bytujących i wyobrażonych.

ODPOWIEDŹ. Są kopiami, ale nie rzeczy, jak są w sobie, lecz przedmiotu i podmiotu idealizowanych, a zatem są tylko wyobrażeniami wyobrażeń.³¹

W § 28 oznaczając autor DOSKONAŁOŚĆ POZNANIA LOGICZNĄ I ESTETYCZNĄ, tak mówi (s. 98{-101, t. II}):

Nie znamy doskonałości bezwzględnej, ale znamy tylko doskonałość względną (*perfectionem relativam*). Tę mając na uwadze, „doskonałością” w ogólności nazywamy ZUPEŁNOŚĆ czegoś, to jest, kiedy rzeczy jakowej nic w swoim rodzaju nie brakuje, co do jej bytności i zamiaru, dla którego jest potrzebne. Człowiek np. jako CZŁOWIEK DOSKONAŁY uważa się wtedy, gdy ma postawę ludzką, części ciała wszystkie, całe, na swoich miejscach będące, a przy tym ma czucie, rozum i wolę dobrą. Zwierzę zaś, np. KOŃ, będzie doskonały, chociaż samą tylko zmysłowość posiada przy przyzwoitej postawie ciała.

Doskonałość poznania jest dwojaka: (a) rozumowa (*perfectio logica*), (b) zmysłowa (*perfectio aesthetica*).

Doskonałość poznania LOGICZNA czyli ROZUMOWA zależy na dozupełnieniu pojęć, to jest wymaga, żeby na żadnym potrzebnym pojęciu nie zbywało. Nie miałbym np. doskonałego pojęcia człowieka, gdyby temu poznaniu brakowało pojęcia np. rozumu, woli, mowy itd.

Doskonałość poznania ESTETYCZNA czyli zmysłowa, zależy na zupełności czuć, to jest wymaga, aby na żadnym czuciu potrzebnym nie zbywało. Np. nie miałbym doskonałego poznania zmysłowego RÓŻY, gdybym miał tylko czucia czyli POGLĄDY jej liści, koloru, a brakowało mi poglądu czyli czucia jej zapachu.

Doskonałości logicznej osiągnięcie jest najcelniejszym zamiarem filozofa, osiągnięcie zaś doskonałości estetycznej zamiarem mniej go obchodzącym, chociaż ta u wier-zopisa lub mówcy może być głównym zamiarem.

²⁹ Zob. s. 96, t. II {przyp. mój – JJ}.

³⁰ Zob. s. 97, t. II {przyp. mój – JJ}.

³¹ Jużśmy widzieli, że WYOBRAŻENIA WYOBRAŻEŃ być nie mogą. Jest to wyobrażenie mylne albo zbyteczne, *pleonasmus*, który, jeżeli w innych rodzajach stylu, tedy najbardziej w ścisłych wykładach umięjętnych nie powinien być cierpiany.

Względnie do tych doskonałości uważać trzeba, że doskonałość poznania logiczna wymaga: (1) aby poznanie zgadzało się z przedmiotem poznany; (2) aby od każdego podmiotu pojmującego za takie miane było; a zatem, aby działać się według praw koniecznych i ogólnych; (3) aby podstawą jego była prawda.

Doskonałość zaś poznania estetyczna wymaga: (1) aby wyobrażenie lub poznanie z podmiotem wyobrażającym zgadzało się; (2) aby tylko zmysłom pochlebiało, a zatem, aby niejednakowo od wszystkie uważane było, a zatem, aby nie podług koniecznych, ale wypadkowych prawideł się działało; (3) aby jej podstawą niekoniecznie prawda, ale podobać się było.

A zatem to, co jest logicznie doskonałe, (1) jest prawdą; (2) każdy za prawdę uznaje. Poznania np. CZŁOWIEK NIE JEST PTAKIEM, DWA RAZY DWA SĄ CZTERY, są logicznie doskonałe.

To zaś, co estetycznie tylko jest doskonałe: (1) nie zawsze jest prawdą; (2) nie wszyscy je sobie jednakowo wyobrażają i za doskonałe uznają; (3) w wiedzeniu ma tylko zgodność z podmiotem, ale nie z przedmiotem. Poznania np. PIWO JEST SMACZNE. TEN KWIAT PIĘKNIE PACHNIE, są estetycznie tylko doskonałe.

Następnie czyni autor uwagę, że:

Bardzo by się ten mylił, kto by chciał twierdzić, że każde logicznie doskonałe poznanie może być oraz estetycznie doskonałe, jeżeli pracy, dowcipu i starania przyłożymy. Są poznania, w które żadne poglądy zmysłowe nie wchodzi, a w których sama tylko logiczna doskonałość znajduje się. Takie są poznania MATEMATYCZNE, METAFIZYCZNE, PRAWNICZE itd., w których prawdy zmysłów nie głaszczą.

Wyobrażenie doskonałości estetycznej daje powód autorowi do oznaczenia wyrazów „piękne” i „przyjemne”, i wskazania między nimi różnicy, co uskutecznia w § 29 (s. 102 {t. II}). W następującym zaś twierdzi, że chociaż trudno jest połączyć doskonałość poznania estetyczną z doskonałością logiczną, bo prawi, {że} „zmysłowość i umysł niełatwo się ze sobą zgadzają”, trzeba jednak, ażeby filozof starał się o połączenie ich tam, gdzie się ze sobą zgodzić mogą; inaczej bowiem „suchego scholastyka” nazwisko otrzyma”. Ale oraz trzeba, żeby zawsze miał w uwadze to prawidło, że:³²

Doskonałości logicznej osiągnięcie jest głównym zamiarem filozofa, a zatem żadnej innej doskonałości pierwszeństwa ustępować nie powinna.

Ponieważ autor w dalszym ciągu dzieła swojego ma uważać doskonałość poznania, tak logiczną, jako też estetyczną, podług KATEGORII filozoficznych, daje więc wprzód w § 31 znaczenie tego wyrazu „kategorie”:

IŁOŚĆ [mówi na s. 106{-107, t. II}], JAKOŚĆ, WZGLĘDNOŚĆ, SPOSOBOWOŚĆ (*quantitas, qualitas, relatio, modalitas*) są to pojęcia ogółem cztery, jakoby prawa dla umysłu przepisane. Są to warunki, bez których jego działanie nie potrafi zrobić

³² Zob. s. 105, t. II {przyp. mój – JJ}.

poznać doskonałych. O czymkolwiek bowiem myślimy, o tym podług jednego z tych pojęć myśleć musimy.

Te są punkty spojrzenia, z których każde wyobrażenie co do swojej formy uważane być może, i to tak, że każdy przedmiot poznania wyczerpujemy, jeżeli go podług nich rozważamy. Jakiegokolwiek bowiem poznanie biorąc w uwagę, mogą robić pytania: (1) Do wielu ona ściąga się przedmiotów? Czy jeden tylko przedstawia się, czy wiele, czy wszystkie? Tu uważam ILOŚĆ. (2) Jakie ma własności, przymioty? Czy je ma, czy nie ma, które i jak są ograniczone? Tu uważam JAKOŚĆ. (3) W jakich stosunkach zostawać możemy z innymi poznaniem lub rzeczami? Np. czym jest PTAK porównany ze ZWIERZEM, ORŁEM? Czy poznanie jest skutkiem, czy przyczyną {...}? Czy zgadza się z prawdami myślenia i przedmiotem? Tu uważam WZGLĘDNOŚĆ. (4) W jakich stosunkach zostaje z moją władzą pojmowania? Czy je mam za możliwe tylko, czy za rzeczywiste, czy za konieczne lub wypadkowe? Tu uważam SPOSOBOWOŚĆ. Nazwano bowiem „sposobowością” stosunek poznania lub wyobrażenia do naszej władzy pojmowania.

Weszło w zwyczaj, iż te pojęcia: ILOŚĆ, JAKOŚĆ, WZGLĘDNOŚĆ, SPOSOBOWOŚĆ, „formami umysłu” lub „kategoriami” nazywane być zwykły.

Wyłożywszy autor znaczenie kategorii, w § następującym czyni porównanie doskonałości logicznej i estetycznej, względnie do tychże kategorii:³³

Aby doskonałość poznania logiczna była co do ILOŚCI jak najlepsza, powinna być jak NAJOGÓLNIEJSZA, to jest {powinna być} źródłem jak najliczniejszych poznań. Doskonałość zaś ESTETYCZNA co do kategorii ILOŚCI wtedy jest najlepsza, kiedy jak najwięcej zawiera różności w wiedziach.

Co do JAKOŚCI. Doskonałość logiczna DOKŁADNOŚCI pojęć, estetyczna zaś dokładności WIEDZI czyli POGLĄDÓW, to jest ŻYWOŚCI wymaga.

Co do WZGLĘDNOŚCI. Doskonałość logiczna wymaga PRAWDY PRZEDMIOTOWEJ, to jest dokłada usilności, aby ani więcej, ani mniej nie było w pojęciu niż jest w przedmiocie. Doskonałość zaś estetyczna o to tylko się stara, aby poznanie z podmiotem poznającym i prawdami zmysłowości zgadzało się.

Co do SPOSOBOWOŚCI. Doskonałość logiczna domaga się PEWNOŚCI PRZEDMIOTOWEJ, to jest chce, aby to, co jest przeciwne (*oppositum*), było niemożliwe (*impossibile*). Doskonałość zaś estetyczna takiej się tylko pewności domaga, która się świadectwu zmysłów nie przeciwi. {...}

Lecz czyli my LOGICZNĄ, czyli ESTETYCZNĄ doskonałość otrzymać chcemy, musimy zawsze ROZMAITOŚĆ łączyć w JEDNOŚĆ. Sama ROZMAITOŚĆ bez JEDNOŚCI nie może {nas} zaspokajać. Powieść bez JEDNOŚCI nie podobą się: różności w umysłowości nie jest umilająca, jeżeli wszystko w JEDNOŚCI nie jest połączone.

Na koniec, objaśniwszy autor przykładami przywiedzione dopiero twierdzenia, przystępuje do rozdziału II⁸⁰, któremu taki daje napis: „O doskonałościach poznania logicznych uważanych podług szczególnych kategorii”. Rozdział ten dzieli na cztery oddziały, stosownie do liczby kategorii. W pierwszym mówi o OGÓLNOŚCI poznania, jako stanowiącej doskonałość jego logiczną co do ILOŚCI. W drugim

³³ Zob. s. 108-110, t. II {przyp. mój - JJ}.

o DOKŁADNOŚCI poznania, jako stanowiącej doskonałość jego logiczną co do JAKOŚCI. W trzecim o PRAWDZIE poznania, jako stanowiącej dokładność jego co do WZGLĘDNOŚCI. W czwartym na ostatek o PEWNOŚCI poznania, jako stanowiącej doskonałość logiczną co do SPOSOBOWOŚCI.

Zaczynając autor wykład pierwszego oddziału, mówi naprzód o dwojakiej IŁOŚCI poznania:

IŁOŚĆ poznania [s. 113{-114, t. II}] w dwojakim rozumieniu uważana być może: jako ROZCIĄGŁA i NATĘŻONA.

IŁOŚĆ ROZCIĄGŁA (*quantitas extensiva*) w poznaniu, zależy na mnogości i różnorodności przedmiotów, do których się rozciąga, to jest, im więcej wyobrażeń i pojęć wchodzi do poznania, i im te są rozmaitsze, tym jest rozciąglejsze: tym większą mu, uważanemu jako całość, doskonałość przyznajemy. {...}

IŁOŚĆ zaś NATĘŻONA (*quantitas intensiva*) w poznaniu nie zależy na mnogości i różnorodności wyobrażeń, ale na ich ważności i użyteczności. Nie o to tu idzie, żeby było wiele, ale o to, żeby poznania były ważne, obfite w płodne prawdy szeroko i użytecznie skutkujące.

W § następującym mówi autor o horyzoncie poznania.³⁴

Każdy człowiek posiada jakąś liczbę poznań i stara się ją pomnażać. Ta zaś praca niepożyteczna mu się stanie, jeżeli zbiera je tylko, a do żadnego zamiaru ich nie stosuje i swymi zdolnościami nie mierzy. Te tylko pojęcia, które naszym zdolnościom odpowiadają i dla jakiegoś zamiaru są zebrane, „przyzwoitymi poznaniem” się zowią i stanowią to, co się „horyzontem ludzkiego poznania” nazywa, którego definicja taka się daje: „Horyzontem poznania” zowiemy stosowność ilości poznania jakowego człowieka do jego zamiarów i zdolności.

Ten horyzont poznania, podług autora, trojakim sposobem oznaczony być może: „logicznie, szukając ulepszenia umysłu; estetycznie, szukając ulepszenia zmysłowości; praktycznie, szukając ulepszenia woli”.³⁵

CO DO PIERWSZEGO, horyzont poznania logicznie oznaczać jest to rozsądzać, rozpoznawać: (a) wiele nasze władze pojmujące zdołać mogą, a czemu nie sprostać; (b) jak daleko w nabywaniu poznań dojść możemy; (c) które poznania są pomocniczymi środkami do otrzymania głównego zamiaru w poznaniu ITD.

Powinien każdy rozpoznać, jakie ma pojęcia zbierać, żeby posiadał jakąś CAŁOŚĆ, nie ułamki i urywki poznań ITD.

CO DO DRUGIEGO. Horyzont poznania ESTETYCZNIE oznaczamy, kiedy nasze poznania podług smaku Publiczności urządzamy, kiedy nie tylko nam, ale innym podobającym się czynimy ITD.

CO DO TRZECIEGO. Horyzont poznania PRAKTYCZNIE oznaczać, jest to starać się, aby nasze poznania były pożyteczne, aby nas i innych lepszymi czyniły. Idzie tu

³⁴ Zob. s. 114-115, t. II {przyt. mój – JJJ}.

³⁵ Zob. s. 115-118, t. II {przyt. mój – JJ}.

o ulepszenie WOLI i OBYCZAJÓW. Wszystkie nasze nauki nic nie znaczą, jeżeli nas nie czynią lepszymi i użyteczniejszymi ITD.

Nic rozsądniejszego {nie ma} nad uwagi zawarte w przytoczonych dopiero wyjątkach. Najważniejszą jest rzeczą dla człowieka poświęcającego się naukom oznaczyć naprzód, jak mówi autor, HORYZONT swojego poznania, to jest poznać zdolności swoje, ich gatunek i granice, żeby nie trwonił drogiego czasu na niepożytecznym sileniu się w nabywaniu takich poznań, które przechodzą siłę jego pojętności. Wiadomości szukane nieporządnie, powierzchowne, niepożyteczne, pozbawione związku i że tak powiem rozpiechłe albo zagmatwane, ćmią raczej rozum niż oświecają. Są one udziałem pewnej klasy ludzi, o których by można powiedzieć, że chorują na uczone szaleństwo. Sprawiedliwe są zatem przepisy, które autor wyraził, oznaczając w trojakim względzie HORYZONT POZNANIA.

Odesławszy autor horyzont poznania ESTETYCZNY do LITERATURY i SZTUK NADOBNYCH, horyzont zaś PRAKTYCZNY do FILOZOFII MORALNEJ, USTAW NADANYCH i RELIGII, oświadcza, że tu ma mówić tylko o LOGICZNYM, który w § 35 dzieli na PRZEDMIOTOWY i PODMIOTOWY: pierwszy, ile się odnosi do przedmiotów; drugi, ile się odnosi do sposobów, którymi poznajemy. Pierwszy znowu albo jest HISTORYCZNY, albo ROZUMOWY.³⁶

Zowie się „historycznym”, kiedy zawiera poznanie zbierane z doświadczenia. {...} Kto same tylko zna CZYNY (*facta*), ten ma HORYZONT LOGICZNY PRZEDMIOTOWY HISTORYCZNY. {...}

Zowie się „rozumowym” (*rationalis*), kiedy zawiera poznanie, których źródłem jest umysł ITD.

PODMIOTOWY także horyzont poznania jest dwojaki: POWSZECHNY czyli BEZWZGLĘDNY i SZCZEGÓLNY czyli PRYWATNY.³⁷

Przez horyzont POWSZECHNY czyli BEZWZGLĘDNY rozumiemy zgodność władz naszych pojmujących z ilością rzeczy poznalnych, czyli zgodność poznania ludzkiego z granicami powszechnej ludzkiej pojętności ITD.

W oznaczeniu horyzontu PRYWATNEGO względ mamy na szczególnego człowieka. Uważamy zgodność władz jemu szczególnych z granicami szczególnej jego doskonałości ITD.

W §§ następujących daje autor oznaczenie ROZUMU NATURALNEGO i NABYTEGO, {i} wskazuje niektóre prawidła WZGLĘDEM ROZSZERZANIA I ŚCIEŚNIANIA HORYZONTU POZNANIA NASZEGO, wywiedzione z rozsądku i doświadczenia. Dalej mówi o NIEWIADOMOŚCI, wyklada jej znaczenie i rozmaite gatunki, jako to: niewiadomość uważana PRZEDMIOTOWO i PODMIOTOWO, niewiadomość MATERIALNA, FORMALNA, UCZONA, POSPOLITA, NIEWINNA, GODZIWA, OBWINIAJĄCA itd. Następnie z powodu

³⁶ Zob. s. 119-120, t. II {przyt. mój - JJJ}.

³⁷ Zob. s. 120-121, t. II {przyt. mój - JJJ}.

różnych gatunków wiadomości i niewiadomości oznacza autor i ROZRÓŻNIA NIEKTÓRE POJĘCIA, „które [jak mówi] codziennie trafiać się zwykły, a nie dosyć dobrze znane są ich znaczenia. Takimi zaś pojęciami są: POLIHISTORIA, POLIMATIA, PAN-SOFIA, FILOLOGIA, HUMANIORA, BELLETRIA. Wszystkich tych wyrazów wyklada autor znaczenie.

W § 39 (s. 135 {t. II}) tłumaczy, co mamy rozumieć przez „pedantyzm” i „galantyzm”, i podaje prawa ich unikania.

Na koniec, w § 40 mówi o poznaniach URYWKOWYCH, BŁAHYCH, SUBTELNYCH itd., kończąc na tym oddział pierwszy rozdziału drugiego.

W drugim oddziale celem jest autora okazać, że JASNOŚĆ i DOKŁADNOŚĆ stanowią doskonałość poznania co do kategorii JAKOŚCI.

Pierwszy stopień [mówi na s. 142 {t. II}] doskonałości logicznej poznania co do jakości zależy na jego JASNOŚCI, drugi na jego DOKŁADNOŚCI.

Poznanie nasze jest jasne (*cognitio clara, klare Erkenntnis*), kiedy go od innych rozróżnić możemy. Nie możemy zaś poznać rozróżnić jak tylko za pomocą znamion.

Znamię (*nota, Merkmal*) nie jest całkowitym poznaniem, lecz tylko jego częścią. Ale że każde znamię jest wyobrażeniem, więc każde znamię uważać powinniśmy jako wyobrażenie części całości jakowegoś poznania. Dlatego wyjaśnienie znamienia w ogólności takie dajemy: ZNAMIE JEST TYM W RZECZY, CO STANOWI CZĘŚĆ JEJ POZNANIA, czyli innymi wyrazami mówiąc: Znamię jest {to} wyobrażenie częściowe, przez które jakoweś całkowite poznanie od innych rozróżnione być może.

W § 43 mówi autor o dwojakim użyciu znamion: wewnętrznym i zewnętrznym.³⁸

Jeżeli nam znamię samą rzecz daje poznać, zowie się „wewnętrznym”; np. sumienie naszego JA jest wewnętrznym znamieniem istnienia naszej duszy.

Jeżeli zaś znamię daje nam poznać jednakowość, tosamność, odmienność, różność jakowej rzeczy, zowie się „zewnętrznym”; np. znamiona przez które jabłoń od gruszki rozróżniamy. Takie znamiona muszą być porównywane.

W §§ dalszych kładzie autor podział znamion: (1) na rozbirowe i zbiorowe, (2) na uporządkowane i zależne, (3) na twierdzące i przeczące, (4) na dostateczne i konieczne, lub niedostateczne i wypadkowe, (5) na ważne, pożyteczne, próżne, nieprzydatne, wyluszczając znaczenie każdego z tych wyrazów.

Z powodu oznaczenia ZNAMION KONIECZNYCH i WYPADKOWYCH, wypada autorowi mówić o ISTOCIE RZECZY LOGICZNEJ i o RÓŻNICY MIĘDZY ISTOTĄ LOGICZNĄ A RZECZYWISTĄ, co jest treścią § 46.

Łatwo [mówi na s. 150{ 151, t. II}] LOGICZNĄ ISTOTĘ istności jakowej poznać możemy, bo do tego dosyć jest zebrać w jedno pojęcie pierwotne konieczne znamiona; np. pojęcie: CZŁOWIEK JEST ORGANICZNĄ, CZUJĄCĄ, SAMOCHCĄCĄ I MYŚLĄCĄ RZECZĄ, jest pojęciem ISTOTY człowieka LOGICZNEJ, bo jest zbiorem pojęć dostatecznie przedmiot oznaczających: bo zawiera w sobie wszystkie pierwotne znamiona, które

³⁸ Zob. s. 143-144, t. II {przyp. mój - JJ}.

należą *ad conceptum rei*. Przeciwnie zaś, do RZECZYWISTEJ ISTOTY RZECZY trzeba poznania takich znamion, które rzecz ma w sobie: które my wyobrażać sobie powinniśmy jako należące *ad esse rei*. Ale gdzież jest na tym świecie taki rozum, który by wszystkie własności rzeczy poznawał? Kto nas zapewnić może, że te własności, np. ŻŁOTA, które my zowiemy „pierwotnymi”, nie są skutkami innych, których my nie poznajemy, ale samemu tylko Bogu są wiadome?

Gdy w §§ poprzedzających wyłuszczył autor, na czym zależy jasność poznania, w § 42 mówi o POZNANIACH ROZRÓŻNIONYCH, które stanowią DOKŁADNOŚĆ, drugi stopień doskonałości logicznej poznania.³⁹

Drugim stopniem doskonałości poznania co do jakości jest DOKŁADNOŚĆ czyli ROZRÓŻNIENIE poznania (*cognitiones distinctae seu perspicuae*), to jest, gdy mamy poznania rozróżnione, mamy drugi stopień doskonałości logicznej poznać co do jakości. Nazywa się zaś poznanie „dokładnym” lub „rozróżnionym”, kiedy znamiona są jasne, kiedy wyobrażenia cząstkowe całości poznania są jasne; np. kiedy mam pojęcie DOMU, a części jego, ściany, dach, okna, drzwi, pokoje itd. jasno sobie mogę wyobrażać, mam rozróżnione poznanie domu.

W § 48 rozróżniwszy autor doskonałość LOGICZNĄ od ESTETYCZNEJ, w następującym mówi o DOKŁADNOŚCI POZNANIA ROZBIOROWEJ I ZBIOROWEJ.⁴⁰

Jeżeli uważamy sposób, którym pojęcia dokładnymi się stają, dzielimy je na zbiorowo i rozbiorowo dokładne. Jeżeli mi pojęcie jest już dane, a ja szukam znamion w nim zawartych, otrzymuję dokładność ROZBIOROWĄ: np. mam dane pojęcie CHARAKTER, i chcę go dokładnym uczynić; tedy uważam w jakich okolicznościach i komu przyznaję CHARAKTER, i widzę, że to czynię wtedy, gdy prawidła postępowania, które on zachowuje, są jednostajne i niezmiennie; więc poznaję, że CHARAKTER jest postępowaniem podług niezmiennych prawideł. Tu więc nabyłem dokładnego pojęcia przez ROZBIÓR, bom rozebrał pojęcie na części je składające, już razem z nim dane, lecz w nim ukryte.

Zbiorowo zaś czyli syntetycznie staje się pojęcie dokładnym, kiedy dane jest razem ze znamionami jasnymi, ale nie w nim ukrytymi; np. gdy mówię: Chcę przez wyobrażenie TRANSCENDENTALNE to wyobrażenie rozumieć, które przechodzi wszelkie doświadczenie, którego przedmiotem żadne doświadczenie być nie może. Matematyk np. mówi: Nazywam „wycinkiem” część koła zawartą między dwoma promieniami i łukiem. Tu jest pojęcie, które dopiero przez łączenie znamion w jedność wiedzenia robi się. Taka dokładność zowie się „syntetyczną”.

Kiedy więc dwa są sposoby robienia dokładnymi naszych pojęć, wnosić musimy, że stronnicy Wolfiusza i Condillaca, którzy mniemają, że cała dokładność pojęć na samym tylko rozbiorze zależy, mijają się z prawdą. Przez rozbiór te tylko znamiona pojęcia stają się dokładne, które w nim są zawarte, o których z nim razem myślimy, ale nie te, które dopiero mają przybyć do pojęcia, które mają być częstkami całkowitego pojęcia. Przez rozbiór, pojęcie co do ilości nic nie zyskuje; zmienia się tylko jego

³⁹ Zob. s. 151-152, t. II {przyt. mój - JJJ}.

⁴⁰ Zob. s. 153-156, t. II {przyt. mój - JJ}.

forma, kiedy ja to, co już jest dane w pojęciu, rozkładam i z jaśniejszym wiedzeniem poznawać się uczę. Objaśnia się tylko pojęcie, ale zostaje tymże samym, tak jak karta jakiego kraju, która zostaje kartą geograficzną, chociaż ja różny kolor na nią kładę. Te tyle tylko sprawiają, że się rozmaite okolice lepiej rozróżniają, ale nie inne, lecz też same są, które już były. Sposób rozbiorowy zaczyna od całości idąc do części, które tę całość składają, i nie materię, ale formę w pojęciach doskonalszą czyni. Sposób zbiorowy zaczyna od części aby dojść do całości; więc materię nie formę pojęcia doskonalszą czyni, bo je pomnaża, i pojęcie tym jest syntetycznie dokładniejsze, im więcej znamion do jego składu wchodzi; np. zbiorowa dokładność w pojęciu ZŁOTA jest większa, kiedy ja wiem, że nie tylko jest żółtym, ciężkim metalem, ale że się roztopia w merkuryszu,⁴¹ że jest 19 razy cięższe od wody itd.

W § następującym wyklada autor rozmaite stopnie poznania, jako to: czuć, pojmować, znać, poznać, rozumieć, przejrzeć, objąć; na wykładzie znaczenia tych wyrazów kończy się oddział drugi.

Przedmiotem oddziału trzeciego jest oznaczenie PRAWDY, która, jak się wyżej nadmienilo, stanowi doskonałość poznania logiczną podług kategorii WZGLĘDNOŚCI.

Najpierwszą i istotną poznania naszego doskonałością [mówi autor na s. 161 {t. II}], a wszystkich innych doskonałości warunkiem, jest PRAWDA. Kiedy więc pytamy się, czego potrzeba naszym poznaniom, aby uważane co do względności doskonałymi stawały się, odpowiadamy, iż potrzeba, aby były przedmiotowo PRAWDZIWE. A dlaczego PRZEDMIOTOWO? Dlatego, że gdyby podmiotowo prawdziwe były, nie logiczną, ale estetyczną doskonałość posiadałyby. Zowiemy zaś poznanie „przedmiotowo prawdziwym”, kiedy od wszystkich za prawdziwe jest uznane; a zowie się „podmiotowo prawdziwym”, kiedy je podmiot tylko uznający, np. Paweł, ma za prawdę.

Następnie dzieli autor prawdę przedmiotową na FORMALNĄ czyli LOGICZNĄ i MATERIALNĄ czyli RZECZYWISTĄ, dowodząc, że poznanie nie mające prawdy pierwszej, nie może mieć i drugiej.⁴²

PRAWDA PRZEDMIOTOWA albo jest formalna czyli logiczna, albo materialna czyli rzeczywista.

PRAWDĄ FORMALNĄ jest zgadzanie się poznania z prawami myślenia.

Prawdą MATERIALNĄ czyli RZECZYWISTĄ jest zgadzanie się poznania z jego przedmiotem. {...}

Poznanie nie mające prawdy FORMALNEJ, musi koniecznie nie mieć i MATERIALNEJ: przeciwi się bowiem prawdom myślenia; więc nie możemy o nim myśleć; więc nie może się zgadzać z żadnym przedmiotem; więc materialnie prawdziwym być nie może; np. gdyby mi Paweł powiedział, że WIDZIAŁ KOŁO KWADRATOWE, nie udawałbym się do świadków dla przekonania się o materialnej prawdzie rzeczy, bo samo wyobrażenie koła kwadratowego jest logicznie czyli formalnie fałszywe; co zaś sobie samemu przeciwi się, rzeczywiście bytować, a zatem przez świadków sprawdzone być nie może.

⁴¹ „Merkuriuszem” dawniej nazywano rtęć {przyt. mój – JJ}.

⁴² Zob. s. 162-163, t. II {przyt. mój – JJ}.

Więc prawda formalna jest istotnym warunkiem prawdy materialnej: *est conditio sine qua non*. Jednakże chociaż prawda logiczna poprzedza materialną, nie możemy obydwóch mieć za jednoż: bo z tego, że poznanie jakowe zgadza się z prawidłami myślenia, nie można wnosić, że ma także sobie odpowiadający przedmiot; np. poznanie, że MÓJ PRZYJACIEL TERAZ PO WARSZAWIE PRZECHODZI SIĘ, jest logicznie prawdziwe; jednakże nie mogę stąd wnosić, że to jest REALNIE, MATERIALNIE prawdą.

A zatem w logice, jako odjemnie od przedmiotów myślenia samo tylko myślenie w ogólności uważającej, formalną tylko prawdą zatrudniać się będziemy.

W § 53 wskazuje nam autor znamiona powszechne prawdy formalnej.⁴³

Rozsądzicielem (*criterium*) prawdy formalnej czyli logicznej są pewne znamiona, przez które poznajemy, że ta prawda z poznaniem się zgadza.

Powszechne zaś znamiona prawdy formalnej są:

(1) Każde poznanie, które ma być prawdziwe, powinno ze sobą samym się zgadzać. Poznanie, które samo sobie przeciwi się, zawiera znamiona jedne drugim przeciwne; np. ZAPEŁNIONE PRÓŻNE MIEJSCA, MĄDRE GŁUPSTWO.

(2) Poznanie mające dostateczny powód jest prawdziwe, a które nie ma dostatecznego powodu, jest fałszywe. Byłoby np. poznanie fałszywe, gdybym twierdził, że dusza ludzka jest śmiertelna, bo nie mam żadnego dostatecznego powodu utrzymywania, że jest śmiertelna. Byłoby także fałszywym poznaniem mówić, że ród ludzki bytuje wiecznie, bo nie mam żadnego dostatecznego powodu do bronięcia tego twierdzenia.

(3) Spomiędzy dwóch przeciwnych sobie poznań, jeżeli jedno jest prawdziwe, drugie jest fałszywe; więc z prawdziwości jednego można wnosić fałszywość drugiego. Np.: Paweł jest uczony; Paweł nie jest uczony. Słońce grzeje; słońce ziębi. Jeżeli słońce grzeje, więc fałszywe jest poznanie, które wyraża przeciw⁴⁴ itd. Z fałszywości jednak jednego nie można wnosić prawdziwości drugiego, bo mogą być oba fałszywe; np. KAŻDY FILOZOF ŻYJE CNOTLIWIE; ŻADEN FILOZOF NIE ŻYJE CNOTLIWIE. Tu obydwa poznania są fałszywe.

Prawda więc logiczna poznaje się przez trzech rozsądzicieli (*criteria*), czyli podlega trzem warunkom, które są: (1) niebytność sprzeczności; (2) ugruntowanie; (3) nieprzypuszczanie trzeciego między dwoma przeciwnymi sobie POZNANIAMI; czyli podług szkolnego języka łacińskich filozofów: *criteria veritatis sunt tria*: (1) *principium contradictionis*, (2) *principium rationis sufficientis*; (3) *principium exclusi medii inter duas condiciones contrarias*.

Prócz wyliczonych dopiero znamion powszechnych prawdy formalnej, w § następującym wskazuje autor inne jeszcze jej znamiona, które nazywa „*criterium* praktycznym”; w dalszym zaś § dowodzi, że PRAWDY MATERIALNEJ UNIWERSALNEGO CRITERIUM NIE MAMY.

Okazaliśmy już [mówi na s. 173 {t. II}] *criteria* prawdy logicznej czyli formalnej, to jest te znamiona, przez które ona rozpoznana być może. Rodzi się teraz pytanie:

⁴³ Zob. s. 164-165, t. II {przyt. mój – JJ}.

⁴⁴ „Przeciw” jest u autora rzeczownikiem, znaczącym to, co u łacinników „*oppositum*”, to jest RZECZ PRZECIWNĄ.

Jakie są powszechne znamiona prawdy materialnej? Odpowiadamy, iż żadnego powszechnego znamienia prawdy materialnej nie mamy i mieć nie możemy. Bo gdyby było takie znamię, byłoby zgadzaniem się jakiegoś szczególnego oznaczonego przedmiotu z poznaniem, a zatem nie dostarczałoby powszechnego rozsądziciela (*criterium*) na wszystkie przedmioty.

Twierdzenie to objaśnia autor przypiskiem, w którym mówi:⁴⁵

Kiedy więc żadnego uniwersalnego *criterium* do rozpoznawania prawdy materialnej nie mamy i mieć nie możemy, wnosić musimy, że zwyczajne oznaczenie prawdy, iż JEST ZGADZANIEM SIĘ POZNANIA Z PRZEDMIOTEM, jest tylko jednostronne, a zatem niedokładne. Bo przedmiot jest zewnątrz mnie, a poznanie jest we mnie. Otóż ja mogę porównywać moje poznanie przedmiotu z samym przedmiotem. Cóż wtedy czynię? Oto sam moje poznanie stwierdzam. Ale to nie jest dostateczne do realnej prawdy. Mówić, że poznanie przedmiotu zgadza się we mnie z przedmiotem, jest to mówić, że moje poznanie przedmiotu zgadza się z moim poznaniem przedmiotu, czyli jest to mówić, {że} prawdą jest to, co ja za prawdę uznaję, czyli {że} prawda jest prawdą.

Miejsce to zdaje mi się być godne uwagi. Idzie tu o rozpoznanie rzeczy najważniejszej, to jest prawdy naszych poznań. Autor bardzo dobrze wyłożył nam znamiona prawdy FORMALNEJ czyli LOGICZNEJ; lecz kiedy dowodzi, że [dla] prawdy MATERIALNEJ nie mamy UNIWERSALNEGO CRITERIUM, i gdy twierdzenie to objaśnia przypiskiem, któryśmy dopiero widzieli, moim zdaniem z wykładu jego wynika nieuchronny idealizm.⁴⁶ W tym wykładzie kilka razem rzeczy stawia się mojej uwadze, które nie zgadają się z moim przekonaniem. Naprzód bowiem rozumowanie autora, którym chce dowodzić, że nie mamy powszechnych znamion prawdy materialnej, zdaje się być opacznym i mylnym. Kiedy bowiem mówi: ODPOWIADAMY, IŻ ŻADNEGO POWSZECHNEGO ZNAMIENTA PRAWDY MATERIALNEJ NIE MAMY I MIEĆ NIE MOŻEMY, taki na to przywodzi dowód; BO GDYBY BYŁO TAKIE ZNAMIĘ, BYŁOBY ZGADZANIEM SIĘ JAKIEGOŚ SZCZEGÓLNEGO OZNACZONEGO PRZEDMIOTU Z POZNANIEM. Opaczny wniosek. Tak by raczej autor powinien był rozumować: „Bo gdyby było takie zna-

⁴⁵ Zob. s. 173-174, t. II {przyp. mój - JJ}.

⁴⁶ Wyrazem „idealizm” oznaczać się zwykła nauka tych filozofów, którzy utrzymują, że zewnątrz nas nie ma żadnych ciał, żadnych przedmiotów rzeczywistą bytność mających, i że te rzeczy, które my nazywamy „przedmiotami zewnętrznymi” są tylko wyobrażeniami naszego umysłu w nim samym mającymi bytność. Jakożkolwiek nauka ta zdaje się być przeciwna pospolitemu rozsądkowi, kto się jednak poświęca zgłębianiu prawd metafizycznych, dla tego dowody IDEALISTÓW, to jest trzymających się rzeczowej nauki, zdają się być dosyć mocnymi, i znajduje największą trudność w doświadczeniu tego, że zewnątrz nas są przedmioty rzeczywiste i istotnie. Jest to punkt najważniejszy a oraz najtrudniejszy w metafizyce, który od wielu wieków zaprzęta filozofów, i na który dotąd jeszcze gruntownie nie odpowiedziano; dlatego też wielu sławnych nawet metafizyków przyjęli systemy zupełnego idealizmu. Inni zaś powątpiewali o rzeczywistej bytności ciał zewnątrz nas. Jednakże zdrowy rozsądek zdaje się wymagać koniecznie rzeczywistej bytności przedmiotów zewnętrznych, a prawdziwa filozofia, podług mego zdania, nie może być przeciwna zdrowemu rozsądkowi. Jeżeli zatem dotąd nie rozwiązano gruntownie tej trudności, stąd to pochodzić musi, że władze naszego umysłu, znamiona pewności, i granice między złudzeniem a prawdą, nie były jeszcze należycie i doskonale oznaczone.

mię (to jest znamię powszechne prawdy materialnej), byłoby zgadzaniem się, nie już jakiegoś tylko szczególnego przedmiotu, lecz wszystkich zgoła przedmiotów z poznaniem”. Wszakże ZNAMIĘ POWSZECHNE ze znaczenia swojego służyłoby nie jednemu tylko szczegółowi, lecz wszystkim szczegółom w rodzaju zawartym. Takie wprawdzie twierdzenie warunkowe nic by nam nie dowiodło, niczego by nas nie nauczyło, ale przynajmniej nie byłoby przeciwne prawdom rozumowania i nie zawierałoby w sobie sprzeczności. Lecz dowodzenie autora co do istoty zupełnie jest takie, jak gdyby mówił: „Gdyby było znamię powszechne prawdy materialnej, więc ono byłoby znamieniem szczególnym jakiegoś oznaczonego przedmiotu, a zatem nie byłoby powszechne, czyli (iż zakończę to rozumowanie autora własnymi jego wyrazami) A ZATEM NIE DOSTARCZAŁOBY POWSZECHNEGO ROZSĄDZICIELA, CRITERIUM, NA WSZYSTKIE PRZEDMIOTY.” Jak wyrażna {jest tu} sprzeczność czyli kontradycja...

Lecz zgódźmy się z autorem na to twierdzenie, chociaż z nieprawego wywiezione rozumowania, że nie mamy powszechnego *criterium* prawdy materialnej. Gdyby tak było, więc bym się zapytał autora, z jakiego powodu nazywa „przedmiotowo-prawdziwym” to poznanie, które nie od jednej osoby, lecz od wszystkich za prawdziwe jest uznane, cośmy już widzieli trochę wyżej, gdy tu nie daje nam żadnego znamienia do rozpoznania prawdy materialnej;⁴⁷ gdy, owszem, twierdzi, że poznania nasze, które zwykliśmy odnosić do przedmiotów, zgadzają się tylko ze sobą, nie zaś z przedmiotami. Powtórzę albowiem przytoczone już wyrazy autora: MÓWIĆ, ŻE POZNANIE PRZEDMIOTU ZGADZA SIĘ WE MNIE Z PRZEDMIOTEM, JEST TO MÓWIĆ, ŻE MOJE POZNANIE PRZEDMIOTU ZGADZA SIĘ Z MOIM POZNANIEM PRZEDMIOTU, CZYLI JEST TO MÓWIĆ, {ŻE} PRAWDĄ JEST TO, CO JA ZA PRAWDĘ UZNAJĘ, CZYLI {ŻE} PRAWDA JEST PRAWDĄ... Więc podług tego rozumowania żadne zgoła z poznań naszych nie miałoby prawa nazywać się „przedmiotowo prawdziwym”, gdy nie mamy żadnego na to dowodu, że się one zgadzają z przedmiotami zewnątrz nas będącymi.

Prócz tego w tym miejscu niszczy autor całą swą teorię doskonałości logicznej poznań naszych w punkcie jej najważniejszym, to jest we względnie prawdy, i wyrażną popelnia sprzeczność. Wszakże mówiąc o doskonałości poznań logicznej i estetycznej (s. 98 {t. II}), cośmy już mieli przytoczone, za najpierwszą cechą doskonałości logicznej kładzie to, ABY POZNANIE ZGADZAŁO SIĘ Z PRZEDMIOTEM POZNANYM. W dalszym zaś ciągu swojego dzieła mówiąc o pojęciach, powie

⁴⁷ Jeżeli nie może być znamię czyli *criterium* prawdy materialnej powszechne albo ogólne, tedy nie może być żadne inne. Cóż w rzeczy samej znaczy to „*criterium*”, jeżeli nie prawidło, za pomocą którego moglibyśmy rozeznąć w przedmiocie danym prawdę od złudzenia? Lecz prawidło, tym samym, że prawidło, do wielu szczególnych przypadków rozciągać się musi, a inaczej nie byłoby prawidłem. Gdyby albowiem na każdy szczególny przedmiot był osobny sposób tego rozeznawania prawdy od złudzenia, więc tych sposobów byłoby tyle, ile jest na świecie przedmiotów uderzać mogących zmysły nasze; więc niepodobną dla człowieka byłoby rzeczą ogarnąć myślą tę niezmierną rozmaitość sposobów, jak jest mu niepodobną mieć wyobrażenia rozróżnione wszystkich szczególnych przedmiotów, które są na świecie. Co zaś nie może się ogarnąć myślą, tym bardziej nie może być wyrażone i opisane dla drugich... A zatem kiedy się nie daje *criterium* powszechne lub ogólne prawdy materialnej, dać się nie może żadne inne.

nam autor (s. 252 {t. II}), że POJĘCIA DZIELĄ SIĘ NA LOGICZNIE PRAWDZIWE LUB FAŁSZYWE, I NA RZECZYWIŚCIE PRAWDZIWE LUB FAŁSZYWE.⁴⁸

LOGICZNIE PRAWDZIWE są te pojęcia, które żadnej sprzeczności w sobie nie zawierają. {...} Inaczej, są logicznie fałszywe.

„Rzeczywiście” zaś „prawdziwymi” te się zowią, które są zgodne z przedmiotami wyobrażonymi. Inakże są rzeczywiście fałszywe.

Jakże więc poznać to możemy, że pojęcia nasze są RZECZYWIŚCIE PRAWDZIWE, to jest, ŻE SIĘ ZGADZAJĄ Z PRZEDMIOTAMI WYOBRAŻONYMI, kiedy, podług autora, nie mamy na to żadnego sposobu, żadnego *criterium*?... Jeżeli autor powie, że przez „przedmioty wyobrażone” nie co innego tu rozumie, tylko wyobrażenia przedmiotów, więc w takim znaczeniu będą one całkowicie różne od przedmiotów zewnątrz nas będących, a definicja autora: „POJĘCIAMI RZECZYWIŚCIE PRAWDZIWYMI” ZOWIĄ SIĘ TE, KTÓRE SĄ ZGODNE Z PRZEDMIOTAMI WYOBRAŻONYMI, będzie znaczyć w innych wyrazach, że pojęcia rzeczywiście prawdziwe są te, które są zgodne same ze sobą. W takim zaś razie czemu raczej we wszystkich ogółem pojęciach nie uważa autor prawdy lub fałszu LOGICZNIE tylko, gdy wszystkie zgadzają się lub nie z prawami tylko samego myślenia?...

Na koniec, z tego rozumowania autora, które jest przedmiotem niniejszych uwag naszych, wypływa, jakem już nadmieniał, nieuchronny idealizm. Jeżeli bowiem nie mamy żadnych znamion, po których moglibyśmy rozpoznać prawdę materialną, to jest prawdę rzeczy zewnątrz nas będących, więc tym samym nie mamy na to żadnego dowodu, że te rzeczy mają prawdziwą bytność zewnątrz nas, a zatem nie powinniśmy jej przypuszczać, albo przynajmniej wątpić by o niej należało. Jakoż wiadomo jest zapewne autorowi, na co się zgadzają wszyscy filozofowie, że wiele jest rzeczy, które my niewłaściwie przypisujemy przedmiotom zewnątrz nas będącym, jako to: kolory, zapachy, smaki, zimno, ciepło, i inne własności zmysłowe, które są tylko naszymi własnymi czuciami i nigdzie się więcej nie znajdują, tylko w duszy naszej. Jeżeli przeto nie mamy żadnego prawidła, za pomocą którego moglibyśmy rozeznać w przedmiotach zewnątrz nas będących przymioty niewłaściwie im przyznawane od tych, które się w ich istotnie znajdują, jakże się możemy zapewnić, czyli i sama bytność tych przedmiotów nie jest tylko wyobrażeniem naszego umysłu, któremu zewnątrz nas żadna rzeczywistość nie odpowiada?... Autor nasz jednak nie jest idealistą, chociaż z zasad jego zdaje się wypływać idealizm; tak się bowiem tłumaczy w przypisie XIII na s. 119 {t. III} trzeciej części swojego dzieła:⁴⁹

W dowiadywaniu się o egzystencji ciał zmysły są właściwymi i pewnymi sędziami. Zmysły bowiem są organami CIELESNYMI, które dotykane być muszą. Dotykać zaś mogą tylko CIELESNE rzeczy, więc z dotykania zmysłów słusznie o bytności ciał sądzimy.

⁴⁸ Zob. s. 253, t. II {przyp. mój – JJ}.

⁴⁹ Autor niektóre artykuły swej nauki potrzebujące obszerniejszych wykładów dotknąwszy pokrótce w ciągu dzieła, po dostateczniejsze objaśnienie odsyła czytelnika do przypisów położonych na końcu, które składają {się na} część trzecią jego dzieła.

Nie mówię ja, że przytoczone dopiero rozumowanie autora gruntownie zbija zarzuty idealistów i okazuje niezawodnie bytność rzeczywistą ciał czyli przedmiotów zewnętrznych, co bez wątpienia dłuższego i głębszego potrzebuje wykładu, lecz ono przynajmniej dowodzi, że autor trzymając się zdrowego rozsądku, przypuszcza rzeczy istotnie zewnątrz nas będące; w tym jednak (jeśli się ja sam nie mylę) sprzeciwia się zasadom, które wyłożył.

Dalej mówi autor o FAŁSZU, fałsz zaś, póki go mamy za prawdę, nazywa się „błędem”. Źródłem błędu jest ZŁUDZENIE (*illusio*), które się wtenczas tworzy, KIEDY TO, CO JEST PODMIOTOWE TYLKO, JAKO PRZEDMIOTOWE UWAŻAMY: GDY POZÓR PRAWDY ZA PRAWDĘ BIERZEMY. Przyczyny zaś złudzenia cztery autor naznacza: niewiedza, pośpiech, namiętność, niedostateczne oznaczenie wyobrażeń i pojęć, z których każdą wyluszcza.

W § 58 podaje prawidłą do unikania błędów. Uważa tu błąd w ogólności, nie czyniąc żadnych szczególnych zastosowań, ani przywołując przykładów; prawidłą zaś do unikania błędu bierze z rozsądku pospolitego.

Podobnym sposobem w § następującym mówi o SPOSOBIE POŻYTECZNEGO POWĄTPIEWANIA i o GRANICACH, które mu założyć powinniśmy.

Na koniec, w § 61 mówi o ŚWIADECTWIE, ŚWIADKACH, i PRAWDZIE HISTORYCZNEJ, co zamyka oddział trzeci.

W oddziale czwartym roztrząsa autor PEWNOŚĆ, jako stanowiącą doskonałość poznania we względzie do kategorii SPOSOBOWOŚCI. Znaczenie „pewności” wywodzi autor ze znaczenia wyrazu „prawdomienie” (*verihabitio*, *Fürwahrhalten*), którym, podług niego (s. 189{-190, t. II}):

Zowiemy to usposobienie umysłu, mocą którego poznaniu jakowemu prawdę przyznajemy, chociaż odnosząc je do przedmiotu, może się inakszym pokazać, to jest mamy coś za prawdę dlatego, że się nam prawdą być zdaje, ale nie dlatego, że w sobie i przez się jest prawdą, to jest nie dlatego, że przedmiotowo jest prawdziwe. Więc prawdomienie jest tylko podmiotowe. {...}

Prawdomienie dwojakie być może, to jest pewne lub niepewne. Prawdomienie pewne zowie się „pewnością” (*certitudo*, *Gewissheit*) i jest zawsze złączone z wiedzeniem, że przeciw tego, co mamy za prawdę, jest niemożny; np. pewne jest, że PIOTR, KTÓRY CHODZI TERAZ, NIE SIEDZI.

Prawdomienie niepewne zowie się „niepewnością”; np. niepewne jest, czyli JAKUB, KTÓREGO MAM ZA BOGATEGO, NIE MA DŁUGÓW TAJEMNYCH. Do niepewności zawsze się łączy wiedzenie, że przeciw tego, co mamy za prawdę, jest możny.

W § 64 dzieli autor pewność na trzy gatunki.⁵⁰

Wszystkie [mówi] prawdy, które poznawać możemy, na trzy klasy różne od siebie dzielimy. Pierwsza zawiera w sobie prawdy ZMYŚLOWE, druga prawdy UMYŚLOWE, trzecia prawdy HISTORYCZNE. Dlatego też pewność jest trojaka: DOŚWIADCZALNA, ROZUMOWA i HISTORYCZNA. {...}

⁵⁰ Zob. s. 190-192, t. II {przyp. mój - JJ}.

PEWNOŚCI DOŚWIADCZALNEJ dowodzę, gdy mogę mówić: TO JEST PRAWDĄ, BOM TO WIDZIAŁ, BOM SIĘ O TYM PRZEKONAŁ PRZEZ ZMYŚŁY MOJE ITD. Pewności takie zwykły być zwane „prawdami zmysłowymi” (*veritates sensuales*) ITD.

Pewność UMYŚLOWA czyli ROZUMOWA zawiera się w rozumowaniach, kiedy mogę mówić: TO JEST PRAWDĄ, BO MOGĘ TEGO DOWODZIĆ PRZEZ ROZUMOWANIE, PRZEZ SYLOGIZMY; np. rozumowymi pewnościami dla mnie są poznanie: że Bóg jest stwórcą świata; że dusza nie może się rodzić przez złożenie, ale tylko przez stworzenie; że trzy kąty w trójkącie prostokątnym równe są dwóm kątom prostym ITD.

Logika najwięcej tego gatunku pewności się tyczy, bo daje prawidła dobrego rozumowania. Zowią się takie prawdy „*veritates intellectuales seu rationales*”. Otrzymują się one przez TOŻSAMOŚĆ (*per identitatem*), to jest wyprowadzają się z innych praw bezwzględnych dobrze wyjaśnionych. {...}

PEWNOŚĆ HISTORYCZNA jest to doświadczenie cudze, gdy mogę mówić: TO JEST PRAWDĄ, BO OSOBY GODNE WIARY ZAPEWNIĄJĄ NAS O TYM, TO ZEZNAJĄ.

PEWNOŚĆ ZNOWU ROZUMOWĄ dzieli autor w § następującym na dwa gatunki: na MATEMATYCZNĄ i FILOZOFICZNĄ.⁵¹

Pewność matematyczna jest WIDZIALNA, to jest mogąca być pokazaną pod zmysły; {np.} CAŁOŚĆ JEST WIĘKSZA OD SWOJEJ CZĘŚCI. WSZYSTKIE KĄTY PROSTE SĄ SOBIE RÓWNE.

Pewność FILOZOFICZNA jest MÓWNA, to jest jedynie przez rozum za pomocą wyrazów myślna; np. DUSZA JEST NIEŚMIERTELNA itp.

W dalszym § mówi autor o zasadach.⁵²

„Zasadami prawdy” (*principia, Grundwahrheiten*) zowiemy takie oczywistości, takie pewne poznanie, {...} które są źródłami prawd innych ITD.

W § 67 i następującym mówi autor o DOWODZENIACH czyli ARGUMENTACH i o ich FAŁSZYWOŚCI. Materię tę obszerniej rozbiera w rozdziale VI. Tu więc dosyć będzie przytoczyć to, co autor rozumie przez „dowodzenie”, i jak je dzieli na dwa główne rodzaje.

Kiedy się komuś prawda nie wyjaśnia [mówi na s. 196{-197, t. II}], trzeba użyć dowodu. „Dowodem” zaś (*probatio, argumentum, Beweis*) nazywamy takie uszykowanie myśli, wyrazów, pojęć, wyobrażeń, aby prawda komuś nie wyjaśniona, została za taką uznana, to jest DOWODZIĆ jest to z powodów przedmiotowych prawdę wyprowadzać: jest to, co było prawdą dla jakowegoś tylko podmiotu, np. dla Pawła, robić przedmiotową prawdą dla wszystkich ITD.

Każde doświadczenie albo jest *a priori*, albo *a posteriori*. {...} Dowodzenie *a priori* zależy na powodach branych z samych pojęć, to jest czerpanych w samym tylko umyśle i rozumie.

⁵¹ Zob. s. 194, t. II {przyp. mój – JJ}.

⁵² Zob. s. 194-195, t. II {przyp. mój – JJ}.

Dowodzenie *a posteriori* powody swoje czerpie z doświadczenia: np. fizyka, chemia itd. zawiera w sobie dowodzenia *a posteriori*, logika zaś, matematyka, metafizyka itd. *a priori* itd.

W § 69 na s. 200 {t. II} oznacza autor wyrazy „przekonanie” i „perswazja”.

Prawdomienie zasadzone na powodach razem przedmiotowych i podmiotowych zowie się „przekonaniem” (*convictio*) itd.

W § 70 daje się znaczenie wyrazów „mniemać”, „wierzyć”, „umieć”. W dalszych §§ mówi autor: O WPŁYWIE WOLI NA PRAWDOMIENIE. O ZAWIESZENIU ZDANIA, i o prawidłach, których w tej mierze trzymać się należy. O PRZESĄDACH, ich źródłach i przyczynach. Wykład tych materii kończy oddział czwarty, a rozdział drugi.

W rozdziale trzecim wyklada autor TEORIĘ DOWODLIWOŚCI (s. 227{-228, t. II}).

„Dowodliwością” (*probabilitas, Wahrscheinlichkeit*) zowiemy zaprawdomienie z powodów niedostatecznych, które jednakże bardziej do dostatecznych są zbliżone niż powody przeciwnu itd.

Od dowodliwości trzeba rozróżniać prawdopodobieństwo (*verisimilitudo, Scheinbarkeit*), bo lubo prawdopodobieństwo jest zaprawdomieniem także z powodów niedostatecznych, jednakże nie z dostatecznymi, ale z powodami przeciwnu porównanych, to jest, gdzie jest dowodliwość, tam wymierzamy przystęp powodów naszego zaprawdomienia do powodów dostatecznych, gdzie zaś jest tylko prawdopodobieństwo, tam tej miary nie używamy; np. jest dowodliwością, ŻE PAWEŁ, KTÓRY MA NADZWY- CZAJNĄ WIELKĄ PAMIĘĆ I WIELKIE PRZYWIĄZANIE DO CZYTANIA STARYCH POETÓW, CAŁEGO WIRGILIUSZA NA PAMIĘĆ UMIE. Jest zaś np. prawdopodobieństwem, ŻE JA, GDY STAWIĘ NA LOTERIĘ, PRZEGRAM itd.

W następującym § mówi autor o rozmaitych STOPNIACH DOWODLIWOŚCI. Dalej oznacza wyrazy „wątpliwość”, „zarzut”, „skrupuł”. W § 81 wyklada trzy główne w filozofii sposoby myślenia: SCEPTYCZNY, DOGMATYCZNY i KRYTYCZNY.

Sposób myślenia SCEPTYCZNY, podług autora, jest ten, który WSZĘDZIE WZBUDZA WĄTPLIWOŚCI, GDZIE TYLKO MOŻE (s. 235 {t. II}), który ROBI ZARZUTY PRZECIW POZNANIOM DOSTATECZNIE UDOWODNIONYM.

Sposób myślenia DOGMATYCZNY przeciwny pierwszemu, przez ŚLEPE ZAUFANIE W NASZĄ WŁADZĘ POJMOWANIA WSZYSTKO MA ZA PRAWDĘ APODYKTYCZNĄ, to jest niezawodną.

Sposób myślenia KRYTYCZNY ROZRÓŻNIA PRAWDY NIEZAPRZECZONE OD TYCH, KTÓRE POTRZEBUJĄ JESZCZE ŚCISŁYCH DOWODZEŃ, ABY ZA NIEZAWODNE UZNANE BYŁY itd.⁵³

⁵³ Ten ostatni sposób myślenia nazywa się po łacinie „*criticismus*” albo „*methodus critica*”, a po niemiecku „*kritische Denkart*”. Wynalazek jego stronnicy Kanta przyznają szczególnie temu filozofowi, gdyż on pierwszy dziełu swojemu, w którym wyłożył zasady swej nauki, dał taki napis: *Kritik der reinen Vernunft*, co znaczy po polsku: Krytyka czyli rozpoznanie czystego rozumu. Odtąd KRYTYCZYM czyli SPOSOB KRYTYCZNY stał się hasłem filozofii niemieckiej. Wyraz „*criticismus*” pochodzi z wyrazu

Na ostatek mówi autor o HIPOTEZACH czyli PRZYPUSZCZENIACH, i na tym się kończy rozdział trzeci.

W rozdziale czwartym mówi autor o POJĘCIACH. Widzieliśmy już wyżej w uwagach naszych, że autor niedobrze określił dla nas znaczenie tego wyrazu „pojęcie”: że chcąc go objaśnić przykładami niezgodnymi ze swoim wykładem, wskazał nam kilka różnych i odmiennych bardzo znaczeń, które zdaje się przywiązywać do tego samego wyrazu. Tu przeto szukać będziemy ostatecznego w tej mierze objaśnienia się.

Wszystkie nasze poznania [mówi autor na s. 238-239 {t. II}] składają się wprawdzie z wyobrażeń, lecz między tymi wyobrażeniami zachodzi bardzo ważna różnica, bo są albo WIEDZIAMI, albo POJĘCIAMI.

WIEDZI (*intuitiones, Anschauungen*) są to pojedyncze wyobrażenia różnaitości w tych przedmiotach, które nam się przedstawiają; np. w przedmiocie PIES znajdują się: GŁOWA, OCZY, NOS, PYSK, NOGI, OGON itd.; są to różnaitości, z których o każdej możemy mieć wyobrażenia szczegółowe. Mamy więc w tym przypadku szczególne wyobrażenia czyli WIEDZI (*repraesentationes singulares*).

Przeciwnie zaś POJĘCIE (*conceptus, Begriff*) jest to wyobrażenie ogólne, szczególne wyobrażenia w sobie zawierające.

Zdawałoby się, że tu autor za przykład POJĘCIA da całkowitość tego psa, którego wprzód dzielił na części. Jakoż jeżeli POJĘCIE, podług autora, JEST TO WYOBRAŻENIE OGÓŁOWE, SZCZEGÓŁOWE WYOBRAŻENIA W SOBIE ZAWIERAJĄCE, „szczegółowymi” zaś „wyobrażeniami” w danym wyżej przykładzie nazywa wyobrażenia GŁOWY, OCZU, NOSA, PYSKA, NÓG, OGONA itd. pewnego PSA, więc wyobrażenie ogólne całego psa powinno by służyć za przykład POJĘCIA. Lecz autor zupełnie tu różny daje przykład, mówi bowiem: „wyobrażenie CZŁOWIEK jest POJĘCIEM, bo pojmało i zawiera w sobie PIOTRA, PAWŁA, JAKUBA, JANA itd.”; widoczne jest, że tu autor zboczył od swojego wykładu i dał przykład taki, jakiego się nie spodziewał czytelnik. Tam bowiem wyobrażenie pewnego szczegółu, to jest pewnego PSA, KTÓRY SIĘ NAM PRZEDSTAWIA,⁵⁴ dzielił na części, które nazwał „wiedziami”; tu zaś „pojęciem” nazywa wyobrażenie rodzajowe CZŁOWIEK. Zastanówmy się nieco nad tym wykładem.

Naprzód, autor dzieli wszystkie wyobrażenia nasze na dwa główne rzędy, to jest na WIEDZI i na POJĘCIA, nie naznaczając bynajmniej rzędu trzeciego. Przez „wiedzi” rozumie wyobrażenia zmysłowe pojedyncze czyli czucia; przez „pojęcia” zaś wyobrażenia rodzajów i gatunków. Pytamy się więc autora, do jakiego z tych

greckiego „κρίτης”, sędzia; mnie się zdaje, że w naszym języku ten sposób mógłby się dobrze nazwać „sposobem rozpoznawczym”.

⁵⁴ Ponieważ autor do wyrazu „wiedzi” przywiązuje statecznie jedno znaczenie, to jest, że one są wyobrażeniami zmysłowymi pojedynczymi, czyli częściami wyobrażeń zmysłowych złożonych, kiedy tu przeto mówi, „że wiedzi są pojedyncze wyobrażenia różnaitości w tych przedmiotach, które się nam przedstawiają” wątpić nie można, że przez „przedmioty, które się nam przedstawiają” rozumie tu autor przedmioty zewnętrzne uderzające nasze zmysły. Lecz wszystkie rzeczy, które się przedstawiają naszym zmysłom, są szczegółami (*individua*) i nie masz w naturze żadnej istności, która by była rodzajem a nie szczegółem, więc i PIES dany tu w przykładzie za przedmiot nie może się uważać inaczej, tylko jako szczegół.

dwóch rzędów należeć będą wyobrażenia zmysłowe złożone istności szczególnych, np. wyobrażenia całkowite tego PSA, tego KWIATKA, tego DRZEWA, tego CZŁOWIEKA, na które patrzę, kiedy się przedstawiają zmysłom moim? Zapewne tych wyobrażeń nie mogę mieścić w liczbie WIEDZI, te bowiem ostatnie są wyobrażeniami zmysłowymi pojedynczymi, tamte zaś, o których dopiero mówiłem, są wyobrażeniami zmysłowymi złożonymi. Wyobrażenie np. PSA składa się z wyobrażeń jego kształtu, jego sierści, jego koloru, jego głosu, i jego członków. Wyobrażenie KWIATKA zawiera w sobie wyobrażenia kształtu, zapachu, listków, kielicha, korony itd. Podobnie wyobrażenia DRZEWA i CZŁOWIEKA składają się z wielu wyobrażeń pojedynczych, łączących się w jedną całkowitość. Wyobrażeń przeto tych istności nie mogę mieścić w rzędzie WIEDZI, bo by się to sprzeciwiało definicji autora. Lecz też nie mogę ich mieścić ani w rzędzie POJĘĆ, przez „pojęcia” bowiem rozumie autor wyobrażenia rodzajów i gatunków, lecz tu psa, kwiatek, drzewo, człowieka uważaliśmy jako pewne szczegóły i tworzyliśmy ich wyobrażenia szczególne nie zaś rodzajowe. Tak więc pierwsza niedostateczność w nauce autora daje się widzieć {jako} to, że nie naznaczył miejsca dla wyobrażeń zmysłowych złożonych istności szczególnych, i nie rozróżnił ich od WIEDZI i POJĘĆ, przez co zaćmił swój wykład.

Po wtóre, zdaje mi się, że się autor myli i sam się miesza w wyobrażeniach swoich, kiedy twierdzi, że POJĘCIA, to jest wyobrażenia rodzajów i gatunków, zawierają w sobie wyobrażenia szczegółów w tych rodzajach zawartych; mówi bowiem: „wyobrażenie CZŁOWIEK jest pojęciem, bo pojmało i zawiera w sobie PIOTRA, PAWŁA, JAKUBA, JANA itd.” Moim zdaniem, wcale się ma rzecz przeciwnie. Nie wyobrażenia szczegółowe zawierają się w rodzajowych, lecz, owszem, te ostatnie zawierają się w pierwszych. Wszakże, jakośmy już o tym mieli powód mówienia, nie innym sposobem, tylko uważając w wielu szczegółach czyli indywiduach przymioty im wszystkim wspólne, i te odłączając od przymiotów właściwych każdemu szczegółowi, robimy z nich wyobrażenia rodzaju lub gatunku. Tak więc wyobrażenie rodzajowe mniej jest złożone, aniżeli wyobrażenie szczegółowe, bo to ostatnie nie tylko zawiera w sobie znamiona rodzaju wspólne wielu szczegółom, lecz i wyobrażenia szczególnych własności, służących jednemu tylko indywiduum, które łączy z pierwszymi z jedną całość. A zatem im wyższy czyli ogólniejszy jest rodzaj, tym wyobrażenie jego będzie prostsze; np. wyobrażenie rodzajowe ZWIERZ mniej jest składaniem, mniej w sobie zawiera rozmaitości, aniżeli wyobrażenie rodzajowe PIES, pierwsze bowiem z tych się tylko składa wyobrażeń: ISTNOŚĆ, ŻYCIE, CZUCIE, drugie zaś do pierwszych wyobrażeń łączy wyobrażenia przymiotów właściwych rodzajowi psów; jako to, że pies jest ZWIERZĘCIEM SZCZĘKAJĄCYM, SWOJSKIM, ŻYCZLIWYM temu, który go żywi itd. Przeciwnie zaś, im rodzaj czyli gatunek jest niższy, to jest mniej ogólny, tym bardziej składane będzie jego wyobrażenie, a wyobrażenia istności szczególnych będą najbardziej składane... Mylnie przeto mówi autor, że wyobrażenie CZŁOWIEK pojmało i zawiera w sobie PIOTRA, PAWŁA, JAKUBA, JANA itd. To jego twierdzenie można obrócić na wspak i mówić zgodnie z prawdą: wyobrażenie PIOTRA pojmało i zawiera w sobie wyobrażenie CZŁOWIEKA, wyobrażenie też PAWŁA pojmało i zawiera w sobie wyobrażenie CZŁOWIEKA; toż mówi o wyobrażeniach

JAKUBA i JANA, bo w każdym z tych czterech wyobrażeń szczególnych zawierać się musi wyobrażenie ogólne CZŁOWIEKA. Przeciwnie zaś w pojęciu ogólnym CZŁOWIEK nie mogą się zawierać wyobrażenia przymiotów właściwych tylko PIOTROWI, albo PAWŁOWI, albo JANOWI, albo JAKUBOWI, gdyż one nie należą do tego pojęcia. Ta pomyłka autora, którąśmy tu postrzegli, tym bardziej nas zastanawiać powinna, że sam autor na czwartej k. od tego miejsca tym samym sposobem wyklada tworzenie się wyobrażeń rodzajów i gatunków, jakieśmy to dopiero wyłuszczyli. Wskazując nam bowiem w § 92 na s. 248 {t. II} LOGICZNY POCZĄTEK POJĘĆ, tak mówi:

Robimy pytanie: Jakim sposobem umysł z wyobrażeń robi pojęcia? Odpowiadamy: Umysł porównywa wiele danych wyobrażeń między sobą, zatrzymuje w wiedzeniu jedno lub kilka ich znamion, a od wspólnych tych znamion oddziela to wszystko, w czym wyobrażenia owe dane nie zgadzają się. Znamiona wspólne zatrzymane łączy w jedność wiedzenia i ma wyobrażenie złożone nazwane „pojęciem”.

Ale robi także umysł z pojęć już zrobionych nowe pojęcia, podobnież wiele już gotowych pojęć między sobą porównywając i uważając, w których znamionach między sobą zgadzają się, a w których się nie zgadzają. Zachowuje w wiedzeniu owe znamiona, które są wspólne, odejmuje owe, które są różne, wspólne w jedność w wiedzeniu składa i temu złożeniu nadaje nazwisko.

Ten wykład objaśnia autor następnie przykładami. Łatwo w nim mógł być postrzec, że pojęcia im są ogólniejsze, tym mniej złożone, i że pojęcie rodzaju zawiera się w pojęciach gatunków do niego należących, te ostatnie zawierają się w pojęciach niższych gatunków, pojęcie zaś gatunku najniższego zawiera się w wyobrażeniach szczególnych; więc pojęcia nie zawierają w sobie wyobrażeń szczególnych, ale się w nich same zawierają.

Co tu autora w błąd wprowadziło, podług mego domysłu, jest to, że wziął porządek rzeczy czyli istności za porządek ich wyobrażeń. Pewne jest bowiem, że porządek rzeczy we względzie rodzajów i gatunków idzie sposobem zupełnie odwrotnym, jak porządek ich wyobrażeń. Mówimy pospolicie, że rodzaj zawiera w sobie gatunki, gatunki wyższe zawierają w sobie gatunki niższe, gatunek najniższy zawiera w sobie szczegóły. Taki sposób mówienia jest prawdziwy, lecz on odnosi się do rzeczy, nie zaś do wyobrażeń. Mówić np., że rodzaj zawiera w sobie gatunki, jest to mówić, że liczba tych istności, którym służą znamiona rodzaju, jest większa od liczby tych, którym służą znamiona pewnego gatunku należącego do tego rodzaju, czyli że pierwsza liczba zawiera w sobie drugą. Mówić, że gatunek zawiera w sobie szczegóły, jest to mówić, że tych istności jest wiele, którym służą znamiona gatunku, a każda istność, której przyznajemy własności szczególne, rozróżniające ją od wszelkiej innej, jedna tylko być musi: oczywiście jest, że liczba mnoga zawiera w sobie jedności, a zatem gatunek zawiera w sobie szczegóły. Tak więc porządek istności co do rodzaju i gatunków jest zupełnie odwrotny względem porządku naszych o nich wyobrażeń. Istności będące zewnątrz nas, a ich wyobrażenia będące w nas, są to rzeczy całkowicie odmienne. Mieszać je i brać za jedno, jest to się narażać na wielkie błędy w filozofii, i to podobno było przyczyną pomyłki autora w tym miejscu.

W § 87 dzieli autor pojęcia na DOŚWIADCZALNE i CZYSTE.⁵⁵

„Doświadczalnymi pojęciami” (*conceptus empirici*) te zowiemy, do których materii dostarcza doświadczenie, chociaż co do formy zależą od umysłu, który tę materię z innymi porównywa i formę jej nadaje ogółową; np. do pojęć ZWIERZ, CZŁOWIEK, DRZEWO, MIASTO, z doświadczenia, to jest przez zmysły, materię bierzemy, ale ogółność, to jest zgodność pojęcia, otrzymując od umysłu, który znamiona, jakie ZWIERZĘ{TA}, LUDZIE, DRZEWA, MIASTA, mają wspólne, zbiera i w wiedzeniu w jedną jedność łączy. Takie pojęcia są *a posteriori*.

„Czystymi pojęciami” (*puri conceptus, reine Begriffe*) są te, których materia nie z doświadczenia bierze się, lecz których materię sam tylko umysł wydaje: np. pojęcia CZAS, PRZESTRZEŃ, JESTESTWO (*tempus, spatium, substantia*). Takie pojęcia są *a priori*. Robią się takie pojęcia przez odjemnianie (*per abstractionem*). Jeżeli np. od doświadczalnego pojęcia CIAŁA odejmiesz wszystko, co w nim jest doświadczalnego, jako to: KOLOR, TWARDOŚĆ lub MIĘKKOŚĆ, CIĘŻKOŚĆ itd., tedy ginie pojęcie CIAŁO, zostaje jednak pojęcie COŚ, GDZIEŚ, KIEDYŚ, to jest zostaje pojęcie SUBSTANCJI, na której się odjęte przymioty utrzymywały, tudzież pojęcie PRZESTRZENI i CZASU.

W § 94 (s. 251 {t. II}) daje autor następujący podział pojęć podług kategorii.

I. Co do ILOŚCI: pojęcia są niezłożone {...} i złożone {...}. II. Co do JAKOŚCI: ciemne {...} {i} jasne {...}, a te znowu rozróżnione i nierozróżnione. III. Co do WZGLĘDNOŚCI: {...} logicznie prawdziwe lub fałszywe {...},⁵⁶ {...} tożsame i różne {...}, wyższe i niższe {...} ITD. IV. Co do SPOSOBOWOŚCI: możebne i niemożebne {...}; rzeczywiste {...}; konieczne i wypadkowe.

Wszystko to autor wyklada w §§ następujących, które kończą rozdział czwarty.

W rozdziale piątym mówi autor o SĄDACH. Zaczyna swój wykład od definicji sądu, od oznaczenia jego MATERII i FORMY.

Oznaczenie względności wielu wyobrażeń do jedności wiedzenia [s. 260{-261, t. II}] zowie się „sądem” (*iudicium, Urteil*). {...} W sądzie np. WSZYSCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI, znajdują się wyobrażenia: WSZYSCY LUDZIE i ŚMIERTELNI, a sąd oznacza, że oba złączyć można w jedność wiedzenia. W sądzie: PAWEŁ JEST ZDROWY LUB CHORY, znajdują się wyobrażenia PAWEŁ, ZDROWIE, CHOROBA, a sąd oznacza, że wyobrażenie PAWEŁ, ze ZDROWIEM lub CHOROBA w jedność wiedzenia jakąś złączonym być może: że tak o nich myśleć możemy. {...}

Do składu sądu materia i forma istotnie należą.

„Materią sądu” zowią się wyobrażenia połączone w jedność wiedzenia.

„Formą sądu” zowie się oznaczenie sposobu, jakim te wyobrażenia w jedność wiedzenia złączone być mogą; np. w sądzie KANT BYŁ FILOZOFEM, wyobrażenia

⁵⁵ Zob. s. 243-244, t. II {przyp. mój - JJJ}.

⁵⁶ Jużśmy wyżej mieli przytoczony wykład tego, co autor rozumie przez POJĘCIE LOGICZNIE PRAWDZIWE lub FAŁSZYWE, i RZECZYWIŚCIE PRAWDZIWE lub FAŁSZYWE, i okazaliśmy, że ta rzeczywistość pojęć, podług zasad jego nauki, jest tylko słowna, nie zaś istotna, bo nie daje nam żadnego prawidła do jej rozpoznania.

KANT i FILOZOF są materią, a oznaczenie, jak te wyobrażenia w jedność wiedzenia złączyły się, jest formą.

UWAGA. W logice nie powinniśmy się wdawać w materię sądów, ale jedynie nad ich formą zastanawiać się.

W § 108 wskazuje autor LOGICZNE FORMY sądów.⁵⁷

Różne są formy logiczne, które uważać możemy czworako, to jest: jako ilość, jakość względność i sposobowość.

IŁOŚĆ SĄDU zależy na ilości wyobrażeń w jedność wiedzenia zebranych, a zatem rozciągłości sądu dotyczących się.

JAKOŚĆ SĄDU zależy na sposobie złączenia wyobrażeń w sąd wchodzących, to jest na jego twierdzeniu lub przeczeniu.

WZGLĘDNOŚĆ SĄDU jest {to} porównywanie między sobą wyobrażeń w sąd wchodzących.

SPOSOBOWOŚĆ SĄDU jest {to} porównywanie sądu całego z naszą władzą poznawania.

Autor w dalszych §§ obszernie wyklada tę materię i daje rozmaity podział sądów, względnie do każdej z czterech dopiero wyliczonych form logicznych. Mając np. dać podział sądów co do IŁOŚCI, tak mówi:⁵⁸

Kiedy uważamy ilość sądu, kiedy się chcemy dowiedzieć, do wielu on wyobrażeń rozciąga się, wiele ich w sobie zawiera? Uznajemy, iż mówi albo o jednym tylko wyobrażeniu, albo o wielu, albo o wszystkich; przeto też co do ilości są sądy trojakie.

Wyraźnie tu widzieć się daje, że autor powtórnie wpada w ten sam błąd, któregośmy niedawno wykazali, to jest, że istności będące zewnątrz nas bierze za ich wyobrażenia. Kiedy bowiem twierdzi, że SĄD MÓWI ALBO O JEDNYM TYLKO WYOBRAŻENIU, ALBO O WIELU, ALBO O WSZYSTKICH, grubo się myli, bo żaden sąd nie może nam przedstawić w jednej chwili wszystkich razem wyobrażeń. I tak mogę twierdzić z autorem, nie rozmiijając się z prawdą, że WSZYSTCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI (taki daje przykład SĄDU POWSZECHNEGO); ale sąd taki będzie się rozciągał nie do WSZYSTKICH, jak autor mówi, WYOBRAŻEŃ, lecz do wszystkich szczegółów czyli indywiduów składających rodzaj ludzi. Wszakże kiedy wyrażam ten sąd, nie mogą się przedstawiać myśli mojej wszystkie wyobrażenia jestestw pojedynczych należących do rodzaju ludzi; owszem, następnie nawet przebiegając myślą te wyobrażenia, nigdy ich wszystkich nie nabędę, bo nigdy nie poznam wszystkich indywiduów rodzaju ludzkiego... Tak więc, gdy tu chcę oznaczyć w krótkości podział sądów taki, jaki nam daje autor, nie wszędzie trzymać się będę słownie jego wykładu, lecz prostując jego pomyłkę, będę się starał zachować wiernie istotę rzeczy i onę objaśnić nie innym przykładami, tylko własnymi autora.

Trojakie są zatem sądy co do ilości: (1) SĄDY POJEDYNCZE (*iudicia singularia, einzelne individuelle Urteile*), w których się co twierdzi lub przeczy o jednym tylko

⁵⁷ Zob. s. 262-263, t. II {przyp. mój - JJJ}.

⁵⁸ Zob. s. 263, t. II {przyp. mój - JJ}.

szczegółe, czyli indywiduum, np. PAWEŁ JEST UCZONYM; PAWEŁ JEST CZŁOWIEKIEM CNOTLIWYM; (2) sądy OGÓLNE (*iudicia particularia, besondere particulare Urteile*), które mówią o wielu szczegółach pewnego rodzaju, np. POLACY SĄ MĘŻNI I UCZENI; NIEKTÓRZY UCZENI SĄ BARDZO SKROMNI; (3) sądy POWSZECHNE (*iudicia universalia, allgemeine Urteile*), w których się mówi o wszystkich szczegółach rodzaj składających, np. WSZYSCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI; KAŻDY MA MIŁOŚĆ WŁASNĄ; NIKT NIE MOŻE DWÓM PANOM SŁUŻYĆ.

Co do JAKOŚCI dzieli autor sądy na TWIERDZĄCE I PRZECZĄCE; znaczenie tych wyrazów wszystkim jest wiadome, opuszczam przeto ich wykład.

Co do WZGLĘDNOŚCI, sądy są albo KATEGORYCZNE (*iudicia categorica*), albo WARUNKOWE (*iudicia hypothetica*), albo ROZDZIELNE (*iudicia disiunctiva*).⁵⁹

„Sądem kategorycznym” ten się zowie, który oznacza, czyli jedno wyobrażenie jako znamię w drugim się zawiera; np. BÓG JEST SPRAWIEDLIWY. Tu SPRAWIEDLIWOŚĆ jako znamię w pojęciu BÓG zawiera się.

„Sądem warunkowym” ten się zowie, w którym jedno wyobrażenie kładzie się za skutek pod warunkiem, jeżeli inne jako powód położone będzie; np. JEŻELI PAWEŁ JEST CNOTLIWY, TEDY KŁAMAĆ NIE BĘDZIE.

„Sądem rozdzielnym” ten się zowie, w którym jedno wyobrażenie oznacza twierdzenie lub przeczenie drugiego, i od niego wzajemnie oznaczone bywa; np. PAWEŁ JEST CHORY ALBO NIECHORY; twierząc jedno, drugiego twierdzić nie mogę.

Co do SPOSOBOWOŚCI dzieli autor sądy na PROBLEMATYCZNE, WPIERAJĄCE I APODYKTYCZNE.⁶⁰

„Sądem problematycznym” ten się zowie, który jedynie oznajmia, że w twierdzeniu lub przeczeniu nie masz sprzeczności, że twierdzenie lub przeczenie jest MOŻEBNE;⁶¹ o prawdzie lub fałszu poznania nie wydaje się tu zdania; np. PAWEŁ JEST POETĄ.

Takiemu sądowi towarzyszy wiedzenie MOŻEBNOŚCI.

„Sądem wpierającym” ten się zowie, który oznacza, że się predykat w podmiocie znajduje lub nie; np. DUSZA LUDZKA JEST NIEŚMIERTELNA; PAWEŁ JEST UCZONY; KSANTYPA BYŁA ŻONĄ KŁÓTLIWĄ.

Takiemu sądowi towarzyszy wiedzenie AKTUALNOŚCI, REALNOŚCI, ISTNOŚCI.

„Sądem apodyktycznym” ten się zowie, który oznacza, że predykat koniecznie w podmiocie znajdować się musi lub nie; np. KOŁO NIE MOŻE BYĆ KWADRATOWE.

Takiemu sądowi towarzyszy wiedzenie KONIECZNOŚCI.

W § 112 mówiąc autor o sądach kategorycznych, wskazuje nam trzy części istotne sądu.⁶²

⁵⁹ Zob. s. 265-266, t. II {przyt. mój – JJJ}.

⁶⁰ Zob. s. 271-272, t. II {przyt. mój – JJJ}.

⁶¹ „Możebny” znacz u autora to, co u łacinników „*possibilis*”, to jest być mogący. „Możebność” po łacinie „*possibilitas*”.

⁶² Zob. s. 266-267, t. II {przyt. mój – JJJ}.

W sądzie kategorycznym to wyobrażenie, o którym się mówi, że zawiera w sobie inne jako znamię, zowie się „podmiotem” (*subiectum*). To wyobrażenie, które jest znamieniem podmiotu, zowie się „predykatem” (*praedicatum*); to zaś wyobrażenie, które oznajmuje, że podmiot i predykat w jedność wiedzenia złączone być mogą, zowie się „kopułą” (*copula*); np. w sądzie kategorycznym PAWEŁ JEST UCZONYM, PAWEŁ jest podmiotem, UCZONY jest predykatem, NIE JEST albo JEST jest kopułą. {...}

Forma sądu kategorycznego zależy na kopule, materia zaś na podmiocie i predykanie. {...}

PODMIOT, PREDYKAT I KOPUŁA są trzema istotnymi częściami każdego sądu kategorycznego; koniecznie w nim znajdować się powinny.⁶³ Chociaż niekiedy są ukryte, to jest chociaż nie zawsze słowami wyrażają się, zawsze jednak być muszą; np. w sądzie PTAK ŚPIEWA, kopuła jest ukrytą; chcąc ją wyraźnie położyć mówiłbym PTAK JEST ŚPIEWAJĄCY.

W rozdziale szóstym mówi autor o WNIOSKACH.

Działanie umysłu [s. 279{-280, t. II}] jeden sąd z drugiego wyprowadzające zowie się „wnioskiem” (*consequentia, Schluss*). Wnosić więc, jest to sąd jeden z drugiego wyprowadzać: np. BÓG WIE WSZYSTKO; WIĘC NIC MU NIE JEST TAJNE. Sąd BOGU NIC NIE JEST TAJNE, jest wnioskiem wyprowadzonym z sądu BÓG WIE WSZYSTKO. {...}

Wszelkie wnioski albo są bezpośrednie, albo pośrednie.

Wniosek bezpośredni (*consequentia immediata, unmittelbarer Schluss*) jest wtedy, gdy wyprowadzenie (*deductio*) sądu z innego sądu dzieje się bez pomocy trzeciego średniego (*iudicium intermedium*) sądu, to jest, gdzie nie potrzebujemy żadnego średniego pojęcia dla poznania zgodności lub niezgodności PODMIOTU z PREDYKATEM. Taki bezpośredni wniosek jest np.: ŚWIAT JEST DZIEŁEM BOGA; WIĘC BÓG JEST AUTOREM ŚWIATA.

„Wnioskami” zaś „pośrednimi” (*consequentiae mediatæ*) te się zowią, w których oprócz pojęcia w sądzie zawartego trzeba jeszcze innego, aby z niego poznanie jakie wyprowadzić czyli wyciągnąć można było; np.:

CO POWÓD SWEGO BYTU MA ZEWNĄTRZ SIEBIE, JEST WYPADKOWE (*contingens*).

ŚWIAT NIE W SOBIE SAMYM MA POWÓD SWEGO BYTU.

WIĘC ŚWIAT JEST WYPADKOWY.

Tego wniosku ŚWIAT JEST WYPADKOWY nie otrzymalibyśmy z sądu CO POWÓD SWEGO BYTU MA ZEWNĄTRZ SIEBIE, JEST WYPADKOWE, gdybyśmy pośredniego sądu nie przybrali.

UWAGA. Sądy, z których się wnioskuje, zowią się „*praemissæ*”, „*Vordersätze*”, a to, co się z nich wyprowadza, zowie się „*conclusio*”, „*Schlussatz*”; np. w sądzie:

WSZYSTCI LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI.

PAWEŁ JEST CZŁOWIEKIEM.

WIĘC PAWEŁ JEST ŚMIERTELNY.

dwa pierwsze sądy są *praemissæ*, a sąd PAWEŁ JEST ŚMIERTELNY jest konkluzją.

Praemissæ materię, a *conclusio* formę wniosku stanowią.

⁶³ Te trzy części, które tu autor przyznaje samym tylko sądom KATEGORYCZNYM, istotnie znajdują się w każdym sądzie jakiegokolwiek gatunku: bądź wyraźnie, bądź domyślnie.

Wszystkie wnioski dzieli autor na trzy gatunki stosownie do trzech władz umysłowych, które pierwiej oznaczył: (1) na wnioski pojętności (*Verstandesschlüsse*); (2) na wnioski władzy rozsądzania (*Schlüsse der Urteilskraft*); (3) na wnioski rozumu (*Schlüsse der Vernunft*); i dlatego rozdział ten dzieli autor na trzy części.

W pierwszej wykładając teorię wniosków pojętności, tak mówi:⁶⁴

Wnioski pojętności to sobie właściwego mają, że materia ich, to jest podmiot i predykat, nie zmieniają się, lecz forma tylko podlega zmianie. Materia bowiem sądu wtedy tylko zmieniać się może, kiedy pośrednie sądy, pośrednie pojęcia (*iudicia intermedia*) miejsce mają, a te znajdują się tylko w samych wnioskach rozumu i władzy rozsądzania. Można wprawdzie przy wniosku pojętności zrobić *iudicium intermedium*, lecz będzie to tylko tautologia.⁶⁵ Tautologia zaś materii sądu nie zmienia: np. WSZYSCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI; POLACY SĄ LUDŹMI; WIĘC POLACY SĄ ŚMIERTELNI. Tu jest tautologia, bo można wyrzucić *iudicium intermedium* i mówić: WSZYSCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI; WIĘC I POLACY SĄ ŚMIERTELNI.

Mnie się zdaje, że to rozumowanie: WSZYSCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI; POLACY SĄ LUDŹMI; WIĘC POLACY SĄ ŚMIERTELNI tak jest dobre, jak i to wyżej od autora przytoczone: WSZYSCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI; PAWEŁ JEST CZŁOWIEKIEM; WIĘC PAWEŁ JEST ŚMIERTELNY. A jednak pierwsze z nich autor potępia, nazywając „tautologią”, drugie zaś kładzie za wzór doskonałego rozumowania i wielokrotnie w tym rozdziale powtarza. Kiedy autor mówi, że z pierwszego rozumowania można wyrzucić sąd pośredni, ja odpowiadam, że toż samo można uczynić i w drugim rozumowaniu, a dlatego {tylko} ono nie przestanie być jasne; można bowiem powiedzieć: WSZYSCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI; WIĘC I PAWEŁ JEST ŚMIERTELNY. Bardzo często w rozumowaniach może się opuścić pierwszy lub pośredni sąd, dlatego jednak wniosek zdawać się będzie dobrze wywiedzionym, bo wtenczas łatwo się domyślamy sądu tego, który jest opuszczony. Nie idzie przecie zatem, żeby ten sąd opuszczony nie wchodził istotnie do składu rozumowania i żeby go nie godziło się wyraźnie położyć tam, gdzie się dokładnie wyłuszcza porządek wnioskowania. Nie widzę przeto, dlaczego autor wnioskowi pojętności przyznaje tę własność, że nie przypuszczają sądów pośrednich.

W §§ dalszych, odnosząc autor wnioski pojętności do czterech kategorii, uważa je czworakim sposobem: (1) co do ilości sądu; (2) co do jakości sądu; (3) co do względności sądu; (4) co do sposobowości sądu.

Na s. zaś 289 zaczyna część drugą rozdziału, w której mówi o wnioskach władzy rozsądzania.⁶⁶

⁶⁴ Zob. s. 282, t. II {przyt. mój – JJ}.

⁶⁵ Wyraz „tautologia” oznacza sąd taki, który niczego nie uczy: który to samo twierdzi o tym samym, np. DOM JEST DOMEM. CZŁOWIEK JEST CZŁOWIEKIEM. W rozumowaniu zaś tautologia uważa się wtedy, kiedy sąd drugi zupełnie znaczy to samo, co i pierwszy, chociaż w odmiennych nieco wyrazach. Owo np. rozumowanie, które autor niedawno przytoczył za przykład wniosku bezpośredniego: ŚWIAT JEST DZIEŁEM BOGA; WIĘC BÓG JEST AUTOREM ŚWIATA, zdaje mi się być tautologiczne.

⁶⁶ Zob. s. 289-290, t. II {przyt. mój – JJ}.

„Władzą rozsądzania” (*facultas diiudicandi*, *Urteilskraft*) zowiemy tę władzę umysłu, przez którą myślimy o rzeczach gatunkowych jako zawartych w powszechnych. {...}

Władza rozsądzania jest dwojaka: oznaczająca (*facultas diiudicandi determinans*) i reflektująca (*facultas diiudicandi reflectens*).

„Oznaczającą” ta się zowie, która szczegół pod powszechność podaje, np. kiedy władza rozsądzania pod dane pojęcie powszechne CZŁOWIEK poddaje szczegóły PIOTR, PAWEŁ, SZYMON itd. i im przyznaje znamiona znajdujące się w pojęciu CZŁOWIEK.

„Reflektującą” ta się zowie, która powszechnego pojęcia, pod które chce podciągnąć szczegóły, szuka dopiero; np. gdy z sądu szczególnego ILE RAZY SIARKA Z MERKURIUSZEM MIESZA SIĘ, OTRZYMUJE SIĘ CYNOBER, robię położenie powszechne, że MERKURIUSZ ZMIESZANY Z SIARKĄ WYDAJE CYNOBER. {...}

Władza rozsądzania reflektująca dwojakię formuje wnioski: *per inductionem et per analogiam*, to jest przez UPOWSZECZNIANIE i przez PODOBIENSTWO.

WNIOSEK PRZEZ UPOWSZECZNIANIE (*consequentia per inductionem*) to przyznaje całości czyli rodzajowi, co przysłało tylko części lub gatunkowi; np. kiedy ja z sądów szczególnych, że ZWIERZĘTA NAM DOTĄD ZNAJOME, OPRÓCZ CZŁOWIEKA, ROZUMU NIE MAJĄ, formuję wniosek ogólny, że WSZYSTKIE ZWIERZĘTA, WYJĄWSZY CZŁOWIEKA, SĄ BEZROZUMNE, sądziłem *per inductionem*.

WNIOSEK PRZEZ PODOBIENSTWO (*consequentia per analogiam*) wyraża, że pojęcia w wielu znamionach zgadzające się, we wszystkich zgadzają się; np. gdy ze zgodności komet i planet w wielu znamionach, np. że JEDNAKOWE ROTACJE I OBIEGI MAJĄ, sądzę, iż KOMETY TAKŻE SĄ CIAŁAMI NIEPRZEZROCZYSTYMI, sądziłem *per analogiam*.

W § 141 oznacza autor RÓŻNICĘ MIĘDZY WNIOSKAMI WŁADZY ROZSĄDZANIA A WNIOSKAMI POJĘTNOŚCI.⁶⁷

Wnioski władzy rozsądzania różnią się od wniosków pojętności w tym, że te {ostatnie} z danego sądu bezpośrednio inny sąd przez rozbiór wyprowadzają; np. WSZYSCY LUDZIE PODLEGAJĄ BŁĘDOM; WIĘC I NIEKTÓRZY; WIĘC I PAWEŁ. Wnioski zaś władzy rozsądzania z wielu danych sądów przez zbiór sąd inny wyprowadzają; np. ADAM UMARŁ; SYNOWIE JEGO POMARLI; NOE UMARŁ I JEGO POTOMKOWIE AŻ DO MEGO OJCA, KTÓRY TAKŻE UMARŁ; WSZYSCY CI BYLI LUDŹMI; WIĘC WSZYSCY LUDZIE UMIERAJĄ.

W §§ następujących stosuje autor wnioski władzy rozsądzania, tak *per inductionem*, jako też *per analogiam*, do czterech zwyczajnych kategorii.

Na s. 295 {t. II} zaczyna się część trzecia rozdziału szóstego. Jest to część największa z trzech wspomnianych; zawiera ona w sobie trzy oddziały i jeden dodatek. Autor mówiąc w niej o WNIOSKACH ROZUMU, roztrząsa materię najważniejszą w logice, to jest podaje prawidła rozumowania. Zaczynając swój wykład od określenia wyrazu „rozumowanie”, tak mówi:⁶⁸

Nie zawsze możemy zgodność lub niezgodność pojęć bezpośrednio przejrzeć; nie zawsze nam się bezpośrednio wyjaśnia, czy predykat podmiotowi przystoi, czy

⁶⁷ Zob. s. 291, t. II {przyp. mój – JJ}.

⁶⁸ Zob. s. 295-296, t. II {przyp. mój – JJ}.

ma być przy nim kładziony, czyli też od niego oddzielony. W takich przypadkach potrzeba nam trzeciego pojęcia, z którym byśmy obydwie pierwsze, to jest PODMIOT i PREDYKAT, porównywać mogli, a potem sądzić, czy są między sobą zgodne lub niezgodne. Tym sposobem z dwóch sądów jedno wspólne znamię mających, otrzymuje się sąd trzeci, i wtedy robimy ROZUMOWANIE.

Rozumowanie przeto (*ratio cinium, raisonnement, Vernunftschluss*) jest to poznanie prawdy lub fałszu sądu jakiego z innego sądu, za pomocą trzeciego sądu ITD.

W § następującym wskazuje autor istotne części każdego rozumowania.⁶⁹

W każdym rozumowaniu trzy istotne części znajdują się:

(1) PRAWIDŁO POWSZECHNE zwane „*propositio maior*”, to jest sąd powszechny, z którego wyprowadza się prawda innego sądu za pomocą sądu trzeciego; np. WSZYSTCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI;

(2) poznanie jakoweś podane pod prawidło powszechne zwane „*propositio minor*”, to jest sąd, przez który prawda z sądu powszechnego czyli *ex propositione maiori* wyprowadza się; np. PAWEŁ JEST CZŁOWIEKIEM;

(3) propozycja zaprzeczająca lub przyznająca predykat sądu powszechnego poznaniu poddanemu, zwana „konkluzją” (*conclusio*), to jest sąd pochodny, którego prawda z sądu powszechnego poznaje się; np. PAWEŁ JEST ŚMIERTELNY. {...}

Rozumowanie takie się układa, iż naprzód kładzie się *propositio maior*, potem następuje *propositio minor*, a konkluzja zakończy.

Maior i *minor* razem wzięte nazywają się „*praemissae*”.

W § 148 kładzie autor zasadę powszechną rozumowań.⁷⁰

Powszechna zasada wszystkich rozumowań jest następująca: CO POD WARUNKIEM JAKOWEGO PRAWIDŁA ZAWIERA SIĘ, ZAWIERA SIĘ TAKŻE I W SAMYM PRAWIDLE. Zasada ta zowie się „zasadą konieczności” (*principium rationalitatis, necessitudinis*); np.:

MĄDROŚĆ WYBIERA NAJLEPSZE ŚRODKI DO DOSTĄPIENIA SWOICH ZAMIARÓW (prawidło powszechne); A ŻE BÓG DO SWYCH ZAMIARÓW NAJLEPSZYCH UŻYWA ŚRODKÓW (poddanie pod prawidło powszechne i warunek konkluzji), WIĘC BÓG JEST MĄDRY (wniosek konieczny).

Ten wniosek wypadł z porównania warunku prawidła powszechnego z Bogiem, jako położonym pod warunkiem prawidła powszechnego.

W § następującym uczy nas autor, że materia rozumowania zależy na PREMISSACH, to jest propozycjach zwanych „*maior*” i „*minor*”, forma zaś zależy na konkluzji. Forma rozumowania będzie dobra, kiedy konkluzja będzie NASTĘPNA (*consequens*), wtedy zaś będzie następna, KIEDY WSZYSTKIE TRZY SĄDU ROZUMOWANIA NALEŻYĆ SĄ POŁĄCZONE.

W § 150 podaje autor PRAWIDŁA POWSZECHNE, KTÓRE W ROZUMOWANIU ZACHOWAĆ TRZEBA.⁷¹

⁶⁹ Zob. s. 296-297, t. II {przyt. mój – JJ}.

⁷⁰ Zob. s. 298, t. II {przyt. mój – JJ}.

⁷¹ Zob. s. 299-300, t. II {przyt. mój – JJ}.

I. W każdym rozumowaniu roztrząsnąć trzeba, czy PREMISY są prawdziwe i czy konkluzja jest następna, bo premisy fałszywe mogą wydać konkluzję następną; rozumowanie wtedy będzie dobre co do formy, złe co do materii; np. KAŻDA ZIEMIA JEST CIEPŁA; KAŻDY ZAŚ OGIEŃ JEST ZIEMIĄ; WIĘC KAŻDY OGIEŃ JEST CIEPŁY. Tu obie premisy są fałszywe, chociaż konkluzja nie jest fałszywa.

II. Odrzucając rozumowanie, nie trzeba odrzucać konkluzji, lecz albo premisy, albo następność konkluzji (*consequentiam conclusionis*).

W § następującym mówiąc autor o PODZIALE ROZUMOWAŃ względnie do czterech kategorii, dowodzi naprzód, że się rozumowania dzielić nie mogą co do trzech kategorii: ILOŚCI, JAKOŚCI I SPOSOBOWOŚCI. Daje więc tylko podział rozumowań co do WZGLĘDNOŚCI, dzieląc je: (a) na kategoryczne czyli bezwarunkowe, (b) na warunkowe czyli hipotetyczne, (b) na rozdzielne (*ratiocinia disiunctiva*). Nazwiska te nadaje autor rozumowaniom ze względu na pierwszy sąd do nich wchodzący, zwany „*propositio maior*”. Co zaś znaczą „sądy kategoryczne”, „hipotetyczne” i „rozdzielne”, jużesmy to widzieli.

Z powodu tych trzech gatunków rozumowań dzieli autor dalszy ciąg swojego wykładu na trzy ODDZIAŁY. W pierwszym, mówiąc o rozumowaniach kategorycznych, okazuje, że w rozumowaniu trzy tylko wyrazy czyli TERMINY być powinny.⁷²

W każdym rozumowaniu kategorycznym ani więcej, ani mniej nie może być terminów czyli wyrazów nad TRZY, to jest *maior*, *minor* i *medius*.

WYRAZ WIĘKSZY jest predykatem konkluzji.

WYRAZ MNIEJSZY jest podmiotem konkluzji.

WYRAZ ŚREDNI jest znamieniem pośrednim, za pomocą którego poznanie jakowe pod warunek prawidła czyli pod powszechnika poddaje się; np. WSZYSCY LUDZIE SĄ ŚMIERTELNI; PAWEŁ JEST CZŁOWIEKIEM; WIĘC PAWEŁ JEST ŚMIERTELNY. Tu „śmiertelność” jest WYRAZEM WIĘKSZYM, to jest predykatem konkluzji. „Paweł” jest WYRAZEM MNIEJSZYM, bo jest podmiotem konkluzji. „Człowiek” jest znamieniem pośrednim czyli WYRAZEM ŚREDNIM, który był w premissach, a nie wszedł do konkluzji.

Trzy te wyrazy konieczne w każdym rozumowaniu znajdować się muszą, bo rozumowanie zależy na porównywaniu dwóch pojęć z trzecim. Powinny więc być trzy propozycje i trzy wyrazy.

W § 153 kładnie autor dwa PRAWIDŁA POWSZECHNE DLA ROZUMOWAŃ KATEGORYCZNYCH, TWIERDZĄCYCH I PRZECZĄCYCH.⁷³

I. Prawidło powszechne dla rozumowań kategorycznych TWIERDZĄCYCH tak się wyraża u logików: {...} CO SIĘ PRZYRNAJE RODZAJOWI LUB GATUNKOWI, TO SIĘ TAKŻE PRZYRNAJE I SZCZEGÓŁOM POD NIMI ZAWARTYM. {...}

II. Prawidło zaś powszechne dla rozumowań kategorycznych PRZECZĄCYCH tak się wyraża: {...} CZEGO ZAPRZECZAMY RODZAJOWI LUB GATUNKOWI, TEGO TAKŻE ZAPRZECZAMY I WSZYSTKIM SZCZEGÓŁOM DO NICH NALEŻĄCYM.

⁷² Zob. s. 302-303, t. II {przyp. mój – JJJ}.

⁷³ Zob. s. 303, t. II {przyp. mój – JJ}.

Pierwsze z tych prawideł zowią logicy „*dictum de omni*”, drugie „*dictum de nullo*”. Autor te prawidła objaśnia przykładami.

Prócz wspomnianych dopiero dwóch prawideł powszechnych, kładzie autor jeszcze inne prawidła POWSZECHNE TYCZĄCE SIĘ WYRAZÓW I PROPOZYCYJ ROZUMOWAŃ KATEGORYCZNYCH. Na WYRAZY daje autor prawideł cztery i tyleż na PROPOZYCJE. Prawidła te objaśnia przykładami, a niektóre z nich wyłuszczaając obszerniej, dzieli, że tak powiem, na części, czyli uważa je pod wieloma różnymi względami.

W § 156 na s. 317 {t. II} wylicza autor cztery FIGURY ROZUMOWAŃ KATEGORYCZNYCH.

„Figurą rozumowania” zowie się sposób porównywania wyrazu średniego z dwoma wyrazami konkluzji. To zaś porównywanie czworakim sposobem dziać się może: (1) wyraz średni może być podmiotem *in maiori*, a predykatem *in minori*; {...} (2) termin średni może być predykatem *in maiori et in minori*; {...} (3) termin średni może być dwa razy podmiotem; {...} (4) termin średni może być *in maiori* predykatem, *in minori* podmiotem.

Na każdą z tych czterech figur daje autor przykład, a stosownie do zwyczaju dawnych logików, kładzie na nie następujące *schema*, w którym ‘S’ znaczy *subiectum* konkluzji, ‘P’ *praedicatum* onej, ‘M’ *medium terminum*.

I	II	III	IV
MP	PM	MP	PM
SM	SM	MS	MS
SP	SP	SP	SP

O figurze czwartej twierdzi autor, że nie jest używalna.⁷⁴

Dawni logicy [mówi] nie używali jej wcale, i teraz bardzo rzadko bywa używana.

Te figury rozumowania potrzebne są autorowi do § następującego, gdzie mówi o SYLOGIZMACH, jak się to zaraz da widzieć.

Co łacinnicy „*rationcinatio*”, „*argumentatio*” [mówi autor w § 157⁷⁵], to Grecy „συλλογισμειν” nazywali. Zowiemy przeto „sylogizmem” ROZUMOWANIE ZNAKAMI WYRAŻONE. A że działaniu myśli odpowiadać musi wyrażanie (bo nie masz sposobu zatrzymania w pamięci naszych rozumowań i wyjawiania ich innym, tylko przez wyrażanie czyli mowę), więc słusznie naukę o rozumowaniach dawni „sylogistyką” nazywali ITD.

Kiedy przeto sylogizm nie czym innym jest, tylko rozumowaniem przez mowę oznajmionym, więc co się dotąd mówiło o rozumowaniach, toż samo mówi się o sylogizmach. Owszem, nadal o samych sylogizmach mówić będziemy. Bo czyliż możemy mówić o innych rozumowaniach?

⁷⁴ Zob. s. 318, t. II {przyp. mój – JJ}.

⁷⁵ Zob. s. 319-320, t. II {przyp. mój – JJ}.

Dziwna czczość mowy i nieład wyobrażeń! O czym więc mówił autor dotąd, gdy mówił o rozumowaniach, a ROZUMOWANIACH nie innych, tylko ZNAKAMI WYRAŻONYCH CZYLI OZNAJMIANYCH PRZEZ MOWĘ (bo nie mógł mówić o innych), to jest podług własnej jego definicji, o sylogizmach?... Za cóż ten wyraz zachował aż do tego miejsca, i tworzy oddzielny niejako traktat o tej samej rzeczy pod innym nazwiskiem? Gdy zaś mówi w ostatnim wyjątku: OWSZEM, NADAL O SAMYCH SYLOGIZMACH MÓWIĆ BĘDZIEMY, czyliż nie popełnia wyraźniej sprzeczności? Bo przez te wyrazy okazuje, że w dalszym ciągu rozdziału chce jakoby mówić o czymś różnym od tego, o czym mówił dotąd w wykładzie rozumowań; z definicji zaś jego oczywisty wypada wniosek, że między przeszłym a następnym przedmiotem tej części rozdziału żadna różnica uważać się nie może.

Dalej mówi autor o MATERII i FORMIE sylogizmów.⁷⁶

MATERIĄ SYLOGIZMU BLISKĄ są propozycje zwane „premissami”, to jest POWSZECHNIK i POMOCNIK;⁷⁷ DAŁSZĄ zaś MATERIĄ są wyrazy WIĘKSZY, MNIEJSZY i ŚREDNI, które propozycje BEZPOŚREDNIO a sylogizm POŚREDNIO składają. Każdy z tym wyrazów ma swoje nazwisko: ŚREDNIM jest ten, co dwa razy w premissach znajduje się; SKRAJNYM WIĘKSZYM jest ten, który w powszechniku ze średnim się łączy; SKRAJNYM MNIEJSZYM jest ten, który w pomocniku ze średnim się łączy; np.:

KAŻDY CZŁOWIEK MA DUSZĘ.

PAWEŁ JEST CZŁOWIEKIEM.

WIĘC PAWEŁ MA DUSZĘ.

Tu dwie pierwsze propozycje są materią bliską, a trzy wyrazy: „człowiek”, „dusza”, „Paweł” są materią dalszą, z których średnim jest „człowiek” jako dwa razy brany w premissach, „dusza” skrajnym większym, a „Paweł” skrajnym mniejszym. Formą zaś sylogizmu jest sposób, którym on się układa, i jest {ona} dwojaka {jako} odpowiadająca dwoistej materii.

Ta, która dotyczy się układania wyrazów jako materii bliższej, zowie się „figurą”.

Ta, która się dotyczy szykowania propozycji jako dalszej materii sylogizmu, zowie się „modus”.⁷⁸

Następnie czyni autor sobie pytanie, JAKIE SĄ POWSZECHNE ZASADY SYLOGIZMU, i odpowiada:⁷⁹

Też same, co i rozumowań {...} [odsyła tu czytelnika do §§ poprzedzających].
Można jednakże przydać jeszcze jedną zasadę w tej formule wyrażoną: DWIE IŁOŚCI,

⁷⁶ Zob. s. 520-521, t. II {przyp. mój – JJJ}.

⁷⁷ Autor później nas nauczył, że przez „powszechnik” rozumie sąd powszechny w rozumowaniach, czyli *propositionem maiorem*, a przez „pomocnik” sąd partykularny, czyli *propositionem minorem*.

⁷⁸ Tu się autor zapomniał; dopiero bowiem niedawno mówił, że WYRAZY SĄ DAŁSZĄ MATERIĄ sylogizmu, a PROPOZYCJE BLIŻSZĄ; teraz zaś mówi przeciwnie. Ale ta pomyłka nie ciągnie za sobą żadnego szkodliwego wniosku, bo mógł autor obejść się bez oznaczenia BLIŻSZEJ i DAŁSZEJ materii sylogizmów; mógł nawet nie kłaść tego wyrazu „materia”, w ciągu albowiem uwag naszych nad jego dziełem mogliśmy to postrzec, że autor wyrazom „materia” i „forma” najczęściej dowolnie nadaje znaczenie, nic w sobie istotnego nie zawierające. Tu zaś dosyć było wiedzieć, że sylogizm składa się z wyrazów i propozycji.

⁷⁹ Zob. s. 321, t. II {przyp. mój – JJ}.

Z KTÓRYCH KAŻDA RÓWNA JEST TRZECIEJ, RÓWNAJĄ SIĘ TAKŻE I SOBIE; A JEŻELI JEDNA Z NICH JEST RÓWNA TRZECIEJ PRZYBRANEJ, A DRUGA NIERÓWNA, OBIE SOBIE NIE BĘDĄ RÓWNE.

Drugie pytanie jest takie: CZEGO POTRZEBA, ABY SYLOGIZM BYŁ DOBRY? Odpowiedź:⁸⁰

Powinien być dobry: (a) MATERIALNIE, to jest mieć premissy PRAWDZIWE; (b) FORMALNIE, to jest mieć PROPOZYCJE i wyrazy należycie (*rite*) ułożone.

W dalszym ciągu obszernie nam autor wyklada porządek, którym się powinny szykować propozycje, podług ich POWSZECHNOŚCI lub CZĄSTKOWOŚCI, TWIERDZENIA lub PRZECZENIA; wprzód jednak daje nam objaśnienie znaków używanych w danej logice, to jest liter pojedynczych, którymi się zwykł oznaczać gatunek każdej propozycji wchodzący do rozumowania, w sposób następujący:⁸¹

‘A’ wyraża sąd POWSZECHNIE coś twierdzący, np. KAŻDY WYSTĘPNY JEST NIEWOLNIKIEM.

‘E’ wyraża sąd POWSZECHNIE przeczący, np. ŻADEN ZŁY NIE JEST SZCZĘŚLIWY. Takie sądy zowiemy „powszechnikami”.

‘I’ wyraża sąd coś cząstkowo twierdzący, np. NIEKTÓRZY ŻLI SĄ BOGACI.

‘O’ wyraża sąd coś cząstkowo przeczący, np. NIEKTÓRZY WYSTĘPNI NIE SĄ BOGACI. Takie sądy zowiemy „częściownikami” ITD.

Że zaś propozycje [mówi dalej autor] są albo powszechnie twierdzące lub przeczące, albo cząstkowo twierdzące lub przeczące, więc tyle będzie sposobów sylogizmów (*modi syllogistici*), ilu sposobami trzy spomiędzy tych propozycji mogą być szykowane. Otóż zrobiwszy kombinację, można je ułożyć sześćdziesiąt czterema sposobami.

Te 64 sposoby układania propozycji wskazuje autor w położonym zaraz schemacie czyli tablicy, wyrażając je znakami dopiero wspomnianymi. Twierdzi, że „spomiędzy tych 64 sposobów dziesięć są konkludujące, to jest 4 twierdzące a 6 przeczące; inne wszystkie nie konkludują, dlatego, że się w nich nie zachowują prawa powszechne w § 154 wyłożone”, co wszystko autor wyszczególnia.

Dotąd mówił autor o sposobach sylogistycznych wprost konkludujących, ale teraz dzieli je dwojako: wprost i nie wprost konkludujące.⁸²

SPOSOBAMI WPROST KONKLUDUJĄCYMI (*modi directe concludentes*) są te, w których skrajny WIĘKSZY staje się w konkluzji predykatem czyli przymiotem, a MNIEJSZY podmiotem. {...}

SPOSOBAMI ZAŚ NIE WPROST KONKLUDUJĄCYMI (*modi indirecte concludentes*) te się zowią, w których skrajny WIĘKSZY podmiotem, a MNIEJSZY predykatem w konkluzji się staje ITD.

⁸⁰ Zob. s. 322, t. II {przyj. mój – JJ}.

⁸¹ Zob. s. 322-324, t. II {przyj. mój – JJ}.

⁸² Zob. s. 326, t. II {przyj. mój – JJ}.

Tak jedne, jako i drugie sposoby objaśnia autor przykładami.

Dodając do siebie te dwa gatunki sposobów konkludujących, liczba ich robi się 19, które autor oznacza sławnymi niegdyś w dawnych szkołach, a później osławionymi wyrazami i wierszykami z nich ułożonymi: BARBARA, CELARENT, DARI, FERIO, BARALIPTON itd. W tych wyrazach trzy tylko pierwsze samogłoski uważają się za znaki propozycji, podług wyszczególnienia ich wyżej położonego, inne litery dowolnie są dodane; np. BARBARA = AAA znaczą trzy propozycje rozumowania powszechnie twierdzące; CELARENT = EAE znaczy rozumowanie, w którym pierwsza i trzecia propozycja są powszechnie przeczące, druga zaś jest powszechnie twierdząca; BARALIPTON = AAI znaczy rozumowanie, w którym pierwsza i druga propozycja są powszechnie twierdzące, trzecia zaś częściowo twierdząca itp.

Te 19 sposobów szykowania propozycji odnosi autor do czterech figur rozumowania wspomnianych w § poprzedzającym i wykazanych w schemacie, wyszczególniając, które sposoby której figurze służyć mogą. W dalszych zaś §§ daje w tym względzie osobne prawidła na każdą figurę, objaśniając je licznymi przykładami.

W § 161 na s. 339 {t. II} mówi autor o SYLOGIZMACH ZŁOŻONYCH.

„Propozycją złożoną” ta się zowie, w której podmiotów lub predykatów jest kilka. Z takich propozycji ułożone sylogizmy są ZŁOŻONYMI.

Sylogizmów złożonych dwa gatunki naznacza autor, to jest rozumowania warunkowe, czyli problematyczne, i rozumowania rozdzielne; wykładowi tych dwóch gatunków rozumowań poświęca autor oddzielny drugi i trzeci, na które się dzieli część trzecia rozdziału szóstego.

Na koniec, na s. 355 {t. II} kładzie autor „Dodatek o wnioskach zwodzących”. Te są dwojakiego rodzaju: albo PARALOGIZMY, to jest wnioskowania złe co do FORMY tylko, albo SOFIZMATY, to jest wnioski fałszywe co do FORMY i MATERII. Wykład tych rzeczy kończy rozdział szósty i razem NAUKĘ ELEMENTARNĄ LOGIKI.

Widzimy przeto, że autor wykładając teorię rozumowań, trzyma się wiernie dawnego trybu scholastyków, który w czasach późniejszych tak mocno był okrzyczany. Wykład ten zajmuje w jego dziele 64 stronic, zawiera PRAWIDEŁ Z ZASADAMI 28, PODAŃ OSOBNYCH 8, FIGUR 4, SPOSOBÓW 19, dwa SCHEMATY czyli tablice, przykładów około 80 itd. Tak więc nie z uprzedzenia, które powzięto przeciw owym scholastycznym formułom rozumowania, lecz ze słusznych, jak się zdaje, powodów, twierdzić mogę, że wykład rozumowań, który autor daje stosownie do owych formuł, jest bardzo zawiły, bardzo trudny do pamiętania, a trudniejszy jeszcze do zastosowania. Nie można wprawdzie odmówić podziwienia dla Arystotelesa, który pierwszy sztukę rozumowania podciągnął pod pewne prawidła i formuły z największą dokładnością wynalezione, i wyszedł wszystkie manowce błędu odzianego pozorem porządnego sylogizmu, w których zwykli się byli ukrywać dawni wykrętacze czyli sofisci. Gdy jednak w późniejszym wieku odkryto prawidła rozumowania daleko prostsze i łatwiejsze, oczywista jest rzecz, że owe scholastyczne formuły stały się niepotrzebne jako niezmiernie trudzące. Jakoż cała w nich uwaga zwrócona była na mechaniczne szykowanie wyrazów i propozycji,

i dlatego częstokroć nadużywano takich nawet sylogizmów, które się zdawały być dobre podług wszelkich prawideł i formuł. Lecz później w samej naturze naszych wyobrażeń zaczęto szukać pewnej wskazówki, za pomocą której można by rozróżnić w rozumowaniu prawdę od błędu, i takową wskazówkę znaleziono w TOŻSAMOŚCI WYOBRAŻEŃ (*in identitate idearum*). Szło tylko o wyłuszczenie stosunków i względów, w jakich się okazuje rzeczona TOŻSAMOŚĆ w rozmaitych gatunkach rozumowań; a to, podług mego zdania, najlepiej wykonał Dégérando, żyjący jeszcze filozof francuski, w szacownym swym dziele pod napisem: *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*.⁸³ Wykład jego tak jest prosty, krótki, jasny i dostateczny, iż mi się zdaje, że nie zboczę od mego zamiaru, kiedy go położę obok długiej teorii naszego autora, której tu ogólny tylko rys wykreśliłem.

Naprzód więc, zgadza się Dégérando razem z autorem w tym, że rozumowanie jest {to} porównywanie następne dwóch wyobrażeń z trzecim, żeby się wyświetlił stosunek między nimi samymi, że więc w każdym rozumowaniu przywiedzionym do najprostszego wyrażenia, trzy wyobrażenia, albo wyrazy je oznaczające, być powinny: dwa SKRAJNE, których szukamy stosunku, i trzecie POŚREDNIE, które służy do jego odkrycia; z porównywania zaś tych trzech wyobrażeń między sobą trzy sądy powstawać muszą. Równie też jak i autor przekonany jest ten filozof, że błąd rozumowania z dwóch przyczyn pochodzić może: naprzód, z fałszywości sądów pojedynczych, z których się składa rozumowanie; po wtóre, z jego ułożenia czyli FORMY; i tu ma tylko mówić o tej ostatniej. W rozumowaniu zwanym właściwie, w którym się wywodzi wniosek APODYKTYCZNY czyli konieczny, porównywanie wyobrażeń zawsze wyświetla ich tożsamość zupełną lub częściową. Na przypadek tożsamości pierwszej, taką czyni uwagę Dégérando:

Gdyby stosunki naszych wyobrażeń,⁸⁴ których wartość oznaczyć zamierza rozumowanie, były zawsze stosunkami równości zupełnej, byłoby dosyć poznać podwójną tożsamość dwóch wyobrażeń z trzecim, dla wniesienia ich tożsamości wzajemnej, i mało by na tym zależało, jakim sposobem wyrazy rozumowania układać się mają w każdej propozycji, bo wtenczas wszystkie zawisłości byłyby wzajemne, a te dwa rozumowania:

$$a = b \qquad b = a$$

$$b = c \qquad c = b$$

$$\text{więc } a = c \quad \text{więc } c = a$$

byłyby równie prawne. Lecz my często stanowimy między naszymi wyobrażeniami stosunki takie, którym służyć nie może tak dowolny układ.

Dwa wyobrażenia, które nie są bynajmniej połączone między sobą przez tożsamość zupełną i wzajemną, mogą jednak zawierać się jedno w drugim.⁸⁵ Wynika stąd między innymi stosunek zawisłości taki, że prostsze powinno być przypuszczone wszędzie,

⁸³ Ten napis znaczy po polsku: *O znakach i sztuce myślenia uważanych w stosunkach ich wzajemnych*.

⁸⁴ Tome IV, chap. I, page 19 *et suivantes*.

⁸⁵ Tu Dégérando odsyła czytelnika do tomu 2^{go} s. 54 swojego dzieła, gdzie wykłada rodzenie się wyobrażeń oderwanych, gatunków i rodzajów. Uważaliśmy niedawno, że wyobrażenie gatunku zawiera się w wyobrażeniach szczegółów do niego należących, wyobrażenie rodzaju zawiera się w wyobrażeniach jego gatunków itd., że więc wyobrażenia szczegółowe są najbardziej złożone, wyobrażenia

gdzie się przypuszcza bardziej złożone, chociaż to ostatnie nie zawsze towarzyszy pierwszemu. Ten stosunek rodzenia się, ten stosunek całości do swojej części, albo wyobrażenia przedniego do jego modyfikacji, wyrażamy słowem „być” i mówimy np. CZŁOWIEK JEST ZWIERZĘCIEM, dla wyrażenia, że pojęcie bardziej oderwane ZWIERZĘ zawiera się w pojęciu bardziej złożonym CZŁOWIEK.

Ponieważ ten stosunek nie jest wzajemny między dwoma wyobrażeniami, które jednocy, ponieważ w propozycji oznaczającej go nie można przemienić wyrazów, mówiąc np. ZWIERZĘ JEST CZŁOWIEKIEM, oczywiście jest, że w tym przypadku nie jest rzeczą obojętną wiedzieć, jakim sposobem wyrazy mają być ułożone w trzech propozycjach, z których się składa rozumowanie.

Ażebyśmy pojęli, jakie ma być prawo tego układu, obieram przypadek najprostsz, to jest ten, w którym by wszystkie propozycje były twierdzące.

W tym przypuszczeniu oczywiście jest rzeczą, że chcąc prawym sposobem połączyć propozycje między sobą, trzeba zachować ciągłość stosunku zawisłości, to jest potrzeba, ażeby wyobrażenie średnie, umieszczone między dwoma skrajnymi w porządku rodzenia się, zawierało się w jednym z nich, a drugie w sobie zawierało.

Tak więc wniosek zamykać będzie wyobrażenie najbardziej złożone i wyobrażenie najprostsze ze trzech wyrazów porównania, a dwie propozycje zasadowe⁸⁶ służyć będą do okazania: pierwsza, jakim sposobem z trzech wyobrażeń to, które jest najbardziej złożone, zawiera w sobie wyobrażenie pośrednie, druga, jakim sposobem wyobrażenie pośrednie zawiera w sobie podobnie wyobrażenie najprostsze ze wszystkich.

Gdy np. jednoczymy te dwie propozycje zasadowe:

CZŁOWIEK JEST ZWIERZĘCIEM.

LEW JEST ZWIERZĘCIEM.

nie możemy 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 dwie propozycje zasadowe, dobrze powiązane między sobą:

CZŁOWIEK JEST ZWIERZĘCIEM.

ZWIERZĘ MA ZMYŚL.

chcieli stąd wniesić, że:

JESTESTWO, KTÓRE MA ZMYŚL, JEST CZŁOWIEKIEM.

zrobilibyśmy mylny wniosek, bo byśmy nie zachowali w tej ostatniej propozycji porządku ciągłości przepisanej przez dwie pierwsze. Ponieważ wyobrażenie najbardziej złożone spomiędzy trzech, to jest wyobrażenie człowieka, uważałoby się w niej jako zawisłe od wyobrażenia najprostszego.

Gdyby rozumowanie zawierało więcej nad trzy wyrazy, a szereg propozycji powiązanych stałby się także dłuższy, zastosowalibyśmy to samo prawo do wszystkich propozycji pośrednich, i tak byśmy postąpili, ażeby od pierwszej aż do ostatniej porządek ciągłości nigdy nie był przerwany.⁸⁷

zaś gatunków i rodzajów tym są prostsze, im są ogólniejsze. Tę właśnie teorię wyklada Dégérando w miejscu wspomnianym, do którego odsyła.

⁸⁶ Propozycje zasadowe, po francusku „*propositions fondamentales*”, znaczą u Dégéranda to samo, co u autora naszego „premissy”, to jest dwie propozycje pierwsze w rozumowaniu, z których się wnosi trzecia.

⁸⁷ W tym miejscu taka jest myśl filozofa: Jeżeli będzie w rozumowaniu więcej nad trzy wyrazów porównania, a zatem i propozycji, te ostatnie powinny wyrażać, że wyobrażenie SKRAJNE PIERWSZE

W przypadku, gdy rozumowanie nie składa się z samych propozycji twierdzących, prawo układu nie będzie to samo.

Nie może być wtedy tylko jeden gatunek rozumowania utworzony przez propozycje przeczące, a ten jest, że z dwóch propozycji zasadowych jedna być musi przeczącą, a druga twierdzącą, wniosek także przeczący. W rzeczy samej, dwie propozycje, które twierdzą, nie mogą dać przeczenia za wypadek; dwie propozycje przeczące nie mogą utworzyć jakiegokolwiek bądź wypadku. Na koniec, dwie propozycje, z których jedna twierdzi, a druga przeczy, nie inny zrobić mogą wniosek, tylko przeczący. Skoro bowiem wyobrażenie średnie nie jest związane tożsamością z jednym z dwóch skrajnych, te dwa wyobrażenia skrajne nie mogą być TOŻSAME (*identiques*) jedno względem drugiego.

Lecz w tym rozumowaniu utworzonym z dwóch propozycji zasadowych, z których jedna jest twierdząca, a druga przecząca, i z wniosku także przeczącego, układ wyrazów pójdzie porządkiem odwrotnym względem tego, który był potrzebny w rozumowaniu złożonym całkowicie z propozycji twierdzących.

To jest, jeżeli propozycja zasadowa przecząca ma w zamiarze okazać, że jedno wyobrażenie skrajne nie zawiera w sobie wyobrażenia średniego, potrzeba, ażeby druga propozycja twierdząca okazała, że drugie wyobrażenie skrajne zawiera w sobie to wyobrażenie średnie; wtedy bowiem pewną będzie rzeczą, że to drugie wyobrażenie skrajne nie zawiera się w pierwszym, ponieważ ono zawiera warunek, którego tamto nie przypuszcza.

Gdyby propozycja zasadowa przecząca miała w zamiarze okazać, że wyobrażenie średnie nie zawiera w sobie jednego skrajnego, druga propozycja twierdząca powinna by okazać, że wyobrażenie średnie zawiera w sobie drugie skrajne; wtedy bowiem pewną będzie rzeczą, że to drugie wyobrażenie skrajne nie zawiera pierwszego, ponieważ część nie zawiera tego, co nie jest zawarte w całości.

Lecz gdybyśmy okazawszy, że *a* nie zawiera *b*, przydali, że *b* zawiera *c*, nie mielibyśmy żadnego prawa wnieść stąd, że *a* i *c* nie zawierają się jedno w drugim.

a może być zawarte w *c*, bo nie masz przyczyny, dlaczego by się ono nie miało zawierać razem z *c* w wyobrażeniu bardziej złożonym niż to ostatnie. *c* może być zawarte w *a*, bo chociaż *a* nie zawiera *b*, nie masz przyczyny, dlaczego by nie mogła zawierać wyobrażenia prostszego jako tamto.

Widzimy przeto, że w rozumowaniach, o których mówię, dwie propozycje zasadowe powinny być utworzone w porządku odwrotnym jedna względem drugiej, i że wniosek idzie za porządkiem propozycji przeczącej. Tak np. mówimy:

CZŁOWIEK JEST OBDARZONY WŁADZĄ ROZMYŚLANIA.

ORANGUTAN NIE ROZMYŚLA.

a stąd wnosimy, że:

ORANGUTAN NIE JEST W KLASIE LUDZI.

Lecz gdybyśmy mówili:

ROZMYŚLANIE JEST JEDNĄ Z WŁADZ POZNANIA.

lecz:

ORANGUTAN NIE ROZMYŚLA.

nie moglibyśmy stąd wnieść, że:

ORANGUTAN NIE MA ŻADNEJ WŁADZY POZNANIA.

zawiera w sobie wyobrażenie POŚREDNIE PIERWSZE, wyobrażenie POŚREDNIE DRUGIE i tak dalej, aż do wyobrażenia SKRAJNEGO DRUGIEGO. Na tym zależy ciągły porządek zawisłości, którego żąda Dégérando.

Oto jest wyłożona cała sztuka rozumowania z przykładami i objaśnieniami. Jeżeli wejdziemy w jej istotę, zawiera ona dwa tylko prawidła: jedno na rozumowania składające się z samych propozycji twierdzących, a drugie na rozumowania, do których wchodzi propozycje przeczące. Któż tu nie widzi, ile wykład Dégéranda przewyższa prostością swoją ogromne owo rusztowanie szkolnych formuł i prawideł, w którym i sam mistrz jak w labiryncie zgubić się może? A co większa, wykład ten nie tylko bez porównania jest prostszy, krótszy i jaśniejszy od wykładu SCHOLASTYKÓW, ale nawet, podług mego przekonania, trafniejszy i niezawodny. Gdy bowiem nieraz nadużyto owych formuł scholastycznych do poparcia najodrzeczniejszych twierdzeń, gdy one pospolicie były narzędziem dysput najczęściej niedokończonych, z których po długiej walce nieobjaśnione, ale raczej zdurzone wychodziły strony, przeciwnie, kto dobrze pojmie wykład Dégéranda, ten z łatwością w każdym rozumowaniu fałszywym potrafi wytknąć przyczynę błędu. Na dowód tego uczynimy próbę na trzech tylko przykładach z liczby niezmiernej tych, które autor przytacza, i stosujemy do nich teorię Dégéranda, kładąc obok prawidła i uwagi F. Jarońskiego. Postrzeżemy, zdaje mi się, w tym porównaniu, że autor nasz, chociaż przez zdrowy rozsądek umie rozeznaczyć rozumowanie fałszywe od prawdziwego, nie zawsze jednak trafnie wykazuje nam to, na czym zależy błąd rozumowania, co daleko lepiej wykonać można podług prawideł Dégéranda.

Na przykład, na s. 305{-306, t. II}, dając autor pierwsze prawidło na wyrazy rozumowania, tak mówi: WYRAZÓW ANI WIĘCEJ, ANI MNIEJ NAD TRZY BYĆ NIE POWINNO. Prawidło to dzieli następnie na trzy części, czyli uważa je w trzech przypadkach, to jest twierdzi, że trzema sposobami może się wcisnąć do rozumowania czwarty wyraz i zrobić je fałszywym:

(1) Przez użycie wyrazu jednoż brzmiącego (*per aequivocationem*); (2) przez zamienienie supozycji (*per mutationem suppositionis*); (3) przez pomieszanie pojęcia rodzajowego z gatunkowym (*per mutationem conceptus abstracti cum concreto*).

Na drugi z tych trzech przypadków taki autor daje przykład:

COŚ JEST RODZAJU NIJAKIEGO.

LIPA JEST CZYMŚ.

WIĘC LIPA JEST RODZAJU NIJAKIEGO.

Uwaga autora na to rozumowanie jest taka:⁸⁸

Tu coś brane jest w majorze jako COŚ MOŻEBNE tylko, zamienia się w minorze w COŚ AKTUALNE I OZNACZONE; a przeto robi się termin czwarty i rozumowanie błędnym.

Mnie się zdaje, że się tu autor myli. Ja bym na to samo rozumowanie taką zrobił uwagę. „Coś”, które w przytoczonym dopiero rozumowaniu jest wyrazem średnim porównania, nie to samo znaczy w sądzie pierwszym i drugim. W pierwszym: COŚ JEST RODZAJU NIJAKIEGO, wyraz „coś” uważa się jedynie jako wyraz, nie dając nam

⁸⁸ Zob. s. 306, t. II {przyp. mój – JJ}.

innego wyobrażenia, tylko wyobrażenie siebie samego, to jest swojego dźwięku, bo mu nie inaczej służy RODZAJ NIJAKI tylko jako wyrazowi.⁸⁹ W drugim sądzie: LIPA JEST COŚ, „coś” znaczy już nie sam wyraz, lecz wyobrażenie do niego przywiązane, to jest wyobrażenie najogólniejsze JAKIEJŚ ISTNOŚCI. Tak więc przykład ten rozumowania należy raczej do przypadku pierwszego z trzech wyliczonych przez autora, to jest przypadku tego, w którym czwarty termin wciska się do rozumowania, jak autor mówi, PRZEZ UŻYCIĘ WYRAZU JEDNOŻ BRZMIĄCEGO (dodać by należało w DWOJAKIM ZNACZENIU) czyli *per aequivocationem*. Niesłusznie zatem przykład ten zastosował autor do przypadku drugiego. Ponieważ zaś w tym rozumowaniu zamiast trzech są już cztery wyobrażenia, a nie masz takiego wyobrażenia ŚREDNIEGO, który by się zawierało samo w jednym z dwóch SKRAJNYCH, a drugie w sobie zawierało, czego wymaga prawidło Dégéranda, więc też rozumowanie takie nie może być prawdziwe.

Na s. znowu 330 {t. II} tak autor mówi:

PODANIE II. W FIGURZE I *Maior* powinien być POWSZECHNIKIEM, to jest propozycja zwana „*maior*” powinna być powszechnie coś twierdząca i lub przecząca.

i zaraz na to podanie takie daje DOWODZENIE:

Ponieważ *minor* (podług podania pierwszego) jest twierdząca, wyraz „mniejszy”, będący w niej przymiotem, jest tam brany częściowo, więc i *maior* gdzie jest podmiotem, musi być powszechnikiem, gdyż inaczej (podług prawidła VI. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam*) nie byłoby konkluzji; np. zła by była konkluzja, gdybym argumentował:

JAKAŚ ISTOTA JEST CIAŁEM.

KAŻDY DUCH JEST ISTOTĄ.

WIĘC JAKIŚ DUCH JEST CIAŁEM.

Jak nierównie prościej i łatwiej podług prawideł Dégéranda można by w przytoczonym dopiero rozumowaniu wytknąć przyczynę błędu! Stosownie do tych prawideł tak bym rozebrał to rozumowanie. W mechanicznym jego układzie bierze się za wyraz średni „istota”, za pierwszy skrajny „ciało”, a za drugi skrajny „duch”. Lecz wyraz średni „istota” nie to samo daje mi wyobrażenie w obu premissach. Pierwsza z nich bowiem: JAKAŚ ISTOTA JEST CIAŁEM, wyraża, że wyobrażenie JAKIEJŚ ISTOTY szczególnej jako bardziej złożone, zawiera w sobie wyobrażenie CIAŁA jako mniej złożone; więc (podług prawidła, które Dégérando przepisuje na rozumowania złożone z samych propozycji twierdzących) druga premissa powinna by wyrażać, że tenże sam wyraz średni, to jest wyobrażenie JAKIEJŚ ISTOTY szczególnej, będącej ciałem, zawiera się samo w drugim wyobrażeniu skrajnym DUCH, jako bardziej złożonym. Ale tu rzecz się ma inaczej. Druga premissa: KAŻDY DUCH JEST ISTOTĄ,

⁸⁹ Autor w pierwszym sądzie: COŚ JEST RODZAJU NIJAKIEGO, nietrafnie uważa wyraz „coś” jak COŚ MOŻEBNE (*aliquid possibile*), to jest jak wyobrażenie oderwane ISTNOŚCI wziętej w rozumieniu najogólniejszym. Znaczenie to ma ten wyraz w drugim dopiero sądzie: LIPA JEST CZYMŚ, ten bowiem sąd oznacza, że w wyobrażeniu bardziej złożonym LIPA zawiera w sobie wyobrażenie prostsze jako ogólniejsze, ISTNOŚĆ albo coś.

wyraża, że wyobrażenie nie już szczególnej JAKIEJS ISTOTY będącej CIAŁEM, lecz istoty w ogólności wziętej, a zatem bardzo różne od pierwszego, zawiera się w wyobrażeniu DUCHA. W tym przeto rozumowaniu nie masz takiego wyobrażenia ŚREDNIEGO, które by samo zawierało się w bardziej złożonym wyobrażeniu SKRAJNYM, a zawierało w sobie drugie mniej złożone; więc fałszywe być musi.

Na teź samej karcie wyżej nieco taki autor daje przykład wykrętnego sylogizmu:⁹⁰

WSZYSTKO, CO GADA, ŻYJE.

ŻADEN KOŃ NIE GADA.

WIĘC ŻADEN KOŃ NIE ŻYJE.

Przyczynę błędu w tym rozumowaniu tę autor naznacza:

Bo tu [mówi] są cztery wyrazy: „gada”, „coś żyjące”, „koń”, „żadne nieżyjące”.

Nietrafnie autor wynalazł cztery wyrazy porównania, gdy w istocie trzy są tylko, a te są: „koń”, „istność gadająca”, „życie”. Pierwszy sąd wyraża, że wyobrażenie pośrednie ISTNOŚĆ GADAJĄCA zawiera w sobie pierwsze skrajne: ŻYCIE. Więc (podług prawidła, które Dégérando daje na rozumowania złożone z twierdzących razem i przeczących propozycji) drugi sąd powinien by wyrażać na odwrót, że toż samo wyobrażenie pośrednie ISTNOŚĆ GADAJĄCA nie zawiera w sobie drugiego skrajnego: KOŃ. Ale tu się rzecz ma przeciwnie: ŻADEN KOŃ NIE GADA, znaczy, że drugie wyobrażenie skrajne, KOŃ, nie zawiera w sobie pośredniego, ISTNOŚĆ GADAJĄCA; a zatem prawidło jest chybione i rozumowanie błędne.

Ten stosunek prawideł Dégéranda moglibyśmy uczynić z łatwością do wszystkich przykładów przywiedzionych od autora, ale to niezmiernie by wiele zabrało miejsca. Mniemam, że z tych trzech próbek można się przekonać dostatecznie o niezawodnej trafności i prostocie teorii, którą wynalazł ten filozof. Dziwne jest, że nasz autor, któremu był znajomy Dégérando z dzieł swoich, bo, jak widzieliśmy, wspominał go w rzędzie szacownych metafizyków, nie postrzegł ważności tego wynalazku. A co większa, w niektórych miejscach swojego dzieła spotkał się z tą samą myślą, która jest fundamentem teorii Dégéranda, lecz zdaje się, że nie zgłębił całego jej znaczenia i płodności. I tak widzieliśmy już, że autor, mówiąc w § 64 na s. 192 {t. II} o PEWNOŚCI POZNAŃ UMYŚLOWEJ czyli ROZUMOWEJ, naznacza TOŻSAMOŚĆ za jej źródło. Mówi bowiem:

Otrzymują się one [PEWNOŚCI ROZUMOWE] przez tożsamości (*per identitatem*), to jest wyprowadzają się z innych prawd bezwzględnych dobrze wyjaśnionych.

Trzeba więc tylko było wyłuszczyć, pod jakimi stosunkami ta TOŻSAMOŚĆ okazuje się w rozumowaniach, służąc do nadania poznaniom naszym PEWNOŚCI ROZUMOWEJ. Na innym znowu miejscu bardziej się jeszcze zbliżył autor do myśli Dégéranda względem sztuki rozumowania; tak bowiem mówi na s. 308 i n. {t. II} w przypisku:

Co do wynajdywania średniego wyrazu, to tylko jedno prawidło kładziemy: W KONKLUZJI TWIERDZĄCEJ POJĘCIE ŚREDNIE POWINNO BYĆ ZAWARTE W PODMIOCIE,

⁹⁰ Zob. s. 330, t. II {przyp. mój – JJ}.

A ZAWIERAĆ W SOBIE PREDYKAT. W PRZECZĄCEJ ZAŚ POWINNO BYĆ ZAWARTE W PODMIOCIE, A ODDALAĆ PREDYKAT.

Prawidło to objaśnił autor należycie przykładami. Ta myśl, która stała się tak ważna i obfita w wykładzie Dégéranda, w dziele autora rzucona jest nawiasem tylko, umieszczona w przypisie jak częstkowe objaśnienie i zgubiona w mnóstwie prawideł innych, które są czystym mechanizmem. Gdyby autor lepiej był zgłębił płodność tej myśli i chciał się zastanowić z uwagą nad teorią Dégéranda, jak by wiele oszczędził sobie niepotrzebnej i mordującej pracy, a czytelnikowi znudzenia? Czyliżby miał potrzebę wydobywać na widok z dawnej zbrojowni szkolnej ową broń zardzewiałą, która zawsze był niezręczna, a po nowszych odkryciach stała się niepożyteczna? Jeżeli ta myśl, wyłuszczone należycie, stanowi całą sztukę rozumowania, na cóż było kłaść tyle prawideł i podań mechanicznych, mówić o FIGURACH i SPOSOBACH sylogizmów, naznaczać miejsce dla PODMIOTU i PREDYKATU, dla sądów twierdzących i przeczących, dla POWSZECHNIKÓW i CZĘŚCIOWNIKÓW itd., gdy te rzeczy same wypływają z natury wyobrażeń wchodzących do rozumowania? Cała ramota owych scholastycznych formuł tyle tylko teraz mieć może znaczenia, ile te narzędzia starożytne, które chowają się niekiedy za osobliwość w składach kunsztów, a których nikt już nie używa.

Częścią drugą logiki, podług układu autora, jest „Metodologia powszechna”. Ta część jest nierównie krótsza od pierwszej, bo się składa z trzech tylko niedługich rozdziałów, i nie więcej nad 42 zawiera stronic. Rozdziału pierwszego materię składają WIADOMOŚCI POPRZEDNICZE, gdzie autor wyklada znaczenie wyrazów „metodologia”, „maniera”, „metoda”, „umiejętność”; na koniec, oznacza przedmiot metodologii i jej podział.

„Metodologią” zowiemy [mówi na s. 359{-361, t. II}] prawidła, podług których powinna być układana umiejętność, to jest METODOLOGIA jest porządnym sposobem postępowania w umiejętnościach czyli nauką o sposobach.

Lecz co my, Polacy, „sposobem”, to nowsi filozofowie raz „manierą”, drugi raz „metodą” zowią.

„Manierą” (z francuskiego „*manière*”) zowią używanie takiego do wykładania innym myśli naszych sposobu, który można ustawnie zmieniać, którego kierunek zależy od upodobania mówiącego lub piszącego; np. mogę Pawłowi raz tak, drugi raz inaczej mówić o logice.

„Metodą” zaś zowie się sposób taki, który najlepiej daje poznać przedmiot, do którego jest użyty, który jest umierzony stosownie do natury przedmiotu, który nie jest dowolny, {lecz} musi mieć oznaczoną formę i tę zatrzymywać. {...}

„Umiejętnością” {...} (*scientia*, *Wissenschaft*) zowie się całość jakaś zrobiona z wielu poznać ułożonych metodycznie, to jest podług pewnych prawideł.

Następnie mając autor oznaczyć podział metodologii tak mówi:⁹¹

Nie dosyć jest wiedzieć, na czym zależy doskonałość naszych poznać; trzeba jeszcze umieć nabywać tej doskonałości, do czego pomaga nam METODOLOGIA. Że zaś jej

⁹¹ Zob. s. 361, t. II {przyp. mój – JJ}.

przedmiotem jest robienie z wielu poznań jednej całości, więc trudnić się będzie: (1) wykładaniem środków dopomagających do nadawania doskonałości logicznej naszym pojęciom co do NATĘŻNOŚCI; o tym będzie rozdział II; (2) wykładaniem środków dopomagających do nadawania doskonałości logicznej naszym pojęciom co do ROZCIĄGŁOŚCI; o tym będzie w rozdziale III.

Środki, nadające pojęciom doskonałość pierwszego rodzaju, trzy autor naznacza: DEFINICJĘ, WYSŁOWIENIE, OPISANIE. Środki zaś pomocne do doskonałości drugiego rodzaju liczy następujące: (1) podział logiczny conceptów (to jest pojęć); (2) ich rozróżnianie; (3) metoda wykładania poznań; (4) rozmyślanie; (5) zagadnień roz-
wiązywanie; (6) sztukę czytania książek; (7) sztukę innych uczenia i przekonywania; (8) sztukę zbijania fałszywych propozycji; (9) sztukę bronięcia prawdziwych; (10) sztukę dysputowania. Wykład tych rzeczy stanowi całą metodologię autora.

Na ostatek kładzie autor „Przypisy do logiki”, do których odsyłał czytelnika w ciągu dzieła dla objaśnienia się w tych rzeczach, które obszerniejszego potrzebo-
wały wykładu. Przypisów tych jest dwadzieścia cztery: niektóre z nich są znacznej długości; wszystkie razem wzięte zajmują stronic 240 {tomu III}; dla tej podobno przyczyny zbiór ten przypisów nazwał autor trzecią częścią swojego dzieła.

Uwaga na METODOLOGIĘ autora podaje nam myśl, żebyśmy też rzucili okiem na sposób czyli metodę, jaką autor ułożył swe dzieło, i wytknęli w tym względzie uchybienia, któreśmy postrzec mogli. Do dobrej metody należy bez wątpienia, ażeby w wykładach umiejętnych wszystko było na swoim miejscu, żeby ciąg prawd nie był przerywany, żeby nie powtarzać kilka razy niepotrzebnie jednej rzeczy i żeby nic takiego nie wchodziło do osnowy dzieła, co nie ma żadnego związku z wykładającym się przedmiotem. Zdaje mi się, że autor w niektórych miejscach nie zachował tego pravidła. I tak w pierwszej części, gdzie zamierzył mówić o FILOZOFII w OGÓLNOŚCI, w §§ 31 i 32, wyklada najpierwszą jej zasadę, to jest WIEDZENIE. Tam, gdzie się daje ogólne wyobrażenie jakiej umiejętności, nie trzeba wchodzić w zgłębianie prawdy częstkowej i odosobnionej, która żadnego światła na ogół rzucić nie może. Wykład tej prawdy miał przyzwoite sobie miejsce na początku logiki i dlatego musiał go tam autor co do słowa powtórzyć.

W § 35 tejże części, mówiąc o potrzebie łączenia z filozofią nauki religii obja-
wionej, na poparcie tej prawdy przytacza autor całe kazanie, zajmujące drobnym drukiem 36 stronic. Nikt bardziej nade mnie nie zgadza się z autorem co do tego zdania, że człowiek z nauką filozofii powinien łączyć naukę religii objawionej; sędzę jednak, że filozofia, uważana ile umiejętność, ogranicza się badaniami przyrodzonego rozumu i nie powinna sobie tego zawłaszczać, co się tyczy światła objawionego, które jest przedmiotem teologii. Mógł wprawdzie autor rzucić, a nawet udowod-
nić prawami rozumu tę myśl, że filozofia ludzka nie jest dostateczna do wrażenia ludziom najwyższych i wiecznych pobudek moralności, lecz w wykładzie filozofii położone kazanie o siedmiu darach Ducha Św. nie zdaje się być na swoim miejscu.

Drugą część dzieła swojego zaczynając autor od WSTĘPU DO LOGIKI, niektóre myśli mające ścisły związek z NAUKĄ jej ELEMENTARNĄ, jako to: O PRAWIDŁACH KONIECZNYCH UMYŚŁU, O ZNACZENIU LOGIKI I ISTOTNYCH JEJ WŁASNOŚCIACH,

niepotrzebnie przedzielił podwójnym DODATKIEM o władzach człowieka i wiadomością o PODZIALE, SPOSOBIE UCZENIA I POŻYTKACH LOGIKI, tudzież KRÓTKĄ JEJ HISTORIĄ. Co większa, w dodatku o władzach człowieka położył takie rzeczy, które nie mają żadnego związku z logiką. Cóż w rzeczy samej ma z nią wspólnego wiadomość o ORGANIZACJI I ORGANIZMIE człowieka, że równo z roślinami posiada funkcje UPODOBNIANIA (*assimilatio*), ODŁĄCZANIA (*excretio*), ROZPLEMIENIENIA (*propagatio*) itd. Jaki znowu z tą nauką może mieć związek wiadomość o CIELE LUDZKIM, o jego CZĘŚCIACH STAŁYCH I PŁYNNYCH, O KRWI, SERWATCE, WODZIE czyli LIMFIE, O ŚLINIE, ŻÓŁCI, URYNIE, O KOŚCIACH, MUSKUŁACH itd.

Za przedmiot tych uwag moich wzięłem jedynie rzecz samą w dziele F. Jarońskiego zawartą; zostawiłem przeto innym ocenienie onego we względzie języka. Jakoż jeszcze te uwagi nie były dokończone, a już się zjawiał „Wyjątek z listu pisanego z Wilna do NN. w Krakowie mieszkającego”, znajdujący się w t. V, s. 105, *Dziennika Wileńskiego*.⁹² W tym wyjątku bardzo dowcipnie połączone są wszystkie nowe wyrazy i sposoby wyrażenia, których obficie natworzył nasz autor. Jeżeli kiedy zamyśli przerobić swe dzieło, jak się z tym oświadczył w przedmowie, niech rzuci okiem na owe pisemko. Może ono być mu pożyteczne z tego względu, że sam autor na widok tak wielkiego mnóstwa nowych tworów wprowadzonych przez siebie do ojczystego języka, które rozproszone w jego dziele mogły nie czynić na uwagę jego dostatecznego wrażenia, zadziwi się nad ich wielością, i postanowi nadal ostrożniej obchodzić się z rzeczą tak delikatną i świętą, jak jest mowa ojczysta. Wykładając wprowadzanie nowe systemy logiki, nie mógł autor obejść się bez utworzenia nowych niektórych wyrazów; ależ ta robota wielkiej wymagała ostrożności i powinna się była ograniczyć konieczną potrzebą, unikając wszelkiego zbytku. Lecz autor nasz częstokroć na jedno wyobrażenie tworzy nowych kilka wyrazów, jako to: na oznaczenie wyrazu łacińskiego „*possibilis*” tworzy cztery wyrazy polskie: „możny”, „mogliwy”, „możliwy”, „możliwy”; na oznaczenie wyrazu technicznego „*intuitio*” tworzy dwa polskie: „pogląd”, „wiedź”; na oznaczenie wyrazu „*verihabitio*” tworzy dwa także polskie: „prawdomienie” i „zaprawdomienie”; wyraz łaciński „*principium*” raz nazywa „zasadą”, drugi raz „pierwociną” itd. Inne znowu wyraz tworzy autor bez żadnej potrzeby, gdy na ich miejscu mamy już utarte dobre polskie wyrazy; i tak zamiast „istnieje” mówi autor „bytuje”,⁹³ zamiast „wypadek” mówi autor „wypadkość”, zamiast „wiązać, łączyć wiadomości” mówi autor „łańcuchować wiadomości” itd. Na koniec, gdy z jednej strony okazał autor zbyteczną skwapliwość w pomnażaniu nowymi wyrazami języka narodowego, z drugiej strony widzieć się w nim daje częsta niedbałość o czystość tegoż języka; tak np. bez najmniejszej potrzeby kładzie makaronizmy następujące: „koncept”, „impresja”, „obserwacja”, „racja”, „egzystencja”, „perswazja”, „medykastra”, „belletria” itd.

Te są uwagi, które mi się nastęrczyły, gdy czytałem dzieło Feliksa Jarońskiego. Tym śmieiej stawiam je na widoku, że w tym dogadzam niejako żądaniu samego autora,

⁹² Chodzi o tekst J. G. Styczyńskiego, przedrukowany niżej w „Appendixie” {przyp. mój – JJ}.

⁹³ W sprawie terminu „bytować” Dowgird zmienił zdanie i sam się nim posługiwał w późniejszych swoich pismach {przyp. mój – JJ}.

który chce wiedzieć zdanie powszechności o swoim dziele. Czytelnik bezstronny odda zapewne razem ze mną należną pochwałę autorowi, że przedsięwziął wydać w języku narodowym dzieło tak ważne i potrzebne, jakim jest filozofia umysłowa, że w tym przedsięwzięciu nie oszczędzał sobie trudu, a nade wszystko że okazał rzadkie w ludziach uczonych umiarkowanie, które nie dopuszcza zbytecznego przywiązania do własnych płodów i czyni autora ochoczym do przyjęcia cudzych uwag i sprostowań. Jakoż nasz autor sam niejako wcześniej osądził swoje dzieło, gdy je uważa raczej za zbiór materiałów do logiki, aniżeli za dokładną naukę tej umiejętności, co się daje widzieć nie tylko z jego przedmowy, lecz i z PRZYPISU II, gdzie rzuca rys ogólny innego układu logiki, według którego, jak mniema, mogłaby się lepiej wykonać.⁹⁴ W rzeczy samej zaprzeczyć nie można, że w dziele autora znajdują się miejsca szacowne, które pożytecznie posłużyć mogą do utworu nowej logiki. Niektóre z tych miejsc widzieliśmy już przytoczone; wszystkich niepodobna było umieścić w tym rozbiорze, bo tym samym granice jego nad zamiar by się rozszerzyły. Najszczególniej przypisy autora, które składają część trzecią jego dzieła, zawierają w sobie wiele rzeczy ważnych we względzie logiki, wziętych bądź z dawnych, bądź z teraźniejszych filozofów, które dowodzą niepospolitych w autorze wiadomości i poświęcenia się swojemu przedmiotowi. Lecz uważając ogół nauki przez niego wyłożonej, nie można zamilczeć tej prawdy, że ta nauka daleka jest od logiki doskonałej i takiej, która by czyniła zadosyć potrzebie ludzkiego umysłu. Najbardziej zaś postrzegamy w niej ten niedostatek, który jest wspólny wszystkim teraźniejszym układom filozofii niemieckiej, to jest, że jej zasady prowadzą prosto do IDEALIZMU. Widzieliśmy, że autor nasz w dziele swoim stanął nad brzegiem tej przepaści, a nic nie uczynił dla jej zapelnienia lub przynajmniej pokrycia, owszem, pomijając tę tak wielką trudność nierozwiązaną, wbrew wyłożonym przez siebie zasadom poszedł w tej mierze za stroną zdrowego rozsądku. Prócz tego żądać należy, żeby autor lepiej był zgłębił te materiały, z których ułożył swe dzieło, żeby się jaśniej i poprawniej tłumaczył, stosowniejsze do rzeczy dawał przykłady, unikał wszelkich ciemnych definicji, lepiej objaśniał wyrazy techniczne i stałe do nich przywiązywał znaczenie, a na koniec, żeby zachował więcej związku i porządku w układzie.

Ponieważ autor rzecz swojego dzieła i jego układ wziął po większej części z autorów niemieckich, a mianowicie z Wenzla, jak to sam zeznaje, wypada więc rzucić tu uwagę na stan teraźniejszy filozofii umysłowej w Niemczech. Uwaga ta może się przydać autorowi, jeżeli trwa w przedsięwzięciu prowadzenia dalszego zaczętej pracy. Wiadomo jest, że sławny Kant odmienił postać tej filozofii w Niemczech i nadał uczonym ziomkom swoim nowy popęd do badań umysłowych. Nie ubliżając sławie tego filozofa, jego nauce, geniuszowi, a nawet i rzeczywistym odkryciom, które mógł uczynić w swoim przedmiocie, godzi się jednak powiedzieć, że ta umiejętność jeszcze za jego życia wzięła nieszczęśliwy obrót i kierunek. Stał się on mimowolnie ojcem, że tak powiem, różnych sekt i sporów filozoficznych, które się wylęgły z jego reformy. Celniejsi jego uczniowie mniemając, że dopełnią lub sprostują naukę swojego mistrza, tworzyli następnie nowe i coraz dziwniejsze

⁹⁴ Patrz w „Przypisach” od s. 34 do 39.

systematy, których sam Kant nie mógł uznać za prawe. Odmienność i sprzeczność tych systematów dostatecznym są dowodem, że usiłowania dzisiejszych metafizyków niemieckich nie trafiły dotąd na drogę prawdy i rzetelnych docieczeń. Jakoż przypatrmy się na moment tak wielkiej różności zdań, która ich dzieli względem najważniejszych zagadnień w metafizyce. Kiedy Kant przypuszcza za rzeczywistą bytność pewnych istności zewnątrz naszego umysłu, sądzi tylko, że one nie są takimi w sobie, jakimi je myśl nasza wyobraża i pojmuje, Bardilli więcej przyznaje tej rzeczywistości i chce dowieść, że rzeczy zewnętrzne zupełnie są takimi w sobie, jakimi się nam być zdają. Bouterweck jedno tylko uznaje rzeczywiste jestestwo czyli, jak sam mianuje, RZECZYWISTĄ JEDNOŚĆ, którą jest ŚWIAT ZAWARTY W NAS A MY W ŚWIECIE. Fichte, na koniec, i Schelling zupełny wprowadzają IDEALIZM, znosząc wszelką istność zewnętrzną, nie przypuszczając żadnej różnicy między wyobrażeniami a ich rzeczywistością. Kiedy Kant, Reinhold i Bardilli uznają bytność odwieczną Najwyższego Jestestwa, podług Schellinga jeszcze Bóg nie egzystuje; objawia się tylko jako gotujący się do egzystowania; jest on zawarty w naturze jak w nasieniu, z którego ma się urodzić. Tej samej niezgodzie i różności zdań podlega oznaczenie najpierwszego początku poznań naszych, najpierwszej filozoficznej zasady. I tak: Kant naznacza trzy źródła wszelkich wiadomości ludzkich: ZMYŚLOWOŚĆ, POJĘTNOŚĆ i ROZUM. Reinhold znajduje ten żądany początek, tę najpierwszą zasadę, w rozbiorze tego stanu duszy, który nazywa „wiedzeniem” (*conscientia*).⁹⁵ Fichte wymyśla jakiś CZYN WOLNY stwarzający JA, a z tego JA wywodzi całą umiejętność. Schelling widzi pierwiastek NIEODNOŚNY w usunięciu z myśli i SUBIEKTUM MYŚLĄCEGO i RZECZY MYŚLANEJ, i tej dziwnej abstrakcji, albo raczej temu nicestwu myśli nadaje imię „rozumu nieodnośnego”. Bouterweck początkiem tym mieni „nieodnośną wirutalność” itd.⁹⁶ Taż sama {jest} niepewność i niezgoda w oznaczeniu przedmiotu, podziału, granic filozofii i jej części, a nawet w nadawaniu im nazwiska. Tak np. gdy nasz autor trzymając się układu Wenzla uważa PSYCHOLOGIĘ za część METAFIZYKI,⁹⁷ przeciwnie, profesor Abicht tę ostatnią sądzi być gałęzią pierwszej.⁹⁸ Słowem każdy z dzisiejszych metafizyków niemieckich inaczej sobie wyobraża filozofię umysłową;

⁹⁵ Ten to sam jest początek, który nam autor wyłożył naprzód w I części swojego dzieła, w §§ 31 i 32; potem na czele „Logiki elementarnej” na s. 70 i n. {t. II}. Początek ten tak się wyraża u Reinholda: „Wyobrażenie rozróżnia się w WIEDZENIU od rzeczy wyobrażonej, od rzeczy wyobrażającej, i odnosi się do obydwóch”.

⁹⁶ Kto nie jest obeznany z układami dzisiejszej filozofii niemieckiej, niech czyta dzieło w języku francuskim pod tytułem: *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, którego autor {to} Dégérando. Szacowny ten filozof w dziele rzeczonym wyklada historię wszystkich systematów filozofii umysłowej, jakie tylko były od pierwiastków oświaty aż dotąd; mówi zatem z kolei o nauce Kanta i o systematach, które się z niej urodziły. Wykład jego tym mniej jest podejrzany, iż sami Niemcy oddali mu sprawiedliwość w pismach uczonych periodycznych, że doskonale zrozumiał ich systematy i umiał je przyzwoicie ocenić. O układzie Kanta mówi w tomie II, od s. 167 do 244. O układach z pierwszego wynikłych mówi w tymże tomie {na} s. 296-336. Tu tylko wspomnieliśmy o sławniejszych systematach filozofii niemieckiej, gdyż i Dégérando nie wylicza mniej znakomitych, których jest wielka liczba.

⁹⁷ Cz. I, s. XXXVII.

⁹⁸ Patrz w dziele Jana Henryka Abichta wydanym w Wilnie r. 1815 pod tytułem: *Initia philosophiae proprie sic dictae*. Lib. I, pag. 2-3.

każdy jej nadaje inną postać, inną rozciągłość; każdy tworzy nowe jej podziały i nowe techniczne wyrazy albo wyrazom powszechnie już przyjętym nowe nadaje znaczenie. Można powiedzieć najprawdziej, że filozofowie niemieccy dotąd nie wiedzą z pewnością, co ma być właściwym przedmiotem ich badań, jaką w nich drogą postępować, jak je wyklądać, jak nazwać, a nawet od czego je zacząć należy. Niechże teraz stronnicy filozofii niemieckiej utrzymują, że ta umiejętność w kwitającym jest stanie, że metafizycy tego narodu świetnie pracują w swym przedmiocie, i ważne dla społeczności odkryli prawdy. Tak mówić, byłoby to godzić ze sobą rzeczy najprzeciwiejsze; byłoby to znosić zdanie wiekami upoważnione, że PRAWDA JEST JEDNA, a na to miejsce wprowadzać nowe twierdzenie, że RODZAJÓW PRAWDY JEST TYLE, ILE GŁÓW NA ŚWIECIE...

Bardziej się jeszcze wyświeci dla nas ta mniemana niezawodność KRYTYCYZMU niemieckiego, którą mu przyznawali niektórzy zapaleni zwolennicy, kiedy rzucimy okiem na te niepojęte sprzeczności, na te odrzeczne twierdzenia, na te wysilone abstrakcje, na tę dziwną gadaninę, do których doprowadził krytycyzm kantowski najślawniejszych reformatorów jego nauki.⁹⁹ Zdrowy rozsądek widzi się zupełnie wyłączonym z tej górnej krainy badań oderwanych; widzi tam podeptane prawa swoje i na wspak wywrócone swoje twierdzenia. Cóżkolwiek bądź, mnie się jednak zdaje, że prawdziwa filozofia nie może być przeciwna zdrowemu rozsądkowi, ani się obejść bez niego. Powinna wprowadzić więcej i trafniej wiedzieć aniżeli rozsądek pospolity, ale nie może go z gruntu obalać. Podług mego przekonania, filozofia umysłowa nie może być czym innym, tylko zdrowym rozsądkiem pomnożonym nowymi pojęciami, umiejącym zdać sprawę ze swoich twierdzeń, wiedzącym granice swych poznań i drogę swych wyobrażeń; czyli, co jedno znaczy, prawdziwa filozofia umysłowa musi być ZDROWYM ROZSĄDKIEM OBJAŚNIONYM I UDOWODNIONYM.

Gdy się zastanawiamy nad tym, że naród oddany szczególniejszemu nauk i pracujący pomyślnie w wielu gałęziach oświaty, jakim są Niemcy, w samych tylko badaniach oderwanych żadnego dotąd nie uczynił rzetelnego postępu, mimo największe poświęcenie się temu przedmiotowi wielu uczonych z tego narodu, i mimo najświetniejsze obietnice, które zdawała się czynić reforma Kanta, dziwić się słusznie tak szczególnemu wypadkowi musimy. Skutkiem naturalnym tak nieszczęśliwych usiłowań było to, że metafizyka poszła w poniewierkę. Wielu zbrzydziło sobie tę naukę, widząc ją w tak rozmaitych, odmiennych i dziwacznych postaciach. Drudzy nawet stracili zupełnie nadzieję, żeby ta umiejętność mogła być kiedykolwiek rozsądna i na pewnych oprzeć się zasadach. Co do mnie, ja bym sądził, że to niepowodzenie stąd jedynie pochodzi, że filozofowie niemieccy porzucając

⁹⁹ Schelling np. twierdzi, że MYŚL i ROZCIĄGŁOŚĆ, {to, co} IDEALNE i {to, co} RZECZYWISTE, są {to} rzeczy zupełnie te same. Że SENSACJA, to jest CZUCIE, powstaje wtenczas, kiedy JA uważa siebie OGRANICZONYM przez pewien czyn, który jest razem i NIEODNOŚNIE WOLNYM i NIEODNOŚNIE KONIECZNYM. Podług niego każde poznanie jest pierwiastkowo ZUPEŁNIE EMPIRYCZNE i ZUPEŁNIE A PRIORI. On też twierdzi, że natura STAJĄC SIĘ UTWOREM, KTÓRY RODZI SAM SIEBIE, jest razem NIESKOŃCZONOŚCIĄ OGRANICZONOŚCI i GRANICĄ NIESKOŃCZONOŚCI itp. Niepodobna przytoczyć tu wszystkich kontradycji lub dziwnych wyrażań, które się znajdują w Schellingu, Bardillim, Fichtem i innych filozofach niemieckich.

prawdę i jedyną drogę prowadzącą do rzeczywistych odkryć, którą wskazuje natura, jeli się drogi wstecznej i krętej. Ponieważ postrzegli w nauce EMPIRYZMU¹⁰⁰ wiele niedostatków a nawet i błędów, dlatego się rzucili w przeciwną ostateczność; i gdy filozofowie EMPIRYŚCI zanadto niekiedy przyznawali wyobrażeniom zmysłowym, metafizycy TRANSCENDENTALNI przeciwnie, chcieli niejako odjąć tym wyobrażeniom wszelkie znaczenie we względzie filozofii umysłowej, z tej więc przyczyny na samym wstępie swych badań biorąc, że tak powiem, lot górny, przewyższający wszelką zmysłowość, zaczęli swą naukę od wyobrażeń najogólniejszych i najbardziej oderwanych, od zasad ciemnych i niepojętych. Prawidło jednak, stwierdzone wiekami i doświadczeniem, inną dotąd wskazywało ludziom drogę do szukania prawdy i do wykładania jej innym; tą drogą jest POSTĘPOWANIE OD RZECZY DOBRZE POZNANYCH DO NIEZNANYCH, OD ŁATWIEJSZYCH DO TRUDNIEJSZYCH. Jeżeli zaś tę drogę przypisuje nam samo przyrodzenie, jak o tym wątpić nie można, więc ona sama tylko może nas poprowadzić do prawdziwych i rzeczywistych wynalazków, a wszelka inna obłąkać nas musi w krainie marzeń. Autor nasz uznaje to odwieczne prawidło, mówi bowiem w PRZYPISIE IV na k. 46 {t. III}, że chcąc wykładać logikę sposobem UMIEJĘTNYM czyli SCJENTYFICZNYM, trzeba POSTĘPOWAĆ STOPNIOWO OD ŁATWIEJSZYCH POJĘĆ DO TRUDNIEJSZYCH, OD NIEZŁOŻONYCH DO ZŁOŻONYCH. Jeżeli zaś tak jest, więc i na to zgodzić się powinien, że w jakiejkolwiek nauce postępować trzeba od prawd mniej ogólnych do ogólniejszych, od wyobrażeń złącznych (*ideae concretae*) do wyobrażeń oderwanych (*ideae abstractae*), a na koniec (choć tym twierdzeniem obrażę metafizyków TRANSCENDENTALNYCH) od prawd EMPIRYCZNYCH czyli zmysłowych do umysłowych, gdyż te ostatnie trudniej się zapewne nabywają niż pierwsze. Okrzyczeli filozofowie niemieccy naukę Locke'a i Condillaca dlatego, że ją być sądzą EMPIRYCZNA, a nawet pogardę jej posunęli niejako aż do zawziętości. Wszelako w dziełach tych szacownych filozofów, nazwanych „empirystami”, wiele się znajduje prawd nowych, pożytecznych istotnie oświeceniu,¹⁰¹ których rzeczywistości sami ich nawet przeciwnicy zaprzeczyć nie mogą; gdy tam czasem z tak wielkiej liczby systematów filozofii TRANSCENDENTALNEJ żadna nie

¹⁰⁰ „Empiryzmem” nazywają filozofowie niemieccy naukę Locke'a i Condillaca, którzy początkiem naszych poznań mieniać być CZUCIE czyli, co jedno znaczy, DOŚWIADCZENIE.

¹⁰¹ Sławny np. filozof angielski Bacon, wieku siedemnastego, podług metafizyków TRANSCENDENTALNYCH jest EMPIRYSTĄ, gdyż on pierwszy udowodnił tę wielką myśl, że w nauce przyrodzenia nie można skutecznie postępować, tylko przez DOŚWIADCZENIE czyli POSTRZEGANIE szczególnych zjawień, ażeby przyjść do odkrycia ogólnych między nimi praw i stosunków. Wie jednak uczona powszechność, jak bardzo ten filozof przyczynił się do rozszerzenia granic umiejętności ludzkich przez swoje myśli i uwagi. Fizyka najszczególniej jemu jest winna te nagle i wielkie postępy, które uczyniła we wszystkich gałęziach swoich od jego czasów aż dotąd. Jakaż podobna wynika korzyść dla oświecenia z tylu licznych układów filozofii TRANSCENDENTALNEJ? Kant wprowadzić umiał to postrzec, czego szukać należy, żeby przyjść do okrycia pierwszych zasad i praw najogólniejszych ludzkiego poznania, i to jest właśnie, co stanowi jego rzeczywistą zasługę; lecz tych zagadnień, którymi zainteresował myślącą publiczność, ani sam trafnie nie rozwiązał, ani uczniowie jego. Owszem, niektórzy z nich, niechcący może, dążą do tego, żeby zniszczyć znaczenie wszelkich wiadomości i wynalazków dotąd poczynionych, gdy im odbierają wszelką rzeczywistość przez wprowadzanie IDEALIZMU w rozmaitych postaciach.

wynikła prawda taka, która by rozszerzyła granicę poznań ludzkich, a na którą by się zgodzili jednomyślnie sami przynajmniej filozofowie niemieccy.

 Nie zaprzeczamy [mówią oni], że w dziełach Locke'a i Condillaca znajduje się wiele rzeczy prawdziwych i pożytecznych; ależ ich nauka nie jest filozofią TRANSCENDENTALNĄ, nie jest filozofią CZYSTĄ, to jest wolną od wyobrażeń zmysłowych i doświadczalnych, a zatem nie jest filozofią CZYSTYCH POJĘĆ ROZUMOWYCH.

 Pozwólmy, że tak jest w rzeczy samej; niechże przynajmniej tej nauce nie zaprzeczają tego prawa, że ona może być uważana za naukę wstępną i jakoby przygotowawczą do filozofii doskonale umysłowej, jakiej żądają, jeżeli to jest prawda, że w przedmiotach naukowych nie można inaczej postępować, tylko od rzeczy poznanych do nieznanych, od łatwiejszych do trudniejszych, od prawd zmysłowych do umysłowych. Niech odkrywają błędy i niedostateczności w nauce EMPIRYZMU; lecz dla niektórych błędów niech nie podają w pogardę tylu prawd szacownych, które się w niej zawierają, i niech nie sądzą tej nauki za nieprzydatną zgola do górnych badań filozoficznych. Wspomniani filozofowie EMPIRYŚCI tę mają rzetelną zaletę, że w śledzeniu prawdy trzymali się drogi prostej wskazanej im od przyrodzenia i dlatego odkryli wiele nowych rzeczy. Gdyby i filozofowie TRANSCENDENTALNI jęli się tej samej drogi, zwłaszcza przy tej skłonności narodowej i tym szacownym darze głębokiego myślenia, moim zdaniem, już by dotychczas odkryli wiele rzeczy ważnych dla oświecenia, a naukę metafizyki tak dzisiaj wzgardzoną, ukazaliby w postaci szanownej i powabnej dla uczonej Publiczności. Nie umiejętność tę oskarżać należy o tyle niedorzeczności, których w jej imieniu uczono, ale nietrafny i wspaczny kierunek, jaki jej badaniom nadano.

 Ten rzut oka na filozofię niemiecką umieściłem tu w mniemaniu, że może być pożyteczną przestrogą dla naszego autora. Ponieważ metafizycy niemieccy, jak się dopiero mówiło, nie trzymają się naturalnej metody w śledzeniu prawdy i jej wykładaniu, jeżeli przeto autor, podług uczynionej obietnicy, zechce przerobić swe dzieło i dogodniejszą logiką pomnożyć literaturę ojczyzną, radziłbym jemu, żeby się miał na ostrożności względem tych źródeł, z których dotąd czerpał; a iż użyję ulubionego mu języka, żeby wybierał z tych źródeł samą tylko MATERIE, która się mu przydatną zdawać będzie, FORMĘ zaś jej nadał swoją własną.



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka

O LOICE, METAFIZYCE I FILO-
ZOFII MORALNEY

R O Z P R A W A,

na skutek konkursu ogłoszonego przez CE-
SARSKI UNIWERSYTET wileński roku 1820
dnia 1go marca do katedry rzeczonych
przedmiotów, napisana przez X. ANIOŁA
DOWCIRDA S. P. magistra ś. Teologii.

On nomme *sciences exactes* celles où
l'on démontre rigoureusement. Pour quoi
done toutes les sciences ne sont-elles pas
exactes? Et s'il en est où l'on ne démon-
tre pas rigoureusement, comment y dé-
montre-t-on? Sait-on bien ce qu'on veut
dire, quand on suppose des démonstrati-
ons qui, à la rigueur ne sont pas des dé-
monstrations? *Condillac. La Logique ou
les premiers développemens de l'art de
penser. Partie II, chap. 1.*

W W I L N I E

W DRUKARNI A. MARCINOWSKIEGO.

1 8 2 1.

2. O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa¹

Wilno 1821, Drukarnia A. Marcinowskiego

On nomme „sciences exactes” celles où l'on démontre rigoureusement.
Pourquoi donc toutes les sciences ne sont-elles pas exactes?
Et s'il en est où l'on ne démontre pas rigoureusement, comment y
démontre-t-on?
Sait-on bien ce qu'on veut dire,
quand on suppose des démonstrations qui, à la rigueur, ne sont pas des
démonstrations?

Condillac, *La logique ou les premiers développements de l'art de penser*.
Partie II, chap. 1.

*Jaśnie Wielmożnemu hrabi Ludwikowi Platerowi, radcy stanu Królestwa Polskiego,
Głównego Szkół Rządu w Cesarstwie Rosyjskim oraz Komisji Wyznań Religijnych
i Oświecenia Publicznego w Królestwie Polskim członkowi, kawalerowi orderu świętego
Stanisława I klasy w hołdzie wdzięczności i uszanowania poświęca AUTOR.*

Ktokolwiek obeznał się z naukami metafizycznymi wie dobrze, jak trudny jest i zawiły przedmiot terazniejszej rozprawy. Trzy gałęzie filozofii wyżej wymienione, to jest LOGIKA, METAFIZYKA i FILOZOFIA MORALNA, w przeciągu więcej niż dwudziestu wieków, przy usiłowaniach tylu mężów znakomitych nauką i geniuszem, tak mały uczyniły postępku ku doskonałości swojej, iż dotąd zdaje się to być zagadką, czy te nauki mogą kiedykolwiek stanąć na stopniu gruntownych umiejętności. Dotąd nie ma powszechnej zgody między uczonymi, gdy jest pytanie o to, jakie są prawdziwe zasady tych nauk, jakie są ich granice, podział i porządek zawisłości czyli pochodzenia jednej od drugiej. Inaczej te rzeczy wyobraża sobie uczeń Kanta, inaczej Abichta, inaczej Condillaca, inaczej Leibniza lub Wolffa, inaczej, na koniec, uczeń dawnej filozofii szkolnej.² W takiej różności zdań i mniemań zdało się dla

¹ Pełny tytuł: *O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa* na skutek konkursu ogłoszonego przez Cesarski Uniwersytet Wileński roku 1820 dnia 1^{go} marca do katedry rzeczonych przedmiotów napisana przez X. Anioła Dowgirda S.P., magistra św. teologii {przyj. mój – JJ}.

² Przez „filozofię szkolną” czyli „scholastyczną” (*philosophia scholastica*) rozumie się ta nauka filozofii, jaka była dawana po szkołach od czasów Karola Wielkiego, za którego panowania były wskrzeszone szkoły publiczne na początku wieku dziewiątego, aż do upadku tej filozofii, albo raczej do reformy, którą w niej zrzadzili na początku wieku siedemnastego dwaj sławni mężowie: Franciszek Bacon z Werulam, Anglik, i Renatus Descartes, Francuz, zwany inaczej „Kartezjuszem”. Ta filozofia lubo w przeciągu tylu wieków przechodzić musiała przez rozmaite epoki i odmiany, to jednak miała sobie właściwe {to}, że jej nauczyciele zawsze się trzymali zasad Arystotelesa, poczytując powagę tego

mnie rzeczą najprzyzwoitszą trzymać się tego, co było powszechniej przyjęte od ludzi, poświęconych tym naukom, i co zostało stwierdzone powagą czasu, do czego miałem następujące pobudki.

Przekonany jestem niezawodnie, że prawda jest własnością wszystkich wieków i ludzi, i nie może być tak zmienna, jak dziwactwa mody i wymysłu. Co raz było prawdziwe, wiecznie takie być musi; a jeśli w jakimkolwiek przedmiocie poznania ludzkiego dokładny wykład rzeczy połączył się z prawdą, ta ostatnia bez wątpienia zhołdować musi przekonanie wszystkich umysłów szczerze jej szukających. Któżby albowiem chciał twierdzić, że np. to, co było rzetelną prawdą w wieku dziewiątym, może być fałszem w wieku dziewiętnastym? Albo że są takie prawdy, które nigdy jasno wyłuszczyć się nie mogą, a przez to samo będąc niedostępne pospolitemu pojęciu, mają być tylko udziałem szczupłej liczby głów uprzywilejowanych, każących wierzyć sobie na słowo? Te uwagi do tego mię przywiodły wniosku. Naprzód, że to wszystko, co w niezmiernym mnóstwie rozmaitych dzieł, myśli i systematów, jakie tylko od najpierwszych zawiązków filozofii aż do tego czasu zjawily się w celu wyłuszczenia różnych jej części, a mianowicie tych, o których tu mowa, że to wszystko, mówię, co przetrwało kolej rozmaitych epok i odmian tej umiejętności, i doszło do nas pod znamieniem prawdy niewątpliwej, powszechnie przyjętej, powinniśmy uważać za prawdziwe. Po wtóre, jeśli w tych naukach niektóre twierdzenia, chociaż nie uzyskały powszechnego przyjęcia, trafiły jednak do przekonania większej liczby ludzi uczonych, a prócz tego przez dłuższy przeciąg czasu zachowały swą wziętość, już to samo powinno być dla nas pobudką, ażebyśmy nie wyrzekali się płocho tych twierdzeń, ani dawali nad nimi pierwszeństwa nowym zdaniom i myślom, póki te ostatnie nie są udowodnione gruntownym rzeczy wykładem, zniewalającym przekonanie całej powszechności uczonej, a przynajmniej większej jej części. Jakoż wiadomo jest, iż mogą być twierdzenia tak dalece złożone w znaczeniu swoim, że się z różnych stron uważać dają, a zawierając w sobie coś prawdziwego z pewnych względów, mogą być razem niedokładnie wyrażone albo nawet łączyć się z nietrafnym sposobem widzenia rzeczy pod innymi względami. Ale w takim zdarzeniu nie inne być może prawidło dla człowieka, szczerze i rozsądnie szukającego prawdy, tylko obierać to, co się być zdaje jaśniejsze i prawdziwsze dla większej liczby światłych czytelników i co już ma za sobą przywilej czasu, chyba że kto zgłębił gruntowność myśli i uwag nowych do tego stopnia, iż nie tylko sam sobie zdać może sprawę z przekonania swojego, lecz i drugich pociągnąć do ich przyjęcia. Ten jest, zdaje się, jedyny sposób, jakim się prostują dawne mniemania, albo się znoszą przesady w naukach takich, które się nie zasadzają na doświadczeniu.

Smutną jest rzeczą pomyśleć o tym, że w tej części filozofii, która nosi imię „właściwej metafizyki”, żadnego prawie nie ma twierdzenia, które by nie uległo

filozofa za świętą i nietykalną, chociaż, chcąc objaśniać jego naukę, skazili ją częstokroć mnóstwem subtelnych a niepożytecznych przypisów. Najślawniejsi z dzieł swoich mistrzowie filozofii scholastycznej byli: Jan Szkot Eriugena, który żył w wieku dziewiątym za panowania Karola Łysego, i św. Tomasz z Akwinu, który żył w wieku trzynastym. Od pierwszego z nich niektórzy dziejopisowie wywodzą początek tej filozofii. Ob. *Histoire de la philosophie moderne* par Gottlieb Buhle; traduite par Jourdan. Tome I, sect. 5. *Histoire comparée des systèmes de philosophie* par Dégérando. Tome I, chap. 9.

jakimkolwiek zarzutom, i jednomyślnie przyjęte było za prawdziwe od wszystkich uczonych. Albo raczej, jeśli na niektóre prawdy, należące do tej umiejętności, zgodziły się wszystkie stronnictwa czyli sekty naukowe, na nieszczęście były to prawdy tego rodzaju, że nie tylko nie pomnożyły bynajmniej rzeczywistych wiadomości naszych, ale, owszem, zachwiały pewność tych, które pierwiej były miane za niewątpliwe. Były to prawdy, że tak powiem, ujemne, nie zaś dodatnie, we względzie rzetelnej dla oświecenia korzyści; one bowiem dały powód do największych niedorzeczności i obłąkań metafizycznych, o czym wkrótce się powie na swoim miejscu.

Ta część filozofii, która się nazywa „logiką” i która przewodniczyć powinna wszelkim umiejętnościom opartym na rozumowaniu, tak ściśle jest połączona z metafizyką, że obie te nauki dzielić ze sobą musiały nieodzownie swój los i powodzenie. Jako w metafizyce żadnych prawie nie było dotąd prawd rzeczywistych (*veritates positivae*), powszechnie uznanych, tak równie nie zgodzili się dotąd uczeni co do sposobu, jakim się wyklądać powinna logika. Wszakże ponieważ ta nauka nie zamierza sobie wyłuszczenia jakichkolwiek wiadomości rzetelnych, ale tylko podaje sposoby porządnego ich nabywania we wszystkich gałęziach jednej i tej samej umiejętności ludzkiej, to jest umiejętności przyrodzenia, dobroć zatem prawideł logiki nie skądinąd poznana być może, tylko z trafnego ich zastosowania. Jeśliby systemy tej nauki zawierały w sobie przepisy tak jasne, prawdziwe, pewne, dostateczne, proste i oraz łatwe do objęcia, iż byłoby rzeczą niepodobną opacznie ich używać i źle stosować, byłby to dowód, że taka logika jest doskonała. Taki jej wykład zapobiegłby bez wątpienia wszelkim nadużyciom rozumu, a mianowicie wpływ jego zbawienny dałby się widzieć w postępach tych umiejętności, które się zasadzają na samym rozumowaniu; w nich albowiem cała moc dowodów i przekonania zależy na porządnym myśleniu, którego wskazać prawidła należy do logiki, jak to niżej zobaczymy. Biorąc stąd miarę, wnieść należy, jak mały dotąd postęp uczynić musiała ta nauka ku wydoskonaleniu swojemu, gdy jej prawidła, podane w różnych pismach i w rozmaitej osnowie, tego nawet nie sprawiły skutku, iżby dać mogły niewzruszoną posadę innym częściom filozofii, tym mianowicie, w których trafność myśli nie czym innym się dowodzi, tylko rozumowaniem. Wszakże umiejętności takie cały swój byt biorą z logiki, albo raczej można o nich powiedzieć, bez ubliżenia prawdzie, że one nie są czym innym tylko logiką stosowaną. Lecz logika prawdziwa i dostateczna czyżby się mogła źle stosować? Jest ona, jak mówiłem, narzędziem tylko do nabywania wiadomości; gdyby się więc komu zdawało, że ta nauka doszła już do kresu dojrzałości swojej, ten by mógł sądzić, że pewna machina jest doskonale zrobiona, chociaż nieprzydatna do sprawienia zamierzonego skutku. Wiem ja wprawdzie, że to jest wielka zagadka, czy w jakiegokolwiek gałęzi poznawania ludzkiego może być osiągnięty kres doskonałości najwyższej czyli bezwzględnej (*perfectio absoluta*), a to jest najpewniejsze, że być nie może we wszystkich; ale jednak te umiejętności w znaczeniu względnym zwykliśmy nazywać „doskonałymi” czyli „dokładnymi”, których zasady, będąc pewne i niezachwiane, prowadzą drogą bezpieczną umysł ludzki w nabywaniu coraz nowych wiadomości i coraz bardziej zbliżają postęp tych nauk do tego idealnego doskonałości najwyższej wzoru, o którym się nadmienilo.

Zastosujmyż tę uwagę do logiki, metafizyki, moralności, prawodawstwa, polityki itd., dając wzgląd na stan, w którym się znajdują te nauki, a poznamy zaiste, jak wiele im braknie, nie mówię, do owej doskonałości najwyższej i bezwzględnej, ale do takiej, jaka się przyznawać może innym umiejętnościom, np. matematyce, a nawet jaką mają nauki oparte na doświadczeniu, to jest fizyka, chemia i historia naturalna. Gdy w tych ostatnich badacze przyrodzenia postępują krokiem śmiałym i pewnym, ponieważ się opierają na gruncie stałym niewątpliwych zasad, tamte co do najpierwszych nawet początków swoich nie są jeszcze pewne. W metafizyce np. dotąd jeszcze nie była dowiedziona i wyłuszczona gruntownie najpierwsza zasada wszelkich wiadomości ludzkich, to jest rzeczywistość onych; dotąd jeszcze w rzędzie piszących o tej nauce lub jej miłośników znajdują się idealiści i sceptycy. Cóż więc jest za przyczyna, że nauka logiki umiejętnościom tamtym nie daje tak pewnego przewodnictwa, jak je daje doświadczenie tych drugim, jeśli nie ta, że sama ta nauka albo raczej samo to narzędzie prawdy nie jest jeszcze wydoskonalone?

Nauka filozofii moralnej, czyli etyka, w dzisiejszym jej stanie, ma poniekąd większą masę prawd niewątpliwych, powszechnie przyjętych, aniżeli dwie pierwsze nauki, o których się mówiło. 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. Ci nawet, którzy po kryjomu gwałcą niektóre przepisy moralności, jawnie uznawać muszą jej prawa, i potępiać to w drugich, w czym sobie samym pobłażają. Jednakże nauka moralności dotąd jeszcze nie stanęła na stopniu umiejętności dokładnej. Dotąd nie zgodzono się na sposób, jakim się ma wyrazić najpierwsza, czyli najwyższa zasada moralności (*summum principium moralitatis*), która by dawała człowiekowi w każdym przypadku jego postępowania niemylną wskazówkę prawości. Dotąd nie oznaczono dokładnie, na czym zależy wolność woli ludzkiej i jakie są najcelniejsze pobudki, dla których człowiek powinien żyć moralnie. Wszakże jeśli to przypisać należy skażeniu woli ludzkiej, że częstokroć ludzie zbaczają z prawej drogi moralnego postępowania, poznając nawet jasno przepisy moralności, które by zachować należało, tedy przeciwnie, jeśli jej prawidła naukowe tak są wątpliwe i niepewne w zastosowaniu do niektórych zdarzeń, że człowiek może niekiedy źle czynić, będąc przekonany, że w niczym nie odstępuje tych prawideł, niedostatek ten przypisać się musi samej nauce.

Te krótkie uwagi, tyjące się stanu, w jakim zostają dotąd trzy części filozofii będące przedmiotem tej rozprawy, dlatego tu rzuciłem na jej wstępie, ażebym usprawiedliwił niektóre moje myśli co do sposobu dawania tych nauk, które mogą się zdawać nowymi, a przynajmniej odstępującymi od trybu, jakim wykładano rzeczzone nauki za naszych czasów. Kiedy powiedziałem, że w tak wielkiej różnaitości zdań i mniemań względem przedmiotu filozofii i sposobu jej wykładania powinienem się trzymać tego, co przez dłuższy czas zachowało wziętość swoją w świecie uczonym i większej części światłych miłośników tej nauki było przypodobane, stąd się nie wnosi, ażeby nie wolno było objaśniać jej nowymi uwagami, albo, trzymając się zdań powszechniejszy bieg mających, było oraz rzeczą konieczną trzymać się niewolniczo porządku, jakim je wykładano. Prócz tego jużem nadmienił, że ludzie oddani tej

nauce tak rozmaity, odmienny, a częstokroć wbrew sobie przeciwny mają sposób widzenia, iż nie tylko nie zgadzają się ze sobą względem rzeczy stanowiących jej przedmiot, lecz i względem ich porządku. Dotąd nie oznaczono z pewnością, na wiele części dzieli się filozofia, jakie im dać nazwiska, jak je definiować, które są z nich pierwsze a które późniejsze, która z której wypływa, która się w której zawiera. I tak, kiedy podług Wolffa psychologia jest częścią metafizyki,³ Abicht mniema przeciwnie, że ta ostatnia zawiera się w pierwszej,⁴ Kant zaś w dość sporym dziele metafizycznym⁵ dowodzi tego, że metafizyka prawdziwa czyli rzetelna być nie może. Gdy logikę liczono dotąd powszechnie między częściami filozofii teoretycznej, profesor Abicht umieścił ją pod filozofią praktyczną, a natomiast inną część filozofii, nazwaną od Wolfiusza „filozofią praktyczną powszechną”, przeniósł do teoretycznej.⁶ Sam nawet Wolfiusz, czyli Wolff, wielokrotnie tu wspomniany, filozof tak rzetelne mający prawo do sławy, okazuje podobną niepewność względem porządku, jakim wykladać się mają najpierwsze części filozofii, i zdaje się wpadać w koło obłędne (*circulus vitiosus*), gdy raz twierdzi, że nauka logiki powinna poprzedzić wszystkie inne części filozofii, jeśli ich z pożytkiem uczyć się mamy,⁷ drugi raz, że taż logika następować powinna po dwóch częściach metafizyki zwanych „ontologią” i „psychologią”, jeśli sobie zamierza wszystkiego ściśle dowodzić.⁸ Nadto bym się rozszerzył, gdyby chciał wykazywać wszystkie sprzeczności filozofów, tyżące się podziału ich nauki i porządku, jaki stanowią między jej częściami. Dlatego zaś niektóre tu wytknąłem, żeby się komu nie zdawało rzeczą dziwną, że dając rys ogólny sposobu, jakim wykladać się mają prawdy, stanowiące logikę, metafizykę i filozofię moralną, nie przywiązuję się ściśle do żadnego z systematów dotąd używanych. Jednak wkrótce się to okaże, że co się tyczy porządku, jakim, podług mego zdania, te części filozofii powinny następować i wypływać jedna z drugiej, tryb mój bardzo mało różni się od tego, jaki powszechniej był zachowywany aż do reformy wprowadzonej do filozofii przez Kanta.

Ponieważ nadmienilem, że w tej rozprawie wskazać mam niektóre myśli i uwagi, mogące się zdawać nowymi, wprzód nim przystąpię do uczynienia zadosyć warunkom programatu, winieniem się wytłumaczyć, w jakim znaczeniu myśli te mogą być nowe, i co mię do nich powodowało.

Naprzód zaś, autor tej rozprawy oświadcza się najuroczyściej, że jest nieprzyjacielem wszelkiej niepożytecznej nowości i daleki {jest} od szukania dla siebie próżnej chluby przez oryginalny sposób myślenia. Nie przyznaje nawet sobie wynalazku żadnej prawdy, która by zupełnie była nowa, ale tylko mniema, że na niektóre myśli, mniej lub więcej dawniej znajome, mógł rzucić nowe światło z nowej uważając je strony, w nowym stawiać szysku i nowymi wspierając sposobami dowodzenia; to zaś tyle tylko starał się czynić, ile był przekonany o koniecznej tego potrzebie.

³ Christiani Wolffii, *Philosophia rationalise seu logica*, cap. III, § 73.

⁴ *Initia philosophiae proprie sic dictae*. Auctore Joanne Henrico Abicht, pag. 2 et 5.

⁵ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.

⁶ *Initia philosophiae proprie sic dictae*, pag. 2 et 4.

⁷ *Philosophia rationalis*, cap. III, § 83.

⁸ *Ibid.*, §§ 89, 90.

Mówiłem, że w teraźniejszym stanie niepewności co do sposobu wykładania filozofii trzymać się należy twierdzeń powszechniej przyjętych i przez dłuższy czas bieg mających; ale oraz wskazałem i tę prawdę, że trzem częściom filozofii, które są przedmiotem tej rozprawy, braknie jeszcze rzeczy najpierwszej i najważniejszej, to jest gruntownej posady, na której by te nauki oprzeć się mogły sposobem niewzruszonym. Przekonany jestem, że w niezmiernej masie myśli i twierdzeń, składających naukę filozofii, które są zawarte w rozmaitych księgach, znaczna ich część, mianowicie tych, które w świecie uczonym przez dłuższy przeciąg czasu miały za sobą większość głosów, jest niezawodnie prawdziwa; gdy jednak najpierwsza podwalina czyli kamień węgielny wszelkich wiadomości ludzkich, to jest rzeczywistość onych, podkopana została przez sceptyków i idealistów, prawdy owe miały dotąd być niepewny, warunkowy, i, że tak powiem, pożyczany tylko. Trzeba więc było dla oparcia ich na stałym gruncie sam ten grunt zabezpieczyć przeciw wszelkim zamachom, trzeba było wyświecić najpierwsze zasady pewności naszej, trzeba było okazać, że najcelniejsze zarzuty i powody wątplenia, które przywodzą sceptycy i idealisci przeciw rzeczywistości poznań ludzkich, albo jej dają jestestwo fantastyczne tylko czyli urojone, jakożkolwiek zdają się na pozór mocne, istotnie jednak w niczym naruszyć nie mogą praw rozsądku powszechnego (*sensus communis*). Trzeba, mówię, było wystawić w świetle największym to pytanie: CZY ODPOWIADA COKOLWIEK ZEWNĄTRZ UMYSŁU NASZEGO WYOBRAŻENIOM NASZYM? i dać na nie gruntowną odpowiedź. Tak więc w badaniach moich we względzie filozofii, których treść i rys ogólny wystawiam w tej rozprawie, te dwie rzeczy miałem najbardziej na celu: naprzód, wyświecić przedniejsze powody, dla których sceptycy powątpiewają o prawdziwej rzeczywistości poznań naszych, a idealisci ją odrzucają; po wtóre, okazać, że wiadomość nasza o bytności rzeczywistej pewnych jestestw zewnątrz umysłu naszego wypływa z praw jemu wrodzonych, a zatem, że wszelkie zarzuty, dążące do podania w wątpliwość albo do zaprzeczenia tej wiadomości, nie mają żadnego prawdziwego znaczenia.

Zdało mi się być rzeczą koniecznie potrzebną starać się, jeśli być może, o rozwiązanie tej największej i głównej trudności, która najbardziej tamowała postęp nauk filozoficznych i była powodem do najszkodliwszych błędów i omamień. Wiadomo jest, że wielu miłośników filozofii, tych nawet, którzy słynęli obszerną nauką, talentami lub geniuszem, rozbiło się o ten szkopuł, zapisując swe imiona w rzędzie sceptyków lub idealistów, albo dając innym do tego powód przez pisma swoje. Kto poznał naukę Berkeley'a i Hume'a, ten wie dobrze, jak obie te sekty mają za sobą mocne i ludzkie pozory. Kto czytał Platona, Leibniza, Malebranche'a lub Kanta, ten już został niejako usposobiony na sceptyka albo idealistę. Sami tylko czytelnicy mocnej głowy nie dali się uwieść tym omamieniom, albo ci, którzy się w pisma owe nie zagłębiali. Prócz tego, jestem u siebie przekonany, że trudność rzeczoną rozwiązać można z pewnością ostateczną na stronę zdrowego rozsądku i zatamować źródło uczonych obłąkań. Czyżby prawda mniej dla siebie miała sposobów obrony, jak błąd i omamienie może mieć sposobów napaści? Czyliż rozum nigdy się pogodzić nie może ze zdrowym rozsądkiem? Czy umysł ludzki nigdy się

nie pozna na rzeczywistych prawach swoich i nie potrafi ich udowodnić? Kiedy wszyscy ludzie bez wyjątku wyobrażać sobie muszą pewne jestestwa zewnętrzne i rozróżniać rzeczywistość od wyobrażeń, czyliż nigdy nie będą mogli zdać sobie sprawy, dlaczego tak czynią, i czy to wypływa z natury ich umysłu, czy też jest skutkiem jakiegoś powszechnego złudzenia? Tak więc poświęciwszy się badaniom skierowanym do tego celu, szukałem dla siebie w tej mierze pewności ostatecznej i, zdaje mi się, żem ją znalazł. Że zaś rozwiązanie pytania, które się tyczy rzeczywistości poznań ludzkich, może być tylko wypadkiem gruntownego rozbioru władz umysłowych człowieka i praw, którym te władze w działaniach swoich podlegać powinny, stąd łatwo się domyslić, że wyłuszczenie dokładne całego pasma uwag i myśli składających to rozwiązanie, może być tylko przedmiotem dzieła, nie zaś rozprawy, a zatem w tej rozprawie umieściłem tylko rozbiór ostateczny prawd celniejszych i zasadniczych, na których się opiera rzeczzone rozwiązanie, dalsze zaś myśli, z tamtych wpływające, ledwo w zwięzłej wystawić mogłem osnowie, a o niektórych nadmienić tylko. Wszakże wykładając przez trzy lata w Uniwersytecie logikę i psychologię z seksternów przeze mnie ułożonych, starałem się cały związek tych myśli jak najdokładniej rozwinąć i wyjaśnić słuchaczom moim; jeśli zaś te prawdy, których wykład zupełny umieszczam w tej rozprawie, trafią do przekonania uczoney Publiczności, spodziewam się, że i dalszy ciąg myśli na nich oparty, chociaż one zwięzłe tylko wyrażone będą, pozyszcze niejako za sobą łaskawe uprzedzenie, albo też niedostatek ostatecznego ich rozbioru dopełni się własną wagą światłych czytelników.

Wiem ja, że zamiar mój oparcia nauk filozoficznych na pewnej zasadzie niejednemu zdawać się może zbyt śmiały. Najważniejszy punkt wiadomości naszych, to jest rzeczywistość, bardzo jest delikatny, a dotknięcie się jego śliskie i niebezpieczne. Wszakże wielu przede mną znakomitych autorów roztrząsało tę materię, usiłując ją oczyścić od wszelkich wątpliwości i zarzutów, a jednak mimo trafność niektórych myśli i uwag, które nam zostawili w pismach swoich,⁹ dotąd jeszcze braknie

⁹ Kiedy w wieku siedemnastym sławny filozof angielski Jan Locke w dziele swoim, którego w przekładzie francuskim taki jest napis: *Essai sur l'entendement humain*, wyłuszczył całą trudność pytania tyżącego się rzeczywistości poznań zmysłowych (liv. IV, chap. II, § 14; także chap. IV et XI du même livre), chociaż na nie starał się odpowiedzieć przez uwagi pełne rozsądku, te jednak uwagi nie zniosły w przekonaniu drugich rzeczoney trudności. Owszem, były powodem, że inny filozof tegoż narodu, Jerzy Berkeley, stał się głową idealistów nowoczesnych, dowodząc w dziełach przez siebie wydanych (*Theory of vision – Principles of human knowledge – Three dialogues between Hylas nad Philonous*), że jestestwa materialne nie mogą mieć żadnej prawdziwej rzeczywistości. Dawid zaś Hume, także Anglik, w dziele swoim *Inquiry concerning human understanding*, pisanym w duchu przeciwnym nauce Locke'a, tę myśl wyłożył, iż niepodobna jest dowieść, że wyobrażeniom naszym odpowiada cokolwiek zewnątrz umysłu. Pisma te zastraszyły przyjaciół zdrowego rozsądku i pobudziły niektórych uczonych do odpierania napaści wymierzonej przeciw najpierwszym zasadom wiadomości naszych, w rzędzie których są znakomitsi: Tomasz Reid, James Beattie i James Oswald, Anglicy, a, na koniec, dziś jeszcze żyjący filozof francuski, Dégérando. O nauce trzech pierwszych powziąłem wiadomość w krótkiej osnowie z dzieł wspomnianych w poprzedzającym przypisku: *Histoire de la philosophie moderne* par Buhle i *Histoire comparée de systèmes de philosophie* par Dégérando. W trzecim zaś tomie tego ostatniego dzieła autor w przydłuższej osnowie wyklada własne swe uwagi, którymi usiłuje bronić rzeczywistości poznań naszych, zbijając idealizm i sceptycyzm (chap. X et XI). Co się

teorii takiej, która by z pewnością ostateczną rzecz tę rozstrzygnęła i była przyjęta jednomyślnie od powszechności uczonej. Lecz ja w przedsięwzięciu moim tę zdaję się mieć korzyść, której nie mieli ci uczeni mężowie, to jest, że gdy oni poprzedzili mnie w tym zawodzie, mogłem przeto korzystać z ich światła i dopełnić to własnymi uwagami, czego jeszcze w tej mierze nie dostawało. Jeśli w rzeczy samej osiągnąłem cel mojego zamiaru i w osnowie myśli moich nie ległem jakiemu złudzeniu, tedy praca moja nie będzie bez pożytku dla oświecenia. Mianowicie ugruntowanie najpierwszych zasad filozofii podniosłoby tę naukę do stopnia znacznie większego, aniżeli na pierwszy rzut oka zdawać się to może; te albowiem zasady, będąc same utwierdzone niewzruszenie, udzieliłyby swojej mocy bardzo wielkiej liczbie prawd należących do tej umiejętności, a które, jak już nadmieniałem, mają tylko dotąd byt niepewny i warunkowy. Tym sposobem praca moja utorowałaby drogę lepszym dowieściom do wzbogacenia nauk filozoficznych nowymi zdobyczami i posuwania ich do kresu dojrzałości. Jakoż kiedy ludzie światli sądzą być rzeczą potrzebną dawanie filozofii po uniwersytetach, znakiem to jest, iż nie tracą jeszcze nadziei, że ta umiejętność stanąć może kiedykolwiek na stopniu większej pewności, niż była dotąd. Gdyby albowiem ta nauka, zwłaszcza co do swej części teoretycznej, miała być zawsze tak zagmatwana i niepewna, jak jest dzisiaj, na cóż by się zdawało trudnić głowy ludzkie samymi marzeniami, choćby upoważnionymi chlubnym nazwiskiem „filozofii” lub innym jakimkolwiek? Wreszcie, jak powiedziałem wyżej, tego jestem zdania, że jeśli myśli prawdziwe będą zgłębione należycie i wyłuszczone dokładnie, wykład ich zhołdować musi przekonanie wszystkich ludzi światłych, którzy szczerze szukają prawdy. Tak więc i moich uwag osnowa zawarta w tej rozprawie, jeśli jest prawdziwa, zniewoli drugich do jej przyjęcia. Gdy w moim sposobie tłumaczenia się starałem się najbardziej o jasność, prostotę i precyzję, gdy się strzegłem jak najusilniej wszelkich słów niepewnego znaczenia, wszelkich wyrażań ciemnych, i wszelkich niepotrzebnych neologizmów, już to samo służy za rękojmię, że nie myślałem bynajmniej mamieć światłych czytelników próżnym wyrazów dźwiękiem. Jeżeli się gdzie nie z zupełną wytłumaczył dokładnością, albo nawet i pobłądził, błąd ten łatwo być może dostrzeżony w takim piśmie, gdzie twierdzenie jedno wypływa z drugiego. Jeślim jednak wyłuszczył gruntownie niektóre prawdy cenniejsze, spodziewam się przebaczenia za niedostatki i drobniejsze pomyłki; dzieło albowiem ludzkie doskonałym być nie może. Lecz przystąpmy już do wypełnienia warunków programatu.

[1] Logika i psychologia

Logika, czyli sztuka myślenia, jest częścią najpierwszą filozofii właściwie zwanej. Gdy albowiem w nauce filozofii wszystko się dowodzi samym rozumowaniem, bez odwołania się do doświadczeń, z naturalnego porządku to wypada, że naprzód poznać trzeba, czym jest samo to rozumowanie, z jakich się składa części, na czym

tyczy nauki Tomasza Reida, powziąłem o niej wyobrażenie z innego jeszcze źródła, to jest z dzieła Stewarta, wyłożonego na język francuski przez Prevosta, *Eléments de la philosophie de l'esprit humain* par Dugald Stewart, tome I, chap. I, sect. III.

zależy jego prawość, jakie są prawidła porządnego w nim postępowania; wykład zaś tych rzeczy należy do logiki. Słusznie zatem ta część filozofii przodkować powinna wszelkim innym. Nazwano ją „logiką” od wyrazu greckiego „λόγος”, który w naszym języku znaczy „słowo”, „rozum”, już to dlatego, że w niej się wyłuszcza ta władza szlachetna człowieka, która go różni od zwierząt, to jest rozum, już dlatego, że od najdawniejszych czasów była wiadoma filozofom ta prawda, że wtedy nawet, kiedy ludzie sami w sobie rozumują, nie inaczej to czynią, tylko za pomocą pewnych słów czyli wyrazów myślą przynajmniej wyobrażonych, a dopiero gdy chcą innych przekonać o prawdzie, bez mowy obejść się nie mogą. Dla tej właśnie przyczyny nazwano inaczej tę naukę „dialektyką”, to jest sztuką rozprawiania. Dawano jej jeszcze wiele innych nazwisk, jako to: „sztuka sztuk”, „umiejętność umiejętności”, „klucz, drzwi, płot, mur filozofii” itd. Najpierwej jednak była znana pod nazwiskiem „narzędzia umiejętności” (*organum scientiarum*); tak się albowiem nazywały pisma Arystotelesa, w których sławny ten filozof wyłożył sztukę myślenia, i może niejako nazwać się jej ojcem, nie dlatego, ażeby miał być najdawniejszym z tych, którym przyszło na myśl wyłuszczyć prawidła rozumowania, lecz dlatego, że on pierwszy ułożył te prawidła w porządne systemy, i zbiór ich tak dalece wzbogacił plonem własnych swoich wag, że już odtąd szuka myślenia mogła się nazwać „nauką”. Składała się ona z traktatów czyli ksiąg następujących. W jednej księdze, *Categoriarum*, stanowi ten filozof główne rzędy czyli rodzaje, na które podzielić się mogą wszystkie wyobrażenia nasze. W drugiej, zwanej „Περί ἐμπνεύσεως”, rozbiera naturę wyrazów składających zdanie (*propositio*). W dwóch księgach, które się zowią „*Analytica priora*”, mówi o SYLOGIZMACH, czyli sposobach rozumowania w powszechności, zastanawiając się nad ich składem, częściami, nad sposobem szykowania w nich wyrazów i zdań, skąd powstają postaci i tryby sylogizmów (*figurae et modi syllogismorum*). W dwóch innych, które się zowią „*Analytica posteriora*”, mówi o sylogizmach ściśle dowodowych. W ośmiu księgach nazwanych „*Topica*” wskazuje źródła czyli miejsca, z których brać można dowody do rozprawiania rozsądnego o jakiegokolwiek rzeczy. Na koniec, w dwóch ostatnich, zwanych „*Elenchi*”, wyklada całą sztukę, na której zależały wykręctwa sofistów, i podaje sposoby ich odpierania.

Logika Arystotelesa przez długi przeciąg wieków była księgą wzorową i świętą, z której się uczono myśleć i rozprawiać. Mianowicie od zjawienia się filozofii scholastycznej, na początku wieku dziewiątego, aż do jej upadku w wieku siedemnastym, nie inaczej rozumowano, tylko podług formuł przepisanych od tego filozofa. Lecz gdy się skończyło panowanie scholastyizmu, sylogizmy Arystotelesa stały się przedmiotem szyderstwa i pogardy. Zazwyczaj jedna ostateczność prowadzi do drugiej. Jako wprzód zbyt często nadużyto tej nauki, tak później zbyt często ją poniżano. Nie zaprzeczam wprawdzie temu, że niezmierne mnóstwo prawideł, dystynkcji i podziałów, które nam podał Arystoteles w swoich przepisach dialektycznych, bardziej jest przydatne do niepotrzebnego obarczenia pamięci, aniżeli do wyjaśnienia prawdy, ponieważ te prawidła zasadzają się raczej na szyku mechanicznym wyrazów i zdań, aniżeli na poznaniu gruntownym tej czynności umysłowej, którą nazywamy „rozumowaniem”. Gdy jednak imię tego mędrca sprawiedliwie powinno być dla

nas przedmiotem podziwienia i uszanowania, gdy nam zostawił dowody obszernej nauki, niezmordowanej pracowitości i głębokiego geniuszu we wszystkich prawie rodzajach wiadomości ludzkich, nierozsądnie byłoby mniemać, że w pismach jego składających sztukę myślenia nic zgoła dobrego znajdować się nie może.

Podług mego zdania, chcąc dawać porządnie logikę, trzeba wprzód wyłuszczyć pewne prawdy wstępne i jakby przygotowawcze, które by wskazały dokładnie znaczenie tej nauki, jej źródło, zamiar i porządek naturalny, jakim w niej postępować należy. Wykład zaś tych prawd złoży wstęp do logiki.

Ponieważ logika, uważana ile nauka, w powszechnym rozumieniu jest sztuką dobrego myślenia, a sztuka każda składa się z przepisów czyli prawideł, podług których wykonywać mamy jakiekolwiek działanie, więc i logika powinna wskazać pewne prawidła, podług których myśleć należy; myślenie albowiem jest działaniem duszy, co później ma się wyłuszczyć.

Gdy zaś udowodni się ta prawda, że sposobność do myślenia jest przymiotem duszy ludzkiej, a myśl człowieka składa się z wielu rozmaitych gatunków działań, którym tyleż odpowiada władz różnych w jego duszy, i że wyłuszczenie gruntowne tych władz i praw, którym one w działaniach swoich podlegać powinny, stanowi logikę zupełną, stąd wypadnie ten wniosek, że logika jest częścią największą i oraz najważniejszą nauki o duszy ludzkiej, zwanej „psychologią”. Ci, którzy tę ostatnią naukę odłączali od pierwszej, mieszcząc ją między dalszymi częściami filozofii, w logice, którą popolicie kładli na początku, ledwo wspomnieli o niektórych władzach umysłowych. Mówili w niej bardziej o wyrazach i sposobie ich szykowania, aniżeli o wyobrażeniach. Uczyli, jakim sposobem z terminów składa się zdanie, że zdań rozumowanie czyli sylogizm, i jak rozmaitym porządkiem rzeczy te układać się mogą. Zupełniejszemu zaś wyłuszczeniu władz umysłowych człowieka naznaczali miejsce w psychologii, która, podług nich, była trzecią częścią metafizyki; dwie albowiem pierwsze nazywały się „ontologia” i „kosmologia”. Jak gdyby sztuka myślenia mogła być zgłębiona bez poznania gruntownego władz i praw, które nimi rządzić powinny. Stąd to poszło, że powierzchowna i mechaniczna logika, prowadząc umysł bez dostatecznego światła do innych części filozofii, nie mogła mu wskazać prostej drogi do postępowania w tej części, w której zamierzano {podać} dokładniejszy rozbiór władz umysłu ludzkiego, to jest w psychologii, czyli, krócej to wyrażając: z niedostatecznej logiki rodziła się psychologia także niedostateczna, albowiem, podług naturalnego porządku rzeczy, pierwsza nie może być oddzielna od drugiej, będąc jej częścią istotną.

Ponieważ, jako się rzekło, logika podaje przepisy czyli prawidła myślenia, więc naprzód wyłuszczają się te prawdy, że myśl ludzka może, owszem, powinna podlegać pewnym prawidłom, że prawidła dobrego myślenia wypływają z natury umysłu ludzkiego, że takie prawidła są stałe i nieodmienne w każdym czasie, jednostajne i te same u wszystkich ludzi.¹⁰ Definicja przeto naukowa logiki będzie taka: LOGIKA JEST NAUKĄ,

DEFINICJA
LOGIKI

¹⁰ Może niełatwo uwierzy czytelnik, ażeby to ostatnie twierdzenie było prawdziwe. Gdy tak rozmaity sposób myślenia mają ludzie, gdy częstokroć o jednej i tej samej rzeczy niejednostajnie sądzą, jakże to być może, ażeby prawidła myślenia były JEDNOSTAJNE I TE SAME U WSZYSTKICH LUDZI? Ale niech uważa czytelnik, że tu jest mowa o prawidłach myślenia WYPŁYWAJĄCYCH Z NATURY

WYKŁADAJĄCĄ PRZYRODZONE CZŁOWIEKOWI MYŚLENIA PRAWIDŁA, KTÓRE NIM KIEROWAĆ POWINNY W DOCHODZENIU PRAWDY I ROZEZNAWANIU JEJ OD BŁĘDU. Że zaś człowiekowi żyjącemu w towarzystwie podobnych mu jestestw niewiele by się przydało rozeznawać prawdę od błędu, jeśli by oraz nie miał wyłuszczyć jej drugim i dać o niej przekonania, ponieważ wiadomości ludzkie nie inaczej przyjść mogą do znacznego stopnia, tylko przez wzajemne udzielanie myśli i wyobrażeń, więc do wyrazów składających rzeczoną definicję logiki przydać należy następujące: I PORZĄDNEGO WYŁUSZCZANIA DRUGIM PRAWD ROZMAITYCH.

W dalszym ciągu wstępu daje się wykład twierdzeń następujących.

Nauka logiki stykać się musi mniej więcej ze wszystkimi naukami i umiejętnościami, których jest przedmiotem wykazanie prawd jakichkolwiek. Wyświeca się różnica między logiką przyrodzoną a sztuczną. Okazuje się pożyteczność ostatniej i daje odpowiedź na zarzuty przeciwne.

Po skończonym wstępie do logiki zaczyna się wykład samej tej nauki. Ponieważ myśleć dobrze nie jest co innego, tylko dobrze używać władz umysłowych, trzeba zatem wiedzieć, co to są władze umysłu ludzkiego.

Władza (*facultas*) w ogólnym znaczeniu swoim nie jest co innego, tylko sposobność jakiegokolwiek jestestwa do wykonywania działań pewnego gatunku, albo do przyjęcia działań czyli skutków od drugiego jestestwa.

Człowiek nie tylko może wykonywać rozmaite działania zewnętrzne, czyli takie, które podpadają pod zmysły, i które się inaczej wykonać nie mogą, tylko przez widoczne poruszenie członków ciała, lecz i wewnętrzne, których widzieć nie możemy, a w rzędzie tych ostatnich liczy się myśl jego. W szczególności zaś, myśleć jest to poznawać rozmaite rzeczy, wyobrażać je sobie i o nich sądzić; słowem: myśleć jest to wykonywać takie działanie wewnętrzne, w którym istotnie zawiera się WIADOMOŚĆ jakakolwiek; wtenczas bowiem kiedy poznaję, wyobrażam {sobie}, sądzę, o tym przynajmniej wiedzieć muszę, że poznaję, wyobrażam {sobie}, sądzę; sposobność, którą ma człowiek do wykonania tych działań wewnętrznych, nazywa się „władzą myślenia”, inaczej „władzą poznawania”, albo, na koniec, krócej „umysłem” (*mens*, *facultas cognoscitiva*, *intellectus sensu latiori*), samo zaś wykonywanie ich nazywa się „myślą” (*cogitatio*). Wyraz „umysł” bierze się jeszcze w innym znaczeniu; oznaczają nim pospolicie duszę ludzką, uważaną pod tym względem, ile jest istotą myślącą.

Myśl nasza składa się z rozmaitych pierwiastków, to jest z działań rozmaitego gatunku, władza przeto myślenia w ogólności wzięta podzielić się może na tyle władz szczególnych, ile znajdujemy odmiennych gatunków działań w myśli ludzkiej, a te władze nazywać się będą „umysłowymi”, dlatego, że wszystkie razem wzięte składają jedną całkowitą władzę duszy, nazywaną „umysłem”. Te przeto władze nie

UMYSŁU LUDZKIEGO. Staralem się wyłuszczyć słuchaczom moim tę prawdę, że takie prawidła są stale i nieodmiennie w każdym czasie jednostajne i te same u wszystkich ludzi. Że zaś ludzie częstokroć nietrafnie sądzą, albo rozmaite mają zdania o jednej rzeczy, stąd pochodzi, iż nie wszyscy i nie zawsze umieją się radzić tych przyrodzonych myślenia prawideł, ponieważ nie wszystkim równie są one znajome, albo, co jedno znaczy, nie u wszystkich one z równą jasnością są rozwinięte w umyśle. Bywają wprawdzie w ludziach fałszywe myślenia prawidła, ale te dlatego właśnie są fałszywe, że się rozmiągają z owymi prawidłami przyrodzonymi.

są to jestestwa osobne, lecz przymioty jednego i tego samego jestestwa, które się nazywa „duszą”, albo raczej jest to sposobność jednego jestestwa do wykonania rozmaitych działań.

Kto chce poznać prawidła dobrego użycia władz swoich, powinien wprzód poznać dobrze te same władze; władze zaś jakiegokolwiek jestestwa nie inaczej poznane być mogą, tylko przez poznanie działań jego. Tak więc, jeżeli chcemy poznać dobrze władze umysłu naszego, powinniśmy poznać dobrze rozmaite gatunki działań lub modyfikacji, z których się składa myśl nasza. Na ten koniec trzeba rozebrać myśl ludzką na najprostsze i ostateczne, jeśli być może, pierwiastki: bo tym tylko sposobem utworzyć sobie możemy dokładne wyobrażenie władz umysłowych człowieka. Owszem, tym sposobem będziemy mogli poznać prawa, które powinny kierować tymi władzami w ich działaniach, czyli, co jedno znaczy, prawidła dobrego myślenia. Prawo bowiem umysłu, prawidło myślenia, nie jest co innego, tylko PRZEPIS WYPŁYWAJĄCY Z NATURY UMYŚLU LUDZKIEGO, JAKIM PORZĄDKIEM DZIAĆ SIĘ POWINNY ROZMAITE DZIAŁANIA, Z KTÓRYCH SIĘ SKŁADA MYŚL NASZA.

Zgadza się na to wszyscy filozofowie, że z rzędu władz poznawczych człowieka

CZUŁOŚĆ CZYLI WŁADZA CZUCIA

najpierwej rozwija się i objawia w duszy jego władza czucia czyli czułość (*sensibilitas, sensus, facultas sentiendi*), która nie jest czym innym, tylko sposobnością duszy do przyjmowania rozmaitych odmian, przez działanie na zmysły nasze jestestw materialnych. Każda zaś taka odmiana nazywa się „czuciem” (*sensatio*).

Żaden człowiek o tym nie wątpi, że jest obdarzony czułością; najpierwej więc o tej władzy mówić wypada, bo w śledzeniu prawdy postępować należy od rzeczy wiadomych do niewiadomych.

Narzędziami czułości są zmysły, których się liczy pięć. Rzecz godna uwagi, że każdy z nich daje człowiekowi czucia właściwe tylko swojemu działaniu, a nie może dać tych, które należą do zmysłu innego. Zmysł np. widzenia nie może nam dać dźwięków, ani zmysł słuchu kolorów.

Czułość dzieli się na zewnętrzną i wewnętrzną; do pierwszej należą czucia czyli odmiany sprawione w duszy przez działanie zewnętrzne jestestw na zmysły; do drugiej zaś należą czucia sprawione od przyczyny będącej wewnątrz ciała ludzkiego. Pierwsze są wiadome, drugie się teraz wyszczególniają. I tak czujemy części naszego ciała i rozmaite ich położenie, choć żaden przedmiot zewnętrzny nie działa na nie. Czujemy ból w rozmaitych częściach ciała, sprawiony od wewnętrznych jakichś przyczyn. Czujemy działanie sił organicznych w naszym ciele, jako to: oddechu, pulsu, biegu krwi itd. Czujemy rozmaite stany naszego zdrowia lub niemocy, rozmaite stany wewnętrznego usposobienia naszego ciała, jako to: lekkość, żywość, wesołość, ociężałość, gorączkę, tęsknotę, nudę itd., które to ostatnie czucia do żadnej w szczególności nie odnoszą się części ciała, lecz do całego jego składu. Wszystkie te czucia tu wyliczone, jako nie pochodzące od działania przedmiotów zewnętrznych, lecz od przyczyn ukrytych wewnątrz ciała, nazywać będziemy „czuciami wewnętrznymi”, sposobność zaś duszy do odbierania czuć takich nazwiemy „czułością wewnętrzną”.

Wielu metafizyków wyobraża sobie inaczej czułość wewnętrzną. Podług nich człowiek albo poznaje istoty będące zewnątrz siebie, i to należy do czułości zewnętrznej, albo poznaje, co się dzieje w duszy jego, i to należy do czułości wewnętrznej. Taki podział czułości wtenczas tylko byłby trafny, gdyby w duszy ludzkiej same jedynie były czucia. Lecz ponieważ okazemy wkrótce, że się rzecz ma inaczej, przez to samo nie przyjmujemy tu takowego podziału czułości, który by mógł nam dać fałszywe wyobrażenie tej władzy.

Człowiek nie tylko ma władzę odbierania czuć rozmaitych, kiedy przedmioty działają rzeczywiście na jego zmysły, lecz nadto ma władzę, przez którą czucia przeszłe stawia się jego umysłowi, chociaż te przedmioty, od których pochodziły czucia owe, nie działają już na jego zmysły i nie są obecne. Władza ta ściąga się do czuć tak zewnętrznych, jako i wewnętrznych; nazywam ją „czułością wyobrażoną”. Obrazy czuć przeszłych podobne są do czuć samych, z tą różnicą, że pierwsze {tj. czucia} bywają żywsze, a drugie {tj. obrazy czuć} słabsze, i że pierwsze łączą się z przekonaniem o rzeczywistej bytności przedmiotów obecnych, a drugie się nie łączą. Pierwsze nazwiemy „czuciami rzeczywistymi”, drugie zaś „czuciami wyobrażonymi”. W ogólności zaś wyraz „czucie”, bez dodanego przymiotnika, będzie oznaczał tak pierwszy, jako i drugi rodzaj czucia, którego przeto definicja taka się daje: CZUCIE JEST TO TA ODMIANA, KTÓRĄ W SOBIE CZŁOWIEK NAJPIERWEJ POSTRZEGA, GDY ISTOTY MATERIALNE DZIAŁAJĄ NA JEGO ZMYŚŁ KTÓRYKOLWIEK, ALBO TEŻ JEST TO OBRAZ TAKOWEJ ODMIANY.

Niezaprzeczoną jest prawdą, że nie możemy sobie wyobrazić żadnego czucia, którego byśmy wprzód nie mieli rzeczywiście, czyli, co jedno znaczy, że wszystkie czucia nasze wyobrażone są obrazami czuć rzeczywistych dawniej mianych. Człowiek ślepy od urodzenia nie potrafi sobie wyobrazić kolorów, a głuchoniemy dźwięków.

Czucia, tak rzeczywiste, jako też wyobrażone, są pewnymi stanami człowieka, pewnymi sposobami jego bytu (*modificationes*); idzie więc o to, czy one znajdują się w całym składzie jego jestestwa, czy też w pewnej onego części.

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

Mówiliśmy wyżej, że każdy zmysł daje nam tylko czucia właściwe jego działaniu i że nie może nam dać tych, które należą do innych zmysłów. Lecz my możemy mieć kilka razem czuć, pochodzących od rozmaitych zmysłów. Możemy te czucia porównywać ze sobą, rozmyślać nad nimi, musi więc być w jestestwie naszym taka część czyli taka istota, w której się mogą łączyć czucia sprawione przez wszystkie zmysły, która je ze sobą nosi, porównywa, słowem, istota myśląca czyli dusza; taka zaś istota znajdować się nie może w żadnym szczególnym zmyśle, ponieważ w żadnym zmyśle szczególnym łączyć się nie mogą czucia, należące do kilku zmysłów.

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

(a) W pierwszym przypuszczeniu mówić, że np. dwa czucia łączą się w jednym czasie w istocie złożonej z części, z których każda jest osobną istotą, jest to mówić, że się one łączą albo obydwie w jednej i tej samej części, albo że one tym tylko sposobem łączą się w tej istocie, że jedno z nich należy do jednej, drugie zaś do drugiej części.

(b) Ale łatwo jest dowieść, że ostatni z tych dwóch przypadków pierwszego przypuszczenia utrzymać się nie może. Mówić bowiem, że z dwóch czuć¹¹ jedno jest w jednej części, a drugie w drugiej pewnego jestestwa, jest to mówić, że jedno jest w jednej istocie, a drugie w istocie drugiej. Lecz w takim razie jedna i ta sama istota nie miałyby ich razem w tym samym czasie, a przeto nie mogłyby ich porównywać. Drugi więc przypadek w przypuszczeniu duszy materialnej utrzymać się nie może; uważmy teraz, czy się utrzyma pierwszy.

(c) Mówić, że dwa czucia łączą się w jednej i tej samej części pewnej istoty materialnej, jest to mówić, że się one łączą albo w części takiej, która jest jedną właściwie, i nie składa się z części mniejszych, albo tym sposobem, że jedno czucie jest w jednej cząstce tej części złożonej, a drugie w drugiej cząstce; mamy tu więc znowu dwa różne wypadki. Ostatni z nich jest widocznie ten sam, któregośmy już dowiedli niepodobieństwo (b); więc pierwszy z nich tylko przypuścić należy.

(d) Lecz jeżeli przypuścimy, że dwa czucia łączą się w części, która jest jedną właściwie, tym samym przypuszczamy, że one łączą się w części niezłożonej, nierozciągłej, i już jest dowiedzione, że dusza, która porównywa swe czucia, jest istotą niematerialną, to jest niezłożoną z cząstek osobnych, jedna przy drugiej leżących.

Gdyśmy dowiedli, że dusza ludzka jest istotą nierozciągłą, stąd wypada ten wniosek, że te czucia, które ona ze sobą porównywa, jako też i sposobność jej do ich przyjmowania, czyli władza czucia, rozciągle być nie mogą, bo się zawierają w istocie nierozciągłej.

Aleśmy już nadmienili, że czułość zdaje się być rozlana po całym ciełe. Można by zatem uczynić pytanie, czy czucia podobne tym, jakie ma dusza, mogą się znajdować w ciełe ludzkim? Na to tak odpowiadamy, że lubo CZUŁOŚĆ i CZUCIE mogą w pewnym względzie przyznawać się ciału żyjącemu, wtedy jednak wyrazy te mają znaczenie zupełnie różne od tego, jakie im dajemy, mówiąc o czułości i czuciu będących w duszy. Kiedy albowiem mówimy, że każda część ciała naszego obdarzona nerwami czuje, czucie w tym razie nie co innego znaczy, tylko to, że gdy ta część ciała jest poruszona od przedmiotu, wzbudza się wtenczas w jej nerwach pewien ruch lub pewne drażnienie, które bardzo szybko przechodzi do mózgu, po czym następuje czucie w człowieku. Samo to więc drażnienie cząstek

¹¹ W oryginale zamiast „z dwóch czuć” jest „dwa czucia” {przyp. mój – JJ}.

nerwowych zwykli także nazywać fizjologowie „czuciem”, dlatego, że to drażnienie jest konieczne potrzebne do wzbudzenia czucia w duszy, i to ostatnie być nie może, jeśli pierwsze nie dojdzie do mózgu. Przyczynę zatem czucia i jej skutek jednym mianują nazwiskiem, chociaż te rzeczy są od siebie różne.

Ale znowu na mocy niewątpliwych postrzeżeń twierdzą, że człowiek wtedy tylko poznaje czucia swoje, wtedy o nich wie, kiedy wspomniana wyżej czynność nerwów dojdzie do mózgu. Oto więc jest drugie znaczenie wyrazu „czucie”, znaczenie właśnie takie, w jakim my go bierzemy. Jakoż gdy tu wykładamy władzę czucia ile władzę umysłową duszy naszej, o takich tylko czuciach mówimy, które człowiek poznaje: umysł bowiem, podług tego, co się powiedziało wyżej, jest ogólną władzą poznawania.

Lecz gdyby kto dwojakie to znaczenie wyrazu „czucie” brał za jedno, mniemając, że w całym ciele ludzkim, albo przynajmniej w pewnej onego części, są czucia właśnie takie lub podobne tym, które człowiek poznaje, mniemanie takie nie miałoby najmniejszej zasady. Wszakże kiedy mówimy o czuciach, o takich tylko mówimy, które człowiek poznaje i porównywa ze sobą, które albo są teraz rzeczywiście w istocie czującej razem i porównywającej swe czucia, albo były w niej dawniej rzeczywiście, a teraz pozostały tylko ich obrazy. Mówimy przeto o czuciach takich, które są w istocie nierozciąglej, które należą do duszy. Bez wątpienia wyobrażenie moje pewnego ruchu cząstek nerwowych lub innej jakiejś ich czynności, która jest potrzebna do obudzenia czucia w duszy, nie jest to samo, co wyobrażenie dźwięku, zapachu, światła, smaku, oporu, ciepła, zimna itd. Czucie więc, które przyznajemy ciału, nie jest żadnym z tych, które przyznajemy duszy. Wiele upłynęło wieków, nim ludzie utworzyli sobie jakiegolwiek wyobrażenie nerwów i onych działania, lecz o czuciach duszy dziecię nawet, które się dopiero urodziło, nie może nie wiedzieć. Jakimi są czucia duszy naszej, to człowiek najjaśniej poznaje; dusza albowiem czucia swoje poznaje w sobie samej czyli bezpośrednio. Wie np. dobrze, co to jest zapach fiołkowy, kolor róży, dźwięk trąby, światło słoneczne itp.; lecz dotąd jeszcze nie wiadomo z pewnością, jakie jest to działanie nerwów, które dochodząc do mózgu, budzi czucie w człowieku. Wnieśmyż stąd, że to, co właściwie nazywamy „czuciem” albo „czułością”, znajduje się w duszy naszej, ciało zaś jest tylko narzędziem takiej czułości.

Z tym wszystkim, chociaż czułość duszy ludzkiej nie może być rozciąglą, zdaje się jednak być rozlana po całym ciele. Dusza albowiem te same czucia, które w sobie poznaje i porównywa, odnosi do którejkolwiek części swojego ciała i jakoby w niej umieszcza. Jest to więc złudzenie imaginacji, wspólne wszystkim ludziom, którego przyczyna a nawet i potrzeba wyluszcza się tam, gdzie się daje wykład imaginacji. Do zrozumienia tego wykładu potrzebny jest pewien szereg prawd, które się wprzód wyłożyć powinny.

Istota czująca razem i porównywająca swe uczucia, czyli dusza nasza, podług największego podobieństwa do prawdy, ma swoje siedlisko w mózgu; mniemanie to ma za sobą bardzo ważne postrzeżenia fizjologów.¹²

¹² Można o tym doczytać się w dziele uczonego męża Jędrzeja Śniadeckiego mającym napis: *Teoria jestestw organicznych*; roz. 30, §§ 431-453.

Ponieważ zaś ten sam wyraz nie zawsze w jednym bierze się znaczeniu, a z wyrazów źle zrozumianych zwykły się rodzić niepożyteczne spory, winienem przeto położyć tu przestrożę, że przez wyraz „dusza” nie co innego rozumiem, tylko to, co już wyłuszczyłem, to jest: istotę czującą i porównyującą swe czucia, czyli, co jedno znaczy, istotę myślącą, którą inaczej nazywamy „umysłem”. Leczn wyraz „dusza” bierze się jeszcze w znaczeniu innym: oznaczają nim początek czyli zasadę życia zwierzęcego. Gdy tym początkiem jest pewna siła organiczna, a każda część ciała żyjącego musi być uczestniczką tej siły, dusza przeto wzięta w tym drugim znaczeniu, może być rozlana po całym ciełe ludzkim. Takie znaczenie dawniejsi filozofowie przywiązywali do wyrazu „*anima*”, albo raczej dwa te różne znaczenia częstokroć brali za jedno, ponieważ wyobrażenia ich o duszy były ciemne i niepewne.¹³

Dusza ludzka czyli umysł nie tylko czucia swoje odsyła do wszystkich części swojego ciała mających nerwy, lecz nadto niektóre czucia odsyła do istot zewnątrz siebie będących; uważa je, jak gdyby one były tych istot przymiotami. Dźwięki, zapachy, kolory itd. zdają się nam być w jestestwach zewnętrznych, chociaż się znajdują w duszy naszej, tamte zaś jestestwa są tylko ich przyczyną. Odkrycie tego złudzenia, wspólnego także wszystkim ludziom, miało w filozofii bardzo ważne następstwa, co się wkrótce da widzieć.

Człowiek jednak nie zawsze odsyłał czucia swoje zewnątrz siebie, jak je teraz odsyła. Dla okazania tej prawdy trzeba wprzód dowieść, że pierwiastkowo sam jeden tylko zmysł dotykania mógł uawiadomić człowieka o bytności jestestw zewnętrznych i że teraz inne zmysły nie inaczej dają mu tę wiadomość, tylko tym sposobem, że się nauczył porównywać wyobrażenia nabyte przez zmysł dotykania z wyobrażeniami nabytymi przez inne zmysły, co się tak dowodzi.

Nie inaczej rozróżniamy w myśli naszej przedmioty zewnętrzne od naszego własnego jestestwa, tylko przez to wyobrażenie, że pierwsze nie mając koniecznego związku z naszym jestestwem, mogą być od nas oddalone lub do nas zbliżone, gdy tymczasem nasze jestestwo ani się od siebie oddalić, ani do siebie zbliżyć się nie może. Więc i dziecię nie pierwiej mieć może wiadomość o istotach zewnątrz siebie będących, aż nabędzie tego wyobrażenia, że może coś do siebie zbliżyć lub od siebie oddalić, albo że samo może być do czegoś zbliżonym lub od czegoś oddalonym. Jeżeli zaś tak jest, więc łatwo dowieść, że dziecię odbierając pierwsze wrażenia na zmysły, nie mogłoby się dowiedzieć o przedmiotach zewnętrznych ani przez widzenie, ani przez powonienie, ani przez słuch, ani nawet przez smakowanie, jeśliby czucie tego zmysłu odłączone być mogło od zmysłu dotykania. Dla przekonania się o tym, wystawiamy sobie w myśli dziecię nowo narodzone, które patrzy tylko na przedmioty otaczające siebie, może słyszeć dźwięki, czuć zapachy od nich pochodzące, ale się ich jeszcze nie dotknęło. W takim będąc stanie, że ono nie może mieć najmniejszej wiadomości o tych istotach zewnętrznych, tak się dowodzi.

Dwojakim tylko sposobem mogę sobie wyobrazić, tak zbliżenie, jako też oddalenie pewnego przedmiotu względem mnie. Co się tyczy zbliżenia: (1) wyobrażam sobie, że ten przedmiot styka się teraz ze mną, a wprzód się nie stykał; a więc jest

¹³ Aristotelis lib. I et II *De anima*.

do mnie zbliżony; (2) że między mną a tym przedmiotem zachodzi teraz mniejsza odległość niż pierwiej, to się znaczy, że między mną a tym przedmiotem mniejsza by teraz zmieścić się mogła liczba pewnych miar podłużnych, np. kroków, łokci itp., wyobrażenie bowiem odległości MNIEJSZEJ I WIĘKSZEJ, bez wyobrażenia pewnych miar podłużnych być nie może. Widoczne zaś jest, że dziecię nowo narodzone, o którym mówimy, że się nie dotykało jeszcze otaczających siebie jestestw, nie mogłoby wystawić sobie w myśli zbliżenia się przedmiotu do siebie ani sposobem pierwszym, bo to się sprzeciwia przypuszczeniu, ani sposobem drugim, bo rzecz sama tłumaczy, że to jest niepodobieństwo. Podobnie co się tyczy oddalenia: (1) albo przez to mógłbym sobie wyobrazić oddalenie się przedmiotu ode mnie, że pierwiej stykał się ze mną, a teraz się nie styka; (2) albo przez to, że teraz większa mnie od niego dzieli odległość niż pierwiej. Już zaś oczywistą jest rzeczą, że dziecię będące w takim stanie, jaki tu przypuszczamy, ani jednym, ani drugim sposobem nie mogłoby sobie wyobrazić oddalenia się przedmiotu. Dowiodło się zatem, że człowiek pierwiastkowo przez widzenie, słyszenie i powonienie nie mógłby powziąć wiadomości o żadnej istocie zewnątrz siebie będącej, bo nie mógłby wiedzieć o tym, że coś do niego zbliżone lub od niego oddalone być może. Wspomniane dopiero zmysły dadzą bez wątpienia dziecięciu wiadomość o jego uczuciach, jako też o kolorach, zapachach, dźwiękach, lecz nie będą mogły dać mu wiadomości żadnej o czymkolwiek zewnętrznym, a zatem, będąc w takim stanie, ani tych samych czuć nie będzie mogło odnosić zewnątrz siebie.

Gdy się dowiodło, że pierwiastkowo dziecięcia żaden z czterech wymienionych zmysłów nie mógł uwiadomić o przedmiotach zewnętrznych, jakimże sposobem mógł dać tę wiadomość zmysł dotykania? Ruchliwość nadzwyczajna i z początku mechaniczna, wlana dziecięciu od samej natury, sprawuje to, że dziecię raz się ujmie jakiegokolwiek rzeczy, drugi raz ją odrzuci, raz przysunie do siebie, drugi raz oddali. A co wprzód robiło mechanicznie i bez zamiaru, będzie to później uważało, i przekona się, że czucia jego, tak dotykania, jako też innych zmysłów, zależą od czegoś, co może być do niego zbliżone lub oddalone, nabędzie przeto wiadomości o czymś zewnętrznym. Będzie już wtedy odsyłało czucia swoje rozmaitych zmysłów do jednego przedmiotu, który w nim te czucia sprawuje. Dlatego więc zmysł dotykania ma w tym względzie pierwszeństwo przed innymi, że nie tylko jest on narzędziem do sprawienia w człowieku czuć właściwych funkcji swojej, lecz oraz ponieważ celniejszym organem tego zmysłu jest ręka; jest on przeto narzędziem do sprawowania innych jeszcze skutków, to jest do zbliżania lub oddalania rozmaitych rzeczy, przez co samo tylko poznaje się pierwiastkowo bytność przedmiotów zewnętrznych, jak się to dowiodło.

Łatwo już pojmujemy, że skoro dziecię raz się dowiedziało o pewnym jestestwie zewnętrznym przez zmysł dotykania, może potem dowiadywać się o takich jestestwach przez inne zmysły, nie używając zmysłu pierwszego. Przypominając bowiem sobie, że niektóre czucia jego zależały od czegoś, co było w jego ręku, i co mogło do siebie zbliżać lub oddalać, wniesie stąd, że i każde inne czucie może także zależeć od czegoś, co może być do niego zbliżone lub od niego oddalone; szuka więc tego czegoś, gdy go jeszcze nie ma w ręku swoim. Ma przeto wiadomość

o pewnym przedmiocie zewnętrznym, chociaż się go jeszcze nie dotknęło. Ale rzecz jest widoczna, że w tym drugim razie nie inaczej wyobraża sobie ten przedmiot zewnętrzny, tylko łącząc w myśli z czuciem rzeczywistym któregośkolwiek z czterech zmysłów czucie wyobrażone czyli przypominane dotykania, to jest oporu. Tak więc dlatego teraz przez inne cztery zmysły dowiadujemy się o przedmiotach zewnętrznych, żeśmy się już nauczyli czucia rzeczywiste tych zmysłów porównywać czyli łączyć z czuciami wyobrażonymi zmysłu dotykania. Ta prawda lepiej się da poznać w dalszej osnowie uwag moich.

Z poprzedzającego rozbioru wniesć należy, że człowiek w najpierwszych chwilach życia swojego nie mógł odnosić czuć swoich zewnątrz siebie. Ta prawda, której tu dowiedliśmy przez rozumowanie, została stwierdzona wielu doświadczeniami czynionymi na ślepych od urodzenia, którym wzrok został przywrócony. Najpamiętniejszym z tych doświadczeń jest to, które wykonał sławny chirurg londyński Cheselden.¹⁴ Chłopcu mającemu lat 13 lub 14, który po zdjęciu katarakty z jednego oka pierwszy raz w życiu swoim ujrzał światło, zdawało się, że wszystkie przedmioty, na które patrzył, stykały się z jego okiem.

Gdy dusza ludzka jest istotą nierozciąglą, gdy się znajduje w pewnej tylko części naszego jestestwa, gdzie jest *sensorium commune* i gdy ciało jest tylko narzędziem do rozmaitych jego działań, stąd wypada, że chociaż ciało ludzkie ściśle jest połączone z duszą i „obcym względem niej” nazwać się nie może, jest jednak w pewnym względzie zewnętrzne względem duszy, a zatem i o jego bytności dusza nie inaczej dowiedzieć się mogła, tylko przez zmysł dotykania. Wprzód więc człowiek wiedział o bytności swej duszy, albo raczej o bytności jej stanów, to jest czuć swoich, nim powziął wiadomość o swoim ciecie. A nawet i ta się prawda wyłuszczyła słuchaczom, że gdy się już dowiedział o niektórych częściach swojego ciała, nie zaraz umiał je rozróżniać od ciał obcych.

Ponieważ dowiodło się wyżej, że pierwiastkowo człowiekowi sam tylko zmysł

WYKŁAD
POJĘTNOŚCI
CZYLI
WŁADZY
POJMOWANIA

dotykania przez czucie oporu mógł dać wiadomość o bytności jestestw zewnętrznych, i że inne zmysły nie mogły mu dać tej wiadomości wprzód, aż się nauczył łączyć w myśli swojej czucia tych zmysłów z wyobrażeniem oporu, teraz zapytać się wypada, czy ta wiadomość jest tylko czuciem sprawionym przez zmysł dotykania, czyli też wyobrażeniem innego gatunku, które obudzone bywa w duszy przez to czucie i z nim się łączy. Na co się

tak odpowiada.

(a) Czucie oporu jest odmianą sprawioną w duszy tak, jak wszystkie inne czucia; jest pewnym tylko jej stanem. Jak np. dźwięk jest tylko dźwiękiem, zapach jest tylko zapachem itd., tak czucie oporu jest tylko pewnym czuciem; gdy je 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. Więc ta wiadomość o bytności przedmiotów zewnętrznych albo

¹⁴ *Transactions Philosophiques*, n. 402 an. 1728. Opisanie tego samego doświadczenia znajduje się także w dziele Condillaca *Traité de sensations*, partie 3, chap. 5.

musi być wypadkiem połączenia i porównania ze sobą czuć rozmaitych, albo wyobrażeniem innego gatunku, wcale różnym od nich. Lecz pierwsze przypuszczenie utrzymać się nie może, bo łączenie, porównywanie czuć, tak rzeczywistych, jako też i wyobrażonych, może nam dać tylko wyobrażenie ich podobieństwa lub różnicy, stopnia mniejszego lub większego ich żywości, przyjemności lub nieprzyjemności, następstwa ich po sobie itd., ale gdy wszystkie te czucia są tylko rozmaitymi stanami duszy naszej i gdy żadne z nich uważane w sobie samym nie zawiera najmniejszego wyobrażenia o czymś względem nas zewnętrznym, idzie za tym, że jakiegokolwiek ich łączenie i porównywanie nie może nam dać tego wyobrażenia. Trzeba zatem zgodzić się na drugie, to jest, że wiadomość o przedmiotach zewnętrznych jest wyobrażeniem całkowicie różnym od czucia oporu, a tym bardziej od wszelkich innych czuć, co można jeszcze okazać następującym sposobem.

(b) W myśli mojej uważam czucie oporu jak skutek zależący od czegoś, samo zaś to coś uważam jako przyczynę sprawującą we mnie to czucie; te przeto rzeczy rozróżniam w myśli mojej, to się znaczy, że różne mam o nich wyobrażenia; więc wiadomość o przedmiocie zewnętrznym jest różna od czucia oporu.

(c) Czucie moje oporu uważam jako będące we mnie, ponieważ jest stanem duszy mojej, przyczynę zaś tego czucia uważam jako będącą zewnątrz; oto więc i pod tym jeszcze względem rozróżniam czucie moje od rzeczonej wiadomości.

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

Dowodnio się zatem, że czucie oporu uważane samo przez się nie jest właściwie tym, czym jest wiadomość o przedmiocie zewnętrznym, chociaż ta ostatnia budzi się w duszy naszej przez pierwsze. A tym bardziej nie może być czuciem żadnego innego zmysłu, gdy już dowiedziono, że bez czucia oporu żaden zmysł nie mógł obudzić w człowieku tej wiadomości.

Tę wiadomość rozróżnioną od czuć wszelkich nazywam „pojęciem”, sposobność zaś, którą ma dusza do tej wiadomości, nazywam „pojętnością”. Pojęcie jest wyobrażeniem umysłowym, ponieważ nie jest żadnym czuciem.

Pojęcie to, czyli wiadomość przedmiotu zewnętrznego, jest wypadkiem pewnego sądu (*iudicium*); sąd albowiem jest DZIAŁANIEM MYŚLI NASZEJ, PRZEZ KTÓRE RZECZ

JEDNĄ PRZYZNAJEMY LUB ZAPRZECZAMY DRUGIEJ. Kiedy zaś człowiek tworzy sobie pojęcie pewnego przedmiotu zewnętrznego, nie inaczej to czyni, tylko przez to, że czucia swoje jako skutki przyznaje pewnej istocie zewnętrznej jako przyczynie sprawującej te czucia.

Bytność zewnętrzna, którą człowiek przyznaje istocie czucie w nim sprawującej, nie jest to samo, co pojęcie jego czyli wiadomość o tej istocie. Wszakże ta istota, podług tego, jak człowiek o niej sądzi w pierwszych nawet chwilach życia swojego, ma bytność zewnętrzną względem jego jestestwa; lecz pojęcie jego tej istoty, chociaż się zewnątrz odnosi, nigdzie więcej znajdować się nie może, tylko w duszy jego. Bytność przedmiotu zewnętrznego odpowiadającą naszemu pojęciu, nazywać będziemy „rzeczywistością odpowiednią”.

Pojęcia nasze istot zewnętrznych są wypadkami sądów wypływających z natury umysłu naszego i w żaden sposób nie mogą pochodzić z sądów lub rozumowań mylnych. Jakoż sąd składa się z wyobrażeń, a rozumowanie z sądów, więc sąd i rozumowanie nie na czym innym zasadzają się, tylko na rozmaitym łączeniu i szykowaniu wyobrażeń. Lecz się dowiodło naprzód, że człowiek w pierwszych chwilach swojego życia miał tylko same czucia, nie mając pojęcia żadnego przedmiotu zewnętrznego; więc jeśliby to pojęcie miało być wypadkiem pewnego sądu fałszywego, musiałoby wynikać z nietrafnego i nieporządnego łączenia lub szykowania czuć naszych. Aleśmy znowu dowiedli, że żadne łączenie i szykowanie czuć naszych nie mogło nam dać samo przez się wiadomości o przedmiotach zewnętrznych; więc pojęcia tych przedmiotów muszą pochodzić z natury naszego umysłu, albo, co jedno znaczy, muszą być wypadkiem pewnego prawa wrodzonego naszemu umysłowi. Sama natura, która daje człowiekowi wiadomość o przyczynie czucia w nim sprawującej, każe mu oraz sądzić, że ta przyczyna ma bytność zewnątrz jego jestestwa. Jeżeli zatem przypuścimy, że te pojęcia są wypadkiem sądów fałszywych, przypuścić też należy, że to jest błąd, którego nas uczy sama natura umysłu naszego. Ale takie twierdzenie samo w sobie zawierałoby niedorzeczność. Wszakże to właśnie jest prawdą, co się zgadza z przyrodzonymi prawidłami myślenia, a to błędem, co od nich odstępuje. Jeśli kto pomyślał trafnie, mówimy o nim pospolicie, że pomyślał lub wnioskuje NATURALNIE. Jeśli zaś kto uczyni fałszywy wniosek, zwykliśmy mówić, że taki wniosek jest nienaturalny. Widoczne {jest} zatem, że w myśleniu „prawda” i „naturalność”, „fałsz” i „nienaturalność” biorą się za wyrazy jednoznaczne.

Gdyśmy już rozróżnili dwa główne rodzaje wyobrażeń naszych, z których jedno są zmysłowe, to jest czucia, tak rzeczywiste, jako też wyobrażone, a drugie umysłowe, to jest pojęcia, dla uniknięcia wszelkiej niezrozumiałości, oznaczyć należy dokładnie, co rozumieć mamy przez „wyobrażenie”, biorąc ten wyraz ogólnie. Różni różne znaczenie przywiązywali do tego wyrazu i rozmaite jego dawali definicje; moja zaś definicja będzie taka: WYOBRAŻENIE jest to wszystko, z czego się składa myśl nasza, i co tylko w niej rozróżnione być może.¹⁵

¹⁵ Biorąc „wyobrażenie” w znaczeniu najogólniejszym, wyrazowi temu odpowiadać będą w łacińskim „*notio*” i „*repraesentatio*”. Żadna jednak z definicji, którymi te wyrazy objaśniano dotąd w filozofii, nie zdała się być trafna, co okazałem w moich prelekcjach, a zatem nie przez chęć nowości, lecz z istotnej przyczyny utworzyć musiałem nową definicję wyobrażenia.

Pojęcie z natury umysłu naszego ściśle się łączy z czuciami, i tylko przez ODŁĄCZENIE (*abstractio*) może być od nich rozróżnione i uważane w sobie samym.

Pojęcia nigdy nie mogą być tak jasne, jak czucia, i dlatego zwykliśmy mówić, że trudniej się pojmują wyobrażenia umysłowe niż zmysłowe; pierwsze też nie mogą przyjąć żadnego stopnia natężenia czyli żywości jak drugie. Jeśli jednak pojęcia będą należycie ROZRÓŻNIONE od wyobrażeń zmysłowych, przekonamy się niezawodnie o ich bytności w umyśle naszym i w tym względzie będziemy je mogli nazwać „jasnymi”.

Czucia nie tylko we mnie budzą pojęcia istot zewnętrznych, które mnie otaczają, lecz nadto budzą we mnie wiadomość o tej istocie, która we mnie czuje i czucia swoje porównywa, czyli o duszy mojej. Wiadomość ta, chociaż się wzbudza przez czucia, jest jednak od nich różna. Wszakże czucia moje uważam jako rzeczy przemijające, to zaś jestestwo, które we mnie czuje i myśli, uważam jako coś trwałego. Czucia moje są wielorakie i rozmaite, jestestwo zaś we mnie myślące wyobrażam sobie jako zawsze jedno i to samo. Czucia moje uważam jako pewne stany, pewne odmiany tego jestestwa, które obdarzone jest czułością, samo zaś to jestestwo uważam jako rzecz, która doznaje tych odmian rozmaitych. Wiadomość tę o duszy mojej jako istocie, rozróżnioną w myśli od czuć wszelkich, nazywam także „pojęciem”. Lecz mając wzgląd na to, że ta rzecz, którą nazywam „duszą moją”, jest całkowicie różnego gatunku aniżeli te istoty materialne, które nazywam „przedmiotami zewnętrznymi”, jako pojęcia tych ostatnich mogę umieścić pod władzą pojętności zewnętrznej, tak pojęcie czyli wyobrażenie duszy mojej umieścić mogę pod władzą pojętności wewnętrznej, którą inaczej nazywam „samoznawstwem”, dlatego, że tu się objawia władza duszy ludzkiej czyli sposobność do poznawania siebie samej.

Jako pojęcia istot zewnętrznych nie mogły się utworzyć z trafnego lub nietrafnego łączenia czuć naszych, tak i pojęcie duszy naszej. Łączmy albowiem, jak się nam podoba, rozmaite czucia nasze, porównywajmy je, rozmyślajmy nad nimi itd., ponieważ te czucia są rozmaite i wielorakie, nigdy przeto same przez się nie dadzą nam wiadomości o jestestwie takim, które jest zawsze jedno i to samo. Ponieważ są nietrwałe, nigdy przeto z nich samych nie moglibyśmy złożyć wyobrażenia o jestestwie trwałym itd., słowem: gdybyśmy czucia nasze łączyli jakimkolwiek sposobem, uważając je w sobie samych, nigdy z nich nie powstanie wiadomość o duszy naszej jako istocie. Tak więc jako pojęcia jestestw zewnętrznych umysł ludzki zwykł łączyć do czuć na mocy pewnego prawa sobie wrodzonego, tak to samo rozumieć należy o pojęciu istoty w nas myślącej czyli duszy. Jako pojęciom pierwszym powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią, tak i drugiemu. Chcąc zaś w krótkości wyrazić treść prawd poprzedzających, tak powiemy: JEST TO PRAWO RZETELNE UMYŚLU NASZEGO, ŻE CZUCIA RZECZYWISTE BUDZĄ W NAS POJĘCIA ISTOT ZEWNĘTRZNYCH SPRAWUJĄCYCH TE CZUCIA, I POJĘCIE ISTOTY, W KTÓREJ SIĘ TE CZUCIA ZNAJDUJĄ, CZYLI DUSZY NASZEJ.

Postrzegając w sobie człowiek czucia czyli odmiany swej duszy sprawione od jestestw zewnętrznych, nabywa wyobrażenia sposobności, którą ma dusza do przyjęcia tych odmian, to jest nabywa wyobrażenia czułości czyli władzy czucia.

Czułość nie to samo jest, co czucie lub jakiegokolwiek czuć połączenie, sposobność bowiem duszy do przyjmowania pewnych odmian nie jest to samo, co te odmiany. Te ostatnie są przemijające, tamta zaś jest równie trwała, jak i sama istota duszy. To samo rozumieć należy o tej władzy umysłowej, którą nazwałem „pojętnością”; nie jest ona to samo, co pojęcie. W ogólności zaś mówiąc, prawo umysłu naszego każe nam rozróżniać jakiegokolwiek bądź wyobrażenia od sposobności, którą ma dusza do nich.

Jeśli przeto usunę z myśli mojej albo z uwagi wszelkie czucia, a zastanawiać się będę nad samą tą sposobnością, którą ma dusza do czuć przyjmowania, będę miał wyobrażenie tej władzy umysłowej, ale oraz i ciemne. Będę tylko wiedział, że jest w duszy mojej JAKAŚ SPOSOBNÓŚĆ, czyli JAKIEŚ USPOSOBIENIE. To samo rozumieć należy o innych władzach umysłowych, uważanych odłącznie od działań, które tym władzom odpowiadają. Wyobrażenia tych władz tym sposobem uważanych będą umysłowe i ciemne, jak i wyobrażenia czułości. Owszem, którakolwiek władza tym sposobem uważana da nam zawsze jedno i to samo pojęcie JAKIEJŚ SPOSOBNÓŚCI. Jeżeli więc chcemy utworzyć sobie wyobrażenie jasne którejkolwiek władzy umysłowej, powinniśmy pojęcie to sposobności łączyć z wyobrażeniami działań, które jej są skutkiem.

Chociaż rozmaite władze duszy naszej mogą wypływać z jednego jakiegoś usposobienia będącego w tej istocie, prawo jednak umysłu naszego każe nam przyznawać rzeczywiście jakiegokolwiek bądź istocie tyle władz różnych, ile postrzegamy różnych gatunków działań, które ta istota wykonywać może.

Władze umysłowe i prawa nimi rządzące, ponieważ są równie trwałe, jak i sama istota duszy, nazywam je więc „przymiotami duszy stałymi”. Rozmaite zaś wyobrażenia i działania mogą się nazwać jej „stanami”, „sposobami bytu” (*manières d'être*), czyli „przymiotami nietrwałymi”.

Widzieliśmy, że pojęcie duszy jako istoty, uważane odłącznie od czuć wszelkich, z natury swojej jest wyobrażeniem ciemnym. Widzieliśmy znowu, że równie jest ciemne pojęcie jakiegokolwiek władzy umysłowej tym samym uważane sposobem. Ale jednak zachodzi różnica ważna między pojęciem jednym a drugim. Pierwsze uważać się może samo w sobie bez zwrócenia uwagi na wyobrażenia inne i będzie wtedy wyobrażeniem CZEGOŚ. Lecz pojęcie władzy tym sposobem uważać się nie może, bo sposobność czyli władza zawsze się uważa jako będąca w CZYMŚ: jako PRZYMOT CZEGOŚ. Mając w myśli pojęcie władzy, trzeba koniecznie mieć razem pojęcie istoty, w której się ta władza zawiera; lecz mając pojęcie istoty, nie mam potrzeby koniecznej myśleć o jej przymiotach.

Ta uwaga ułatwia nam zrozumienie różnicy, jaka zachodzi między wyobrażeniami przedniejszymi a wyobrażeniami względnymi czyli rzędu drugiego; taki albowiem

WYOBRAŻENIA
WZGLĘDNE

stanowią podział wyobrażeń, z powodów, które zaraz mam wyłuszczyć. I tak: ponieważ pojęcie istoty w nas myślącej czyli duszy może się uważać samo w sobie, bez zwrócenia uwagi na inne wyobrażenia, nazywam je przeto „wyobrażeniem przedniejszym”, takim jest albowiem każde WYOBRAŻENIE, KTÓRE UWAŻAĆ SIĘ MOŻE

WYŁĄCZNIE SAMO W SOBIE, NIE MAJĄC KONIECZNEJ POTRZEBY ODNOSZENIA SIĘ DO WYOBRAŻEŃ INNYCH. Pojęcie zaś władzy umysłowej, chociaż może się odłączyć od czuć wszelkich, lecz koniecznie odnosić się musi do pojęcia istoty, w której się zawiera, będzie przeto WYOBRAŻENIEM WZGLĘDNYM, czyli RZĘDU DRUGIEGO, takim albowiem nazywam każde WYOBRAŻENIE, KTÓRE SAMO W SOBIE UWAŻAĆ SIĘ NIE MOŻE, LECZ MUSI ODNOSIĆ SIĘ KONIECZNIE DO INNYCH WYOBRAŻEŃ.

Nie tylko pojęcie tej istoty, którą nazywamy „duszą naszą”, jest wyobrażeniem przedniejszym, lecz i pojęcie jakiegokolwiek istoty zewnętrznej; mogę albowiem pojęcie tej istoty odłączyć w myśli naprzód od czuć wszelkich sprawionych przez tę istotę, po wtóre, od wyobrażeń jej przymiotów, i uważać to pojęcie samo w sobie, tym zaś sposobem uważane, będzie ono dla mnie wyobrażeniem CZEGOŚ czyli RZECZY, tak jak pojęcie duszy podobnym uważane sposobem.

Nie tylko zaś pojęcia istot jakichkolwiek, lecz i czucia nasze są wyobrażeniami przedniejszymi, lubo wtenczas, kiedy się one uważają same w sobie, już nie uważają się jako stany duszy naszej. Zdaje się, że nikt nie zaprzeczy tej prawdzie, że np. błękit uważać się może ile jest tylko błękit, ciepło ile jest ciepło, dźwięk ile dźwięk, zapach ile zapach itp., nie myśląc o tym bynajmniej, gdzie się te czucia znajdują. Czucia przeto nasze uważać się mogą odłącznie od wszelkich innych wyobrażeń, a zatem są wyobrażeniami przedniejszymi. O tym jednak pamiętać należy, że chociaż wyobrażenia przedniejsze uważać się mogą same w sobie bez odnoszenia się do innych wyobrażeń, nie zawsze jednak tym sposobem się uważają; kiedy np. czucia uważam jako stany duszy mojej, widoczne jest, że je wtenczas odnoszę do pojęcia duszy mojej jako istoty.

Nie samo tylko pojęcie władzy umysłowej albo pojęcie przymiotu uważanego ogólnie jest wyobrażeniem względnym, cośmy już widzieli, lecz znajdujemy w umyśle naszym wiele różnych gatunków wyobrażeń takich, które żadną miarą uważać się nie mogą same w sobie, bez odnoszenia się do wyobrażeń innych, które przeto są wyobrażeniami względnymi czyli rzędu drugiego. Mianowicie gdy wyobrażenia względne uważać się nie mogą same w sobie, odnosić się muszą do wyobrażeń przedniejszych, i gdyby nie było w umyśle ludzkim tych ostatnich, szereg odnoszenia się wyobrażeń byłby nieskończony, czego przypuścić niepodobna.

Ale już nadmieniałem, że wyobrażenia względne mogą być różnego gatunku. Jedne z nich odnoszą się do wyobrażeń przedniejszych umysłowych, jak np. wyobrażenie którejkolwiek władzy duszy naszej, uważane odłącznie od czuć wszelkich, odnosić się musi do pojęcia duszy jako istoty.

Inne odnoszą się do wyobrażeń zmysłowych, jak np. wyobrażenie różnicy lub podobieństwa, które upatrujemy między czuciami naszymi, do tych czuć koniecznie odnosić się musi.

Jedne odnoszą się do wyobrażeń przedniejszych pojedynczych, jak np. przyjemność lub nieprzyjemność uważać się może w jednym czuciu; może też odnosić się do pewnego szyku czuć albo obrazów zmysłowych lub umysłowych. Żywość także albo słabość czucia uważać się zwykła w każdym czuciu pojedynczym. Inne zaś odnosić się muszą koniecznie do wyobrażeń dwóch lub wielu; i tak wyobrażenie różnicy

odnosić się musi do wyobrażenia dwóch rzeczy, między którymi ją postrzegamy. Wyobrażenie związku odnosić się musi do wielu wyobrażeń, to jest, do wyobrażeń tych wszystkich rzeczy, między którymi zachodzi związek. To samo się prawdzi względem wyobrażenia zbioru, zbiór albowiem uważać się nie może w myśli bez wyobrażeń istot pojedynczych, do których się odnosi.

Owszem, znajdujemy w umyśle naszym takie wyobrażenia względne, które się nazwać mogą „wyobrażeniami rzędu trzeciego”, one bowiem zawierają się w wyobrażeniach względnych rzędu drugiego i do nich się odnoszą. I tak, oczywistą jest rzeczą, że wyobrażenia ruchu i siły są wyobrażeniami względnymi. Lecz w wyobrażeniu ruchu zawiera się wyobrażenie mniejszej lub większej jego szybkości, w wyobrażeniu siły zawiera się wyobrażenie stopnia jej dzielności. Te przeto ostatnie wyobrażenia mogą się nazwać „wyobrażeniami rzędu trzeciego”.

W liczbie wyobrażeń względnych godne są uwagi te, które nazwać można „ujemnymi”. „Wyobrażeniem ujemnym” (*notio negativa*) nazywam to, które stawia umysłowi naszemu niebytność raczej, pozbawienie lub umniejszenie pewnej rzeczywistości, aniżeli rzeczywistość; takim jest np. wyobrażenie ciemności lub czarnego koloru, takim jest wyobrażenie cichości, czczości, nicestwa, pozbawienia, niedostatku itp. Wyobrażenie ujemne pojąć się inaczej nie może, tylko odnosząc się do wyobrażenia DODATNIEGO (*notio positiva*), któremu odpowiada; tak np. nie miałbym wyobrażenia czczości, jeśli bym go nie odnosił do wyobrażenia pełności, nie miałbym wyobrażenia cichości, jeśli bym go nie odnosił do wyobrażenia głosu lub dźwięku itp. Wyobrażenia ujemne utworzyły się z dodatnich, te przeto ostatnie pierwiej się zjawily w umyśle ludzkim.

Chociaż wyobrażenia względne odnosić się muszą koniecznie do wyobrażeń innych i łączyć się z nimi, mogą się jednak uważać sposobem dwojakim: raz w szczególności czyli ZŁĄCZENIE (*in concreto*), drugi raz w ogólności czyli ODŁĄCZENIE (*in abstracto*). Tak np. wyobrażenie różnicy między człowiekiem a kamieniem będzie wyobrażeniem względnym uważanym w szczególności czyli złączenie. Takim też będzie wyobrażenie ZBIORU pewnych obrazów, monet, minerałów, ludzi, ptaków itp. Takim będzie wyobrażenie przymiotu wyszczególnionego, np. wyobrażenie pojętności człowieka. Lecz kiedy się zastanawiam nad znaczeniem tych wyrazów pojedynczo wziętych: „różnica”, „podobieństwo”, „zbiór”, „przymiot” itp., bez wątpienia wyobrażenia względne przywiązane do tych wyrazów uważam wówczas ogólnie, a zatem odłącznie, ponieważ ich nie stosuję do żadnych szczególnych przedmiotów. Ale jakim sposobem to się dzieje? Jakżeby wyobrażenia względne odłączyć się mogły od innych, gdy z natury swojej odnosić się muszą do pewnych wyobrażeń przedniejszych?

Na to się tak odpowiada: że wtenczas, kiedy wyobrażenia względne uważają się ogólnie czyli odłącznie, naprzód, zwracamy bardziej uwagę naszą na same te wyobrażenia względne, aniżeli na wyobrażenia przedniejsze, z którymi pierwsze łączyć się muszą; po wtóre, nie oznaczamy gatunku tych ostatnich wyobrażeń, ale z nich bierzemy jakiegokolwiek, byle tylko tamte wyobrażenia względne odnosić się do nich miały. Przeciwnie zaś, jeśli równą dajemy uwagę tak na wyobrażenia

względne, jako i na przedniejsze, do których się tamte odnoszą, i jeśli oznaczamy te ostatnie, to jest, jeśli wyobrażenia względne chcemy uważać w wyobrażeniach przedniejszych, takich a nie innych, natenczas wyobrażenia względne będą ZŁĄCZNE (*notiones concreatæ*), czyli wyszczególnione. Prawdy, które tu wyraziłem w krótkości, starałem się dokładnie wyłożyć słuchaczom.

Stąd się okazuje, że nie tym samym sposobem ODŁĄCZAM (*abstraho*) wyobrażenie przedniejsze, jak względne. Pierwsze w uwadze mojej odłączyć mogą od wszelkich innych wyobrażeń, mających z nimi związek naturalny wprawdzie, lecz niekonieczny, i uważać je w sobie samych; drugie zaś mogą wziąć tylko za cel przedniejszy uwagi mojej, chociaż one łączyć się muszą koniecznie z innymi.

Lubo się zdaje, że każde wyobrażenie względne jest złożone, ponieważ łączyć się musi z jednym lub wielu wyobrażeniami przedniejszymi, gdy jednak pierwsze uważamy odłącznie od drugich, mogą być one wyobrażeniami niezłożonymi czyli pojedynczymi. Tak np. wyobrażenie różnicy, którą postrzegam między dwoma uczuciami moimi, jest wyobrażeniem jednej różnicy, nie zaś wielu różnic. Podobieństwo też, albo raczej podobność, którą postrzegamy między szeregiem siedmiu kolorów pierwotnych a szeregiem siedmiu głosów foremnych, jest wyobrażeniem jednej podobności, ponieważ kolory i głosy porównywane pojedynczo nic podobnego nie mają do siebie. A zatem chociaż wyobrażenia przedniejsze, do których się odnoszą pewne wyobrażenia względne, mogą być złożone, te jednak ostatnie, uważane odłącznie od tamtych, mogą być niezłożone czyli pojedyncze.

Oto więc mamy wykład najprostszych pierwiastków, z których się składa myśl nasza. Rozbiór jej na swoje pierwiastki był nam nieuchronnie potrzebny, jeśli chcemy utworzyć sobie wyobrażenie dokładne działań jej złożonych, o których niżej powiemy. Tymi pierwiastkami, jakeśmy to widzieli, są: naprzód, wyobrażenia przedniejsze, które się dzielą na dwa główne rodzaje, to jest na czucia i pojęcia istot; po wtóre, wyobrażenia względne, które są rozmaitego gatunku, i odnoszą się do wyobrażeń przedniejszych pierwszego lub drugiego rodzaju.

Tak więc uważając władze umysłu naszego w stosunku do najprostszych jego działań, mogą się naznaczyć trzy władze niezłożone czyli pierwotne: czułość, pojętność i władza wyobrażeń względnych, chociaż każda z tych władz, jak się to widzieć dało, może mieć swoje podziały.

Rzućmy teraz okiem na porządek, jakim następują po sobie i jawią się w umyśle naszym te najprostsze jego działania. Ten rzut oka będzie nam przydatny, gdy wkrótce roztrząsać mamy bardzo ważne w filozofii pytanie, tyżące się POCZĄTKU WIADOMOŚCI LUDZKICH.

Widzieliśmy, że czucia najpierwej jawią się w duszy naszej. Czucie dotykania czyli oporu, budząc w nas władze sądzenia, daje nam pojęcia istot zewnętrznych, które to pojęcia dają nam później wszelkie inne czucia, łącząc się z czuciem wyobrażonym oporu. Te same czucia, budząc w nas pojęcia istot zewnętrznych, budzą oraz pojęcie istoty w nas myślącej czyli duszy naszej. Na koniec, rozmaite łączenie lub porównywanie ze sobą wyobrażeń przedniejszych daje nam wyobrażenia względne czyli rzędu drugiego.

PYTANIE
O POCZĄTKU
WIADOMOŚCI
LUDZKIEJ

Możemy już teraz przystąpić do tego ważnego pytania, o którym nadmieniałem, to jest: JAKI JEST POCZĄTEK WIADOMOŚCI CZYLI WYOBRAŻEŃ LUDZKICH? Rozwiązanie tego pytania stanowiło dotąd główną i największą trudność w filozofii, dając powód do wielu sporów i niedorzecznych twierdzeń. Sprzeczkę zaś w tej mierze między uczonymi, jak się zdaje, bardziej pochodziły z nieporozumienia się względem znaczenia wyrazów składających to pytanie, jak z odmiennego ich zdania o tej rzeczy. Sądzę, iż chcąc rozwiązać to pytanie, trzeba wprzód wiedzieć, że wszystkie wyobrażenia, jakie sobie tworzyli filozofowie o POCZĄTKU WIADOMOŚCI LUDZKICH, można odnosić do dwóch różnych względów, to jest metafizycznego i logicznego.

Ci, którzy uważali ten początek pod względem pierwszym, zamierzali sobie związek zachodzący między wyobrażeniami naszymi a jestestwami zewnątrz nas będącymi, czyli, co jedno znaczy, między naszym umysłem a światem, dać poznać tak jasno, tak wyraźnie, jak np. wyłożyć można związek między częściami pewnej maszyny i właściwymi im działaniami. Owszem, chcieli wystawić ten związek w takim świetle, w jakim się stawia związek prawd matematycznych. Nie dosyć im było wiedzieć, jakie są w nas wyobrażenia i sądy, i jakim porządkiem następują po sobie; chcieli nadto dociec, jakim sposobem dusza z prostej możliwości czyli usposobienia przychodzi do rzeczywistych działań umysłowych, jakim sposobem od rzeczy będących zewnątrz niej przenoszą się do niej ich obrazy, i czy te obrazy podobne są, lub nie, do swoich oryginałów. Widoczne jest, że takie badania wtenczas tylko mogłyby wziąć pomyślny skutek, gdyby wprzód zgłębiona była natura tak istoty w nas myślącej, jako i tych, które nas otaczają. Lecz okażemy poniżej, że zgłębić naturę jakiegokolwiek bądź istoty nie jest w mocy człowieka, a to samo nas przekona, że zamiar taki metafizyków, o jakim teraz mówiliśmy, niepodobny jest do wykonania. Tak więc pytanie wspomniane uważać będziemy pod innym względem, to jest pod względem logicznym.

Ponieważ nauka logiki, której zamiarem jest wyklądać przyrodzone myślenia prawdziwa, nie innym sposobem cel swój osiągnąć może, tylko przez poznanie rozmaitych działań umysłowych i przyrodzonego porządku, jakim one szykować się powinny, więc kiedy uważamy pytanie o początku wiadomości ludzkich pod względem logicznym, ściągać się ono będzie albo do natury działań umysłowych, albo do ich porządku. Jaśniej zaś to samo wyrażając, pytanie o początku wiadomości ludzkich będzie znaczyło albo to: JAKIE SĄ PIERWIASTKI CZYLI DZIAŁANIA NAJPROSTSZE, Z KTÓRYCH SIĘ SKŁADA MYŚL NASZA? albo to: KTÓRE Z TYCH DZIAŁAŃ ZACZYNAJĄ POZNANIE LUDZKIE, OBJAWIAJĄC SIĘ DUSZY NAJPIERWEJ? Lecz ponieważ nie tak o to idzie człowiekowi, aby poznać, jakie są jego wyobrażenia i sądy, i które z nich najpierwej się budzą, jako raczej o to, ażeby wiedział, jakie ma prawo z powodu wyobrażeń swoich sądzić o rzeczach zewnętrznych względem jego umysłu, więc pytanie rzeczne może się uważać i w tym znaczeniu: NA JAKICH DZIAŁANIACH UMYSŁU ZALEŻY PEWNOŚĆ SĄDÓW NASZYCH O BYTNOŚCI RZECZY ZEWNĘTRZNYCH? Gdy, na koniec, z logiką ściśle się łączy metodologia, to jest nauka o najlepszym

trybie wykładania prawd drugim i onych dowodzenia, więc pytanie o początku wiadomości ludzkich uważane pod względem logicznym może jeszcze znaczyć i to: OD CZEGO ZACZYNAĆ SIĘ POWINIEN WYKŁAD PRAWD STANOWIĄCYCH PEWNĄ NAUKĘ, TEORIĘ LUB PEWNE DOWODZENIE? Oto jest czworakie znaczenie, jakie przywiązywać się może do pytania o początku wiadomości ludzkich uważanego pod względem logicznym.

Filozofowie w mniemaniach swoich od początku wiadomości ludzkich dzielą się pospolicie na dwie główne klasy. Jedni z nich początkiem tym mieniają być czucie, czyli, co u nich jedno znaczy, doświadczenie, a ci się nazywają „*empirici*” lub „*empiristae*”. Drudzy wyprowadzają ten początek od pewnych praw koniecznych rozumu, które mają być różne od wszelkich wyobrażeń zmysłowych, a zatem nie mogą być to samo, co czucie lub doświadczenie; ci zaś nazywają się „*rationales*” albo „*rationalistae*”. Uważmy przeto, w jakim znaczeniu ten początek mogą brać jedni i drudzy, i czy nie mogliby zgodzić się ze sobą w zdaniach, gdyby wytłumaczyli się dokładnie, co rozumieją przez te wyrazy: „początek wiadomości ludzkich”. Jeżeli ten początek uważają we względzie porządku, jakim objawiają się w duszy rozmaite działania umysłowe, tedy pytanie o tym początku nie co innego znaczyć będzie, tylko to: JAKIEGO RODZAJU DZIAŁANIA NAJPIERWEJ OBJAWIAJĄ SIĘ W UMYŚLE LUDZKIM? Aleśmy już dowiedli, że tym rodzajem działań czyli stanów duszy, składających myśl naszą, są czucia, a nawet między teraźniejszymi filozofami nie ma już o to żadnej sprzeczki i wątpliwości, bo wszyscy zgadzają się na to, że przed czuciem nie może być żadne poznanie, żadne wyobrażenie, o którym by dusza wiedziała.

Jeżeli zaś początek ten wiadomości ludzkich stosują do natury pierwiastków, z których się składa myśl naszą, wtedy spór o nim między empirykami a racjonalistami to tylko znaczyć będzie, CZY WSZYSTKIE NASZE WIADOMOŚCI SKŁADAJĄ SIĘ Z CZUĆ SAMYCH, BĄDŹ RZECZYWISTYCH, BĄDŹ WYOBRAŻONYCH, co utrzymują pierwsi, CZY TEŻ W ICH SKŁADZIE ZNAJDUJĄ SIĘ TAKIE WYOBRAŻENIA, KTÓRE ZGOŁA NIE SĄ CZUCIAMI, co utrzymują drudzy. Lecz już okazaliśmy, że myśl naszą nie z samych jedynie czuć się składa, i że do czuć łączą się pojęcia, tak przedniejsze, jako też i względne, które „czuciami” nazwać się nie mogą. Jeśli przeto uważny filozof nie twierdzi tego, że w myśli człowieka są jedynie czucia, ale przypuszcza bytność pewnych wyobrażeń prawdziwie umysłowych, tym samym jest racjonalistą w znaczeniu takim, o jakim tu mówimy, chociaż z innego względu może być empirykiem, bo słusznie utrzymywać może, że przed czuciem nie ma w człowieku żadnego poznania, żadnego wyobrażenia.

Ale filozofowie uważać jeszcze mogą początek wiadomości ludzkiej pod tym względem: CZY PEWNOŚĆ SĄDÓW NASZYCH O BYTNOŚCI RZECZY ZEWNĘTRZNYCH OPIERA SIĘ JEDYNNIE NA DOŚWADCZENIU, CZY TEŻ NA INNYCH ZASADACH WYPŁYWAJĄCYCH Z ROZUMU? Że zaś doświadczenie, jak mówiłem, znaczy w tym miejscu to samo, co czucie, więc rzeczne pytanie tak by się mogło inaczej wyrazić: CZY DLATEGO TYLKO WIEMY O JESTESTWACH ZEWNĘTRZNYCH I ICH PRZYMIOTACH, ŻE MAMY CZUCIA, CZY TEŻ DLATEGO, ŻE PEWNE PRAWO PRZYRODZONE NASZEMU UMYŚLOWI DO CZUĆ KAŻE NAM ŁĄCZYĆ POJĘCIE, TO JEST WIADOMOŚĆ O TYCH

JESTESTWACH? Lecz jeżeli wykład mój poprzedzający przekonał kogo o tej prawdzie, że wiadomość o jestestwach zewnętrznych nie tylko jest wyobrażeniem różnym od czuć wszelkich, ale oraz jest wypadkiem pewnego sądu przyrodzonego naszemu umysłowi, ten zapewne nie będzie empirykiem w znaczeniu takim, o jakim się tu mówi, jest albowiem przekonany, że pewność tej wiadomości nie na samych jedynie zależy czuciach.

Na koniec, w tej części logiki, która się zowie „metodologia”, przekonywamy się, że nauczanie prawd pewnych lub ich dowodzenie zaczynać się najczęściej zwykło od takich twierdzeń i wyobrażeń, które w człowieku nienajpierwej się objawiają, które, owszem, są wypadkiem wielu poprzedzających doświadczeń lub uwag. Tak więc postępowanie człowieka w udzielaniu innym wiadomości swoich bywa częstokroć odwrotne względem tego, jakim sam ich nabywa, co także mogło się przyczynić do sprzeczek filozoficznych o początku wiadomości ludzkich. Jedni albowiem przez ten początek mogli rozumieć te wyobrażenia i sądy, których człowiek sam najpierwej nabywa, drudzy zaś te, od których zaczynać należy, gdy chcemy innym udzielać wiadomości naszych.

Wskazaliśmy zatem wielorakie znaczenie, pod jakim uważać się może interesujące pytanie o początku wyobrażeń czyli wiadomości ludzkich; zastosowanie zaś do tej materii uwag, któreśmy wprzód wyłuszczyli, zdaje się, że w wielu punktach ułatwiło nam trudność tego zagadnienia.

Dotąd staraliśmy się wyłuszczyć władze niezłożone umysłu ludzkiego, to jest

WŁADZE
UMYSŁU
LUDZKIEGO
ZŁOŻONE

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

W rządzie władz złożonych umysłu najpierwej stawi się nam władza poznawania przedmiotów zewnętrznych. Widzieliśmy, że czucia nasze budzą w nas pojęcia istot zewnętrznych, od których te czucia zależą. Widzieliśmy znowu, że jedna taka istota może w nas sprawować rozmaite czucia, działając na rozmaite zmysły, a wtenczas

WŁADZA
POZNAWANIA
PRZEDMIOTÓW
ZEWNĘTRZNYCH

pojęcie tej istoty połączy te czucia rozmaite w obraz jednego przedmiotu. Wiemy prócz tego, że własne nasze czucia, odnosząc się do istot zewnętrznych, które są ich przyczyną, zdają się nam być w tych samych istotach. Tak więc czucia nasze rozmaitych zmysłów odniesione przez pojęcie do pewnej istoty zewnętrznej, nazywamy „poznaniem tej istoty, czyli tego przedmiotu”, inaczej „wyobrażeniem jego zmysłowym”. Władzę zaś, którą ma dusza, łączenia tym sposobem czuć rozmaitych w obraz jednego przedmiotu nazywać będziemy „władzą poznawania przedmiotów zewnętrznych”.

Ponieważ pojęcie istoty zewnętrznej, jakieśmy to widzieli, jest wypadkiem pewnego sądu przyrodzonego naszemu umysłowi, to jest zgodnego z jego prawami, więc poznawanie przedmiotów zewnętrznych nie inaczej się dzieje, tylko za pomocą sądzenia. Mianowicie w każdym poznaniu istoty zewnętrznej tyle sądów zawierać się musi, ile jest czuć odniesionych do tej istoty, każde z nich albowiem przyznajemy rzeczonej istocie jako skutek swojej przyczynie.

Poznanie przedmiotu rozszerza się w nas nie tylko przez poznanie coraz nowych stosunków jego z naszą czułością, to jest przez tę wiadomość, jakie on wznieca w nas czucia, działając na rozmaite zmysły, lecz i przez poznanie stosunków jego: naprzód, z naszym ciałem, śledząc, jak on działa na siłę organiczną naszego ciała, np. czy może mu służyć za pokarm, w czym mu pomocny albo szkodliwy być może; po wtóre, z innymi istotami, jak ona działa na nie, i jakie od nich nawzajem odbiera działanie.

Jako zaś stosunki istoty zewnętrznej z naszą czułością poznajemy przez czucia, które w nas sprawuje ta istota, tak i stosunki jej z siłą organiczną naszego ciała. Jeśli bowiem np. użyjemy pewnej istoty w sposobie pokarmu lub napoju, czucia wewnętrzne, które prędkiej lub później stąd wynikną, ostrzegą nas, czy mamy tę istotę uważać za pożyteczną dla nas lub szkodliwą w tym względzie.

Na koniec, stosunki, w jakich zostawać mogą istoty zewnętrzne jedne względem drugich, działając na siebie, nie inaczej się poznają, tylko przez to, że istota, która przyjęła pewne działanie od drugiej, sprawuje na zmysłach naszych czucia różne od tych, które wprzód sprawowała, albo przynajmniej chociaż te same czucia, inaczej jednak modyfikowane, co się objaśniło w prelekcjach.

Tak więc poznanie nasze przedmiotów zewnętrznych, jako się od czuć zaczyna, tak też nie innym rozszerza sposobem, tylko przez czucia.

Sposobność jestestwa materialnego do wzbudzenia w nas czuć takich a nie innych, także do sprawienia w ciele naszym lub innych jestestwach lub też do przyjęcia od nich skutków takich a nie innych, podług tego, o czym się nieraz mówiło, daje nam poznanie rozmaitych przymiotów, czyli władz, sił, zdolności (bo to wszystko jedno znaczy) tego jestestwa.

Każde z czuć składających poznanie istoty zewnętrznej uważa się za jej przymiot. Ale czucia nasze nie mogą się nazywać właściwie „przymiotami jestestw zewnętrznych”, gdy są w duszy naszej, a nie w tych jestestwach. W jakimże więc względzie czucie moje uważać się może za przymiot pewnej istoty materialnej, która jest zewnątrz mnie? Oto w tym, że ta istota usposobiona jest do sprawienia we mnie czuć takich a nie innych, skoro działać będzie na moje zmysły. Czucia zatem nasze odniesione do jestestw zewnętrznych nazywają się „przymiotami ich odnośnymi” (*qualitates relativae*), dlatego, że wtenczas uważamy te jestestwa odnośnie czyli względnie nas samych, to jest względnie do odmian, które one sprawują w duszy naszej. Same zaś usposobienia jestestw zewnętrznych do sprawienia w nas czuć pewnych nazywają się „przymiotami ich nieodnośnymi” (*qualitates absolutae*) wtenczas, kiedy te usposobienia uważamy same w sobie samych, bez stosunku do czuć naszych.

Przypomnijmy sobie, na jakich powodach ugruntowaliśmy pewność sądzenia naszego, kiedy pojęciom naszym istot zewnętrznych przyznajemy rzeczywistość odpowiednią, to jest, kiedy przekonani jesteśmy o rzeczywistej bytności takich istot, sprawujących w nas uczucia. Powody te były następujące. Pierwej człowiek miał uczucia, nim się dowiedział o czymkolwiek zewnętrznym. Gdy później uczucie oporu obudziło w nim tę wiadomość, jeśli ona miała być wypadkiem pewnego sądu fałszywego, nie skądinąd mogłaby pochodzić, tylko z nietrafnego łączenia albo porównywania uczuć naszych. Aleśmy znowu okazali, że jakiegokolwiek łączenie, porównywanie, szykowanie uczuć naszych, uważanych jedynie jako odmiany duszy naszej, nie daje nam samo przez się żadnej wiadomości o czymkolwiek zewnętrznym; więc ta wiadomość musi być wypadkiem sądu zgodnego z prawami wrodzonymi umysłowi naszemu. Lecz sąd, który jest zgodny z tymi prawami, mylić nas nie może. Dla tej samej przyczyny pojęciom naszym tych usposobień czyli sposobności, o których dopiero mówiliśmy, powinniśmy także przyznawać rzeczywistość odpowiednią. Wszakże usposobienia te uważamy jako będące zewnątrz naszego umysłu, ponieważ zawarte w pewnej istocie zewnętrznej; lecz już dowiedliśmy, że jakiegokolwiek łączenie i stosowanie do siebie uczuć naszych, uważając te uczucia jedynie jako odmiany duszy naszej, nigdy dać nam nie mogło wyobrażenia czegokolwiek zewnętrznego. Tak więc wyobrażeniu naszemu sposobności jestestw zewnętrznych do sprawienia w nas uczuć takich a nie innych, podług praw umysłu naszego powinniśmy przyznawać pewną rzeczywistość. To samo zastosujemy do wszelkich innych sposobności czyli władz będących w jestestwach zewnętrznych, które to władze wymieniliśmy. Chociaż nie wiemy, jakie są w sobie te władze, uważając je odłącznie od uczuć naszych, prawa jednak umysłu naszego każą im przyznawać bytność rzeczywistą, albo, wyrażając tę samą prawdę inaczej, tak powiemy: chociaż nie znamy przymiotów nieodnośnych jakiegokolwiek bądź jestestwa, wiemy jednak, że te przymioty rzeczywiście się w nim znajdują.

Gdy wiedzieć nie możemy, jakimi są w sobie przymioty nieodnośne jestestw materialnych, czy nie mamy przynajmniej jakiego prawa uważać te przymioty za podobne uczuciom naszym, dlatego, że i te same uczucia zdają się być tych jestestw przymiotami?

Ale naprzód, byłoby od rzeczy twierdzić, że w przedmiotach zewnętrznych znajduje się coś podobnego do uczuć naszych: byłoby to albowiem twierdzić, że istoty, które wyobrażamy sobie jako nie mające życia i czułości, mają uczucia podobne naszym. Dusza nasza nie inaczej czuje, tylko przez narzędzie zmysłów. Jakim więc prawem moglibyśmy przyznawać jestestwom nieorganicznym, niemającym zmysłów, uczucia podobne naszym?

Prócz tego ten sam przedmiot, w tym samym czasie, jednej osobie sprawić może np. uczucie ciepła, drugiej uczucie zimna, jednej sprawi uczucie przyjemne zapachu lub smaku itd., drugiej zaś nieprzyjemne; ale w tym samym czasie żaden przedmiot nie może mieć własności sobie przeciwnych. Więc przedmioty zewnętrzne nic w sobie samych nie mają podobnego do uczuć naszych.

Okazaliśmy, że uczucia są jedynie w duszy naszej, nie zaś w przedmiotach zewnętrznych, gdzie się nam być zdają; że nawet w pierwszych chwilach życia swojego nie mógł ich człowiek odnosić zewnątrz siebie; że jeśli teraz uczucia nasze mamy

za przymioty jestestw materialnych, to się dzieje dlatego, że te jestestwa mają rzeczywiście sposobność do budzenia w umyśle naszym czuć pewnych, lubo nie wiemy, jaka jest ta sposobność i od czego zależy; że, na koniec, przymioty rzeczywiste tych jestestw nic podobnego czuciom naszym nie mają. Ze wszystkich tych uwag ten ważny wynika wniosek, który nam służyć będzie za prawidło dalszego wykładu, to jest: JEŚLI CZUCIA RZECZYWISTE BUDZĄ W NAS PEWNE WYOBRAŻENIA PRAWDZIWIE UMYSŁOWE, JAKIMI SĄ POJĘCIA MOGĄCE SIĘ UWAŻAĆ ODŁĄCZNIE OD CZUĆ WSZELKICH, PRAWO UMYSŁU NASZEGO SĄDZIĆ KAŻE, ŻE TYM POJĘCIOM ODPOWIADA ZEWNĄTRZ NAS PEWNA RZECZYWISTOŚĆ, CZUCIOM ZAŚ NASZYM I JAKIMKOLWIEK WYOBRAŻENIOM ZMYŚLOWYM ŻADNA RZECZYWISTOŚĆ W JESTESTWACH MATERIALNYCH ODPOWIADAĆ NIE MOŻE.

Gdyśmy ustanowili to prawidło, możemy teraz ocenić zdanie Locke'a względem podziału przymiotów jestestw materialnych na przymioty rzędu pierwszego i drugiego.¹⁶ Przez pierwsze rozumie ten filozof miąższość czyli nieprzenikliwość ciał, związek między ich częstkami, rozciągłość, kształt, ruch lub spoczynek i liczbę; przez drugie zaś rozumie wszystkie te przymioty zmysłowe, któreśmy wyżej nazwali „odnośnymi”, jako to: zapachy, smaki, kolory, dźwięki, ciepło, zimno, twardość itp. Pierwsze dlatego nazywa „przymiotami rzędu pierwszego”, że z nich wynikają drugie; wyobrażeniom pierwszym przynajmniej odpowiadać w jestestwach, i jakby tym wyobrażeniom podobną, wyobrażeniom zaś drugich zaprzecza wszelkiej rzeczywistości podobnej. Lecz ponieważ te ciała przymioty, które Locke nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”, objawiają się nam także przez zmysły, jak się to widzieć daje na pierwszy rzut uwagi, więc zdawać by się mogło, że i one także nie są czym innym tylko czuciami, a zatem, że wyobrażenia tych przymiotów nie więcej mają rzeczywistości, jak i przymiotów rzędu drugiego. Na ten zarzut, który idealisci uważają za najdzielniejszy oręż w obronie swej nauki, tak odpowiadamy.

Chcąc usprawiedliwić naukę Locke'a i rozsądek powszechny (*sensus communis*), który koniecznie wymaga, ażeby wyobrażeniu naszemu rozciągłości odpowiadało coś podobnego w naturze, bo inaczej wszystkie istoty materialne nie miałyby prawdziwej rzeczywistości i cały ogrom świata materialnego stałby się jedynym złudzeniem; chcąc, mówię, to uczynić, okazać potrzeba, że wyobrażenia nasze rozciągłości ciał, ich kształtów, nieprzenikliwości, związku między ich częstkami, jako też i innych przymiotów, które Locke nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”, chociaż nabywają się przez zmysły, nie nabywają się jednak przez nie bezpośrednio, to jest przez same czucia, lecz tym sposobem, że czucia nasze budzą w nas pojęcia czegoś, co ma bytność zewnątrz nas, podobnie jak się to dzieje wtenczas, kiedy poznajemy bytność przedmiotu zewnętrznego, co się już wyłuszczyło. Jeśli to okażemy, dowiedzimy przez to samo, że wyobrażenia rzeczonych przymiotów chociaż się łączą z czuciami, nie na samych jedynie kończą się czuciach, lecz że wchodzą do składu tych wyobrażeń pewne pierwiastki prawdziwie umysłowe. A zatem gdy

¹⁶ *Essai philosophique concernant l'entendement humain* par M. Locke, traduit de l'anglais par M. Goste, liv. 2, chap. 4, §§ 4-9. Przymioty rzędu pierwszego nazwane tam są „*qualités originales et premières*”, przymioty zaś rzędu drugiego „*qualités secondes*”.

wyobrażeniom kolorów, dźwięków, smaków, zapachów itd., które filozof angielski nazwał „przymiotami rzędu drugiego”, nic podobnego nie odpowiada w jestestwach materialnych, wyobrażeniom przymiotów tamtych, które nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”, odpowiadać musi pewna rzeczywistość, stosownie do prawidła, któreśmy wyżej ustanowili, i ta rzeczywistość uważać się może w niejakiem względzie za podobną tym wyobrażeniom. Chcąc okazać tę prawdę, zacznijmy od wyłuszczenia tego przymiotu ciała, który się nazywa „rozciągłością” (*étendue, extensio*).

„Przedmiotem rozciąglým” nazywamy takie jestestwo, które się składa z wielu części będących jedna zewnątrz drugiej i połączonych ze sobą pewnym związkiem, który nazywamy „spójnią”. Każda z tych części jest osobną istotą, każda jest przedmiotem zewnętrznym względem umysłu naszego. Chcąc przeto, żeby człowiek dowiedział się o pewnym przedmiocie rozciąglým, potrzeba, żeby w nim odkrył i rozróżnił kilka przynajmniej części ze sobą połączonych, to jest kilka istot osobnych, mających ze sobą nieprzerwany związek. Jako zaś o najpierwszej istocie zewnętrznej, którą człowiek poznał w życiu swoim, nie inaczej mógł się dowiedzieć, tylko przez zmysł dotykania, tak nie inaczej mógł sobie utworzyć pierwiastkowo wyobrażenie przedmiotu rozciąglęgo, tylko odkrywając za pomocą tegoż zmysłu i rozróżniając w pewnym jestestwie zewnętrznym coraz inne części czyli istoty. Na ten koniec potrzeba, żeby całe jego ciało było w bezruchu, albo część jego którakolwiek, i tak: odkrywamy rozciągłość ziemi lub podłogi krokami, albo przykładaniem następnym miar jakich podłużnych, rozciągłość zaś przedmiotów mniejszych i podręcznych odkrywamy posuwając po nich rękę. Tu więc dwie rzeczy uważać mamy; naprzód, pewne następstwo w duszy czuć dotykania, po wtóre, pojęcia coraz innych części przedmiotu rozciąglęgo, z których każda jest osobną istotą. Jako zaś POJĘCIA najpierwszego przedmiotu zewnętrznego, który poznaliśmy, czyli wiadomość o jego bytności, chociaż w nas budzi się przez czucie dotykania, nie jest jednak tym czuciem, tak i wiadomość o bytności coraz innych części przedmiotu rozciąglęgo, czyli coraz innych istot zewnętrznych, chociaż się nabywa przez pewne następstwo czuć dotykania, nie jest jednak żadnym czuciem, ani czuć następstwem; jest więc wyobrażeniem umysłowym.

Nasze przeto wyobrażenie rozciągłości czyli jestestw rozciąglých, lubo się w nas budzi pierwiastkowo przez następstwo czuć dotykania, nie jest jednak ani żadnym z tych uczuć, ani jedynie tym samym czuć następstwem, lecz wyobrażeniem złożonym, w którym czucia łączą się z pojęciami, będącymi wypadkiem pewnych sądów przyrodzonych umysłowi naszemu, więc tym pojęciom powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią w istotach zewnętrznych.

Lecz chociaż pierwiastkowo nie mogliśmy poznać inaczej rozciągłości przedmiotów tylko przez zmysł dotykania, teraz jednak poznawać możemy tę rozciągłość przez inne zmysły, np. przez widzenie. Z jakich więc części w takim razie składa się wyobrażenie nasze rozciągłości? Na co tak odpowiadam. Jako człowiek nie inaczej dowiadyuje się o bytności przedmiotu zewnętrznego przez widzenie, słyszenie lub powonienie, tylko przez to, że w myśli swojej łączy czucie rzeczywiste któregokolwiek z tych zmysłów z czuciem wyobrażonym oporu, a następnie z pojęciem przedmiotu

zewnętrznego, tak nie inaczej może on poznawać rozciągłość jakiego przedmiotu przez którykolwiek z rzeczonych zmysłów, tylko przez to, że czucie rzeczywiste tego zmysłu budzi w nim pewien szereg czuć dotykania wyobrażonych i pojęć istot rzeczywistych. Uważać tylko mamy, że tu się mówi o rozciągłości pełnej, miększej, czyli opór czyniącej (*extensio plena, solida*), bo o rozciągłości próżnej, czyli, jak mówią niektórzy, CZYSTEJ, niżej powiemy. Jakoż skorośmy dowiedli, że rozciągłość pełna nie inaczej poznana być mogła pierwiastkowo, tylko przez pewien szereg czuć rzeczywistych następnych dotykania, tak też nie inaczej wyobrazić się może, tylko przez pewien szereg czuć następnych wyobrażonych tego zmysłu i oraz przez pewien szereg sądów i pojęć o bytności jestestw rzeczywistych, ponieważ każda część rozciągłości pełnej jest rzeczywistym jestestwem, to jest ciałem. Gdy przeto z oka np. sądzę o bytności pewnego przedmiotu rozciągniętego, nie innym to dzieje się sposobem, tylko tym, że pewna modyfikacja światła zwykła we mnie budzić pewien szereg czuć następnych wyobrażonych dotykania, a następnie sądów i pojęć, o których się mówiło, a to dlatego, że wielka liczba poprzedzających doświadczeń, w których czucia moje rzeczywiste dotykania porównywałem z takimi czuciami widzenia, nauczyła mnie z pewnymi modyfikacjami światła, które rzeczywiście czuję, łączyć pewne szeregi, takie lub inne, czuć wyobrażonych następnych dotykania, jako też sądów i pojęć. W rzeczy samej, kiedy np. patrząc na ścianę, widzę ją być rozciągniętą, wtedy modyfikacja światła odbitego od ściany, które rzeczywiście czuję, daje mi powód do myślenia, że po tym jestestwie, które nazywam „ścianą”, prowadząc rękę moją, mógłbym odkrywać następnie coraz inne części połączone ze sobą nieprzerwanym związkiem spójni. Tak więc w tym zdarzeniu z czuciem rzeczywistym światła łączę pewien szereg czuć wyobrażonych następnych dotykania, z których każdemu odpowiada pojęcie czyli wiadomość o bytności coraz innej istoty wchodzącej do składu jestestwa rozciągniętego, które nazywam „ścianą”; i gdyby te czucia wyobrażone, jako też odpowiednie im pojęcia nie łączyły się w myśli mojej razem z czuciem rzeczywistym światła, choćbym patrzył na ścianę, nie mógłbym o niej wiedzieć, że ona jest rozciągnięta, tak właśnie, jak dziecię dopiero urodzone, patrząc pierwszy raz na otaczające siebie przedmioty, których się jeszcze nie dotykało, nie mogło wiedzieć o ich bytności, co już wyłuszczyłem.

Co się tyczy rozciągłości próżnej czyli przestrzeni czystej (*spatium purum, vacuum*), zdaje mi się, iż łatwo okazać można, że to wyobrażenie jest UJEMNE względem wyobrażenia rozciągłości pełnej, z czego się tak tłumaczę. Widzieliśmy dopiero, że wyobrażenie rozciągłości pełnej musi w sobie zawierać istotnie pewien szereg pojęć istot rzeczywistych; stąd wniesć należy, że wyobrażenie rozciągłości próżnej zawierać w sobie musi pewien szereg pojęć istot możliwych, to jest być tylko mogących, lecz nie będących rzeczywiście. Jakoż kiedy chcemy wymierzyć pewną przestrzeń próżną, zawartą między pewnymi ścianami lub kresami, czynimy to przez liczenie pewnych części rozciągłości pełnej, sobie równych, które w tym zakresie przestrzeni czystej zawrzeć się mogą. Dla wymierzenia np. objętości wewnętrznej naczynia próżnego lejemy w nie wodę lub inny rozciek z naczynia mniejszego pewnej objętości wiadomej, licząc, wiele razy to nalewanie powtórzyć się musi, aż się napełni naczynie większe

i uważając pilnie, ażeby za każdym razem naczynie mniejsze było pełne. W tym działaniu, bez wątpienia, nie co innego mamy na celu, tylko to, ażeby wiedzieć, wiele pewnych części rozciągłości pełnej zmieścić się może w przestrzeni próżnej. Objętość naczynia tym sposobem wymierzona, daje nam wyobrażenie dokładne czyli oznaczone przestrzeni próżnej, zawartej między pewnymi granicami.

Lecz gdy nie zawsze mamy dokładne wyobrażenie takiej przestrzeni, jakież więc będzie to wyobrażenie, jeśli nie będzie dokładne? Oto myślimy, że pewna liczba (która się nie oznacza w naszym wyobrażeniu) pewnych części rozciągłości pełnej mieścić by się w niej mogła. Zgoła zdaje mi się to być niezaprzeczoną prawdą, że gdzie tylko wyobrażamy sobie czczość czy próżność, istotną być musi częścią tego wyobrażenia ta myśl, że w tej przestrzeni próżnej nie znajduje się żadne ciało, chociażby się znajdować mogła pewna ilość ciał, albo pewna ilość części jestestwa rozciąglego. Wyobrażenie przeto przestrzeni czystej jest ujemne względem wyobrażenia rozciągłości pełnej.

Mając już wyłuszczone wyobrażenie rozciągłości tak pierwszej, jako i drugiej, zastanówmy się nad tym, o co wtenczas idzie, kiedy się pytamy, czy przedmiot pewien jest w sobie istotnie rozciągly, jak się być zdaje. Bez wątpienia znaczy to pytanie, czy ten przedmiot jest rzeczywiście zbiorem wielu istot ze sobą połączonych, w którym połączeniu zmysły nasze żadnej przerwy postrzec nie mogą. Jeżeli przeto wyobrażenie nasze rozciągłości jest wyobrażeniem takim, o którym byłoby od rzeczy twierdzić, że jest fałszywe w tym względzie, w jakim je dopiero uważaliśmy, więc kiedy za przewodnictwem zmysłów poznajemy jaki przedmiot rozciągly, wtenczas możemy o nim twierdzić, że rzeczywiście nie jest on istotą właściwie jedną, ale jest zbiorem wielu istot ciągle ze sobą połączonych.

Podobnym sposobem dowodzi się, że wyobrażenia następujących przymiotów lub stanów istoty materialnej: kształtu, miejsca, odległości, wielkości, miąższości, działania, związku między jej częściami, ruchu, jako też wyobrażenie liczby przedmiotów, nie są jedynie czuciami ani samym tylko ich połączeniem, lecz składają się z czuć razem i pojęć, a przeto wyobrażeniom tych przymiotów powinniśmy przyznawać pewną rzeczywistość odpowiednią. Wyłuszczenie tych prawd usprawiedliwia podział przymiotów jestestw materialnych, dany przez Locke'a, na przymioty rzędu pierwszego i drugiego, o którym się wyżej powiedziało.

Gdy się dało widzieć, że postrzegając zmysłami jestestwo rozciągle, powinniśmy o nim sądzić podług praw umysłu naszego, że ono jest rzeczywiście zbiorem wielu istot ciągle ze sobą połączonych, i gdy znowu nadmieniliśmy, że Locke wyobrażenie liczby przedmiotów mieści w rzędzie wyobrażeń takich, którym odpowiada rzeczywistość, łatwo jest przewidzieć wątpliwość, która się stawia naturalnie umysłowi naszemu z powodu rzeczonych twierdzeń. Wszakże wiadomo jest, że bytność rzeczywista służyć tylko może istotom pojedynczym, nie zaś zbiorom. Zbiór albowiem ile zbiór ma tylko bytność w umyśle naszym, obejmującym wspólną uwagę wyobrażenia wielu istot pojedynczych. Tak więc, gdy wyobrażenie rozciągłości, którą przynajmniej jestestwom materialnym, zależy istotnie na wyobrażeniu pewnego zbioru, przez to samo zależy na tym, co zdaje się mieć jedynie bytność w naszym umyśle, jakim więc prawem przyznawać możemy rozciągłość rzeczywistą jestestwom takim, które nazywamy „materialnymi”?

To samo rozumieć należy o wyobrażeniu naszym liczby przedmiotów, które w rzeczy samej jest także wyobrażeniem pewnego zbioru oznaczonego i tym się różni od wyobrażenia rozciągłości, że tamtą uważamy jako zbiór wielu istot połączonych ze sobą ciągłym związkiem spójni, tę zaś uważamy jako zbiór istot odosobnionych.

Oto jest jedna z wątpliwości, które się najwięcej przyczyniły do sceptycyzmu lub idealizmu. Gdy albowiem z jednej strony zdajemy się być pewni, że zbiór, uważany ile zbiór, nie może istnieć w naturze, z drugiej zaś strony niejakię prawo umysłu naszego każe nam sądzić, że na świecie jest rzeczywiście bardzo wiele istot, nie zaś jedna tylko istota, i że jestestwa materialne są rzeczywiście zbiorami wielu istot połączonych ze sobą pewnym związkiem, jakże pogodzić możemy te przeciwieństwa, które zdają się pochodzić z jednego i tego samego źródła, to jest z natury umysłu naszego? Jeśli bowiem umysł nasz z natury swojej sam sobie się sprzeciwia, na jakąż wiarę zasługiwać może jego światło?

Jakożkolwiek zarzut ten ma stronę bardzo pozorną, jeśli się jednak nie mylę, łatwo nań odpowiedzieć można. Ale na ten koniec trzeba wyłuszczyć dwojaki sposób, jakim rzeczywistość prawdziwa, to jest będąca zewnątrz umysłu naszego, odpowiadać może wyobrażeniom naszym. Wykład tego dwojakiego sposobu zdaje mi się być rzeczą bardzo ważną w filozofii i koniecznie potrzebną dla zatamowania źródła wielu obłąkań metafizycznych; przystąpmy więc do tego wykładu.

WYKŁAD
DWOJAKIEGO
SPOSOBU,
JAKIM
RZECZYWISTOŚĆ
ODPOWIADA
WYOBRAŻENIOM
NASZYM

Dajmy np., że widzę rzeczywiście w pewnym miejscu trzech ludzi; każdy wprawdzie człowiek jest jestestwem złożonym, z wielu jednak względów zwykliśmy go nazywać „istotą pojedynczą”, chociaż nie w ścisłym znaczeniu, jest albowiem *individuum*.¹⁷ Uważając osobno każdego z trzech ludzi pomienionych, wyobrażeniu mojemu przyznaję rzeczywistość, ponieważ, jak się wyżej rzekło, bytność rzeczywista służy tylko istotom pojedynczym, a człowiek uważać się może za taką istotę; z tego więc względu pojęciu mojemu człowieka, którego widzę rzeczywiście i osobno uważam, odpowiadać będzie RZECZYWISTOŚĆ WŁAŚCIWA czyli sposobem właściwym. „Rzeczywistością” albowiem „właściwą” nazywam TO, CO ODPOWIADA POJĘCIOM NASZYM ISTOT POJEDYNCZYCH I PRZYMIOTÓW SŁUŻĄCYCH TAKIM ISTOTOM, JEŻELI TE POJĘCIA OBUDZIŁY SIĘ W NAS PRZEZ CZUCIA RZECZYWISTE.

Kiedy zaś połączę razem w myśli mojej wyobrażenia tych trzech ludzi, będących w pewnym miejscu, będę miał prawo twierdzić, że w tym miejscu jest rzeczywiście trzech ludzi: ani mniej, ani więcej.

Lecz gdy się zastanawiam nad tym, że wyobrażeniu mojemu TRZECZ nic podobnego odpowiadać nie może w którejkolwiek z tych istot, bo każda z nich jest istotą pojedynczą, że zbiory ile zbiory bytności rzeczywistej mieć nie mogą, a wyobrażenie

¹⁷ W prelekcjach moich starałem się wyłuszczyć rozmaite względy, dla których jestestwa złożone z wielu istot biorą się za pojedyncze, gdzie oraz był powód okazania, co znaczy „*individuum*”. Mianowicie człowiek z tego najbardziej względu uważa się za jestestwo pojedyncze, że przedniejsza i szlachetniejsza część jego, to jest dusza czyli umysł, jest istotą nierozciąglą, niezłożoną z części, a zatem pojedynczą w znaczeniu ścisłym, co się już dowiodło.

TRZECH jest bez wątpienia wyobrażeniem pewnego zbioru, gdy wyobrażenie trzech istot nie jest wyobrażeniem ani żadnej istoty pojedynczej, ani jakiegokolwiek przymiotu takiej istoty, wniesć stąd należy, że temu wyobrażeniu rzeczywistość odpowiadać nie może sposobem właściwym. Ponieważ jednak w zdarzeniu, o którym mówimy, zwykliśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią wyobrażeniu trzech ludzi, gdy ta rzeczywistość nie może odpowiadać temu wyobrażeniu właściwie, odpowiadać musi powodowo. Jakoż wyobrażenie nasze TRZECH LUDZI ma swój powód czyli przyczynę w rzeczywistości właściwej. Gdyby albowiem wyobrażeniu naszemu każdego z tych ludzi nie odpowiadała rzeczywistość właściwa, gdyby te istoty były tylko dowolnie wyobrażone, nie zaś rzeczywiste, natenczas oznaczenie ich liczby zależałoby od naszego upodobania.

Podobnym sposobem, gdybym prównywał jednego człowieka z drugim, drugiego z trzecim, postrzegł między nimi różnicę lub podobieństwo co do ich przymiotów, wyobrażeniu mojemu tej różnicy nic by podobnego odpowiadać nie mogło w którymkolwiek z tych ludzi. Albowiem to wyobrażenie względne różnicy lub podobieństwa jest tylko stosunkiem zachodzącym między wyobrażeniami moimi tych ludzi razem w myśli połączonymi, gdy każdy z nich ma swą bytność osobną. Dlatego, że łączę w myśli mojej obrazy tych ludzi i one ze sobą porównywan, nie przybywa żadna wiadomość nowa o rzeczywistych przymiotach tych ludzi, które w nich poznałem, uważając każdego z osobna. Wyobrażeniu przeto mojemu ich różnicy lub podobieństwa rzeczywistość odpowiadać nie może właściwie. Ponieważ jednak ten stosunek różnicy lub podobieństwa nie od naszej zależy woli, ponieważ w takim zdarzeniu zwykliśmy mówić, że ci ludzie rzeczywiście są do siebie podobni lub niepodobni, naszemu przeto wyobrażeniu tego stosunku rzeczywistość odpowiadać musi powodowo. Wszakże, gdybyśmy nie widzieli rzeczywiście tych ludzi w pewnym miejscu, ale tylko wyobrazili ich sobie, natenczas jako samo wyobrażenie tych istot, tak i stosunek ich różnicy lub podobieństwa zupełnie by od naszej zależał woli.

Oto więc możemy teraz rozróżnić i porównywać ze sobą dwojaki sposób uważania rzeczywistości odpowiedniej w stosunku do wyobrażeń naszych, i gdyśmy już mieli definicję pierwszego sposobu, możemy dać i drugiego. „Rzeczywistością odpowiadającą WŁAŚCIWIE”, czyli inaczej „rzeczywistością właściwą”, nazwałem TO, CO ODPOWIADA POJĘCIOM NASZYM ISTOT POJEDYNCZYCH I PRZYMOTÓW SŁUŻĄCYCH TAKIM ISTOTOM, JEŻELI TE POJĘCIA OBUDZIŁY SIĘ W NAS PRZEZ CZUCIA RZECZYWISTE. Tę samą rzeczywistość uważam jako odpowiadającą POWODOWO, albo nazywam ją inaczej „rzeczywistością powodową”, kiedy ODPOWIADA STOSUNKOM LUB POŁĄCZENIOM NASZYCH POJĘĆ ISTOT RZECZYWISTYCH NIEZALEŻĄCYM OD NASZEGO UPODOBANIA, KTÓRE JEDNAK NIE DAJĄ NAM ŻADNEJ WIADOMOŚCI NOWEJ O RZECZYWISTOŚCI WŁAŚCIWEJ. Dlatego zaś opisując znaczenie „rzeczywistości powodowej” przydałem te wyrazy: KTÓRE JEDNAK NIE DAJĄ NAM ŻADNEJ WIADOMOŚCI NOWEJ O RZECZYWISTOŚCI WŁAŚCIWEJ, tak się z tego tłumaczę.

Przypuśćmy np., że widzę rzeczywiście dwa jakiegokolwiek przedmioty nieruchome, mniej lub więcej od siebie odległe. Jeżeli chcę utworzyć wyobrażenie prawdziwe ich

odległości, nie inaczej to potrafię, tylko mierząc tę odległość, to jest dowiadując się przez własne moje doświadczenie, wiele pewnych miar mieści się, albo się mieścić może między przedmiotem jednym a drugim; na ten zaś koniec, idąc od przedmiotu jednego do drugiego, liczę moje kroki, albo też do płaszczyzny, na której stoją te przedmioty, przykładam pewną miarę podłużną. Gdy tym sposobem nabyłem wyobrażenia prawdziwego i dokładnego odległości tych dwóch przedmiotów, wyobrażeniu temu odpowiadać będzie tylko rzeczywistość powodowa, wszakże wyobrażenie to odległości nie jest ani wyobrażeniem istoty pojedynczej, ani przymiotu rzeczywistego będącego w takiej istocie; dlatego bowiem, że w myśli mojej łączę razem wyobrażenia dwóch przedmiotów i odnoszę je do wyobrażenia miar między nimi umieścić się mogących, żaden przymiot rzeczywisty nie przybywa do któregośkolwiek z tych dwóch przedmiotów. W każdym z nich te tylko widzę a nie inne przymioty rzeczywiste, które w nich poznałem, uważając pojedynczo te przedmioty, wprzód nim utworzyłem sobie wyobrażenie ich odległości. Moje przeto wyobrażenie tej odległości jest tylko stosunkiem wyobrażeń dwóch jestestw rzeczywistych, stosunkiem, mówię, NIE DAJĄCYM MI ŻADNEJ NOWEJ WIADOMOŚCI O RZECZYWISTOŚCI WŁAŚCIWEJ. Gdy jednak ten stosunek wyobrażeń dwóch przedmiotów odniesionych do wyobrażenia pewnych miar między nimi umieścić się mogących, nie od mojej zależy woli, a to dlatego, że go uważam między wyobrażeniami jestestw rzeczywistych, nie zaś urojonych, temu przeto stosunkowi wyobrażeń rzeczywistość odpowiadać musi POWODOWO; mówię bowiem, że rzeczywiście taka jest a nie inna odległość między tymi dwoma przedmiotami. Tu widzimy, że o wyobrażeniu rzeczowej odległości prawdzi się to samo, co o wyobrażeniu różnicy lub podobieństwa między trzema ludźmi w przykładzie wyżej przytoczonym; tak jednemu, jako i drugiemu, rzeczywistość inaczej odpowiadać nie może, tylko powodowo.

Przypuśćmyż teraz, że jeden z tym przedmiotów, np. A, będąc poruszony pewną siłą, zbliża się w oczach naszych do przedmiotu drugiego, B, i uderzając go pobudza do biegu. Ponieważ w tym zdarzeniu oba rzeczony przedmioty sprawują w duszy naszej inaczej modyfikowane czucie światła aniżeli wtenczas, kiedy były w spoczynku i w pewnej względem siebie odległości, ta odmiana czuć pochodzących od tych samych jestestw budzi w nas pojęcie pewnej odmiany w tych jestestwach, któremu, podług tego, co się wyżej okazało, powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią. Słusznie przeto twierdzimy, że w przedmiocie A zachodzi rzeczywiście pewna odmiana stanu, którą nazywamy „działaniem”, w przedmiocie zaś B zachodzi także odmiana rzeczywista, którą nazywamy „skutkiem” czyli „przyjęciem działania”. Lubo zaś uważając te odmiany odłącznie od czuć naszych sprawionych przez owe przedmioty, nie możemy wiedzieć, jakie są w sobie te odmiany i jak się dzieją; prawo jednak umysłu naszego wątpić nam nie pozwala, że w obu tych jestestwach coś się odmieniło rzeczywiście. Ale o tych odmianach nie mogliśmy wprzód wiedzieć, nim postrzegliśmy działanie przedmiotu jednego na drugi, bo, owszem, te odmiany w zdarzeniu takim, jakie tu przypuszczamy, nie miały wprzód bytności. Tak więc, wyobrażając sobie działanie przedmiotu jednego na drugi, nie

tylko mamy pewien stosunek czyli połączenie wyobrażeń naszych obu tych jestestw, lecz nadto stosunek taki, który nam daje wiadomość nową o rzeczywistości właściwej, to jest o odmianach zaszłych rzeczywiście w tych jestestwach.¹⁸

Objaśnijmy jeszcze tę prawdę drugim przykładem. Gdy postrzegam, że ile razy pewna istota działa na drugą, tyle razy sprawuje w niej taką a nie inną odmianę, wnoszę stąd, że istota pierwsza usposobiona jest do sprawowania w istocie drugiej odmiany takiej a nie innej; druga zaś istota usposobiona jest do przyjmowania takowej odmiany. Oto więc dowiaduję się o nowych rzeczywistych przymiotach tych istot. A chociaż te przymioty były w istotach pierwszej, nim poznałem działanie ich jednej na drugą, wiedzieć jednak o tych przymiotach pierwszej nie mogłem.

Wnieśmy stąd, że bywają w umyśle naszym takie połączenia lub stosunki pojęć naszych istot rzeczywistych i przymiotów ich rzeczywistych, które nam dają nową wiadomość o rzeczywistości właściwej, a przeto stosunkom takim pojęć naszych powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiadającą właściwie. Ta jest właśnie przyczyna, dla której w definicji mojej rzeczywistości powodowej przydałem te wyrazy: KTÓRE JEDNAK itd.; każdy widzi, jak istotna w tym względzie zachodzi różnica między takimi stosunkami wyobrażeń naszych, jakim jest np. odległość albo też różnica lub podobieństwo dwóch jestestw rzeczywistych, a stosunkami innymi, jakim jest np. postrzeżone przez nas działanie jestestwa jednego na drugie. Gdy pierwszym rzeczywistość odpowiada tylko powodowo, drugim odpowiada właściwie.

Nie ma przeto żadnej kontradycji w umyśle naszym, gdy raz twierdzimy, że bytność rzeczywista służy tylko istotom pojedynczym, drugi {zaś} raz mówimy, że na świecie znajdują się rzeczywiście niezliczone zbiory istot, albowiem pojęciom naszym istot pojedynczych odpowiada rzeczywistość właściwie, pojęciom zaś zbiorów powodowo. Tak więc pierwszym jako i drugim pojęciom zawsze przyznajemy rzeczywistość odpowiednią. Prawidła myślenia wrodzone umysłowi naszemu nie mogą być sobie przeciwne, inaczej bowiem cała masa poznań naszych stałaby się zamętą niepewności. Antynomie przeto Kanta są niesłusznym obwinieniem umysłu ludzkiego. Gdy ten filozof twierdził, że rozmaite władze umysłu, podlegając w działaniach swoich rozmaitym prawom sobie właściwym, mogą dawać wypadki wręcz sobie przeciwne, nie uważał tego, jak dalece twierdzenie takie podsycić mogło marzenia sceptyków i idealistów, chociaż sam nie był idealistą w znaczeniu ścisłym tego wyrazu.

¹⁸ Przymioty jestestw materialnych w nauce mojej dzielę na stałe i przemijające. Przez pierwsze rozumiem usposobienia tych jestestw do działania na moją czułość lub na inne jestestwa materialne pewnym sposobem jednostajnym, takim a nie innym; przez drugie zaś rozumiem pewne stany nietrwałe i łatwo się odmienniejące tych jestestw, jako to: ruch ich albo spoczynek, położenie miejscowe, działanie rzeczywiste lub przyjmowanie działania itd. Tak pierwsze jako i drugie słusznie nazwać się mogą „przymiotami”, bo to wszystko jest przymiotem istot, co się im może przyznawać przez czas dłuższy lub krótszy. Tak więc, kiedy przyznajemy jestestwom rzeczywistym pewne odmiany zaszłe w nich rzeczywiście, tym samym przyznajemy pewne przymioty rzeczywiste takie, jakich wprzód nie miały. Stąd się okazuje, że pojęciom naszym takich odmian odpowiada w jestestwach rzeczywistość właściwa, stosownie do definicji, jakąśmy dali tej rzeczywistości.

Wykład poprzedzający dwojakiego sposobu, jakim odpowiada rzeczywistość pojęciom naszym, daje nam uwagi następne.

I. Rzeczywistość odpowiednia wyobrażeniom naszym nie może być w sobie dwojaka, chociaż ją dzielę na właściwą i powodową; tym albowiem podziałem wyrażam tylko sposób dwojaki, jakim jedna i ta sama rzeczywistość odpowiada wyobrażeniom naszym, stosownie do różnego ich rodzaju. Jakoż albo wyobrażeniom naszym pewnych istot lub przymiotów odpowiada cokolwiek zewnątrz umysłu naszego, albo nie odpowiada; w pierwszym razie będzie rzeczywistość odpowiednia, w drugim zaś żadnej takiej rzeczywistości nie będzie i pozostaną nam tylko same wyobrażenia. Rzeczywistość zatem odpowiednia podwójna być nie może.

II. To, co nazwałem „rzeczywistością powodową”, opiera się istotnie na rzeczywistości właściwej, ta sama albowiem rzeczywistość, która odpowiada pojęciom naszym istot pojedynczych i przymiotów ich rzeczywistych, jest dla nas powodem, że kiedy będziemy łączyć ze sobą lub porównywać te pojęcia pod rozmaitymi względami, wypadną stąd połączenia i stosunki takie a nie inne, nie zależące bynajmniej od naszego upodobnia.

III. Którekolwiek z wyobrażeń naszych, którym rzeczywistość odpowiada powodowo tylko, a nie właściwie, nie jest bynajmniej wyobrażeniem żadnej istoty rzeczywistej, ani jakiegokolwiek bądź rzeczywistego przymiotu; te bowiem wyobrażenia, jak się to dało widzieć, są tylko stosunkami albo połączeniami pojęć naszych, istot rzeczywistych lub ich przymiotów rzeczywistych.

IV. Możemy twierdzić w niejakim względzie, że pojęciom naszym, którym prawo umysłu każde przyznawać rzeczywistość właściwą, coś podobnego odpowiada w istotach zewnętrznych; tę zaś podobność nie inaczej rozumieć mamy, tylko pod względem bytności; to się znaczy, że wyobrażeniu naszemu bytności odpowiada inna bytność tak w stosunku do istot, jak też w stosunku do ich przymiotów. Ale nie twierdzimy bynajmniej tego, że te istoty lub ich przymioty są podobne w sobie samych pojęciom naszym, którym odpowiadają. Wszakże pojęcia te uważane odłącznie od czuć wszelkich będąc z natury swojej ciemne, dają nam tylko przekonanie o bytności pewnych istot lub przymiotów, nie objaśniając nam tego bynajmniej, jakimi są w sobie samych te istoty lub onych przymioty.

Co się zaś tyczy tych wyobrażeń, którym przyznaje się tylko rzeczywistość powodowa, już się to okazało, że wyobrażeniom takim w istotach rzeczywistych nic podobnego odpowiadać nie może.

Z tym wszystkim często się nam zdawać musi, że nawet i tym ostatnim wyobrażeniom odpowiada coś podobnego w jestestwach, co stąd pochodzi, że te wyobrażenia są względne, nie mogące się uważać bez wyobrażeń wielu albo dwóch przynajmniej istot pojedynczych, do których się odnoszą, jakim jest np. wyobrażenie zbioru albo liczby. Jakoż ponieważ każdemu pojęciu istoty pojedynczej zawartej w tymże zbiorze odpowiada rzeczywistość właściwa czyli w niejakim względzie podobna, dlatego więc zdawać się musi, jakoby wyobrażeniu naszemu tego zbioru albo pewnej liczby oznaczonej odpowiadało coś podobnego, chociaż zbiór uważany jedynie ile zbiór ma tylko bytność w umyśle naszym, co się już wyłuszczyło. Dla tej właśnie przyczyny

Locke wyobrażeniom tych wszystkich przymiotów, które nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”, przyznaje rzeczywistość podobną znajdującą się w jestestwach materialnych, chociaż niektórym z tych wyobrażeń rzeczywistość odpowiada tylko powodowo. Mianowicie, gdy stosownie do wyłuszczonych dopiero uwag rozbić będziemy wyobrażenia nasze przymiotów przyznawanych jestestwom materialnym, przekonamy się, że oprócz usposobień czyli władz tych jestestw do działania na czułość naszą lub na inne istoty materialne pewnym sposobem jednostajnym, któreśmy nazwali „przymiotami ich stałymi”, powinniśmy jeszcze przyznawać rzeczywistość właściwą wyobrażeniom następujących przymiotów czyli stanów tych jestestw, jako to: miejsca i ruchu uważanych umysłowo i nieodnośnie, miąższości czyli nieprzenikliwości, działania i związku między ich częstkami, który nazywamy „spójnią” albo „powinowactwem”. Wyobrażeniom zaś innych przymiotów, jako to: odległości, rozciągłości i kształtu, rzeczywistość nie inaczej odpowiada, tylko powodowo.

Zdaje się, żem dostatecznie wytłumaczył się z powodów, dla których rozróżnić należy dwojaki sposób, jakim rzeczywistość odpowiednia uważać się może w stosunku do wyobrażeń naszych. Jeśli tego nie uczynimy, badania metafizyczne we względzie tak ważnego punktu wiadomości naszych, jakim jest ich rzeczywistość, nieuchronnie zaprowadzić nas muszą do sceptycyzmu albo idealizmu.

Lecz na jakich powodach stronnicy wspomnianych dopiero systematów opierają

CELNIEJSZE
ZARZUTY
SCEPTYKÓW
I IDEALISTÓW
PRZECIW
RZECZYWISTOŚCI
POZNAŃ
LUDZKICH
I ODPOWIEDZ
NA NIE

wątpliwości lub marzenia swoje? Człowiek rządzący się zdrowym rozsądkiem, który się nie poznał z subtelnościami metafizycznymi, zadziwić się musi, albo ścisnąć ramionami, kiedy słyszy sceptyka wątpiącego o tym, czy mają bytność w rzeczy samej te istoty, na które się on patrzy, których się dotyka, lub innymi doświadcza zmysłami, albo kiedy mu prawi idealista, że wszystkie jestestwa, które nazywamy „zewnętrznymi” mają tylko bytność w umyśle naszym, a nigdzie więcej, i że cały świat widzialny jest, że tak powiem, własnym naszym stworzeniem. Skądże się więc wzięły tak dziwne nauki, a co większa mające za sobą stronników, skądinąd oświeconych i znakomitych w świecie uczonym? Wypada zatem wytknąć źródło,

z którego wynikły tak szkodliwe w filozofii obłąkania.

Oprócz trudności i przeciwności, któreśmy dopiero starali się rozwiązać przez wyjaśnienie dwojakiego sposobu, w jakim się uważa rzeczywistość odpowiednia w stosunku do wyobrażeń naszych, inne jeszcze były powody, które dały początek nauce sceptyków i idealistów. Z tym powodów dwa są najcelniejsze.

Naprzód, jużśmy widzieli, że każdy człowiek własne swoje czucia przez pewne złudzenie imaginacji umieszcza w jestestwach zewnętrznych i sądzi być pierwsze przymiotami drugich. Ta prawda, znajoma poniekąd i starożytnym filozofom,¹⁹ gdy

¹⁹ Spomiędzy starożytnych filozofów nad tym złudzeniem zmysłowym, o którym tu jest mowa, najpierwszy miał się zastanawiać Heraklit, urodzony w Efezie, który słynął na lat 500 przed erą chrześcijańską.

w wiekach zbliżonych do czasów naszych została gruntownie wyłuszczone przez Descartes'a, Malebranche'a, Locke'a i Condillaca, już tym samym rzeczywistość wiadomości naszych uległa wątpliwościom i zarzutom. Jakoż gdy zmysły oszukują nas, stawiając nam nasze własne czucia za przymioty istot względem nas obcych, cóż może być dla nas rękojmią, że i sama bytność tych istot, o których nas uwiadomiamy zmysły, nie jest złudzeniem, i że ona jest czymś więcej aniżeli wyobrażeniem umysłu naszego? Wszakże wszystkie nasze wyobrażenia jestestw materialnych, tak tych, które w czasie obecnym poznajemy zmysłami, jako i tych, któreśmy dawniej tym sposobem poznali, składają się prawie z czuć samych, bądź rzeczywistych bądź wyobrażonych. Człowiek pospolity, a nawet wielu uczonych, nie wiedzą o tym, że do obrazów jestestw materialnych, które się jawią w umyśle, wchodzi pojęcia, to jest pewne wyobrażenia całkowicie innego rodzaju aniżeli czucia. Wyobrażenie CZEGOŚ będącego zewnątrz nas, które nazywamy „istotą” (*substantia*), i na którym czucia nasze zdają się jakby spoczywać, bez wątpienia nie może być tak jasne, jak samo to czucie; gdy więc tym ostatnim nic podobnego nie odpowiada zewnątrz umysłu naszego, jakież mamy prawo sądzić, że wyobrażeniu naszemu jakichś istot, które tak jest ciemne, odpowiada coś rzeczywistego? Ponieważ ludzie swoje własne czucia i połączone z nimi pojęcia przez złudzenie, o którym mówiliśmy, odsyłać zwykli zewnątrz siebie, nasze przeto wyobrażenia złożone z czuć i pojęć, i odesłane zewnątrz, czy nie są tylko dla nas całą rzeczywistością zewnętrzną, rzeczywistością pozorną, której zewnątrz umysłu naszego może nic nie odpowiadać istotnie?

Drugi powód, na którym zasadzają mniemania swoje sceptycy i idealści, jest ten, że przypuszczając bytność rzeczywistą pewnych jestestw zewnętrznych, nie możemy mieć, jak się im zdaje, żadnego sposobu jej udowodnienia. Jakoż jeśli te istoty zewnętrzne mają być rzeczywiste, więc one nie są tym, czym są nasze wyobrażenia tych istot; więc one nigdy nie były w umyśle naszym. Jakież więc jest związek między wyobrażeniami naszymi a tymi istotami? Cóż nas upewnić może, że wyobrażenia nasze są rzeczywiście kopiami jakichś oryginałów, których umysł dosięgnąć nie może? Wszakże nasze poznanie zaczyna się od wyobrażeń i na nich się kończy. Jakże więc sądzić można z pewnością o tym, co jest dalej za tymi wyobrażeniami?

Widzimy, jak mocne na pozór zdają się być zarzuty przeciw rzeczywistości poznań naszych.

Co się tyczy pierwszego zarzutu, jużesmy nań dali odpowiedź. Chociaż teraz wszyscy ludzie czucia swoje własne przez jakoweś złudzenie²⁰ odsyłają zewnątrz siebie, był jednak czas, w którym tego czynić nie mogli, to się zaś działo w najpierwszych chwilach ich życia. Człowiek miał czucia i poznawał je wraz z początkiem życia swojego; ale wtenczas dopiero zaczął je odsyłać zewnątrz siebie, gdy zmysł dotykania wielokrotnym doświadczeniem uwiadomił go o bytności pewnych

²⁰ Mówiąc o imaginacji, nie tylko starałem się wyłożyć przyczyny tego złudzenia, tak powszechnego wszystkim ludziom, jak gdyby było im wrodzone, ale nadto starałem się okazać, że ono jest konieczne potrzebne człowiekowi do zachowania jego jestestwa. Ta jednak potrzeba ściąga się jedynie do złudzenia imaginacji naszej, a nie do złudzenia sądu czyli przekonania; chcę mówić, że potrzebną jest rzeczą człowiekowi, ażeby czucia jego zdawały się mu być w jestestwach zewnętrznych, ale nie jest żadną potrzebą, ażeby sądził i był przekonany, że one tam są rzeczywiście.

przyczyn zewnętrznych, od których te czucia zależały, co się już wyłuszczyło. Pojęcia tych przyczyn i sądy o rzeczywistej ich bytności nie mogły być wypadkiem jakiegokolwiek porównywania, łączenia lub szykowania czuć naszych, uważanych jedynie jako czucia; musiały więc wynikać z pewnego prawa wrodzonego umysłowi naszemu. Lecz my, jeżeli chcemy zdrowo sądzić o rzeczach, nie inaczej to czynić możemy, tylko stosownie do praw umysłowych, czyli, co jedno znaczy, stosownie do przyrodzonych myślenia prawideł. Jeżeliśmy się przekonali, że niektóre sądy zgadzają się z tymi prawami, już tym samym pewność ich nie powinna podlegać najmniejszej wątpliwości; albowiem byłoby to rozmijać się z prawdą i z przyrodzonym rozumowi światłem, twierdzić cokolwiek, odrzucać lub powątpiewać nie podług praw, które przepisała natura umysłowi naszemu. A chociaż pojąć tego nie możemy, jakim sposobem budzi się w duszy naszej wiadomość o takich rzeczach, które nigdy w sobie samych poznane być nie mogły i o których wiemy tylko za pośrednictwem wyobrażeń, dosyć jednak przekonać się o tym, że ta wiadomość zgadza się z prawami rzeczywistymi umysłu naszego. Wszakże nigdy człowiek nie może się bardziej obłąkać w nadużyciu władz swoich umysłowych, jako wtenczas, kiedy się zapiera tego, co mu jest wolno i należy wiedzieć podług przepisów natury, a chciałby to zgłębić, do czego nie ma sobie danych sił z przyrodzenia. Okazaliśmy zaś, że człowiek stosownie do praw umysłu swojego może tylko wiedzieć o bytności pewnych jestestw zewnętrznych działających na jego istotę, ale nigdy wiedzieć nie może, jakimi są w sobie samych te jestestwa.

W tej uwadze zawiera się razem odpowiedź i na zarzut drugi. Jakież prawo może sobie człowiek rościć do poznania sposobem bezpośrednim tego, czego mu nie dozwala przyrodzenie jego umysłu poznać tym sposobem? Istoty zewnętrzne przez to samo, że zewnętrzne, nigdy nie będą mogły przenieść się do duszy naszej i zamienić się w jej wyobrażenia; nigdy przeto nie będą mogły być poznane bezpośrednio, jak te ostatnie. Człowiek może tylko poznawać bezpośrednio swoje własne wyobrażenia i onych stosunki, ponieważ wyobrażenia objawiają się umysłowi same przez się, bez pośrednictwa innego rodzaju rzeczy. Lecz nie inaczej może poznawać te rzeczy, które nie są wyobrażeniami, tylko za pośrednictwem tych ostatnich. Dwojaki więc jest rodzaj pewności dla człowieka: PEWNOŚĆ BEZPOŚREDNIA, która ściąga się jedynie do poznania wyobrażeń naszych i ich stosunków, i PEWNOŚĆ POŚREDNIA, która się ściąga do rzeczy odpowiadających wyobrażeniom. Jeśli obie te pewności wypływają z praw wrodzonych umysłowi naszemu, o żadnej z nich wątpić się nie godzi; ale też umysł ludzki powinien uznać granice zakreślone sobie od przyrodzenia i nie żądać tego, co być nie może, to jest, ażeby pewność pośrednia zamieniła się dla niego w bezpośrednią. Owszem, starałem się wyłuszczyć słuchaczom moim tę prawdę, że jeśliby człowiek to miał tylko za pewne i prawdziwe, o czym może mieć pewność bezpośrednią, nie tylko by nie wiedział z pewnością i prawdziwie o żadnej rzeczy będącej zewnątrz siebie, lecz ani o własnej swojej istocie, ani o jej przymiotach stałych czyli władzach.

Że wiadomość nasza o istotach zewnętrznych, które działając na nas, budzą w nas czucia, jako też wiadomość o tej istocie, w której się te czucia znajdują,

pochodzi z praw umysłu naszego, jużemy tego dowiedli. Ale ta prawda większej jeszcze nabiera mocy, gdy się wyświeci natura rozmaitych błędów i złudzeń, którym człowiek zwykł podlegać w sądzeniu. Kiedy poznamy, na czym zależą te błędy i złudzenia, przekonamy się niezawodnie, że się one nie rozciągają bynajmniej do sądów naszych o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich nieodnośnych; jeżeli te sądy obudziły się w nas przez czucia rzeczywiste, i że sądy takie, podług praw umysłu naszego, nie mogą się liczyć w rzędzie fałszywych lub niepewnych, a zatem powinniśmy je mieć za prawdziwe i pewne. Tę prawdę starałem się gruntownie udowodnić, wyłuszczając naprzód rozmaite gatunki złudzeń zmysłowych i błędy imaginacji, a potem okazując, że sądy nasze o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich nieodnośnych nie mogą zgoła należeć do jakiegokolwiek rodzaju błędów czyli złudzeń; że, owszem, powinniśmy je mieć za niezawodnie prawdziwe, ponieważ one były dla nas wizerunkiem porównania z innymi sądami, w których odkryliśmy złudzenie, mianowicie w tym sądzie, że czucia nasze zdają się nam być w istotach zewnętrznych, chociaż tam nie są w rzeczy samej. BŁĄD ALBOWIEM NIE INACZEJ SIĘ POZNAJE, TYLKO PRZEZ PORÓWNANIE Z PRAWDĄ, A NIEPEWNOŚĆ PRZEZ PORÓWNANIE Z PEWNOŚCIĄ. Okazałem oraz, że chociaż człowiek podległy jest błędom i złudzeniom, ma jednak w naturze umysłu swojego pewne prawidła, za pomocą których może poznać swoje lub cudze błędy, a przeto nie można twierdzić, że na błędy skazuje nas samo przyrodzenie umysłu naszego.

Skorom wystawił czytelnikom moim osnowę prawd i uwag, które, jeśli się nie myślę, ugruntowały dostatecznie najpierwszą zasadę nie tylko filozofii właściwie zwanej, lecz i wszelkich innych umiejętności, to jest rzeczywistość poznań naszych, powinienem teraz, stosownie do warunków programu, nakreślić plan, podług którego byłoby najlepiej wykladać prawdy składające przedmiot filozofii.

Ciąg poprzedzający rozprawy dał nam już widzieć osnowę i porządek niektórych myśli należących do logiki i psychologii, które wyłuszczałem w czasie prelekcji, ale nie wszystkich; teraz więc to dopełnić należy.

PLAN
WYKŁADU
LOGIKI
I PSYCHOLOGII

Mianowicie, gdy przy zaczęciu kursu opowiedziałem w krótkości historię filozofii, natychmiast wykladałem prawdy wstępne, czyli wstęp, o którym się nadmienilo.

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

Następnie przypomniawszy w krótkim rysie porządek, jakim się budzą i następują po sobie najprostsze działania umysłu ludzkiego, roztrząsanym było ważne w filozofii pytanie, o POCZĄTKU WIADOMOŚCI LUDZKICH, którego wykład mieliśmy już w tej rozprawie. Tu był powód mówienia o mniemaniu niektórych metafizyków względem WYOBRAZEŃ WRODZONYCH, tudzież o twierdzeniu Kanta względem rozróżnienia we wszelkim poznaniu ludzkim materii od formy, czyli pierwiastków

a priori i *a posteriori*, EMPIRYCZNYCH i CZYSTYCH. Wypadek rozbioru był ten, że umysłowi naszemu są tylko wrodzone władze i onych prawa, nie zaś wyobrażenia.

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

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

Następnie mówiło się o tej władzy umysłowej, która się zowie „imaginacją”. Zasadą wszystkich działań imaginacji jest CZUŁOŚĆ WYOBRAŻONA, o której się wyżej powiedziało, gdy była mowa o władzach umysłu niezłożonych. Lecz kiedy uważamy imaginację jako władzę złożoną, definicja jej będzie taka: JEST TO WŁADZA ŁĄCZENIA CZUĆ WYOBRAŻONYCH W JEDEN OBRAZ PRZES POJĘCIE JESTESTWA MOŻNEGO (*ENS POSSIBILE*) TYM SPOSOBEM, JAKIM SIĘ NIE ŁĄCZYŁY CZUCIA RZECZYWISTE IM ODPOWIEDNIE.

Pamięć bierze się także często za imaginację, jako mającą z nią bliski związek, tej zaś definicja będzie taka: JEST TO WŁADZA ŁĄCZENIA CZUĆ WYOBRAŻONYCH W JEDEN OBRAZ PRZES POJĘCIE JESTESTWA RZECZYWISTEGO, TYM SPOSOBEM, JAKIM SIĘ ŁĄCZYŁY CZUCIA RZECZYWISTE IM ODPOWIEDNIE.

Wykład imaginacji utorował drogę i dał powód mówienia o rzeczach następujących: (a) Rozbiór wyobrażenia czasu. (b) Przyczyny czułości wyobrażonej i związku obrazów zmysłowych. (c) Sądy domysłne, które mogą być sprawdzone lub sprostowane przez doświadczenie bezpośrednie,²¹ jako też i złudzenia zmy-

²¹ Ponieważ wyraz „doświadczenie bezpośrednie” nie był dotąd używany w filozofii, powinienem przeto wyłuszczyć jego znaczenie. Naprzód zaś, wiadomo jest, że przez „doświadczenie” w znaczeniu ogólnym nie co innego rozumiemy, tylko wiadomości nabyte przez czucia rzeczywiste. I tak, nie inaczej się dowiadujemy o bytności jestestw materialnych i ich przymiotów, tylko przez czucia rzeczywiste, czyli, jak to zwykliśmy inaczej wyrażać, przez doświadczenie. Lecz kiedy tym sposobem dowiadujemy się o rzeczonych jestestwach, sądzimy wtenczas albo o ich bytności, albo o ich przymiotach. Przymioty jestestw materialnych podzieliłiśmy wyżej na odnośne i nieodnośne. Ostatnimi są pewne usposobienia tych jestestw do działania na czułość naszą pewnym sposobem, jeśli te usposobienia uważamy w sobie samych, usunawszy z uwagi czucia sprawione od tych jestestw. Przez przymioty zaś odnośne rozumiemy same te czucia, dlatego, że się one zdają, jak gdyby były umieszczone w tych jestestwach. Oto więc, kiedy czynimy domysł względem przymiotów odnośnych, domysł nasz może się sprawdzić lub sprostować przez doświadczenie bezpośrednie. Tak np. widząc pewien przedmiot, domyślam się, że on jest twardy. Naówczas przy czuciu rzeczywistym widzenia mam czucie wyobrażone twardości, które mi się zdaje, jak gdyby było w tym samym przedmiocie. Chcąc sprawdzić mój domysł, dotykam się tego przedmiotu. Jeśli w tym zdarzeniu czucie moje wyobrażone twardości zamieni się dla mnie w czucie rzeczywiste pierwszemu odpowiednie, tym samym sprawdził się mój domysł; w razie zaś przeciwnym, przykonywam się, że nie był prawdziwy. Mówię przeto, że domysł mój o twardości rzeczzonego przedmiotu sprawdziłem lub sprostowałem przez DOŚWIDCZENIE BEZPOŚREDNIE, tu albowiem szło o to, czy pewne czucie moje wyobrażone zamieni się dla mnie, lub nie, w czucie rzeczywiste odpowiednie; o czuciach zaś, tak rzeczywistych, jako i wyobrażonych, mam wiadomość bezpośrednią, ponieważ one są w duszy mojej: ponieważ są moimi wyobrażeniami. Lecz kiedy z powodu czuć rzeczywistych widzenia lub dotykania sądzę o samej bytności tego przedmiotu, natenczas chociaż mogę mówić o tej bytności, ale nie będzie to już doświadczenie bezpośrednie,

słowe, w których tym samym sposobem błąd odkryć możemy. Tu było przyzwoite miejsce wyłuszczenia tego, co rozumiemy przez „instynkt” w znaczeniu właściwym i niewłaściwym. (d) Błędy imaginacji. Tu się wyłuszczyła ta prawda, że wiadomość nasza o jakichkolwiek istotach lub ich przymiotach nieodnośnych, jeżeli się w nas budzi przez czucia rzeczywiste, nie może podlegać żadnemu rodzajowi błędów, a tym samym powinniśmy ją mieć za niezawodnie pewną. Tu także starałem się okazać bezzasadność wątpliwości i zarzutów sceptycznych filozofia angielskiego Hume’a, dowodząc, iż to jest rzetelne prawo umysłu naszego, **AŻEBYŚMY KAŻDEMU SKUTKOWI PRYZYNAWALI PRZYCZYNĘ OD NIEGO RÓŻNĄ**, a na tej zasadzie opiera się niewzruszenie rzeczywistość poznać naszych.

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

Wykład prawd dalszych szedł takim porządkiem.

A. O wpływie towarzystwa i mowy ludzkiej na rozwinięcie i wydoskonalenie władz umysłowych człowieka. Tu między innymi rzeczami mówiło się o zbiorze i rozbiorze wyobrażeń naszych, tudzież o porządnym układzie poznań, jaki ludzie czynić zwykli za pomocą wyrazów, stosownie do swoich potrzeb. W tym układzie wyobrażenia szczegółowe czyli **INDYWIDUALNE** wkrótce się przerabiają w człowieku na bardzo ogólne, a dopiero zstępując od bardzo ogólnych tworzy człowiek, podług potrzeby, wyobrażenia mniej ogólne, co wszystko nie inaczej się dzieje, tylko za pomocą pewnych znaków czyli wyrazów. Nazywa się to „układem historycznym wiadomości naszych”. Prawidła dobrego w tym względzie układu wyłuszczają się w **METODOLOGII**.

B. O znamionach i dowodach prawdy, tak w zdaniach pojedynczo uważanych, jako też w rozumowaniu. Tu było miejsce:

(a) Wyświecić różne gatunki zdań (*propositiones*) i dać ich podział z rozmaitych względów uważany. Między innymi zastanowiono się nad tym, co rozumieją logicy przez zdania rozumowe czyli *a priori*, i doświadczalne czyli *a posteriori*, jak też, co znaczą zdania zbiorowe, czyli **SYNTETYCZNE**, i rozbiorowe, czyli **ANALITYCZNE**. Nade wszystko zaś roztrząsana była ważna myśl Kanta, że **MOGĄ BYĆ W UMYŚLE**

bytność albowiem jestestwa zewnętrznego nigdy się nie przeniesie do duszy mojej, nigdy dla mnie nie zamieni się w czucie rzeczywiste. Takie doświadczenie, może się nazwać „pośrednim”, ponieważ za pośrednictwem pewnych czuć będących w moim umyśle, sądzę o tym, co jest zewnątrz umysłu. To samo rozumieć należy o nieodnośnych przymiotach jestestw materialnych; te albowiem przymioty są w jestestwach zewnątrz nas będących, i chociaż uznajemy bytność tych przymiotów, nie możemy jednak wiedzieć, czym one są w sobie samych. Tak więc o samych tylko odnośnych przymiotach jestestw materialnych, czyli o przymiotach takich, które, właściwie mówiąc, nie są tych jestestw przymiotami, domysły nasze doświadczeniem pośrednim sprawdzone lub sprostowane być mogą. Wykład znaczenia dwojakiego, w jakim się brać może wyraz „doświadczenie”, daje mi powód nadmienić o pewnej myśli, która mi się zdaje być godna uwagi, i którą jak najdokładniej starałem się wyłuszczyć słuchaczom moim, to jest, że największa część złudzeń zmysłowych na tym zależy, iż mając w umyśle naszym pewne czucia rzeczywiste połączone z wyobrażonymi, sądzimy mylnie o tych ostatnich, że się one w pewnych okolicznościach sprawdzą dla nas przez czucia rzeczywiste im odpowiednie, a stąd wynikają fałszywe sądy i pojęcia o rzeczach.

NASZYM SĄDY SYNTETYCZNE A *PRIORI*, i jeśli się nie mylę, okazało to słuchaczom moim, że twierdzenie rzeczone filozofa królewieckiego w pewnym rozumieniu uważać się powinno za niemyślne.

(b) Wyświecić naturę rozmaitych rozumowań i błędów lub sofizmatów, które w nich popełniać się mogą.

(c) Wskazać związek rozumowań z prawdami przez doświadczenie nabytymi. Tu się okazało, że rozumowanie zastosowane do prawd doświadczalnych daje nam dwie ważne korzyści. Naprzód, między faktami czyli zjawiskami bardzo złożonymi wyświeca stosunki, o których samo postrzeganie tych zjawisk uwiadomić nas nie mogło. Po wtóre, może nam odkryć bytność pewnych faktów rzeczywistych, które wprzód dla nas nie były wiadome.

C. O wiadomościach domysłowych czyli takich, które nie będąc zupełnie pewne, zasadzają się na większym lub mniejszym podobieństwie do prawdy. Tu się układają rozmaite stopnie prawdopodobieństwa (*verisimilitudo*), ta zaś jest trojaka:

(a) Zbliżenie do prawdy rachunkowe (*calculus probabilitatis*).

(b) Wnioskowanie z podobności (*coniectura per analogiam*).

(c) Przypuszczenie (*hypothesis*). Tu się wyłuszczyły prawidła czynienia pożytecznych przypuszczeń i wskazały się nadużycia, jakich w tej mierze chronić się należy.

D. O METODACH czyli trybach, jakie mogą być najlepsze do wykładania drugim prawd rozmaitych. Jest to właśnie ta część logiki, która się nazywa „metodologią”. Wyłuszczają się w niej następujące materie:

(a) O prawidłach, jakie zachować należy, chcąc tworzyć porządnny UKŁAD HISTORYCZNY poznać naszych.

(b) O definicjach czyli opisach. Naprzód, wyłuszcza się ta prawda, że nie wszystkie wyrazy definiowane być mogą. Następnie wyświecają się rozmaite gatunki definicji, mianowicie zaś wskazuje się różnica między definicjami zbiorowymi i rozbirowymi, uczącymi i objaśniającymi itd. Na koniec, podają się prawidła tworzenia dobrych definicji, w czym na dwie rzeczy względ mieć należy: na rozmaity rodzaj wyobrażeń złożonych, których nazwiska oznaczają się definicją, i na usposobienie umysłu czyli na rozciągłość wyobrażeń w tych osobach, dla których się czyni definicja.

(d) O dwóch METODACH czyli trybach rozumowań przydłuższych: rozbirowej i zbiorowej. Mówiąc o wpływie wyrazów na rozwinięcie władz umysłowych człowieka, wspomnieliśmy o rozbirozie i zbiorze wyobrażeń naszych. Ale tam dwa te działania umysłowe, przeciwne sobie, stawily się nam jedynie jako sposoby uwagi; tu zaś „rozbiór” i „zbiór” mają inne znaczenie. Rozumiemy tu przez nie już sposoby uważania wyobrażeń naszych złożonych, lecz pewne tryby układania rozumowań przydłuższych. Zdaje się, iż taką definicję można by dać tych dwóch trybów rozumowania: TRYB ZBIOROWY ROZUMOWANIA ZALEŻY NA TYM, AŻEBY Z PORÓWNIANIA WYOBRAŻEŃ PROSTSZYCH CZYLI MNIEJ ZŁOŻONYCH WYPADAŁY WNIOSKI WSKAZUJĄCE STOSUNEK MIĘDZY WYOBRAŻENIAMI BARDZIEJ ZŁOŻONYMI; TRYB ZAŚ ROZBIOROWY ZALEŻY NA DZIAŁANIU PRZECIWNYM. Ta definicja dwóch metod objaśnia się różnymi przykładami. Okazuje się, że metoda rozbirowa z wielu względów ma wyższość nad zbiorową; ale oraz wyłuszcza się ta prawda, że

pierwsza z nich nie w każdym przypadku użyta być może. Obie te przeto metody wspierać się mogą wzajemnie, jedna drugiej udzielając pomocy; a gdy pierwsza z nich nazwana jest „trybem wynajdywania” (*methodus inventionis*), druga się nazywa „dopełnieniem wynajdywania” (*supplementum inventionis*). Z naturalnego porządku rzeczy wynikać to musiało, że dawniejsi filozofowie więcej używali metody zbiorowej niż rozbiorowej; użycie bowiem tej ostatniej wymaga znacznego zapasu prawd i wyobrażeń poprzedniczo nabytych, jakiego ludzie mieć nie mogli w początkach oświaty.

(e) O warunkach dobrego podziału, kiedy się pisze pewne dzieło rozumowane lub się wyklada pewna umiejętność.

(f) Daje się podział jedynej w świecie nauki, to jest nauki przyrodzenia czyli natury, na celniejsze jej gałęzie.

E. Ostatnią część kursu wykładanego przeze mnie nazwać można „dopełnieniem psychologii”.

Ponieważ, jak powiedziałem wyżej, logika jest częścią największą i najważniejszą psychologii, gdy się przeto wyluszcza władze umysłu ludzkiego i prawa dobrego ich użycia, już tym samym uzupełni się nauka logiki. Lecz do psychologii więcej coś jeszcze należy. Ponieważ jest to nauka o duszy ludzkiej, w niej przeto oprócz wykładu

DOPEŁNIENIE PSYCHOLOGII

władz umysłowych człowieka i praw nimi kierujących mieszczono i starano się rozwiązywać następujące pytania: Jaka jest natura duszy ludzkiej? Jaki {jest} jej związek z ciałem? Jaki jest początek czyli źródło wyobrażeń naszych i związek ich z przyrodzeniem, uważając ten początek w znaczeniu metafizycznym, podług tego, co się wyżej powiedziało? Niepodobna było rozwiązać dokładnie tych pytań, bo to przechodzi granice zakreślone od natury władzom umysłu naszego. Tak więc w tej części dopełniającej psychologię po przytoczeniu w zwięzłej osnowie rozmaitych mniemań i systematów, które się tyczą rzeczonych pytań, udowodni się ta prawda, że wszelkie usiłowanie do rozwiązania ich dokładnego daremne być musi. Ile zaś możemy cokolwiek wiedzieć o tych rzeczach, podług praw umysłu naszego, już się to wszystko wyluszczyło w logice. Lecz bardzo jest ważną częścią psychologii wykład woli ludzkiej i pobudek kierujących jej działaniami. Przytaczam tu w krótkiej osnowie niektóre myśli dotyczące się tego przedmiotu, ile że te myśli bliski mają związek z filozofią moralną, o której następnie mówić mi wypadnie.

Żadnej rzeczy wyjaśnienie nie doznało tylu trudności, jak wykład woli ludzkiej i połączonej z nią wolności. Ta część psychologii otworzyła pole największym sporom i zarzutom, już to dlatego, że wyrażenia, którymi oznaczano te 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 przeto roztrząsać ten sam przedmiot, nie tylko wybrałem to, co zdawało się najlepsze w różnych dziełach o nim piszących, lecz nadto wyrażenia i definicje użyte do wyluszczenia tej rzeczy sprostowałem i odmieniłem, gdzie to osądziłem za rzecz potrzebną.

Tak więc moja definicja woli będzie taka. WOLA JEST TO WŁADZA CZYNIENTA WYBORU WZGLĘDEM UŻYCIA RZECZYWISTEGO LUB NIEUŻYCIA PEWNEJ RZECZY. Dla

przekonania słuchaczy moich o tym, że ta definicja woli, jak mnie się zdawało, jest dokładna, objaśniłem znaczenie wyrazów ją składających i oraz starałem się okazać, że do wszystkich bez wyjątku przypadków zastosować się może.

Następnie wyłuszczyłem tę prawdę, to jest, że wola ludzka, czyli władza chcenia, składa się istotnie z dwóch władz różnych, które jednak ściśle między sobą mają związek, i dlatego uważają się pospolicie za władzę jedną. Jakoż inna jest władza, przez którą człowiek stanowi użycie lub nieużycie pewnej rzeczy, a tym samym i wykonanie lub zaprzestanie spraw pewnych, jeśli to jest potrzebne do tego użycia, inna zaś jest władza, przez którą człowiek rzeczywiście te sprawy wykonywa albo ich zaprzestaje. Tak więc widzimy dwie władze różne w człowieku, składające jego wolę, które, chociaż ściśle ze sobą mają związek, nie zawsze jednak razem bywają w człowieku w stosunku do pewnych działań szczególnych. Pierwsza z tych władz nazywa się właściwie „wola”, tam albowiem, gdzie jest postanowienie, jest czyn woli, jest chęć prawdziwa. Druga władza nazywa się „wolnością człowieka”, wtedy albowiem człowiek jest wolny i tyle tylko, ile może wykonać to, co postanowił. Lecz jako chęć mająca za cel wypełnienie lub zaprzestanie pewnej sprawy, wtenczas dopiero nazywa się „dokonaną”, kiedy człowiek rzeczywiście wypełni tę sprawę lub jej zaprzestanie, tak wolność człowieka jest niejako uzupełnieniem jego woli. Wszakże na nic by się mu nie przydała władza stanowienia względem użycia lub nieużycia pewnej rzeczy, jeśliby z nią nie łączyła się często władza inna, to jest władza wykonania lub zaprzestania spraw pewnych, których wymaga to użycie; człowiek też, jeśli stanowi co czynić, bez wątpienia nie innym końcem stanowi, tylko tym, ażeby to w rzeczy samej uczynił. Ta to jest przyczyna, dla której dwie różne władze, to jest wola i wolność człowieka, biorą się najczęściej u filozofów za władzę jedną i razem wzięte oznaczają się tym samym nazwiskiem „woli”.

Zachować tu jednak należy w pamięci pewną przestrożę, to jest, 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.

Gdy się wyłuszczyło znaczenia woli i uzupełniającej ją władzy, to jest wolności, wypada teraz nadmienić o pobudkach, które kierują tych dwóch władz użyciem. Równie człowiek pospolity, jak i filozof przekonany jest o tym, że ktokolwiek nie stracił przytomności umysłu, {ten} nic na oślep nie zwykł działać, ani stanowić; lecz skłonienie się woli naszej zawsze być musi poprzedzone od pewnego poznania i sądzenia o rzeczach, i dlatego mówimy, że umysł rządzi wolą.

Niezaprzeczone jest prawda, że człowiek nie dla czego innego chce lub nie chce jakiegokolwiek rzeczy, tylko dlatego, że w pierwszym razie poczytuje ją za dobrą dla siebie, a w drugim za złą.

„Dobrem” nazywamy to, co w nas sprawuje uczucie przyjemności, albo jest środkiem do tego celu służącym; „złem” zaś nazywamy to, co nam sprawuje uczucie nieprzyjemności, albo zmierza do sprawienia jej w czasie przyszłym. Dobroć lub złość rzeczy w tym względzie uważaną można nazwać „rzeczywistą czyli dodatnią” dla rozróżnienia jej od dobroci lub złości ujemnej, o której zaraz powiemy.

Jeżeli rzecz jaka, choćby z siebie dobra, ma nas pozbawić użycia rzeczy lepszej, uważamy w niejaki sposób tamtą za złą 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 kilka złego jedno brać 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 rzeczywiście, a dlatego uważa się za dobrą, że jest mniej złą rzeczywiście.

Powiedzieliśmy, że to jest dobrem rzeczywistym, co nam sporządza uczucie przyjemności, bądź na czas teraźniejszy, bądź na przyszły, a to jest złem rzeczywiście, co nam sporządza nieprzyjemność; więc naprzód, z wielu rzeczy dobrych rzeczywiście ta będzie najlepsza, która nam gotuje największą przyjemność, a z wielu rzeczy złych rzeczywiście ta będzie najmniej zła, która nam sporządza najmniejszą nieprzyjemność.

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 uczuć. Owszem, więcej go obchodzi trwałość ich aniżeli stopień natężenia. Jeżeli nie stracił zdrowego rozsądku, bez wątpienia wyrzecz 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 jest mu potrzebna do uniknięcia długich cierpień, choćby mających mierny tylko stopień natężenia.

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

Ale ludzie nie zawsze jasno rozeznają tak dobro, jako i zło pozorne od gruntownych, i częstokroć pierwsze biorą za drugie; oto jest przyczyna wszelkich nieprawych postępów woli.

Lecz skąd pochodzi to nierozeznanie, ten błąd szkodliwy najgłówniejшему ich interesowi, to jest szczęściu? Na co taką dajemy odpowiedź.

Naprzód, dobro lub zło obecne, ponieważ najczęściej się zasadza na czuciach rzeczywistych, bądź wewnętrznych, bądź zewnętrznych, przez to samo jaśniej się poznaje aniżeli przyszłe, które stawiać się tylko może człowiekowi w obrazie; a zatem ludzie często poświęcają przyszłość teraźniejszości, zawsze albowiem używają swej woli podług tego, jak poznają i sądzą.

Po wtóre, przyjemność obecna, jeśli ma znaczny stopień żywości, przeszkadza człowiekowi zastanawiać się nad przyszłością; niełatwo jest bowiem oderwać uwagę od tego, co nas w czasie teraźniejszym najmocniej zajmuje i łechce, a zwrócić ją na widok przyszłości, który tak mocnego uczucia wzbudzić nie może; nie każdy przeto zechce pokonać tę trudność.

Po trzecie, fałszywe sądy o dobroci lub złości rzeczy, a zatem i nieprawe postęпки woli mogą stąd jeszcze pochodzić, że ludzie niedostateczną dają uwagę na pobudki pewności swojej lub niepewności, nadziei lub prawdopodobności względem dobrego lub złego, mających z użycia pewnej rzeczy nastąpić w czasie przyszłym. Pospolicie bowiem dobro lub zło mające nastąpić w przyszłości dalszej nie zdaje się nam być tak pewne, jak dobro lub zło obecne, którego albo już używamy, albo wkrótce użyć mamy. Często więc rachujemy skwapliwie zbliżenie do prawdy względem wypadków przyszłości, mylnie zatem sądzimy o dobroci lub złości rzeczy i stosownie do takowego sądzenia skłaniamy wolę naszą.

Na koniec, między przyczynami, dla których ludzie źle używają woli swojej, może być jeszcze fałszywe przekonanie, które niekiedy tworzą sobie, że nie jest w ich mocy oprzeć się ponętom obecnym, albo wytrzymać cierpliwie pewną nieprzyjemność obecną, dla osiągnięcia lub uniknięcia większych i trwalszych nierównie dóbr albo nieszczyć w przyszłości.

Wyłuszczenie tej przyczyny ściśle jest połączone z rozwiązaniem pytania o wolności woli ludzkiej (*liberum arbitrium*), o której teraz mówić wypada. Wszakże kto tak jest przekonany, tym samym uważa siebie za jestestwo pozbawione wszelkiej wolności w używaniu woli swojej, i tak podległe 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 się zgadzali ze sobą, gdy chcieli tworzyć definicje opisujące tę wolność woli, lecz i wtenczas, kiedy chcieli oznaczać granice tej wolności, a nawet i wtedy, kiedy chcieli twierdzić, czy rzeczywiście wola ludzka jest wolna lub nie w postępkach swoich. Zdania fałszywe, które się zjawiły 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 postępków swoich uniewinnić 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 zwalić odpowiedzialność za swoje sprawy.

Jużeśmy o tym nadmienili, że wolność woli nie jest to samo, co wolność człowieka, których to władz wyobrażenia często filozofowie mieszały ze sobą i brali za jedno. Ta ostatnia, podług tego, co się już powiedziało, jest możliwością wykonywania lub niewykonywania spraw pewnych, bądź zewnętrznych, bądź wewnętrznych, podług nakazu woli. Lecz kiedy pytamy się o wolność 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 jest jego równie chcieć lub nie chcieć jakiegokolwiek rzeczy. Jeżeli to jest w jego mocy, więc wola jego jest wolna; w razie przeciwnym nie więcej on ma

wolności, co do użycia swej woli, od jakiegokolwiek zwierzęcia. Uważmy zatem, czy ta wolność woli ma bytność rzeczywistą, a jeśli tak jest, o czym bynajmniej nie wątpimy, jak daleko ona się rozciąga.

Mniemam, iż 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 już się mówiło. Człowiek zatem co do szczęścia lub nieszczęścia swojego, wziętych w ogólności, nie może być wolny w użyciu swej woli, bo nie jest w jego mocy nie chcieć szczęścia albo chcieć nieszczęścia.

Gdy znowu uważamy człowieka używającego swej woli w okolicznościach szczególnych, np. myślącego czynić wybór względem użycia jednej z dwóch lub kilku rzeczy w szczególności wziętych, jeśli przypuścimy, że w tym samym czasie, kiedy zamyśla o tym wyborze, stawia się umysłowi jego jasne i gruntowne poznanie dobroci lub złości każdej z tych rzeczy, niezawodną także zdaje się być prawdą, że w takim razie oberze koniecznie sobie użycie tej, w której uznaje większy 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 dobrą, albo dlatego nie chcieć, że jest lepszą.

Lecz już ukazaliśmy, że rzeczy, względem których użycia lub nieużycia wola ludzka czyni wybór, mogą być dobrem pozornym tylko, a złem istotnym, jako też i przeciwnie; owszem, ten to jest właśnie przypadek, w którym człowiek najczęściej się znajduje, używając woli swojej. W takim przeto razie, żeby poznać gruntownie złość lub dobroć pewnej 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 terażniejsze jej użycia tym samym, że obecne, łatwiej się i jaśniej poznają, aniżeli te, które się stawia w obrazie przyszłości; gdyby więc mając tylko wyobrażenie jasne pierwszych, a ciemne, pomieszane i niezupełne drugich, uczynił swój wybór, wybór ten byłby zły niezawodnie, bo wynikałby z porównania takich rzeczy, z których nie każdą równie gruntownie poznał człowiek. Oto więc natura obdarzyła go możliwością czyli władzą zawieszenia w podobnych zdarzeniach sądu swojego, a zatem i skłonienia się woli, nim by dobrze rozpoznał, czy dobro lub zło przyszłe, wynikające z użycia lub nieużycia pewnej rzeczy, przeważa znacznie terażniejsze jej skutki, słowem, nim by rozeznał dobro lub zło pozorne od istotnego. Ta władza zawieszania w podobnych przypadkach sądu o dobroci lub złości rzeczy, a co za tym idzie i skłonienia się woli, jest właśnie tym, co nazywamy „jej {tj. woli} wolnością”. Człowiek wtedy tylko i tyle jest wolny w czynach swej woli, kiedy żadna konieczność nie nagli go do czynienia skwapliwego wyboru względem użycia lub nieużycia pewnej rzeczy, to jest do czynienia wyboru wprzód, nim by 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, ale i w tych granicach zawarta, dostateczna jest człowiekowi, owszem, bardzo szacowna i pożyteczna, bo dlatego właśnie i w takim wymiarze jest mu udzielona, ile mu potrzeba do zapewnienia sobie szczęścia gruntownego, a uchronienia się istnego nieszczęścia.

Prawe użycie woli często wprawdzie wymaga od człowieka pokonania mniejszych lub większych trudności, ale przy tym starałem się okazać słuchaczom moim i tę prawdę, że owe trudności, choćby największe były, nigdy się uważać nie mogą za takie, iżby zwyciężone być nie mogły, i że nie niszczą w nas bynajmniej wolności woli naszej.

Oprócz materii wymienionych, w części dopełniającej psychologię wyłuszcza się jeszcze rzeczy następujące.

O uczuciach (*de sensionibus*) i rozmaitych ich gatunkach, które jednak wszystkie odnoszą się do dwóch głównych rodzajów, to jest do przyjemności i nieprzyjemności.

O namiętnościach, o rozmaitych charakterach ludzkich i o źródle, z którego one pochodzić mogą.

O sposobach kształcenia władz umysłowych; tu się wyłuszczy znaczenie wyrazów, którymi się mianują szczególne przymioty umysłowe niektórych ludzi.


O nieśmiertelności duszy ludzkiej, ile to należy do psychologii; moim albowiem zdaniem ostateczne tej rzeczy wyłuszczenie ma najprzyswoitsze wyłuszczenie w filozofii moralnej.

O duszy zwierząt w krótkości; tu się okazać powinna różnica między władzami ich poznawczymi a władzami umysłowymi człowieka.

[2] Metafizyka

W porządku części mających składać naukę filozofii podług programu po logice następuje metafizyka. Otóż wyraz „metafizyka” jest prawdziwie zagadkowy. Samo jego wspomnienie budzi rozmaite zdania o nauce tym nazwiskiem oznaczonej, pospolicie jednak mniej przyjazne i niepochlebne dla niej. Tak dalece nadużyto władzy myślenia w wyłuszczeniu prawd należących do tej nauki, że, na koniec, sam ten wyraz „metafizyka” stał się niejako hasłem wywołania na wszystkie płody umysłowe, które go sobie przybrały na nazwisko. Wielu światłych nawet i znakomitych ludzi w świecie uczonym usiłowali dowodzić w pismach swoich, że ta nauka jest niepożyteczna, owszem, szkodliwa oświeceniu. Ci zaś, którzy byli w stanie rozróżnić jej nadużycia od rzetelnej wartości, dotąd jeszcze nie utworzyli sobie dokładnego jej wyobrażenia. Stąd to pochodzi, że rozmaite są mniemania między uczonymi co do sposobu, jakim wyklądać się powinna ta nauka, co do przedmiotów, które do niej należą, co do porządku ich wyłuszczenia, co do stopnia pewności, jaki w nich osiągniony być ma, a, na koniec, co do samej definicji tej nauki.

Podług mego zdania, chcąc wykazać prawdziwe znaczenie metafizyki, trzeba się udać do samego jej źródła czyli początku, to jest trzeba zasięgnąć wiadomości, kiedy się ona zjawiała na świecie pod postacią nauki i jakich rzeczy wykład od najdawniejszych czasów mieszczono pod jej nazwiskiem. Wiadomo, że nauka, która najpierwej dała się poznać światu pod imieniem „metafizyki” jest dziełem Arystotelesa; lecz wynalazek jej nazwiska nie jemu się przyznaje. Wymyślili je najpierwsi wykładacze tego filozofa: Alexander Aphrodisiensis czyli Aphrodiscus, słynący na początku wieku trzeciego ery chrześcijańskiej, i Jan Philopon, który żył w wieku siódmym. Rzecz przeto tej nauki daleko wprzód była znajoma, aniżeli jej nazwisko. Książ Arystotelesa składających naukę metafizyki podług jednych liczy się dwanaście, podług drugich czternaście.

Wyłuszcza w nich naprzód filozof grecki najogólniejsze własności jestestw jakiegokolwiek bądź rodzaju, a potem podnosi się do najpierwszego początku wszystkich rzeczy, czyli do tej Istoty Najwyższej, którą nazywamy „Bogiem”, dowodząc jej bytności i wykładając jej przymioty. Tak więc ponieważ materie zawarte w tych księgach są usunięte od zmysłów, ogólne i od ne, wspomniani przeto wykładacze Arystotelesa dali tytuł tym księgom „μετά τὰ φυσικά”, co znaczyło, że one iść powinny po nauce przyrodzenia, to jest po księgach wykładających świat materialny czyli zmysłowy. Taki jest początek metafizyki i historia jej urodzenia. Przez długi przeciąg wieków, w których filozofia scholastyczna panowała nad umysłami, takie a nie inne znaczenie przywiązywano do tej nauki, w wyłuszczeniu jej trzymając się ślepo powagi najpierwszego jej mistrza. Wkrótce potem przydano do niej naukę o duszy ludzkiej i o innych istotach duchowych. Metafizyka więc dawniejsza składała się z części następujących: z nauki o jestestwie w powszechności (ONTOLOGIA), z nauki o duszy ludzkiej i o istotach duchowych (PSYCHOLOGIA) i z nauki o Bogu, ile o tej Istocie Najwyższej podług przyrodzonego rozumu światła wiedzieć możemy (*theologia naturalis*). Trzy ostatnie części metafizyki oznaczano niekiedy jednym nazwiskiem „*pneumatica*”, co znaczyło naukę o duchach. Na koniec, Krystian Wolfiusz po upadku filozofii scholastycznej, chcąc niejako uratować niektóre przynajmniej szczątki zwalonego gmachu, części wspomniane metafizyki podług swojego ułożył systematu, przydając do nich część czwartą, to jest naukę o świecie, którą nazwał „*cosmologia generalis seu transcendentalis*”. Oto są przymioty, których wykład najpowszechniej i najdłużej oznaczano imieniem „metafizyki”. Jakożkolwiek sądzić można o potrzebie albo użyteczności wymienionych części metafizyki, to jednak niezawodne {jest}, że przedniejszym jej celem był wykład rzeczy niepodpadających pod zmysły, jako to Istoty Najwyższej i duszy ludzkiej. Kiedy zaś w niej mówiono o najogólniejszych własnościach jestestw, nie wdawano się w wyłuszczenie własności umysłowych istot materialnych, lecz uważano to, co wspólnego mogą mieć ze sobą wszelkie jestestwa jakiegokolwiek gatunku. Tak więc nauka ta, będąc umysłowa czyli oderwana, zaszła się na samym rozumowaniu, nie czyniąc doświadczeń. Ten to jest właściwy jej charakter, który jej statecznie aż dotąd się przyznaje.

Różne były definicje tej nauki, mniej lub więcej różniące się od siebie. Dawniej nazywano ją pysznym nazwiskiem „mądrości” (*sapientia*), pospoliej jednak „filozofią pierwszą albo powszechną” (*philosophia prima, universalis*), „umiejętnością jestestwa w powszechności i duchów” (*scientia entis in genera et spirituum*). Condillac nazywa ją „umiejętnością prawd oderwanych” (*science des vérités abstraites*),²² Kant „poznaniem czystym filozoficznym” (*cognitio pura philosophica*),²³ Karpe „umiejętnością, która jestestw w znaczeniu teoretycznym nieodnośnych bytność, rodzaje, charakter i niektóre własności rozumowaniem wywodzi” (*scientia, quae entium sensu theoretico absolutorum existentiam, genera, characterem, et aliquas proprietates argumentando eruit*)²⁴ itd.

²² *L'art de raisonner*, pag. 2.

²³ *Prolegomena ad metaphysicam quamque futuram*, pag. 15.

²⁴ *Institutiones philosophiae dogmaticae*, tomus III, pag. 2.

Nim otworzę zdanie moje względem definicji, jaka by najlepsza była do oznaczenia metafizyki, naprzód, powinienem się wytłumaczyć, co sądzę o samej tej nauce.

Okazałem, że logika jest częścią istotną psychologii, psychologia zaś jest częścią metafizyki, jak się o tym dopiero mówiło; więc podług tego nowego planu logika będzie częścią metafizyki. Przewidują zarzut, który można uczynić przeciw takiemu wnioskowi. Jakże logika może być częścią metafizyki, gdy pospolicie pierwsza uważana była jedynie za sztukę myślenia, nie zamierzającą sobie wykładu jakiegokolwiek prawd rzetelnych (*veritates positivae*), ale tylko wskazującą prawidła, podług których dochodzić ich mamy, albo je wyłuszczać, metafizyka zaś jest nauką rzetelną, traktującą o istotach rzeczywistych? Na ten zarzut tak odpowiadam.

Chociaż logika bardziej ma na celu wyjaśnienie prawideł dobrego myślenia, aniżeli stosowanie ich w szczególności do jakichkolwiek prawd rzeczywistych, gdy jednak człowiek, szukając tych prawideł przekonywa się, że one nie inne być mogą, tylko wlane od przyrodzenia umysłowi jego czyli duszy, a zatem rzeczywistymi jej przymiotami, tym samym wyklada przymioty rzeczywiste umysłu swojego. Logika więc z tego względu uważana musi być nauką rzetelną. Ale gdy logik wyłożył prawidła dobrego myślenia, mogą być one zastosowane do jakichkolwiek rzeczy będących zewnątrz jego umysłu; lecz jeżeli je zastosuje do takich rzeczy, wychodzi już z granic logiki właściwej, czyli, że tak powiem, czystej, i postępuje nie jako logik, lecz jako fizyk, albo chemik, albo astronom, albo mechanik, albo naturalista itd. Te ostatnie wprowadzić umiejętności nie są czym innym, tylko logiką stosowaną, ale przez to samo, że te prawidła dobrego myślenia uważają się już w zastosowaniu do rzeczy będących zewnątrz umysłu naszego, nie noszą nazwiska „logiki”, która, uważana ile nauka, kończy się na samym wykładzie przyrodzonych człowiekowi myślenia prawideł. Tak więc logice z tego jedynie względu można odmówić nazwiska „nauki rzetelnej” (*doctrina positiva*), ile się ona uważa w stosunku do rzeczy będących zewnątrz umysłu naszego; lecz w stosunku do naszej własnej istoty, czyli duszy w nas myślącej, zawsze ona będzie nauką rzetelną i prawdziwą częścią metafizyki; owszem, wzięta razem z psychologią, będzie częścią największą rzeczonoj nauki, co się wkrótce wyłuszczy.

Widzieliśmy, że oprócz psychologii mieszczono powszechniej w metafizyce ontologię, teologię przyrodzoną, a w czasach późniejszych kosmologię ogólną. Nigdzie więcej nie naprawiono niedorzeczności, jak w tej części metafizyki, która nosi nazwisko „ontologii”. Rozumiano, że uważając jestestwo w ogólności (co jest przedmiotem ontologii), można z tej uwagi tak oderwanej i ogólnej utworzyć osobną naukę albo przynajmniej część całkowitą nauki. Dla tej właśnie przyczyny, podług mego zdania, ontologia była raczej osnową słów i wyrażeń po większej części niedorzecznych, aniżeli prawdziwą nauką. Pomijam dziką gadaninę metafizyki scholastycznej, jako to: *ens actu*, *ens potentia*, *formae substantiales*, *quidditates*, *heccitates* itd., ale zwracam jedynie uwagę na postać, jaką nadał ontologii Wolfiusz, mąż rozległej nauki i niezmordowanej pracowitości, który skądinąd rzetelne uczynił oświeceniu przysługi. Ktokolwiek czytał dzieło jego wykładające tę mniemaną część metafizyki, łatwo postrzeże, że autor pomieszał w nim pojęcia swego własnego

umysłu z rzeczywistością odpowiednią i najogólniejsze abstrakcje swoje wystawił pod postacią jestestw rzeczywistych. Stąd wyniknęło, że zbliżając do siebie jego definicje, można z nich było całkowicie śmieszne wyciągnąć wnioski. Tak np. gdy nazwał to „jestestwem możliwym” (*possibile*), co żadnej nie zawiera w sobie przecimówności (*quod nullam contradictionem involvit*),²⁵ dalej zaś powiedział, że BYTNOŚĆ (*existentia*) JEST DOPEŁNIENIEM MOŻNOŚCI (*complementum possibilitatis*),²⁶ bardzo trafnie z takich twierdzeń ten nedorzeczny wyciągniono wniosek, że BYTNOŚĆ JEST DOPEŁNIENIEM NIEZAWIERANIA W SOBIE PRZECIWMÓWNOŚCI. Jak śmieszna {to} i próżna gadanina!

Cóż dopiero myśleć, gdy Wolfiusz rozprawia nam o jestestwie ujemnym (*ens privativum*), wyłuszczając jakoby naturę i własności tego mniemanego jestestwa, które stworzył z niczego, a to w sześciu paragrafach.²⁷ O samym NICZYM (*de nihilo*) mówi w paragrafach trzynastu, chociaż sam się niejako przyznaje, że nie ma o nim żadnego wyobrażenia; taką albowiem daje definicję niczego: „NICZYM” NAZYWAMY TO, CZEMU NIE ODPOWIADA ŻADNE WYOBRAŻENIE („*Nihilum*” *dicimus, cui nulla respondet notio*),²⁸ słowem za pomocą dwóch głównych zasad wymyślonych przez Leibniza, z których pierwsza nazywa się „początkiem czyli zasadą przeciwności” (*principium contradictionis*), a druga „zasadą powodu dostatecznego” (*principium rationis sufficientis*), stwarza niejako Wolfiusz wszystkie jestestwa, a nawet Istotę Najwyższą czyli Boga.²⁹ Te uwagi dowodzą, że jestestwo uważane w ogólności nie może utworzyć nauki, nie może być częścią całkowitą (*pars integralis*) metafizyki. Wszakże jeśli o jestestwach uważanych pod względem ogólnym można cokolwiek powiedzieć, to tylko tyle: co rozumiemy przez istoty i przymioty rzeczywiste; jaki jest główny podział tak pierwszych, jako i drugich, i na jakich powodach zasadzamy pewność naszą o bytności tych rzeczy; ale to wszystko powinno już było wyłuszczyć się w logice. Gdy albowiem przedmiotem tej ostatniej nauki jest wyświecenie znamion prawdy, bez wątpienia nauka ta nie osiągnęłaby swojego celu, jeśli by nie dowiodła, że poznania nasze (*cognitiones*) są prawdziwe, to jest, że im odpowiada rzeczywistość osobna, która nie jest wyobrażeniem. Wszakże to dla nas jest prawdziwe w znaczeniu właściwym, co jest rzeczywiste; a chociaż częstokroć i sądy nasze o stosunkach, jakie zachodzą między wyobrażeniami, zwykliśmy nazywać „prawdziwymi”, jeśli one wyrażają trafnie rzeczony stosunek, to jednak ostatnie prawdy zowią się „odłącznymi” czyli „oderwanymi” (*veritates abstractae*), dlatego, że się w nich nie daje względu na rzeczywistość odpowiednią i na mało by się nam przydały, gdybyśmy nie mieli prawd rzeczywistych. Wnieśmy zatem, że ontologia była częścią urojoną metafizyki.

Co się tyczy kosmologii powszechnej czyli transcendentalnej, którą, jak mówiłem, przydał do metafizyki Wolfiusz,³⁰ co mamy sądzić o tej nauce, najlepiej nas w tym objaśni wyobrażenie, jakie jej daje sam wynalazca.

²⁵ *Ontologia*, § 85.

²⁶ *Ibid.*, § 174.

²⁷ *Ibid.*, §§ 275-280.

²⁸ *Ibid.*, §§ 57-69.

²⁹ *Ibid.*, § 308. *Theologia naturalis*, pars posterior, sectio 1, cap. 1.

³⁰ *Ontologia* § 78. *Cosmologia generalis*, praef.

Datur vero etiam generalis mundi contemplatio, ea explicans, quae mundo existenti CUM ALIO QUOCUNQUE POSSIBILI communia sunt. Ea philosophiae pars, quae generales dictas notiones, easque ex parte abstractas evolvit, COSMOLOGIA GENERALIS VEL TRANSCENDENTALIS A ME VOCATUR. Definitio autem cosmologiam generalem per scientiam mundi in genere.

Tu przeto widzimy, że Wolfiusz usiłuje niejako stwarzać ŚWIATY MOŻNE czyli być mogące, ażeby je porównał z istnącym rzeczywiście i znalazł to, co jest WSPÓLNEGO im wszystkim. Znowu WYOBRAŻENIA ODERWANE chce stawić pod postacią jestestw rzeczywistych. Czyliż zdrowy rozsądek na pierwszy rzut oka nie postrzeże tego, że nauka zamierzając dla siebie podobne cele, musiałaby w sobie zawierać daleko więcej słów, aniżeli wyobrażeń, a jeszcze daleko mniej rzeczy? Stąd wnoszę, że kosmologia transcendentalna nie może być częścią prawdziwą metafizyki. Kosmologia wprawdzie, ile mówi o kulach ogromnych, które w nieskończonej przestrzeni odprawując biegi podług praw nieodmiennych i pociągając się wzajemnie, składają to, co nazywamy „światem”, jest nauką rzetelną. Ale sam Wolfiusz kosmologię uważaną pod tym względem nazwał „częścią fizyki”.³¹ Jest to astronomia albo inaczej fizyka niebieska. Widoczne jest zatem, że taka kosmologia nie może być częścią metafizyki.

Cóż więc? Czy uwagi ogólne nad światem, nad związkiem i stosunkami jestestw, które go składają, zgoda się nie przydadzą do metafizyki? Owszem, będą nam one przydatne w tej części metafizyki, która się nazywa „teologią przyrodzoną”. Wszakże nie inaczej dochodzimy bytności Boga i jego przymiotów, tylko rozmyślając nad jego dziełami; lecz bez wątpienia nigdy bardziej dzieła Boskie nie dają nam wyobrażenia o wszechmocności i wielkości tej Najwyższej Istoty, jako wtenczas, kiedy się uważają w całkowitym ich, że tak powiem, połączeniu, w związku i porządku, jaki zachodzi między nimi. Tak więc niektóre uwagi ogólne o świecie wejść muszą do teologii przyrodzonej, o której zaraz mówić mamy, ale składać nie mogą, podług mego zdania, części osobnej metafizyki. Stąd się wyświeca, że metafizyka z dwóch części istotnych się składa: z psychologii, w której się zawiera logika, i teologii naturalnej. A jeśli nad tę ostatnią nie może być żadna nauka ważniejsza co do przedmiotu swojego, tedy pierwsza bez wątpienia rozciąglejsza jest co do osnowy prawd, które wyklada; w teologii bowiem przyrodzonej, jeśli mamy cokolwiek twierdzić rozsądnie i do przekonania o Najwyższej Istocie, rozszerzać się niepodobna.

Kiedy jestestwo ograniczone, jakim jest człowiek, od widoku zjawisk, podniesie się myślą do Najpierwszej Przyczyny wszystkich rzeczy, do Stwórcy świata i swej własnej istoty, z zadziwieniem i pokorą wykrzyknąć musi słowa {Pawła} Apostoła: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!*³² Jeżeli tego poznać nie możemy, czym jest w sobie ta istota, która w nas czuje i myśli, a nawet, czym jest w sobie najdrobniejszy proszek czyli pierwiastek materii, jakże byśmy tuszyć sobie mogli, że potrafimy zgłębić naturę Jestestwa Nieograniczonego, którego najpierwszym znamieniem jest nieskończoność? Ale jednak tenże Apostoł, który SĄDY i DROGI Boskie nazwał

³¹ *Ontologia*, § 77.

³² *Rom.*, cap. XI, v. 33.

„niedościgłymi”, nie twierdzi bynajmniej tego, żeby przyrodzonym rozumowi światłem nie było można wznieść się do poznania tej Najwyższej Istoty; owszem, potępiając ślepotę pogan, mówi wyraźnie, że objawił to im Bóg, co względem niego poznanie być może. *Deus enim illis manifestavit*.³³ Objawił zaś nie innym sposobem, tylko przez dzieła swoje. *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sempiterna quoque eius virtus et divinitas*.³⁴ Człowiek przeto nie może myślą ogarnąć Boga, ale może cokolwiek dowiedzieć się o nim za pomocą tej szlachetnej władzy, którą nazywamy „rozumem”. Jeżeli słusznie twierdzimy, że Bóg jest niedościgły i niepojęty, w tym samym twierdzeniu uznajemy bytność jego, doskonałość nieskończenie większą, aniżeli ją mieć mogą jakiekolwiek stworzenia. Czyliż nie przyrodzone rozumowi światło dało niektórym filozofom pogańskim tak wspaniałe wyobrażenia o Bogu? Jak to jest rzecz pocieszająca i zaszczytna dla umysłu ludzkiego, że własnymi nawet siłami mógł się podnieść do poznania Najpierwszej Przyczyny wszystkich rzeczy i niektórych jej własności; słuchajmy np., co mówi o Bogu Arystoteles i jaką daje definicję tej Najwyższej Istoty:

Bóg jest istotą wieczną, nie mającą materii, wielkości, części, podziału, cierpienia, odmiany; pierwszy poruszyciel, nieruchomy początek nieba i natury, i prowadzący życie najlepsze i najprzyjemniejsze.³⁵

Jakże te wyobrażenia przymiotów Boskich godne są Najwyższego Jestestwa! Jak zgadzające się z tym, co nam odkryło nadprzyrodzone objawienie! Wyznajmy przeto, że się nam godzi, owszem, należy wiedzieć cokolwiek o Najpierwszej Przyczynie wszystkich rzeczy. Na to właśnie mamy sobie dany rozum od Boga, ażebyśmy przez poznanie stworzeń przyszli do poznania Stwórcy. Zniżyłby w sobie człowiek i zhańbił ten dar zacny Bóstwa, jeśliby przy pomocy tej iskierki niebieskiego światła mało co więcej chciał widzieć nad nierozumne zwierzęta. Bóg chciał się objawić stworzeniom tyle, ile to znieść może umysł ich ograniczony i ile się to zgadza z najgłówniejszą ich potrzebą, to jest potrzebą uszczęśliwienia. Mówiąc przeto o Bogu uznajmy szczupłość granic poznania naszego w stosunku do tak wielkiego przedmiotu, ale nie zaniedbujmy tego, cośmy wiedzieć powinni. Mianowicie, kiedy Bóg objawił nam, albo, jak zwykliśmy mówić, wyrzył na sercach naszych pewne prawa moralnego postępowania, chciał, zaiste, ażeby wiadomy był dla nas i sam Prawodawca. Poznanie Boga i jego przymiotów, ile to nie przechodzi sił umysłowych człowieka, jest koniecznie potrzebne ludziom, jeżeli naukę moralności chcemy oprzeć na gruntownej posadzie i nadać jej, jak mówimy, SANKCJĘ.

³³ *Rom.*, cap. I, v. 19.

³⁴ *Ibid.*, v. 20.

³⁵ W księdze ostatniej *Metaphysicorum*, która podług jednych liczy się za 12^{szą}, a podług drugich za 14^{szą}. W przekładzie łacińskim Wilhelma du Val taka jest definicja filozofa greckiego: *Deus est substantia aeterna, et actus expers potentiae, materiae, magnitudinis, partis, divisionis, passionis, alterationis, per se intelligibilis, primum movens, immobilis, principium coeli et naturae, vitamque degens optimum et iucundissimam*. Przekładając na polski język tę definicję, wyrzuciłem z niej te dwa wyrażenia: „actus expers potentiae” i „per se intelligibilis”, które zdają się być mniej zrozumiałe albo nietrafne. Lecz każdy widzi, że wyrzucenie tych kilku wyrazów w niczym nie odmieniło znaczenia innych.

Z naturalnego porządku to wypada, że w teologii naprzód okazać należy bytność Boga, potem dać poznać jego przymioty, następnie zaś wyświecić stosunki, jakie zachodzą między stworzeniami rozumnymi a ich Stwórcą. Uważmy np., jak niezbitym rozumowaniem dowieść można bytności pewnego jestestwa odwiecznego, które nigdy nie miało początku, i które jest najpierwszą przyczyną wszystkich rzeczy.

Widzimy, że na świecie wszystkie zjawiska, odmiany i jestestwa podpadające pod zmysły, w czasie biorą swój początek, i z czasem się kończą, następując kolejną jedne po drugich. Prawo wrodzone umysłowi naszemu, jak się już o tym mówiło, 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 sprawując skutek następny, pochodzi sama od przyczyny innej, nazwijmy „pośrednią”. Uważając przeto nieskończony prawie łańcuch PRZYZCYN POŚREDNICH i skutków jeden od drugiego zawisłych, wyznaczyć musimy, że cokolwiek istniało odwiecznie; 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 kolejono od początku świata, albo teraz istnieją, wzięłyby początek z niczego, co jest przeciw rozumowi.

Lecz dwojakim tylko sposobem wyobrazić sobie możemy coś ODWIECZNEGO: albo pewne jestestwo takie, które by będąc przyczyną wszelkich innych jestestw i zjawisk nie było samo skutkiem żadnej przyczyny, a zatem było przyczyną nie już POŚREDNIĄ, lecz NAJPIERWSZĄ; albo tym sposobem, że był od wieków nieprzerwany łańcuch przyczyn pośrednich i skutków, bez żadnej pierwszej przyczyny. Uważmy przeto, które z tych dwóch przypuszczeń utrzymać się może, a naprzód zacznijmy od ostatniego.

Mówić, że był na świecie od wieków łańcuch przyczyn pośrednich i skutków wzajemnie od siebie zawisłych, bez żadnej pierwszej przyczyny, jest to mówić, że skutek *a* wziął początek od *b*, skutek *b* wziął początek od *c*, i tak dalej, nieskończonym nigdy szeregiem.

Mówić, że skutek *a* wziął początek od *b*, skutek *b* wziął początek od *c* itd. nieskończonym nigdy szeregiem, jest to mówić, że każdy z tych skutków wziął swą bytność w czasie, z tą różnicą, że jedne z nich zjawiały się prędzej, drugie później.

Lecz mówić, że każdy z tych skutków wziął bytność swoją w czasie, jest to mówić, że był czas, nim którykolwiek z nich zjawił się na świecie: jest to mówić, że BYŁ CZAS, KIEDY ŻADNEGO Z NICH NIE BYŁO, to albowiem, co się prawdzi o każdym bez wyjątku, prawdzi się o wszystkich.

Aleśmy przypuścili, że ten nieskończony łańcuch przyczyn i skutków wzajemnie od siebie zawisłych był od wieków; znaczy to w innych wyrazach, że NIGDY NIE BYŁO TAKIEGO CZASU, W KTÓRYM BY KTÓREKOLWIEK OGNIWA TEGO NIESKOŃCZONEGO ŁAŃCUCHA, TO JEST KTÓREKOLWIEK SKUTKI, NIE MIAŁY BYTNOŚCI. Otóż więc dowiedzione jest, że to przypuszczenie zawiera przeciwność, a zatem nie może być prawdziwe.³⁶

³⁶ Światła Publiczność osądzi, czy to rozumowanie moje, którym starałem się udowodnić bytność najpierwszej przyczyny wszystkich rzeczy, ma stopień pewności niezawodnej, jaki dla mnie

Lecz skoro to przypuszczenie prawdziwe być nie może, więc prawdziwe być musi przypuszczenie drugie, to jest, 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”.

Skoro się dowiodła bytność Boga, własności tej Najwyższej Istoty okazać się powinny. Czworakie jest źródło uwag, z których się wywodzi poznanie nasze

mieć się zdaje. Kant mniema, że żadne rozumowanie nie może dowieść gruntownie bytności Boga, którego wyobrażenie nazywa „czystym ideałem rozumu”, przyznanie zaś onemu rzeczywistości mieni być „paralogizmem transcendentalem”. Usiłuje nawet okazać niedostateczność wszelkich dowodów teologii przyrodzonej, odpierając je podług swoich zasad. Lecz ponieważ nie mogło to uniknąć uwagi filozofa, że zniósłszy bytność Boga, moralność ludzka żadnej gruntownej mieć nie może posady, dla tej więc przyczyny bytność tego Najwyższego Jestestwa, jako też nieśmiertelność duszy i wolność woli ludzkiej wywieść starał się z innego źródła, gdy rozumowi teoretycznemu zaprzeczył możliwości udowodnienia tych ważnych przedmiotów. To, co był zwalił w swojej *Krytyce rozumu czystego* (*Kritik der reinen Vernunft*), usiłował niejako odbudować w swojej *Krytyce rozumu praktycznego* (*Kritik der praktischen Vernunft*). Ale przyznanie rzeczywistości trzem wspomnianym przedmiotom nie zasada już na PRZEKONANIU (*die Überzeugung*), które podług niego towarzyszyć tylko może prawdom wywiedzionym z ROZUMU TEORETYCZNEGO, lecz na pewnej CZYSTEJ WIERZE ROZUMU PRAKTYCZNEGO (*ein reiner praktischer Vernunftglaube*). Jakożkolwiek stara się Kant okazać konieczną potrzebę tej wiary rozumowej, i nadać jej taki stopień znaczenia, aby mogła w praktyce zastąpić przekonanie, z tym wszystkim, podług mego zdania, wyraz „wiara” użyty w dziele odwołującym się jedynie do zasad przyrodzonego rozumu i zastosowany do prawd najważniejszych w moralności, nie tylko ich nie wspiera, ale, owszem, osłabia. Uważmy w rzeczy samej, jakie też rozsądne znaczenie do tej wiary filozoficznej czyli rozumowej, którą wymyślił Kant, przywiązać można. 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 prorocत्व przepowiadających bardzo odległe i niedościgłe rozumowi ludzkiemu zdarzenia przyszłości; na koniec, do dziejów zaświadczających nam uiszczenie się tych prorocत्व. Tak więc i wiara objawiona odnosi się do faktów. Bez wątpienia, filozof królewiecki, zasadzając bytność Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej i wolność jej woli na pewnej wierze przez siebie wynalezionej, nie odwołuje się ani do wiary historycznej, bo żaden z trzech rzeczonych przedmiotów nie jest bynajmniej *factum* podpadające pod zmysły, o czym jest i sam przekonany, ani do wiary objawionej, bo i to żadnej nie podlega wątpliwości, że Kant naukę swoją opiera na przyrodzonym rozumie, nie zaś na objawieniu. Jego przeto WIARA ROZUMU PRAKTYCZNEGO musi być innego gatunku, aniżeli dwie pierwsze; oceńmy zatem 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, jak się zdaje, prawdziwe znaczenie, które Kant przywiązuje do swej WIARY ROZUMOWEJ. Nie jest ona czym innym, tylko wyznaniem niedołączności, które, podług tego filozofa, rozum ludzki powinien uczynić względem udowodnienia najwyższych pobudek moralności, jakimi są bytność Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej. Lecz jeśli sążnieniu naszemu o tych rzeczach odjęta będzie pewność przekonania, cóż się stanie z filozofią moralną, która, jak sam Kant twierdzi, bez przyjęcia prawd rzeczonych nie może mieć gruntownego znaczenia?

przymiotów Bóstwa. Naprzód, wyobrażenie tej najpierwszej jego własności, że jest niezawisłe od żadnej istoty, będąc samo początkiem wszelkich jestestw. Stąd się wywodzi najdoskonalsze szczęście Boga i jego wszechmocność. Po wtóre, zastanowienie się nad myślą naszą, które nie jest co innego, tylko poznanie z wielu miar ograniczone i podległe pewnym prawidłom, nie od nas samych zależących, prowadzi do tego wniosku, że w tej Najpierwszej Przyczynie, od której wzięliśmy nasze światło rozumu, musi być myśl najdoskonalsza, poznanie czyli mądrość, nieograniczone. Po trzecie: czytając w umyśle naszym pewne prawa moralności, słysząc głos sumienia, który potępia sprawy złe a pochwała dobre, przypisać musimy Najwyższej Istocie, od której mamy te prawa, świętość i sprawiedliwość w stopniu najdoskonalszym. Po czwarte: postrzeganie porządku harmonii i związku, zachodzących między jestestwami, które składają świat ten widzialny, zastanowienie się na trybem, jakim się zachowują indywidua i rodzaje jestestw organicznych, nad dziwną zgodnością ich budowy i instynktu z przeznaczonym dla nich sposobem życia, utwierdza wyobrażenia nasze o przymiotach Boskich nabyte ze źródeł poprzedzających. Nie wszystkich wprowadzić dzieł Boskich dać możemy przyczynę i domyślić się ich celu; chcieć to wszystko zgłębić byłaby myśl zuchwała i nierozumna. Ale to wszystko, w czym Stwórca pozwala nam widzieć wyraźnie zamiary swoje i środki do nich użyte, nosi na sobie niezaprzeczoną cechę jego mądrości i dobroci.

Oto jest rys, ile się mnie zdaje, rozsądnego wykładu teologii przyrodzonej.

Mogę już teraz dać definicję metafizyki, jaka mi się być zdaje najprzyzwoitszą.

DEFINICJA
METAFIZYKI
I JEJ
PRZEDMIOT

Ponieważ głównym celem tej nauki, jak widzieliśmy, jest poznanie duszy ludzkiej i Istoty Najwyższej z ich własnościami, więc METAFIZYKA JEST NAUKĄ POSTĘPUJĄCĄ OD RZECZY ZMYŚLOWYCH DO WYKŁADU RZECZY TAKICH, KTÓRE UMYSŁOWO TYLKO POJAĆ SIĘ MOGĄ.

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

PLAN
WYKŁADU
TEOLOGII
PRZYRODZONEJ

[3] Filozofia moralna

Żadna umiejętność, która w ogólności szczyti się nazwiskiem „filozofii”, nie zasługuje bardziej na to imię, jak nauka obyczajów czyli filozofia moralna. Jeżeli bowiem wyraz „φιλοσοφία” znaczy miłość mądrości, jakąż może być inna mądrość prawdziwa, jeśli nie ta, która z gruntownym poznaniem rzeczy łączy nałóg stateczny prawego postępowania? Nauka przeto, która wyklada prawidła takowego postępowania, najśluszniejszym prawem „filozofią” nazwać się może. Człowiek nie dlatego tylko poznaje rzeczy, ażeby rozmyślał nad nimi, lecz bardziej jeszcze dlatego, ażeby na nie

działał i onych używał, a w tym użyciu zachował pewne prawidła, które przypisuje moralność. Taka więc nauka, która by tylko uczyła poznawać rzeczy, nie wskazując sposobu, jakim ich używać należy, nie miałaby prawdziwej wartości, jeśli by się nie łączyła z nauką inną, która wyświeca prawidła prawego ich użycia. Znaczy to w innych wyrazach, że część filozofii teoretyczna na nic by się przydała bez praktycznej, i że pierwsza jest tylko przygotowaniem do drugiej i do niej ostatecznie odnosić się musi.

Powiedziałem na początku rozprawy, że filozofia moralna zawiera w sobie dość znaczną masę prawd niewątpliwych, na które wszyscy zgodzić się muszą. Wyznać jednak trzeba, że bardzo jest trudną rzeczą z tych prawd ułożyć naukę taką, która by się opierała na niewzruszonych zasadach, i w której by wszystkie twierdzenia tak ścisłym i oczywistym były ze sobą połączone związkiem, ażeby osnowa ich zniewolić mogła przekonanie wszystkich ludzi i w każdym czasie. Dajmy, że sam przedmiot tej nauki mógłby przyjąć stopień oczywistości; ale jednak skażenie woli ludzkiej byłoby temu na przeszkodzie, ażeby ta nauka mogła być uznana powszechnie za niemylną. Człowiek w uciszeniu namiętności pospolicie rozeznaje dobrze cnotę od występku, 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, kiedy powiedziałem, że w nauce filozofii moralnej zawiera się wielka liczba prawd niezaprzeczonych, rozumieć należy, że one w następujących tylko okolicznościach miane są za niewątpliwe: naprzód, kiedy sądząc o nich, wolni jesteśmy od namiętności i interesu; po wtóre, kiedy je uważamy ogólnie bez stosunku do szczególnych przypadków; po trzecie na koniec, kiedy je stosujemy do postępowania innych ludzi, bez względu na nas samych. Lecz gdy je stosować będziemy do naszych własnych postępków, żadna podobna prawda nie znajdzie się taka, której by ktokolwiek 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 niezachwianą umiejętność, to jednak {jest} 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.

Uważając stan filozofii moralnej, w jakim jest dotąd, wyznaczyć musimy, że bardzo wiele jeszcze braknie ku temu, ażeby ta nauka nazwać się mogła „gruntowną”. Nade wszystko, dotąd jeszcze nie oznaczono dokładnie, co są prawa moralne i jakie ich jest ostateczne dążenie. Wszyscy wprawdzie mówią o moralności, wszyscy uznają jej potrzebę, ale nie wszyscy wyobrażają sobie jednostajnie naturę postępków moralnych, nie wszyscy jednostajnie rozumieją, z jakich pobudek należy być moralnym. Już to żadnej nie podlega wątpliwości, że moralność nie może mieć innego celu, tylko szczęśliwość ludzką. Ale o tej samej szczęśliwości jakże rozmaite i odmienne są zdania! Często ludzie szczęśliwość pozorną biorą za istotną, i ta jest właściwie przyczyna, że się nieraz roz mijają z moralnością, mając nawet fałszywe przekonanie, że postępują zgodnie z jej prawidłami. Tak więc do filozofii moralnej najpierwej

należy rozwiązać te dwa ważne pytania, to jest, co znaczą prawa moralności właściwie zwanej i na czym zależy szczęśliwość gruntowna, która pierwszej jest celem. Wyłożę w krótkości myśli moje, dotyczące się tych dwóch pytań.

Mówiło się w psychologii, że człowiek nie dla czego innego chce lub nie chce jakiegokolwiek rzeczy, tylko dlatego, że w pierwszym razie sądzi ją dla siebie 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 rzeczy nie ocenia się jedynie ze skutków terażniejszych ich użycia, lecz oraz z przyszłych; a zatem, że jak dobro, tak i zło może być pozorne lub gruntowne.

Lecz stawia się nam ta uwaga, na którą, jak się zdaje, każdy człowiek, który jeszcze nie zatłumił w sobie głosu sumienia, zgodzić się musi, to jest, że są w umyśle naszym pewne prawa, które miarkują niejako i zakładają granice przyrodzonej skłonności

WYOBRAZENIE
PRAW
MORALNYCH

naszej, zmierzającej ustawicznie do szukania coraz większej szczęśliwości w dobrach tego świata. Jakiegokolwiek rodzaju będą te dobra, czy to zmysłowe, czy umysłowe, dobra majątku, przyrodzenia albo sławy, w wielu jednak okolicznościach słyszymy głos sumienia, który każe nam hamować zbyt uczciwy zapęd nasz ku tym dobrom i wskazuje mu słuszne granice, których przestępować nie powinien. Jeśli człowieka unosi chęć zbyt dobra 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 sławy lub znaczenia u ludzi, sumienie mówi jemu, że o te rzeczy tyle tylko i tym sposobem starać się mu wolno, ile się to zgadza z uczciwością, ile to być może bez intrygi, podejścia, omamienia, słowem jakiegokolwiek pokrzywdzenia drugich lub oszukania itp. Oto więc te prawidła woli, które w wielu okolicznościach nakazują umiarkowanie skłonności naszej do dóbr tego świata, wskazując jej kres, za który unosić się nie powinna, są właściwie prawami moralnymi. 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 następujące: TY BĘDZIESZ JADŁ, KIEDY GŁÓD POCZUJESZ; TY BĘDZIE PIŁ, KIEDY POCZUJESZ PRAGNIENIE, były właściwie moralnymi? Są to wprawdzie prawa natury, ale nie zwykliśmy je nazywać „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 PRAGNĄŁ, 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 żądzy mojej używania dóbr tego świata?

Ale zarzucić mnie 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 skracać jakimkolwiek sposobem? Wszakże moralności wszyscy obowiązek zachowania życia i zdrowia liczą między istotnymi powinnościami moralnego

postępowania. Za cóż więc nazywam „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 tak odpowiadam.

PRAWA
MORALNE
UWAŻAĆ
SIĘ MOGĄ
W ZNACZENIU
DWOJAKIM:
BEZWZGLĘDNYM
CZYLI
WŁAŚCIWYM,
I WZGLĘDNYM

W filozofii, nim się przystąpi do wykładu moralności, powinno wprzód udowodnić się bytność Boga, i wyłożyć się jego własności, ile te rozumem ludzkim poznane być mogą, jak się już o tym mówiło. 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 nazwać się mogą „prawami fizycznej natury człowieka”, jakimi są skłonności jego przyrodzone do używania dóbr rozmaitych, dla utrzymania życia, albo dla uprzyjemnienia onego; drugie zaś nazwać się mogą „prawami natury jego moralnej”, jakimi są te, które nakazują pewne umiarkowanie i granice skłonnościom wyżej rzeczonym, łatwo uczyni ten wniosek, że te obydwie rodzaje praw są mu przepisane od tejże samej Najwyższej Istoty. Ale oraz w głębi sumienia swojego znajdzie to przekonanie, że prawa moralnej natury człowieka daleko są świętsze, aniżeli fizycznej, i że te ostatnie powinny podlegać pierwszym. Wszakże na to są mu dane prawa moralne w znaczeniu właściwym, ażeby kierowały jego skłonnościami fizycznymi, ażeby ich działaniom prawą wskazały drogę, prawy tryb użycia rzeczy, do których nas wiodą te skłonności. Te ostatnie tyle tylko mogą być prawami dla człowieka, ile się nie sprzeciwiają pierwszym; gdyby albowiem człowiek udał się za skłonnościami swoimi wbrew prawom moralnym, postęпки jego już by nie były prawe, a to samo dowodzi, że w tym zdarzeniu skłonności fizyczne nie mają mocy prawa. Wykonanie praw natury fizycznej nie zawiera w sobie najmniejszej trudności, bo cóż jest trudnego iść za skłonnością przyrodzoną? Lecz wykonanie praw natury moralnej zawsze łączyć się musi z mniejszą lub większą trudnością, te albowiem prawa przez to samo nakazują człowiekowi uczynienie skłonnościom swoim fizycznym jakiegokolwiek oporu, że je ograniczają. Prawa moralnej natury człowieka stanowią prawdziwą szlachetność rodzaju ludzkiego, bo się przyznają samym tylko ludziom; prawa zaś natury fizycznej są nam wspólne ze zwierzętami. Stąd się okazuje niezawodnie, że prawa moralne w znaczeniu takim, jakie do nich przywiązałem, mają pierwszeństwo przed skłonnościami człowieka fizycznymi.

Ale jednak, gdy już wiemy, że tak skłonności fizycznej 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 powinniśmy iść za skłonnościami fizycznymi tyle, ile się one nie sprzeciwiają prawom moralnym. Pogodzenie praw fizycznej natury człowieka z prawami natury jego moralnej staje się dla nas prawem całkowitym i najogólniejszym moralności. Z tych to względów powinność zachowania życia naszego i zdrowia, ile się to nie sprzeciwia prawom moralnej natury naszej, a zatem używania dóbr do tego celu służących, poczytujemy za świętą i moralną.

Nie sami sobie daliśmy życie, aleśmy je wzięli od naszego Stwórcy. Tenże Stwórca 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 uniknienia zasłużonej śmierci, wymordował stróżów swoich, czyliby się nowej nie dopuścił zbrodni? Wiedząc tedy człowiek, że życie to doczesne dane mu jest od Boga, że przywiązanie do tego życia jest mu wlane od tejże samej Najwyższej Istoty, i że, na koniec, przywiązanie to tyle tylko dla niego jest prawem, ile się zgadza z prawami natury jego moralnej, wniesć stąd powinien, że nie innym końcem Stwórca dał mu to życie, tylko dlatego, ażeby je prowadził i ono zachowywał stosownie do praw natury swojej moralnej. Prawa więc natury jego fizycznej są mu dane jako środek do zachowania praw natury jego moralnej, gdyby albowiem wbrew tym ostatnim 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 moralnej jego natury. Te ostatnie są prawami moralnymi w znaczeniu właściwym, tamto zaś jest prawem moralnym w znaczeniu względnym czyli odnośnym, to jest, że je 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 moralne, jak i skłonności przyrodzone zwierząt nierozumnych. Do moralisty należy wyłuszczenie praw moralnych tak w pierwszym, jako i w drugim znaczeniu.

Jeszcze tu jedną wątpliwość uprzątnąć wypada, która by mogła dać powód do zarzutu przeciw definicji mojej prawa moralnego w znaczeniu właściwym, tym bardziej, że bez wyjaśnienia tej trudności nie moglibyśmy sobie utworzyć dokładnego wyobrażenia prawdziwej moralności postępków naszych. Powiedziałem, że prawo moralnej natury człowieka przez to się właśnie poznaje, iż miarkuje i ogranicza przyrodzoną skłonność naszą do szukania szczęśliwości w używaniu dóbr światowych.

Ale znowu niezaprzeczoną jest prawdą, że człowiek może niejako używać swojego postępu cnotliwego, ponieważ jego wyobrażenie obudzić w nim może 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 użyli ich sposobem dla nas korzystniejszym, ażebyśmy, wyrzekając się przyjemności mniej czystej i trwałej, użyli tych dóbr dla otrzymania przyjemności czystszej i trwalszej? Tym przeto sposobem prawa moralnej natury

człowieka, właściwie mówiąc, nie ograniczyłyby żądz jego do szukania coraz większej szczęśliwości w używaniu dóbr światowych, ale, owszem, byłyby prawdziwą drogą do znalezienia szczęśliwości największej w dobrach tego rodzaju. Oto więc definicja moja praw moralnych w znaczeniu właściwym byłaby fałszywa i niezgodna z naturą serca ludzkiego. Jest to przynajmniej myśl pozorna, która uwiodła wielu nawet ludzi rozsądnych, ile mogłem o tym powziąć wiadomość przez obcowanie z nimi. Ale zdaje się, że łatwo jest odpowiedzieć na ten zarzut i trudność objaśnić.

Widzieliśmy już, że dobroć lub złość rzeczy ocenia się przez skutki ich użycia, nie tylko teraźniejsze, lecz i przyszłe. Rzeczy więc, których w biegu życia doczesnego użyć możemy, te będą nas najlepsze, których użycie sporządzi nam w czasie teraźniejszym lub przyszłym przyjemność, ile być może, najżywszą 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 moralnej natury 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: naprzód, że prawa rzeczzone przez to właśnie objawiają się nam jako moralne, iż nam każą w pewnych okolicznościach czynić niejaki opór skłonnościom 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. Po wtóre, że zastosowanie się człowieka w postępowaniu swoim do tych praw zawsze by mu przyniosło korzyść, o której się rzekło, to jest szczęśliwość największą tego świata, czyli przyjemność najżywszą i najtrwalszą. Lecz nietrudno jest pokazać, że te dwa wnioski są fałszywe, a zatem i twierdzenie, z którego wypływają.

Kiedy w pewnych okolicznościach sumienie woła na nas, 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 moralnej 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 narazić na niebezpieczeństwo zdrowie swoje, ażeby jego stratę nagrodził sobie uzyskaniem szczęśliwości światowej przewyższającej tę przyjemność, jaką miał, używając czerstwego zdrowia? Jeśli zaś przez wierność obowiązkom swojego powołania stawia na szwank nie tylko zdrowie swoje, ale i życie, czyliż dlatego poświęca to ostatnie, ażeby na tym świecie otrzymał przyjemność najdłuższą i najżywszą? Tak twierdzić nie byłoby to popełniać kontradycję całkowicie śmieszną, przeciwną rozumowi? Jakaż może być przyjemność na tym świecie dla człowieka, który żyć przestaje! 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, to jest do życia naszego. Żadne przekonanie nie może być szkodliwsze dla prawdziwej moralności, a zatem i dla towarzystwa ludzkiego, jak to, które doczesny interes człowieka uważa za jedyny cel wykonania powinności moralnych. Przekonanie takie najzdolniejsze jest tworzyć samolubców i obłudników. Wszakże jeśli ludzie czynią ofiarę z niektórych przyjemności w czasie obecnym dla uzyskania w dalszej osnowie tego życia nierównie trwalszych i żywszych, nazywa się to „roztropnością”, ale nie „cnotą”. Mają oni wtenczas na celu nie to, co jest uczciwe, ale to, co jest pożyteczne. Rzadko się to zdarza, żeby człowiek mógł pogodzić ze sobą te dwa odmienne widoki. Najczęściej krzyżują się one ze sobą i jeden drugiemu są na przeszkodzie. Jeżeli te rzeczy pomieszymy ze sobą, jeżeli roztropność światową weźmiemy za cnotę, pożyteczne za uczciwe, cnota, podług takiego jej wyobrażenia, będzie tylko służebnicą interesu i okoliczności. Prawa takiej cnoty będą tam zmienne i niestałe, jak rozmaite zdarzenia, w których człowiek znajdować się może. Taka cnota kazałaby człowiekowi być łotrem między łotrami, rozpustnym między rozpustnymi, pochlebcą między pochlebcami, cnotliwym między cnotliwymi. Ale prawa cnoty prawdziwej są wieczne i nieodmienne, wyższe nad wszelkie okoliczności i zdarzenia. Każą one człowiekowi stać się raczej ofiarą nieprawości cudzej, aniżeli jej być współnikiem.

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 największej szczęśliwości, jaka być może na tym świecie, łatwo jest okazać, że i drugi wniosek twierdzenia, o którym się mówiło, jest fałszywy, to jest, że zachowanie ściśle 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, to jest zdrowie albo i życie. Czyliż więc w takim razie zachowanie praw moralnych mogłoby jemu sporządzić szczęśliwość największą tego świata? Wykonanie wprawdzie sprawy moralnej łączy się pospolicie z pewnym uczuciem przyjemności, które nie zależy od żadnych przyczyn zewnętrznych. Można przeto mówić, że człowiek prawdziwie używa wtedy cnót swoich, kiedy w sumieniu własnym czytając pochwałę dobrych uczynków, poi się wewnętrzną słodyczą. Ale to jest pewne, że człowiek prawdziwie cnotliwy nie z tej jedynie pobudki postępuje moralnie, ażeby uzyskać tę przyjemność wewnętrzną, o której się mówi. Wykładając logikę i psychologię, starałem się okazać, 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 doświadczenie każe nam sądzić z największym podobieństwem do prawdy. Jeśliby więc człowiek moralnym postępkiem swoim ten zawsze jedyny cel zakładał, ażeby przez nie uzyskał tę przyjemność wewnętrzną, o której się mówi, w bardzo wielu zdarzeniach oczekiwanie jego byłoby zawiedzione.

Mianowicie zdarzać by się to musiało w takich okolicznościach, w których prawo ścisłej cnoty wymagałoby po nim ofiary zdrowia. Trudno jest przypuścić, ażeby w ciele schorzałym i cierpiącym boleści, przyjemność wewnętrzna, 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 jest mowa, jest tylko darem Opatrzności, wspierającej częstokroć słabość natury naszej 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 zwyczajnym spraw ludzkich człowiek gruntownie cnotliwy posiada częstokroć szczęśliwość doczesną. Zaufanie i szacunek, które zjednał u ludzi przez prawość swoją, spokojność sumienia, którą się cieszy, owoce prac swoich, które pożywa, umiarkowanie swych żądz i przestawianie na mierności sprawują mu życie miłe i przyjemne, a to podobno jest największą szczęśliwością, jaka być może na tym świecie. Tu także uznajmy 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, co się już dowiodło. Twierdzenie zatem wyżej przytoczone, to jest, że prawa moralności są tylko prawidłami otrzymania szczęśliwości największej, jaka być może w życiu doczesnym, dostatecznie okazało się być fałszywe. Prawda zaś, którąśmy poprzednio wyłuszczyli, to jest, że prawa moralnej natury człowieka miarkują i ograniczają przyrodzoną jego skłonność do używania rzeczy znajdujących się na tym świecie, okazuje się niezawodna.

POBUDKI
MORALNOŚCI

Tak więc uczucie przyjemności wewnętrznej, które się rodzi w człowieku z wyobrażenia spraw swoich cnotliwych, uzyskanie pomyślności doczesnej, która niekiedy uwieńcza cnotę, w rzędzie pobudek wiodących człowieka do cnoty mogą tylko trzymać drugie miejsce. Są one tylko, jak się rzekło, niejakiim wsparciem zmysłowym słabości naszej popolicie opieszalej ku dobremu. Lecz ani żadna z nich, ani obie razem wzięte nie mogą dać dostatecznej zasady, na której by się oprzeć mogła prawdziwa moralność. Uczucie przyjemności wewnętrznej opuścić nas może razem ze zdrowiem. Uzyskanie pomyślności 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, jaka inna pobudka może sprawić ten skutek? 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 wewnętrznie pochwałę dobrem człowiekowi 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 razie mówi do niego: TYŚ ŹLE UCZYNIŁ; TYŚ NIE WYPEŁNIŁ POWINNOŚCI SVOJEJ; TYŚ JEST WART NAGANY. Ten to jest głos nieugięty i niezmienny, który daje wyroki niecofnione o wartości moralnej spraw ludzkich. Ten to jest głos, który utrzymuje niekiedy człowieka w karbach cnoty mimo największych ofiar, które dla niej czynić musi, i wpośród największych nieszczęść, które dla niej ponosi. Ten to, na koniec, jest głos, który ludziom obfitującym w dobra tego świata klóci częstokroć wewnętrzną ich spokojność i przerywa pasmo uciech, zaprawując je goryczą. Pochwała, którą w sumieniu swoim wyczytuje dla siebie człowiek pocziwy, jest właśnie tym, co niektórzy moralisci oznaczają wyrazem „*acquiescentia*”, który w naszym języku trudno jest oddać z wiernością literalną.³⁷

Uważmy teraz, czy ta najpierwsza, najcenniejsza i nigdy niezmienna pobudka moralności, którąśmy dopiero wyłuszczyli, zdolna jest zahartować cnotę człowieka na wszelkie przypadki tego życia, i jeżeli ma tę dzielność, czy ją ma, ile jest uważana sama w sobie, albo też ile się uważa w związku z innymi wyobrażeniami?

Zdaje się, że ta pobudka uważana jedynie sama w sobie, bez podniesienia myśli do uwag innych, nie byłaby tak skuteczna, ażeby zniewolić mogła człowieka do powinności w zdarzeniach takich, w których cnota wymaga po nim 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 najmielszych sercu jego uciech w tej jedynie uwadze, że pewien głos wewnętrzny w nim się odzywa, naganiając te uciechy, głos, którego może nie słuchać, któremu, owszem, może na czas niejaki nakazać milczenie? Tym bardziej uwaga ta stosuje się do cierpień i przykrości, które niekiedy trzeba ponieść dla cnoty. Tak one są przeciwne naturze naszej, że wszelkimi sposobami pozbyć się ich usiłujemy. Łatwiej jest daleko wyrzec się przyjemności choćby najżywszych, aniżeli znosić przykrość lub boleść mającą pewien stopień natężenia; najpierwszą albowiem zasadą szczęścia jest być wolnym od cierpień. Jeżeli przeto sama żywość przyjemnego użycia może w nas zatłumić głos wewnętrznej nagany postępku naszych, tym bardziej to uczyni cierpienie i boleść. Ta więc pobudka pochwały lub nagany wewnętrznej, jeśli się uważać będzie w samej sobie, bez związku z innymi wyobrażeniami, nie może być dla człowieka skutecznym bodźcem do uczynienia jakichkolwiek znaczniejszych ofiar dla cnoty. Wszakże dawno już odkryto niedostateczność systemu moralnego stoików. Stronnicy tej sekty twierdzili, że człowiek powinien pełnić cnotę dla samej cnoty, bez żadnego względu na skutki, jakie ona przynieść dla niego może w bliższej lub dalszej przyszłości. Znaczyło to w innych wyrazach, że człowiekowi dostatecznym jest bodźcem do postępowania moralnego pochwała własnego sumienia uważana sama w sobie, co nie jest rzeczą prawdziwą, jak się to okazało.

Lecz kiedy tę wewnętrzną pobudkę moralności uważamy w związku z pewnymi wyobrażeniami, nabiera ona całej dzielności, jaka jest potrzebna do utrzymania

³⁷ Za taki odpowiednik można by uznać „ukojenie” {przypp. mój – JJ}.

człowieka statecznie w granicach cnoty i powinności. Kiedy już go rozum podniósł do poznania Najwyższej Istoty, która mu dała jestestwo, i od której bytność jego całkowicie zawisła, kiedy się już przekonał, że ta Istota jest najmędrszą, najlepszą i najświętszą, poznaje, że ten głos sumienia, który w nim pewne sprawy pochwała, a drugie potępia, jest to głos samego Stwórcy. 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, o której mówimy. 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 zwyczajnym toku dziejów ludzkich występki bardzo rzadko odbiera zasłużoną karę, że, owszem, najczęściej ludzie nieprawi obfitują w dostatki, w znaczenie światowe i we wszystkie 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. Gdyby tak było, więc by naprzód udręczenie pochodzące z tej zgryzoty powinno by bardzo przewyższać te nieszczęścia, które ludzie prawi częstokroć podejmują dla cnoty. Ale cóż być może mniej prawdziwego nad takie twierdzenie? Tyran, który się sroży nad zdrowiem człowieka cnotliwego, który wpośród rozrywek, uciech i biesiad wydaje wyrok zguby na tysiące osób niewinnych, którego sama postać częstokroć pełna zdrowia i czerstwości, wytuczona owocami występku, znamionuje kochanka ślepej fortuny, czyliż, mówię, człowiek taki znajduje w zgryzotach swojego sumienia karę wyrównyującą jego zbrodniom? Jest że on nieszczęśliwszym 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 powtórzenie przytępia ich bodziec. Dzieje wszystkich wieków stawiają nam przykłady ludzi tak dalece zahartowanych na zbrodni, że całkiem prawie uśpili w sobie ten głos zbawienny sumienia i nabyli wprawy do popełniania występków z zimną krwią i spokojnością największą. Wnieśmy stąd, że zgryzoty sumienia, które się odzywają niekiedy w ludziach występnych, nie są karą ostateczną ich nieprawości, ale raczej przestrogą, że jeśli się nie poprawią, nie minie ich w życiu przyszłym kara odpowiadająca wielkości ich występków.

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. Możnaż sobie wyobrazić, ażeby ci, którzy wiernie pełnią prawa Stwórcy swojego, mniej mieli uczestnictwa w szafunku jego dobrodziejstw, aniżeli ludzie wylani 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 w życiu przyszłym? Skądże w rzeczy samej pochodzi ten głos odzywający się powszechnie 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? Cóżby się bardziej sprzeciwiało rozumowi, jak to mniemanie, że jestestwo najmądrsze, wszechmocne, wszystko wiedzące, najświętsze, które przepisało ludziom w rozumie ich i sumieniu prawa swoje nigdy nieodmienne i {zawsze} te same, nie włożyło na nich odpowiedzialności za ich postęпки stosowne do tych praw lub niestosowne? Jeśli przeto uznajemy prawa moralne i Prawodawcę ich Najwyższego, tym samym wyznaczyć 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 naszego sumienia i uczynić je we wszelkich przygodach tego życia czujnym stróżem prawości naszej.

Kiedy się już wyłuszczyło znaczenie praw moralnych i pobudki wiodące nas do ich zachowania, możemy dać poznać w krótkości, na czym zależy prawdziwa szczęśliwość człowieka. 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 moralności. Stąd się okazuje, że na tym świecie nie może być dobro większe dla człowieka nad cnotę, a zło większe nad występki, pierwsza albowiem jest środkiem do pozyskania szczęśliwości najdoskonalszej w nowym porządku rzeczy, drugi zaś ciągnie za sobą utratę szczęśliwości takiej, a co większa i karę. Powiedziałem wyżej, że to jest dobrem istotnym i gruntownym, którego użycie, choćby w czasie teraźniejszym mogła sprawić dla nas jaką nieprzyjemność chwilową, w przyszłym jednak sporządza przyjemność trwałą znacznego stopnia; więc cnota jest dobrem najistotniejszym, bo jej pełnienie, chociaż być może nieraz przyczyną dla człowieka 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 mieć może 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 moralnej natury naszej

ograniczają w nas przyrodzoną skłonność od używania rzeczy doczesnych, ażebyśmy nie utracili dóbr wiecznych i doskonałych.

PRZEDMIOT,
ROZCIĄGŁOŚĆ
I PODZIAŁ
FILOZOFII
MORALNEJ

Filozofia moralna czyli praktyczna nie w jednostajnym bierze się znaczeniu co do rozciągłości przedmiotów, które wykląda; raz albowiem bierze się w znaczeniu obszerniejszym, drugi raz w 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. Podług tego znaczenia filozofia praktyczna, oprócz filozofii moralnej właściwie zwanej, zawierać będzie nauki następujące: prawo przyrodzone, prawo narodów, prawo polityczne, sztukę moralnego kształcenia ludzi czyli pedagogikę, i sztukę ich rządzenia czyli politykę. Tu się domyslić należy, że filozofia moralna wzięta w tak obszernym znaczeniu, nie może być przedmiotem jednej katedry.

Filozofia moralna właściwie zwana uważa się za niejaki wstęp i przygotowanie do nauk wspomnianych, albo raczej daje podstawę, na której te nauki oprzeć się mogą. Uważana w tym względzie nazywa się pospolicie „etyką” i zawiera w sobie części następujące.

Naprzód, filozofię praktyczną powszechną (*philosophia practica universalis*), której jest przedmiotem wyświecić źródło moralności, okazać bytność praw moralnych, znaczenie ich i cel główny, do którego dążą, to jest szczęśliwość prawdziwą.

Po wtóre, etykę w znaczeniu ściślejszym, która wykląda osnowę praw i powinności moralnych człowieka, dając poznać, co człowiek podług przyrodzonego światła rozumu powinien czynić względem Najwyższej Istoty, względem siebie samego i względem innych ludzi, stosownie do rozmaitych związków, w jakich z nimi zostawać może.

Po trzecie, ascetykę, która okazuje, na czym zależy dobroć moralna charakteru ludzkiego, jakie są sposoby do jej nabycia lub zachowania, jaki na nie wpływ mieć mogą rozmaite okoliczności i zatrudnienia życia ludzkiego.

Naukę prawa przyrodzonego (*ius rationis, ius philosophicum*) dzisiejsi moralisci słusznie rozróżniają od tej części filozofii moralnej, która się nazywa „etyką” w znaczeniu ściślejszym. Tamta, jakeśmy to widzieli, obejmuje całe systemy powinności moralnych człowieka; ta zaś ostatnia wykląda tylko tę cnotę, którą nazywamy „sprawiedliwością przyrodzoną”. Przedmiotem jest onej wyłuszczyć należytości i powinności zachodzące między ludźmi, czyli to, co nazywamy „moje” i „twoje”; a zatem ta nauka mówi o prawach i powinnościach takich, które u moralistów zowią się „doskonałymi” (*leges perfectae*). Wykład tej nauki stanowi w Uniwersytecie Wileńskim katedrę osobną łącznie z nauką prawa politycznego i prawa narodów.

Przez filozofię moralną, ile się łącząc z teoretyczną składać ma jedną katedrę filozofii, rozumiemy tę naukę, która się nazywa „filozofią moralną” w znaczeniu właściwym, a która, podług tego, co się wyżej powiedziało, dzieli się na trzy części: na FILOZOFIĘ PRAKTYCZNĄ POWSZECHNĄ, na ETYKĘ w znaczeniu ściślejszym i na ASCETYKĘ.

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

Dotąd prócz wspomnianych materii mówiono jeszcze w tej części o woli ludzkiej i jej wolności, jako też o sprawach człowieka w ogólności, ile one zależą od tej władzy, lecz podług mego planu wyłuszczenie tych rzeczy miało już miejsce w psychologii.

Druga część filozofii moralnej może się wyklądać podług następującej osnowy.

Naprzód, przytoczy profesor mniemanie filozofów o najpierwszej czyli najwyższej regule moralności (*primum, summum principium vel criterium moralitatis*) i otworzy swoje zdanie, co sądzi w tej mierze. Ta najwyższa reguła moralności nie tylko powinna być najogólniejszym wyrażeniem tego, co człowiek powinien chcieć i czynić we wszelkich zgół zdarzeniach, ażeby postępowanie jego było moralne, lecz nadto wyrażeniem takim, które by mu dawała, jeśli być może, wskazówkę niemylną we wszystkich przypadkach, w których wątpliwość jaka zachodzić może. Ile się mnie zdaje, reguła taka mogłaby się oznaczyć następującym sposobem: TAK ZAWSZE CZYŃ, AŻEBYŚ SIĘ NIE WSTYDZIŁ WYZNAĆ PRZED CAŁYM ŚWIATEM TWÓJ POSTĘPEK I OBJAWIĆ POBUDKI, JAKIE CIĘ DO NIEGO SKŁONIŁY. To prawidło w znaczeniu swoim bardzo się zbliża do tego, które nam Kant podał, a którego brzmienie jest takie: TAK CZYŃ, AŻEBY PRAWO SUBIEKTOWE WOLI TWOJEJ ZAWSZE ORAZ MOGŁO BYĆ WZIĘTE ZA ZASADĘ PRAWODAWSTWA POWSZECHNEGO. Jakoż prawodawstwo rozumne nie może przepisywać innego sposobu postępowania, tylko taki, który by ściągnął pochwałę wszystkich ludzi ucywilizowanych, jeśli ci nie są zaślepieni namiętnością.

Następnie cała osnowa moralnych powinności człowieka takim by porządkiem podzielić się i wyłuszczyć mogła.

A. Powinności człowieka względem Najwyższej Istoty. Tu się mówi o czci Boskiej czyli religii przyrodzonej: tak wewnętrznej, jako też zewnętrznej, tak prywatnej jako i publicznej. W wyłuszczeniu tych materii zawiera się treść wszystkich obowiązków człowieka odnoszących się prosto do Boga.

B. Powinności człowieka względem siebie samego. Wykład ich obejmie materie następujące: (a) o staraniu około swojego ciała; (b) o kształceniu umysłu i woli; (c) o staraniu względem dóbr zewnętrznych, tak tych, które zależą na dobrej sławie i wziętości u ludzi, jako też i tych, które stanowią dobre mienie.

C. Powinności człowieka względem innych ludzi. Te wypływają z dwojakiego względu na podobne nam jestestwa, uważa się albowiem: (a) co człowiek winien innym ludziom ze względu na wspólność ich początku i natury; (b) co człowiek winien innym ludziom z tego względu, ile jest członkiem towarzystwa przyrodzonego, domowego i cywilnego.

Wykładając osnowę tych powinności zawsze mieć należy na uwadze podział ich:
(a) Na ujemne (*officia negativa*) i dodatnie (*positiva*). Pierwsze każą nam chronić się pewnych postępów względem bliźnich naszych, drugie zaś nakazują nam wykonywać względem nich sprawy pewne.

(b) Na warunkowe (*hipothetica*) i bezwzględne (*absoluta*). Pierwsze obowiązują niektórych, pod pewnymi tylko warunkami. Wyłuszczenie tych ostatnich obejmuje treść wszystkich obowiązków, jakie są przywiązane do rozmaitych stanów ludzi i do szczególnych stosunków między nimi zachodzących.

Gdy się wyłuszczy cała osnowa praw moralnych człowieka, podadzą się jeszcze prawidła względem dwóch rzeczy następujących: (a) jak mamy ocenić wielkość wykroczenia w ludziach; (b) jakim sposobem człowiek w zbiegu wielu różnych powinności, które nawzajem zdają się sobie sprzeciwiać, postąpić powinien.

Tu się kończy część druga filozofii moralnej.

W części trzeciej czyli ascetyce wyłuszczą się materie następujące:

A. Na czym zależy poczciwość czyli moralna dobroć charakteru ludzkiego?

B. Jaki na nią wpływ mieć mogą: (a) temperament przyrodzony, (b) wychowanie, (c) religia, (d) zdrowie lub choroba, (e) pomyślność lub nieszczęście, (f) nauka lub niewiedza, (g) towarzystwo lub samotność?

C. Na koniec, wykład sposobów najprzydatniejszych do nabycia lub wydoskonalenia moralnej dobroci charakteru uzupełni naukę filozofii moralnej.

Myśli moje co do filozofii teoretycznej brałem z dzieł następujących: z dzieł Condillaca

DZIEŁA,
Z KTÓRYCH
AUTOR
ROZPRAWY
CZERPAŁ
MYŚLI
SWOJE

L'art de penser, L'art de raisonner, La logique ou les premiers développements de l'art de penser, Traité des sensations; z dzieła Locke'a *Essai sur l'entendement humain*; z dzieła Dégéranda *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels, Histoire comparée des systèmes de philosophie*; dzieła Kanta *Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*; dzieło wydane przez Buhlego w niemieckim języku, a przez pana Jourdan wy tłumaczone na język francuski pod tytułem *Histoire de la philosophie moderne*; dzieło Stewarta tłumaczone z języka angielskiego na francuski przez P. Prevosta pod napisem *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*; pisma filozoficzne Jana Śniadeckiego czytane na sesjach literackich Cesarskiego Uniwersytetu Wileńskiego, jako to „O filozofii”, „Przydatek do pisma o filozofii”, „O rachunku losów”, „O rozumowaniu rachunkowym”; dzieło X. Przeczyńskiego S.P. pod tytułem *Logika czyli sztuka rozumowania*.

Co do filozofii moralnej z dzieł następujących: *Kritik der praktischen Vernunft* von Immanuel Kant; *Principes de philosophie morale et politique* de Will. Paley, traduits de l'anglais par Vincent; Francisci Samuelis Karpe *Institutiones philosophiae moralis*.

Żadnego autora nie trzymałem się niewolniczo; jeśli zaś nie znalazłem dostatecznego rozwiązania niektórych trudności w dziełach rzeczonych, starałem się je objaśnić przez własne swoje uwagi.



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka

W Y K Ł A D
PRZYRODZONYCH MYŚLENIA
PRAWIDEŁ
C Z Y L I
L O G I K A
TEORYCZNA i PRAKTYCZNA

PR Z E Z
X. ANIOŁA DOWGIRDA

ZGROMADZENIA XX. PIAROW

DOKTORA S. TEOLOGII, CZŁONKA. KORRESPON-
DENTA KROLEWSKO-WARSZAWSKIEGO
TOWARZYSTWA PRZYJACIOŁ NAUK, KA-
PELANA GŁÓWNEGO SEMINARIUM DU-
CHOWNEGO PRZY CESARSKIM
UNIWERSYTECIE WILENSKIM.

C Z Ę Ś Ć I.



W P O Ł O C K U.
W D R U K A R N I XX. P I A R Ó W.
R O K U 1828.

3. Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna¹

W Połocku.
W Drukarni XX. Pijarów.
Roku 1828.

La philosophie ne se montre avec les caractères essentiels, qui la constituent, que lorsqu'elle a fixé les principes des connaissances humaines; jusque là incomplète, incertaine, elle ne sort point du rang des simples opinions; dès qu'elle a trouvé ces principes, destinés à lui servir de pierre angulaire, elle se constitue comme une véritable science.
Dégérando [1804: t. I, s. 86].

Do Jaśnie Wielmożnego Kaspra Kazimierza Kolumny CIECISZOWSKIEGO, metropolity rzymsko-katolickich w Rosji kościołów, arcybiskupa mohylewskiego, komandora orderów św. Jędrzeja Apostoła i Aleksandra Newskiego, kawalera orderów Orła Białego i św. Stanisława, członka honorowego Cesarskiego Uniwersytetu Wileńskiego i Krakowskiego Jagiellońskiego oraz Królewsko-Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Jaśnie Wielmożny Arcypasterzu!

Im więcej kosztowało mię trudu i czasu pielęgnowanie tego dzieła, które, na koniec, wypuścić na świat odważam się, tym bardziej zajmowała mię ta myśl, jakiego bym też dostojnego Męża opieką miał się zaszczyścić. Dzięki Najwyższej Opatrzności, że troskliwość moja w tej mierze wahać się długo nie mogła. Gdy z daru Nieba Kościół nasz w dostojnej Osobie JW. Pana ma Pasterza tak wielkiej świętobliwości i nauki, nic przeto pożądanszego dla mnie być nie może, jako przygarnąć tę książkę moją do wysokich JEGO zaszczytów, poświęcając ją, z największą uniżonością, JEGO Imieniu. Przebacz mi to, czci najgodniejszy Arcypasterzu, że ten płód moich pomysłów, mimo wady jego i niedostatki, do których się szczerze poczuwam, ośmieliłem się przecież uznać tak znakomitym imieniem. Ta jedynie pobudka utrzymywała mnie w tym śmiałym przedsięwzięciu, że trudy mojełożone na wypracowanie tego dzieła, nie miały innego celu, tylko dobro powszechne; a całemu światu dobrze to wiadomo, że Wasza Arcypasterska Mość, będąc ożywiony najszczerzą miłością tegoż dobra, zwykł pochwalać i zachęcać łaskawym swoim wejrzeniem wszelkie usiłowania tym końcem podjęte. Racz przeto JW. Arcypasterzu przyjąć łaskawie, w najgłębszym hołdzie mego uszanowania, i to dzieło, które mam szczęście przypisać JEMU poświęcić.

¹ Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna przez X. Anioła Dowgirda, Zgromadzenia XX. Pijarów, doktora św. teologii, członka korespondenta Królewsko-Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, kapelana Głównego Seminarium Duchownego przy Cesarskim Uniwersytecie Wileńskim. Cz. I {przyp. mój – JJ}.

Przedmowa

Owoc wieloletniej pracy mojej i trudnych rozmyślań śmiem, na koniec, stawić na widok Publiczności. W rozprawie *O logice, metafizyce i filozofii moralnej*, drukowanej roku 1821 wyłuszczyłem już najcelniejsze zasady, na których się ma opierać dzieło terazniejsze, oraz wskazałem rys i osnowę prawd, które z nich wynikają i które, podług mego zdania, należą do trzech wspomnianych gałęzi filozofii. W dziele, które teraz na świat wychodzi, zamierzyłem właśnie obszerniej i dokładnie wyłuszczyć to, co w rozprawie zwięźle wyrażone, albo tylko napomknięte było. Winienem jednak przestrzec czytelników, że nie wszystkie te rzeczy, których wykaz obejmuje rozprawa, wyłożone są w tym dziele, co nawet obwieszcza sam jego tytuł, lecz w nim zawiera się jedynie wykład logiki teoretycznej i praktycznej. Przewiduję zadziwienie, które czytelnik powziąć musi, porównyując tytuł tego dzieła z jego objętością. Już od dawnych czasów nie widziano książki tak sporej, która by jedynie poświęcona była wykładowi logiki, czyli prawideł myślenia uważanego w najogólniejszym zastosowaniu. Pospolicie cała osnowa tej sztuki, najważniejszej ze wszystkich innych, nie zajmowała nad kilka, lub najwięcej kilkanaście arkuszy. Pierwszy to raz dopiero od czasów Krystiana Wolfiusza, ile o tym wiedzieć mogę, ukazuje się na widok publiczny dzieło logiki większej nieco rozciągłości. Abym uprzedził w czytelnikach moich mogące stąd wyniknąć zadziwienie, nic prawie nie mam, co bym na samym początku tego dzieła, które poddaję pod ich sąd i rozagę, mógł im powiedzieć w tej mierze, tylko to jedno, że rzecz sama dzieła powinna usprawiedliwić jego objętość. Wiem ja to dobrze, że wielkość książki bynajmniej nie stanowi jej zalety, i że wykład gruntowny prawd walnych tym więcej zyskuje na wartości, im w krótszej osnowie jest zawarty. Gdy przeto *Logika* ta znacznie jest obszerniejsza od innych, które za naszych jawiły się czasów, niech łaskawy czytelnik nie bierze stąd pochopu do uprzedzenia się przeciw dziełu lub do posądzania autora o śmieszną chęć mamienia Publiczności, albo szukania nierozumnej dla siebie chluby przez niepotrzebną rozwlekłość wykładu, ale raczej niech w tej mierze zawiesi zdanie swoje, aźby porównał objętość książki z ważnością rzeczy, które się w niej zawierają, i z zamiarem, który powodował pracą autora.

Logika, która moim zdaniem jest najpierwszą i najważniejszą gałęzią filozofii, dzielić musiała los tej ostatniej; w miarę przeto odmieniających się systematów filozofii, dzieła logiki rozmaita na siebie przybierały postać. A jakożkolwiek dla ścisłego związku, który zachodzi między tymi dwiema naukami, musiały one w rozwijaniu się swoim wywierać na siebie wpływ wzajemny i przechodzić prawie przez te same koleje odmian, zdaje się jednak, iż łatwo to pojąć można, że podług naturalnego porządku rzeczy logika raczej powinna była przewodniczyć filozofii, niż ta ostatnia pierwszej, a przynajmniej że ten wniosek wynika z samego znaczenia „logiki”, jakie

powszechnie i od najdawniejszych czasów przywiązywano do tego wyrazu. Wszakże logika jest to nauka myślenia wziętego w najogólniejszym zastosowaniu swoim, czyli jest to nauka myślenia o wszelkich zgoła przedmiotach poznania ludzkiego, jakie tylko być mogą. Jeśli zaś tak jest, więc wszystkie gałęzie nauk i wiadomości ludzkich, a zatem i filozofia sama powinna by podlegać przewodnictwu logiki; albo raczej ta ostatnia, jak się już nadmienilo, powinna by się uważać za najpierwszą gałąź tamtej.

Gdy twierdzę, że logika powinna mieć pierwsze miejsce przed wszystkimi naukami i samej nawet przewodniczyć filozofii, winienem wytłumaczyć się, co mamy przez to rozumieć. Logika nazywała się zawsze „sztuką dobrego myślenia”, biorąc ten ostatni wyraz w najogólniejszym znaczeniu. Że zaś wtedy tylko dobrze myślimy, kiedy w każdym zdarzeniu rozeznąć umiemy prawdę od błędu, pewność od niepewności, do logiki przeto należy podać środki do tego celu służące. Nie rozumiemy jednak, żeby zastosowanie tych środków czyli prawideł równie było łatwe w każdym przypadku sądzenia ludzkiego. Niekiedy sądy nasze same w sobie zawierają znamiona oczywiste prawdy, a wtenczas funkcja logiki na tym się kończy, ażeby wyświeciła własność tych sądów i zwróciła uwagę ludzką na owe znamiona. Niekiedy zaś prawda pewnych sądów wyraźnie widzieć się nie daje; natenczas logika, nie mogąc dać o niej przekonania człowiekowi w jednej chwili, musi mu wskazywać dłuższą lub krótszą drogę jej dochodzenia, jako to doświadczenie, rozumowanie lub połączone użycie obu tych środków. Nietrudną jest także rzeczą do pojęcia, że gdy wyjaśnienie prawdy w wielu zdarzeniach zależy od pewnych warunków naukowych, od nabycia pewnych wiadomości, natenczas logika nic lepszego zrobić nie może, jak tylko wskazać te warunki i zalecić ich wykonanie, a tym sposobem, wyświecając główny kierunek, w którym należy szukać prawdy, wykład szczegółowego w nim postępowania zostawić innej nauce, do której by właściwie należał przedmiot stanowiący zagadnienie. Na koniec, każdy człowiek rozsądny mimo przeciwne i osobliwe zdanie niektórych dzisiejszych metafizyków, zgodzi się ze mną na to, że władze umysłu ludzkiego z natury swojej ograniczone być muszą; że musi być w naturze pewien kres, za który im dalej posunąć się nie wolno; że nie jest dane człowiekowi, ażeby wszystko zgłębił, w każdej rzeczy mógł otrzymać prawdę niezawodną, wszystkim pomysłem swoim mógł nadać stopień pewności największej. Idzie zatem {o to}, że logika porządna powinna wyjaśnić gruntownie granice zakresłone władzom poznawczym człowieka, rozróżnić oczywistość pozorną od prawdziwej, mniemanie od pewności, jako też wyłuszczyć rozmaite gatunki i stopnie prawdopodobieństwa. Oto jest, co mamy rozumieć, kiedy się mówi, że logika powinna przewodniczyć wszystkim innym naukom.

Z tym wszystkim, mimo przywilej przewodniczenia wszelkim innym naukom, który zawsze przyznawano logice, powiedzieliśmy, że filozofia wpływała nawzajem na logikę, i nieraz odmieniała jej postać. Jakże więc pierwszeństwo logiki pogodzić się może z jej zawisłością? Jakim sposobem być to może, ażeby nauka ogólnego myślenia zostawała pod wpływem nauki innej, której przewodniczyć powinna? Albo raczej czy ten wzajemny związek i zawisłość, które bez wątpienia zachodzą muszą między wszystkimi gałęziami poznać i wiadomości ludzkich, nie sprzeciwiają

się bynajmniej ustanowionej między nimi hierarchii? Oto jest pytanie, które nam stawi się samo przez się z kolei uwag i pomysłów dotąd rzuconych. Rozwiązać je tym potrzebniejszą rzeczą być sądzę, że w uściech autora mającego wyklądać logikę przyznawanie pierwszeństwa tej nauce zdaje się mieć pozór niejaki osobistej chluby; jest przeto jego obowiązkiem, przekonać Publiczność, iż dowodząc tego pierwszeństwa ma jedynie na celu interes prawdy i nie uwodzi się bynajmniej drobnymi zabiegami próżności. Zdaje się zaś, że nie może trafniej osiągnąć tego celu, jako wyznając bezstronnie i okazując tę prawdę, która na pierwszy rzut uwagi niełatwo pojmować się daje, to jest, że logika, mimo pierwszeństwa swojego w hierarchii naukowej, zostawać musi mniej lub więcej pod wpływem tych samych umiejętności, którym przewodniczy, i bez ich światła obejść się nie może. Jakoż wiadomo to jest, że ludzie daleko pierwsi myśleli i dochodzili prawdy w rozmaitych przedmiotach badań swoich za przewodnictwem samej natury, nim się zjawiała logika czyli nauka ogólnego myślenia. Daleko pierwsi rozumowali, nim zaczęto mówić lub pisać o prawidłach rozumowania. Owszem, łatwo się to pojmuje, że nauka ogólnego myślenia nie skądinąd wyniknąć mogła, tylko z rozbioru prawd i nauk poszczególnych, których odkrycie poprzedzić ją musiało. Nie inaczej bowiem, tylko śledząc rozmaite drogi, jakimi ludzie obdarzeni geniuszem we wszystkich wiekach trafiać mogli do odkrycia prawd walnych, pomysłów lub nauk, prawidła porządnego myślenia pochwycone być mogły. Tak więc logika przez to samo, że jest przeznaczona na to, aby przewodniczyła wszystkim innym naukom, wtedy dopiero bytność swoją wziąć mogła, kiedy już wszystkie celniejsze gałęzie nauk wynalezione zostały, i kiedy umysł ludzki, doświadczając sił swoich w każdym rodzaju badań, zostawił nam owoce rzetelnych odkryć i postępów w każdym rodzaju. Chociaż przeto jest ona pierwsza co do hierarchii naukowej, to jest co do kierunku, który nadawać mogą rozmaite nauki jedne drugim, jest też zarazem i ostatnia co do epoki urodzenia się swojego. A ponieważ nauka ta wzięła istnienie swoje od wszystkich innych nauk, rzecz jest łatwa do zrozumienia, że te ostatnie, doskonaląc się z czasem i przekształcając, wpływać musiały na odmianę swojej własnej przewodniczki. Tu oraz widzimy, jakim sposobem zawisłość logiki od innych nauk pogodzić się może z jej pierwszeństwem i z prawem rzetelnym, które jej przyznano do przewodniczenia wszelkim umiejętnościom. Wszystkie poniekąd nauki, jako dały początek logice, tak też mogą jej udzielać potrzebnego światła i ale to nie inaczej, tylko tyle, ile jej dają powód, przez szczegółowe odkrycia swoje lub wynalazki, do lepszego zgłębienia lub trafniejszego wyrażenia ogólnych prawideł myślenia ludzkiego. Lecz światło, które bierze logika od innych nauk, powinna do nich odsyłać powiększone uwagami, które by im ułatwiały drogę dochodzenia prawd dalszych w przedmiotach im właściwych. Inne nauki przyczyniać się mogą do udoskonalenia logiki przez swoje odkrycia i postępy; lecz ta ostatnia powinna im przewodniczyć przez swoje przepisy. Tamte, ograniczając się badaniami swego własnego rodzaju, nie mogą sobie rościć prawa do wyłuszczenia prawideł ogólnego myślenia; ale logika, której właśnie jest przedmiotem myślenie takie, przez to samo zaciąga na się obowiązek przyświecania pochodnią swoją wszystkim szczególnym

naukom i umiejętnościom. Oto jest rys stosunków, jakie ma logika ze wszystkimi innymi naukami, ile pomysły tak ogólne mogły się wyrazić w krótkich słowach. Takie jest rozwiązanie zagadki, która z początku niełatwa zdawała się do rozwikłania, to jest, jakim sposobem nauka ogólnego myślenia, będąc obowiązana przewodniczyć wszelkim innym naukom, mogła doznawać wzajemnego ich na siebie wpływu, a nawet wspierać się ich światłem. Mianowicie, ponieważ filozofia oderwana czyli metafizyka, co do ogólności swych pomysłów idzie zaraz po logice, ponieważ, jak wkrótce o tym powiemy, powodzenie jej najbardziej zależy od wydoskonalenia nauki pierwszej, ponieważ, na koniec, nie podlega to żadnej wątpliwości, że tak logik jako i metafizyk pomylić się może, stąd łatwo wyświeca się ta prawda, że filozofia, najbardziej potrzebując przewodnictwa logiki, największy też wpływ musiała wywierać wzajemnie na swoją przewodniczkę, nie tylko w kierunku sprzyjającym jej wydoskonaleniu, ale nawet i przeciwnym.

Wpływ wzajemny, który nauka logiki i metafizyki wywierać na siebie muszą w postępkach swoich, dla ścisłego związku, jaki zachodzi między nimi, przywodzi nam na pamięć sławnego filozofa niemieckiego Immanuela Kanta, który przy końcu wieku zeszłego w dziele swoim pod napisem *Kritik der reinen Vernunft* (*Osądzenie czystego rozumu*) zapowiedział ważną reformę wszystkich gałęzi filozofii, a tym samym i logiki. Owszem, pytania, których rozwiązanie wziął za przedmiot dzieła wspomnianego, największe obiecywały światło dla tej ostatniej nauki, i zdawały się dążyć do znalezienia niewzruszonej posady, na której by się ona oprzeć mogła. Jakoż kiedy Kant zamierza sobie rozwiązać następujące pytania:

Czy można cokolwiek poznać rzeczywiście i jakim sposobem być to może? Jakim sposobem w wiadomościach naszych rozróżnić możemy to, co nam daje nasz własny umysł, od tego, co nam jest dane od przedmiotów zewnętrznych?

czyliż w tych pytaniach nie widzimy wyraźnego dążenia do szukania zasad prawdy i rzeczywistości, co właśnie jest przedmiotem logiki? Albo znowu kiedy Kant w nauce swojej zamierza rozpoznać z gruntu i wyłożyć wszystkie władze umysłu ludzkiego, wskazać różnicę ich i związek wzajemny, ważność ich nabytków, prawa oraz i granice każdej z nich właściwe, a nade wszystko stosunek tych władz do poznania rzeczy, jakimi by one w sobie samych być mogły, czyli i to nas nie przekonywa, że przedmiot, do którego skierował badania swoje, co do istoty nie może być różny od tego, który sobie zawsze zakładała logika, to jest nauka ogólnego myślenia? Alboż to człowiek może myśleć porządnie o czymkolwiek, nie znając władz swoich umysłowych, albo praw, które nimi rządzić powinny, albo granic, które ich działaniom sama określiła natura? Tak więc *Osądzenie rozumu czystego*, mając dać posadę niezachwianą wszystkim zgoła umiejętnościom, miało też być zarazem, jak się zdawało, najważniejszą częścią logiki, ile ten wniosek oczywiście wypada z porównania pytań stanowiących treść dzieła rzeczonego, ze znaczeniem, jakie zawsze miała logika aż do czasów Kanta.

Lecz zdało się temu filozofowi, że rozwiązanie tych pytań nie należy do nauki ogólnego myślenia, ale stanowi gałąź szczególną i całkowicie nową, różną od

wszystkich nauk, jakie przed nim były, a tym samym i od wszystkich dzieł logiki zwyczajnej. A chociaż dwie ostatnie części dzieła swojego nazwał „logiką transcendentalną”, wyraźnie jednak twierdzi, że taka logika brać się ma w znaczeniu szczególnym i osobliwym, i że bynajmniej mieszać się nie powinna z logiką powszechną (*die allgemeine Logik*), to jest z tą właśnie nauką ogólnego myślenia, której dotąd dawano nazwisko „logiki”, a która, jak on mniema, nic nie ma wspólnego z pomysłami transcendentalnymi. Podług Kanta, logika powszechna wykląda tylko FORMĘ a nie MATERIE myślenia, a tym samym nie może się uważać za narzędzie czyli *organum*, które by służyło do odkrywania prawd nowych, albo nawet do nadania większej dzielności umysłom, co ostatnie ma być tylko przywilejem samej logiki transcendentalnej. Nie jest tu miejsce rozbierać znaczenie oraz trafność lub nietrafność tej myśli; to tylko godne jest uwagi, że ta myśl miała wpływ bardzo szkodliwy na naukę ogólnego myślenia, lubo dzieło Kanta, jak już widzieliśmy, zdawało się obiecywać największy dla niej postęp. Jakoż, skoro wyrzekł ten filozof, że do logiki powszechnej należy jedynie wykład formy myślenia ludzkiego, stronnicy jego trzymając się zbyt wiernie pomysłów swojego mistrza, twierdzenie to wzięli za prawo w znaczeniu ścisłym, i podobno bardziej jeszcze literalnym, aniżeli o tym myślał sam Kant, a co za tym idzie, odjęli całą wartość rzeczywistą nauce logiki i zamienili ją na próżną formę czyli formalność. Zamiast tego, co by mieli uważać logikę jako naukę myślenia najogólniejszego, to jest myślenia o CZYMKOLWIEK, tak ją sobie wyobrazili, i tak się względem niej tłumaczyli, jak gdyby się im zdawało, że można myśleć o niczym. Cóż bowiem znaczą te lub tym podobne wyrazy: LOGIKA JEST TO UMIEJĘTNOŚĆ PIERWOTNEJ PRAWOŚCI SAMEGO MYŚLENIA, BEZ WSZELKIEGO WZGLĘDU NA JAKIKOLWIEK PRZEDMIOT, jeśli nie to, że logika jest nauką myślenia o niczym? Albo raczej wyobrażenie, które sobie utworzyli zwolennicy Kanta o znaczeniu, przedmiocie i granicach logiki, zdaje mi się być tak nietrafne, próżne i nienaturalne, iż nie tylko dać nie mogli dokładnej definicji o tej nauce, ale nawet w samym jej wykładzie wierne zastosowanie się do definicji, którą utworzyli, było dla nich {czymś} niepodobnym. Jakoż ktokolwiek zechce rozważyć dane od nich wykłady nauki myślenia, ten nie będzie mógł wątpić o tym, że wyluszczając logikę, musieli się sprzeciwić sobie samym, i byli przymuszeni jakby mimowolnie mówić w niej nie tylko o formie, lecz i o materii myślenia, nie tylko o myślach i wyobrażeniach ludzkich, lecz i o rzeczach czyli przedmiotach, które by im odpowiadały, przynajmniej uważając te ostatnie pod względem ogólnym. Wszakże tak naturalną jest rzeczą dla człowieka myśli swoje i wyobrażenia odnosić do czegoś, co nie jest ani myślą ani wyobrażeniem, lecz pewną rzeczywistością, iż wtenczas nawet, kiedy pozwala bujać swej imaginacji i kiedy żadne prawo jego umysłu nie upoważnia go, ażeby jestestwa, które stworzyła jego wyobrażenia, uważał za rzeczywiście będące zewnątrz myśli swojej, uważać je przynajmniej musi jako być mogące. Tak więc było to niepodobieństwem, ażeby uczniowie Kanta, wykładając logikę powszechną, mogli wiernie sprawdzić powzięte o niej wyobrażenie, chcę mówić, ażeby potrafili odłączyć zupełnie formę od materii myślenia, czyli myślenie samo od jego przedmiotów. Wreszcie, gdyby się im udało dokazać tak gwałtownego rozbratu, logika

nic by zgoła zyskać nie mogła na tej odmianie; owszem, bez wątpienia wiele by stracić musiała z wartości swojej. W rzeczy samej, cóż by znaczyć mogła taka nauka myślenia, która by tylko uczyła, jak mamy szykować lub doskonalić wyobrażenia nasze i pomysły, jak odkrywać zachodzące między nimi stosunki, i która by się kończyła jedynie na podaniu czczych formuł myślenia, nie wskazując bynajmniej prawa, podług którego formuły te mogłyby się zastosować do rzeczywistości? Albo nawet czyżbyśmy mogli sądzić o trafności pomysłów naszych, porządku ich i odkrytych między nimi stosunkach, jeśliśmy nie mieli jakiegokolwiek wizerunku czyli prawidła tej trafności, to jest, jeśliśmy nie odnosili wyobrażeń naszych do pewnej rzeczywistości, jeżeli nie istotnej, {to} przynajmniej przypuszczonej i być mogącej? Izali np. matematyk może myśleć o wypadkach oderwanej rachuby swojej, nie myśląc zgoła, choćby w ogólnym tylko widoku, o jestestwach rzeczywistych, do których by wywiedzione od niego wyobrażenia ilości zastosować się mogły?

Prócz tego sami zwolennicy Kanta są tego zdania, że logiki jest powinnością wskazać prawidła czyli znamiona prawdy. Lecz podług ich nauki prawda należąca do logiki powszechnej jest tylko PRAWDĄ FORMALNĄ, a nie rzeczywistą, i zasadzoną jedynie na zgodności wyobrażeń i myśli, i nie sięgającą bynajmniej za ich obręb. Ale któż nie widzi, że prawda, pod tym uważana względem, niewielkiej jest wagi dla człowieka i nie bardzo obchodzić go może? Powszechne znaczenie, jakie się zwykło przywiązywać do wyrazu „prawda” stawia nam tę drogą zdobycz umysłu w szacowniejszej nierównie i interesowniejszej postaci. Rozumiemy pospolicie przez „prawdę” nie samą tylko zgodność czyli harmonię pomysłów naszych, ale bardziej jeszcze zgodność rzeczy z wyobrazeniami, które mamy o nich. Pod tym to jedynie względem uważana prawda zainteresować nas może, bo co się tyczy prawdy formalnej, ogołoconej ze wszelkiej rzeczywistości, łatwo się to pojmuje, że ona jest raczej cieniem prawdy, aniżeli samą jej istotą. Nie przeczę ja temu, że uszykowanie i wyjaśnienie wyobrażeń naszych, oraz odkrycie zachodzących między nimi stosunków, ułatwić nam może poznanie prawdy rzeczywistej; owszem, nawet twierdzę, że ten warunek jest nieuchronnie potrzebny do otrzymania wspomnianego celu; ale jednak, ażeby cała nauka logiki mówiła tylko o samych wyobrazeniach bez rzeczy, czyli, co jedno znaczy, ażeby wykladała prawdę formalną bez żadnego jej stosunku do prawd rzeczywistych, zamiar taki zdaje się krzywdzić tak ważną gałąź filozofii, jaką jest nauka ogólnego myślenia, i być tylko może wypadkiem nietrafnego wyobrażenia porządku i związku, na których, że tak powiem, zasadza się przyrodzona hierarchia rozmaitych odnóg wiadomości ludzkich. Wiem ja wprawdzie, że rzucone tu w krótkości uwagi nie mogą mieć tyle mocy, ażeby miały stanowić ostateczny dowód przeciw mniemaniu kantystów o nauce logiki powszechnej, bo tylko samo to dzieło, jeśli będzie trafne, obalić zdoła mniemanie rzeczzone; zdaje się jednak, że dla tych wszystkich, którzy się nie uprzedzili żadnym z tak licznych dziś systematów filozofii, uwagi te staną się niejako zadatkiem lepszego wyobrażenia o logice i otuchy, którą o tej nauce powziąć można.

Ogołocenie logiki z dawnego jej znaczenia naturalnie sprawić to musiało, że ci sami, którzy jej nadali tak niekorzystną postać, odjęli też jej razem i pierwszeństwo,

które ona miała w hierarchii naukowej, to jest przywilej przewodniczenia wszelkim innym naukom, a tym sposobem stracili ją z miejsca pierwszego na drugie. Jakoż, lubo Kant, cośmy już widzieli, znaczną część dzieła swojego, o którym się nadmieniło, nazwał był „logiką transcendentálną”, uczniom jednak jego, którzy po nim pisali dzieła filozoficzne, już to wykładając w zwięzłej i systematycznej osnowie naukę swojego mistrza, już też z pomysłów jego biorąc pochoch do wynajdywania nowych systematów metafizyki, tę właśnie jej gałąź, która wykladała ten sam przedmiot, co LOGIKA TRANSCENDENTALNA Kanta, podobało się oznaczać innym nazwiskiem, podobno dlatego, ażeby przez nadanie pospolitego nazwiska „logiki” tej nowej niby odnodze naukowej, do której największą przywiązywali ważność, nie ubliżyli wynalazkowi mistrza swojego lub swoim własnym. Tak więc pod wyrazem „logika” zostawili same próżne formuły; rozwiązanie zaś tych ważnych pytań, które Kant wziął za przedmiot swej LOGIKI TRANSCENDENTALNEJ, to jest które się odnosiły do tego jednego głównego zadania: NA CZYM ZALEŻY RZECZYWISTOŚĆ POZNAŃ LUDZKICH? mianowali innym jakimkolwiek tytułem, jako to np. *Fundamental-philosophie* lub inaczej *Archologia* (filozofia zasadnicza) albo *Wissenschaftslehre* (nauka umiejętności), albo *System der transcendentalen Idealismus*, albo *Apodiktik* (nauka o prawdach koniecznych), lub innym podobnym. Lecz uważać tu mamy, iż ten sam wypadek jest niezaprzeczonym dowodem, że PRAWDA RZECZYWISTA daleko większej jest wagi dla człowieka, aniżeli PRAWDA FORMALNA, ponieważ ci, którym się zdało, że wykłady tych dwóch rodzajów prawdy mogą być odosobnione, pierwszy z nich położyć musieli na czele hierarchii naukowej.

Gdybyż to odosobnienie tych dwóch wykładów nie szkodziło interesowi prawdy bądź pod pierwszym bądź pod drugim uważanej względem, byłoby dla nas rzeczą obojętną, jak nazwać mamy tę umiejętność, która powinna przewodniczyć innym, albo też, na którym położyć miejscu naukę, której dotąd dawano nazwisko „logiki”. Lecz skoro się zastanowimy nad skutkami reformy, którą Kant wprowadził do filozofii, nad wrażeniem, jakie ona sprawiła w umysłach oddających się chętnie oderwanym rozmyślaniom, i nad popędem, który dała jego uczniom do wynajdywania coraz nowych systematów, nauk i pomysłów, mniemam, iż ta sama uwaga stanie się dla nas dostatecznym przekonaniem, że logika wtenczas tylko być może prawdziwa i pożyteczna, kiedy, iż raz jeszcze użyję tu wyrazów scholastycznych, wyluszczać będzie razem nie tylko formę, lecz i materię myślenia, czyli, co jedno znaczy, kiedy w niej wykład prawdy rzeczywistej pójdzie obok z wykładem prawdy formalnej, i że rozłąka tych dwóch wykładów musi koniecznie obłąkać filozofa, nie dopuszczając mu, aby mógł trafić do zamierzonego celu. W rzeczy samej wypadki, które otrzymał Kant z badań swoich transcendentálnych, zamiast wyjaśnienia rzeczywistości poznań ludzkich, podkopały ją raczej i utorowały drogę do idealizmu. Jeśli Kant nie był sam idealistą w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, i zostawił przecież bytność jakichś NOUMENÓW, czyli rzeczy w sobie, to jest istniejących osobno od myśli naszych i wyobrażeń, tę jednak rzeczywistość ukazał w tak lichej, nieznaczącej i zagadkowej postaci, iż ją sam przyrównał do ilości nieznamomej X, której umysł ludzki nigdy odkryć nie zdoła. Podług niego, nie tylko wiedzieć nie możemy, jakimi

są rzeczy w sobie samych, ale nadto z zasad jego ten oczywisty wypada wniosek, iż o tych noumenach czyli rzeczach w sobie nie można twierdzić, że one są istotami lub przymiotami, że ich jest wiele albo że jedna jest tylko rzecz na świecie, ponieważ wyobrażenia WIEŁOŚCI i JEDNOŚCI, ISTOTY i PRZYMiotu, podług Kanta, są tylko kategoriami władzy pojmowania czyli pojętności (*Verstand*), które zastosowane do RZECZY W SOBIE nie mogą mieć żadnego znaczenia. Równie też twierdzić nie można, podług jego nauki, o tych rzeczach w sobie, że one są rozciągle lub niezłożone, trwałe lub znikome, albowiem, jak mniema ten filozof, ROZCIĄGŁOŚĆ i CZAS niczym więcej nie są, jak formami zmysłowości naszej, które noumenom służyć nie mogą. Łatwo się rozumie, że wystawienie rzeczywiścieści poznań ludzkich w tak szczupłym i nikczemnym widoku równa ją prawie z nicestwem; nauka przeto Kanta sama przez się mało się różni od zupełnego idealizmu.

Ale nie samą tylko powagą wypadków swoich dał Kant pochoch do idealizmu ludziom zatapiającym się w spekulacjach metafizycznych, lecz bardziej jeszcze przyczynił się do tego skutku przez swoje zasady. Najznakomitsi jego uczniowie odkryli pewne niedostatki i przeciwieństwa w nauce swojego mistrza, a dlatego właśnie, że nie wątpili bynajmniej o głównych jego pomysłach, mniemali, że należało tylko sprostować same wnioski z tych pomysłów wynikłe, albo przynajmniej, że postępując dalej w kierunku od niego wskazanym, należało szukać zupełniejszego rozwiązania tych ważnych pytań, którym on potrafił nadać powabną i interesującą postać. Jakoż istotnie z zasad Kanta to wypływa, że rzeczywistość czyli bytność tych RZECZY W SOBIE ani nawet w tak ograniczonym widoku, w jakim je wystawił ten filozof, dowiedziona być nie może. Idealizm przeto zupełny albo sceptycyzm przyrodziane rozmaitymi i dziwnymi postaciami, stały się owocem reformy Kantowskiej. Wiadomo bowiem uczonej Publiczności, że z Kanta urodził się Fichte i Schelling. Lecz ponieważ idealizm sprzeciwia się naturalnemu dążeniu umysłu ludzkiego, ponieważ, jak się już nadmienilo, zawsze człowiek odnosić musi myśli swoje i wyobrażenia do czegoś, co jest różne od nich, i co się zowie „rzeczywistością”; ponieważ i sami nawet idealisci w życiu swoim praktycznym przymuszeni są niejako trzymać się rozsądku powszechnego, czyli tego, co nazywamy „*sensus communis*”, i tak postępować, mówić a nawet myśleć, jak gdyby się wyrzekali swoich mniemań, których się mieniać być wyznawcami; ponieważ, na koniec, wszystkie te prawie nowe nauki, które się urodziły z kantyizmu, i o których wspomnieliśmy wyżej wymienieniem ich tytułów, lubo w tym ze sobą zgodne, że nam dają za wypadek idealizm, co do reszty jednak tak się okazały odmienne i sprzeczne między sobą, jak były przeciwne zdrowemu rozsądkowi, koniecznie stąd nastąpić musiało, że te płody wysilonej abstrakcji nie mogły uczynić zadość najgłówniejszej potrzebie umysłu ludzkiego i być uznane powszechnie za wykłady prawdy rzetelnej. Powodzenie ich chwilowe, zasadzone jedynie na nowości i śmiałości pomysłów, ustąpić, na koniec, musiało odwiecznemu dążeniu natury, i potrzebie szukania gruntowniejszych zasad, na których by prawda i rzeczywistość bezpiecznie spocząć mogły. Tak więc, gdy nauka Kanta i te wszystkie późniejsze, które z niej wynikły, nie mogły pozyskać powszechnego przyjęcia w świecie uczonym, ani utrzymać

długo wziętości swojej, wypada stąd, że nauka ogólnego myślenia czyli logika właściwie zwana, która niesłusznie od nich była skaleczona i poniżona, powinna powrócić na pierwsze swoje miejsce i do dawnych swych przywilejów. Idzie tylko o to, ażeby je odtąd lepiej utrzymać umiała, a nauczona przykładami szwanku najślawniejszych metafizyków, ostrożniej kierowała krokami swoimi i trafniejszą obrała drogę w dochodzeniu prawdy.

Gdy się przeto okazało, ile to w „Przedmowie” uskutecznione być mogło, że logika powinna raczej przewodniczyć filozofii, aniżeli podlegać ślepo jej przewodnictwu, a z drugiej strony widzimy, jak dziwne, rozmaite, sprzeczne ze sobą i oburzające zdrowy rozsądek systematy filozofii miały bieg za naszych czasów, możemy stąd wziąć miarę niejaką o wartości wszystkich dzieł logiki, jakie dotąd mogły się zjawić na świecie. Mianowicie widzieliśmy, że wszystkie te prawie nauki filozoficzne, które były owocem reformy zaprowadzonej przez Kanta, przybrały za zasadę swych pomysłów idealizm, który prócz tego stawiały w postaciach bardzo rozmaitych, szczególnych i trudnych do uwierzenia. Człowiek, który się nie oswoił z badaniami metafizycznymi, zdumiewać się musi na to jedno twierdzenie, że nie może bezpiecznie wierzyć temu, co widzi, co słyszy i czego się dotyka, i że cały świat materialny, stawiający się zmysłom jego, za granicą jego myśli jest szczerym nicestwem. A cóż dopiero, jak nierównie większe jeszcze byłoby jego zadziwienie, gdyby wiedział, co dalej twierdzą tej samej klasy filozofowie, to jest: że najprędniejsza część jestestwa naszego czyli dusza nie jest żadną istotą; że wyobrażenia nasze i rzeczy, do których się one odnoszą, myśl i świat, materia i umysł, są rzeczą jedną i tą samą; że natura dąży do ubóstwienia swojego, i zostanie kiedyś Bogiem; albo że Bóg jest razem i jeden i wiele, i skończony i nieskończony, i wiecznością i czasem, i przestrzenią i liczbą itp. Któż nie widzi, jak twierdzenia takie przeciwnie są powszechnemu rozsądkowi i nic nie mają wspólnego ze sposobem pojmowania wszystkich ludzi? Jużemy uważali, że nauki takie nie mogły uzyskać powszechnej wziętości, i ustępować musiały miejsca coraz nowym, iż użyję tego wyrazu, roman-som metafizycznym, które także z kolei swojej, ściągnąwszy na się przez czas krótki uwagę szczupłej garstki zapalonych stronników nowości, wnet powracać musiały do swego nicestwa. Ten sam wypadek dowodzi, że nauki tego rodzaju z gruntu fałszywe być muszą. Naprzód bowiem, sama ich tak wielka i zupełna prawie odrębność od powszechnego sposobu pojmowania rzeczy zdaje się już wydawać na nie wyrok odrzucania, ponieważ to, co jest wspólne wszystkim ludziom i wiekom, koniecznie musi mieć swój grunt w prawach przyrodzonych umysłowi naszemu, a tym samym opierać się na prawdzie. Po wtóre, sprzeczność tych nauk i odmiennosć, jaką one okazują w twierdzeniach swoich i wnioskach, lubo wszystkie w tym zgadzają się ze sobą, że zaczynają od zupełnego idealizmu, nowym jest dowodem, że te nauki nie mogą być prawdziwe: prawda albowiem nigdy sama sobie przeciwną ani odmienną być nie może. Na koniec, rychły upadek tych dziwnych systematów zaświadcza także fałsz ich i omamienie, ponieważ łatwo się to pojmuje, że prawda raz dobrze wyjaśniona i dowiedziona nabywa wiecznego panowania nad umysłami ludzkimi.

Ale jednak ponieważ okazaliśmy wyżej, że logika powinna nadawać kierunek filozofii jako i wszelkim innym naukom, stąd oczywisty wniosek, że wszystkie wykłady tej najcenniejszej sztuki, chcę mówić, sztuki myślenia, jakie tylko były dotąd, nie mogły być odpowiednimi zupełnie przeznaczeniu swojemu przez to samo, że nie zapobiegły tak nieszczęśliwemu obrotowi filozofii. Człowiek wprawdzie, dla którego badania metafizyczne są obce, słysząc o tak dziwnych naukach, jakie dopiero widzieliśmy w treści, niełatwo temu uwierzy, ażeby filozofowie mogli utrzymywać szczerze tak bałamutne twierdzenia, albo nawet będzie narażony na pokusę powątpiewania, czy marzenia tak osobliwe mogły przyjść do głowy ludziom zdrowym na umyśle. Lecz filozof oddający się bezstronnie zgłębianiu najpierwszych zasad prawdy i wertujący dzieje filozofii z pochodnią zdrowego rozsądku, nie będzie tak surowy w sądzeniu. Chociaż zapewne nie przypadną mu do smaku ani trafiają do jego przekonania te wybujałości źle skierowanego dowcipu, w których nowostkom tak odrębnym od powszechnego sposobu myślenia, i tak wyraźne zawierającym w sobie kontradycje, nadaje się pozór prawdy, nie będzie jednak dziwił się samemu źródłu, z którego one pochodzą, to jest idealizmowi, jakoż śledzenie najpierwszych zasad prawdy i rzeczywistości tak jest trudne, tak naturalnie spotykać się zwykło z pomysłami idealizmu, że ledwo mocniejsze głowy spomiędzy metafizyków oprzeć się zdołały tej pokusie i utrzymać się przy wierze zdrowego rozsądku. Gdy się zastanawiamy nad tym, że najznakomitsi filozofowie tak w starożytności, jakimi byli: Platon, Pyrron, Arkezylausz, Karneades, jak i w czasach późniejszych, mianowicie: Berkeley, Hume, Kant, Fichte itd. albo się zbliżyli do idealizmu w twierdzeniach swoich, albo zupełnie oświadczyli się za nim, albo przynajmniej powątpiewali o rzeczywistości poznań ludzkich, i zapisali się w poczet sceptyków, przekonać się musimy, że wyświecenie zasad rzeczywistości nie jest rzeczą tak łatwą, jak by się zdawało, i że idealizm, jako też spokrewniony z nim sceptycyzm, w badaniach metafizycznych niemałe za sobą muszą mieć pozory. Oto więc, usunięcie tych pozorów, odparcie gruntowne wszystkich zarzutów, które sceptycy czynili w każdym czasie przeciw rzeczywistości poznań ludzkich, dokopanie się, że tak powiem, do gruntu, na którym się opiera ta rzeczywistość, jest najpierwszym warunkiem prawdy, a zatem najpierwszą powinnością logiki. Lecz jeżeli tak jest w rzeczy samej, toć zapewne wszystkie dzieła wykładające tę naukę, jakie były aż dotąd, nie odpowiadały celowi swojemu, ponieważ obok nich nieraz się wskrzeszały systematy idealizmu przybierającego na się rozmaite postaci, a za naszych czasów, jakeśmy to widzieli, najbardziej głowę podniosły. Jakożkolwiek przeto dzieła piszące o logice, które mieliśmy dotąd, zawierać w sobie mogą pewne prawdy szacowne i rozsądne przepisy myślenia, nie uczyniły {one} jednak zadość najgłówniejszej powinności swojej i najpierwszej potrzebie umysłu ludzkiego, to jest potrzebie wyświecenia gruntownego zasad rzeczywistości. Autorowie tych dzieł na próżno odwołują się do powszechnego rozsądku, i rzeczywistość poznań ludzkich zasadzają na świadectwie zmysłów, kiedy już wielokrotnie i z rozmaitych względów prawa tego rozsądku powszechnego zachwiane zostały, a świadectwu zmysłów zadano kłamstwo, albo przynajmniej podejrzanym je uczyniono. Tak

więc subtelności metafizyki włożyły na logikę nieuchronny obowiązek bronięcia rozsądku powszechnego przeciw wszelkim napaściom i pogodzenia zmysłów z rozumem, chyba może ktokolwiek chciałby utrzymywać, że nauka ogólnego myślenia powinna pozostać na zawsze próżną formułą, albo że filozofia zgodzić się nigdy nie może ze zdrowym rozsądkiem, lub, na koniec, że prawda nie zdoła wytrzymać ścisłego rozbioru i śledzenia.

Z uwag poprzedzających okazuje się, która gałąź filozofii najbardziej potrzebuje pomocy logiki. Wiadomo jest, że filozofia bierze się w dwojakim znaczeniu: raz obejmuje wszystkie te gałęzie nauk przyrodzonych, w których rozumowanie łączy się z doświadczeniem, jako to: fizykę, chemię, medycynę, mechanikę itd.; drugi raz rozprawia o tych rzeczach, które nie mogą podpadać pod żadne doświadczenie, ani być postrzegane zmysłami, jako to: o Bogu, o duszy ludzkiej, o przeznaczeniu człowieka, o prawach przyrodzonej moralności itp. W tym to drugim znaczeniu wzięta filozofia przyswaja sobie wyłącznie to nazwisko, zowiąc się inaczej „metafizyką”. Oczywiście jest rzeczą, że pomoc logiki, lubo pożyteczna wszystkim zgoła gałęziom naukowym, najpotrzebniejsza jest jednak dla tej ostatniej. Wszakże we wszystkich innych naukach, które składają państwo filozofii uważane pod względem pierwszym, doświadczenia czyli eksperymenty, sprawdzając albo prostując wypadki rozumowań, zastąpić mogą niedostatek sztucznych przepisów logiki i dość dobrze dopomagać logice przyrodzonej w dochodzeniu prawd, które są przedmiotem tych nauk. Lecz w filozofii właściwie tak zwanej doświadczenie nie może mieć żadnego użytku i przystosowania. Pomysły stanowiące treść tej nauki zasadzają się jedynie na rozumowaniu i nie może być inny środek do sprawdzania ich lub sprostowania, tylko zgłębienie dokładne prawideł samego myślenia i rozumowania, czyli, co jedno znaczy, nauka dokładna logiki. Jakże by więc filozofia wzięta w znaczeniu ścisłym mogła się obejść bez pomocy tej ostatniej nauki? Widoczne jest, że między tymi dwiema odnogami umiejętności ludzkiej zachodzić musi najściślejszy związek i że pierwsza z nich tyle tylko wydoskonalona być może, ile i druga. Dlatego też widzimy, że w tym samym czasie, kiedy filozofia właściwie zwana uległa tak wielu nadużyciom, tak wiele razy odmieniła postać swoją i kierunek, tak wiele spłodziła niedorzecznych teorii, dziwacznych pomysłów i kontradycji, nauki będące odnogami filozofii uważanej podług obszerniejszego znaczenia, to jest te, które się odnoszą do jestestw materialnych i w których rozumowanie idzie za przewodnictwem doświadczeń, dając dowód prawości swojej w rzeczywistych wynalazkach, te, mówię, nauki pewniejszym postępowały krokiem i znacznie się posunęły w udoskoleniu swoim; fizyk, chemik, astronom, mechanik itd., widząc tak wyraźną użyteczność nauki, której się poświęcił i coraz większy wzrost jej postępów, a z drugiej strony słysząc o tak dziwnych i niezgodnych między sobą twierdzeniach, które spłodziła nauka szczytująca się jakby wyłącznie imieniem „filozofii”, bez wątpienia nie mógł sobie rozsądniej postąpić, jako nie mieszając się bynajmniej do sporów metafizycznych, iść statecznie tą drogą, na której tyle już znalazł odkryć rzeczywistych, chcę mówić, drogą doświadczenia i rozumowania dających sobie pomoc wzajemną. Nie chciał on należeć do rozbioru tej zagadki, na czym zasadza się ufność, którą ludzie

pokładają w doświadczeniu czyli, co jedno znaczy, w świadectwie zmysłów, łącząc z nimi przekonanie o rzeczywistości poznań swoich, albowiem doświadczenie połączone z rozumowaniem stawilo mu tak wielkie i tak pewne korzyści, iż nie mógł tego przypuścić sobie do głowy, ażeby subtelności tak dziwnej metafizyki, która usiłuje odjąć doświadczeniu wszelką rzeczywistość albo przynajmniej wątpliwą ją uczynić, mogły być godne uwagi człowieka rozsądnego. Wolał on raczej wierzyć mocno w rozsądek powszechny, aniżeli nadstawiać ucha tym mniemanym naukom, które usiłując niby rozpoznawać prawa tego rozsądku powszechnego, okryły je raczej cieniem niepewności, i fundament, na którym była oparta cała budowa wielkiej nauki przyrodzenia, chcę mówić, samą jej rzeczywistość podkopały. Ale metafizyk, skoro się raz oddalił od przyrodzonych myślenia prawideł, zwłaszcza w głównych swoich i zasadniczych pomysłach, nic go już wstrzymać nie mogło w zawodzie jego marzeń. Doświadczenie nie mogło sprostować jego kroków i wyprowadzić go z bezdroża, bo doświadczenie nie sięga tych rzeczy, które są wyższe nad zmysły. Owszem, wypadki, które on otrzymał z rozumowań swoich, tym bardziej niedorzeczne i osobliwe być muszą, im wierniej starał się zachować prawidła wnioskowania; wywód bowiem rozumowany, i jeśli się zaczyna od zasad fałszywych, tym bardziej obłąkująca człowieka, im dalej postępuje. Jakże byśmy więc po tych wszystkich uwagach utrzymywać chcieli, że nauka ogólnego myślenia przyszła już do swojej dojrzałości, kiedy za naszych nawet czasów zjawiły się tak liczne teorie fałszywej metafizyki, którym sama jedynie gruntowna nauka zdrowej logiki zapobiec by mogła?

Nauki fałszywej metafizyki, takie właśnie lub tym podobne, których niedawno widzieliśmy wypadki i treściwe pomysły, w żaden sposób nie mogą być obojętne dla społeczności ludzkiej. Najmniejsza to jest nieprzyzwoitość, że one, będąc w sprzeczności najpełniejszej z rozsądkiem powszechnym i znosząc prawdziwą rzeczywistość wszelkich poznań ludzkich, zdają się na to godzić, aby zgasiły lub przynajmniej zatłumiły to przyrodzone światło umysłu naszego, które aż dotąd było własnością wspólną wszystkich wieków i narodów; widzieliśmy bowiem, że ten rozsądek powszechny ma dosyć mocy sam przez się nad umysłami ludzkimi, iż oprzeć się może podobnym napadom, i nie dopuścić marzeniom idealizmu upowszechniać się i utrwać w świecie uczonym. Lecz droższych nierównie sercu naszemu interesów dotyczą nauki wspomniane; chcę mówić, że one dążą do zniszczenia w ludziach prawdziwej moralności. Jakoż dla przekonania się o tej prawdzie, dosyć jest przypomnieć sobie owe wypadki i pomysły nauk mistycznych, urodzonych z kantyizmu, o których nadmieniliśmy wyżej. Nie trzeba tego dowodzić, że wszystkie te nauki, które znoszą bytność Boga i duszy ludzkiej, tym samym obalają najcelniejsze i jedyne podpory nauki moralnej. Jakaż być może w rzeczy samej nauka moralności, skoro nie uznajemy Najwyższego Prawodawcy jestestw rozumnych, i skoro umysł ludzki mamy za znikomą własność człowieka, kończącą się razem z jego bytem? Mianowicie uważać należy, że idealizm, zwłaszcza zupełny, jakabykolwiek przyodziął się formą zewnętrzną, z natury swojej prowadzi do ateizmu, ponieważ zaprzeczając rzeczywistości prawdziwej wszelkim twórcom

przyrodzenia, znosi jedyną drogę, którą by umysł ludzki przez rozważanie rzeczy stworzonych dojść mógł do uznania samego ich Stwórcy. Widok świata zawierający w sobie nieskończone mnóstwo i różnorodność jestestw, których początek, koniec, następstwo, sposób utrzymania się, instynkt i nieprzerwany związek wzajemnych między nimi stosunków, dowodzą jedności, odwieczności, wszechmocności i niepojętej mądrości Najwyższego Sprawcy tych rzeczy, bez wątpienia stawać się musi jałowy i obojętny dla tego, kto sobie wmówić potrafi, że ten cały ogrom prawdziwej budowy świata jest tylko płodem własnej jego myśli, równie znikomym i ulotnym, jak i ona. Jakże by w rzeczy samej mógł się on podnieść do uznania Najwyższego Jestestwa, które nie podpada pod zmysły, gdy to wszystko, co widzi, co słyszy, czego dotyka itd. poczytuje za złudzenie, za wyobrażenie tylko? Po cóż mu szukać Stwórcy niedostępnego zmysłom, jeśli wierzy np. temu, co twierdzi Fichte, że umysł ludzki KŁADZIE, to jest stwarza naprzód siebie samego czyli swoje JA, a potem świat cały? Albo co ma za potrzebę przypuszczać Najpierwszą Przyczynę wszystkich rzeczy, jeśli to jest prawda, czego usilnie dowodził Hume, to jest, że skutki czyli zjawienia, mogą być bez przyczyny? Równie jest szkodliwa dobrym obyczajom i taka nauka, która przypuszcza wprowadzić bytność Odwiecznej Istoty, ale ją miesza razem i bierze za jedno z jej stworzeniami, albo raczej, która całą rzeczywistość widzialnego świata, ograniczając bytnością jednej tylko Istoty Prawdziwej, wszystkie inne jestestwa poczytuje za fenomeny bezistotne, przez które objawia się jedna i ta sama Istota Wiekuista. Łatwo to jest pojąć, że przypuszczając naukę taką, nie byłoby żadnego gruntu, na którym by moralność ludzka oprzeć się mogła, albowiem nie byłoby żadnych stosunków między Stwórcą a stworzeniami jego zdolnymi przyjąć prawa moralne, gdyż i te same stworzenia, podług tej nauki, nie byłyby istotami i nie miałyby prawdziwej rzeczywistości. A przecież to nauka taka w tych właśnie czasach śmiała ukazać się na widok publiczny w jednym z najznakomitszych miast stołecznych Europy, mianem wyłącznie przez kilka wieków za stolicę nauki i oświecenia dla całego świata. Duch reformy filozoficznej sprawionej przez Kanta, i nowy kierunek nadany badaniom umysłowym od tego filozofa, przedzierając się, na koniec, do Francji, głośnym uczynił profesora paryskiego Wiktora Cousin wskrzeszeniem spinozizmu przyodzianego w nową suknię i upiękzonego nowymi wdziękami. Otóż widzimy, jak szkodliwe być mogą dobrym obyczajom subtelności fałszywej metafizyki, a tym samym, jak ważną i pożądaną jest rzeczą układ logiki gruntownej, która by zdolna była wyświecić oraz i zatamować źródła wszelkich podobnych subtelności albo raczej obłąkań.

Wiem ja wprowadzić, że wielu nawet uczonych ludzi, mianowicie z rzędu tych, którzy się poświęcili wyłącznie naukom doświadczenia, zniechęceni są ku wszelkiej metafizyce, poczytując ją za naukę mniej potrzebną, niepożyteczną i ledwo nie bałamutną, a przynajmniej tego są zdania, że ta nauka nigdy się nie zamieni w umiejętność, to jest nigdy się nie oprze na zasadach niewzruszonych, ani przyjdzie do stopnia pewności w jakimkolwiek z przedmiotów, którymi się zatrudnia. Na nieszczęście, wielorakie jej nadużycia, o których mówiliśmy, zdają się nadawać pozór niemały temu uprzedzeniu. Z tym wszystkim, ponieważ ci przeciwnicy wszelkich

nauk metafizycznych przez samo uprzedzenie, które ku nim powzięli, nigdy się nie oddawali badaniom metafizyki, a zatem obcy być muszą względem jej przedmiotów, ponieważ sądzą o niej, że tak powiem, empirycznie tylko, to jest ze słuchu o niektórych jej nadużyciach, a nie z poznania zasad jej i rozumowań; ponieważ nie zastanawiają się nad tym, albo raczej nie chcą o tym wiedzieć, że nie wszystkie przecież dzieła pisane w tym przedmiocie dawały nam wypadki tak dziwaczne i przeciwne zdrowemu rozsądkowi, jak te, o których się mówiło; i, owszem, że większa ich część zawierała w sobie odkrycia i udowodnienia prawd ważnych, w których rozum umiał się zgodzić z rozsądkiem powszechnym i z interesem moralności; ponieważ, na koniec, ci, o których tu mówimy, nie zechcą zapewne wyrokować o rzeczy sobie nieznanej i twierdzić z pewnością niezawodną o tym, co może być lub nie może docieczone w metafizyce, co może być w niej pewne, a co być musi podobne tylko do prawdy, wątpliwe lub urojone, więc tymczasem dosyć jest przeciw wspomnianemu uprzedzeniu postawić niemały szereg najznakomitszych filozofów i mędrców, którzy słynęli nauką oraz geniuszem we wszystkich wiekach i epokach czasu, a którzy przecież nie tylko się oddawali chętnie badaniom metafizycznym, ale nadto za przewodnictwem przyrodzonego rozumu odkryli nam ważne prawdy i pomysły o Najwyższej Istocie, o przymiotach jej i stosunkach ze stworzeniami, o nieśmiertelności i przeznaczeniu duszy ludzkiej, słowem, o tym wszystkim, co ma najściślejszy związek z filozofią moralną. Zaiste, kiedy widzimy, że w czasach starożytnych Anaksagoras, Sokrates, Platon, Arystoteles przez samo rozważanie dzieł natury, wbrew przesądom bałwochwalstwa, którymi byli napojeni od samego dzieciństwa, podnieśli się do uznania jednego Stwórcy wszystkich rzeczy, i zostawili nam pomysły o tym Jestestwie Najwyższym, jako też o duszy ludzkiej, zbliżające się do tych, jakie nam daje religia objawiona; kiedy później od pierwszych wieków chrześcijaństwa aż dotąd stanęły zaszczytnie w tym samym zawodzie najświeńsze dowcipy i głowy najuczeńsze, jakimi byli św. Augustyn, Jan Damascen, Anzelm z Canterbury, Tomasz z Akwinu, później Kartezjusz, Malebranche, Leibniz, Fénelon, Bossuet, Pascal, Locke, Clarke, Dugald Stewart, Dégérando, iż pominę tylu innych; póki przeto przeciwnicy metafizyki tyle mają umiarkowania i względu na mniemania ludzi uczonych i na powagę wieków, iż nie śmieją przecież nazywać jawnie tak wielu i tak sławnych mężów „miłośnikami bałamuctwa”, dopóty samo wspomnienie tych znakomitych imion, którym wieki oddały hołd uwielbienia, zdaje mi się być bezpieczną tarczą do zasłonięcia zdrowej metafizyki od uprzedzenia i pogardy jej nieprzyjaciół. Nie można wprawdzie zaprzeczyć temu, że filozofia właściwie zwana, czyli metafizyka, dotąd jeszcze stanąć nie mogła na tym stopniu znaczenia i pewności, do jakiego się podniosły nauki oparte na doświadczeniu, ale też nawzajem dowieść tego niepodobna, że to nigdy nie nastąpi. Biorąc miarę o przyszłym losie tej nauki z powodzeń, jakie miała dotąd, tak byśmy się mogli pomylić jak np. ten, który by dwoma wprzód wiekami chciał twierdzić stanowczo, że nauki przyrodzenia, to jest wszystkie gałęzie fizyki, mają pozostać na zawsze w tym samym stanie niedołążności, w którym się znajdowały przez cały ciąg wieków poprzedzających. Wiadomo jest, że Bacon z Verulamu, wskazując nową drogę nabytkom umysłowym, i przepisując,

że tak powiem, nowe ustawy dla rozumu ludzkiego, stał się godnym w potomości zaszczytu i imienia ojca fizyki prawdziwej. A za cóż byśmy przypuścić nie mieli, że logika wyświecająca gruntowniej niż dotąd zasady ogólnego myślenia, mogłaby się stać dla metafizyki tym właśnie, czym było *Novum organum scientiarum* Bacona dla fizyki? Prócz tego jestem tego zdania, że w dziełach metafizyki, jakie wychodziły na świat aż dotąd, znajduje się wiele prawd pewnych i niezbitych rozumowań, a chociaż się zdało Kantowi, że badania o Bogu i o duszy ludzkiej nie mogą mieć żadnej zasady rzeczywistej, co nawet przez pewne subtelności potrafił wmówić zwolennikom swoim, z tym wszystkim, ponieważ widzieliśmy, że i nauka samego Kanta nie mogła udowodnić przywłaszczeń swoich, i utrzymać długo wziętości, którą była zyskała w świecie uczonym, wniesć zatem należy, że jakożkolwiek wielka jest powaga tak znakomitego filozofa, jakim był Kant, w niczym jednak szkodzić nie powinna systematom zdrowej metafizyki, które przed nim istniały, i że teraz o to tylko idzie, ażeby ich fundament lepiej był wyjaśniony i mocniej obwarowany na przyszłość przeciw podobnym napaściom, co właśnie, jakeśmy to widzieli, należy do logiki. Tak więc nauka ta, utwierdzając posadę wszystkich umiejętności opartych na doświadczeniu, to jest wyświecając prawdziwą ich rzeczywistość sposobem niezbitym, byłaby oraz najpierwszą przewodniczką w badaniach filozofii właściwie zwanej, przez co stałaby się wsparciem niemałym dla nauki obyczajów, zapobiegając wcześniej wszelkim systematom metafizycznym, które by mogły mieć dążenie przeciwne tej ostatniej nauce.

Lecz znowu przychodzi mi na pamięć, com nieraz słyszał od ludzi skądinąd słusznych i oświeconych, to jest, że przedmioty, którymi zwykła trudnić się metafizyka, wyższe są nad pojęcie ludzkie, a przeto zostawione być powinny samej religii objawionej, i że metafizyka uzbrojona dobrą wiarą w prawdy Boskie, powinna sobie zakazać na zawsze śledzenia rozumowanego tych przedmiotów, ażeby, jak mówią, przez niedołężne badania swoje zamiast usłużenia religii, nie zaszkodziła raczej jej interesom. Jakożkolwiek ten rodzaj uprzedzenia może pochodzić z najlepszego serca, nic jednak nie masz łatwiejszego, jak odpowiedź na nie. Wszakże ponieważ ci, którzy tak myślą, nie znoszą przecież nauki wiary objawionej, owszem, jej samej tylko wyłącznie przyjmują światło, więc dla wybicia im z głowy rzeczzonego uprzedzenia, jeśli tylko szczerze wierzą w prawdy objawione, dosyć jest odesłać ich do powagi tego samego objawienia. Nauczyciele wiary dobrze o tym wiedzą, że Bóg przez usta natchnionych od siebie osób wyraźnie znać daje, iż narody pogrążone w bałwochwalstwie, przez sam widok świata i przez rozważanie nieodmiennego porządku, jakim się on zachowuje mimo tak wielką różnorodność odmian swoich i zjawień, powinny były otrząść się z grubych przesądów bałwochwalstwa i podnieść się myślą do uznania jednej najwyższej, odwiecznej i najmądrzej istoty, która rządzi tym światem, tak dalece, iż z tej winy nie mogą być wymówione przed Bogiem, *ita ut sint inexcusabiles*.² Otóż mamy dowód, wyrażony w objawieniu Boskim, że te przedmioty, które zwykła roztrząsać metafizyka, nie ze wszystkich względów wyższe są nad rozum przyrodzony, i że Stwórca natury, chociaż bez wątpienia nigdy

² Roman. I. 19-24. – Act. XIV. 16. Psal. XCIII. 9.

zglobiony być nie może, chce jednak, ażeby stworzenia jego rozumne w samym nawet widoku dzieł jego umiały czytać wyraźne rysy odwiecznej jego bytności, mądrości i dobroci? Tu przeto widzimy, że filozofia właściwie tak zwana, jeśli się opiera na zasadach prawdziwych, a tym samym daje wypadki takie, które by zamiast sprzeciwiania się prawdom objawionym z Nieba, szły raczej z nimi w parze do pewnego przynajmniej kresu, i przynosiły nowe wsparcie nauce moralności, bierze wprost sankcję swoją od wiary objawionej; ci zaś zwolennicy tej ostatniej, którzy o tym przeciwnie dotąd myśleli, w tej samej uwadze znaleźć powinni lekarstwo na swój przesąd i niewiedzę. W rzeczy samej, ktokolwiek poznał dobrze zasady wiary chrześcijańskiej i przejął się jej duchem, ten o tym wątpić nie może, że zbawienne światło, które nam objawiło Niebo sposobem nadprzyrodzonym, bynajmniej nie gasi ani przytłumia światła przyrodzonego rozumu, ale raczej doskonali je i wspiera jego słabość. Obie te, iż tak rzekę, odnogi światła udzielonego ludziom nie mogą być sobie przeciwne, ponieważ z jednego wypływają źródła, to jest są darem tego samego OJCA ŚWIATŁOŚCI, OD KTÓREGO ZSTĘPUJE WSZELKI DATEK DOBRY I WSZELKI DAR DOSKONAŁY.³ Światło wprowadzie objawienia nadprzyrodzonego wyżej podnosi umysł człowieka aniżeli rozum jego naturalny, i odkrywa mu takie nawet prawdy, jakich on własnymi siłami nigdy by osiągnąć nie mógł, ale jednak wyznawcy religii chrześcijańskiej z przytoczonych dopiero miejsc przekonać się mogą, że nawet sam rozum przyrodzony może mieć udział niemały w śledzeniu tych prawd, które nam objawia religia. Jakoż jeśli wyjmiemy dwie najcenniejsze tajemnice wiary naszej, które, podług wyrazów samego objawienia, stawia się nam pod pieczęcią niedościgłości, chcę mówić, tajemnicę Trójcy Najświętszej i odkupienia ludzkiego, wszystkie inne prawdy wiary, mające ścisły związek z pierwszymi i z interesem naszego zbawienia, jako to: bytność Boga i doskonałości jego nieograniczone, bytność duszy ludzkiej, prawa moralne w nią wszczepione, i ostateczne jej przeznaczenie, podług świadectwa nauki objawionej, nie mogą być wyższe nad pojęcie rozumu ludzkiego uważanego w powszechności. Jeśli zaś religia razem z tajemnicami, które z natury swojej są dla nas niedościgłe, objawia nam i te prawdy, czyni to dla wsparcia słabych sił przyrodzonej pojętności naszej. Mianowicie, jak nas uczy wiara objawiona, rozum ludzki skażony przewinieniem pierwszych naszych rodziców, i zaćmiony dalszymi występkami, które z tego wynikły źródła, nie może łatwo podnieść się do prawd tak wysokich, o jakich tu mówimy, albo nawet zatłumiony głosem nieprawych namiętności, częstokroć sam dobrowolnie wyrzeka się tego światła przyrodzonego, które w chwilach spokojnych wyraźnie mu przyświecało. Tu przeto widzimy dobrodziejstwo tego zbawionego światła, które nazywamy „nauką objawioną wiary”, i które przychodzi z Nieba na pomoc rozumowi ludzkiemu osłabionemu na siłach. Prawdy tak wysokie i tak ważne dla ludzi, do których rozum naturalny, zostawiony własnej swej mocy, ledwo się mógł zbliżyć po długim przeciągu wieków, i po przebytej kolei tysiącznych błędów, prawdy, mówię, które ledwo z czasem mogły się stać nabytkiem kilku głów uprzywilejowanych i nadzwyczajnych geniuszów, za przewodnictwem niebieskiego światła stają się własnością powszechną wszystkich

³ *Jacob 1, 17.*

ludzi, a wsparte na powadze Boskiej okazują się nam pod cechą nieomyślności i w czystości takiej, w jakiej dotąd rozum przyrodzony nie mógł ich otrzymać sam przez się. Tak więc dla pokonania tych nieuważnych wyznawców wiary Boskiej, którzy mniemają, że dla jej dobra trzeba poświęcić na ofiarę filozofię, dosyć użyć własnego ich oręża, ani mogą być oni inaczej wymówieni od podejrzenia słabej swej wiary w te prawdy objawione, do których się odwołują, tylko grubą niewiedzą ogółu ich i ducha. Światło objawione i światło rozumu przyrodzonego połączone być muszą ze sobą najściślej ogniwem, ponieważ są dane ludziom od jednej i tej samej Istoty Najwyższej, chociaż różnymi drogami. Pierwsze z nich nie inaczej mogło być wprowadzone na świat, tylko za pośrednictwem drugiego, albowiem same dowody, dla których wierzymy, że Bóg mówił do ludzi, nie inaczej ocenione być mogą, tylko przez rozum naturalny. Dla tej to właśnie przyczyny widzimy na wielu miejscach ksiąg świętych, że Bóg przez usta ludzi duchem swoim natchnionych często się odwołuje do przyrodzonego światła ludzkiego, a w całej osnowie religii naszej znajdujemy te chlubną dla nas i pocieszającą prawdę, że przyrodzony rozum człowieka, jakożkolwiek ograniczony i słaby, godzien jest przecież służyć nauce objawionej z Nieba, a nawet towarzyszyć wyższemu jej światłu do pewnego kresu. Ci przeto, którzy chcą czynić wieczny rozbrat między tymi dwiema odnogami światła Boskiego udzielonego ludziom, albo ci, którym się zdaje, że trzeba zgasić jedno z tych światel, ażeby przez to podnieść niby wyżej znaczenie drugiego, niech się zastanowią nad tym, jak daleko chybiają swojego celu, i jak źle przysługują się samej religii, której się być mienią wyznawcami, kiedy zdają się chcieć tego, ażeby wiara nasza w prawdy objawione była zupełnie ślepa i bezrozumna.

Tak więc jeżeliśmy się przekonali, że logika gruntowna powinna dawać bezpieczne przewodnictwo wszystkim naukom, najszczególniej zaś filozofii właściwie zwanej, czyli metafizyce, i że do niej należy zapobiec obłąkaniom tej ostatniej, a tym sposobem obwarować najważniejszą w świecie umiejętność, to jest umiejętność prawego postępowania, czyli naukę moralną; {przeto} nikt już może nie zadziwi się nad tym, że dzieło logiki zamierzającej sobie cele tak ważne nie mogło się zmieścić w zwyczajnej objętości, jaką zwykły miewać dzieła inne w tym samym przedmiocie pisane, i że nad chęć autora rozciąglejsze nieco stać się musiało. Wszakże kiedy najpierwsze i, że tak powiem, najgłębsze zasady prawdy zagmatwane zostały bałamuctwem tak wielu fałszywych teorii metafizycznych, rozwikłanie ich i wyjaśnienie nie mogło być łatwe. Mając zamiar podobny, trzeba było nie tylko śledzić gruntu, na którym się opierają prawda i rzeczywistość, ale nadto podkopać, a tym samym i zwalić te wszystkie lepianki fałszu, które przywłaszczyły były sobie przywilej nauk zasadniczych, to jest trzeba było wyświecić te główne pomysły niektórych mistrzów, skądinąd znakomitych, które będąc owocem niedokładnego i jednostronnego pojęcia rzeczy, stały się, że tak powiem, sidłem dla następnych pracowników w zawodzie metafizyki, i nadały fałszywy kierunek jej badaniom. Jakoż ponieważ wtedy dopiero prawda gruntownie poznana i ubezpieczona być może, kiedy z największą pewnością oraz dokładnością umiemy ją rozróżnić od błędu, i kiedy potrafimy ten ostatni огоłocić z pozorów zwodniczych, którymi

nieraz omamił ludzi, stąd łatwy domysł, że wyświecenie ostatecznych zasad prawdy, jako też wyśledzenie głównych źródeł błędu, muszą być nierozdzielne między sobą i jednocześnie. Mianowicie już się nadmienilo, że dochodzenie najpierwszych zasad rzeczywistości poznań naszych naturalnie spotykać się zwykło z idealizmem lub sceptycyzmem; chcąc przeto uniknąć tych dwóch szkopułów, albo raczej, jeśli to być może, znieść je na zawsze, należało posunąć dalej niż dotąd rozbiór najpospolitszych wyobrażeń naszych i zgłębić ostatecznie sposób ich rodzenia się; albowiem łatwo się to pojmuje, że w nauce takiej, która odwołać się nie może do doświadczeń czyli eksperymentów, cała rzecz zależy na mocy rozumowań; te zaś ostatnie, zwłaszcza w przedmiotach oderwanych czyli nadzmysłowych, wtenczas jedynie trafne być mogą, kiedy będą oparte na doskonałym rozbiórce pomysłów czyli twierdzeń. Prócz tego, widzieliśmy, że Kant, nadając nowy kierunek badaniom umysłowym, mimo chęć swoją stał się powodem dla innych do wskrzeszenia wszystkich prawie dawnych subtelności fałszywej metafizyki, wszystkich tych nauk i systematów mistycyzmu, które w biegu wieków upłynionych wielokrotnie ukazywały się światu w odmiennej coraz barwie, i wielokrotnie powracać musiały do swego nicstwa. Bez wątpienia filozof ten był przyjacielem zdrowego rozsądku i nie chciał potwierdzić, owszem, nawet jawnie się wyrzekł tych fałszywych płodów, które się wylęły z jego nauki, ani nawet spodziewał się tego, ażeby jego wielbiciiele tak dalece nadużyć mieli jego pomysłów. Ale jednak popęd dany przez tego filozofa nie mógł się łatwo zatrzymać, a chociaż jego sława przeżyła już niemal jego naukę, niepodobna jest jednak, ażeby ta ostatnia dotąd jeszcze nie działała mniej lub więcej na umysły, które się chętnie oddają badaniom metafizycznym. Oto więc, gdy mam na celu obwarowanie głównych zasad prawdy rzeczywistej przeciw wszelkim nieprzyjaznym jej omamieniom, same okoliczności czasu zrodziły dla mnie potrzebę, ażebym w tej *Logice* wyświecił wpływ, jaki nauka Kanta mieć mogła na wskrzeszenie systematów idealizmu. Gdy to mówię, uważny czytelnik domysli się zapewne, że w tym dziele bynajmniej nie przedsięwzięję zupełnego rozbioru nauki Kanta, co jest obce zamiarowi mojemu, ale tylko uznałem za rzecz potrzebną ocenić na swoim miejscu wartość tych głównych jej twierdzeń, które mogły wprowadzić w błąd stronników tego filozofa, i wskazać fałszywą drogę dalszym ich dociekaniom. Z tym wszystkim rozumiem się, że i ta nawet potrzeba była jedną z przeszkód, iż nie mogłem nadto się skrócić w moim wykładzie nauki myślenia, bojąc się, ażebym przez zwięzłość zbytęcną nie zaszkodził interesowi jasności i przekonania, zwłaszcza w przedmiocie takim, który z natury swojej niełatwy jest do przyjęcia tych zalet. Wreszcie, jeżeli objętość tej *Logiki*, większa nad zwyczaj, nie dopuszcza tego, ażeby to dzieło mogło być uważane za elementarne, to jest uczynić mogące zadość potrzebie szkół niższych, piszący otwarcie wyznaje, że nie miał bynajmniej tego zamiaru, ale raczej pracował nad układem dzieła takiego, które by nauce ogólnego myślenia mogło nadać wyższy stopień znaczenia i użyteczności nad ten, jaki miała dotąd. Jeśli to dzieło wytrzyma próbę czasu i pozyska dla siebie łaskawe zdanie uczonej Publiczności, materiały w nim zawarte łatwo i bezpiecznie będą mogły posłużyć do utworzenia z nich książek elementarnych.

Gdy się wytłumaczyłem z pobudek, które mię skłoniły do pisania tego dzieła, i wskazałem cel, jaki mu zamierzyłem, przewiduję, że niejednemu z czytelników moich zamiar mój wyda się zaudacnie śmiały, albo nawet może być od nich poczytany za plód pychy i wysokiego o sobie rozumienia. Jakże więc? Człowiek tak miało znany w świecie uczonym ogłasza Publiczności, że jego dzieło *Logiki*, które jej stawi na widok, ma być lepsze i pożyteczniejsze od wszystkich innych dotąd w tym przedmiocie pisanych, a co większa, że ma przez nie ustalić los filozofii i zapobiec na zawsze jej obłąkaniom? Można temu wierzyć, że autor osiągnął cel tak wielkiej wagi, i że uścił w ciągu dzieła swojego wielkie obietnice, które uczynił w przedmowie? Czy też raczej nie [jest] podobniejsze do prawdy, że tak pochlebne wyobrażenie, jakie powziął o swojej książce, mogło być tylko skutkiem ułudzenia własnej jego miłości? Cóż mam teraz powiedzieć na to? Oto zostawić usprawiedliwienie moje samemu dziełu, albo raczej czasowi, który sam tylko może utrwalić prawdę albo zniszczyć omamienie. Czytelnik, szukający bezstronnie i usilnie prawdy, bez wątpienia nie będzie się nad tym zastanawiał, kto jest autorem książki, ale raczej ważyć będzie rzecz w niej zawartą, i jeżeli rozumowania autora trafią do przekonania czytelnika, ani wątpić, że ten ostatni oddać hołd prawdzie nie omieszką.

Z tym wszystkim zdaje mi się, że następujące wyznanie, które autor uczyni ze wszelką otwartością, będzie mogło stać się niejakiem lekarstwem na uprzedzenie, o którym tu mowa. Autor nie tylko jest daleki od przypisywania sobie nadzwyczajnej biegłości lub geniuszu w przedmiocie, w którym pisał to dzieło, ale, owszem, szczerze wyznaje, że ten owoc kosztował go niezmierniej pracy i długiego bardzo czasu. Już od lat przeszło dwudziestu zajmowała autora ta myśl: Dlaczego nauki metafizyczne dotąd nie mogły stanąć na tak pewnych zasadach jak matematyka albo przynajmniej jak nauki doświadczenia? I gdy te ostatnie coraz większy wzrost biorą, tamte dotąd jeszcze prawie nie wyszły z dzieciństwa, dotąd nie mają stałego gruntu, na którym by się oprzeć mogły, ci zaś metafizycy, którzy pozyskali sobie jakąkolwiek sławę w zawodzie swoim, częstokroć niczym więcej nie przysłużyli się Publiczności, tylko wskrzeszeniem, co do treści, dawnych pomysłów i systematów, nieraz już zaniechanych, i przestrojeniem ich w suknię nowego kroju? Zastanawiając się autor nad tym zagadnieniem, trafił na myśl, jak się już o tym rzekło, że jego rozwiązanie zależy może jedynie od dobrej logiki, która by gruntownie wyświeciła zasady myślenia i rozumowania, i obwarowała rzeczywistość poznań ludzkich przeciw wszelkim pozorom idealizmu; następnie więc zaczął myśleć o układzie logiki takiej, sposobić się do tej pracy, ile mu tego pozwalały inne obowiązki. Na koniec, zaszczyt, który go spotkał w roku 1818 być wezwanym przez CESARSKI Uniwersytet Wileński do uczestnictwa prac jego, i mieć sobie poruczone wykładanie publiczne logiki w tymże zakładzie, stał się dla niego nowym bodźcem do postępowania coraz dalszego w przedsięwziętym raz zawodzie, a nawet, co jest łatwe do zrozumienia, dostarczył mu nowych środków i pomocy do jego zamiaru. Mianowicie zaś, ponieważ autor usiłowanie swoje do tego najbardziej skierował celu, ażeby wystawił w świetle najzupełniejszej rzeczywistości poznań ludzkich, i gdy na ten koniec żadne z dzieł logiki dotąd znanych nie zdawało mu się być

dostateczne, czuł się być przeto obowiązany ze wszystkich tych dzieł zbierać materiały przydatne jego przedsięwzięciu, nie trzymając się ślepo żadnego przewodnika, i te same materiały trawić za pomocą najściślejszych rozbiorów i rozmyślań. Mając taki zamiar, naturalną było rzeczą, że autor wiele razy musiał przerabiać dzieło swoje, rozwijać coraz bardziej, doskonalić albo prostować pomysły swoje i onych wyrażenie, rozwiązywać trudności, które się mu nastręczały w tym zawodzie, śledzić źródła rozmaitych obłąkań metafizyki, a mianowicie idealizmu, i mieć się na ostrożności największej przeciw własnemu złudzeniu. To właśnie było przyczyną, że autor nie mógł wypracować dzieła swojego w krótkim czasie, i tym bardziej czuł potrzebę zachować przestrogę sławnego wierszopisa rzymskiego: *nonum prematur in annum*, im przedmiot, którym się zajął, większej jest ścisłości i wagi nad płody poezji. Człowiek przeto, który się jawnie oświadcza, że tak wiele lat strawił na wypracowanie jednego dzieła *Logiki*, i że tyle doznał trudności w skutecznieniu swojego przedsięwzięcia, zasługuje przecież na to, ażeby zamiar tak śmiały, któremu poświęcił swe usiłowania, przypisano raczej gorliwości jego o dobro powszechne, i niezmordowanej pracowitości w śledzeniu prawd trudnych, aniżeli jakimkolwiek pobudkom próżności.

Lecz, na koniec, zdaje się, że autor, który dał już dowód szczególnego poświęcenia się swojego interesom prawdy, ma tym samym niejakię prawo wynurzyć przed Publicznością myśli swoje i nadzieje, jakie powziął o skutku i wartości dzieła swojego. Mianowicie, im dalej postępował w zawodzie przedsięwziętych rozmyślań, tym bardziej się mu zdawało, że główne pomysły, od których zaczął ten zawód, są prawdziwe i pewne, i że następne ich rozwijanie wskazywało mu coraz więcej jedności i związku w układzie jego wyobrażeń, rozwiązywało coraz nowe trudności i zagadnienia metafizyczne, dawało wnioski coraz większej wagi, utwierdzało coraz bardziej pewność obranych przez niego zasad. Te to właśnie korzyści, które autor, podług swego mniemania, otrzymywał stopniowo z rozmyślań swoich oderwanych, utrzymywały go w trudnym ich zawodzie, i słodziły mu oschłość, która naturalnie łączyć się zwykła z badaniami tego rodzaju. Nade wszystko zaś z postępem prac swoich coraz bardziej utwierdzał się autor w tym przekonaniu, że wszystkie odnogi wielkiej nauki przyrodzenia na prawdziwej opierają się rzeczywistości i że idealizm, mimo niektórych stron swoich pozornych, nigdy mieć nie może za sobą świadectwa prawdy. Słowem zdało się autorowi, iż z największą pewnością przekonał się o tym, że jako niezupełny rozbiór wyobrażeń i wiadomości ludzkich, śledzący początku ich i rodzenia się, zwykł prowadzić metafizyków na drogę idealizmu, tak ten sam rozbiór dokończony i posunięty do ostatecznych swych kresów, odkrywa nam w świetle największym grunt wszelkiej prawdy i rzeczywistości, godzi rozum z rozsądkiem powszechnym, owszem, zaszczycia ten ostatni powagą pierwszego, i czyni otuchę, że logika może dać posadę niewzruszoną nie tylko naukom odwołującym się do doświadczenia, lecz i filozofii właściwie zwanej.

Ani sądzmy, żeby wyświecenie gruntowne zasad rzeczywistości nie było zdolne zapobiec obłąkaniom metafizyki tak wielkim, jakich widzieliśmy przykłady. Wiadomo jest, że błąd inaczej zniszczony być nie może, tylko przez wyjaśnienie

przeciwnej mu prawdy. Pierwszy względem drugiej tym jest właśnie, czym są cienie względem światła; nie mogą one wytrzymać jego przytomności, i za jego zbliżeniem się zniknąć muszą. Jeśli zaś zdarzało się niekiedy, że niektóre błędy jawiły się jednocześnie z przeciwnymi im prawdami i dzieliły zdania Publiczności, przyczyna tego nie inna być może, tylko że owe prawdy nie były wystawione w zupełnym świetle. Sama tylko prawda ma ten przywilej, że jeśli należycie udowodniona będzie, umysły ludzkie wiecznie jej hołdować muszą. Błąd sam przez się nigdy się utrwalić nie zdoła; owszem, nawet nie inaczej on uwieść może ludzi i pozyskać dla siebie choćby znikomą wziętość, tylko pod zasłoną i powagą prawdy; chcę mówić, kiedy się zjednoczy z jakąkolwiek prawdą, i że tak powiem, do niej się wcieli. Lecz krytyka, która rozrabia to sztuczne połączenie, zdzierając maskę błędowi, tym samym skazuje go na wieczne odrzucenie. Zastosujmyż te uwagi do rzeczy naszej. Jeśli tylko autor dopiął swojego zamiaru, to jest jeśli udowodnił gruntownie rzeczywistość poznań ludzkich, niechybnie stąd nastąpić musi, że filozofia tym sposobem ustalona i na niewzruszonej oparte posadzie, nie będzie już mogła podlegać tak wielkim zboczeniom, jak dotąd. Mianowicie, jeśli wyłuszczenie dokładne jakiejkolwiek prawdy zapobiega na zawsze przeciwnemu jej błędowi, tedy wyświecenie ostateczne gruntu prawd wszelkich, to jest rzeczywistości poznań ludzkich, musi być oraz zatamowaniem źródła wszystkich tych obłąkań metafizycznych, które razity powszechny rozsądek. Niech czytelnik uważa dobrze, co się tu twierdzi. Nie utrzymuję ja bynajmniej tego, ażeby logika gruntowna miała zapobiec na zawsze wszelkim zgoła błędom filozofii, bo zapewne żaden by człowiek rozsądny nie uwierzył twierdzeniu temu; ale tylko mówię, że logika taka zapobiec może obłąkaniom filozofii tak wielkim, jakim ta nauka podlegała dotąd, ten zaś wniosek zdaje się być oczywistym wypadkiem pomysłów związane wprawdzie tu rzuconych, ale jednak tak pewnych, iż na nie wszyscy ludzie łączący naukę ze zdrowym rozsądkiem zgodzić się muszą. Wszakżeśmy już widzieli, że owe obłąkania pochodziły z idealizmu, albo raczej nie czym innym były, tylko idealizmem rozmaicie przekształcanym; ale idealizm nie będzie się już mógł ostać, jeśli rzeczywistość poznań naszych gruntownie udowodniona zostanie.

Na koniec, ostatni powód dobrej otuchy, jaką autor, ile się mu zdaje, mógł pojąć rozsądnie o skutku dzieła swojego, któremu poświęcił tyle trudów i czasu, jest dla niego tak wielkiej wagi, iż żadną miarą przemilczeć o nim nie może. Dzieło to osnowane jest na tych samych zasadach, które już dałem poznać Publiczności w innym moim dziełku wspomnianym na początku tej „Przedmowy”, to jest w *Rozprawie o logice, metafizyce i filozofii moralnej*. Gdy ta rozprawa przyniosła mi zaszczyt wyższy nad wszelkie moje nadzieje, to jest, iż Królewsko-Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk raczyło mię, znajomego mu jedynie z tego dziełka, policzyć w gronie dostojnych swych członków, bez wątpienia nie innej przyczynie przypisać mogę szczęście to moje, chyba tej jednej, iż w dziełku rzeczonym prawdy oderwane czyli metafizyczne potrafiłem oddać z taką jasnością, prostotą i precyzją, do jakich przyjęcia przedmioty tego rodzaju nie zdawały się być dotąd sposobne. Oto więc i w niniejszym dziele moim starałem się najusilniej te same tylko, a nie inne, utrzymać zalety. Wszystkie te ozdoby, które zależą na wytwornym stylu i na

częstych przenośniach, poświęciłem chętnie na ofiarę najpierwszemu i głównemu przymiotowi prawdy, to jest mocy jej i wyrazistości. Do tego jedynie celu kierowałem usiłowania moje, ażeby prawda nie skądinąd miała moc swoją, tylko z prostego, lecz oraz jasnego i dokładnego wyrażenia rzeczy; ażeby wyobrażenia nadzmysłowe i ogólne stały się dostępne pospolitej nawet pojętności. Wszakże nie trudno jest pojąć, że gdy idzie o ściśle dowodzenie jakiegokolwiek bądź prawdy, przenośnie czyli metafory na nic się przydać nie mogą; owszem, koniecznie zawadzać muszą przez to samo, że zakrywają właściwe i literalne znaczenie twierdzeń, których niby dowodzić chcemy. Przenośnie mogą być tylko ozdobą prawd już dowiedzionych, ale same przez się stanowić nie mogą żadnego dowodu; mogą głaskać imaginację, ale mówić do przekonania nie potrafią. A cóż dopiero jak szkodliwe byłoby użycie tych przenośni w wykładzie pomysłów takich, które z natury swojej niełatwe są do pojęcia i które ginąć by musiały w owych wyrażeniach przenośnych, albo raczej te ostatnie dawałyby powód czytelnikom do połączenia z tymi przenośniami takich wyobrażeń i myśli, jakie by się im z nimi łączyć podobało. Nieprzyzwoitość ta aż nadto widocznie postrzegać się daje w wielu dzisiejszych systematach metafizyki. Dlatego właśnie, wykładając przedmiot mojego dzieła, bardzo byłem oszczędny w używaniu ozdób tego rodzaju. Nigdy ich nie użyłem w samym wyluszczeniu celniejszych moich pomysłów, a jeśliśm niekiedy pozwolił sobie ich użycia, to tylko w dalszych wnioskach i przystosowaniach, kiedy już czytelnik przez wykład poprzedzający należycie został usposobiony do zrozumienia tych przenośni i do zastąpienia ich, jeśli by tego była potrzeba, literalnym wyrażeniem.

Jednak mimo usiłowań lat wielu poświęconych tak ważnemu przedmiotowi, daleki jestem od mniemania, ażeby dzieło moje *Logiki* było ze wszech miar doskonałe. Dwie rzeczy w nim zamierzyłem: udowodnienie rzeczywistości poznania ludzkich i wyluszczenie wszystkich tych prawideł, których by układ mógł dawać ludziom dostateczne przewodnictwo do śledzenia prawdy we wszystkich gałęziach wiadomości ludzkich. Co się tyczy pierwszego, jak już powiedziałem, badania moje w tej mierze doprowadziłem do najwyższego stopnia pewności względnie do mojego przekonania, a tym samym zdawać się mnie musi, że cel wspomniany rzeczywiście otrzymałem. Lecz co się tyczy drugiego zamiaru, nie mogę się łudzić tak pochlebną otuchą, albo raczej sam to czuję, jak wiele niedostatków dzieło moje w tym względzie zawierać w sobie może. Tak więc ta sama miłość prawdy i dobra powszechnego, która mię zniewoliła do poświęcenia na ofiarę tym dwóm wielkim celom wszystkich moich władz umysłowych i jakichkolwiek talentów, budzi we mnie szczere życzenie, ażeby światli mężowie raczyli zważyć dobrze rzecz tego dzieła, i wykazać pomyłki, niedokładności lub niedostatki, jakie w nim znajdować się mogą. Szczęśliwy będę, jeśli ta moja praca da pochop ludziom słynącym rozległą nauką do dalszych badań w tym ważnym przedmiocie i do uczynienia nowych w nim postrzeżeń.

WSTĘP

I. Trojakie znaczenie wyrazu „logika”. – II. Czy może myśl ludzka podlegać pewnym prawdom? – III. Skąd biorą początek prawidła dobrego myślenia? – IV. V. Przyrodzone myślenia prawidła są stałe i nieodmienne w każdym czasie, błędy zaś ludzkie odmieniać się muszą i upadać. – VI. VII. Przyrodzone prawidła myślenia muszą być jednostajne i te same u wszystkich ludzi; tu się odpowiada na zarzut przeciwny. – VIII. Definicja logiki uważanej ile nauka. – IX. Różnica między logiką przyrodzoną a sztuczną. X. Logika sztuczna może być ludziom pożyteczna.

DZIAŁ PIERWSZY

o władzach umysłu ludzkiego niezłożonych, czyli takich, które się objawiają przez najprostsze jego działania

ROZDZIAŁ I

Ogólne wyobrażenie władz duszy i władz umysłowych człowieka, jako też praw, którymi są one rządzą 200

1. 2. Porządne myślenie zależy na porządnym użyciu władz umysłowych; tu daje się wyobrażenie ogólne władzy myślenia czyli umysłu. – 3. Umysł jest władzą ogólną istoty myślącej i dzieli się na rozmaite władze szczególne. – 4. 5. Władze i prawa naszego umysłu inaczej poznane być nie mogą, tylko przez poznanie działań jego. – 6. Dusza ludzka, oprócz władzy poznawania, ma władzę chcenia czyli wolę.

ROZDZIAŁ II

Wykład czułości czyli władzy czucia 203

1-7. Co znaczy czułość i czucie? – 8. 9. Narzędzia czułości czyli zmysły; każdy z nich daje czucia sobie tylko właściwe, a innych dać nie może. – 10. Podział czułości na wewnętrzną i zewnętrzną. – 11. Podział ten niektórzy metafizycy inaczej sobie wyobrażają. – 12. Podział czułości na rzeczywistą i wyobrażoną. – 13. Wyraz „czucie” ma znaczenie wielorakie u filozofów. – 14. Nie możemy sobie wyobrazić żadnego czucia, którego byśmy wprzód nie mieli rzeczywiście. – 15. Czucia są stanami duszy naszej. – 16. Istota czująca i oraz myśląca nie znajduje się w żadnym zmyśle szczególnym z pięciu wyliczonych. – 17. Istoty tej nie możemy sobie wyobrażać rozsądnie, jak gdyby była materialna, to jest z cząstek złożona, a przeto czułość nasza nie może być rzeczywiście tak rozciągła, jak się być zdaje. – 18. Postrzeżenia fizjologów stwierdzające tę samą prawdę. – 19. Trudność, która się stawia przeciw prawdzie wspomnianej, i odpowiedź na nią. – 20. Okazuje się, że mniemanie niektórych fizjologów, jakoby czucia właściwie zwane miały miejsce we wszystkich częściach ciała, jest zupełnie dowolne. – 21. Drugie znaczenie wyrazu „dusza”. – 22. Własne nasze czucia zdają się być w jestestwach materialnych zewnętrznych, jak gdyby były ich przymiotami czyli własnościami. – 23. 24. Ta prawda dowodzi się przykładem marzeń sennych i takich złudzeń na jawie, które nawet człowiek pospolity poczytuje za złudzenia. – 25. Źródło SCEPTYCYZMU

i IDEALIZMU. – 26. Nie zawsze człowiek wyobrażał sobie rzeczy tym sposobem, jakim je teraz wyobraża. – 27. Prócz zmysłu dotykania, pierwiastkowo żaden inny nie mógł dać człowiekowi wiadomości o przedmiotach zewnętrznych. – 28. Jakim sposobem zmysł dotykania pierwiastkowo mógł uwiadomić człowieka o bytności przedmiotów zewnętrznych i dlaczego ten zmysł w tym względzie ma pierwszeństwo przed innymi? – 29. Doświadczenie sławnego chirurga londyńskiego Cheseldena, które potwierdza prawdę wyżej wyłuszczoną, to jest, że człowiek w pierwszych chwilach życia swojego nie mógł odnosić czuć swoich zewnątrz siebie. – 30. Jakim sposobem dziecię może się dowiadywać o bytności przedmiotów zewnętrznych przez inne cztery zmysły, kiedy już pierwiastkowo nabyło tej wiadomości przez zmysł dotykania? – 31. 32. Człowiek o bytności ciała swojego pierwiastkowo nie inaczej mógł się dowiedzieć, tylko przez zmysł dotykania; tu się razem wyłuszcza ta prawda, że człowiek pierwaj wiedział o bytności duszy swojej niż ciała. – 33. Ta jednak wiadomość o duszy w najpierwszych chwilach życia ludzkiego nie mogła być taka, jaką ma o niej filozof. – 34. Przez jakie znamiona przychodzi człowiek do rozróżnienia ciała swojego od ciał obcych?

ROZDZIAŁ III

Wykład pojętności czyli władzy pojmowania 225

35. Okazuje się, że pojęcie czyli wiadomość o jestestwach zewnętrznych nie jest to samo, co czucie oporu lub inne jakiegokolwiek. – 36. Wyłuszczenie prawdy poprzedzającej jest bardzo ważne. – 37. Co znaczy pojętność czyli władza pojmowania? – 38. Pojęcie jest wypadkiem pewnego sądu. – 39. Bytność zewnętrzna, którą człowiek przyznaje istocie sprawującej w nim czucia, nie jest to samo, co pojęcie czyli wiadomość o tej istocie. – 40. Dowodzi się, że pojęcia nasze, czyli wiadomości o jestestwach zewnętrznych sprawujących w nas czucia, nie mogły pochodzić z żadnych sądów lub rozumowań mylnych, a zatem są wypadkami sądów wynikających z natury umysłu naszego. – 41. Trzy różne pierwiastki znajdujemy w rozbiorze sądów naszych o rzeczach wspomnianych. – 42. Co mamy rozumieć przez wyraz „wyobrażenie”? – 43. Co znaczy u logików odłączanie wyobrażeń (*abstractio*)? – 44. Nie wszystkie wyobrażenia z równą łatwością odłączać się dają. – 45. Pojęcia nie mogą przyjąć żadnego stopnia żywości lub natężenia jak czucia. – 46. Co są WYOBRAŻENIA ROZRÓŻNIONE? Stawia one drugi gatunek jasności wyobrażeń, nierównie pożyteczniejszy od pierwszego. – 47-49. Czucia budzą także we mnie pojęcie istoty myślącej czyli duszy mojej. O tym pojęciu wszystko to się prawdzi, co się powiedziało o pojęciach istot zewnętrznych. – 50. Kant niesłusznie zaprzeczył rzeczywistości pojęciu duszy ludzkiej jako istoty, gdy się dowiodło, że to pojęcie jedynie mogło być wypadkiem pewnego prawa wrodzonego umysłowi naszemu. – 51. Okazuje się, iż ten filozof i jego stronnicy dlatego nietrafnie sądzą o duszy ludzkiej, że zasadnicze ich wyobrażenia nie są dobrze rozróżnione w ich umyśle, a mianowicie, że częstokroć zamiast pojęć biorą rzeczywistość, która im odpowiada, albo przeciwnie. – 52. Niedorzeczność wynikająca z przypuszczenia, że wyobrażenie duszy ludzkiej nic nie ma rzeczywistego. – 53. Wnioski wynikające

z poprzedzającego rozbioru. – 54. Nie tylko mamy wiadomość o duszy naszej jako istocie, lecz i o jej przymiotach stałych i przemijających. – 55. Jeżeli władze umysłu uważamy odłącznie od działań im odpowiadających, ciemne tylko będziemy mieli ich wyobrażenie; owszem, wyobrażenie jakiegokolwiek władzy, pod tym względem uważanej, będzie zawsze jedno i to samo. – 56. Jaka jest różnica między pojęciem duszy jako istoty, a pojęciem jej władzy uważanym odłącznie od czuć wszelkich? – 57. Władze duszy są rzeczywistymi jej przymiotami.

ROZDZIAŁ IV

Podział wyobrażeń na przedniejsze i względne: wykład tych ostatnich 242

58-61. Co są wyobrażenia przedniejsze, a co względne, i czym się różnią jedno od drugich? – 62. 63. Wyobrażenia względne odnosić się muszą do wyobrażeń przedniejszych. – 64. Wyobrażenie różnicy jest wyobrażeniem względnym. – 65. Jeżeli różnica uważa się między dwoma czuciami, wyobrażenie jej nie jest żadnym czuciem. – 66. O wyobrażeniu podobieństwa wszystko się to prawdzi, co się powiedziało o wyobrażeniu różnicy. – 67. Nie tylko postrzegamy różnicę między naszymi czuciami, ale nawet postrzegamy ją między czuciami a wyobrażeniami innego rodzaju. – 68. Podobieństwo postrzegać się daje nie tylko między czuciem jednym a drugim, lecz i między pewnymi szeregami czuć lub innych wyobrażeń. – 69. Jakim sposobem wyobrażamy sobie różnicę lub podobieństwo: ogólnie czyli odłącznie? – 70. Dwie własności stanowiące różnicę między sposobem uważania wyobrażeń względnych: odłącznym i złącznym. – 71. Dwojaki jest sposób odłączania wyobrażeń: jeden z nich służy wyobrażeniom przedniejszym, a drugi względnym. – 72. Wyobrażenie różnicy lub podobieństwa, uważane odłącznie, często jest wyobrażeniem pojedynczym, niekiedy zaś wielorakim. – 73. Do rodzaju wyobrażeń względnych należy przyjemność lub nieprzyjemność. – 74. Przyjemność lub nieprzyjemność zawierać się może w czuciach, nie tylko rzeczywistych, lecz i wyobrażonych. – 75. Budzić się także może przez pewien szyk czyli połączenie czuć lub wyobrażeń innego rodzaju. – 76. Z jakichkolwiek powodów dalszych pochodzić może przyjemność lub nieprzyjemność, zdaje się, że te wyobrażenia względne zawsze zawierają się w pewnym czuciu rzeczywistym zewnętrznym albo wewnętrznym. – 77. Żywość lub słabość czucia jest także wyobrażeniem względnym. – 78. Inne gatunki wyobrażeń względnych – 79. Wyobrażenia względne mogą być rzędu wyższego i niższego. – 80. Wyobrażenia dodatnie i ujemne; uwagi nad nimi. – 81. Nie mamy potrzeby wyliczać wszystkich gatunków wyobrażeń względnych.

ROZDZIAŁ V

Wykład wiedzenia (*Bewusstsein*) stosowny do zasad, które się w tym dziele wyluszczyły. 250

82. Co znaczy wiedzenie (*Bewusstsein*), z jakich się części składa, i czy te części należą do wyobrażeń przedniejszych lub względnych? – 83. Wiedzenie może być POŚREDNIE i BEZPOŚREDNIE. – 84. Właściwie mówiąc nie może być w duszy żadne wyobrażenie, o którym by ona mniej lub więcej nie wiedziała. – 85. Co jest rozbiór

myśli (*analysis*)? Uwaga jest władzą umysłu, do której żaden w szczególności gatunek wyobrażeń nie należy, lecz która wszystkie wyobrażenia czyni jaśniejszymi.

ROZDZIAŁ VI

Krótką wiadomość o władzy chcenia czyli o woli, ile wykład tej władzy należy do logiki 253

86. Władza uczuć budzi w nas władzę chcenia czyli wolę. – 87. „Chęć” i „chętką”, „niechęć” i „odraza”, często biorą się za wyrazy jednoznaczne, chociaż nie są takimi. – 88. Nie zawsze bywa chęć, gdzie bywa chętka, ani zawsze bywa niechęć, gdzie odraza. – 89. Władza, którą ma człowiek, oparcia się swojej chęci lub zwyciężenia swej odrady, wypływa z tego przymiotu duszy, który nazywamy „wolnością woli”. – 90. Pod jakim względem wykład woli ludzkiej należy do logiki?

ROZDZIAŁ VII

Rzut oka na porządek, jakim rodzą się i następują po sobie najprostsze działania umysłu ludzkiego. 254

91. Potrzebną jest rzeczą wiedzieć porządek, jakim objawiają się w umyśle i następują po sobie rozmaite rodzaje najprostszych jego działań. – 92. Czucia rzeczywiste, budząc w nas władzę sądzenia, dają nam pojęcie istot zewnętrznych, jako też pojęcie istoty czującej czyli duszy naszej. – 93. 94. Porównywanie czuć naszych daje nam rozmaite wyobrażenia względne i ten jedyny jest środek do otrzymania tych ostatnich wyobrażeń.

ROZDZIAŁ VIII

O początku wiadomości ludzkich i wyobrażeń uważanym logicznie 256

95. Pytanie o początku wiadomości ludzkich stanowiło dotąd największą trudność w filozofii i dało powód do licznych sporów między uczonymi. Może się ono uważać pod dwojakim względem: METAFIZYCZNYM i LOGICZNYM. – 96. Pytanie to uważane pod względem logicznym może mieć znaczenie czworakie. – 97-100. Logicy w mniemaniach swoich o początku wiadomości ludzkich dzielą się na EMPIRYKÓW i RACJONALISTÓW; jedni i drudzy w wielu rzeczach mogliby się ze sobą zgodzić, gdyby się dobrze porozumieli względem wielorakiego znaczenia, w jakim uważać się może początek wiadomości ludzkich. – 101. Do zagadnienia pierwszego należy pytanie dotyczące się WYOBRAZEŃ WRODZONYCH. Wyobrażeń wrodzonych żadnych nie ma, lecz wrodzone są człowiekowi władze umysłowe i prawa kierujące ich użyciem. – 102. Co rozumieć mamy o twierdzeniu Kanta względem rozróżnienia we wszystkim poznaniu ludzkim MATERII od FORMY czyli pierwiastków *a posteriori* i *a priori*, EMPIRYCZNYCH i CZYSTYCH? – 103. Można twierdzić, że niektóre z najprostszych wyobrażeń naszych pochodzą z dwóch razem przyczyn, to jest z działania przedmiotów na zmysły, i z natury umysłu naszego; inne zaś przypisują się w pewnym względzie tej tylko ostatniej przyczynie. Tu się oraz wyłuszcza, co znaczy STAN BIERNY, a co CZYNNY jakiegokolwiek jestestwa. W szczególności zaś uwaga ta stosuje się do duszy naszej czyli umysłu.

ROZDZIAŁ IX

Podział wyobrażeń na zmysłowe i umysłowe, jako też władz poznawczych na niższe i wyższe 260

104. Co dało powód filozofom do dzielenia władz umysłowych człowieka na niższe i wyższe. Podział ten ściśle jest połączony z podziałem wyobrażeń na zmysłowe i umysłowe. – 105. Które z wyobrażeń przedniejszych powinny się nazywać „zmysłowymi”, a które „umysłowymi”? – 106. Ten sam podział stosuje się do wyobrażeń względnych.

DZIAŁ DRUGI

w którym się mówi o władzach umysłu złożonych, o sposobie doskonalenia ich lub zachowania w przyzwoitej rzeźwości, i o ich nadużyciu

ROZDZIAŁ I

O władzach umysłu złożonych w ogólności, w szczególności zaś o władzy poznawania przedmiotów zewnętrznych 264

107. Co rozumieć mamy przez władze umysłu złożone? – 108. Umysł nasz składa wyobrażenia albo podług wzoru będącego w naturze, albo podług woli swojej? – 109-112. Co znaczy „poznanie” i w wielorakim bierze się znaczeniu? – 113-117. Co znaczy poznanie przedmiotu zewnętrznego i przez co się rozszerza? – 118. Nie mamy dokładnego poznania żadnego przedmiotu zewnętrznego. – 119. Co są siły czyli sposobności jestestw materialnych? – 120. Co jest TREŚĆ czyli ISTNOŚĆ przedmiotu zewnętrznego i czy może być poznana? – 121. Co rozumieć mamy przez przymioty jestestw materialnych ODNOŚNE i NIEODNOŚNE? – 122. Wyobrażenie przedmiotów nieodnośne ciemne zawsze być musi. – 123. Chociaż wiedzieć nie możemy, jakimi są w sobie przedmioty jestestw nieodnośne, o bytności jednak takich przymiotów powinniśmy być przekonani. – 124. Przymioty jestestw materialnych nieodnośne nic podobnego nie mają czuciom naszym. – 125. Tym ostatnim nie odpowiada żadna rzeczywistość w jestestwach materialnych, ale tylko pojęciom. Prawidłó to jest ważne. – 126. Podział przymiotów jestestw materialnych dany przez Locke’a. Jak mamy udowodnić rzeczywistość tego podziału? – 127. Jak nabywamy wyobrażenia jestestw rozciągliwych czyli materialnych? Tu się okazuje, że podług praw umysłu naszego powinniśmy przyznawać pewną rzeczywistość odpowiadającą w jestestwach wyobrażeniu ich rozciągliwości. – 128. Co znaczy to pytanie: Czy przedmiot jaki jest w sobie istotnie tak rozciągliwy, jak się być zdaje? – 129-131. Dowodzi się, że wyobrażenia nasze kształtu ciał, ich działania, związku między ich częstkami, nie są próżne rzeczywistości. – 132. 133. Wyobrażenia miejsca czyli położenia przedmiotów zewnętrznych może być dwojaki: ZMYŚŁOWE czyli względne, i UMYŚŁOWE czyli bezwzględne. Wyobrażeniu miejsca, uważając je sposobem drugim, powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią. – 134. Uwagi wynikające z poprzedzającego rozbioru, a mianowicie, że wyobrażeniu nieprzenikliwości ciał odpowiada rzeczywistość. – 135. Wyobrażenie ruchu ciał w pewnych okolicznościach ma także rzeczywistość odpowiednią. – 136. Co rozumieć mamy o wyobrażeniu spoczynku? – 137. Z jakich powodów między ciał przymiotami rzędu pierwszego

umieścił Locke liczbę i pod jakim względem wyobrażeniu liczby może odpowiadać rzeczywistość? – 138. Ogólny wypadek uwag poprzedzających, a mianowicie, że przez nie usprawiedliwiony został podział przymiotów jestestw materialnych dany przez wspomnianego filozofa. – 139. Dlaczego tu nie wykładamy tej własności ciał, która się nazywa „bezwładnością” (*inertia*). – 140. Podział przymiotów jestestw materialnych na stałe i przemijające.

ROZDZIAŁ II

Rozbiór wyobrażenia rozciągłości materialnej, czyli jestestw materialnych uważanych pod tym względem, ile są rozciągle 283

141. Trzy istotne własności stanowiące treść wyobrażenia jestestwa rozciąglego ile rozciąglego. Czy odpowiada, i pod jakim względem, rzeczywistość wyobrażenia własności pierwszej? – 142. Dowodzi się, że nieskończona podzielność ciał przypuszczona być nie może, ponieważ rozbierając myśl wyobrażenie jakiegokolwiek ciała przyjść musimy do uznania takich jego części, które są właściwie pojedyncze, to jest nierozciągle. – 143. 144. Odpowiada się na zarzut tych, którzy mówią, że niepodobna jest pojąć, ażeby z pierwiastków nierozciąglych mogły się tworzyć jestestwa rozciągle. – 145 Odległości nieskończenie małe, w których części najdrobniejsze ciała względem siebie zostają, zmysłowo wyobrażone być nie mogą, i tylko się myślą pojmują. – 146. Rozbiór poprzedzający wyświeca nam znaczenie drugiej z trzech własności stanowiących istność jestestwa rozciąglego, mianowicie okazuje się, że wyobrażenie tej własności jest tylko UJEMNE, a przeto nie mogące mieć rzeczywistości odpowiedniej. – 147. Na czym zależy różnica między PIERWIASTKAMI MECHANICZNYMI materii a duszą ludzką. – 148. Okazuje się zacność i wyższość tej ostatniej nad pierwszymi. – 149. Wyobrażeniu związku spójni między mechanicznymi pierwiastkami ciała, a tym samym wyobrażeniu ostatniej ze trzech własności stanowiących treść wyobrażenia jestestwa rozciąglego, odpowiada rzeczywistość. – 150. Gdy ciało jedno działa na drugie, wyobrażeniu tego działania, jako też sposobności do działania, rzeczywistość nie gdzie indziej odpowiadać może, tylko w pierwiastkach mechanicznych materii. – 151. Ruch i miejsce czyli położenie są także własnościami rzeczywistymi samych tylko pierwiastków materii. – 152-156. Z jakich względów jestestwom złożonym dajemy pospolicie nazwisko „istot pojedynczych”?

ROZDZIAŁ III

Wykład dwojakiego sposobu, którym odpowiada rzeczywistość rozmaitym wyobrażeniom naszym. Zastosowanie tego wykładu do prawd poprzedniczo wyluszczonych. 296

157. 158. Okazuje się, że nie jednostajnym sposobem rzeczywistość odpowiada wyobrażeniom naszym. Wyluszczenie dwojakiego sposobu rzeczywistości odpowiedniej, właściwego i powodowego, jest bardzo ważne. Definicja pierwszego z nich i usprawiedliwienie onej. – 159. 160. Przykłady takich wiadomości czyli wyobrażeń, którym odpowiada rzeczywistość SPOSOBEM POWODOWYM, a z tych przykładów

wywodzi się i usprawiedliwia definicja tego ostatniego sposobu. – 161. 162. Są takie stosunki czyli połączenia wyobrażeń naszych jestestw rzeczywistych, którym rzeczywistość odpowiada właściwie. – 163. Okazuje się przeciw powszechnemu mniemaniu terażniejszych logików, że podział rzeczy na ISTOTY i PRZYMIOTY ma swoją zasadę w rzeczywistości właściwej, to jest, że ta rzeczywistość nie w myśli tylko naszej, lecz i w sobie samej jest albo istotą albo przymiotem. – 164. Uwagi ogólne wynikające z wykładu dwojakiego sposobu rzeczywistości odpowiedniej. – 165. Podział rzeczywistości odpowiedniej na właściwą i powodową jest naturalny i koniecznie potrzebny. – 166. Co mamy sądzić o ANTYNOMIACH CZYSTEGO ROZUMU wymyślonych przez Kanta? – 167. Znaczenie ogólne rzeczywistości i dopełnienie jej podziału. – 168. Chociaż pojęcia nie mogą mieć tego stopnia i rodzaju jasności, jaki mają czucia, gdy jednak są rozróżnione, przydatniejsze są umysłowi aniżeli te ostatnie. – 169. Potrzebną jest rzeczą, ażeby w umyśle ludzkim czucia łączyły się ściśle z pojęciami i odnosiły się do rzeczy odpowiadających wyobrażeniom naszym.

ROZDZIAŁ IV

Dalszy ciąg tej samej materii. Zastosowanie uwag poprzedzających do wyobrażeń kształtu, nieprzenikliwości i bezwładności jestestw materialnych . . . 313

170. Wyobrażeniu kształtu jestestw materialnych odpowiadać może rzeczywistość sposobem tylko powodowym. – 171. Co rozumieć mamy o przenikliwości ciał, uważając je w całkowitym ich składzie? – 172. Nieprzenikliwość ciał służy właściwie mechanicznym ich pierwiastkom. W jak ścisłym znaczeniu przymiot ten brać należy? – 173. Którym częściom wyobrażenia naszego nieprzenikliwości odpowiada rzeczywistość i jakim sposobem? — 174. Co się rozumie przez bezwładność ciał (*inertia*)? Wyświecają się dwa celniejsze znamiona różnicy między sposobem działania istot duchowych a materialnych, pod względem ruchu lub spoczynku tych ostatnich. – 175. Okazuje się, że ta różnica jest wyraźna i stanowcza. – 176. W jak obszernym znaczeniu bierzemy istoty duchowe?

ROZDZIAŁ V

O rozróżnianiu jestestw materialnych. 321

177. Wszelkie jestestwa rozróżniamy pod dwojakim względem, to jest albo pod względem RÓŻNOŚCI, albo TOSAMOŚCI BYTU, albo pod względem RÓŻNICY lub PODOBIENSTWA. Okazuje się, że nie moglibyśmy ich rozróżniać pod względem drugim, jeślibyśmy wprzód nie rozróżnili pod pierwszym. – 178. Jakim sposobem rozróżniamy byt jestestw materialnych? – 179. Jakim sposobem poznajemy ich tosamość? – 180. Wyobrażeniu różności bytu jakichkolwiek bądź istot odpowiada rzeczywistość sposobem właściwym. – 181. Nie inaczej rozróżniamy bytność istot jakichkolwiek, tylko przez przymioty ich rzeczywiste. – 182. Wyobrażeniu tosamości bytu innym sposobem rzeczywistość odpowiadać nie może, tylko powodowym. – 183. Wyraz „tosamość” nie zawsze się bierze w ścisłym znaczeniu. – 184. Jakim sposobem rozróżniamy jestestwa materialne pod względem ich różnicy lub podobieństwa?

ROZDZIAŁ VI

Wykład imaginacji, oraz niektórych wyobrażeń zasadzających się na działaniach tej władzy 326

185. 186. Zasadą imaginacji jest czułość wyobrażona. Co znaczy „pamięć”, a co „imaginacja” właściwie zwana? – 187. 188. Oprócz zmysłu dotykania, inne zmysły nie inaczej mogą nam dać wyobrażenie rozciągłości, wielkości, kształtu, miejsca, ruchu albo liczby przedmiotów, tylko przez to, że czucia rzeczywiste tych zmysłów budzą w nas pewne szeregi czuć wyobrażonych dotykania i pojęć istot rzeczywistych albo możliwych. – 189. Wyobrażenie przestrzeni czyli rozciągłości próżnej jest ujemne względem wyobrażenia rozciągłości pełnej, a zatem odnosić się musi do tego ostatniego. – 190. Jak się w nas tworzy wyobrażenie przestrzeni nieskończonej? – 191. Nietrafnie Kant twierdzi, że wyobrażenie przestrzeni czystej jest *a priori* i umysłowe. – 192. Wyobrażeniu przestrzeni czystej żadna rzeczywistość zewnątrz umysłu odpowiadać nie może. Odpowiada się na zarzuty i wątpliwości, które się stawiają przeciw temu twierdzeniu. – 193. Dlaczego wyobrażenie przestrzeni zdaje się nam być jakby rzeczą zewnętrzną względem myśli naszej? – 194. Potrzebną jest rzeczą, ażeby w myśli naszej wyobrażenie przestrzeni łączyło się z wyobrażeniem rozciągłości pełnej. – 195. Objaśnia się trudność następująca: jakim sposobem to być może, że niekiedy możemy uczynić wymiar dokładny przestrzeni zawartej między pewnymi ścianami, chociaż przestrzeń czysta zewnątrz myśli naszej jest niczym. – 196. Jak sobie wyobrażamy miejsce próżne i dlaczego miejsce takie zdaje się nam być czymś rzeczywistym? – 197. Dziecię w najpierwszych chwilach życia swojego patrząc na światło i widząc rozmaite cieniowania kolorów, nie mogło mieć żadnego wyobrażenia rozciągłości, tak pełnej, jako też próżnej. – 198. Wykładają się przyczyny tego złudzenia, które każe nam umieszczać nasze własne czucia w jestestwach zewnętrznych. – 199. 200. Złudzenie to imaginacji jest konieczne potrzebne człowiekowi, aby mógł zachować swoje jestestwo. – 201. Równie jest mu potrzebne i to drugie złudzenie, które to sprawuje, że człowiek czucia swoje WEWNĘTRZNE odsyła do części ciała swojego, w których się znajduje ich przyczyna. – 202. Chociaż samo przyrodzenie jestestwa naszego skazuje imaginację naszą na złudzenie, nie potępia jednak za błąd naszego sądu czyli przekonania.

ROZDZIAŁ VII

Wykład wyobrażenia czasu. 341

203. Wykład wyobrażenia czasu najwięcej dotąd doznawał trudności. Okazuje się, że człowiek nie inaczej mógł nabyć pierwiastkowo tego wyobrażenia, tylko przez porównywanie czuć wyobrażonych z rzeczywistymi. – 204. Porównywanie pojęć, uważanych odłącznie od czuć, nie mogłoby nam dać wyobrażenia czasu lub następstwa. – 205. Ciągłe następstwo czuć i pojęć w człowieku jest właśnie tym, co zowiemy „czasem”. – 206. Skąd poszło mniemanie, że wyobrażenie czasu rodzi się z wyobrażenia ruchu? – 207. Odmiany sprawione przez ruch, które nam służą za kresy do mierzenia czasu, nie mogą właściwie nazwać się „jego częściami”. – 208. Czucia składające pewien szereg następstwa są częściami czasu, a ilość ich w porządku następstwa jest jego miarą. – 209. Postrzegając, że czucia nasze jedne dłużej, a drugie

krócej trwają, stosownie do prawd wyłuszczonych, przypuścić należy, iż jest w nas pewne następstwo czuć wewnętrznych tak szybko przemijających, że w żadnym z nich nie możemy postrzegać najmniejszego trwania. Czucia te są prawdziwymi jednostkami czasu: chwilami w znaczeniu ścisłym. – 210. Dlaczego człowiek nie może wyobrazić sobie jasno tych czuć następnych wewnętrznych, które są prawdziwymi chwilami czasu, i onych policzyć? – 211. Jakie części czasu w jego rachubie zwykliśmy brać za jednostki? – 212. Co rozumieć mamy o zdaniu Locke’a, że nie możemy tak niezawodnym sposobem zapewnić się o równości dwóch części czasu, jak o równości dwóch części rozciągłości materialnej, i że wymiar rozmaitej długości dni i lat, który dają astronomowie, może być niedokładny? – 213. Jakim sposobem z wyobrażenia przeszłości rodzi się w nas wyobrażenie przyszłości i dlaczego to ostatnie podobne pierwszemu być musi? – 214. Jakim sposobem wyobrażamy sobie ten czas, w którym jeszcze nie żyliśmy? – 215. Co znaczy „chronologia” czyli „nauka o czasie”? – 216. Jakim sposobem tworzy się w nas wyobrażenie odwieczności, wieczności przyszłej, i wieczności zupełnej? – 217. Czas uważany całkowicie, w dwojakim znaczeniu brać się może: raz w znaczeniu odnośnym czyli względnym, które jest pospolite, a wtedy czas nie jest co innego, tylko to ciągle następstwo pewnych czuć wewnętrznych, o którym się mówiło. Drugi raz w znaczeniu nieodnośnym i wtedy przez czas rozumiemy następstwo jakichkolwiek odmian w jakimkolwiek jestestwie. – 218. Wyobrażenie czasu w znaczeniu pierwszym jest zmysłowe, w drugim zaś może być umysłowe. Tu się tłumaczy to złudzenie zmysłowe, że jestestwo będące w bardzo szybkim biegu zdaje się nam być na wielu razem miejscach w jednym czasie. – 219. Chociaż w tych czuciach wewnętrznych, które są prawdziwymi chwilami czasu, nie możemy poznać zmysłowo żadnego trwania, one jednak zawierają w sobie pewne trwanie, które myślą tylko pojmować możemy.

ROZDZIAŁ VIII

O rzeczywistości, jaka odpowiadać może wyobrażeniu naszemu czasu 352

220. Porównanie wyobrażenia czasu z wyobrażeniem rozciągłości. – 221-223. Dowodzi się, że wyobrażenie nasze czasu nie zawsze jest próżne rzeczywistości odpowiedniej, a mianowicie, że rzeczywistość odpowiadać może wyobrażeniu tego warunku czasu, który nazywamy „trwaniem”. – 224. Zarzut przeciw twierdzeniu poprzedzającemu, jaki się uczynić może z uwagi na ciągłą zmianę jestestw materialnych. – 225. W odpowiedzi na ten zarzut dowodzi się naprzód, że żadne następstwo odmian, jakożkolwiek szybkie, dzielić się nie może bez końca. – 226. Dowodzi się, że mimo szybkość następstwa odmian każda z nich pojedynczo wzięta może w sobie zawierać dłuższe lub krótsze trwania. – 227. Uwagi wynikające z poprzedzającego rozbioru. – 228. Wyłuszcza się ta prawda, że czas bytności jakiegokolwiek rzeczy może być rzeczywistą własnością istot nawet zewnętrznych.

ROZDZIAŁ IX

Uwagi ogólne nad władzą sądzenia, gdzie się oraz wyklada to, co nazywamy „bytnością” 362

229. Trzy części każdego sądu. W jakim względzie działanie to jest złożone? – 230. W każdym sądzie wyobrażenie bytności istotnie zawierać się musi. – 231. Co jest wyobrażenie bytności szczegółowe, a co ogólne? – 232. Dlaczego bierzemy częstokroć nietrafnie wyobrażenie bytności ogólnej jakby za przymiot bytności szczegółowo wyobrażonej? – 233. W naturze nie znajduje się żadna bytność ogólna. – 234. Wyobrażenie bytności wzięte odłącznie czyli ogólnie jest wyobrażeniem względnym. – 235. To samo wyobrażenie względne może się uważać pod wielorakimi względami. – 236. Wyliczają się sześć przedniejszych rodzajów rzeczy, w których uważa się bytność jakby zawarta. – 237. 238. Sądy takie, które zdają się być niezupełne, rozbiór ich na swoje pierwiastki. – 239. Szczegółowość godna uwagi względem tych sądów. – 240. Jakie znaczenie mieć będą te sądy, kiedy w nich przyznawać się będzie pewnej istocie nie teraźniejsza bytność, lecz inny którykolwiek wzgląd bytności? – 241. Niektóre z tych wielorakich względów bytności mogą się razem łączyć w jednym sądzie. – 242-244. Sądy takie, w których się przyznaje pewnej istocie pewien przymiot; rozbiór ich na swoje pierwiastki. – 245. Różnica między tymi sądami a pierwszymi. – 246. Uwagi wynikające z rozbioru władzy sądenia. – 247. Wykład sądenia tam najprzychylniej dopełni się, gdzie będzie rzecz o wpływie mowy ludzkiej na rozwinienie i wydoskonalenie władz naszych umysłowych.

ROZDZIAŁ X

O związku wyobrażeń zmysłowych i o sądach domyślnych, do których dał powód ten związek 372

248. Co rozumiemy przez związek wyobrażeń zmysłowych i co znaczy związek naturalny? – 249. Co znaczy związek wyobrażeń TRAFUNKOWY i na jakich zasadza się prawach? – 250. Związek wyobrażeń zmysłowych zawsze daje powód do sądów domyślnych; wyluszcza się znaczenie tych ostatnich. – 251. Jaki jest pożytek z sądów domyślnych? – 252. Jakie są cechy, po których można rozróżnić sądy domyślne od sądów niezawodnie pewnych? – 253. Co są sądy nałogowe domyślne? Okazuje się, że one nie są bynajmniej INSTYNKTEM. – 254. Dowodzi się bytność prawdziwego instynktu tak w ludziach, jako i zwierzętach, i wyluszcza się jego znaczenie. – 255. Instynkt dany ludziom i zwierzętom musi być dziełem Istoty Mądrej, która świat stworzyła. – 256. Dlaczego instynkt najpotrzebniejszy bywa tak ludziom, jako i zwierzętom w najpierwszych chwilach życia? – 257. Dlaczego więcej jego potrzeba zwierzętom niż ludziom? – 258. Sądy nasze o rozciągłości przedmiotów zewnętrznych, o ich położeniu, kształcie, wielkości, liczbie itd. należą do rzędu sądów nałogowych domyślnych, kiedy o tych własnościach sądzimy z oka. – 259. 260. Kiedy domysły nasze nałogowe są dla nas pożyteczne, a kiedy szkodliwe? – 261. Jakie są cechy, po których można by rozpoznać pewność lub niepewność sądów naszych domyślnych?

ROZDZIAŁ XI

O złudzeniach i błędach zmysłowych, które mogą być sprostowane przez doświadczenie 382

262. Największa część złudzeń lub błędów zmysłowych nie są czym innym, tylko domysłami zwodniczymi. Okazuje się to naprzód na złudzeniach wzroku – 263. Na czym zależy pierwszeństwo, które ma zmysł dotykania przed innymi? – 264. Omamienia wzroku właściwie „złudzeniami” nazwać się mogą. Jakie jeszcze inne błędy zmysłowe należą do tego samego gatunku? – 265-269. Wyliczają się wszystkie gatunki złudzeń lub błędów zmysłowych, które zależą na sądach domysłnych. – 270. Ogólne wyrażenie wszystkich przypadków, czyli gatunków złudzeń lub błędów zmysłowych, które się wyłuszczyły. – 271. Wszystkie te rodzaje błędów zmysłowych nie inaczej sprostowane być mogą, tylko przez DOŚWIADCZENIE.

ROZDZIAŁ XII

O błędach imaginacji właściwie zwanych 386

272. Co rozumiemy właściwie przez błędy imaginacji, i przez co je rozróżniamy od błędów zmysłowych? – 273. Od czego zależy pierwszy gatunek błędów imaginacji czyli marzenia senne? – 274. Drugi gatunek błędów imaginacji, czyli marzenia pomieszane umysłu. – 275. Do błędów imaginacji liczyć się zwykły fałszywe rachunki losów, lecz te ostatnie błędy równie dobrze umieścić się mogą w rzędzie błędów rozumowania.

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 390

276. Ma się dowodzić, że sądy nasze czułości rzeczywistej o bytności istot lub ich przymiotów nie mogą podlegać tej niepewności, jakiej podlegają sądy domysłne, które się już wyłuszczyły, albo należeć do rzędu złudzeń lub błędów, które z takich sądów wypływają. Dwojaka korzyść wyniknie z tego wykładu. – 277. Co rozumiemy przez DOŚWIADCZENIE BEZPOŚREDNIE, a co przez DOŚWIADCZENIE POŚREDNIE, i czy sądy nasze o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich rzeczywistych mogą się sprawdzić przez doświadczenie pierwsze? – 278. Sądy nasze o odnośnych przymiotach istot materialnych mogą się dla nas sprawdzić lub sprostować przez doświadczenie bezpośrednie. – 279. Sądy nasze o bytności istot zewnętrznych nie mogą być sprawdzone lub sprostowane przez doświadczenie bezpośrednie. – 280. 281. Równie też sądy o nieodnośnych przedmiotach istot i o działaniu ich na zmysły nasze, nie mogą się sprawdzić lub sprostować tym sposobem. – 282. W dwojakim znaczeniu brać się może „prawda” i „błąd”. – 283. Błąd nie inaczej się poznaje, tylko przez porównanie z prawdą, a niepewność przez porównanie z pewnością. – 284. Sądy nasze czułości rzeczywistej, które mamy o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich nieodnośnych, podług praw umysłu naszego stawiają się nam zawsze pod cechą nieomyślności. – 285. Złudzenie zmysłowe, które nam każe odsyłać nasze własne czucia do istot zewnętrznych, nie jest z rzędu tych złudzeń zmysłowych, których są treścią domysły mogące się sprawdzić lub sprostować przez doświadczenie. – 286. Jakim sposobem ludzie odkryć mogli to złudzenie? – 287.

Okazuje się znowu, że sądy nasze czułości rzeczywistej o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich nieodnośnych nie mogą podlegać jakiemukolwiek bądź rodzajowi błędów lub złudzeń, a zatem powinniśmy je mieć za pewne i niewątpliwe. – 288. Prawda poprzedzająca potwierdza się nową uwagą.

ROZDZIAŁ XIV

Ciąg dalszy tej samej materii, gdzie oraz wyświeca się źródło idealizmu i sceptycyzmu 398

289-291. Trzy cenniejsze powody dały początek wątpliwościom sceptyków i nedorzecznym twierdzeniom idealistów; rozbiór tych powodów daje nam nowy dowód, że sądy nasze o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich nieodnośnych nie powinny podlegać najmniejszej wątpliwości, kiedy się w nas budzą przez czucia rzeczywiste. – 292. Dalsze źródło idealizmu. – 293. Pewność pośrednia innego jest rodzaju, aniżeli bezpośrednia; obie jednak równie są niezawodne, jeśli się dowiodło, że wypływają z praw przyrodzonych umysłowi naszemu. – 294. Nedorzeczności wynikłe z usiłowania ludzi uczonych, chcących wytłumaczyć przez oczywistość bezpośrednią to, co mogło być tylko przedmiotem pewności pośredniej. Tu się dowodzi ta prawda, że jeślibyśmy mieli za pewne i prawdziwe sądy nasze o tych tylko rzeczach, które się poznać mogą sposobem bezpośrednim, nikt by z nas nie wiedział z pewnością i prawdziwie nie tylko o żadnej rzeczy zewnętrznej, lecz ani własnej swej istocie. – 295. Pewność sądów naszych o bytności istot sprawujących w nas czucia rzeczywiste, i o bytności tej istoty, w której się te czucia znajdują, nie mogła być wprost dowodzona, lecz tylko UBOCZNIE. – 296. Treść zarzutu sceptyka angielskiego Hume'a przeciw rzeczywistości poznać ludzkich. – 297. 298. Daje się odpowiedź na ten zarzut i wyświecają się błędne pomysły, z których on wyniknął. – 299-302. Wyświeca się ta prawda, że zasada przyczynności (*principium causalitatis*) jest wypadkiem pewnego prawa przyrodzonego umysłowi naszemu, a przeto niemylna być musi.

ROZDZIAŁ XV

O uwadze. 413

303. Dlaczego wielu logików i psychologów, wykładając władze umysłowe człowieka, nic nie mówią o uwadze? Okazuje się ważność tej władzy. – 304. Co znaczy „uwaga” jako działanie i jako władza? 305. Uwaga w zastosowaniu swoim zowie się albo „postrzeganiem” (*observatio*), albo „rozważą” (*reflexio*). Władza ta ma ścisły związek z pamięcią. – 306. Nie możemy inaczej poznawać przedmiotów zewnętrznych, tylko za pomocą postrzegania. Jakim sposobem ostatnie to działanie dziać się powinno? – 307. Natura sama dała człowiekowi skłonność do postrzegania, chociaż ta ostatnia nie jest równa u wszystkich ludzi. Jakie być mogą szczególne pobudki zniewalające człowieka do postrzegania? – 308. Dowodzi się przykładami, że człowiek ćwicząc władzę swoją postrzegania może nabyć z czasem niewymownej łatwości do jej działań i oraz do pewnych działań mechanicznych, którym pierwsze przewodniczą. – 309. Łatwość rzeczona do wykonywania pewnych działań

mechanicznych może przyjść niekiedy do tego stopnia, iż się nam zdawać będzie, że uwaga w tym razie staje się niepotrzebna. – 310. Ta sama łatwość, nabywająca się przez wprawę, była powodem dla niektórych filozofów do mylnego sądzenia, że pewne szeregi spraw mechanicznych, które z początku wykonywać się muszą za pośrednictwem uwagi, stają się potem konieczne i zupełnie mechaniczne, to jest dziejące się bez żadnego na nie wpływu poznania i woli. – 311. Podział uwagi na CZYNNĄ i BIERNĄ zdaje się mieć swą zasadę w samej naturze umysłu naszego. – 312. Najpierwej w człowieku objawia się władza postrzegania. Później nierównie zaczyna w nim rozwijać się rozważa; jest ona współczesna z rozumowaniem i najściślej ma z nim związek. – 313. Każdy człowiek potrzebuje mniej lub więcej rozważa. Okazuje się wyższość tej władzy nad władzę postrzegania. – 314. Rozważa także doskonalić się może przez wprawę i doświadczenie. Jest ona dwojaka: szybka i powolna; pierwsza w mniej właściwym, druga w ścisłym znaczeniu zowie się „rozważa”. Ta ostatnia daleko większej jest wagi niż pierwsza. – 315. Człowiek, który nabył znacznej wprawy do postrzegania i do szybkiej rozważa, mniej jest sposobny do rozważa ścisłej i wzajemnie. Najpożyteczniejszą jest rzeczą w ćwiczeniach tych obu władz zachować równowagę. Gdy zaś doskonała równowaga w tej mierze być nie może, daleko większą ważność przywiązać należy do ćwiczenia drugiej z tych władz niż pierwszej.

ROZDZIAŁ XVI

O pamięci i o sposobach zachowania jej lub wydoskonalenia 427

316. Definicja pamięci w znaczeniu najogólniejszym. – 317. Okazuje się potrzeba i ważność tej władzy. Podział pamięci na potoczną i naukową. – 318. Wielka różnaitość, jaka się widzieć daje między pamięcią ludzi jednych a drugich, nie tak zależy od liczby wiadomości objętych pamięcią, jako raczej od ich gatunku. Wyświecają się przyczyny tej różnaitości. – 319. Związek wyobrażeń i porządną szyk wiadomości naszych ułatwia nam bardzo działania pamięci. Mianowicie, jeśli ten szyk jest NATURALNY czyli filozoficzny, zapewnić może dla tej władzy wsparcie trwalsze, aniżeli szyk TRAFUNKOWY. – 320. Trzy własności stanowiące doskonałą pamięć. Rzadko się to zdarza, ażeby one wszystkie łączyć się mogły w jednej osobie. – 321. Różnica między pamięcią zasadzoną na związku trafunkowym wyobrażeń, a pamięcią systematyczną, mianowicie co do stosunków człowieka ze społecznością. – 322. W wieku dziecinnym pamięć objawia się naprzód przez wielką sposobność do zatrzymania słów czyli wyrazów. Dzieci używające już daru mowy, pospolicie więcej umieją słów niż mają wyobrażeń. – 323. Ten niedostatek równowagi między pamięcią słów a wyobrażeń, jaki się postrzegać daje w wieku dziecinnym, nie sprzeciwia się celowi, dla którego natura dała ludziom władzę mowy, lecz, owszem, trafniejszą do niego prowadzi ich drogą. – 324. Sposób, jakim mamy postępować z dziećmi, gdy ich uczymy słów i rzeczy. – 325. Pamięć człowieka słabiej na starość. Środki, jakie by mogły skutecznie zapobiec albo przynajmniej zaradzić temu wypadkowi. – 326. Skutki ćwiczenia pamięci, mianowicie w przedmiotach naukowych. Wyjaśniają się przyczyny, dla których pierwsze postępy człowieka w jakiegokolwiek umiejętności

pospolicie bywają trudne, a potem przez ćwiczenie nagły wzrost wziąć mogą. – 327. Co znaczy „pamięć sztuczna”? Na jakim ogólnym prawidle zasadzają się sposoby stanowiące pamięć tego gatunku. – 328. Wynalazek pisma należy także do środków sztucznej pamięci. Daje się rozbiór przyczyn, dla których użycie pisma zawsze skutecznie i niezawodnie odpowiada celowi swojemu. – 329. Jakim sposobem użycie pisma zaradzać zwykło słabości pamięci naszej, a mianowicie, w jakich rzeczach pomoc tego środka jest dla nas najbardziej potrzebna?

ROZDZIAŁ XVII

O wpływie imaginacji na szczęście lub nieszczęście ludzi, tudzież o sposobach uniknięcia nadużyć, jakim ona podlegać może 444

330. Przypomina się definicja imaginacji właściwie zwanej. Wyświeca się dwojaki rodzaj czyli stopień tej władzy: niższy i wyższy. – 331. Imaginacja wtenczas tylko może być pożyteczna ludziom, kiedy się łączy z rozsądkiem i smakiem. – 332. Działania imaginacji nie mogą się inaczej wykonywać, tylko za pomocą wielu władz innych umysłowych. – 333. Imaginacja nie może być jednakowa u wszystkich ludzi, lecz w każdym z nich musi mieć coś odmiennego. Nie jest ona tylko darem samego przyrodzenia, lecz oraz wypadkiem doświadczenia i nałogów umysłowych. – 334. Owocem imaginacji są sztuki nadobne. Jedne z nich działają tylko na samą tę władzę, drugie razem i na władzę czucia. Najszacowniejsze dzieła sztuk są te, które budzą w ludziach nie tylko niższy, lecz i wyższy stopień imaginacji. – 335. Nie wszystkim sztukom pięknym stawia imaginacja równie obszerne pole. – 336. W sztukach pięknych okazuje się zbawienny wpływ imaginacji nie tylko na obyczaje ludzkie, lecz i na oświecenie umysłu. – 337. Imaginacja nie tylko jest potrzebna w sztukach pięknych, lecz zgoła we wszelkich innych kunsztach i wynalazkach. – 338. Na czym zależy różnica między sztukami pięknymi a mechanicznymi. – 339. Okazuje się wpływ imaginacji na postęp umiejętności fizycznych. – 340. Imaginacja może także wpływać na charakter ludzi, na ich cnotę. – 341. Wskazuje się praktyczne prawidło, za pomocą którego może człowiek pomnożyć w sobie czułość serca i pobudki do cnoty. – 342. 343. Dowodzi się, że zatapianie się namiętne w romansach i tragediach nie tylko nie przyczynia się do ulepszenia charakteru moralnego w ludziach, ale nadto skazić go może. – 344. 345. Imaginacja zbyt wybujała może wprawić człowieka w rozpacz lub melancholię. Jakie mogą być środki zapobieżenia tym nieszczęśliwym skutkom? – 346. 347. Imaginacja zbyt wygórowana może także zrządzić człowiekowi prawdziwe pomieszanie umysłu czyli szaleństwo. – 348. Sposoby uniknięcia tej choroby umysłowej lub zapobieżenia onej.

:67}3ż

I. Wyraz „logika” pochodzący z greckiego⁴ w powszechnym rozumieniu znaczy sztukę dobrego myślenia. Nim damy umiejętną czyli, jak zwykło się mówić,

⁴ Logika pochodzi z wyrazu greckiego „λόγος”, który w języku naszym znaczy „mowa”, „słowo”. Przekonamy się w ciągu tego dzieła, że człowiek wtenczas nawet, kiedy sam w sobie myśli i rozumuje,

scjencyficzną definicję logiki, kładziemy naprzód pospolite jej znaczenie, jako bynajmniej nie odstępujące od prawdy, ani w czymkolwiek obce przedmiotowi tej nauki, którą wykladać mamy. Jako we wszystkich innych umiejętnościach, których celem jest pewne działanie, ludzie dobrze lub źle postępować mogą, trafnie lub mylnie, tak to samo dzieje się w myśleniu, które jest działaniem duszy. Tak więc, jako się przepisują prawidła muzyki, malarstwa, rysunków, wymowy, poezji itd., których zbiór składa sztukę każdej z rzeczonych nauk, tak też przepisują się pewne prawidła myślenia, których zbiór nazywamy „logiką”. Rozumiemy jeszcze przez ten wyraz sposobność czyli wprawę do porządnego myślenia: bądź ją wzięliśmy z daru natury, a rozwinęliśmy przez doświadczenie, bądź wyczerpnęliśmy z pomienionych myślenia prawideł; oto jest drugie znaczenie wyrazu „logika”. Często też mówimy, że TEN CZŁOWIEK MA ZŁĄ LOGIKĘ; tu się zatem okazuje trzecie znaczenie tego wyrazu, bo w tym znaczeniu nie co innego nim oznaczyć chcemy, tylko właściwy każdemu człowiekowi sposób myślenia, czy to zły czy dobry, trafny lub mylny. Oto jest trojake znaczenie wyrazu „logika”; my zaś w nauce naszej pod względem pierwszego tylko znaczenia uważać go będziemy.

II. Lecz gdy logika wzięta w tym znaczeniu jest sztuką dobrego myślenia, każda zaś sztuka uważana pod względem naukowym, jakośmy to widzieli, jest zbiorem pewnych prawideł, naprzód więc stawi się nam to pytanie: Czy myśl ludzka podlegać może pewnym prawidłom? Jeżeli zaś podlega, jakiego są gatunku te prawidła, to jest czy też mogą być dowolnie wymyślone od ludzi? Łatwo się pojmuje, że zagadnienie to rozwiązać należy na samym wstępie nauki naszej i że inaczej cała nasza praca, na ten przedmiot łożona, mogłaby dla nas być nieużyteczna.

Żebyśmy odpowiedzieli na wspomniane dopiero pytanie, dosyć jest zastanowić się nad tym, że wszyscy ludzie mają wyobrażenie prawdy i błędu, dobrego i złego sposobu myślenia. Są takie przypadki, w których pospolity nawet człowiek z pewnością jest przekonany, że kto inny dobrze albo źle osądził, prawdziwie albo błędnie pomyślał, a nawet odkrywa on z czasem pomyłki swego własnego sądzenia. Wszyscy zaś ludzie jakąś przyrodzoną skłonnością pociągani są mniej lub więcej do poznania prawdy, a unikania błędu, lubo nie wszyscy zawsze i równie skutecznie dostępują tego zamiaru. Stąd się pokazuje niezawodnie, że myśl ludzka może, owszem, powinna mieć swoje prawidła. Bo cóż, w rzeczy samej, to znaczy, kiedy mówimy: TEN CZŁOWIEK POMYŚLAŁ DOBRZE CZYLI PRAWDZIWIE, A TEN ŹLE CZYLI FAŁSZYWIE, jeżeli nie to, że ten człowiek pomyślał tak, jak był powinien, a ten drugi nie pomyślał tak, jak był powinien, albo, co jedno znaczy, że pierwszy zachował prawidła myślenia, a drugi ich nie zachował? Wszakże POWINNOŚĆ bez PRAWIDŁA pojąć się nie może; wyraz albowiem „prawidło” wzięty ogólnie nie co innego znaczy, tylko PEWIEN PRZEPIS CZYLI PEWNĄ WSKAZÓWKĘ, JAKIM Z WIELU RÓŻNYCH SPOSOBÓW RZECZ JAKA DZIAĆ SIĘ POWINNA. Oto już więc rozwiązana

nie inaczej to czyni, tylko za pomocą pewnych znaków mownych czyli wyrazów. O tej prawdzie dawno wiedzieli filozofowie i dlatego sztuka myślenia była od nich nazwana „ars logica”, jakoby sztuka trafnego użycia wyrazów w celu porządnego myślenia.

jest pierwsza część pytania, to jest dowiedzione zostało, że myśl może, owszem, powinna podlegać pewnym prawidłom.

III. Idzie teraz o to, czy prawidła dobrego myślenia wypływają z natury umysłu naszego, czy też mogą być dowolnie wymyślone przez ludzi. Tak sądzę, że się nie znajdzie, który by utrzymywał, że prawidła dobrego myślenia dowolne być mogą. Jako niezaprzeczona jest prawda, że wszystkie przepisy sztuk i nauk jakichkolwiek wzięły początek od samego przyrodzenia rzeczy i tyle tylko są trafne, ile są wyrażeniem tego, czego nas uczy sama natura, tak to samo rozumieć należy o prawidłach sztuki najpierwszej, która sprawiedliwie nazwać się może „zasadą wszelkich innych nauk i umiejętności”, to jest „sztuki myślenia”. Dla tej właśnie przyczyny, jeśli kto powiedział zdanie prawdziwe, trafny uczynił wniosek, mówimy o nim pospolicie, że naturalnie pomyślał, naturalnie wnioskował; jako też, przeciwnie, myśli i wnioski niezgodne z prawdą nazywamy „nienaturalnymi”. Widzimy przeto, że „myśleć dobrze”, „myśleć prawdziwie”, „myśleć naturalnie”, biorą się za wyrazy jednoznaczne. Wszakże każdy się na to zgodzi, że nim zjawiły się na świat pierwsze przepisy myślenia, ogłoszone bądź słowy, bądź pismem, ludzie już myśleli, a w myśleniu rozeznawali prawdę od błędu, i prostowali, tak cudze, jako też i swoje własne zdania. Kiedy zaś to trafnie czynili, nie mogli mieć wówczas innych na to prawideł, tylko te, które były przyrodzone ich umysłowi. Dzieci zaczynające używać rozumu nie znają jeszcze, co to jest logika, nikt ich nie nauczył prawideł myślenia, a jednak myślą i rozumują, częstokroć nawet dobrze. Za czymże przewodnictwem to czynią? Mówimy pospolicie, że to czynią za przewodnictwem natury; znaczy to w innych wyrazach, że samo przyrodzenie ich umysłu podaje im pewne prawidła myślenia, które im przewodniczą w rozeznawaniu prawdy od fałszu. Tak więc dowiodło się, że prawidła dobrego myślenia nie mogą być dowolne, lecz powinny wypływać z natury umysłu ludzkiego.

IV. Skorośmy się przekonali o prawdzie dopiero wyłuszczonej, łatwo się zgodzimy i na tę drugą, to jest, że te prawidła muszą być stałe i nieodmienne. Powszechnie zwykło się mówić, że prawda jest jedna i zawsze ta sama. Cóż innego przez to roznieć mamy, jeśli nie to, że prawidła umysłu wskazujące nam prawdę są stałe i nieodmienne? Wszakże jeżeli używać będziemy prawdy w zastosowaniu onej do rozmaitych przedmiotów, będzie ona liczna i wieloraka; albo raczej będziemy mieli liczbę prawd nieskończoną prawie, jak nieskończona być musi liczba twierdzeń prawdziwych, różnych od siebie w znaczeniu. To jednak {jest} niewątpliwe, że jeśli pewna myśl, pewne twierdzenie raz było prawdziwe, wiecznie takie być musi; znaczy to, że prawidło umysłu wskazujące prawdę w tym twierdzeniu nie odmienia się nigdy, i dlatego w którymkolwiek czasie odniesiemy to twierdzenie do swojego prawidła, zawsze ono okaże się prawdziwym.

V. Z tego, cośmy dopiero wyłuszczyli, to jest, że prawidła dobrego myślenia są wieczne, stałe i nieodmienne, wynika ten wniosek, że błędy nieporządnego myślenia

muszą być odmienne i niestałe. Gdy bowiem błąd, jak widzieliśmy, jest zboczeniem od prawideł myślenia (III), to zaś, co zbacza od swego prawidła, wielorakim sposobem dźiać się może, więc błędy ludzkie nie mogą być stałe, bo nie podlegają żadnemu prawidłu. I dlatego, co raz dobrze było zgłębione i uznane za prawdę, wiecznie uchodzi za takie; błędy zaś ludzkie i urojenia następną koleją ukazują się na jaw i nikną. Tę właśnie prawdę wyraża sławny mówca i filozof rzymski Cynceron, gdy mówi: *Opinionum commenta delet dies, naturae vero iudicia confirmat*.⁵ Czas gładzi wymysły mniemań, a potwierdza sądy przyrodzenia.

VI. Prawidła dobrego myślenia nie tylko są stałe i nieodmienne co do czasu, lecz, jako oparte na wspólnym przyrodzeniu umysłu ludzkiego, muszą być jedne i te same u wszystkich ludzi. Jakożkolwiek twierdzenie to zdaje się na pozór dziwne i przeciwnie temu, co zwykliśmy postrzegać w ludziach, gdy widzimy w nich tak rozmaity sposób myślenia, i gdy częstokroć o tej samej rzeczy inaczej sądzi jeden aniżeli drugi, zdaje się jednak, że to twierdzenie udowodnić się może następującymi uwagami i pogodzić się z pozorną sprzecznością, którą przeciw niemu stawia doświadczenie. Bytność pewnych prawideł myślenia wspólnych wszystkim ludziom dowodzi się stąd, że ludzie udzielając sobie wzajemnie myśli i wyobrażeń, częstokroć zgadzają się na jedno, co nie może być inaczej, tylko za pomocą tych prawideł myślenia, które dla nich są wspólne. Kiedy się zaś nie zgadzają, rodzi się stąd sprzeczka, a ta, jeśli jest rządzona duchem rozsądku i umiarkowania, do tego zmierza celu, ażeby jeden drugiego mocą rozumowania przekonał o prawdzie, i sprostował jego zdanie, gdy swoje ma lepsze i prawdziwe. Lecz jeśli przypuścimy, że prawidła prawdy, które nam podaje natura naszego umysłu, nie są jednostajne u wszystkich ludzi, lecz w każdym odmienne i osobne, więc tym samym przypuścić należy, że wszelka sprzeczka, choćby najrozsądniejsza i umiarkowana, byłaby zgoła niepożyteczna; co albowiem byłoby prawdą dla osoby jednej, stosownie do jej myślenia prawideł, byłoby fałszem dla drugiej, mającej odmienne prawidła, ani byłoby wówczas wspólnego sędziego do uznania prawdy lub fałszu. W takim przypuszczeniu na cóż by się zdały wszelkie pisma mające za cel oświecenie ludzi i przekonanie ich o prawdzie, gdy każdy z nich, rządząc się właściwymi sobie myślenia prawidłami, nie byłby w stanie ocenienia tego, ani nawet pojęcia, co drugi myśli. Uznajmy więc, że przypuszczenie to utrzymać się nie może, a zatem prawdziwe być musi przeciwne jemu twierdzenie, to jest, że prawidła myślenia, które nam podaje natura naszego umysłu, muszą być te same i jedne u wszystkich ludzi.

VII. Wytlumaczmyż teraz, czym się to dzieje, że gdy prawidła myślenia, które nam podaje natura umysłu naszego, powinny być jedne i te same u wszystkich ludzi, sposób ich jednak myślenia tak bywa różny i odmienny. Nie skądinąd pochodzić to musi, tylko stąd, że nie wszyscy równie radzić się umieją tych przyrodzonych myślenia prawideł, nie wszyscy je równie znają, czyli, co jedno znaczy, nie u wszystkich są one z równą jasnością rozwinięte w umyśle. Wszakże nie zaprzeczymy temu, iż

⁵ Zob. [Cicero -45], s. 57 {przyp. mój – JJ}.

nieraz to się zdarza, że człowiek jeden przekona drugiego o prawdzie i sprostuje mylne jego zdanie. Cóż się wtenczas dzieje? Czy w tym drugim człowieku odmieniło się w owej chwili przyrodzone myślenie prawidło? Ale się już dowiodło, że takie twierdzenie byłoby niedorzeczne (IV). Powiedzmy raczej, że ten człowiek objaśniony cudzymi uwagami lepiej poznał przyrodzone umysłu swojego prawidło i zastosował do tego prawidła zdanie swoje, które się wprzód z nim nie zgadzało. To zaś prawidło musiało być jednostajne w umyśle pierwszego, jak i drugiego człowieka, chociaż ten ostatni jaśniej je w sobie poznawał aniżeli tamten, ponieważ w końcu obydwa uznali jedną i tę samą prawdę. Stąd się pokazuje, że tej różnaitości zdań i sposobów myślenia, która się daje widzieć między ludźmi, nie to bynajmniej jest przyczyną, żeby przyrodzone prawidła umysłu ludzkiego miały być w każdym człowieku odmienne i różne, lecz to, że rozmaity bywa w rozmaitych osobach stopień jasności, z którą poznają w sobie rzeczne prawidła, a zatem nie zawsze dokładnie w myśleniu swoim stosują się do nich. Nie zaprzeczamy wprowadzić temu, że mogą być w ludziach, owszem, i często się zdarzają fałszywe myślenia prawidła, które tym samym różne być muszą od prawideł wszystkich innych ludzi, lecz owe prawidła nie są im wskazane od natury ich umysłu, bo inaczej byłaby ona nauczycielką błędu, co od rzeczy jest twierdzić (III), ale to są prawidła, które człowiek utworzył sobie mylnie przez to samo, że niezgodnie z przyrodzonymi prawidłami. Są to prawidła, których on nabył albo z nałogu sądzenia o rzeczach skwapliwie i powierzchownie, albo z przesądów i zdań cudzych. Już zaś, ponieważ okazaliśmy, że błędy ludzkie niestałe, odmienne i rozmaite być muszą (V), więc to wszystko, co odmiennego widzimy w ludziach co do sposobu ich myślenia, błędom ich raczej przypisać należy, aniżeli przyrodzonym umysłu ludzkiego prawidłom.

VIII. Gdyśmy dowiedli, że myśl ludzka może i powinna podlegać pewnym prawidłom, że prawidła dobrego myślenia wypływają z natury umysłu naszego, że są stałe i nieodmienne w każdym czasie, jedno i te same u wszystkich ludzi, i gdy już wiem, że myśleć dobrze jest to samo, co myśleć prawdziwie, czyli być wolnym od błędu, nasza przeto definicja logiki będzie taka: LOGIKA JEST {TO} NAUKA WYKŁADAJĄCA PRZYRODZONE CZŁOWIEKOWI MYŚLENIA PRAWIDŁA, KTÓRE NIMI KIEROWAĆ POWINNY W DOCHODZENIU PRAWDY I ROZEZNANIU JEJ OD BŁĘDU. Że zaś człowiekowi żyjącemu w towarzystwie podobnych mu jestestw niewiele by się przydało rozeznawać prawdę od błędu, jeśliby oraz nie umiał wyłuszczyć jej drugim i dać o niej przekonania, ponieważ wiadomości ludzkie nie inaczej przyjąć mogą do znacznego stopnia, tylko przez wzajemne udzielanie myśli i wyobrażeń, więc do wyrazów składających rzeczoną definicję logiki przydać należy następujące: I PORZĄDNEGO WYŁUSZCZANIU DRUGIM PRAWIDEŁ ROZMAITYCH.⁶

⁶ Jeżeli o to tylko idzie, ażeby wyrazić jasno każdą myśl pojedynczo wziętą, podać w tej mierze prawidła należy do gramatyki, która nawet nie zwykła w to wchodzić, czy myśli mające się wyrażać prawdziwe są lub fałszywe. Lecz jeśli chcemy porządknie wyłożyć pewien szereg prawd mających ze sobą związek, i stanowiących jedną całość, która się zowie „układem” czyli „systematem”, natenczas logika powinna wskazać przyzwoity porządek, jakim te prawdy wykładać się mają, ażeby jedno drugim

IX. Wyobrażenie logiki uważanej ile nauka, któreśmy mieli dopiero, ułatwia nam pojęcie różnicy między LOGIKĄ PRZYRODZONĄ (*logica naturalis*) a LOGIKĄ SZTUCZNĄ (*logica artificialis*), bo tak dzielą filozofowie sztukę myślenia. Pierwsza nie jest czym innym, tylko dobrym użyciem przyrodzonych myślenia prawideł w rozmaitych okolicznościach; druga wykląda te same prawidła, i pokazuje, czym są one w sobie samych, biorąc je ogólnie, bez zastosowania do szczególnych przypadków. Człowiek, który prócz logiki przyrodzonej innej nie posiada, tyle tylko poznaje przyrodzone myślenia prawidła, że się nimi daje kierować, myśląc o jakiegokolwiek bądź rzeczy; lecz czym są w sobie samym te prawidła, biorąc je bez zastosowania i pod względem ogólnym, wiedzieć tego nie może. Jeśli się go zapytamy, jak w tym lub innym zdarzeniu sądzić o rzeczach należy, częstokroć nam trafnie odpowie. Lecz gdy jego pytać się będziemy o przyczynę, dlaczego tak a nie inaczej w tym przypadku myśleć powinniśmy, najczęściej nie potrafi nam wytłumaczyć się z tego. Częstokroć nawet nie rozumie naszego pytania albo się nad nim zadziwi. Tak właśnie, jak człowiek bez nauki, który mówi ojczystym językiem z samego używania nie wie, co to jest SŁOWO, IMIĘ, ZAIMEK itd., jaka jest zgoda przymiotnika z rzeczownikiem pierwszego przypadku ze słowem, a jednak często w mówieniu zachowuje prawidła gramatyki, których nie zna w sobie samych. Ale człowiek posiadający logikę sztuczną nie tylko powinien dobrze używać przyrodzonych myślenia prawideł, lecz nadto, jak już mówiliśmy, powinien je znać same w sobie. Nie dosyć jest jemu wiedzieć, jak w każdej okoliczności myśleć należy, lecz nadto powinien dać przyczynę, dlaczego tak a nie inaczej myśleć należy, to jest powinien wyrazić pewną ogólną prawdę, i wskazać jej zastosowanie do szczególnego przypadku. Słowem, logika przyrodzona, jak mówią filozofowie, czuć się tylko daje, logika zaś sztuczna wyklądać się powinna. Pierwsza jest na kształt instynktu, który rządzi człowiekiem myślącym mimo jego wiedzy; druga jest nauką. Pierwsza jest udziałem wszystkich ludzi, nawet prostaczków i dzieci; druga może być tylko nabytkiem tych, którzy się tej nauce poświęcają.

X. Można by się tu zapytać, czy pożyteczną {rzeczą} jest ludziom wyklądać przyrodzone myślenia prawidła, gdy częstokroć dobrze ich używają bez tego wykładu? Albo, co jedno znaczy, czy pożyteczną jest rzeczą ludziom logika sztuczna, gdy każdy z nich ma logikę przyrodzoną? Ale czynić takie pytanie na jedno by wychodziło, jak gdyby się kto pytał, czy pożyteczną {rzeczą} jest ludziom wyklądać prawa mechaniki, gdy dobrze uważa Condillac, że ludzie pierwaj byli mechanikami, niż pomyśleli o mechanice. Czy pożyteczny jest wykład sztuki krasomówczej, rymotwórczej, gramatyki, muzyki, malarstwa, architektury itd., gdy wiadomo jest, że pierwaj ludzie byli mówcami, anizeli zaczęto pisać o prawidłach wymowy; pierwaj byli poetami anizeli się zjawiała sztuka rymotwórcza; pierwaj używali języka i rozumieli się nawzajem anizeli poznano gramatykę. Toż {trzeba} mówić o innych sztukach. Zdaje się, iż nikt nie zaprzeczy temu, jak wielkie pożytki wynikły dla społeczności

udzielały światła i pewności. Wszakże zawsze METODOLOGIA łączyła się z logiką i była uważana za część tej ostatniej.

z odkrycia i wydoskonalenia sztuk dopiero wspomnianych. A za cóż byśmy sądzić mieli, że sama sztuka myślenia, która, będąc najogólniejszą w zastosowaniu swoim, powinna by przewodniczyć wszelkim innym sztukom i umiejętnością, nie jest pożyteczna? Któż nie widzi różnicy między człowiekiem, który z natury tylko jest mówcą albo poetą, malarzem lub muzykiem, a tym, który te przyrodzone dary wykształcił przez sztukę? Lecz za cóż byśmy tej samej uwagi zastosować nie mieli i do sztuki myślenia?

Prócz tego, jeżeli logika przyrodzona dostateczną jest ludziom przewodniczką w zaradzeniu pierwszym życia potrzebom i w rzeczach podpadających pod zmysły, to się dzieje dlatego, że tu samo doświadczenie prostuje ich pomyłki, kiedy się im zdarzy nietrafnie pomyśleć. Jeżeli ona mogła ich doprowadzić do pożytecznych niektórych wynalazków bez pomocy logiki sztucznej, zaiste, wynalazki te nie inne były, tylko takie, których rzeczywistość i pożytek udowodnione być mogły dziełem rąk ludzkich. Lecz w tych umiejętnościach, gdzie wyjaśnienie prawdy zależy na samym rozumowaniu i gdzie błędów nietrafnego pomyślenia sprostować nie można doświadczeniem, w tych naukach odłącznych (*disciplinae abstractae*), których jest celem wydobyć z natury naszego umysłu pewnych prawd ogólnych tak ważnych dla rodu ludzkiego, jakimi np. trudni się prawodawstwo, polityka, filozofia teoretyczna i moralna, jakże się można obejść bez logiki sztucznej? Jak się obejść można bez gruntownej znajomości prawideł myślenia w takich przedmiotach, w których przekonanie o prawdzie i cała moc dowodów zależy jedynie na porządnym myśleniu? Ludzie uczeni, którzy się poświęcają zgłębianiu umiejętności, o których dopiero nadmieniliśmy, różnią się między sobą w zdaniach swoich tyjących się ich przedmiotu, i ta różność zdań w niektórych punktach bardzo ważnych jest zadziwiająca. Jeżeli zaś zgadzają się na niektóre ogólne twierdzenia, te w znacznej części nie dosyć trafnie i dokładnie zgłębione być muszą, gdy nie można ich bezpiecznie stosować do wszelkich szczególnych przypadków. Dowodzi się stąd, że umiejętności wspomniane nie doszły jeszcze do tego kresu doskonałości, jakiego żądamy i do jakiego zmierzają usiłowania filozofów. A jakże one wydoskonalić się mogą, jeśli wprzód gruntownie poznaną i wydoskonaloną nie będzie ta nauka, która jest pierwsza z porządku i która im powinna przewodniczyć, to jest sztuka myślenia?

Wreszcie, jako każdej innej nauki, tak i logiki użyteczność nie tyle zależy od ważności jej przedmiotu, ile od sposobu, jakim ten przedmiot zgłębiony bywa i wyłuszczone. Jeśliby się zjawiała na świat logika prawdziwa i oraz dokładna, czyli taka, która by trafnie wykładała przyrodzone człowiekowi myślenia prawidła, i tyle ich w sobie zawierała, ile potrzeba, aby ich układ mógł nam dać dostateczne światło do porządnego postępowania we wszystkich gałęziach wiadomości ludzkich, już to z poprzedzających uwag wypada, że dzieło takie nie tylko byłoby użyteczne, ale nadto przekonać by musiało o swej użyteczności wszystkich ludzi myślących i być uważane wiecznie za wzorowe.

DZIAŁ PIERWSZY

o władzach umysłu ludzkiego niezłożonych, czyli tych, które się objawiają przez najprostsze jego działania

ROZDZIAŁ I

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

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

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

3. Człowiek nie tylko wykonywać może rozmaite działania zewnętrzne, czyli takie, które podpadają pod zmysły, i które się inaczej wykonać nie mogą, tylko przez widoczne poruszenie członków ciała, lecz i wewnętrzne, których widzieć nie możemy, a w rządzie tych ostatnich liczy się myślenie. Mianowicie, zaś myśleć jest to POZNAWAĆ ROZMAITE RZECZY, WYOBRAŻAĆ JE SOBIE I O NICH SĄDZIĆ. Słowem, myśleć jest to wykonywać takie działanie wewnętrzne, w którym zawierać się musi istotnie pewne wiedzenie, a które jednak nie jest żadnym skłonieniem woli,⁷

⁷ Ponieważ wola czyli władza chcenia, ściśle się łączy z władzą myślenia, nie możemy albowiem chcieć jakiegokolwiek rzeczy, o której byśmy zgoła nie myśleli, stąd wypada, że w czynach naszej woli, to jest w skłonieniu się jej do czegokolwiek, zdaje się zawierać także pewne wiedzenie, i dlatego mówiąc tu o działaniach wewnętrznych, które należą do władzy myślenia, przydałem te słowa: „które jednak nie jest żadnym skłonieniem woli”. Co znaczy ta ostatnia władza, czym się różni od pierwszej i jaki ma z nią związek, okaże się na swoim miejscu, ile to należeć będzie do naszego przedmiotu. Lecz gdy tymczasem każdy człowiek rozsądny pojmuje to dobrze, że nie to samo jest CHCIEĆ, co MYŚLEĆ lub POZNAWAĆ; kiedy się utrzymuje, że cechą istotną wszystkich działań, które należą do władzy myślenia, jest WIEDZENIE, musiałem tu położyć przestrożę, że do tej władzy nie należą bynajmniej czyny woli czyli chęci lub niechęci, chociaż i w tych ostatnich wiedzenie zawierać się musi, ponieważ one nigdy się odłączyć nie mogą od władzy myślenia. Wszakże dla tego samego właśnie, że w tych czynach woli tyle tylko zawiera się pewne wiedzenie, ile one ściśle się łączyć muszą z władzą myślenia, i gdy prócz tego bardzo dobrze jest wiadomo, że w wielu zdarzeniach myślenie lub poznawanie rzeczy może być bez żadnego skłonienia się woli, bierzemy tylko wiedzenie za cechę istotną wszystkich

wtenczas bowiem, kiedy poznaję, wyobrażam {sobie}, sądzę, o tym przynajmniej wiedzieć muszę, że poznaję, wyobrażam {sobie}, sądzę. Sposobność zatem, którą ma człowiek do wykonywania tych działań wewnętrznych, nazywa się „władzą myślenia”, inaczej „władzą poznawania” w obszerniejszym wziętą znaczeniu, albo, na koniec, krócej „umysłem” (*mens, facultas cognoscitiva, intellectus sensu latiori*), samo zaś wykonywanie ich nazy[wa] się „myśleniem” albo „poznawaniem”.⁸

Ostrzec tu jednak należy, że wyraz „umysł” bierze się jeszcze w innym znaczeniu; oznaczają nim pospolicie duszę ludzką uważaną pod tym względem, ile jest istotą myślącą, zwykliśmy albowiem mówić, że dusza myśli, nie zaś ciało. Tę prawdę, o której teraz nadmieniamy tylko, jako zgodnej z powszechnym mniemaniem, udowodnić w dłuższej osnowie badań naszych starać się będziemy. Widzimy przeto, że dwa znaczenia jednego wyrazu są bliskie sobie: w pierwszym z nich albowiem umysł bierze się za pewną władzę, a w drugim rozumie się przezeń istota posiadająca tę władzę,⁹ i w tym to właśnie ostatnim znaczeniu najczęściej używać będziemy wspomnianego wyrazu. Jeśli zaś przyjdzie nam go użyć w znaczeniu pierwszym, inne wyrazy obok niego położone wskażą tę różnicę.

Przekonamy się później, że myśl nasza składa się z rozmaitych pierwiastków, to jest z działań rozmaitego gatunku;¹⁰ władza przeto myślenia w ogólności wzięta,

działań należących do władzy myślenia, nic tu nie mówiąc o czynach woli, ani dając na to względu, czy z owymi działaniami myśli łączy się, lub nie, użycie tej ostatniej władzy, której wykład nie należy do naszej nauki.

⁸ Wyraz „myślenie” biorę tu w znaczeniu obszerniejszym, aniżeli jest to, które pospolicie zwykło się przywiązywać do wyrazu „*cogitatio*”. Ten ostatni znaczy łączenie lub stosowanie do siebie pewnym sposobem wyobrażeń, u nas zaś myślenie oznaczać będzie wszelkie działanie myśne: nie tylko złożone, lecz i proste. Niezaprzeczoną jest prawdą, że myśl ludzka składa się z wyobrażeń, i że z wyobrażeń najprostszych powstają złożone: pierwsze zatem są pierwiastkami i niejako początkiem myślenia. Podobnym sposobem wyraz „poznawanie” ma znaczenie dwojakie: obszerniejsze i ściślejsze. Pierwsze jest pewnym gatunkiem myślenia, to jest myśleniem przychodzącym do uznania prawd jakichkolwiek, tak np. kiedy się mówi, że poznajemy prawdy wszelkie, nawet i te, które nam nie dają wiadomości o żadnych jestestwach rzeczywistych, jako to prawdy matematyki czystej. Drugi raz „poznawać” znaczy: za pomocą zmysłów nabywać wyobrażeń takich, które nam dają wiedzieć o jestestwach rzeczywistych, co na swoim wyluszczy się miejscu. Jakożkolwiek poznawanie, wzięte w tym drugim znaczeniu, uważa się od dzisiejszych logików za rzecz różną od myślenia, gdy się jednak przekonamy, że poznawanie zmysłowe nie inaczej dzieć się może, tylko za pomocą pewnych sądów, więc tym samym mieć je będziemy za pewien gatunek myślenia, bo wszyscy zgoda, tak logicy jako i metafizycy, sądenie nazywają „myśleniem”.

⁹ Dobrze się wprawdzie mówi, że sam człowiek jest tą istotą, która posiada władzę myślenia, lecz gdy wkrótce niezbitymi, jak się zdaje, dowodami utwierdzi się ta prawda, że w człowieku nie ciało myśli, ale inna jego część, którą zowiemy „duszą”, wtenczas da się wiedzieć, jak to rozumieć należy, gdy mówimy, że człowiek posiada władzę myślenia; znaczy to, że człowiek, jestestwo złożone, zawiera w sobie taką część czyli istotę, która sposobna jest do myślenia.

¹⁰ Żebym nie zostawił czytelnikowi najmniejszej wątpliwości względem znaczenia wyrazów, których używam, ostrzegam go, że wyrazem „działanie” oznaczam tu nie tylko działania umysłu właściwie zwane, czyli te, które pochodzą od woli człowieka, lecz i te wszystkie jego stany, w których się on znajduje, gdy myśli, i które należą do duszy, jako to np. gdy czuje, czyli, co jedno znaczy, gdy istota w nim myśląca przyjmuje działania albo raczej skutki sprawione w niej od innych istot, gdy doznaje przyjemności lub nieprzyjemności, radości lub smutku, gdy jest pewna lub wątpliwa itd. Jakoż wszystkie te stany umysłu ludzkiego nie są stanami zupełnej bezczynności, i dlatego wszystkie

podzielić się może na tyle władz szczególnych, ile znajdziemy odmiennych gatunków działań w myśli ludzkiej, a te władze nazywać się będą „umysłowymi”, dlatego, że wszystkie razem wzięte składają jedną całkowitą władzę nazwaną „umysłem”.

4. Z naturalnego porządku to wypada, że kto chce poznać prawidła dobrego użycia władz swoich, powinien wprzód poznać dobrze te same władze; władze zaś jakiegokolwiek jestestwa, podług tego, co się mówiło o ich znaczeniu [2], nie inaczej poznane być mogą, tylko przez jego działania. Nigdy byśmy np. nie wiedzieli o tym, że człowiek ma władzę mowy, jeślibyśmy go nigdy nie słyszeli mówiącego. Nigdy by nam nie przyszło na myśl, że ptacy mają władzę latania, jeślibyśmy nigdy ich latających nie widzieli itd. Tak więc, jeżeli chcemy dobrze poznać władze umysłu ludzkiego, powinniśmy poznać dobrze rozmaite gatunki działań lub stanów człowieka, z których się składa myśl nasza. Na ten koniec w wykładzie naszym starać się będziemy myśl ludzką rozebrać na najprostsze i ostateczne, że tak powiem, pierwiastki; bo tym tylko sposobem utworzyć sobie możemy dokładne wyobrażenie władz umysłowych człowieka. Prócz tego, jeśli się nie mylę, przekonamy się w ciągu tego dzieła, że rozbiór myśli ludzkiej na ostateczne jej pierwiastki ułatwi nam rozwiązanie najważniejszych w logice i metafizyce zagadnień, których trudność czyniła zawadę największą postępowi tych nauk.¹¹

5. Czyniąc w tym przedmiocie badania, możemy otrzymać jeszcze i drugą korzyść, to jest możemy poznać prawa, które powinny kierować władzami naszego umysłu, czyli, co jedno znaczy, możemy poznać prawidła dobrego myślenia. Żebym był zrozumiany w tym, co teraz powiedziałem, tak się tłumaczę. Jeżeli śledząc rozmaite

w pewnym względzie „działaniami” lub „pewną czynnością” nazwać się mogą. Albo, jeśli się godzi użyć takiego wyrażenia, przez wyraz „działanie” nie tylko rozumiem tu każde działanie umysłu czynne, lecz i bierne.

¹¹ Sądzę, że nie od rzeczy będzie przytoczyć tu myśl sławnego filozofa francuskiego Dégéranda, jako zgodną z przedsięwzięciem naszym. Wspomniany filozof w dziele swoim pod napisem *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels* (tome 5, page 12), zastanawiając się nad przyczynami tak małego skutku, jaki przyniosły usiłowania niektórych mężów znakomitych, którzy się poświęcili nauce umysłu ludzkiego, tak o nich mówi: „Znaleźli oni w naturze rzeczy zasady, których skutek był tym większy, że się nie domyślali zupełnie całej ich mocy; przydam jeszcze, że wszyscy ci prawie filozofowie popełnili dwa błędy, które w tej okoliczności zrodzić musiały wypadki bardzo rozciągłe. Pierwszy jest ten, że się ucząc dziejów umysłu ludzkiego, nie wyjaśnili przez rozbiór najpierwszych czynów (*faits*), które służą za początek wszelkim innym i same tylko szczęśliwy ich wykład dać mogą. Nie znali oni prawdziwych początków tworzenia się wyobrażeń i mechanizmu naszych sądów. Stąd wyniknąć musiało, że większa część prawideł, które nam podali, okazały się fałszywe lub trudne w zastosowaniu; albowiem, jak można przepisywać prawa działaniom myśli, kiedy natura tych działań jest tylko niezupełnie poznana?” Tenże filozof mówiąc nieco dalej o powodach, które kierowały osnową drugiej części jego dzieła, tak się tłumaczy (tome 3, page 29): „Pierwszy jest ten, że postępując przez rozbiór do najpierwszych i najprostszych działań umysłu naszego, można by spróbować, czy by się wytłumaczyć nie dały pomyślnie prawdziwe przyczyny naszych opóźnień, naszych błędów, i że wszelka teoria, która by się nie zasadzała na podobnych badaniach, zrodziłaby tylko pewien rodzaj filozofii empirycznej, spuszczającej się na los w zasadach swoich, jałowej w swoich zastosowaniach”.

gatunki działań, z których się składa myśl nasza, przekonamy się o tym niezawodnie: że te działania wykonywać się powinny pewnym porządkiem przyrodzonym, takim, a nie innym; że w niektórych rzeczach do zachowania tego porządku zmusza wszystkich ludzi sama natura ich umysłu, tak dalece, iż odstąpić go nie jest w ich mocy, jako to, gdy jeden gatunek działań umysłowych budzi w nich drugi, jeden poprzedza a drugi następuje itd.; że w innych rzeczach, chociaż się ludzie mogą rozminąć z tym porządkiem przyrodzonym, zachowywać go jednak powinni; że ten szyk działań umysłowych nie powinien być wypadkiem trafunkowego ich połączenia, ani dowolnym tworem imaginacji, lecz taki, aby każdy zgodził się na to, że na zachowaniu jego zależy prawda, a błąd na uchybieniu; jeśli, mówię, z przekonaniem niezawodnym znajdziemy w umyśle naszym taki porządek, tym samym poznamy prawa władz naszych umysłowych czyli prawidła myślenia. Wszakże gdy się już okazało, że władze umysłu ludzkiego tyle tylko poznane być mogą, ile znamy jego działania, więc kiedy mówimy, że władze naszego umysłu takimi a nie innymi prawidłami rządzić się powinny, nie co innego wówczas rozumiemy, tylko to, że działania do tych władz należące powinny się wykonywać i szykować tym a nie innym porządkiem. Prawo zatem umysłu, prawidło dobrego myślenia jest TO PRZEPIS WYPŁYWAJĄCY Z NATURY UMYŚŁU LUDZKIEGO, JAK MAMY SZYKOWAĆ ROZMAITE DZIAŁANIA, Z KTÓRYCH SIĘ SKŁADA MYŚL NASZA.

6. Człowiek nie tylko może poznawać i myśleć, lecz nadto, stosownie do tego, jak poznaje i myśli, wzbudzają się w nim rozmaite chęci i żądze, które niekiedy wykonywa zewnętrznie, albo też stanowi je wykonać, gdy się ku temu poda sposobność. Przekonamy się następnie, że CHCENIE, równie jak i MYŚLENIE, nie jest działaniem ciała ludzkiego, lecz duszy. Tak więc dusza ludzka sposobna jest do poznawania i chcenia, czyli, wyrażając to samo inaczej, dusza ludzka ma władzę poznawania i władzę chcenia. Pierwsza z nich, jakośmy to już widzieli, nazywa się „umysłem”, druga nazywa się „wolą” (*facultas appetitiva, voluntas*). Do logiki należy szczególnie poznać naturę pierwszej z tych dwóch władz; wykład zaś drugiej należy do psychologii.

ROZDZIAŁ II

Wykład czułości czyli władzy czucia

7. Jużśmy to widzieli, że władza ogólna myślenia czyli umysł podzielić się może na wiele władz szczególnych, stosownie do działań rozmaitego gatunku, z których się składa myśl nasza. Zgadza się na to wszyscy filozofowie, że z rzędu władz poznawczych czyli umysłowych człowieka najpierwej się w nim objawia i rozwija ta, którą nazywamy „czułością” czyli „władzą czucia” (*sensibilitas, sensus, facultas sentiendi*). Człowiek pospolity może o tym nie wiedzieć, czy są w jego umyśle inne władze, różne od władzy czucia, ale o tym nie wątpi bynajmniej, że czuje. Trzymając się zatem powszechnego i od wieków przyjętego prawidła, że w śledzeniu prawdy postępować należy od rzeczy wiadomych do niewiadomych, wykład władz

umysłowych człowieka zaczniemy od tej władzy, która jest wszystkim znajoma i niezaprzeczone, to jest od władzy czucia.

Z tym wszystkim, chociaż się zdaje, że tę władzę człowiek najlepiej znać powinien, przekonamy się jednak wkrótce, że nawet ludzie uczeni i filozofowie nie zawsze starali się utworzyć sobie dokładne jej i czyste wyobrażenie, ponieważ częstokroć brali za czucia albo do nich mieszały te rzeczy, które nie są czuciami. Chcąc przeto uniknąć podobnych pomyłek, większą nieco dokładność w wyłuszczeniu tej władzy zachować starać się będziemy, do czego nam posłuży naprzód bardzo dobrze ta uwaga, której prawdziwość, jak mierniam, nie podlega najmniejszej wątpliwości, to jest, że ŻADNE CZUCIE NIE MOŻE BYĆ W CZŁOWIEKU, O KTÓRYM BY ON NIE WIEDZIAŁ, inaczej bowiem czucie nie byłoby czuciem; owszem, nawet nie mogłoby należeć do działań umysłu [5]. Tak więc, podług naszej definicji, władza czucia nie jest co innego, tylko SPOSOBNOŚĆ DO PRZYJMOWANIA, PRZEZ DZIAŁANIE ISTOT MATERIALNYCH NA ZMYŚŁY NASZE, TAKICH ODMIAN, O KTÓRYCH WIEDZIEĆ MUSIMY.¹² Tak np. gdy się dotykam pewnego przedmiotu, wnet poznaję, że przez to odmienia się stan mojego jestestwa, i tę odmianę nazywam „czuciem oporu”; wyrażam to inaczej, że czuję opór. Gdy pewna materia subtelna uderza moje oczy, wznieca się we mnie inna odmiana, którą nazywam „światłem”; wyrażam to inaczej, że WIDZĘ ŚWIATŁO itd. Słowem, każda odmiana sprawiona w człowieku przez działanie jestestwa materialnego na którykolwiek z jego zmysłów, odmiana, która nie może uniknąć jego wiadomości, nazywa się pospolicie „czuciem” (*sensatio*). Rozróżnić przeto należy CZUCIE od CZUŁOŚCI; tamto albowiem, jak dopiero widzieliśmy, jest pewną odmianą, pewnym skutkiem, który człowiek odbiera od istot materialnych uderzających jego zmysły; ta zaś ostatnia jest tylko sposobnością człowieka do przyjmowania takich odmian.

8. Czulość, jak zobaczymy niżej, dzieli się na zewnętrzną i wewnętrzną. Narzędziami tak pierwszej jako i drugiej są zmysły, których pospolicie liczą pięć. Ponieważ okaże się następnie, że do czuć łączyć się zwykły inne wyobrażenia, które „czuciami” nazwać się nie mogą, i ponieważ nadmieniono, że nawet sami filozofowie nie zawsze odróżniali od czuć obce te pierwiastki, nie zdaje się przeto być rzeczą małej wagi wyszczególnić wszystkie te odmiany, które odbieramy za pośrednictwem pięciu zmysłów, i które właściwie nazwać się mogą „czuciami”. I tak: zmysł widzenia, czyli oczy, daje nam czucia kolorów i światła. Zmysł powonienia, czyli nos, daje nam czucia zapachów. Zmysł słuchu, czyli uszy, daje nam czucia głosów. Zmysł smakowania, czyli język i podniebienie, daje nam czucia smaków. Zmysł dotykania, czyli wszystkie części ciała, daje nam czucia oporu, miąższości, twardości lub miękkości, ciepła lub zimna, chropowatości lub gładkości.

¹² Gdy wyjaśnimy różnicę między ciałem a duszą, przekonamy się, że przez działanie przedmiotów na zmysły, oprócz czuć, budzą się jeszcze w jestestwie naszym inne odmiany, które „czuciami” w znaczeniu właściwym nazwać się nie mogą, i dlatego odmianom pierwszym czyli czuciom tę dajemy cechę odznaczenia, że o nich człowiek wiedzieć musi koniecznie, kiedy się one w nim dzieją, co się nie prawdzi o innych odmianach.

9. Mamy tu uważać, że każdy z pięciu dopiero wyliczonych zmysłów jest narzędziem czuć sobie tylko odpowiednich, które się wyszczególniły, a innych dać nie może. Zmysł np. widzenia nie może nam dać dźwięków, ani zmysł słuchu kolorów itp. Ta prawda tak jest oczywista i powszechnym stwierdzona doświadczeniem, iż dowodzić jej nie potrzeba. Wrażmy ją sobie w pamięć, z niej albowiem ważny wkrótce wyciągniemy wniosek.

10. Wszystkie te czucia, któreśmy tu wyliczyli, nazywają się „zewnętrznymi”, dlatego, że się w nas wzniecają przez działanie przedmiotów zewnątrz nas będących. Sposobność zaś do odbierania czuć takich, nazywa się „czułością zewnętrzną” (*sensus externus*).

Lecz w czuciach pochodzących od zmysłu dotykania trzeba uważać niektóre ich oddzielne gatunki, różne od tych, o których mówiliśmy. I tak np. czujemy części naszego ciała, i rozmaite ich położenie, chociaż żaden przedmiot zewnętrzny nie działa na nie. Czujemy ból w rozmaitych częściach ciała sprawiony od wewnętrznych jakichś przyczyn. Czujemy działanie sił organicznych, jako to: ODDECHU, PULSU, BIEGU KRWI itd. Czujemy rozmaite stany naszego zdrowia lub niemocy, rozmaite stany wewnętrznego usposobienia naszego ciała, jako to: lekkość, żywość, wesołość, ociężałość, gorączkę, tęsknotę, nudę itd., które to ostatnie czucia do żadnej w szczególności nie odnoszą się części ciała, lecz uważają się jak gdyby należały do jego całości. Wszystkie te czucia tu wyliczone, jako niepochodzące od działania przedmiotów zewnętrznych, lecz od przyczyn ukrytych wewnątrz ciała, nazywać będziemy „czuciami wewnętrznymi”, sposobność zaś duszy do odbierania czuć takich nazwiemy „czułością wewnętrzną” (*sensus internus*).

11. Podział czułości na zewnętrzną i wewnętrzną, któryśmy dopiero wyluszczyli, wielu metafizyków uważało w innym względzie. Podług nich człowiek albo poznaje istoty zewnątrz siebie będące, i to należy do czułości zewnętrznej, albo poznaje, co się dzieje w jego umyśle, i to należy do czułości wewnętrznej. Moim zdaniem taki podział władzy czucia wtenczas tylko byłby trafny, jeśliby w umyśle ludzkim były same czucia, i jeśliby do składu wyobrażeń naszych nie wchodziły inne pierwiastki, które nie są czuciami. Lecz ponieważ zamierzamy okazać w ciągu tego dzieła, że się rzecz ma inaczej, przez to samo nie przyjmujemy tu takowego podziału czułości, który mógłby nam dać fałszywe wyobrażenie tej władzy.

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

przeszły, to jest mogę sobie wyobrazić to czucie, które nazywam „bólem głowy”. Tak w pierwszym, jako i drugim razie, obraz czucia przeszłego podobny jest do samego czucia, z tą różnicą, że pierwsze z nich {tj. czucie} było żywsze, a drugi {tj. obraz czucia} jest mniej żywy, i że pierwsze łączyło się z przekonaniem o rzeczywistej bytności pewnej przyczyny obecnej sprawującej czucie, a drugi się nie łączy z tym przekonaniem. Pierwsze zatem nazywać będziemy „czuciem rzeczywistym”, a drugi, to jest obraz czucia, nazwiemy inaczej „czuciem wyobrażonym”. Władza ta, przez którą obrazy czuć przeszłych stawia się w myśli człowieka, bądź je dobrowolnie sobie przypomina, bądź mimowolnie same się mu nastreczają, należą do wyobraźni (*imaginatio*), która w wielorakim bierze się znaczeniu i której później obszerniejszy damy wykład. Tu tylko dla związku prawd wkrótce wyłożyć się mających należało wzmiankę uczynić o tej władzy. Wyobraźnię pod tym jedynie względem uważaną, któryśmy dopiero wyluszczyli, mieć będziemy za pewien gatunek czułości, dlatego, że czucia wyobrażone podobne są do czuć rzeczywistych i nazwiemy ją „czułością wyobrażoną”. Uważać tylko mamy, że logicy i metafizycy przez „czucia” wzięte w ogólnym znaczeniu nie tylko rozumieją czucia rzeczywiste, lecz i onych obrazy, w którym też znaczeniu i my brać będziemy ten wyraz przez ciąg naszego wykładu, jeżeli inne wyrazy nie ostrzegą nas, o którym z tych dwóch rodzajów czuć mówić chcemy.

13. Niektórzy logicy nazywają „czuciem” (*sensatio*) obraz pewnego przedmiotu materialnego, złożony z wielu czuć rozmaitych, bądź rzeczywistych bądź wyobrażonych, jako to: obraz róży, złota itp. Inni oznaczają tym wyrazem pewne sądy, o których prawdzie zdaje się być człowiek mocno przekonany, chociaż nie może się wytłumaczyć, dlaczego tak jest przekonany. Stąd niektóre sądy i pojęcia wspólne wszystkim ludziom, których dowodzenie jest trudne, nazywają się u filozofów „czuciem powszechnym” (*sensus communis*); my zaś w dziele naszym nazywać to będziemy „rozsądkiem powszechnym”. Lecz obydwa te znaczenia wyrazu „czucie” w naszym wykładzie uważać się będą za mniej właściwe.

14. Niezaprzeczoną jest prawdą, na którą zgadzają się wszyscy uczeni, i o której każdy człowiek może być przekonany własnym doświadczeniem, to jest, że nie możemy sobie wyobrazić żadnego czucia, którego byśmy wprzód nie mieli rzeczywiście, czyli, jaśniej się tłumacząc, wszystkie czucia wyobrażone są obrazami czuć rzeczywistych, któreśmy dawniej mieli. Każdy to postrzega w sobie samym, że w miarę, ile doświadcza czuć coraz nowych, pomnaża się w nim liczba czuć wyobrażonych. Tak np. nim pierwszy raz w życiu moim ujrzałem kolor szafirowy, nie mogłem go sobie wyobrazić; ale teraz potrafię to uczynić, bo już go widziałem. Człowiek ślepy od urodzenia, ponieważ nigdy nie widział żadnych kolorów, nie może też sobie utworzyć najmniejszego ich wyobrażenia, podobnie jak głuchoniemy nie może sobie wyobrazić dźwięków. Może wprawdzie człowiek w wyobraźni swojej połączyć czucia wyobrażone tym sposobem, jakim nigdy nie łączyły się w nim czucia rzeczywiste tamtym odpowiednie, co się wyłoży na swoim miejscu, ale uważając

te czucia wyobrażone pojedynczo, żadnego z nich utworzyć sobie nie może, jeśli wprzód nie miał czucia rzeczywistego, któremu by odpowiadało czucie wyobrażone.

15. Czucie, tak rzeczywiste, jako też wyobrażone, jest pewnym stanem człowieka, pewnym sposobem jego bytu (*modificatio*), albowiem człowiek raz te, drugi raz inne ma czucia. Czucia rozmaite i ich obrazy kolejno wzniesają się w nim i nikną, a te, które raz zniknęły, znowu się wskrzesić mogą, co zależy od rozmaitych okoliczności, w jakich człowiek zostaje stosownie do otaczających go przedmiotów. Niekiedy nawet pozbawiony bywa czuć wszelkich, jak np. w czasie snu głębokiego lub w czasie choroby takiej, w której się traci władza zmysłów. Czucia zatem, które nie są czym innym, tylko pewnymi stanami przemijającymi człowieka, same w sobie być nie mogą, lecz muszą się zawierać w pewnej istocie (*substantia*), czyli, co jedno znaczy, w pewnym jestestwie, które ma być trwałe w samym sobie, tak np. jak ruch lub spoczynek w sobie samym być nie może, lecz musi się zawierać w pewnej istocie materialnej.¹³ Przekonamy się później, że istota czująca w człowieku jest razem istotą myślącą; istotą taką nazywamy „duszą”, uważmy więc, jakiego jest gatunku i gdzie się ona znajduje w jestestwie ludzkim.

¹³ W wyobrażeniu ISTOTY łączyć się muszą konieczne dwa warunki: 1^{od} że to jest wyobrażenie rzeczy takiej, która się nie zawiera w rzeczy innej, ale, owszem, w sobie zawierać zwykła przymioty lub stany; 2^{re} jest to wyobrażenie rzeczy trwałej czyli ciągle zachowującej bytność swoją. Przeciwnie więc wyobrażenie PRZYMOTU jest naprzód wyobrażeniem rzeczy takiej, która sama w sobie być nie może, lecz zawierać się musi w pewnej istocie. Po wtóre, jest wyobrażeniem rzeczy nie zawsze trwałej, jak istota, ale częstokroć przemijającej tylko, i w takim razie przymiot zowie się „stanem” czyli „sposobem bytu” lub „modyfikacją pewnej istoty”. Oczywiście jest rzeczą, że każdy człowiek wyobrażać sobie musi ISTOTĘ i PRZYMOT lub STAN tym właśnie, a nie innym sposobem, jakiśmy dopiero wyluszczyli. Lecz metafizycy, którzy by w badaniach swoich do tego powinni zmierzać celu, ażeby udowodnili to, czego nas uczy ROZSĄDEK POWSZECHNY [13], nadając częstokroć tym badaniom nietrafny kierunek, zamiast wzmocnienia powagi tego powszechnego rozsądku bardziej ją osłabili, albo się nawet zdaje, że niektórzy z nich całkiem ją zniszczyć usiłowali. Wszakże wiadomo, że wielu z nich tworzyli, albo raczej wmawiali sobie i innym tak odrębny sposób myślenia o rzeczach, iżby się zdawało, że przyrodzenie ich umysłu nic nie miało wspólnego z przyrodzeniem umysłu innych ludzi. Naprzód zaś, uważać mamy, że niektórzy z metafizyków, tych nawet, którzy się ściślej trzymać chcieli przewodnictwa powszechnego rozsądku, i uniknęli zarazy zupełnego idealizmu, wpadli jednak w błąd względem tej rzeczy, o której tu mówimy, to jest względem wyobrażenia ISTOTY i PRZYMOTU. Chociaż bowiem nie zaprzeczają temu, że istota i przymiot tak właśnie, a nie inaczej pojmować się muszą, jakośmy to wyluszczyli, z tym wszystkim mówią, że wyobrażenia tych rzeczy są tylko oderwane (*ideae abstractae*), a tym samym, że nie możemy ich stosować tak, jak je pojmujemy, do rzeczywistości; znaczy to, iż nie mamy prawa twierdzić, że rzeczy same w sobie czyli zewnątrz myśli naszej są istotami lub przymiotami. Lecz okażemy w dziele naszym nietrafność tego mniemania i dowiedzimy tej prawdy, że człowiek, na mocy pewnego prawa przyrodzonego umysłowi swojemu, wyobrażenia istoty i przymiotu powinien uważać za sposób pojmowania rzeczy zgodny z rzeczywistością. Tymczasem, nim się to udowodni, każdy przynajmniej zgodzić się musi na inną prawdę, to jest: że wszyscy ludzie mają wyobrażenia istot i przymiotów lub stanów, i że żaden z nich nie może sobie wystawić w myśli tych rzeczy sposobem innym, tylko tym, któregośmy dopiero mieli wykład, lubo teraz jeszcze nie twierdzimy, że taki sposób pojmowania zgodny jest lub niezgodny z rzeczywistością. Tę zaś prawdę biorąc za początek dalszego rozbioru, śledzić tu mamy, jak też człowiek wyobrażać sobie może rozsądnie istotę, która w nim myśli, i w jakich istot rzędzie ją umieścić: materialnych lub innych.

16. Chociaż czułość zdaje się być rozlana po całym ciele naszym, bo nie masz żadnej jego części, której byśmy nie przyznawali jakiegokolwiek czucia, z tym wszystkim dowieść można, że ta władza ma swoje siedlisko w pewnej tylko części naszego jestestwa i że wszystkie części ciała ludzkiego, właściwie mówiąc, są tylko narzędziami czucia, ale same nie czują. Dla okazania tej prawdy, dowiedzimy naprzód, że istota czująca i oraz myśląca nie znajduje się w żadnym szczególnym zmyśle z pięciu wyliczonych. Dowiedzimy potem, że nie możemy jej rozsądnie wyobrażać sobie jak istotę materialną, lecz przeciwnie, wyobrażać ją {sobie} musimy jak istotę nierozciąglą, nie składającą się z części, a zatem jak istotę różną od ciała. Dowiedzimy, na koniec, że w niej samej tylko zawiera się czułość czyli władza czucia. A naprzód okażmy prawdziwość pierwszego z tych trzech założeń.

Mówiliśmy wyżej, że każdy zmysł daje nam tylko czucia właściwe jego działaniu i że nie może nam dać tych, które należą do innych zmysłów. Lecz my możemy mieć kilka razem czuć pochodzących od rozmaitych zmysłów. Możemy te czucia porównywać ze sobą, łączyć, stosować; musimy więc wyobrażać {sobie} w jestestwie naszym taką część, czyli taką istotę, w której się mogą łączyć czucia sprawione przez wszystkie zmysły, która je ze sobą znosi, porównywa, słowem, istotę myślącą czyli duszę; taka zaś istota, podług tego, cośmy dopiero widzieli, znajdować się nie może w żadnym szczególnym zmyśle, ponieważ w żadnym szczególnym zmyśle łączyć się nie mogą czucia należące do kilku rozmaitych zmysłów.

17. Kiedyśmy dowiedli, że dusza ludzka nie zawiera się w żadnym zmyśle szczególnym, można jednak przypuścić, że ona jest pewną częścią ciała naszego, np. pewną częścią mózgu (niżej bowiem zobaczymy, że fizjologowie mózg najszczególniej uważają za siedlisko czułości i myślenia), a zatem, że ona jest istotą rozciąglą, złożoną z części materialnych. Albo też przypuścić można, że ona jest innej natury aniżeli ciało, a zatem {jest istotą} nierozciąglą, nieskładającą się z części jedna zewnątrz drugiej leżących. Uważmy zatem, które z tych dwóch przypuszczeń zgodzić się może z rozsądkiem powszechnym.

W pierwszym przypuszczeniu mówić, że dwa np. czucia łączą się w jednym czasie w istocie złożonej z części, z których każda jest udziałną istotą,¹⁴ jest to mówić, że się one łączą albo obydwie w jednej i tej samej części, albo że one tym tylko sposobem łączą się w tej istocie, iż jedno z nich należy do jednej, drugie zaś do drugiej części tej istoty.

(a) Lecz łatwo jest dowieść, że ostatni z tych dwóch przypadków pierwszego przypuszczenia utrzymać się nie może. Mówić bowiem, że dwa czucia jedno jest w jednej części, a drugie w drugiej pewnego jestestwa, jest to mówić, że jedno czucie jest w jednej istocie, a drugie w istocie drugiej. Ale w takim razie jedna i ta

¹⁴ Tu znowu stawi się nam uwaga, której nikt zaprzeczyć nie może, to jest, że nie inaczej wyobrażamy sobie jakiegokolwiek jestestwo materialne, tylko jako zbiór wielu istot połączonych ze sobą pewnym związkiem. Związek ten między częstkami ciała może być rozmaity, jako to: mechaniczny, chemiczny lub organiczny; ale to {jest} pewne, że mimo tego związku każda z nich stawi się umysłowi naszemu jak udziałna istota, połączona tylko z drugimi. Wszakże związek ten zniszczony być może, my jednak i w takim razie nie przestaniemy uważać tych części jak istoty mające każda swój byt udziałny.

sama istota nie miałyby ich razem w tym samym czasie, a przeto nie mogłyby ich porównywać. Drugi więc przypadek w przypuszczeniu duszy materialnej utrzymać się nie może; zobaczmy teraz, czy się utrzyma pierwszy.

(b) Mówić, że dwa czucia łączą się w jednej i tej samej części istoty materialnej, jest to mówić, że się one łączą albo w części takiej, która jest jedna właściwie, i nie składa się z części mniejszych, albo tym sposobem, że jedno czucie jest w jednej części pewnej części złożonej, a drugie w drugiej części; mamy tu więc znowu dwa różne przypadki. Ostatni z nich widocznie jest ten sam, któregośmy już dowiedli niepodobieństwo (a), więc pierwszy z nich tylko przypuścić należy.

(c) Lecz jeżeli przypuścimy, że dwa czucia łączą się w części, która jest jedna właściwie, tym samym przypuszczamy, że się one łączą w części niezłożonej, i już jest dowiedzione, że tej istoty, która porównywa swe czucia, a tym samym myśli, nie można sobie wyobrażać jak istotę materialną, znaczy to, nie można jej wyobrażać {sobie} jako zbiór wielu części jedna przy drugiej leżących i spojonych.

Tak więc, gdyśmy okazali, że istoty myślącej nie możemy sobie wyobrażać inaczej, tylko jak istotę właściwie pojedynczą i nierozciąglą, stąd wypada ten wniosek, że czucia, które ona porównywa, jako też i sposobność jej do ich przyjmowania, to jest czułość, nie mogą się uważać rozsądnie, jak gdyby były rzeczywiście rozciągle, bo się zawierają w istocie nierozciąglej i właściwie pojedynczej. Z tym wszystkim chociaż wniosek ten oczywiście wypływa z poprzedzającego rozbioru, wielu jednak podlega zarzutom i trudnościom, o których dokładne rozwiązanie starać się będziemy. Naprzód zaś, dla wsparcia tego wniosku wyłuszczyć należy tę prawdę, która się gruntuje na niewątpliwych postrzeżeniach fizjologów, i nie tylko od tych ostatnich, lecz i od wszystkich zgoła uczonych, którzy śledzili naturę umysłu ludzkiego, została powszechnie przyjęta, to jest, że porównywanie czuć naszych, a zatem i myślenie nie gdzie indziej, tylko w mózgu się dzieje.

18. Prawdy dopiero wspomnianej dowodzą następujące postrzeżenia: (1) Wszystkie nerwy, to jest pewne delikatne włókna, które znajdują się w ciele ludzkim i są narzędziami czucia, biorą swój początek w mózgu, stamtąd zaś rozchodząc się po całym ciele, albo się kończą na powierzchni tegoż ciała, które całe, jak mówiliśmy, jest zmysłem dotykania [8], albo się łączą z budową czterech innych zmysłów. Tym sposobem, gdy którekolwiek z tych nerwów są poruszone od przedmiotu, wzbudza się w nich pewien ruch lub inne jakiekolwiek działanie, które bardzo szybko przechodzi do mózgu, po czym następuje czucie. (2) Im więcej łączy się tych włókien w jakiej części ciała, tym czulszą ona być się zdaje; tak np. palce delikatniejsze nam dają czucie niżeli inne części; włosy zaś i paznokcie, ponieważ nie mają zgoła nerwów, żadnego też nie sprawują czucia. (3) Czucie w człowieku inaczej wznieść się nie może, tylko wtenczas, kiedy ruch lub inne jakie działanie wzbudzone w nerwach od przedmiotów dochodzi do mózgu, a w razie przeciwnym czucia nie masz. Na przykład, kiedy ręka lub inny jaki członek jest mocno przewiązany, wtedy albo go bardzo mało, albo nic zgoła nie czujemy, a to dlatego, że czynność nerwów tego członka będąc zatamowana, albo w znacznej części albo zupełnie nie dochodzi

do mózgu. To samo z podobnych przyczyn dzieje się w przypadku paraliżu lub odrętwienia. (4) Jeśli mózg, w którym, jako w swoim źródle, znajdują się wszystkie razem nerwy, będzie przyciśnięty z jakiegokolwiek przyczyny, jak to np. zdarza się w apopleksji lub innych chorobach, natenczas ustają w człowieku wszystkie czucia, dlatego, że cząstki nerwów przyciśnięte nie mogą pełnić funkcji swojej, a zatem nie mogą przesłać wrażeń do istoty czującej i myślącej. Z tych wszystkich postrzeżeń wnieść należy, że ta istota, która w nas czuje i czucia swoje porównywa, ma swoje siedlisko w mózgu albo raczej w pewnej jego części.¹⁵

19. Ale jakże tę prawdę, którąśmy teraz wyłuszczyli, pogodzić z tym, co każdy człowiek zdaje się postrzegać oczywiście w samym sobie, to jest, że czułość rozlana jest po całym ciele ludzkim, każda albowiem część ciała żyjącego, jeżeli np. zetknie się z pewnym przedmiotem, zdaje się mieć czucie w tym samym miejscu, gdzie się z nim styka. Każda przyczyna mieszająca przyrodzony porządek organicznych funkcji ciała ludzkiego w jakiegokolwiek bądź jego części zawarta, zdaje się budzić czucie bólu w tym samym miejscu, gdzie się znajduje. Te same czucia, które człowiek porównywa, odnosi do którejś z części swojego ciała, i niby w niej umieszcza. Jakże to wszystko pogodzić z prawdą wyżej wyłuszczoną, to jest, że człowiek czuje i myśli nie w całej objętości jestestwa swojego, lecz w pewnej jego części?

Na ten zarzut tak odpowiadamy. Jeżeli prawda poprzedzająca gruntownie jest dowiedziona, więc to wszystko, co się jej zdaje sprzeciwiać, jest tylko pozorem albo raczej złudzeniem zmysłowym; bo, jak mówiliśmy, wszystkie części ciała są

¹⁵ Większa część fizjologów słusznie mniema, że umysł ludzki ma swoje siedlisko nie w całym mózgu, lecz w pewnej jego części, którą nazywają *sensorium commune*, dlatego, że się w niej schodzą mają końce wszystkich zgoła włókien zwanych „nerwami”. Jakoż ponieważ do mózgu dochodzić muszą wrażenia sprawione przez wszystkie nerwy ciała ludzkiego, aby człowiek mógł czuć i czucia swoje porównywać, stąd wypływa nieuchronny wniosek, że jestestwo myślące najbliżej połączone być musi z tą częścią mózgu, w której rzeczywiście schodzą się ze sobą końce wszystkich nerwów, albo raczej, w której one wszystkie mają swój początek. Lecz chociaż mózg uważa się pospolicie od fizjologów za masę splecioną z nerwów, niepodobna jednak wyobrazić sobie, ażeby ten, że tak powiem, punkt zejścia się lub połączenia wszystkich zgoła nerwów miał miejsce w całej objętości mózgu. Prócz tego pokazały doświadczenia, że niekiedy strata znacznej części mózgu nie pociągnęła za sobą straty władz umysłowych; dowodzi to, że umysł ludzki nie ubył bynajmniej człowiekowi razem z ową częścią mózgu, a przez to samo nie mógł się w niej znajdować. Na koniec, jakżebyśmy mogli wyobrażać sobie, że umysł jest rozlany po całym mózgu, gdyśmy dowiedli, że nie można go uważać za istotę materialną i rozciąglą, chyba byśmy przypuścili w człowieku, zamiast jednego umysłu, nieskończone ich mnóstwo, to jest chyba byśmy przypuścili, że każda najdrobniejsza nawet cząstka mózgu jest istotą myślącą, co dosyć jest wyrazić, aby się przekonać o niedorzeczności takiego przypuszczenia. Prócz tego wkrótce okażemy, że przypuszczenie w człowieku nie tylko wielu istot myślących, czyli porównywających czucia, lecz choćby nawet czujących tylko, nie może się poprzeć najmniejszym dowodem. Gdy się przeto mówi, że umysł ludzki ma swoje siedlisko w mózgu, inaczej twierdzenia tego pojmować rozsądnie nie możemy, tylko tak, że mózg bliższe ma położenie względem istoty myślącej i ściślejszy z nią związek, aniżeli inne części ciała naszego. Lecz jakie ma położenie w mózgu ta jego część, w której się łączą powinny końce wszystkich zgoła nerwów, i którą najwłaściwiej uważać można za siedlisko umysłu, fizjologowie dotąd jeszcze wysledzić tego z pewnością nie mogli. Wreszcie się zdaje, że szperania w tej rzeczy nie miałyby innego celu, tylko dogodzenia ciekawości, a przynajmniej to jest pewne, że nie są potrzebne do osnowy nauki naszej.

zmysłem dotykania [8]. A któż o tym nie wie, że zmysły ludzą nas w bardzo wielu zdarzeniach, wystawiając nam rzeczy inaczej, aniżeli są w istocie? Są złudzenia, którym ani wieśniak, ani dziecię nawet nie wierzy, uznając je być tym, czym są w rzeczy samej, to jest złudzeniami; np. kiedy przeglądając się w zwierciadle lub w wodzie, zdaje się widzieć podobne sobie jestestwo; kiedy słysząc echo odbijające jego wyrazy, zdaje się mu, że słyszy osobę mówiącą itp. Są znowu inne, w których gmin nie domyśla się bynajmniej omamienia, owszem, je poczytuje za prawdy oczywiste, a które sam tylko człowiek oświecony bierze za złudzenia. Są złudzenia powszechne czyli wspólne wszystkim ludziom, które nawet w niejaki sposób zdają się im być przyrodzone, dlatego, że się do nich zaciąga nałóg od najpierwszych chwil życia ludzkiego. Do rzędu tych ostatnich należy i to, o którym tu mówimy. Będziemy się starali wykazać w ciągu uwag naszych różne rodzaje podobnych omamień i wyłuszczyć sposób, jakim się one tworzą, a nawet dowieść tego, że te złudzenia, które są wspólne wszystkim ludziom, nie tylko nie są im szkodliwe w potocznym ich życiu, lecz nadto nieuchronnie są potrzebne do zachowania ich jestestwa. Tymczasem dosyć jest przytoczyć te zdarzenia, które dobrze są wiadome w dziełach sztuki lekarskiej i fizjologii, to jest, że człowiek, któremu np. rękę ucięto, zdaje się czuć ból raz w jednym, drugi raz w drugim palcu ręki uciętej. Każdy tu jest przekonany o złudzeniu, bo na to przecież powszechna zachodzi zgoda, że części ciała nieżyjące czuć nie mogą. Oto więc podobne jest złudzenie i wtenczas, kiedy umysł, jestestwo nierozciągle, umieszcza niejako czucia swoje w całej rozciągłości swojego ciała, odsyłając je mianowicie do tych części, które są tylko tych czuć narzędziami, lub w których się znajduje ich przyczyna. Wszakże łatwo to każdy pojąć może, że złudzenie imaginacji, o którym tu mówimy, jest koniecznie potrzebne człowiekowi, aby mógł zachować jestestwo swoje. Przypuśćmy albowiem, że człowiek pozbawiony został tego przyrodzonego instynktu, który mu każe odnosić czucia swoje do tych części ciała, w których się znajduje ich przyczyna. Jakżeby w tym razie mógł on wiedzieć o położeniu rozmaitych części ciała swojego? A następnie jak je uchronić od szwanku, na który w tak licznych zdarzeniach bywa wystawione? Jak to poznać, w której części ciała jest przyczyna bólu? Itd. Wykład wprawdzie obszerniejszy tej potrzeby złudzenia będzie miał swoje miejsce, lecz te pomysły, które tu w krótkości rzuciłem, sądzę być dostatecznymi do przekonania o niej światłego czytelnika. Wreszcie uważać należy, że jeśli natura umysłu ludzkiego skazuje niekiedy wyobraźnię naszą na zbawienne dla nas omamienia, nie potępia jednak przekonania naszego za błąd, bo nam zostawiła pewne prawidła, za pomocą których odkryć możemy złudzenia owe, a te same prawidła nie inaczej wyświecić nam je mogą, tylko dając przekonanie o prawdach przeciwnych. Wszystko to więc, co się dotąd wyłuszczyło względem natury umysłu naszego, tak ścisły ma związek z prawdami następującymi, że wykład tych ostatnich nowej przyda mocy twierdzeniom poprzedzającym.

20. Jakożkolwiek wszyscy fizjologowie zgadzają się na tę prawdę, że porównywanie czuć naszych dzieje się tylko w mózgu, z tym wszystkim wielu z nich skłonni są do

tęgo mniemania, że czucia są rzeczywiście własnością wszystkich części ciała ludzkiego, jak się być zdają. Mniemanie to nie tylko jest skutkiem złudzenia, o którym dopiero mówiliśmy, lecz i stąd jeszcze pochodzi, że nie wszyscy fizjologowie starali się zrobić sobie dokładne wyobrażenie tego, co nazywamy „czuciem”, to zaś sprawiło, że dwie rzeczy całkowicie różne mieszają częstokroć ze sobą i biorą za jedno, chcę mówić, przyczynę czyli mechanizm czucia i samo czucie. Podług nich każda część ciała mająca nerwy, czuje wtedy, kiedy przedmiot na nią działa. Lecz zapytajmy ich, jakie też oni znaczenie przywiązują w tym miejscu do tego wyrazu „czucie”? Jeśli to tylko, że gdy ta część poruszona jest od przedmiotu, natychmiast za pośrednictwem nerwów budzi w umyśle pewne czucie [18], w takim razie zgadzamy się z nimi, bo inaczej byłaby {to} tylko sprzeczka o słowa. Jeśli zaś chcą utrzymywać, że w tych nerwach znajduje się czucie takie lub podobne temu, jakie się wznieca w umyśle, wnet okażemy, że takie mniemanie najmniejszym dowodem poparte być nie może. Jakoż sami oni twierdzą, że człowiek nie pierwaj poznaje czucia swoje, czyli dowiaduje się o nich, tylko wtenczas, kiedy wspomniana wyżej czynność nerwów dojdzie do mózgu; oto więc ten sam wyraz „czucie” biorą tu w innym znaczeniu, w znaczeniu właśnie takim, w jakim my go bierzemy, bośmy widzieli, że czucie właściwie zwane nie może być w człowieku bez wiadomości o nim [7]. Tak więc samo to twierdzenie fizjologów, że człowiek nie może pierwaj wiedzieć o czuciach swoich, aż działanie nerwów dojdzie do mózgu, już nam daje zasadę, za pomocą której przekonać ich możemy, że czucia, którym właściwie służy to nazwisko, nie mogą się znajdować ani w całym ciełe ludzkim, ani w żadnej jego części, co się tak dowodzi.

Umysł ludzki, który czuje i czucia swoje porównywa, o tych tylko wie czuciach, te tylko poznaje, które, jak zwykliśmy mówić, dochodzą do niego, to jest, które się w nim samym znajdują, co się już wyświeciło w poprzedzającym wykładzie. Po wtóre, umysł nasz nie tylko wie o czuciach swoich terażniejszych, ale nawet pamięta o przeszłych, to się zaś dzieje nie inaczej, tylko za pomocą pewnych objawów, które te czucia w nim zostawiły, co się już także wyłuszczyło [14]. Tak więc porównywa on czucia swoje, nie tylko terażniejsze, lecz oraz i przeszłe, to jest albo przeszłe z terażniejszymi, albo też jak przeszłe, tak i terażniejsze, między sobą. Że zaś umysł nie może sobie wyobrazić czuć żadnych, których by wprzód rzeczywiście nie miał [14], więc o tych tylko wie czuciach, i te tylko porównywa, które albo są w nim teraz rzeczywiście, albo były dawniej rzeczywiście, a których teraz pozostały w nim obrazy. Lecz jeśli by kto przypuścił, że oprócz tej istoty niematerialnej, która czuje i czucia swoje porównywa, może być w człowieku inna jakaś istota rozciąga i cielesna, która by miała czucia podobne czuciom tamtej, z tą różnicą, że ich nie mogłaby porównywać, ten by mówił o czuciach takich, których nie zna, ani kiedykolwiek mógł poznać, którym przeto nie ma żadnego prawa przyznawać podobieństwo do tych, które są w umyśle jego czującym razem i porównującym. Jakożkolwiek bowiem twierdzimy, że w częściach ciała połączonych z nerwami może być pewien ruch, pewne drażnienie, pewna czynność fizyczna, chemiczna lub organiczna,¹⁶ niepodobna jest dowieść tego, ażeby

¹⁶ Tak delikatna jest budowa nerwów, iż dotąd jeszcze fizjologowie nie wiedzą z pewnością, na czym zależy to ich działanie, które dochodząc do mózgu, budzi czucie w duszy. Na to się jednak

ta czynność była tym, co tu rozumiemy przez „czucie” w znaczeniu właściwym. Bez wątpienia wyobrażenie moje pewnego ruchu cząstek nerwowych lub innej jakiegś ich czynności, która jest potrzebna do obudzenia czucia w duszy, nie jest to samo, co wyobrażenie dźwięku, zapachu, światła, smaku, oporu, ciepła, zimna itd. Czucie więc, które przyznajemy ciału, nie jest żadnym z tych, które przyznajemy duszy. Wiele upłynęło wieków, nim ludzie utworzyli sobie jakiekolwiek wyobrażenie nerwów i onych działania; lecz o czuciach duszy dziecię nawet, które się dopiero urodziło, nie może nie wiedzieć. Jakimi są czucia duszy naszej, to człowiek najjaśniej poznaje: wie np. dobrze, co to jest zapach fiołkowy, kolor róży, dźwięk trąby, światło słoneczne itd.; lecz dotąd jeszcze nie wiadomo z pewnością, jakie jest to działanie nerwów, które dochodząc do mózgu budzi czucie w człowieku. Umysł dlatego najpierwej i najlepiej wie o czuciach swoich, że je poznaje bezpośrednio; znaczy to, że czucia jego są w nim samym; lecz tego twierdzić nie można o tej czynności cząstek nerwowych, która następnie przenosi wrażenie do duszy, bośmy widzieli, że ciało ludzkie jest w niejaki sposób zewnętrzne względem istoty myślącej, chociaż z nią ściśle połączone, przynajmniej że taki wypada wniosek z rozbioru sposobu, jakim każdy człowiek wyobrażać sobie musi istoty i ich przymioty lub stany; tego zaś sposobu wyobrażania zgodność z rzeczywistością na swoim okazemy miejscu, podług tego, jak się to przyrzekło [15, przyp.]. Słowem, wszystkie te uwagi dowodzą, że te CZUCIA i ta CZUŁOŚĆ, które fizjologowie przypisują ciału, całkowicie są różne od tych, które są własnością duszy czyli umysłu; że biorąc te rzeczy za jedno, popełniamy błąd niemałej wagi.¹⁷

wszyscy zgadzają, że to działanie musi być fizyczne lub chemiczne, a tak pierwsze jako i drugie bez ruchu cząstek nerwowych pojąć się nie może.

¹⁷ Uwagi poprzedzające naturalnym sposobem prowadzą nas do tego pytania: Jakże więc, gdy dusza ludzka czyli umysł jest istotą niematerialną, niezłożoną z cząstek, a zatem nierozciąglą, czy mamy o niej sądzić, że się ona znajduje w jednym jakimś matematycznym punkcie jestestwa naszego? Wszakże ten wniosek zdaje się nieuchronnie wypadać z tych prawd, któreśmy już wyluszczyli? Odpowiadam, że tak najprzyswoiciej sądzić należy, i takie właśnie zdanie miało o niej wielu z teraźniejszych metafizyków, chociaż dawniejsi utrzymywali przeciwnie, że ona jest przytomna w całym ciele ludzkim. Lecz naprzód, uważać mamy, że wyobrażając sobie umysł jako znajdujący się w jednym punkcie tej rozciągłości, którą zajmuje ciało nasze, sposób ten pojmowania nie będzie to sposób wyobrażania zmysłowy, który jest wręcz przeciwny pierwszemu, bośmy widzieli, że te czucia, które umysł porównywa, zawsze się zdawać muszą jakby rozlane po całym ciele człowieka, a zatem i samo to jestestwo UMYŚŁ, wyobrażając je zmysłowo, rozciągląm zdawać się musi. Ale kiedy się dowiodło, że sposób wyobrażania zmysłowy w stosunku do tej rzeczy jest tylko złudzeniem [19], więc tym samym wniesć należy, że to złudzenie w niczym szkodzić nie powinno przekonaniu naszemu. Tak więc widzimy już, że sposób wyobrażania zmysłowy bywa niekiedy w sprzeczności ze sposobem pojmowania, który wypływa z władz wyższych umysłu naszego; {to jest} prawda, o której lepiej się jeszcze przekonamy w dalszym ciągu uwag naszych. Po wtóre, kiedy mówimy, iż najprzyswoiciej jest sądzić, że umysł znajduje się w jednym punkcie matematycznym jestestwa naszego, utrzymujemy ten wniosek jedynie jako rzecz najpodobniejszą do prawdy, nie zaś jak prawdę niemylną. Mniemanie to w dalszej osnowie rozbioru naszego nabierać będzie coraz większej prawdopodobności, lecz nigdy nie zamieni się w twierdzenie niezawodne; albowiem przekonamy się następnie, że władze nasze umysłowe są ograniczone i że nie jest nam dane zgłębić naturę jakiegokolwiek bądź jestestwa rzeczywistego, ale ją tylko w części poznawać. Z tym wszystkim pamiętając na to, co się już dowiodło, jeżeli przypuścimy, że umysł nasz nie w jednym tylko matematycznym punkcie jestestwa naszego przemieszkliwa, lecz może zajmować pewną część rozciąglą tego jestestwa, np. pewną część mózgu,

21. Ponieważ zaś ten sam wyraz często się używa nie w jednym znaczeniu, a z wyrazów źle zrozumianych rodzą się niepożyteczne spory, winienem przeto położyć tu przestrożę, że przez wyraz „dusza” nie co innego tu rozumiem, tylko to, co już wyłuszczyłem, to jest istotę czującą i porównyującą swe czucia, czyli istotę myślącą, którą inaczej zowiemy „umysłem”. Lecz wyraz „dusza” bierze się jeszcze w znaczeniu innym; oznaczają nim początek czyli zasadę życia zwierzęcego. Gdy tym początkiem jest pewna siła organiczna, a każda część ciała żyjącego musi być uczestniczką tej siły, dusza przeto wzięta w tym drugim znaczeniu może być rozlana po całym ciele ludzkim. Takie znaczenie dawniejsi filozofowie przywiązywali do wyrazu „*anima*” albo raczej dwa te różne znaczenia brali częstokroć za jedno, ponieważ wyobrażenia ich o duszy były ciemne i niepewne.

22. Bardzo ważna jest w logice ta prawda, na którą się zgadzają wszyscy filozofowie, a która tak jest daleka od pospolitego mniemania, to jest, że my własne nasze czucia przyznajemy przedmiotom czyli jestestwom materialnym zewnątrz nas będącym, i pierwsze mamy za przymioty czyli własności drugich. I tak np. ciepło, zimno, słodczy, gorycz, rozmaite smaki, zapachy i dźwięki, rozmaite kolory jako to: zieloność, białość, czerwoność itd., wszystkie te rzeczy są własnymi naszymi czuciami, które jednak zdają się nam być w istotach nas otaczających, i mamy je za przymioty tych istot, chociaż właściwie mówiąc, w przedmiotach zewnętrznych jest tylko pewna przyczyna czuć naszych, której, jaką jest w sobie samej, nie znamy, i to tylko wiemy, że wspomnianą przyczyną jest pewne usposobienie cząstek w tych przedmiotach, które to sprawuje; że ten np. przedmiot wznieca w nas czucie goryczy, ów słodczy, ten wznieca czucie zieloności, ów czerwoności itd. Tak więc gdyśmy okazali wyżej

zastanowić się nad tym wypadu, jakby też przypuszczenie to mogło się pogodzić z prawdami wyżej wyłuszczonymi. Bez wątpienia nie możemy już przyznawać duszy naszej rozciągłości jakiegokolwiek w tym znaczeniu, żeby ta istota składać się miała z części jedna zewnątrz drugiej leżących, co właśnie stanowi rozciągłość jestestwa materialnego, więc chyba w innym znaczeniu, a to ostatnie inne być nie może, tylko takie, iż musielibyśmy przypuścić, że umysł nasz, jako jestestwo właściwie pojedyncze i niepodzielne, w jednej chwili znajdować się może cały na wszystkich razem punktach tej objętości, którą byśmy chcieli przeznaczyć mu na mieszkanie. Lecz taki sposób pojmowania nie mniejszą w sobie zawierałby trudność, jak i wtenczas, kiedy chcemy wyobrazić {sobie} nasz umysł jako przebywający w jednym punkcie matematycznym. Wreszcie każdy się łatwo domyśli, że przypuszczenie duszy takiej, która by w jednej chwili znajdować się mogła cała na wszystkich razem punktach pewnej rozciągłości w ciele ludzkim, równie udowodnić się nie może, jak przypuszczenie pierwsze, chociaż tamto lepiej się zgadza z wykładem poprzedzającym, a nawet i z tymi prawdami, które się następnie wyłuszcza. Badania mające za cel poznanie natury i własności duszy ludzkiej tak są subtelne i trudne, iż niepodobna było, aby nie miały sprawić w filozofii wielu sporów, przeciwieństw i zawiłych wątpliwości, z których celniejsze, jak się zdaje, są już ułatwione, a pozostałe niknąć będą coraz bardziej z postępem wykładu naszego. Uważmy, na koniec, że w stosunku do moralności, która powinna być najprzedniejszym i ostatecznym celem wszelkich badań ludzkich, całkowicie jest rzeczą obojętną, jakie mamy dać położenie istocie myślącej w naszym jestestwie. Lecz każdy podobno rozsądny człowiek zgodzi się na to, że pytanie: CZY DUSZA NASZA JEST ISTOTĄ MATERIALNĄ LUB NIE, ma związek bardzo ścisły z moralnością, a pytanie to, jeśli się nie myłę, jest już rozwiązane; i tyle tylko do niezawodnej pewności tego rozwiązania zdaje się nie dostawać, ażebyśmy prawa Powszechnego Rozsądku podane w wątpliwość przez dzisiejszych metafizyków, usprawiedliwili w oczach filozofii, czego następnie dopełnić mamy nadzieję.

[20], że umysł nasz łudzi się wtenczas, kiedy własne swe czucia umieszcza w całej objętości swojego ciała, tu mamy okazać, że złudzenie to dalej się jeszcze rozciąga, bo najczęściej człowiek czucia swoje odsyła niejako za granicę swojego jestestwa i umieszcza w tych wszystkich przedmiotach czyli jestestwach materialnych, których tylko dosięgnąć może zmysłami. Dla dowiedzenia tej prawdy, która na pozór wydaje się być tak przeciwna oczywistości, uczynimy następujące uwagi.

Dowodnio się już, że czucia należą do duszy i że ona czuć gdzie indziej nie może, tylko tam, gdzie się sama znajduje, to jest czuć nie może inaczej, tylko w samej sobie. Lecz my nie inaczej słyszymy dźwięki, widzimy kolory i światło, czujemy zapachy, smaki, ciepło, zimno, twardość, chropowatość, gładkość itd., tylko przez zmysły; te więc rzeczy są naszymi czuciami, czyli, co jedno znaczy, są to czucia duszy naszej i nigdzie więcej być nie mogą, tylko w niej samej. Ta prawda, którąśmy dopiero okazali, lepiej się jeszcze wyłuszcza przez następną wiadomość wziętą z fizyki i fizjologii.

Wiadomo jest każdemu mającemu jakąkolwiek znajomość tych nauk, że nigdy byśmy nie czuli zapachu żadnego ciała, jeśliby pewne cząstki od tego ciała oderwane nie doleciały naszego nosa i nie poruszyły nerwów tego zmysłu tym sposobem, ażeby działanie wzbudzone w cząstkach tych nerwów doszło do mózgu, a następnie do duszy. Zapach więc wznieca się w tej części naszego jestestwa, w której mają bytność wszystkie nasze czucia, to jest w duszy, jest więc naszym czuciem i znajduje się w nas samych. Cóż więc jest w tym przedmiocie, o który mówimy, że wydaje zapach? Oto przyczyna tego zapachu, to jest pewne cząstki odlatujące od tego ciała i dochodzące do naszego nosa; lecz te cząstki nigdy by nie sprawiły zapachu, jeśliby nie trafiły na zmysł powonienia będący w jestestwie żyjącym. Wiadomo znowu, że nigdy byśmy nie usłyszeli żadnych dźwięków, jeśliby ruch cząstek powietrza poruszonego pewnym sposobem od pewnego ciała sprężystego nie doszedł aż do naszych uszu i nie poruszył nerwu słuchowego, za pomocą którego przesłałby pewne wrażenie do duszy. Więc dźwięk także nie jest czym innym, tylko naszym własnym czuciem, a zatem znajduje się on tylko w nas samych i nigdzie więcej. Cóż znajduje się w ciele owym, o którym mówimy, że go wydaje? Oto przyczyna tego dźwięku, czyli pewien ruch cząstek ciała sprężystego, który się udziela cząstkom powietrza, a następnie uderza o nerw słuchu. Ale ten ruch cząstek ciała i powietrza nigdy by nie sprawił dźwięku, jeśliby nie trafił na ucho żyjące. Lecz łatwiej jest przekonać ludzi, że dźwięki i zapachy są w nich samych, trudniej zaś im jest pojąć, żeby kolory miały być w nich samych, a nie w tych rzeczach, w których się im być zdają. Jeśli jednak nie zaprzeczamy temu, że dźwięki i zapachy są naszymi czuciami, i że mają swą bytność w nas samych, za cóż byśmy się nie mieli zgodzić i na to, że kolory są także naszymi czuciami, i że nie gdzie indziej się znajdują, tylko w nas samych? Mówimy, że czujemy zapach, ale ten sam zapach jest naszym czuciem. Mówimy także, że widzimy światło i kolory, lecz widzieć jest to czuć, więc to światło i te kolory są naszymi czuciami, równie jak dźwięki i zapachy, a zatem są w nas samych. Wiemy wszakże, że nie możemy widzieć inaczej kolorów, tylko wtenczas, kiedy pewien płyn subtelny odbity pewnym sposobem od przedmiotów przechodzi przez budowę

naszego oka i tam rozmaicie się łamiąc i zgęszczając, porusza siatkę oka (*retina*), która jest tkana z nerwów ocznych, przez co wznieca się w duszy pewne uczucie. Kolory przeto nie mogą być czym innym, tylko własnymi naszymi czuciami i nie mogą się znajdować gdzie indziej, tylko w nas samych. Cóż więc jest zewnątrz nas? Oto pewien płyn subtelny, który pospolicie nazywamy „światłem”, a który właściwie nazwać by należało „światlikiem”, to jest materią światła i ciała pewnym sposobem ten płyn odbijając.¹⁸ Ale ta materia światła nigdy by nie utworzyła samego światła, jeśliby nie trafiła na oko żyjące. Lecz kiedy sądzimy, że na powierzchni ciała, któremu przypisujemy pewien kolor, w rzeczy samej rozciągnięta jest albo ta białość, albo ta czerwoność, albo ten szafir itd., takie właśnie, jakimi je widzimy, mylimy się wówczas, bo wtedy nasze własne uczucia odsyłamy do owego ciała. To, co się powiedziało o dźwiękach, zapachach i kolorach, przystosujemy do innych własności zmysłowych, np. do smaków, także do własności dotykalnych, jako to: chropowatości, twardości, gładkości, ciepła, zimna itd. Wszystkie te rzeczy, wyobrażając je {sobie} tak, jak czujemy, są także naszymi czuciami i mają miejsce w nas samych. W owych zaś ciałach, którym własności te zwykliśmy przyznawać, znajduje się tylko przyczyna tych czuć, to jest pewne usposobienie cząstek do sprawienia w nas

¹⁸ Złudzenie to imaginacji, które sprawuje, że uczucia nasze własne zdają się nam być w tym samym miejscu, gdzie znajduje się ich przyczyna, tak jest wielkie i powszechne, iż nie tylko w myśli naszej, lecz i w samym sposobie wyrażenia przyczynę i skutek często bierzemy za jedno. I tak mówimy, że to ciało ma piękny kolor, że jest nim zafarbowane albo na powierzchni swojej, albo w całej swojej objętości, lub w pewnej jej części, że kolory czyli farby mogą się rozcierać, mieszać itp. Niewielu jest ludzi, którzy by dokładnie pojmowali, co znaczy taki sposób tłumaczenia się. Człowiek z gminu nie wie prawie o tym, że gdy myśli o rzeczach wspomnianych, myśli o uczuciach swoich widzenia odniesionych przez złudzenie zewnątrz jego jestestwa, i jakby umieszczonych na powierzchni ciał jakichkolwiek. Owszem, zdaje się mu, że ta np. ZIELONOŚĆ, CZERWONOŚĆ, ten BŁĘKIT itd., które on czuje, nie w nim samym znajdują się, lecz w ciałach owych, jak gdyby były rzeczywistymi ich przymiottami. Ale człowiek oświecony w sposobie mówienia wspomnianym rozróżnia dwojakie znaczenie. Naprzód bowiem, przez kolory rozumie on uczucia swoje wzroku, o których jest przekonany, że są w nim samym tylko, chociaż mu być się zdają zewnątrz. Po wtóre, oznacza tym wyrazem przyczyny czuć owych, to jest pewne płyny subtelne, z których się składa płyn ogólny będący materią światła, złożony, podług powszechnego zdania fizyków, z siedmiu różnorodnych płynów zwanych kolorami pierwotnymi czyli pierwiastkami światła. Ciało jakiegokolwiek, które odbija wszystkie te różnorodne płyny w różnym stosunku i przesyła je do oka ludzkiego, budzi w duszy człowieka uczucie białości. Ciało, które by odbijało jeden tylko z owych pierwiastków, przesyłając go do oka, wzniecałoby w duszy uczucie koloru tego samego nazwiska, co i ten pierwiastek. Mieszanie się w rozmaitym stosunku pierwiastków świetlika, pochodzące stąd, że każde ciało usposobione jest odbijać niektóre z tych pierwiastków w różnej ilości, a inne w sobie pochłaniać, sprawuje nieskończoną rozmaitość kolorów, to jest czuć naszych widzenia, które z połączonego działania rzeczonych pierwiastków na ten zmysł budzić się muszą w człowieku. Na koniec, jeśli ciało nie odbija żadnego z owych pierwiastków świetlika, ale je wszystkie pochłania w siebie, przypisujemy wówczas temu ciału kolor czarny, co nic innego nie znaczy, tylko to, że ciało rzeczone żadnego nie przesyła do oka pierwiastka świetlika, który by obudził w umyśle uczucie światła. Naturalną jest wprawdzie rzeczą człowiekowi, nim rozpozna prawa umysłu swojego, mniemać, że owe przyczyny czuć naszego widzenia są w sobie takie, jak i te uczucia, lecz okażemy następnie, że to mniemanie nie mając za sobą najmniejszego powodu, ma ich wiele przeciw sobie, a zatem nie może być rozsądnie przypuszczone. Słowem, przekonamy się, że człowiek wiedzieć tylko może o bytności przyczyn sprawujących w nim uczucia, ale nie jest mu dane zgłębić naturę tych przyczyn, to jest dowiedzieć się, czym one są w sobie samych.

takich czuć a nie innych za dotknięciem ciał owych. Z tym wszystkim, dziwnym sposobem, mimo przekonanie nasze, które mamy o tej prawdzie, że czucia nasze są w nas samych, zawsze one będą się nam zdawały, jak gdyby były zewnątrz nas, jak gdyby się znajdowały w istotach nas otaczających. Chociaż są zawarte w jednej istocie nierozciąglej, zawsze nam jednak zdawać się będą rozciągle i napelniające niejako całą przestrzeń widzialnego horyzontu; bo np. czucia nasze światła zawsze odsyłać będziemy aż na gwiazdy.¹⁹ Później się wyłoży przyczyna tego złudzenia, a nawet i potrzeba onego w potocznym życiu człowieka. Teraz zaś, jeśliby trudno było komu przypuścić, że np. to światło, które mu zdaje się być na gwiazdach, jest tylko w nim samym, jako własne jego czucie, dosyć mu będzie przypomnieć sobie pospolity fenomen marzeń sennych, którego bez wątpienia nieraz doświadczyć musiał, a przypomnienie to, jak się spodziewam, ułatwi mu przekonanie o tej prawdzie, której teraz mieliśmy wykład.

23. Jakoż człowiek marzący we śnie, czucia swoje wyobrażone [12] kolorów i światła tym samym sposobem zwykł odsyłać zewnątrz siebie, i podobnie wielką nadawać im rozciągłość, jak to czyni człowiek będący na jawie względem czuć swoich rzeczywistych. I tak, kiedy się nam śni, że oglądamy pewne budynki wspaniałe, że się przechadzamy po pięknych ulicach lub ogrodach, że widzimy niebo z gwiazdami, w takim razie wyobrażenia nasze owych urojonych przedmiotów składają się z czuć wyobrażonych widzenia. Lecz gdy się obudzimy, nie wątpimy o tym, że te czucia i obrazy nie mogły być zewnątrz nas, ani mogły mieć tak wielkiej rozciągłości, jaką się mieć zdawały w czasie marzenia. Owszem, przekonani jesteśmy, że owe wspaniałe gmachy, owe miasta, ulice, ogrody, owa niezmierna przestrzeń nieba, wszystko to, mówię, cośmy we śnie widzieli, mieściło się tylko w naszej głowie i nigdzie więcej nie miało bytności. Za cóż byśmy przypuścić nie mieli, że i czucia nasze rzeczywiste światła, chociaż nam zdają się być częstokroć w tak wielkiej względem nas odległości, i tak wielką zajmować przestrzeń, są jednak tylko w nas samych, to jest w duszy naszej? Przyczyna marzeń sennych na swoim wyłoży się miejscu, lecz teraz ostrzec mi wypada czytelników moich, że między wyobrażeniami przedmiotów zewnętrznych, które człowiek widzi na jawie, a wyobrażeniami podobnych przedmiotów, które marzy we śnie, wielka zachodzi różnica, nie tylko z tego względu, że pierwsze składają się z czuć rzeczywistych, a drugie z czuć wyobrażonych, lecz i z tego jeszcze, że gdy pierwszym podług praw umysłu naszego powinniśmy przyznawać pewną rzeczywistość odpowiednią, to jest bytność pewnych istot mających rzeczywiście

¹⁹ Ta uwaga ułatwia nam przypuszczenie myśli, o której nadmieniliśmy, i która najlepiej się zgadza z poprzedzającym wykładem, to jest, że dusza nasza przebywa w jednym tylko punkcie matematycznym jestestwa naszego. Wszakże gdy jest dowiedzione, że lubo czucia nasze światła zdają się nam być w tak niezmiernej względem nas odległości i tak wielką zajmować rozciągłość, są jednak w nas samych tylko, łatwiej zgodzimy się na to, że dla nich nie potrzeba naznaczać żadnego miejsca rozciąglego w ciele naszym, jak i dla tej samej istoty, której one są własnością. Albowiem choćbyśmy i przypuścili, że ta istota, lubo niematerialna, zajmuje przecież bytnością swoją pewną część rozciąglą jestestwa naszego, np. pewną część mózgu, rozciągłość ta jednak porównana z nieskończoną odległością gwiazd i rozciągłością światła jaka stawia się oku naszemu, za nic by się uważać musiała, i przypuszczenie w niczym by objaśnić nie mogło rzeczzonego złudzenia (zobacz § 18, przypisek).

był zewnętrzny względem jestestwa naszego i będących przyczyną czuć owych, drugim tej samej rzeczywistości przyznawać rozsądnie nie możemy, co wszystko się wyłuszczy w dalszej osnowie badań naszych.

24. Owszem, nie tylko we śnie, lecz i na jawie w wielu zdarzeniach to się prawdzi, że człowiek nawet pospolity niezawodnie przekonany jest o tym, że kolory przez niego widziane nie są rzeczywiście w tym miejscu, w którym się mu być zdają, lubo może nie przychodzi to mu na myśl, że te rzeczy są jego własnymi czuciami. Gdy np. przegląda się w zwierciadle, zdaje się mu, że za tym zwierciadłem w pewnej odległości znajdują się pewne przedmioty mające na sobie takie lub inne kolory; lecz jeśli nie stracił zdrowego rozsądku, nie wątpi bynajmniej o tym, że w tym położeniu, w jakim się mu stanowią owe przedmioty i kolory, nie mogą mieć one bytności rzeczywistej. Wszystkie te przykłady dowodzą, że o miejscu czuć naszych, tak rzeczywistych jako i wyobrażonych, nie możemy trafnie sądzić podług tego, co nam podaje zmysłowy nasz sposób wyobrażania tych rzeczy, lecz podług wypadków, któreśmy otrzymali przez rozbiór i rozumowanie.

25. Z tak dziwnej sprzeczności, jaka zachodzi między przekonaniem naszym a świadectwem zmysłów, niektórzy filozofowie wzięli powód do zaprzeczenia rzeczywistej bytności przedmiotów zewnętrznych, i tacy zowią się „idealistami”, inni zaś do powątpiewania o niej, a ci zowią się „sceptykami”. Mówią bowiem: Gdy zmysły oszukują nas, stawiając nam nasze własne czucia za przymioty rzeczy względem nas obcych, któż nam może zaręczyć, że i sama bytność tych rzeczy, o której nas uświadamiają zmysły, nie jest złudzeniem? I że ona jest czymś więcej, aniżeli samym wyobrażeniem naszego umysłu? Jeżeli czucia nasze wyobrażone w czasie snu zdają się nam stawić pewien świat zewnętrzny, którego zgoła nie masz, za cóż by to samo prawdzić się nie miało i o tych czuciach, które nazywamy „rzeczywistymi”? Na ten zarzut idealistów, jakożkolwiek pozorny, spodziewamy się gruntownie odpowiedzieć na swoim miejscu, gdy już będą wyświecone dla nas źródła omamień zmysłowych. Teraz dosyć jest nam wiedzieć, że człowiek nie zawsze tym sposobem wyobrażał {sobie} przedmioty zewnętrzne, jak je {sobie} teraz wyobraża, i że w pierwszych chwilach życia swojego nie mógł odnosić czuć swoich do istot go otaczających, co się wkrótce udowodni.

26. Niepodobna jest nam wprawdzie przypomnieć {sobie} teraz, jakim sposobem wyobrażaliśmy {sobie} rzeczy w najpierwszych chwilach naszego życia, i przez jaką kolej wyobrażeń nieukształconych i niezupełnych przechodzić musieliśmy, nimeśmy nabyli wyobrażeń jasnych i dokładnych, bo te najpierwsze wyobrażenia zatarły się na zawsze w pamięci naszej. Ile jednak przypomnieć już sobie możemy postępowania naszego umysłu w nabywaniu wyobrażeń, postrzegamy w tym postępowanie pewien porządek nieodmienny i jednostajny, to jest, że wyobrażenia jednego gatunku muszą w nas rozwijać się pierwiej, a drugiego później, i że tych drugich mieć nie moglibyśmy, gdybyśmy wprzód nie mieli pierwszych; tak np. że

nie mielibyśmy czuć wyobrażanych, gdybyśmy wprzód nie mieli rzeczywistych, ani wyobrażeń umysłowych, gdybyśmy nie mieli pierwiej zmysłowych itd. Ten porządek w nabywaniu wyobrażeń, ponieważ wszyscy ludzie postrzegają w sobie jednostajnie i nieodmiennie w każdym czasie, stąd wnosimy, że ten porządek wypływa z natury ludzkiego umysłu, wszystko to bowiem, co jednostajnego postrzegamy w działaniach jakiegokolwiek rodzaju jestestw, przynajemy wspólnej ich naturze. Stąd znowu wniesć powinniśmy, że gdy natura umysłu ludzkiego ta sama jest w dziecięciu narodzonym, co i w człowieku dojrzałym, więc i dziecię w nabywaniu wyobrażeń musiało podlegać temu samemu porządkowi, któremu podlega każdego wieku człowiek. Tak więc, chociaż sobie nie możemy przypomnieć najpierwszych naszych wyobrażeń, możemy jednak z pewnością twierdzić, którego z nich gatunku ukształciły się w nas pierwiej, a którego później, i że dziecię nie mając pierwszych, nie mogło mieć drugich. Jeżeli przeto nie możemy wiedzieć dokładnie, jakim sposobem wyobrażaliśmy {sobie} rzeczy w najpierwszych chwilach naszego życia, z tego jednak, co teraz w sobie jednostajnie postrzegamy, możemy okazać, jakim sposobem nie mogliśmy ich wówczas {sobie} wyobrażać.

27. Chociaż się nam teraz zdaje, że każdy z naszych pięciu zmysłów daje nam zarówno wiadomość o przedmiotach zewnątrz nas będących, właściwie jednak mówiąc, jeden zmysł dotykania daje nam tę wiadomość sam przez się, inne zaś zmysły nie mogą nam jej dać same przez się, to jest nie mogą nam dać inaczej tej wiadomości, aż człowiek nauczy się porównywać wyobrażenia nabyte przez zmysł dotykania z wyobrażeniami nabytymi przez inne zmysły. Mamy przeto dowieść, że dziecięciu nowo narodzonemu, oprócz zmysłu dotykania, żaden inny nie mógł dać wiadomości o istotach go otaczających.

Nie inaczej rozróżniamy w myśli naszej przedmioty zewnętrzne od naszego własnego jestestwa, tylko przez to wyobrażenie, że pierwsze, nie mając koniecznego związku z naszym jestestwem, mogą być od nas oddalone, lub do nas zbliżone, gdy nasze własne jestestwo ani się od siebie oddalić, ani do siebie zbliżyć się nie może. Więc i dziecię nie pierwiej mieć może wiadomość o istotach zewnątrz siebie będących, aż nabędzie tego wyobrażenia, że może coś do siebie zbliżyć lub od siebie oddalić, albo że samo może być do czegoś zbliżone, lub od czegoś oddalone. Jeżeli zaś tak jest, więc łatwo dowieść, że dziecię odbierające pierwsze wrażenia na zmysły nie mogłoby się dowiedzieć o przedmiotach zewnętrznych ani przez widzenie, ani przez powonienie, ani przez słuch, a nawet ani przez smakowanie, jeśliby czucie tego zmysłu odłączone być mogło od zmysłu dotykania. Dla przekonania się o tym, wystawiamy sobie w myśli dziecię nowo narodzone, które patrzy tylko na przedmioty otaczające siebie, może słyszeć dźwięki, czuć zapachy od nich pochodzące, ale się ich jeszcze nie dotknęło. W takim stanie będąc, że ono nie może mieć najmniejszej wiadomości o tych istotach zewnętrznych, tak się dowodzi.

Dwojakim tylko sposobem mogę sobie wyobrazić, tak zbliżenie, jako też oddalenie pewnego przedmiotu względem mnie. Co się tyczy zbliżenia, wyobrażam sobie: (1) że ten przedmiot styka się teraz ze mną, a wprzód się nie stykał, a więc jest do

mnie zbliżony; (2) że między mną a tym przedmiotem zachodzi teraz mniejsza odległość niż pierwiej; znaczy to, że między mną a tym przedmiotem mniejsza by teraz zmieścić się mogła liczba pewnych miar podłużnych, np. kroków, łokci itp., wyobrażenie bowiem odległości większej i mniejszej bez wyobrażenia pewnych miar podłużnych być nie może. Widoczne zaś jest, że dziecię nowo narodzone, o którym mówimy, że się nie dotykało jeszcze otaczających siebie jestestw, nie mogłoby wystawić sobie w myśli zbliżenia się przedmiotu do siebie, ani sposobem pierwszym, bo to się sprzeciwia przypuszczeniu, ani sposobem drugim, bo rzecz sama tłumaczy, że to niepodobieństwo. Podobnie, co się tyczy oddalenia: (1) albo przez to mógłbym sobie wyobrazić oddalenie się przedmiotu ode mnie, że pierwiej stykał się ze mną, a teraz się nie styka; (2) albo przez to, że teraz większa mię od niego dzieli odległość niż pierwiej. Już zaś oczywistą jest rzeczą, że dziecię będące w takim stanie, jaki tu przypuszczamy, ani jednym ani drugim sposobem nie mogłoby sobie wyobrazić oddalenia się przedmiotu. Dowiodło się zatem, że człowiek pierwiastkowo przez widzenie, słyszenie i powonienie nie mógłby powziąć wiadomości o żadnej istocie zewnątrz siebie będącej, bo nie mógłby wiedzieć o tym, że coś do niego zbliżone lub od niego oddalone być może. Wspomniane dopiero zmysły dadzą bez wątpienia dziecięciu wiadomość o jego czuciach, jako to o kolorach, zapachach, dźwiękach, lecz nie będą mogły dać mu wiadomości żadnej o czymkolwiek zewnętrznym, a zatem będąc w takim stanie ani tych samych czuć nie będzie mogło odnosić zewnątrz siebie.

28. Gdyśmy już dowiedli, że żaden z czterech zmysłów, to jest ani wzrok, ani smakowanie, ani słuch, ani powonienie, nie mógł dać dziecięciu sam przez się wiadomości o przedmiotach zewnątrz niego będących, uważać teraz mamy, jakim sposobem mogło nabyć tej wiadomości przez zmysł dotykania. Zapewne dziecię nie wiedząc jeszcze o żadnym przedmiocie zewnętrznym, nie mogło uczynić zamiaru dotknięcia się go, przybliżenia go do siebie lub oddalenia, bo taki zamiar mógłby tylko pochodzić z poprzedzającej wiadomości o tym przedmiocie. Cóż się więc dzieje? Oto samo przyrodzenie, które jest najpierwszym nauczycielem dziecięcia, usposobiło je do nabycia, ile być może, najprędszego tych wszystkich wiadomości, które mu są potrzebne do zachowania jego bytu; a na ten koniec obdarzyło je wielką ruchliwością, która to sprawuje, że dziecię każdej się rzeczy chwytą, wszystkich sił i zmysłów chce używać, a najszczególniej dotykania i smakowania. Ta ruchliwość, z początku mechaniczna, bo wówczas dziecię nie wie zgoła, co robi, nastroczy mu bez wątpienia wiele rzeczy, których się ono ujmie, które do siebie raz przysunie, drugi raz oddali. Przypominając sobie, co się dopiero mówiło o znamionach, po których dziecię rozróżnia jestestwa zewnętrzne od swojego własnego, łatwo pojmujemy, że za pierwszym dotknięciem rzeczy jakiej, dziecię nie uczyni jeszcze sobie dokładnego wyobrażenia o jej bytności, lecz bez wątpienia, powtarzając to działanie kilka razy, nie omieszką nabyć tego wyobrażenia, a to tym sposobem.

Chociaż ono jeszcze nie wie o bytności przedmiotów zewnętrznych, ale wie o czuciach swoich, które te przedmioty sprawują, te zaś czucia nie będą dla niego

obojętne, bo będą się mu zdawały albo przyjemne, albo nieprzyjemne. Przez wrodzoną i mechaniczną ruchliwość, o której mówiłem, zdarzy mu się przybliżyć do siebie jakie ciało, które na jego np. wzroku przyjemne czyni wrażenie, jako to: pewne ciało blask wydające, albo świetnego koloru, {i} potrzeba natychmiast, że to wrażenie stało się w nim przez to mocniejsze i żywsze, a tym samym powiększył się dla niego stopień przyjemności. Tu więc ma dziecię powód uważać swoje działania, a co pierwiej robiło mechanicznie i bez zamiaru, powtarzać to potem będzie umyślnie. Tak więc, przysuwając do siebie wielokrotnie i odsuwając to ciało, ujmując je i odrzucając, gdy postrzegać będzie statecznie, że w pierwszym razie czucie światła i koloru w nim się staje żywsze, a w drugim słabiej albo niknie zupełnie, wniesie stąd, że to czucie zależy od CZEGOŚ, a to COŚ jest wtenczas w jego mocy, bo może je do siebie zbliżyć, albo od siebie oddalić; ma więc już wyobrażenie jakiejś rzeczy obcej względem siebie i zewnętrznej. Ale to wyobrażenie łączy się w nim nie tylko z wyobrażeniem czucia sprawionego przez zmysł widzenia, lecz razem z wyobrażeniem czucia oporu i i miąższości (*soliditas*), bo dziecię ując musiało wielokrotnie rzeczoną istotę w celu zbliżenia jej do siebie lub oddalenia. Czucia zatem pochodzące od dwóch różnych zmysłów odnosić wtedy będzie do jednej i tejże samej istoty jako do przyczyny one sprawującej; a zmysł dotykania czyli czucie oporu będzie dla niego najpierwszym nauczycielem i przewodnikiem w poznawaniu bytności otaczających go istot. Ten albowiem zmysł, którego przedniejszym organem jest ręka, nie tylko daje dziecięciu rozmaite czucia właściwe sobie, a najszczególniej czucie oporu, ale nadto służy mu do zbliżenia lub oddalenia rzeczy jakiegokolwiek, przez co się poznaje pierwiastkowa jej bytność, czego inne zmysły wykonać nie mogą. Co się tu powiedziało o czuciu sprawionym przez zmysł widzenia, to samo rozumieć należy o czuciach trzech innych zmysłów; wszystkie czucia, sprawione od przedmiotu zewnętrznego przez rozmaite zmysły, nauczy się z czasem dziecię porównywać z czuciem dotykania i odnosić je wszystkie do tego samego przedmiotu. Ponieważ zaś okażemy później, że dziecię odnosząc czucia swoje do przedmiotów zewnętrznych, umieszczać je musi przez imaginację w tychże przedmiotach, więc ta sama prawda, którąśmy dopiero wyłuszczyli, tak się inaczej wyraża: **DZIECIĘ CZUCIA SVOJE SPRAWIONE PRZEZ ROZMAITE ZMYSŁY OD JEDNEGO PRZEDMIOTU, PORÓWNYWAJĄC Z CZUCIEM DOTYKANIA, TWORZYĆ BĘDZIE ZE WSZYSTKICH TYCH CZUĆ OBRAZ CZYLI WIDOK JEDNEGO JESTESTWA.**²⁰

29. To, co się tu wywiodło rozumowaniem, stwierdzone zostało przez wielokrotne doświadczenia czynione na ślepo urodzonych, którym wzrok został przywrócony

²⁰ Dla wyłuszczenia tej samej prawdy, że pierwiastkowo sam jeden tylko zmysł dotykania mógł uwiadomić człowieka o bytności przedmiotów zewnętrznych, Condillac wydał dzieło w dwóch tomach pod tytułem: *Traité des sensations*. Wywód mój tej samej prawdy, lubo się tylko mieści w kilku kartach, nie zdaje się jednak w niczym ustępować dziełu wspomnianemu co do mocy dowodzenia, bo się zasadza na wyłuszczeniu dokładnym tego, co rozumiemy przez „przedmiot zewnętrzny”, ile jest zewnętrzny. Każde zaś dowodzenie zasadzone na trafnym rozwinięciu samego znaczenia wyrazów, miane jest od logików za najmocniejsze, które się inaczej mianuje dowodzeniem opartym na TOSAMOŚCI WYOBRAŻEŃ. Owszem, wykład mój tę ma korzyść przed wykładem Condillaca, że bynajmniej nie potrzebuje niepodobnego do prawdy przypuszczenia posagu żyjącego, który, chcąc rzecz swą wyjaśnić, wprowadza rzeczony filozof, nadając mu następnie rozmaite zmysły.

przez sztukę lekarską. Spomiędzy wielu zdarzeń tego rodzaju najdokładniej jest opisane to, które najbardziej wślawiło znakomitego chirurga londyńskiego Cheseldena, który potrafił zdjąć kataraktę z obydwu oczu chłopcu urodzonemu w ślepotcie, mającemu od lat trzynastu do czternastu. Zdarzenia tego opis znajduje się w księdze pod tytułem: *Transactions Philosophiques* N^{om} 402, an. 1728, i w dziele Condillaca o czuciach (*Traité des sensations*, part. 3. chap. 5). Czytamy w opisie tego zdarzenia, że chłopcu, któremu naprzód zdjęto kataraktę z jednego oka, a w rok potem z drugiego, za zdjęciem pierwszej katarakty zdawało się przez czas niejaki, że przedmioty stykały się z jego okiem i mieściły się na jego powierzchni; te zaś przedmioty w jego sposobie wyobrażenia nie co innego były, tylko kolory odniesione do powierzchni oka, które mu nie dawały żadnej wiadomości o tym, co było dalej za tymi kolorami. Dość nawet znacznego trzeba było czasu, nim się on nauczył sądzić z oka o odległości przedmiotów, o ich kształcie i wielkości. Stąd się przekonujemy, że chociaż teraz wszyscy ludzie zwykli w imaginacji swojej odsyłać swoje własne czucia do przedmiotów zewnętrznych, był jednak pewien czas, w którym imaginacja ich nie podlegała temu złudzeniu, a tym czasem był czas pierwotny ich dzieciństwa.

30. Dowiedliśmy, że pierwiastkowo dziecię nie mogło nabyć wiadomości o przedmiotach zewnętrznych, tylko przez zmysł dotykania; uważmy teraz, jakim sposobem inne zmysły mogły potem dziecięciu dawać tę wiadomość bez użycia już zmysłu dotykania. Wrażenia czyli czucia, które dziecię odbiera przez wszystkie zmysły, nie mogą mu być obojętne, bo dla niego wszystko jest nowością. Czuć nieprzyjemnych będzie się starało pozbyć natychmiast, czuciami zaś przyjemnymi bawić się i powiększyć ich przyjemność. Kiedy zaś raz dowiedziało się już o tym, że może czucia swoje osłabić lub natężyć, albo też zupełnie zniszczyć przez zbliżenie lub oddalenie czegoś od siebie, każde zatem czucie miłe, np. czucie jakiego koloru lub zapachu, przypomni mu, że może uczynić je przyjemniejszym jeszcze przez zbliżenie czegoś, od czego to czucie zależy, a każde czucie niemiłe przypomni mu, że się może go pozbyć przez oddalenie czegoś od siebie. Tak więc dziecię zaczyna wszystkie już swoje czucia, przez jakikolwiek zmysł nabyte, odnosić do czegoś, co może być zbliżone lub oddalone od niego, to jest wszystkie czucia zaczynają już dawać dziecięciu wiadomość przedmiotu zewnętrznego [28]. Ale to przypomnienie zbliżenia lub oddalenia od siebie najpierwszej zewnętrznej istoty, którą poznało, łączyć się koniecznie w nim musi z wyobrażeniem oporu, którego nabyło przez zmysł dotykania, kiedy się ujęło tej istoty, zbliżając ją do siebie lub oddalając. Widzimy przeto, że nie innym sposobem zmysł widzenia np. daje wiadomość dziecięciu o rzeczach zewnętrznych, tylko tym, że ono łączy w myśli swojej czucie rzeczywiste koloru z czuciem wyobrażonym dotykania. Toż rozumieć należy o trzech innych zmysłach, co się powiedziało o zmyśle widzenia.

31. Kiedy już wiemy, jakim sposobem zmysły dają człowiekowi wiadomość o jestestwach zewnętrznych w pierwszych chwilach jego życia, wypada teraz zwrócić

uwagę na to, jakim sposobem dają mu one wiadomość o jego własnym jestestwie. Bez wątpienia wiadomość nowo narodzonego dziecięcia o swoim bycie nie może być tak zupełna jak w człowieku, w którym są rozwinięte władze umysłowe przez wiek i doświadczenie. Naprzód zaś okazać można, że człowiek najpierwej dowiaduje się o tej części jestestwa swojego, która w nim czuje i myśli, to jest o duszy; wiadomości zaś o swoim ciele później nabywa. Dla przekonania się o tej prawdzie przypomnijmy sobie, co już jest dowiedzione, to jest, że ciało człowieka jest rzeczą różną od jego duszy, i służy jej tylko za narzędzie [17]. Stąd wypada, że w pewnym względzie ciało jest istotą zewnętrzną względem duszy, chociaż z nią ściśle złączoną. Żebyśmy zaś pojęli, w jakim znaczeniu ciało uważamy za jestestwo zewnętrzne względem duszy, uczynmy następującą uwagę. Dusza ludzka czyli umysł, ponieważ jest rzeczą niematerialną, niezłożoną z części, przez to samo jest właściwie tą częścią naszego jestestwa, która ani się oddalić od siebie, ani zbliżyć się do siebie nie może, i przez to wyobrażenie rozróżnia swoje jestestwo od wszelkich innych, mając je za zewnętrzne względem siebie [28]. Lecz ciało nasze, będąc jestestwem rozciąglą, tym samym składa się z bardzo wielu części jedna zewnątrz drugiej leżących i połączonych ze sobą siłą organiczną. Ponieważ zaś okazaliśmy wyżej, że dusza ludzka nie w każdej części ciała czuje i poznaje, lecz tylko w mózgu, albo raczej w pewnej jego części [18], toć bez wątpienia wszystkie inne części ciała zewnętrznymi są względem owej części mózgu, a przeto można je nazwać „zewnętrznymi” i względem duszy w tym przynajmniej znaczeniu, że są zewnętrzne względem siedliska działań jej umysłowych; jako zaś dziecię w pierwszych chwilach życia swojego nie inaczej poznaje przedmioty względem siebie obce, tylko przez to, że one mogą być do niego zbliżone lub od niego oddalone, albo, co jedno znaczy w jego wyobrażeniu, że one mogą się stykać lub nie stykać z jego ciałem [28], tak to samo rozumieć {trzeba} o sposobie, jakim dziecię poznaje pierwiastkowo jakąkolwiek część swego własnego ciała; chcę mówić, że tyle ją tylko poznaje, ile wie o tym, że ona stykać się może lub nie stykać z innymi częściami jego ciała. Uważmy dobrze, co się twierdzi. Wszystkie wprawdzie części ciała są połączone ze sobą nieprzerwanym związkiem siły organicznej, a przeto każda z nich stykać się musi z przyległymi sobie, z którymi jest spojona. Lecz nie z tego względu poznaje dziecię bytność swych części ciała, ile one stykają się z przyległymi sobie przez związek organiczny i nie mogą się nie stykać, ale z tego, ile te części STYKAĆ SIĘ ZE SOBĄ MOGĄ ALBO NIE STYKAĆ. Jakimże sposobem dziać się to może? Oto chociaż żadna część ciała nie może się odłączyć od swojego ogółu, niektóre jednak części ciała ludzkiego mogą się do siebie zbliżać i oddalać, a przez to stykać się ze sobą albo nie stykać. Dziecię np. jedną ręką ująć może rękę drugą, lub ramię, albo nogę, może ją przyłożyć do ust, włożyć do gęby i na powrót ją oddalić; może ją następnie prowadzić po powierzchni swojego ciała, a tym sposobem coraz innych dotykać jego części. Natenczas to samo jest, jak gdyby dusza dziecięcia zbliżała ku sobie lub oddalała rozmaite części swojego ciała, bo je w rzeczy samej zbliża lub oddala od swojego zmysłu dotykania, który, jak się wyłuszczyło, jest najpierwszym dla człowieka przewodnikiem w poznawaniu przedmiotów zewnętrznych. Dowiedliśmy zatem, że dziecię jako o przedmiotach

obcych względem swojego jestestwa, tak i o częściach swego własnego ciała nie inaczej w pierwszych chwilach życia swojego dowiedzieć się może, tylko przez zmysł dotykania, czyli przez czucie oporu.

32. Lecz okazaliśmy wyżej, że dziecię nim się dowie za pomocą zmysłu dotykania o przedmiotach siebie otaczających, przez inne zmyły odbiera od nich czucia, których nie odnosi bynajmniej do tych przedmiotów, bo nie może jeszcze wiedzieć, że jest coś zewnętrznego [27]; ta sama uwaga ściąga się i do jego ciała. Najpierw dziecię widzi niejako swe ciało, a nie wie bynajmniej o jego bytności, płyn albowiem subtelny, który pospolicie nazywamy „światłem” [22], odbity od powierzchni jego ciała, za pośrednictwem oczu sprawuje w nim czucie światła, lecz tego czucia nie może odnosić do rozmaitych części swojego ciała, ponieważ zmysł dotykania nie dał mu jeszcze wiedzieć o nich. Wszystkie te uwagi prowadzą nas do wniosku, że człowiek w najpierwszych chwilach życia swojego poznaje tylko czucia swoje, nie wiedząc o żadnych istotach zewnętrznych względem jego duszy, a zatem pierwszej ma wiadomość o duszy swojej, aniżeli o ciele, czucia jego albowiem są rzeczywiście stanami jego duszy, czucia zaś swoje poznawać musi, bo inaczej nie byłyby czuciami [7]. Jeżeliby komu zdawało się rzeczą dziwną, że człowiek w owej chwili największego swojego niedołęstwa, w której sama tylko czułość jest w nim rozwinięta, a wszystkie inne władze umysłowe są, że tak powiem, uśpione, ma już wiadomość o duszy swojej, ten niechaj uważa, że wszystkie inne rzeczy, nawet ciało człowieka, są zewnętrzne względem jego duszy, lecz ani dusza uważana jako istota nie może być w żaden sposób zewnętrzna sama względem siebie, ani jej czucia, które w niej samej są zawarte; z naturalnego więc porządku rzeczy to wypada, ażeby dusza ludzka najpierw poznawała to, co, podług naszego sposobu mówienia, jest dla niej najbliższe, to jest siebie samą.

33. Nie sądźmy jednak, żeby wiadomość, którą ma człowiek w najpierwszych chwilach bytu swojego o swojej duszy, była właśnie taka, jaką ma o niej filozof. Lubo i ten ostatni nie zgłębia bynajmniej przyrodzenia duszy swojej, jak to niżej zobaczymy, wyobrażenie jej przecie jest w nim dokładniejsze aniżeli w dziecięciu, co się następnie wyłuszczy, gdy mówić będziemy o samoznawstwie. Dziecię zaś tyle tylko poznaje duszę swoją, ile poznaje czucia, które są jej stanami. A chociaż później okażemy, że czucia budzą naturalnie w człowieku wyobrażenie pewnej istoty, w której się one zawierają, to jest duszy jego, to jednak wyobrażenie duszy jako istoty tak jest w dziecięciu pomieszane z czuciami i od nich, że tak rzekę, zatłumione, że go nie rozróżnia od tych ostatnich, albo raczej powiedzieć o nim można, że w czuciach tylko swoich poznaje istotę swej duszy; inaczej albowiem twierdzić, byłoby to przypisywać dziecięciu, że się rodzi filozofem, i że w najpierwszych chwilach życia swojego zdolne jest mieć wyobrażenia rozróżnione, a nawet i oderwane, co nie ma żadnego podobieństwa do prawdy. Lecz o tym lepiej się przekonamy, jak już nadmienilem, w dalszej osnowie wykładu naszego.

34. Okazaliśmy, że ciało jest zewnętrzne względem siedliska duszy, że więc dziecię nie inaczej nabywa o nim wiadomości, tylko tym samym sposobem, jakim jej nabywa

o innych przedmiotach zewnętrznych, które są obce względem jego jestestwa. Że zaś człowiek swoje własne ciało rozróżnia od ciał obcych, trzeba więc, aby i dziecię miało pewne znamiona czyli pewne wyobrażenia, za pomocą których mogłoby czynić tę samą różnicę. Jakim więc sposobem przychodzi dziecię do poznania tej różnicy? Oto za pomocą następujących znamion czyli wyobrażeń.

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

(b) Dotknięcie istoty obcej musi sprawować inne czucie w duszy aniżeli dotknięcie ciała własnego, a to z tej przyczyny, że pospolicie dotknięcie istoty obcej przesyła do duszy działanie pojedyncze, dotknięcie zaś własnego ciała, podwójne. Gdy np. prawą ręką dotykam się lewej, wtenczas nie tylko ręka prawa porusza nerwy ręki lewej, ale też i ta ostatnia porusza nerwy ręki prawej, tak więc przychodzi do duszy wrażenie przez podwójne narzędzia, co się nie może prawdzić, gdy się człowiek dotyka przedmiotu obcego; z odmiennych zaś działań muszą wynikać różne skutki, to jest czucia, a ta różność czuć zwróci na się bez wątpienia kiedykolwiek uwagę dziecięcia i będzie mu służyła za cechę w rozeznawaniu części swego własnego ciała od ciał obcych.

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

Oto są trzy celniejsze znamiona czyli wyobrażenia, za pomocą których uczy się dziecię rozróżniać swoje własne ciało od ciał obcych; ale rzecz sama pokazuje, że do nabycia tych wyobrażeń potrzeba pewnego czasu i doświadczenia. Człowiek przeto w pierwiastkach swego dzieciństwa nie rozróżnia części swojego ciała od ciał obcych, albo przynajmniej bardzo je niedokładnie rozróżnia.

ROZDZIAŁ III

Wykład pojętności czyli władzy pojmowania

35. Widzieliśmy, że pierwiastkowo sam jeden tylko zmysł dotykania przez czucie oporu mógł dać człowiekowi wiadomość o bytności przedmiotów zewnętrznych i że inne zmysły nie mogły mu dać tej wiadomości, aż się nauczył łączyć w myśli swojej czucia tych zmysłów z wyobrażeniem oporu [30]. Teraz o to zachodzi pytanie: Czy ta wiadomość jest tylko czuciem sprawionym przez zmysł dotykania, czy też wyobrażeniem innego gatunku, które bywa obudzone w duszy przez to czucie i z nim się łączy? Na co się tak odpowiada.

(a) Czucie oporu jest odmianą sprawioną w duszy tak, jak wszystkie inne czucia; jest pewnym tylko jej stanem. Jak np. dźwięk jest tylko dźwiękiem, zapach jest tylko zapachem itd., tak czucie oporu jest tylko pewnym czuciem; gdy je przeto uważać będziemy jedynie jako stan umysłu naszego, w tym względzie nie będzie ono zawierało

żadnego wyobrażenia o czymś zewnętrznym, tak jak i czucia czterech innych zmysłów. Więc ta wiadomość o bytności przedmiotów zewnętrznych albo musi być wypadkiem połączenia i porównywania ze sobą czuć rozmaitych, albo wyobrażeniem innego rodzaju całkowicie różnym od nich. Lecz pierwsze przypuszczenie utrzymać się nie może, bo łączenie i porównywanie czuć, tak rzeczywistych, jako też i wyobrażonych, może nam tylko dać wyobrażenie ich podobieństwa lub różnicy, stopnia mniejszego lub większego ich żywości, przyjemności lub nieprzyjemności, następstwa ich po sobie itd.; ale gdy wszystkie te czucia są tylko rozmaitymi stanami duszy naszej, i gdy żadne z nich uważane w sobie samym nie zawiera najmniejszego wyobrażenia o czymś względem nas zewnętrznym, idzie zatem, że jakiegokolwiek ich łączenie i porównywanie nie może nam dać tego wyobrażenia. Trzeba zatem zgodzić się na drugie, to jest, że wiadomość o przedmiotach zewnętrznych jest wyobrażeniem różnym od czucia oporu, a tym bardziej od wszelkich innych czuć, co można jeszcze okazać następującym sposobem.

(b) W myśli mojej uważam czucie oporu jak skutek zależący od czegoś, samo zaś to coś uważam jako przyczynę sprawującą we mnie to czucie; te przeto rzeczy rozróżniam w myśli mojej; znaczy to, że różne mam o nich wyobrażenie; więc wiadomość o przedmiocie zewnętrznym jest różna od czucia oporu.

(c) Czucie moje oporu uważam jako będące we mnie, ponieważ jest stanem umysłu mojego; przyczynę zaś tego czucia uważam jako będącą zewnątrz; oto więc i pod tym jeszcze względem rozróżniam czucie moje od rzeczoney wiadomości, to jest, że pierwsze z nich nie odnosi się samo przez się zewnątrz umysłu; druga zaś, chociaż także jest w umyśle, jak i pierwsze, z natury swej jednak zewnątrz niego odnosić się musi, bo jest wyobrażeniem czegoś zewnętrznego.

(d) Czucie moje oporu, które teraz obudziło się we mnie przez dotknięcie, uważam jako teraz zjawione; przyczynę zaś tego czucia czyli istotę zewnętrzną wyobrażać sobie koniecznie muszę jako rzecz będącą pierwaj jeszcze nim czucie obudziło się we mnie.

(e) Czucie moje oporu uważam jako coś znikomego, przyczynę zaś tego czucia uważam jako rzecz trwałą, jako istotę.

(f) Z czuć rozmaitych, przesłanych do duszy od jednego jestestwa przez rozmaite zmysły, tworzę jeden obraz przedmiotu; wszystkie je zatem łączę w jedno. Lecz czucia rozmaitych zmysłów nic w sobie wspólnego nie mają, przez co by się łączyły w jeden obraz; np. fałszywe byłoby twierdzenie, że czucia wszystkich zmysłów łączą się w jeden obraz przedmiotu przez 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 musieliśmy tworzyć obraz jednego przedmiotu, gdy się to nie zawsze dzieje, bo w tym samym czasie mogę odnosić dźwięk do jednego przedmiotu zewnętrznego, zapach do drugiego, kolor do trzeciego, czucie zaś oporu do czwartego itp.; musi więc być pewne wyobrażenie różne tak od czucia oporu, jako i od wszelkich innych, które łączy ze sobą w jeden obraz te wszystkie czucia, a to wyobrażenie nie inne jest, tylko ta wiadomość o bytności przedmiotu zewnętrznego, odnosząca do niego czucia wszystkich zmysłów, jako do wspólnej ich przyczyny.

Zdaje się, iż dowody poprzedzające niewątpliwie wyświecają tę prawdę, że czucie oporu, uważane samo przez się, nie jest właściwie tym, czym jest wiadomość o przedmiocie zewnętrznym, chociaż ta ostatnia budzi się w duszy naszej przez pierwsze i ściśle z nim się łączy.

36. Jeżeli przeto w teraźniejszym wykładzie naszym nie ulegliśmy jakiemu złudzeniu, tym samym natrafiliśmy na drogę rozwiązania bardzo ważnych w logice i metafizyce zagadnień, jak o tym później się przekonamy. Naprzód zaś, ta przynajmniej wątpliwość została zniesiona, która dotąd dzieliła zdania logików, to jest, czy wszystkie nasze wiadomości z samych jedynie czuć się składają, bądź rzeczywistych bądź wyobrażonych, albo, jak mówi Condillac, czy one wszystkie są tylko czuciem przekształconym (*sensation transformée*), czy też w ich składzie znajdują się wyobrażenia innego gatunku, które „czuciami” nazwać się nie mogą. Wszakże okazaliśmy, że wiadomość o przedmiocie zewnętrznym, chociaż w nas budzi się pierwotkowo przez czucie oporu, nie jest jednak tym czuciem, a tym bardziej nie może być czuciem żadnego innego zmysłu, gdy się już dowiodło, że bez czucia oporu żaden ze zmysłów nie mógł obudzić w dziecięciu tej wiadomości. Tak więc wiadomość ta nie jest żadnym czuciem, ale jest wyobrażeniem innego gatunku, chociaż z czuciami ściśle się łączy, bo jako wprzód czucie oporu, tak potem czucia wszelkich innych zmysłów budzą w nas tę wiadomość. Stąd wypada ten wniosek, że wiadomości ludzkie nie z samych jedynie czuć się składają; lecz rozbierając je na najprostsze pierwiastki, znajdujemy takie, które „czuciami” nazwać się nie mogą, chyba w znaczeniu niedokładnym i pomieszany, biorącym za jedno wyobrażenia różnej natury.

37. Tę wiadomość o przedmiocie zewnętrznym, rozróżnioną od czuć wszelkich, nazywam „pojęciem”, sposobność zaś, którą ma umysł łączyć pojęcia do czuć, nazywam „pojętnością” czyli władzą pojmwania; w naszym albowiem języku wyrazem „pojmwować” zwykliśmy oznaczać coś więcej, aniżeli wyrazem „czuć”. Jakoż czujemy rzeczy podpadające pod zmysły, o tych zaś, których zmysłowo wyobrazić sobie nie możemy, zwykliśmy mówić, że je pojmujemy. Tak więc pod władzą pojętności umieszczam wszystkie takie wyobrażenia, jakie zwykliśmy nazywać „umysłowymi”, dla rozróżnienia ich od czuć, tak rzeczywistych, jako też wyobrażonych. Lecz ponieważ przekonamy się następnie, że wyobrażenia umysłowe mogą się rozgatkować na wiele różnych rzędów, pojętność zatem wzięta ogólnie może się jeszcze podzielić na wiele władz szczególnych, stosownie do tego, co się powiedziało o znaczeniu władz umysłowych i o ich podziale [3].

38. Pojęcie przedmiotu zewnętrznego, o którym się dopiero mówiło, jest wypadkiem pewnego sądu (*iudicium*), sąd albowiem, jak to następnie obszerniej się wyłuszczy, jest DZIAŁANIEM MYŚLI NASZEJ, PRZEZ KTÓRE RZECZ JEDNĄ PRZYZNAJEMY LUB ZAPRZECZAMY DRUGIEJ; kiedy zaś człowiek tworzy sobie pojęcie pewnego przedmiotu zewnętrznego, widzieliśmy że to nie inaczej czyni, tylko czucia swoje, jako skutki, przyznając pewnej

istocie zewnętrznej, jako przyczynie sprawującej te czucia [28]. Żebyśmy to lepiej pojęli, przypomnijmy sobie, jakim porządkiem dowiaduje się dziecię o bytności najpierwszego przedmiotu zewnętrznego. Wiemy już, że do tej wiadomości nie inaczej przychodzi, tylko sądząc, że jest coś takiego, od czego pochodzą jego czucia, i że to coś może być do niego zbliżone lub od niego oddalone; tym więc sposobem przyznaje dziecię temu coś bytność zewnętrzną względem swego jestestwa. A zatem sąd jego składa się z następujących części: (1) z czucia oporu, a później z czuć innych; (2) z pojęcia czyli wiadomości o pewnej przyczynie czucia te sprawującej; (3) z przyznania tej przyczynie bytności zewnętrznej, jako też z przyznania, że skutek czyli czucia od niej pochodzą. Tak więc, chociaż pojęcie przedmiotu zewnętrznego nazywamy „wypadkiem pewnego sądu”, widoczna jednak zachodzi różnica między tym sądem a pojęciem; tamten albowiem jest działaniem myśli złożonym, to zaś jest tylko częścią tego działania. Nazywam to pojęcie „wypadkiem pewnego sądu” dlatego, że człowiek nigdy by nie miał tego pojęcia, jeśliby nie sądził, że jest coś mającego bytność zewnątrz jego jestestwa.

39. Z poprzedzającego rozbioru pokazuje się oraz, że bytność zewnętrzna, którą dziecię przyznaje istocie czucia w nim sprawującej, nie jest to samo, co pojęcie jego czyli wiadomość o tej istocie. Wszakże ta istota, podług tego, jak dziecię sądzi, ma bytność zewnętrzną względem jego jestestwa; lecz pojęcie jego tej istoty, chociaż się zewnątrz odnosi, nigdzie więcej nie znajduje się, tylko w duszy jego. To samo jestestwo, które w nim czuje, wie oraz o przyczynie sprawującej czucia, bo inaczej ta wiadomość nie łączyłaby się razem z czuciami w jednym jestestwie [17]; bo inaczej dusza dziecięcia, choćby miała czucia, nie miałaby pojęcia; pojęcie przeto nie może być żadną miarą zewnętrzne względem człowieka. Stąd się wyświeca ta prawda, że co innego jest pojęcie przedmiotu zewnętrznego, a co innego bytność, którą się przyznaje temu przedmiotowi. Pierwsze jest w umyśle człowieka, druga jest zewnątrz umysłu, podług tego, jak się przyznaje. Pierwsze jest tylko pewną wiadomością, pewnym wyobrażeniem; druga jest rzeczywistością odpowiadającą temu wyobrażeniu, rzeczywistością, mówię, która przez to samo nie jest wyobrażeniem, że, podług sądu naszego, nie znajduje się w umyśle naszym, ale zewnątrz onego.²¹ Rzeczywistość taką nazywać odtąd będziemy „rzeczywistością odpowiednią”.

40. Idealiści i sceptycy [25], równie jak i my, mają pojęcia istot zewnętrznych; te pojęcia równie w ich umyśle jak i w naszym zdają się odnosić do czegoś zewnętrznego

²¹ Rozumie się wprawdzie samo przez się, że dziecię, które pierwszy raz dowiedziało się o bytności przedmiotu zewnętrznego, nie mogło rozróżniać pojęcia swojego od samej bytności przedmiotu sposobem tak jasnym i dokładnym, jak to teraz uczyniliśmy, żaden bowiem z logików nie wąpił o tym, że wyobrażenia dokładne mogą być tylko skutkiem ich rozbioru i że dziecię nie jest bynajmniej zdolne do czynienia subtelnych rozbiorów. Lecz gdy wkrótce przekonamy się, że sąd nasz zawierający w sobie pojęcie istoty zewnętrznej wypływa z pewnego prawa wrodzonego umysłowi naszemu, niewątpliwie zgodzimy się na ten wniosek, że ludzie nigdy by przyjść nie mogli do rozróżnienia wspomnianych rzeczy, jeśliby od samej natury nie było wszczepione w ich umyśle pewne prawo takowego rozróżnienia, albo, co jedno znaczy, że nigdy by rozróżnić nie mogli jasno i dokładnie pojęcia swojego istoty zewnętrznej od tej samej istoty, jeśliby tych rzecz nie rozróżniali, lubo niewyraźnie i ciemno, w najpierwszych chwilach, w których powzięli wiadomość o takich istotach.

względem umysłu; lecz ta między nimi a nami zachodzi różnica, że pierwsi z nich nie przyznają tym pojęciom rzeczywistości odpowiedniej, mieniając ją być złudzeniem; drudzy wątpią, czy mają przyznawać tę rzeczywistość lub nie; my zaś ją przyznajemy, poddając się z zupełnym zaufaniem prawom rozsądku powszechnego [13]. W dalszym ciągu dzieła naszego będziemy się starali odpowiedzieć jak najgruntowniej na zarzuty idealistów i sceptyków, a przez to samo udowodnić rzeczywistość poznań ludzkich; tu zaś w krótkiej osnowie jedną uczynimy uwagę, która dowodzi, że pojęcia nasze istot zewnętrznych są wypadkami sądów wynikających z natury umysłu naszego, i w żaden sposób nie mogą pochodzić z sądów lub rozumowań mylnych. Jakoż sąd składa się z wyobrażeń, a rozumowanie z sądów; więc sąd i rozumowanie nie na czym innym zasadzają się, tylko na rozmaitym łączeniu i szykowaniu wyobrażeń. Lecz się dowiodło naprzód, że człowiek w pierwszych chwilach swojego życia miał tylko same czucia, nie mając pojęcia żadnego przedmiotu zewnętrznego [27]; więc jeśliby to pojęcie miało być wypadkiem pewnego sądu fałszywego, musiałoby wynikać z nietrafnego i nieporządnego łączenia i szykowania czuć naszych. Aleśmy znowu dowiedli, że żadne łączenie i szykowanie czuć naszych nie mogło nam dać samo przez się wiadomości o przedmiotach zewnętrznych [35, (a)]; więc pojęcia tych przedmiotów muszą pochodzić z natury naszego umysłu, albo, co jedno znaczy, muszą być wypadkiem pewnych sądów zgodnych z jego przyrodzeniem. Sama natura, która daje człowiekowi wiadomość o przyczynie czucia w nim sprawującej, każe mu oraz sądzić, że ta przyczyna ma bytność zewnątrz jego jestestwa. Jeżeli zatem przypuścimy, że te pojęcia są wypadkiem sądów fałszywych, przypuścić też należy, że to jest błąd, którego uczy nas sama natura naszego umysłu. Ale takie twierdzenie, jakeśmy nieraz o tym mówili, samo w sobie zawierałoby niedorzeczność. Bardziej się jeszcze przekonamy o tej prawdzie, gdy mówić będziemy o złudzeniach zmysłowych i zbijać zarzuty idealistów.

41. Tak więc rozbierając najpierwsze sądy nasze, do których nas pobudza samo przyrodzenie, znajdujemy w nich trzy różne pierwiastki, z których się one składają: CZUCIA, POJĘCIE i PRYZNANIE rzeczywistości odpowiedniej pojęciu. Przekonamy się następnie, że chociaż to przyznanie rzeczywistości odpowiedniej nie może być bez wyobrażenia, które mamy o nim, samo to jednak przyznanie jest czymś więcej niż wyobrażeniem.

42. Gdyśmy rozróżnili dwa rodzaje pierwiastków, z których się składają wyobrażenia nasze przedmiotów zewnętrznych, to jest pierwiastki zmysłowe, czyli czucia, i umysłowe, czyli pojęcia, zdaje się, że przyzwoitą jest rzeczą oznaczyć dokładnie, co też mamy rozumieć przez wyraz „wyobrażenie”. Wyrazowi temu w języku łacińskim odpowiadają: „*notio*”, „*idea*”, „*perceptio*”, „*repraesentatio*”, „*conceptus formalis*” itd.; lecz te same wyrazy łacińskie w różnych autorach biorą się częstokroć w znaczeniu całkowicie różnym, mającym mniejszą lub większą rozciągłość, co zależy od systematu, jakiego się oni trzymają w wykładzie władz umysłowych, i od sposobu uważania rzeczy każdemu z nich właściwego. Wyrazy jednak „*notio*”

i „*repraesentatio*” mają u nich znaczenie stalsze niż inne tu wyliczone, i pospolicie biorą się w znaczeniu najogólniejszym. Wszystkie definicje, jakie były dotąd tych wyrazów, jednej są treści, to jest, że przez nie rozumieć należy OBRAZ UMYŚLOWY JAKIEJKOLWIEK RZECZY BĘDĄCEJ ALBO BYĆ MOGĄCEJ. Lecz okażemy później, że są w myśli naszej takie wyobrażenia, którym nie tylko nie odpowiada zewnątrz naszego umysłu żadna rzeczywistość, lecz ani odpowiadać żadną miarą nie może; dla tej przyczyny wszystkie zwyczajne dotąd definicje wyrazów „*notio*” i „*repraesentatio*”, odpowiadających naszemu wyrazowi „wyobrażenie” uważam za niedokładne. Ponieważ zaś zwykło się mówić, że każde wyobrażenie złożone rozdzielić się może na wyobrażenia proste lub mniej złożone, biorąc przeto wyobrażenie w znaczeniu najogólniejszym, tak je opisujemy: WYOBRAŻENIE JEST TO WSZYSTKO, Z CZEGO SIĘ SKŁADA MYŚL NASZA I COKOLWIEK W NIEJ ROZRÓŻNIONE BYĆ MOŻE. Stosownie do tej definicji, wyobrażeniami nie tylko będą czucia, lecz i pojęcia, nie tylko czucia wyobrażone, którym samym jedynie niektórzy metafizycy dają nazwisko „wyobrażeń”, lecz i czucia rzeczywiste; albowiem widoczna jest rzecz, że jeśli czucia nasze wyobrażone należą do składu myśli ludzkiej, tedy bez wątpienia i czucia rzeczywiste, a nawet jużśmy okazali, że w myśli naszej nie byłoby żadnych czuć wyobrażonych, gdyby wprzód nie były w niej czucia rzeczywiste im odpowiednie [14].

43. Widzieliśmy, że pojęcie istoty zewnętrznej obudzone w nas bywa pierwiastkowo przez czucie dotykania, a następnie przez czucia innych zmysłów, dlatego, że czucia rzeczywiste tych ostatnich łączymy z czuciem wyobrażonym pierwszego [28]. Widzieliśmy także, że pojęcie łączy czucia zmysłów rozmaitych w obraz jednego przedmiotu, to zatem pojęcie naturalnie łączyć się musi w myśli naszej z czuciami, i tylko przez szczególne zwrócenie uwagi na nie samo może być od nich oddzielone. Sposób taki uważania wyobrażeń nazywa się u logików „*abstractio*”;²² my go „odłączaniem” nazywać będziemy. „Odłączać” w nauce naszej nie co innego będzie znaczyło, tylko ROZDZIELAĆ WYOBRAŻENIA RÓŻNEJ WPRAWDZIE NATURY, MAJĄCE JEDNAK ZE SOBĄ ŚCISŁY ZWIĄZEK, I ZASTANAWIAĆ SIĘ WYŁĄCZNIE LUB SZCZEGÓLNIJ NAD JEDNYM Z NICH, USUWAJĄC Z MYŚLI LUB UWAGI INNE NALEŻĄCE DO TEGO ZWIĄZKU. Działanie to obszerniej się wyłuszczy na swoim miejscu. Tu tylko wiedzieć należy, że wyobrażenia tym sposobem oddzielone nazywają się „*ideae abstractae*”; w naszym języku, podług niektórych, „oderwanymi”, my zaś je „odłącznymi” nazywać będziemy. Przeciwnie, wyobrażenia różnej natury i połączone ze sobą ścisłym związkiem w jedno całkowite wyobrażenie, jeżeli te pierwiastki różnej natury zajmuje umysł wspólną uwagę, nazywają się „*ideae concretae*”;²³ my je nazywać będziemy „wyobrażeniami złącznymi”. Z wykładu teraźniejszego okazuje się ta prawda, że pojęcie uważane osobno od czuć, które je obudziły, jest wyobrażeniem odłącznym.

²² Wyraz „*abstractio*” pochodzi łacińskiego słowa „*abstraho*”, które znamy w naszym języku {jako} „odciągam z niejaka gwałtownością”, „odrywam”; dlatego niektórzy z pisarzy naszych wyobrażenia odłączne nazywają „oderwanymi”.

²³ Wyraz łaciński „*concretus*” znaczy po polsku SPOJONY, ZROŚLY.

44. Chcąc mieć wyobrażenia odłączne, potrzebne jest do tego pewne usiłowanie i pewna wprawa umysłu; niektóre zaś z tych wyobrażeń łatwiej, inne trudniej odłączać się dają. Do rzędu ostatnich należy pojęcie; wszakże daleko jest łatwiej zastanowić wyłącznie uwagę nad samymi czuciami, aniżeli nad zewnętrzną tych czuć przyczyną, albo, co jedno znaczy, daleko jest łatwiej mieć czucia odłączne, aniżeli pojęcie. Przekonamy się albowiem, że pojęcie odłącznie od czuć uważane, nigdy nie może być wyobrażeniem tak jasnym, jak czucia. Tak np. gdy wiadomość moją o pewnym przedmiocie, który wzbudził we mnie pewne czucia, uważam wyłącznie, usuwając z myśli lub uwagi²⁴ te czucia i onych obrazy, wiadomość ta takie mi tylko daje wyobrażenie owego przedmiotu, że coś jest. Ale jakim jest w sobie to coś, tego nie poznaję. Wyobrażenie tego czegoś nie może być dla mnie tak jasne, jak czucia moje, które to coś sprawuje, np. kolor biały, dźwięk, twardość, opór itp. Te albowiem odmiany duszy mojej, jakimi są w sobie, jasno poznaję, choćbym je uważał odłącznie od pojęcia. Dla tej właśnie przyczyny zwykło się mówić, że wyobrażenia zmysłowe łatwiej się pojmują niż umysłowe. To też powodem było, że niektórzy filozofowie w rozbiorze działań umysłowych znajdowali same czucia.

45. Inna jeszcze co do POJĘĆ stawi się nam uwaga. Każde z czuć naszych może być mniej lub więcej natężone, czyli, jak to zwykliśmy wyrażać, może mieć mniejszy lub większy stopień żywości, a tym samym i jasności, ale pojęcie nie może być nigdy ani żywsze ani słabsze, nie może przyjąć żadnego stopnia natężenia. Tak np. gdy teraz pisząc uwagi moje, opieram się na stoliku i nań patrzę, czucia rzeczywiste oporu i koloru pewnym sposobem cieniowanego budzą we mnie pojęcie pewnej

²⁴ Mówię: USUWAJĄC Z MYŚLI LUB UWAGI; między jednym a drugim zachodzi różnica, którą poznać należy. Usunąć z myśli pewne wyobrażenie, jest to sprawić, żeby ono znikło w umyśle naszym. USUNĄC zaś z UWAGI, jest to nie uważać na nie, choćby było obecne. Kiedy odłączamy pewne wyobrażenia od innych, nie zawsze te ostatnie usunąć możemy z myśli, ale częstokroć usuwamy je tylko z uwagi. Tak np. kiedy POJĘCIE przedmiotu zewnętrznego odłączam od czuć, które przedmiot ten we mnie sprawił, wtenczas tylko te ostatnie usunąć mogę z myśli, niejako zniszczyć, kiedy ten przedmiot nie jest już obecny i kiedy go tylko sobie przypominam. Zdaje się, iż każdy człowiek zastanawiając się nad działaniami swego własnego umysłu, łatwo o tym przekonać się może, że nie jest rzeczą trudną oddalić na chwilę z myśli jakiejkolwiek bądź czucie wyobrażone. Lecz kiedy obraz mój przedmiotu zewnętrznego składa się z czuć rzeczywistych, to jest kiedy go rzeczywiście w tym czasie poznaję zmysłami, dopóty tych czuć nie mogę się pozbyć, dopóki przedmiot dzieła na zmysły moje. W tym przeto zdarzeniu, jeśli chcę od czuć odłączyć POJĘCIE, mogę pierwsze usunąć tylko z uwagi, ale nie z myśli, znaczy to, że mogę nie uważać na czucia moje, a zwrócić jedynie uwagę na wyobrażenie samej istoty, od której one pochodzą. Daleko więc jest łatwiej odłączać pojęcia umysłowe od czuć wyobrażonych, jak od rzeczywistych; te bowiem ostatnie mogą być tylko wyłączone z uwagi, tamte zaś z myśli. W ogólności mówiąc, wiele jest przypadków, w których wyobrażenia nie mogą być odłączone myślą, lecz tylko uwagą. Na przykład, kiedy matematyk wyobraża sobie pewną linię matematyczną, nie inaczej ją wyobrazić {sobie} może, tylko jak prowadzoną na pewnej powierzchni; wyobrażenie przeto pierwszej nie inaczej odłączy od wyobrażenia ostatniej, tylko przez uwagę. Owszem, mówiąc o wyobrażeniach względnych, przekonamy się, że nawet sposób odłączenia wyobrażeń przez uwagę dwojaki być może: raz zwracając uwagę całkowicie na pewne wyobrażenie i nie dając żadnego względu na wyobrażenia inne, które z tantym mają związek, i drugi raz, biorąc pewne wyobrażenie za cel przedniejszy uwagi, chociaż ona w tym samym czasie udzielać się musi cokolwiek wyobrażeniom innym, które z tantym naturalnie się łączą.

tych czuć przyczyny, którą nazywam „stolikiem”. Odwracam się potem od stolika w inną stronę; mam już tylko obrazy czuć owych rzeczywistych. Te obrazy, przez to samo, że są tylko obrazami, nie mogą mieć tej żywości, jaką miały czucia rzeczywiste im odpowiednie; ale pojęcie moje czyli wiadomość o bytności stolika, uważana odłącznie od czuć, w obydwóch razach jednaż jest i ta sama. Zawsze wiem jednostajnie, że jest coś, co nazywam „stolikiem”.

46. Z tym wszystkim, chociaż pojęcia tę mają własność, że nigdy nie mogą być tak jasne, jak czucia, ani przyjąć żadnego stopnia żywości, gdy jednak dostatecznie okazaliśmy bytność ich w umyśle naszym, przez to samo stały się one dla nas wyobrażeniami rozróżnionymi. „Wyobrażeniem” zaś „rozróżnionym” nazywam to, w którym rzeczywiście postrzegam różnicę od innych, mających z nim ścisły związek, Okaże się na swoim miejscu, że chcąc mieć wyobrażenia rozróżnione, trzeba wyłącznie na każde z nich dostateczną zwrócić uwagę, a potem je ze sobą porównać, tak więc dla nabycia wyobrażeń rozróżnionych trzeba mieć wprzód wyobrażenia odłączne [45]. Pojęcie rozróżnione staje się dla nas jasne w jakimś znaczeniu, bo przynajmniej wiemy niezawodnie o jego bytności, i umiemy je rozróżnić od wyobrażeń innego gatunku, czego wprzód nie mogliśmy dokazać, gdy te pojęcia były pomieszane w myśli naszej razem z czuciami. Owszem, ten drugi gatunek jasności, którą przyznajemy pojęciom rozróżnionym, lubo jest całkowicie inny od jasności zmysłowej i nie może mieć żadnego stopnia żywości czyli natężenia, z tym wszystkim z wielu względów ma pierwszeństwo przed jasnością czuć naszych. Wszakże gdyśmy już okazali, że człowiek mając tylko same czucia bez pojęć, nie mógłby wiedzieć o żadnych zgoła istotach zewnętrznych, i gdy wkrótce okazemy, że w takim przypuszczeniu nie miałby nawet żadnej wiadomości o swojej własnej istocie myślącej, stąd wynika niezawodnie ten wniosek, że czucia same przez się o niczym nie sądzą, lecz tylko budzą w nas sądy i pojęcia [58]. Następnie więc przyjść musimy do uznania tej prawdy, że póki te ostatnie nie będą należycie rozróżnione od pierwszych, sądzenie nasze o rzeczach będzie pomieszane, i, że tak powiem, instynktowe tylko, przez co rozumiem, że nie będziemy mogli zdać sobie sprawy, dlaczego tak sądzymy, a nie inaczej. Człowiek pospolity, sądząc o rzeczach za pośrednictwem zmysłów, może z ufnością przestawać na świadectwie tych ostatnich. Ale filozof, który we wszystkim szuka gruntownego przekonania się o prawdzie, czyli, co jedno znaczy, ostatecznego zgłębienia powodów, dla których by sądził, w świadectwie rzeczonym znajdować będzie samą tylko niepewność i wątpliwość, albo nawet zupełnie je odrzuci, póki w nim pojęcia będą zatłumione czuciami i nie przedstawiają się jego uwadze w stanie rozróżnienia, co wszystko na swoim wyłuszczy się miejscu. Tak więc, jeżeli jasność, którą przyznajemy czuciom, możemy nazwać „zmysłową”, tedy jasność, która służy pojęciom rozróżnionym, może się oznaczyć trafnie nazwiskiem „umysłowej”. Pierwsza jest jasnością wrażenia, druga przekonania; pierwsza należy do zmysłów, druga do rozumu; pierwsza zdaje się być tylko zwierzęca, druga prawdziwie jest ludzka; pierwsza bierna, druga czynna. Prawdzie tej przybędzie nowy stopień mocy, gdy się następnie przekonamy,

że wyświecając w umyśle naszym bytność pojęć rzeczonych, i otrzymując je, że tak powiem, w stanie zupełnej czystości, znajdujemy grunt stały do oparcia na nim wszelkich badań prawdziwej logiki i ściśle z nią połączonych filozofii rozumowej, przewodnictwo pewne do rozwiązania najważniejszych w tych naukach zagadnień, których niedostateczny rozbiór tamował dotąd rzetelny postęp filozofii, jak się o tym przekonamy w dalszym ciągu dzieła.

47. Czucia nie tylko we mnie budzą pojęcia istot zewnętrznych, które mnie otaczają, lecz nadto budzą we mnie wiadomość o tej istocie, która we mnie czuje i czucie sobie porównywa, czyli o duszy mojej. Wiadomość ta, chociaż się wzbudza przez czucia, jest jednak różna od nich. Wszakże czucia moje uważam jako rzeczy przemijające, to zaś jestestwo, które we mnie czuje i myśli, uważam jak coś trwałego. Czucia moje są wielorakie i rozmaite; jestestwo, które we mnie czuje i myśli, uważam za coś trwałego. Czucia moje uważam jako pewne stany, pewne odmiany tego jestestwa, które obdarzone jest czułością; samo zaś to jestestwo uważam jako rzecz, która doznaje tych odmian rozmaitych. Wiadomość tę o duszy mojej jako istocie, rozróżnioną w myśli od czuć wszelkich, nazywam także „pojęciem”. Lecz mając wzgląd na to, że ta rzecz, którą nazywam „duszą moją”, jest całkowicie różnego gatunku, aniżeli te istoty materialne, które nazywam „przedmiotami zewnętrznymi”, jako pojęcie tych ostatnich mogę umieścić pod władzą pojętności zewnętrznej, tak pojęcie czyli wyobrażenie duszy mojej umieścić mogę pod władzą pojętności wewnętrznej,²⁵ którą inaczej nazywam „samoznawstwem”, dlatego, że się tu objawia władza duszy ludzkiej czyli sposobność do poznawania siebie samej.

48. Cośmy okazali względem POJĘĆ, które się odnoszą do istot zewnętrznych, to samo prawdzi się o pojęciu własnej naszej istoty myślącej. Jako tamte są wypadkiem pewnego sądu, tak i to ostatnie; gdy bowiem z powodu czuć moich tworzę sobie pojęcie pewnej istoty, w której się te czucia znajdują, wtenczas one jej przyznaję jako pewne jej stany czyli sposoby istnienia, a zatem sądzę [15]. Jako tamte nie mogły się utworzyć z trafnego lub nietrafnego połączenia czuć naszych, a przez to samo nie mogły być wypadkiem sądu fałszywego [40], tak i to ostatnie. Łączmy albowiem, jak się nam podoba, rozmaite czucia nasze, porównywyjmy je, rozmyślajmy nad nimi itd., ponieważ te czucia są rozmaite i wielorakie, nigdy przeto same przez się nie dadzą nam wiadomości o jestestwie takim, które jest zawsze jedno i to samo. Ponieważ one są nietrwałe, nigdy przeto z nich samych nie moglibyśmy złożyć wyobrażenia o jestestwie trwałem itd. Słowem gdybyśmy czucia nasze szykowali jakimkolwiek bądź sposobem, uważając je w sobie samych, nigdy z nich nie powstałaby wiadomość o duszy jako istocie. Tak więc jako pojęcia jestestw zewnętrznych

²⁵ Jeżeli komu podział pojętności na zewnętrzną i wewnętrzną wydaje się niezwykłym, niech uważa, żeśmy podzielili tym sposobem czułość, idąc w tym za zwyczajem wszystkich metafizyków. Jako zaś czułość dzieli się na zewnętrzną i wewnętrzną nie ze względu na miejsce, w którym się znajduje ta władza umysłowa, lecz ze względu na miejsce przedmiotów, do których się odnoszą jej działania, tak to samo rozumieć należy o pojętności. Wszakże tak pierwsza, jako i druga władza, nigdzie więcej znajdować się nie mogą, tylko w duszy naszej.

są wyobrażeniami innego gatunku aniżeli czucia, tak to samo rozumieć {należy} o pojęciu duszy naszej. Jako pierwsze, tak i drugie, umysł ludzki zwykł łączyć do czuć na mocy pewnego prawa wrodzonego sobie.²⁶

49. Podobnie jak pojęcie istoty zewnętrznej, gdy je chcę uważać odłącznie od czuć sprawionych przez tę istotę, nie może być dla mnie wyobrażeniem tak jasnym, jak czucia [45], ani przyjąć nie może żadnego stopnia żywości [45], tak to samo rozumieć należy i o pojęciu samejże istoty we mnie myślącej. Gdy bowiem usuwam z myśli lub uwagi wszelkie czucia, które się znajdują w duszy mojej, a zwracam szczególnie uwagę moją na nią samą jako istotę, nie inne jej wówczas mam wyobrażenie, tylko takie, że jest coś. W takim przeto względzie uważane pojęcie duszy mojej niczym się nie różni od pojęcia istoty zewnętrznej [44]. Lecz jakośmy widzieli, że tamto na mocy pewnego prawa umysłu naszego łączyć się musi z czuciami i składać razem z nimi pewien obraz, tak to samo rozumieć należy i o tym drugim. Wypadek takowego składu czyli połączenia różny jest w pierwszym razie aniżeli w drugim; znaczy to, że pojęcie jakiegokolwiek istoty zewnętrznej materialnej połączone z czuciami daje mi obraz zawsze odmienny, aniżeli pojęcie duszy mojej połączone także z czuciami. W pierwszym albowiem razie pod tym jedynie względem czucia moje

²⁶ Każdy człowiek mający zdrowe zmysły zwykł o sobie trzymać, że on, który dziś myśli, jest TEN SAM, który myślał od najpierwszych chwil życia swojego aż dotąd. Myśli wprowadzie jego i wyobrażenia rozmaicie się odmieniały, ale jestestwo jego myślące zawsze jest to samo. Myśli jego, czucia i wyobrażenia są bardzo liczne, ale jestestwo w nim myślące zawsze jedno. Skądże to przekonanie tak powszechne wszystkim ludziom? Jeśli jest pewną rzeczą, że w człowieku najpierw budzą się czucia i że z ich szyku jakiegokolwiek nie mogłoby się urodzić w ludziach wyobrażenie duszy, więc kto by nie chciał uważać tego wyobrażenia za skutek pewnego prawa przyrodzonego umysłowi naszemu, tym samym nie mógłby uniknąć niedorzecznego twierdzenia, że to wyobrażenie tak powszechne i wspólne wszystkim ludziom ślepym trafem zjawilo się w ich umyśle. Lecz któż tego nie wie, że przez traf rozumiemy rzecz taką, która się bardzo rzadko zdarza, która się nie może podciągnąć pod pewne prawo, a przez to samo nie może być powszechna. Przypisywać zatem rzeczne wyobrażenie ślepego trafowi, jest to nie znać znaczenia wyrazów, albo szydzić z rozumu. Następnie więc, jeśli pojęcie duszy jako istoty wynikać jedynie mogło z pewnego prawa przyrodzonego umysłowi naszemu, więc to pojęcie nie jest próżnym pomysłem; więc sąd, którego ono jest wypadkiem, mianowicie sąd taki: WSZYSTKIE CZUCIA I WYOBRAŻENIA, KTÓRE NAZYWAM „MOIMI”, SĄ STANAMI CZYLI MODYFIKACJAMI PEWNEJ ISTOTY ZAWSZE JEDNEJ I TEJ SAMEJ, zgodny być musi z prawem rzeczonym, a przez to samo niezawodnie prawdziwym, bo nie możemy inaczej zdrowo sądzić o rzeczach, tylko stosownie do praw umysłu naszego, czyli, co jedno znaczy, stosownie do przyrodzonych myślenia prawideł [„Wst{tęp}”, III]. Tu oraz widzimy, że lubośmy jeszcze nie wyluszczyli wszystkich rodzajów złudzeń i błędów, którym człowiek w sądzeniu swoim zwykł podlegać, z pewnością jednak największą przekonani być powinniśmy, że sąd pomieniony do ich rzędu należeć nie może, gdy już wiemy, że ten sąd zgodny być musi z pewnym prawem przyrodzonym umysłowi naszemu, a złudzenie czyli błąd nie może być czym innym, tylko zboczeniem od praw takich [„Wst{tęp}”, V]. Nie każdy wprowadzie człowiek, ani w każdej okoliczności, poznaje dokładnie przyrodzone myślenia prawidła, i to właśnie jest przyczyną, że w wielu zdarzeniach rozmijając się z nimi, błędzić musi. Lecz ten, kto by uznawszy zgodność pewnego sądu z owymi prawidłami, chciał powątpiewać o jego prawdziwości, a bardziej jeszcze ten, kto by twierdził, że przyrodzone prawa umysłu naszego łudzić nas mogą, nie zasługiwałby na żadną odpowiedź, bo niewątpliwą jest rzeczą, że nie mógłby nam wskazać pewniejszych prawideł myślenia nad owe przyrodzone.

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

50. Z tym wszystkim, mimo wywód oczywisty, że wyobrażenie duszy naszej, jako istoty, nigdy by w nas zjawić się nie mogło, jeśliśmy nie mieli na to pewnego prawa w samej naturze umysłu naszego, Kant utrzymuje, że to wyobrażenie nic w sobie nie ma rzeczywistego, i że ten, kto by sądził, że dusza nasza uważana jako istota, ma bytność rzeczywistą, popełniłby błąd rozumowania, który on nazywa „paralogizmem czystego rozumu”.²⁷ Rozbierałem z największą uwagą i bezstronnością mniemane dowody, którymi wspomniany filozof wesprzeć usiłuje tak szczególne twierdzenie, lecz wyznać muszę, że one nie trafiły bynajmniej do mojego przekonania. W długiej osnowie, w której wyklada rzecz przedsięwziętą, widać tylko, że Kant wszędzie jest wierny ustanowionym przez siebie zasadom i językowi filozoficznemu, który sam stworzył, bo częstokroć za całe dowodzenie założonej prawdy powtarza tylko rzeczne zasady, odwołuje się do nich i one stosuje; lecz zdaje mi się, że te same zasady nie były dobrze w jego umyśle zgłębione. Mianowicie ta jego główna zasada, że pojęcie istoty (*der Begriff der Substanz*) wtenczas jedynie ma rzeczywistość swoją, kiedy się odnosi do zewnętrznego doświadczenia (*Erfahrung, sinnliche Anschauung*), czyli wyrażając tę zasadę w języku pospolitym, że to tylko powinniśmy mieć za rzeczywiste, co nam objawiają zmysły o bytności przedmiotów zewnętrznych, okazuje się być fałszywa i zupełnie dowolna, gdy ją porównujemy z naszym wykładem. Wszakżeśmy widzieli, że wiadomość o duszy naszej jako istocie równie jest wypadkiem pewnego prawa przyrodzonego umysłowi naszemu, jak i wiadomość o przedmiotach zewnętrznych; a zatem równie powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią wiadomości pierwszej jako i drugiej, jeśli w sądzie naszym o rzeczach chcemy postępować prawym torem i być wolni od błędu. To podwójne prawo umysłu tym sposobem wyrazić się może: JEST TO PRAWO PRZYRODZONE UMYSŁOWI NASZEMU, AŻEBY DO CZUĆ ŁĄCZYŁ POJĘCIA PEWNYCH PRZYCZYN ZEWNĘTRZNYCH, OD KTÓRYCH TE CZUCIA SĄ SPRAWIONE, ORAZ POJĘCIE PEWNEJ ISTOTY, W KTÓREJ SIĘ ONE ZNAJDUJĄ. Tak więc nietrafnie Kant pomyślał, kiedy wyobrażeniom przedmiotów zewnętrznych obudzonemu w nas przez czucia rzeczywiste przyznał pewną rzeczywistość odpowiednią [41], a zaprzeczył jej wyobrażeniu duszy jako istoty, gdy widzimy, że równe mamy prawo twierdzić o rzeczywistości tego ostatniego wyobrażenia, jako i pierwszych: prawo niezaprzeczone, bo zaszczerpione w umyśle naszym od samego przyrodzenia. Jeśliśmy przeto

²⁷ *Kritik der reinen Vernunft*. „Von den Paralogismen” etc.

dowodnie okazali bytność tego podwójnego prawa, tym samym rozumowanie Kanta ustąpić musi prawdzie, sądzą bowiem, iż nikt temu nie zaprzeczy, że do zwaleni błędu nie może się znaleźć inny skuteczniejszy środek, jak wystawienie przeciwnej mu prawdy w całym jej świetle. Mianowicie chcą przekonać czytelników moich, że rozumowanie Kanta, w którym usiłuje zaprzeczyć rzeczywistości pojęciu duszy naszej jako istoty, i tym sposobem zniweczyć całe znaczenie psychologii,²⁸ zasadza się na myślach fałszywych przez to samo, że niedobrze zgłębionych, i pomieszanych. Lecz ponieważ Kant obszernie się rozwodzi w rozumowaniu swoim, i gdy prócz tego język jego naukowy ciemny i utrudniający czytelników być musi z tej przyczyny, że jest zastosowany do szczególnego i jemu tylko właściwego sposobu pojmowania rzeczy, sądzą przeto, że zamiast wyświecania pomyłek Kanta w samym oryginale, co by wyszło z granic zamierzonych dziełu naszemu, i dla samych nawet czytelników nie byłoby rzeczą przyjemną, przyzwoiciej będzie wykazać one w krótkim lecz wiernym rysie tego samego rozumowania, który w dziele swoim²⁹ umieścił znakomity uczeń i wierny stronnik rzeczzonego filozofa, Wilhelm Krug, profesor filozofii w Akademii Lipskiej. Wszakże więtość, którą autor dopiero wspomniany uzyskał między współzwoennikami swoimi, jest dla mnie pewną rękojmią, że żaden z nich nie posądzi go o niedokładne zrozumienie lub o wykład niewierny swojego mistrza. Wszystko to więc, cokolwiek tu przytoczymy z Kruga, będzie rzetelnym obrazem pomysłów Kanta, zachowującym nawet właściwe mu wyrażenia, ten zaś obraz tym łatwiej dla nas da się ocenić, że jest wystawiony w samej treści bez wszelkich niepotrzebnych powtarzań i rozwlekłości.

51. {Oto słowa Kruga:}

To, co w nas myśli [mówi Krug], zdaje się, iż dlatego powinno być mianym za istotę w sobie i przez się, że to coś wyobraża siebie w każdym czynie poznania, jako SUBIEKT (istotę) nie zaś jako szczerzy PREDYKAT (przymiot) jakiegokolwiek innej rzeczy. Lecz gdy wyobrażenie to nie jest poglądem trwałym (*beharrliche Anschauung*) subiekta myślącego, ale szczerą tylko myślą, która wszelkim innym wyobrażeniom naszym towarzyszy, rozumie się przeto, że stąd wnieść nie można z pewnością ISTOTNOŚCI umysłu. Co gdy się przypuści, wszelkie inne takż psychologii twierdzenia ważność swoją stracić muszą (*Metaphysik*, § 155).

Widzimy tu naprzód, że sam autor zgadza się na to, że umysł nasz czyli dusza wyobraża siebie zawsze jako istotę, albo przynajmniej jako subiek{t}, to jest jako rzecz będącą w sobie, a nie zawierającą się w rzeczy innej, sam więc filozof transcendentálny³⁰ oddaje tu niejako hołd rozsądkowi powszechnemu, wyznając, że musi wyobrażać {sobie} duszę ludzką tym sposobem, jak i każdy inny człowiek, chociaż o niej inaczej sądzi. Ale skądże ta niezgodność sądu z wyobrażeniem? Jakże się autor

²⁸ „Psychologia”, wyraz pochodzący z greckiego, znaczy naukę o duszy.

²⁹ *System der theoretischen Philosophie*.

³⁰ Ponieważ Kant naukę swoją nazwał „transcendentálną”, więc „filozof transcendentálny” znaczyć będzie wynalazcę albo stronnika tej nauki.

przekonał, że umysły wszystkich ludzi, z natury swojej wyobrażając siebie jako istoty, mogą w tym podlegać złudzeniu? Oto, ile dotąd widzimy, cała tego przyczyna jest taka, że autor trzyma się tu wiernie wspomnianej zasady Kanta, której okazaliśmy mylność, to jest, że pojęcie istoty wtenczas jedynie ma rzeczywistość swoją, kiedy się odnosi do doświadczenia czyli do przedmiotów zewnętrznych, objawiających się nam przez zmysły. Lecz ponieważ dusza nie może POGLĄDAĆ na siebie przez zmysły, jak na rzecz zewnętrzną, więc podług filozofów transcendentalnych, chociaż ona wyobraża siebie jako istotę, mylić się jednak w tym może, ponieważ sądzi o tym, czego przez zmysły zewnętrzne widzieć jej niepodobna. Że taka właśnie jest myśl autora, wątpić o tym nie będziemy mogli, gdy się zastanowimy nad tym, co mówi wraz po przytoczonym wyżej wyjątku, objaśniając pierwsze twierdzenie swoje i nowymi uwagami poprzeć je usiłując:

Jeżeli pojęcie ISTOTNOŚCI ma być do czegokolwiek zastosowane tym sposobem, ażeby to, jako jestestwo rzeczywiste było poznane, potrzeba, ażeby mi to jako takie było dane TRWAŁYM POGLĄDEM, to jest potrzeba mi cokolwiek postrzec (*wahrnehmen*), co by czas jakąkolwiek oznaczoną ilością poglądalnych i zmysłowych rzeczywistości napełniało. Ale to chyba tylko względnie do przedmiotów zewnętrznych czyli rzeczy w przestrzeni położonych ma miejsce. W czułości wewnętrznej wszystko ustawiczną koleją odменя się, tak dalece, iż znajdują się takie stany, w których wszystkie myśli, a z nimi i to samo JA MYŚLĘ, które im towarzyszy, nikną. Przeto prawdziwą jest poniekąd rzeczą, że wszystkie moje myśli, które w wiedzeniu (*Bewusstsein*) jawią się, z wyobrażeniem JA łączą się, to jest, że poczuwam do nich, jako do moich myśli, że je do mnie samego jako do subiektu odnoszę, a zatem, że nigdy się mnie nie zdaje, ażebym był predykatem rzeczy innej. Lecz nie następuje stąd prawy wniosek, że jestem istotą, ponieważ o mnie samym jako jestestwie myślącym żadnego trwałego nie mam poglądu.

Otóż tu widzimy i drugi dowód, który łączy z pierwszym dla zaprzeczenia rzeczywistości odpowiedniej wyobrażeniu naszemu duszy, jako istoty, albo przynajmniej dla podania jej w wątpliwość. Ten drugi dowód ma być taki. Chociaż zdaje mi się, że jestem subiektem czyli istotą wtenczas, gdy myślę, ponieważ jednak znajduję się niekiedy w takich stanach, w których jestem pozbawiony wszelkich zgoła myśli a nawet i wyobrażenia JA, które z nimi łączyć się musi, więc nie mając TRWAŁEGO POGLĄDU o moim jestestwie myślącym, nie mogę uważać go za prawdziwą istotę. Przeciwnie zaś, ponieważ przedmioty zewnętrzne, to jest rzeczy będące w przestrzeni, dane mi bywają poglądem trwałym, więc je powinienem mieć za istoty. Lecz cóż znaczy ten POGLĄD TRWAŁY Kanta i jego stronników, odnoszący się do przedmiotów zewnętrznych, który, podług ich zdania, upoważnia nas do uważania tych przedmiotów za istoty rzeczywiste? Jeśli się nie mylę, stąd on jedynie wyniknął, że filozofowie TRANSCENDENTALNI nie rozumieją dobrze siebie samych i wyobrażenia mieszają z rzeczywistościami, biorąc opacznie jedno za drugie. Naprzód zaś, uważać mamy, że ci filozofowie, mówiąc o przedmiotach zewnętrznych, wzięli nietrafnie rzeczywistość zamiast wyobrażenia: Dłaczegóż bowiem pogląd na te przedmioty nazywają oni „trwałym”, jeśli nie dlatego, że jestestwo tych przedmiotów

jest trwałe, chcę mówić, że ono nie znika tak łatwo, jak wyobrażenia nasze, które mamy o nich? Istota więc przedmiotów zewnętrznych jest trwała,³¹ ale jej pogląd czyli wyobrażenie zmysłowe, co u autora jedno znaczy (*Metaphysik* § 15), jakżeby mogło być trwałe? Niezaprzeczoną jest prawdą, że wyobrażenia zmysłowe istot zewnętrznych tak są odmienne i znikome, jak i wszelkie inne. Nietrafnie przeto tłumaczą się filozofowie transcendentalni, kiedy przypuszczają pewien POGŁĄD TRWAŁY, a to zapewne dlatego, że rzeczywistość biorą zamiast wyobrażenia. Dzielą oni w tej mierze niejako błąd ludzi pospolitych, którzy mniemają, że kolory, dźwięki, zapachy itd., owszem, i całkowite obrazy istot zewnętrznych z owych czuć złożone, zawierają się w tych samych istotach [22], i dlatego chociaż te obrazy zniknęły już z ich myśli, sądzą przecieź, że one trwają w istotach, bo nie umieją rozróżnić wyobrażeń swoich od rzeczywistości, a chociaż Kant w innych miejscach wyraźnie twierdzi, że rzeczywistość przedmiotów zewnętrznych nie jest taka, jaka się być zdaje zmysłom naszym, ta jednak sprzeczność bynajmniej nas dziwić nie powinna, gdy damy wzgląd na to, że póki filozofowie nie zgłębią najpierwszego źródła wiadomości swoich i sądów, dopóty sądzienie ich chwiejającym się, a wyrażenie nietrafnym być musi. Tu oraz widzimy nowy dowód tej prawdy, którąśmy wyżej wyłuszczyli [39], to jest, że pewne prawo umysłu naszego każe nam rozróżniać rzeczywistość, odpowiadającą pojęciom naszym istot zewnętrznych, od tych samych pojęć, albowiem, jeśliby nie było tego prawa, nigdy by nam nie przyszło na myśl, że owe istoty mają być trwałe, bośmy dopiero widzieli, że ta trwałość prawdzi się tylko względem samych istot, lecz nie względem pojęć, które mamy o nich. Uwaga ta równie się stosuje do pojęć przedmiotów zewnętrznych, jak i do pojęcia naszej własnej istoty myślącej. Tak więc najpodobniejszą jest rzeczą do prawdy, że pogląd trwały filozofów transcendentalnych jest wypadkiem niedokładnego rozróżnienia wyobrażeń od rzeczywistości, które im odpowiadają, a mianowicie stąd pochodzi, że te ostatnie wzięli za pierwsze w stosunku do przedmiotów zewnętrznych. Zobaczmyż teraz, jak ci sami filozofowie, mówiąc o pojęciu duszy naszej jako istoty, popełnili błąd przeciwny, to jest wyobrażenie wzięli za rzeczywistość.

Wszakże kiedy autor nasz razem ze swoim mistrzem twierdzi, że człowiek nie może mieć o duszy swojej tak trwałego poglądu, jak o przedmiotach zewnętrznych,

³¹ Myśląc o przedmiotach zewnętrznych, uważamy naprzód, że ich jestestwo nie jest tak znikome, jak ich widok czyli obraz zmysłowy; albowiem jeden i ten sam przedmiot zewnętrzny może w nas wielokrotnie obudzić swój obraz, który następnie jawić się będzie w umyśle naszym i niknąć podług tego, ile razy skierujemy do niego lub od niego odwrócimy nasze zmysły, albo też ile razy pamięć odnowi nam jego obraz w czuciach wyobrażonych, gdy mimo to wszystko każdy człowiek rządzący się rozsądkiem powszechnym jest przekonany, że ten przedmiot nie znika tak łatwo, jak jego widok czyli obraz malujący się w umyśle naszym, i dlatego mówimy, że bytność przedmiotu zewnętrznego jest trwała. Lecz przedmioty zewnętrzne, jako jestestwa materialne, niknąć i niejako ginąć mogą przez rozwiązanie cząstek, z których się składają. Ale znowu wiadomo jest filozofom, że najdrobniejsze cząstki czyli pierwiastki jestestw materialnych nigdy nie giną; mogą one wprowadzić z postępem czasu wchodzić w nowe coraz związki mechaniczne, chemiczne lub organiczne, i tym sposobem tworzyć nowe jestestwa materialne, lecz bytność tych najdrobniejszych cząstek czyli pierwiastków, które inaczej nazywają się u filozofów „pierwszą materią”, nigdy nie ginie. Otóż więc każdemu z tych pierwiastków służy właściwie pojęcie istoty, jak to na swoim wyłuszczy się miejscu.

ponieważ „w czułości wewnętrznej wszystko ustawiczną koleją odmienia się, tak dalece, iż znajdują się takie stany, w których wszystkie myśli, a z nimi i to samo JA MYŚLĘ, które im towarzyszy, nikną”, wyraźnie widzieć się daje, że autor wyobrażenie JA wziął nietrafnie za samo jestestwo myślące czyli duszę ludzką. Wyobrażenie wprawdzie JA jest właśnie wyobrażeniem tego jestestwa, ale nie samym jestestwem. Wyobrażenie to, jak wszelkie inne, może niekiedy zniknąć w człowieku i znowu się wskrzesić, ale każdy człowiek, idąc za natchnieniem pewnego prawa wrodzonego umysłowi swojemu, póki żyje, wyobraża sobie swoje JA jak jedno zawsze i to samo, jako jestestwo ciągle trwające, i nietracące bytu swojego wtenczas, kiedy w nim znika jego wyobrażenie. Któż by np. powiedzieć mógł rozsądnie, że jego JA nie to samo jest dziś, które było wczoraj, jakoby pierwsze zostało zniszczone w nocy przez głębokie uśpienie, a drugie dziś znowu się narodziło? Jeśli przeto nie chcemy obrażać praw umysłu naszego, być podobni ludziom marzącym na jawie, powinniśmy rozróżnić rzeczywistość od wyobrażenia, ani pojęcia duszy ludzkiej jako istoty brać za tę samą istotę. Albo, wyrażając tę samą prawdę językiem transcendentalnym, zgodzić się na to trzeba, że w każdym człowieku dwojake jest JA: jedno trwałe i nieodmienne, którym jest istota myśląca czyli dusza ludzka, drugie nietrwałe i znikome, którym jest wyobrażenie tej istoty. To wprawdzie ostatnie zawiera się w pierwszym, ponieważ wiadomość, którą ma dusza o swoim jestestwie, w niej tylko samej być może; ale jednak różni się od niego przez cechy, któreśmy wyłuszczyli [49]. Wszakże to samo prawo umysłu naszego, które, mimo znikomość wyobrażeń naszych o przedmiotach zewnętrznych, każe nam uważać te ostatnie za jestestwa trwałe czyli rzeczywiste istoty, każe oraz przyznawać byt trwały jestestwu naszemu myślącemu, chociaż wyobrażenie nasze tego jestestwa jest znikome. Nie masz tu środka: albo trzeba przyznać ISTOTNOŚĆ duszy ludzkiej, albo zostać idealistą w znaczeniu najzupełniejszym. Okazaliśmy przeto, że żadnej nie ma wagi zarzut metafizyków transcendentalnych, którym chcą osłabić powszechne wyobrażenie, że dusza ludzka jest istotą. Okażmy jeszcze, że przypuszczając zdanie przeciwne, śmieszne całkowicie i niedorzeczne wynikają wnioski.

52. Jeśliby kto nie przyznawał człowiekowi duszy jako istoty różnej od ciała, tedy przynajmniej na to musiałby się zgodzić, że człowiek obdarzony jest władzą myślenia, a zatem, że ta władza jest jego przymiotem. Lecz przymiot sam w sobie być nie może, a zatem znajdować się musi w pewnej istocie, stosując zaś to do myśli człowieka, jeśli ona nie znajduje się w istocie różnej od ciała, tedy znajdować się musi w samym ciele ludzkim. Ale i ciało jest złożone z bardzo wielu części, gdy zaś żaden z metafizyków transcendentalnych zaprzeczyć temu nie może, że każda część ciała ludzkiego może być przedmiotem POGLĄDU czyli doświadczenia przez zmysły zewnętrzne, więc nawet podług ich własnych zasad, każda część ciała ludzkiego uważać się może za istotę rzeczywistą. Zapytajmy się ich teraz, czy władza myślenia, albo też myśl sama znajduje się we wszystkich tych lub kilku częściach ciała, czy w jednej z nich którejkolwiek, czy, na koniec, w żadnej? Jeśli przypuszczą pierwsze, tedy człowiekowi zamiast duszy jednej, przyznają ich wiele, to jest wiele istot myślących. Jeśli przypuszczą drugie,

więc tym samym uznać powinni, że dusza ludzka jest przecież istotą. Jeśli, na koniec, przypuszczą trzecie, zobaczymy, jak dziwne stąd wynikną wnioski. Gdy bowiem podług tego przypuszczenia myśl ludzka nie zawierałaby się w żadnej części ciała, a gdy prócz tego filozofowie transcendentalni w jestestwie ludzkim nie uznają żadnej istoty różnej od ciała, więc czucia nasze tak rzeczywiste jako i wyobrażone, owszem, wszelkie zgoła wyobrażenia nie zawierałyby się w żadnej istocie. Te rzeczy, chociaż znikome, miałyby być w sobie samych; nie mogłyby się przypisywać żadnej części jego jestestwa. Słowem podług tego przypuszczenia myśl ludzka nie zawierałaby się w niczym, a jakież mielibyśmy prawo przyznawać ją człowiekowi?

Prócz tego jest to prawda oczywista, na którą i uczniowie Kanta zgodzić się muszą, to jest, że człowiek ile jestestwo myślące porównywa, stosuje, łączy czucia swoje i wyobrażenia. Lecz gdy z ich zasad to wypada, że czucia i wyobrażenia znajdują się w NICZYM, więc tym samym przypuścić powinni, że NIC je porównywa, stosuje, NIC myśli. O! Jak piękne wnioski! Możesz być dowód bardziej okazujący nietrafność zasad transcendentalnych, jak ta sama nedoręczność wniosków, do których one prowadzą?

53. Tak więc, gdyśmy dowiedli, że główne pomysły Kanta i jego zwolenników o duszy ludzkiej niezgodne są z prawdą, i że przez to samo w niczym szkodzić nie mogą sądom naszym i wnioskom, któreśmy być okazali wypadkami pewnych praw wrodzonych umysłowi naszemu, powinniśmy zatem przyjąć jako prawdę niemylną to wszystko, co się dotąd wywiodło względem rzeczoności istoty, to jest, że dusza ludzka jest rzeczywistą istotą, że jest istotą właściwie pojedynczą, niepodzielną, niematerialną; że wszelkie myśli i wyobrażenia ludzkie znajdują się tylko w niej samej; słowem, że psychologia, mimo twierdzenia Kanta, nie straciła przecież dawnej wartości swojej i znaczenia. Wszakże każdy człowiek rozsądny łatwo to pojmie, jak wielki ma związek z prawdami filozofii moralnej zagadnienie dotyczące się bytu rzeczywistego duszy ludzkiej. Bytność istot, bądź zewnętrznych czyli materialnych, bądź tej, która w nas myśli, w poprzedzającym ciągu rozumowania naszego uważaliśmy jedynie jako pomysł zgodny z rozsądkiem powszechnym; a lubo jest w rzeczy samej taki, nie śmieliśmy jednak twierdzić z pewnością o rzeczywistości odpowiadającej temu pomysłowi wprzód, nim rozpoznaliśmy przyrodzone w tej mierze ludziom myślenia prawidła, chcąc przez to okazać, że bezstronnie szukamy prawdy, i że mamy dosyć względu na sławę Kanta lub na zarzuty idealistów. Lecz teraz, po uznaniu bytności rzeczywistej istot wspomnianych, pójdziemy z ufnością największą za przewodnictwem rozsądku powszechnego, bośmy się już przekonali, że co się tyczy tej rzeczy, rozsądek powszechny nie jest czym innym, tylko zastosowaniem praw przepisanych od samej natury myśleniu ludzkiemu. Ta prawda poniekąd w dalszej osnowie badań naszych nowymi będzie wsparta uwagami, lecz i te same dowody, które się dotąd stawiały, zdają mi się być dostateczne i niezbite.

54. Nie tylko mam wiadomość o duszy mojej jako istocie, ale nadto mam wiadomość o jej przymiotach, tak stałych, jako też przemijających. Pierwszymi nazywam

władze duszy i prawa, podług których te władze przywodzą do skutku; przez drugie rozumem rozmaite jej stany, np. czucia, żądze i różne wyobrażenia, które w niej kolejno przechodzą. Dlatego, że sposobność duszy do wykonywania lub przyjmowania, podług pewnego nieodmiennego porządku, tych rozmaitych działań, o których dopiero nadmieniliśmy, jest jej wrodzona i równie trwała, jak jej istota, przynajmniej póki jest złączona z ciałem; wyrażamy to inaczej, że władze duszy naszej i onych prawa są jej przymiotami stałymi; gdy przeciwnie, same te działania są jej przymiotami niestałymi albo inaczej stanami.

Mówiło się wielokrotnie, że władze umysłowe duszy nie inaczej być mogą poznane, tylko poznając rozmaite działania, z których się składa myśl nasza. Lecz już widzieliśmy, że nie to samo są działania myśli, co te władze, które jedynie są zdolnościami duszy do wykonywania lub przyjmowania tych działań. Jako czucia, bądź pojedynczo uważane, bądź rozmaicie do siebie stosowane, nie zawierają w sobie pojęcia duszy jako istoty, ale je tylko budzą, tak równie nie zawierają one w sobie wyobrażenia tego, co nazywamy „czułością”, ta albowiem jest tylko sposobnością duszy do czuć, ale nie jest żadnym czuciem. Czucia, jak się dopiero mówiło, są stanami duszy nietrwałymi i przemijającymi; czułość zaś jest przymiotem duszy, równie trwałym, jak i sama jej istota. Czucia nabywają się z czasem, czułość zaś jest wrodzona człowiekowi, najpierwsze albowiem czucie, które się wznieciło w duszy, wzniecić by się nie mogło, gdyby nie poprzedziła w niej sposobność do czucia. To samo rozumieć należy o pojęciach i o wszelkich innych rodzajach wyobrażeń. Jest jakieś prawo przyrodzone naszemu umysłowi, ażeby rozróżniał wyobrażenia od sposobności, którą ma do nich, czyli ażebyśmy nie brali za jedno wyobrażeń i władz, które im odpowiadają.

55. Jeżeli usuniemy z uwagi czucia, a zechcemy uważać czułość, czym jest w sobie samej, ciemne wówczas mieć będziemy jej pojęcie. Wiedzieć tylko będziemy, że jest JAKAŚ SPOSOBNOŚĆ w duszy naszej, ale jaka jest ta sposobność, tego nie poznamy. Toż samo {trzeba} mówić o innych władzach umysłowych: uważając je odłącznie od działań im odpowiadających, ciemne tylko mieć będziemy ich pojęcie, ponieważ, jak wiadomo, władze duszy poznają się jedynie przez jej działania. Owszem, wszystkie władze duszy naszej, uważane odłącznie od jej działań, dają nam zawsze jedno i to samo pojęcie, to jest pojęcie jakiegoś usposobienia w duszy.

56. Ale jednak daje się widzieć różnica między pojęciem duszy jako istoty, a pojęciem jej władzy, uważając tak pierwsze jako i drugie odłącznie od czuć wszelkich. Pierwsze z tych pojęć może się uważać samo w sobie, bez zwrócenia uwagi na wyobrażenia inne [45], lecz pojęcie władzy tym sposobem uważać się nie może, bo zdolność czyli władza zawsze się uważa jako będąca w CZYMŚ, jako przymiot CZEGOŚ. Mając w myśli pojęcie władzy, trzeba koniecznie mieć razem pojęcie istoty, w której się ta władza zawiera; lecz mając pojęcie istoty, nie mam potrzeby koniecznej myśleć o jej przymiotach. Pojęcie zatem duszy jako istoty jest wyobrażeniem przedniejszym, pojęcie zaś jej władzy jest wyobrażeniem względnym, podług tego, jak podział takowy wyobrażeń następnie wyłuszczyć mamy.

57. Władze duszy, ile je poznajemy przez jej działania, są rzeczywistymi jej przymiotami. Chociaż te wszystkie władze są w jednej istocie nierozdzielnej, chociaż wszystkie wypływać mogą z jednego jej usposobienia, którego nie znamy, prawo jednak umysłu naszego każe nam przyznawać rzeczywiście tyle władz różnych jakimukolwiek jestestwu, ile różnych gatunków jego działań poznajemy. Bez wątpienia ptak, który jest zdolny do latania, ma więcej jednym przymiotem od czworonożnego zwierzęcia, które tylko chodzić może. Podobnie i człowiek w swoich władzach umysłowych musi rzeczywiście mieć coś więcej od zwierzęcia, które nie jest zdolne do rozumowania.³²

ROZDZIAŁ IV

Podział wyobrażeń na przedniejsze i względne; wykład tych ostatnich

58. Czucia i pojęcia istot, tak zewnętrznych, jako też i duszy naszej, nazywać będziemy odąd „wyobrażeniami przedniejszymi”, dla rozróżnienia ich od wyobrażeń względnych, które teraz wyluszczać mamy. Żeby zrozumieć tę różnicę wyobrażeń, uważmy naprzód, że czucia i pojęcia, chociaż uważane z pewnego względu odłącznie, mogą być jednak złęczone jeszcze pod innym względem. Tak np. mogę zwrócić uwagę moją na czucia zieloności i zapachu sprawione we mnie przez pewną roślinę, i zapomnieć na chwilę o tej samej roślinie, ale w tym samym czasie mogę uważać te czucia jako odmiany duszy mojej, a przez to samo, chociaż je odłączyłem od pojęcia istoty zewnętrznej, nie odłączyłem jednak od pojęcia istoty mojej własnej, to jest duszy, myślę bowiem, że one są odmianami duszy mojej; tak więc pojęcie duszy mojej, jako istoty, łączy się z nimi. Nadto jeszcze łączy się z nimi pewne wyobrażenie względne, to jest wyobrażenie zawierania się, te albowiem czucia uważając jako odmiany duszy mojej, muszę tym samym uważać jakby w niej zawarte. Dlaczego zaś wyobrażenie zawierania się nazywam „względny”, później się to wyluszczy. Lecz kiedy usuwam z myśli mojej nie tylko pojęcie rośliny, która we mnie czucia sprawiła, ale i pojęcie duszy, w której się te czucia zawierają, i zastanawiam się wyłącznie nad zielonością ile jest zielonością, nad pewnym zapachem ile jest pewnym zapachem itd., czucia moje tym sposobem odłączone od wszelkich wyobrażeń innych, mających z nimi związek, są dla mnie wyobrażeniami przedniejszymi, każde albowiem WYOBRAŻENIE, KTÓRE UWAŻAĆ SIĘ MOŻE WYŁĄCZNIE SAMO W SOBIE, NIE MAJĄC KONIECZNEJ POTRZEBY ODNOSZENIA SIĘ DO WYOBRAŻEŃ INNYCH, NAZYWAĆ BĘDZIEMY „PRZEDNIEJSZYM”. Zdaje się, iż każdy w swoim własnym przekonaniu znajdzie tę prawdę, że czucia swoje może uważać same w sobie, nie odnosząc ich do żadnych innych wyobrażeń. Może np. nie myśleć o tym, od jakich istot te czucia pochodzą, lub w jakiej się istocie znajdują, ale tylko może myśleć o kolorach ile kolorach, o dźwiękach ile dźwiękach, o cieple ile cieple, słowem, o każdym czuciu tyle tylko, ile jest pewnym czuciem takim lub

³² W ciągu dalszym dzieła poznamy, co znaczy „rozumowanie”. Tam się oraz przekonamy, że człowiek rozumować inaczej nie może, tylko za pomocą znaków mownych czyli wyrazów. Lecz ponieważ natura odmówiła daru mowy zwierzętom, stąd słusznie wnosić należy, że one rozumować nie mogą.

innym. W tym zupełnym odłączeniu uważane czucia, będą jeszcze dosyć jasne dla człowieka; np. gdybym uważał białość tyle tylko, ile jest białością, zawsze będę miał jasne jej wyobrażenie.

59. Pojęcie istoty bądź zewnętrznej, bądź tej, która w nas myśli, nazwałem także „wyobrażeniem przedniejszym”; uważać teraz mamy, w jakim to znaczeniu brać należy. Widzieliśmy, że tak pierwsze, jako i drugie pojęcie, może się uważać odłącznie od czuć wszelkich [45-49], to jest bez zwrócenia uwagi na te ostatnie, chociaż wówczas pojęcie jest dla nas wyobrażeniem ciemnym, bo tylko wyobrażeniem czegoś. Z tym wszystkim, ponieważ pojęcie to uważać się może wyłącznie samo w sobie, nie mając koniecznej potrzeby odnoszenia się do wyobrażeń innych, przez to samo, podług definicji umieszczonej w poprzedzającym paragrafie, nazywamy je „pojęciem przedniejszym”. Pojęcie to tym sposobem uważane, czy je odłączyłem od wyobrażenia istoty zewnętrznej, czy też mowy własnej, jest jedno i to samo. Lecz jako widzieliśmy, że pojęcie istoty zewnętrznej, połączone z czuciami, daje mi obraz całkowity różny od wyobrażenia duszy mojej, w którym to samo pojęcie łączy się z czuciami [49], tak znowu przekonamy się na swoim miejscu, że to pojęcie łącząc się rozmaitym sposobem z czuciami, i przez to dając nam poznanie wielu różnych przedmiotów zewnętrznych, mnoży się niejako w stosunku do ich liczby, albowiem wyobrażenie całkowite każdego z tych przedmiotów musi w sobie zawierać rzeczone pojęcie. W tym tylko względzie wyraz „pojęcie” może się brać w liczbie mnogiej, mówiąc np., że mamy pojęcia wielu istot, albowiem pojęcie istoty, gdy je uważać będziemy odłącznie od czuć wszelkich, zawsze będzie jedno i to samo. Okazaliśmy więc, że nie tylko czucia są wyobrażeniami przedniejszymi, lecz i pewne pojęcie, które się zawiera w wyobrażeniach istot, które przeto odtąd nazywać będziemy „pojęciem przedniejszym”. Pozostaje nam teraz wiedzieć, czy w wyobrażeniach przedmiotów zawiera się lub nie podobne pojęcie.

60. Widzieliśmy, że czucia są stanami duszy naszej, a tym samym jej przymiotami [15]. Widzieliśmy także, że one mogą się uważać same w sobie, chociaż wtenczas nie uważają się już jako stany duszy naszej [58]. Tak więc są wyobrażenia pewnych przymiotów, w których się zawierają pierwiastki mogące się uważać same w sobie, a tymi pierwiastkami są czucia, jak się to dowiodło. Lecz teraz nie o to nam idzie, czy w wyobrażeniach przymiotów mogą się zawierać jakiekolwiek pierwiastki przedniejsze, ale o to, czy w nich zawierać się może pojęcie przedniejsze, to jest wyobrażenie przedniejsze innego rodzaju aniżeli czucia, tak, jak się to pojęcie zawiera w wyobrażeniach istot. Zdaje się, iż można okazać z pewnością niezawodną, że w wyobrażeniach przymiotów ile przymiotów nie może się zawierać żadne pojęcie przedniejsze. Przypomnijmy sobie np. pojęcia przymiotów duszy naszej, czyli jej władz. Dowiedliśmy już, że jeśli te pojęcia odłączymy od czuć wszelkich, będą one dla nas jednym i tym samym pojęciem, to jest pojęciem JAKIEJŚ SPOSOBNOŚCI BĘDĄCEJ W DUSZY [55]. To więc pojęcie musi koniecznie odnosić się do wyobrażenia innego, to jest do pojęcia duszy jako istoty, a przez to samo nie

może być wyobrażeniem przedniejszym. Dla tej właśnie przyczyny, z pojęcia istoty mogą odłączyć pojęcie przymiotu, i zostanie mi jeszcze pewne pojęcie mogące się uważać samo w sobie, lecz jeżeli usunę z myśli pojęcie istoty, nie będzie już mogło pozostać w niej pojęcie przymiotu. Wnieśmyż stąd, że pojęcie przymiotu jest pojęciem względnym, albowiem podług definicji WYOBRAŻENIE, KTÓRE SAMO W SOBIE UWAŻAĆ SIĘ NIE MOŻE, LECZ MUSI KONIECZNIE ODNOSIĆ SIĘ DO INNYCH WYOBRAŻEŃ, JEST WYOBRAŻENIEM WZGLĘDNYM. Przekonamy się później, że pojęcie przymiotu, czy to w istocie zewnętrznej będącego, czy też w duszy naszej, jeśli się uważa odłącznie od czuć wszelkich, jednoż jest i to samo, zawsze to będzie pojęcie albo JAKIEJS SPOSOBNOSCI, albo JAKIEGOŚ STANU, będących w istocie. Tak więc twierdzimy ogólnie, że pojęcie jakiegokolwiek przymiotu, wzięte odłącznie od czuć wszelkich, nie może być wyobrażeniem, tylko względnym. Lecz jeśli jest takie, kiedy je uważamy odłącznie od czuć wszelkich, tym bardziej nie może być przedniejsze wtenczas, kiedy je do nich odnosimy; wtedy bowiem pojęcie to uważamy względnie, nie tylko do pojęcia istoty, lecz i do czuć, co się wyjaśni lepiej, gdy mówić będziemy o władzach złożonych umysłu. Dowiodło się zatem, że w wyobrażeniach przymiotów ile przymiotów żadne pojęcie przedniejsze zawierać się nie może, jak się zawiera w wyobrażeniach istot.

61. Nie tylko pojęcie przymiotu jest wyobrażeniem względnym, lecz są inne wyobrażenia rozmaite, które same w sobie żadną miarą uważać się nie mogą, a przeto są wyobrażeniami względnymi; takim jest np. wyobrażenie ZAWIERANIA SIĘ. Wyobrażenie to musi koniecznie łączyć się z pojęciem przymiotu, bo przymiot inaczej pojmować się nie może, tylko jak zawarty w pewnej istocie. Wyobrażenie ZAWIERANIA SIĘ nie jest to, co pojęcie przymiotu lub istoty, lecz {jest} wyobrażeniem pewnego związku, wspólnego tym dwóm pojęciom. W ogólności zaś mówiąc, wyobrażenie zawierania się nigdy nie może być samo jedno w uwadze człowieka, lecz musi koniecznie łączyć się z dwoma innymi wyobrażeniami, to jest z wyobrażeniami dwóch rzeczy, z których jedna w drugiej się zawiera; to przeto wyobrażenie jest z rzędu względnych.

62. Łatwo jest pojąć, że gdy wyobrażenie względne samo w sobie uważać się nie może, tym samym odnosić się musi do takich wyobrażeń, które same w sobie uważać się mogą, to jest do wyobrażeń przedniejszych.³³ Ale ta jest różnica między nimi, że jedne z nich odnoszą się do wyobrażeń pojedynczych, inne do wyobrażeń dwóch lub wielu, jak to następnie się wyłuszczy. I tak: wyobrażenie ZAWIERANIA SIĘ,

³³ Tu nowa stawia się nam uwaga dowodząca tej prawdy, że muszą być w składzie myśli ludzkiej pewne pierwiastki przedniejsze, to jest pewne wyobrażenia najprostsze, mogące się uważać same w sobie, bez koniecznej potrzeby odnoszenia ich do wyobrażeń innych; twierdzić bowiem, że wszystkie wyobrażenia nasze są względne, byłoby to mówić w innych wyrazach, że szereg odnoszenia się wyobrażeń naszych jest nieskończony, i że na żadnym z nich zatrzymać się nie możemy, a tym samym, że myśl ludzka nigdy nie jest zdolna do przyjęcia jakiegokolwiek precyzji i zupełności, czego bez wątpienia nikt utrzymywać nie będzie, kto tylko umie czynić postrzeżenia nad działaniami swego własnego umysłu.

o którym dopiero mówiliśmy, jest z rzędu wyobrażeń względnych drugiego gatunku, widzieliśmy bowiem, że to wyobrażenie odnosić się musi przynajmniej do dwóch innych wyobrażeń. Wyobrażenie związku odnosić się może do wielu wyobrażeń, to jest do wyobrażeń tych wszystkich rzeczy, między którymi zachodzi związek.

63. Wyobrażenia względne mogą się odnosić do wyobrażeń różnego rodzaju, to jest, tak zmysłowych, jako też umysłowych, tak prostych, jako też złożonych. Że się mogą odnosić do wyobrażeń umysłowych, czyli pojęć, dopierośmy to widzieli, stosując pojęcie przymiotu do pojęcia istoty, a do obydwu razem pojęć wyobrażenie zawierania się. Że zaś mogą się odnosić do wyobrażeń zmysłowych, teraz to okazać mamy. Takie jest np. wyobrażenie różnicy lub podobieństwa, które człowiek upatruje między dwoma czuciami. Nim człowiek będzie mógł postrzegać różnicę lub podobieństwo między jestestwami, będzie je wprzód postrzegał między swoimi czuciami, bo najpierw wie o czuciach swoich, co się już dowiodło; ani inaczej wiedzieć może cokolwiek o jestestwach, tylko przez czucia. Jeśliby nie postrzegał żadnej różnicy między czuciami, nie mógłby też wiedzieć, że ma dwa lub trzy itd. czucia.

64. Wyobrażenie różnicy nigdy nie może być uważane samo w sobie, lecz zawsze odnosić się musi do dwóch innych wyobrażeń, np. do dwóch czuć. Jeżeli usuniemy z myśli te dwa czucia, albo nawet jedno z nich którekolwiek, zniknie wyobrażenie zachodzącej między nimi różnicy, to przeto wyobrażenie jest względnie odnoszące się zawsze do dwóch innych wyobrażeń.

65. Wyobrażenie różnicy, chociaż się być zdaje ściśle połączone z dwoma np. czuciami, które ze sobą porównujemy, nie jest jednak żadnym z tych czuć, co się tak dowodzi. Przypuśćmy, że pewien człowiek miał wprzód czucie koloru błękitnego, a po znacznym przeciągu czasu ma czucie koloru czerwonego, tak iżby zapomniał o czuciu pierwszym, albo o nim nie myślał wtedy, kiedy ma czucie drugie. Niezaprzeczona jest prawda, że ten człowiek miałby dwa czucia w różnych czasach, ale by nie miał wyobrażenia zachodzącej między nimi różnicy, dlatego, że ich nie porównywał. Lecz kiedy ten sam człowiek w jednym czasie ma te dwa czucia, musi postrzegać między nimi różnicę. Mówimy jednak, że w takim przypuszczeniu ma on tylko dwa czucia, wyobrażenie zatem różnicy nie jest czuciem. Jest to stosunek, który umysł nasz postrzega między dwoma czuciami. Z tym wszystkim wyobrażenie różnicy tak ściśle łączy się z dwoma czuciami, iż się zdaje jakoby ta różnica w nich samych się zawierała, chociaż się teraz dowiodło, że ona w żadnym z nich nie zawiera się.

66. Co się tu powiedziało o wyobrażeniu różnicy, łatwo przystosować można do wyobrażenia podobieństwa. Jako pierwsze, tak i drugie, chociaż się ściśle łączy z czuciami, które człowiek porównywa, i w których to podobieństwo postrzegać się daje, nie jest jednak żadnym czuciem. Jak pierwsze tak i drugie samo w sobie uważać się nie może, lecz odnosić się musi do wyobrażeń innego rodzaju, a zatem jest wyobrażeniem względnym.

67. Nie tylko postrzegamy różnicę między naszymi czuciami, ale nadto postrzegamy ją między czuciami a wyobrażeniami innego rodzaju, np. pojęciami; postrzegamy ją 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.

68. Postrzegamy podobieństwo nie tylko między pojedynczymi czuciami, ale nadto między szeregiem czuć jednego gatunku a szeregiem czuć gatunku drugiego, np. między szeregiem siedmiu foremnych głosów, a szeregiem siedmiu pierwotnych kolorów, chociaż czucia pierwszego szeregu porównywane pojedynczo nie mają żadnego podobieństwa do czuć szeregu drugiego.

Uwaga ta nie tylko stosuje się do czuć, lecz i do innych wyobrażeń. W ogólności albowiem mówić można, że częstokroć postrzegamy podobieństwo między szeregiem wyobrażeń jednego rodzaju, a szeregiem wyobrażeń rodzaju drugiego, chociaż te wyobrażenia porównywane pojedynczo, tym samym, że nie jednego są rodzaju, nie mają do siebie żadnego podobieństwa. Możemy np. postrzegać niekiedy podobieństwo między szeregiem wyobrażeń zmysłowych, a szeregiem wyobrażeń umysłowych, jako to: między wiosną a wiekiem młodzieńczym, między sterowaniem okrętu a rządem państwa, między burzą żywiołów a walką namiętności, między szykiem wyrazów a szykiem wyobrażeń itp. Widzimy tu wyraźnie, że wiosna i wiek młodzieńczy, sterowanie okrętu i rządzenie państwem, burza żywiołów i walka namiętności stawiają się nam w obrazach bardzo złożonych, z których każdy uważać można za pewien szereg czyli porządek wyobrażeń pojedynczych. Wyobrażenia te pojedyncze porównywane między sobą, mogą nie mieć żadnego do siebie podobieństwa, chociaż obrazy całkowite, które się z nich składają, mają do siebie podobność.³⁴ Mówię tu o wyobrażeniach pojedynczych przedniejszych, zdaje się albowiem, że gdyby w dwóch obrazach różnego rodzaju, mających do siebie podobność, nie znajdowały się pewne wyobrażenia względne wspólne jednemu i drugiemu obrazowi, te obrazy nie mogłyby mieć do siebie żadnego podobieństwa. I tak, jeżeli upatrujemy niejaki podobieństwo między szeregiem siedmiu głosów foremnych a szeregiem siedmiu kolorów pierwotnych, to dlatego, że wyobrażenie względne SIEDMIU wspólne jest jednemu i drugiemu czuć szeregowi.

69. Mówiliśmy, że wyobrażenia różnicy i podobieństwa są tej własności, iż nie mogą się uważać same w sobie, lecz muszą odnosić się w myśli do wyobrażeń innego rodzaju; np. różnica koloru żółtego i czarnego nie może się uważać bez wyobrażenia tych dwóch kolorów. Lecz my możemy wyobrażać {sobie} różnicę lub podobieństwo ogólnie, a zatem odłącznie (*abstracte*). Jakimże to sposobem czynimy? Oto kierując uwagę naszą bardziej do tego wyobrażenia względnego, które nazywamy „różnicą”, aniżeli do tych wyobrażeń, między którymi ją postrzegamy. W takim razie, ponieważ wyobrażenie różnicy samo w sobie uważać się nie może,

³⁴ Uważać tu mamy, że podobieństwo dwóch obrazów złożonych różnego rodzaju, których części pojedyncze nie są do siebie podobne, zwykło się raczej nazywać „podobnością” (*analogia*); „podobieństwo” zaś (*similitudo*) stosuje się do wyobrażeń jednego gatunku, jako to np. podobieństwo kolorów, podobieństwo kształtów itp.

uwaga przeto moja dzielić się musi między tym wyobrażeniem a dwoma innymi, do których się odnosi; pierwsze z nich jednak jest celem przedniejszym uwagi, na dwa zaś inne dlatego ją zwracam, że bez nich nie mógłbym uważać tamtego. Uważając różnicę w ogólności, nie idzie mi o to, do jakich dwóch wyobrażeń lub rzeczy mam ją odnosić; dosyć jest, abym ją odnosił do jakichkolwiek, i dlatego, kiedy w ogólności myślę o różnicy, mogą się mi stawić rozmaite pary wyobrażeń lub rzeczy różniących się między sobą; do żadnej z nich jednak nie przywiązuję się, bo wszystkie zarówno dają mi cel uwagi mojej, to jest wyobrażenie względne różnicy; oto jest sposób, jakim się uważają wyobrażenia względne odłącznie czyli ogólnie.

Jeśli zaś wyobrażenie względne różnicy odnoszę do dwóch wyobrażeń lub rzeczy oznaczonych, takich a nie innych, np. do dwóch kolorów, z których jeden jest żółty a drugi czerwony, natenczas równą daję uwagę, tak na te dwa kolory, jak na zachodzącą między nimi różnicę; natenczas myśląc o różnicy, nie odmieniają się we mnie wyobrażenia przedniejsze, do których się odnosi wyobrażenie względne tej ostatniej. Ale w takim razie wyobrażenie moje różnicy nie będzie już odłączne czyli ogólne, lecz złączne, to jest zastosowane w szczególności do takich a nie innych wyobrażeń.

70. Tak więc uważając pewne wyobrażenie względne odłącznie czyli ogólnie, i złącznie czyli w szczególności, dwie własności stanowią różnicę między pierwszym a drugim sposobem uważania. Naprzód, w pierwszym razie pewne wyobrażenie względne bierze się za cel przedniejszy uwagi, wyobrażenia zaś przedniejsze, do których się tamto odnosi, tyle się tylko uważają, ile są środkiem koniecznym do tego celu służącym; w drugim razie równą dajemy uwagę tak na wyobrażenia przedniejsze, jako i na względne. Po wtóre, w pierwszym razie wyobrażenia przedniejsze rozmaicie odmieniać się zwykły, gdy w tym samym czasie wyobrażenie różnicy jedno i to samo się uważa; w drugim razie wyobrażenia przedniejsze równą mają trwałość w umyśle, jak i wyobrażenie względne, które się do nich odnosi.

71. Stąd się pokazuje, że dwojakim sposobem odłączać [43] możemy wyobrażenia: raz zwracając całkowicie uwagę naszą na pewne wyobrażenie, a oddalając z niej wszelkie inne mające z tamtym związek; drugi raz biorąc pewne wyobrażenie za cel przedniejszej uwagi, inne zaś z nim połączone tyle tylko uważając, ile trzeba, ażebyśmy uważać mogli tamto. Pierwszym sposobem odłączamy wyobrażenia przedniejsze, drugim względne.

72. Chociaż wyobrażenie różnicy lub podobieństwa nie może być w myśli bez wyobrażeń innego rodzaju, uważane jednak odłącznie, często jest wyobrażeniem pojedynczym, mówimy bowiem, że między dwoma np. czuciami jedną postrzegamy różnicę lub podobieństwo. Jedne także postrzegamy podobieństwo między szeregiem siedmiu kolorów pierwotnych, a szeregiem siedmiu głosów foremnych [68]. Jeśli jednak obrazy, które ze sobą porównujemy, są złożone z pierwiastków różnego rodzaju, możemy niekiedy między nimi uważać różnicę lub podobieństwo z wielu względów, a natenczas to samo jest, jak gdybyśmy między nimi postrzegali wiele różnic albo podobieństw.

73. Widzieliśmy, że porównyując dwa uczucia, postrzegamy między nimi stosunek różnicy lub podobieństwa. Ale każde jeszcze z tych czuć uważane samo jedno może zawierać w sobie pewien wzgląd, który nazywamy „przyjemnością” lub „nieprzyjemnością”. Ten wzgląd, pod którym tu uważamy uczucia nasze, nazywamy „uczuciem” (*sensio, sentiment*). Filozofowie rozróżniają uczucia od czuć, chociaż pierwsze w ostatnich się zawierają; mówią albowiem, że czuć wiele może być gatunków, gdy uczucia dwa tylko są rodzaje: przyjemność i nieprzyjemność. O tej różnicy między uczuciem a uczuciem pamiętać należy, pierwsze albowiem jest wyobrażeniem przedniejszym, co się dowiodło [58], drugie względny, ponieważ inaczej wyobrazić się nie może, tylko jako zawierające się w pierwszym, albo przynajmniej w innych jakichkolwiek wyobrażeniach, co się następnie okaże.

74. Przyjemność zawierać się może w uczuciach tak rzeczywistych jako i wyobrażonych; np. uczucia rzeczywiste smaków i zapachów zawsze prawie łączą się z przyjemnością lub nieprzyjemnością. Uczucia łagodne dotykania mogą sprawić przyjemność, gwałtowne sprawią nieprzyjemności stopień wyższy, który nazywamy „bólem”. Niezaprzeczoną też jest prawda, że częstokroć przyjemne jest człowiekowi samo przypomnienie, sam obraz uczucia rzeczywistego, które kiedyś sprawiło mu przyjemność.

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

Budzi się w nas jeszcze uczucie przyjemności przez wyobrażenie pewnego postępu, bądź naszego własnego, bądź cudzego, który uważamy jako zgodny z prawami moralności, uczciwości albo też jako pochodzący z umysłu wyższego nad pospolite. Takżo znajdujemy to uczucie w pewnym połączeniu rozmaitych myśli czyli zdań, jako też obrazów, bądź zmysłowych bądź umysłowych.

76. Zdaje się być rzeczą najpodobniejszą do prawdy, że kiedy się w nas budzi uczucie przyjemności lub nieprzyjemności nie z powodu pewnych czuć rzeczywistych zewnętrznych [10, 12], lecz z powodu pewnych obrazów, bądź zmysłowych bądź umysłowych, natenczas ta przyjemność lub nieprzyjemność nie wprost się łączy z owymi obrazami, ale tym sposobem, że te obrazy budzą w nas pewne uczucie rzeczywiste wewnętrzne [10], w którym się zawiera przyjemność lub nieprzyjemność. Jakoż każdy wie o tym, że np. czytanie dzieła zawierającego piękne myśli lub obrazy, nadzieja przyszłej pomyślności, znaki szacunku, które człowiek odbiera od drugich, osiągnięcie pożądanego celu itd., czynią człowieka wesołym i rzeźwym, co nawet wydaje się z jego postaci. Przeciwnie, myśli i obrazy smutne częstokroć wynędzniają człowieka i niszczą jego zdrowie. Lecz żadna odmiana znaczniejsza w ciele ludzkim żyjącym być nie może bez obudzenia w duszy uczucia rzeczywistego.

Te przeto obrazy sprawując w człowieku pewną odmianę ciała, sprawować tym samym muszą pewne czucie rzeczywiste wewnętrzne. Zdaje się przeto, iż można twierdzić, że przyjemność zawsze się zawiera w czuciu rzeczywistym bądź zewnętrznym, bądź wewnętrznym.

77. W czuciach nie tylko postrzegać mogę ten wzgląd, który nazywam „przyjemnością” lub „nieprzyjemnością”, lecz i wzgląd inny, który nazywam „żywością ich” albo „słabością”; mówimy albowiem, że jedne czucia są żywe czyli mocne, a drugie słabe. Wyobrażenie zatem tak pierwszego jako i drugiego względu, uważanego w czuciach, jest wyobrażeniem względnym, tak jak wyobrażenie różnicy i podobieństwa. Ale te ostatnie tym się różnią od pierwszych, że każde z nich, jakieśmy to widzieli, odnosić się musi przynajmniej do dwóch wyobrażeń przedniejszych, gdy tamte, uważać się mogą w czuciach pojedynczych; np. w jednym czuciu uważać mogę przyjemność lub nieprzyjemność, żywość lub słabość.

78. Rozbierając myśl naszą na swoje pierwiastki, więcej jeszcze znajdziemy wyobrażeń takich, które same w sobie pojmować się nie mogą, lecz odnosić się muszą do wyobrażeń innego rodzaju; np. wyobrażenie ruchu, spoczynku, siły, działania, kształtu itd. same w sobie uważać się nie mogą, lecz odnoszą się zawsze do wyobrażenia pewnego jestestwa. W ogólności zaś, wyobrażenie jakiegokolwiek przymiotu lub stanu odnosić się musi do wyobrażenia istoty i bez tego wyobrażenia w myśli być nie może [60].

79. Owszem, znajdujemy w myśli naszej takie wyobrażenia, które się odnoszą do wyobrażeń względnych; np. wyobrażenie prędkości odnosi się do wyobrażenia ruchu, do wyobrażenia siły odnosi się wyobrażenie mniejszego lub większego stopnia jej dzielności, podobnym sposobem i w wyobrażeniu przyjemności uważamy jej stopień. Wyobrażenia tego ostatniego gatunku można by nazwać „wyobrażeniami względnymi rzędu drugiego”, co nam daje powód do łatwego domyslenia się, że wyobrażenia względne, o których wprzód mówiliśmy, czyli te, które się wprost odnoszą do wyobrażeń przedniejszych, mogą się nazwać „wyobrażeniami względnymi rzędu pierwszego”. Tak więc wyobrażenia względne mogą być wyższego i niższego rzędu,

80. Do liczby wyobrażeń względnych należą wyobrażenia UJEMNE; wyluszczając teraz te ostatnie, damy oraz poznać, co znaczą wyobrażenia dodatnie. „Wyobrażeniem ujemnym” (*notio negativa*) nazywam to, które stawia umysłowi naszemu niebytność raczej, pozbawienie lub zmniejszenie pewnej rzeczywistości, aniżeli rzeczywistość. Takie jest wyobrażenie ciemności lub czarnego koloru;³⁵ takie jest wyobrażenie

³⁵ Nikt o tym wątpić nie może, że ciemność nie jest co innego, tylko pozbawienie wszelkiego czucia światła. Temu także, kto zna najprostsze prawdy optyki, nie jest tajne, że kolor czarny tym się tylko różni od ciemności, że ta ostatnia jest całkowitym pozbawieniem czuć światła względem pewnego człowieka, tamten zaś jest pozbawieniem ich cząstkowym, odniesionym do pewnego ciała w szczególności [22, przyp. 1]. Ciemność przeto i kolor czarny – można by trafnie nazwać „czuciami ujemnymi”.

cichości, czczości, nicestwa, pozbawienia, niedostatku itp. Wyobrażenie wprowadzie ujemne zawsze jest rzeczywiście pewnym wyobrażeniem, inaczej albowiem wyraz, który je oznacza, byłby bez żadnego znaczenia, co nie jest rzeczą prawdziwą. Prócz tego żadne wyobrażenie ujemne pojąć się inaczej nie może, tylko odnosząc się do wyobrażenia dodatniego (*notio positiva*), któremu odpowiada. Tak np., nie miałbym wyobrażenia czczości, jeśli bym go nie odnosił do wyobrażenia pełności; nie miałbym wyobrażenia cichości, jeśli bym go nie odnosił do wyobrażenia głosu lub dźwięku itp. Ślepy od urodzenia, chociaż zostaje w ciemnościach, nie może jednak {sobie} mieć wyobrażenia ciemności takiego, jakie my mamy. My albowiem wyobrażamy {sobie} ciemność jako niebytność światła; myśląc przeto o ciemności, musimy mieć razem wyobrażenie i światła. Ale ślepy od urodzenia, który nigdy nie widział światła, tym sposobem, jak my, ciemności wyobrażać {sobie} nie może [14]; stan jego zdaje się mu być stanem naturalnym, a wyraz „ciemność” jest dla niego niezrozumiały. Te przeto uwagi wyraźnie dowodzą, że wyobrażenia ujemne są rzeczywiście wyobrażeniami. Nazywam zaś one „ujemnymi” nie z tego względu, żeby te wyobrażenia nie miały bytności w umyśle ludzkim, lecz z tego, że one nie przedstawiają umysłowi rzeczywistości osobnej od wyobrażeń, RZECZYWISTOŚCI ODPOWIEDNIEJ, o której wyżej mówiliśmy [59], ale, owszem, przedstawiają mu, jakem powiedział, niebytność, pozbawienie lub umniejszenie tej rzeczywistości.

Z uwag poprzedzających okazuje się także, że wyobrażenia ujemne są zawsze względne, albowiem nie mogą być w myśli bez wyobrażeń dodatnich, którym odpowiadają. Co się zaś tyczy wyobrażeń dodatnich, niektóre z nich mogą być w myśli bez odnoszenia się do wyobrażeń ujemnych, które im odpowiadają; np. wprzód miał człowiek wyobrażenie kolorów i światła, nim nabył wyobrażenia ciemności takiego, jakie my mamy; wprzód miał wyobrażenie dźwięków niż cichości itp. Niektóre jednak z wyobrażeń dodatnich muszą się odnosić do ujemnych sobie odpowiednich; np. wyraz „pełność” zrozumieć się nie może bez wyobrażenia czczości: albowiem pełność jest to, co nie zostawuje żadnego miejsca próżnego.

81. Oprócz tych wyobrażeń względnych, któreśmy tu wyłuszczyli, są jeszcze inne. Nie wyliczamy ich wszystkich, bo taka praca nie zdaje się być potrzebna do naszego zamiaru. Lecz jeśliśmy się przekonali, że ten rodzaj pierwiastków znajduje się istotnie w myśli naszej i że one są różne od owych, któreśmy nazwali „przedniejszymi”, uwagi nasze, któreśmy dopiero wyłuszczyli o tych wyobrażeniach względnych, nie będą dla nas bez pożytku; albowiem da się to widzieć następnie, że te uwagi posłużyć nam mogą do rozwiązania ważnych w logice zagadnień.

ROZDZIAŁ V

Wykład wiedzenia (*Bewusstsein*) stosowny do prawd, któreśmy dotąd wyłuszczyli

82. Wykład wyobrażeń względnych, któreśmy dopiero mieli, daje nam powód roztrząśnienia tego, co filozofowie niemieccy teraźniejsi nazwali „*Bewusstsein*”, a co my, Polacy, nazwać możemy „wiedzeniem”.

W wiedzeniu [mówią oni] wyobrażenie rozróżnia się od rzeczy wyobrażonej i od rzeczy wyobrażającej, i odnosi się do obydwu.

Łatwo widzieć tu można, że wiedzenie ODNIESIONE DO RZECZY WYOBRAŻONEJ, to jest do pewnej istoty zewnętrznej, i DO RZECZY WYOBRAŻAJĄCEJ, to jest do istoty, która w nas myśli, ponieważ jest tu mowa o takich rzeczach, od których ROZRÓŻNIA SIĘ WYOBRAŻENIE, nie jest czym innym, tylko pojęciem tych rzeczy, łączącym czucia rozmaite w jeden obraz, które w pierwszym razie należy do pojętności zewnętrznej, a w drugim do wewnętrznej czyli samoznawstwa, i jest z liczby wyobrażeń przedniejszych, o których mówiliśmy [58, 59]. Lecz nad tym teraz zastanowić się mamy: Czy wiedzenie o samym wyobrażeniu jest z rzędu wyobrażeń przedniejszych albo też względnych, i czy to wiedzenie jest rzeczą różną od samego wyobrażenia, do którego się odnosi?

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

Lecz co się tyczy pytania drugiego, czy to wiedzenie o wyobrażeniu jest rzeczą różną od tego wyobrażenia, czy też jedną i tą samą, na to tak odpowiadamy. Choć te rzeczy ściśle są ze sobą połączone, bo ani wiedzenie o wyobrażeniu być nie może bez wyobrażenia, ani wyobrażenie bez wiedzenia o nim, można by jednak oznaczyć tę różnicę między wyobrażeniem a jego wiedzeniem, że pierwsze może być jedno i to samo, gdy drugie może być większe lub mniejsze w stosunku do dłuższego lub krótszego czasu, przez który dawaliśmy uwagę na to wyobrażenie, albo też w stosunku do mocy wrażenia, które sprawił na nas pewien przedmiot. Tak np. kiedy wyobrażam sobie, czyli czuję zapach fiołkowy, jeśli krótką na to wyobrażenie daję uwagę, mniej wiem o nim, jeśli zaś dłuższą, więcej, ale wyobrażenie to, co do reszty w obu razach jest dla mnie jedno i to samo. Wyrażam to inaczej, że wyobrażenie tego zapachu w pierwszym razie jest ciemne, a w drugim jasne. Podobnym sposobem jaśniejsze jest dla mnie wyobrażenie wystrzału ze strzelby blisko mnie będącej, aniżeli oddalonej, bo przedmiot w pierwszym razie silniej działa na zmysł słuchu, aniżeli w drugim.

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

84. Niektórzy metafizycy, z liczby których jest Locke i Dégérando, twierdzą, że mogą być w duszy naszej takie wyobrażenia, o których ona nie wie, a zatem, podług nich, wyobrażenia mogą być bez wiedzenia. Jeśli (mówią) dusza czuć swoich nie uważa dlatego, że te czucia są słabe, albo krótko bardzo trwające, lub też dlatego, że się zajmuje innymi czuciami i wyobrażeniami, wtedy nic nie wie o tamtych. Pierwszy ze wspomnianych tu filozofów na dowód twierdzenia swojego takie przytacza zdarzenie. Kiedy człowiek z pilną uwagą czyta książkę, wiele razy zdarzy mu się zmrużyć oczy w ciągu tego czytania, a zatem tyleż razy być pozbawionym światła na chwilę, a jednak nie wie o tym, że czucie światła wielokrotnie przerywane w nim bywa wyobrażeniem ciemności, nie wie przeto o tym ostatnim wyobrażeniu, chociaż je mieć musi. Twierdzenie to roztrząsnąć należy, w jakim je znaczeniu brać mamy. Jeśli je weźmiemy w znaczeniu ścisłym, to jest jeśli twierdzić będziemy, że są w duszy naszej takie wyobrażenia lub czucia, o których ona zgoła nie wie, twierdzenie takie będzie fałszywe. Bo cóż to jest wyobrażenie jakiegokolwiek, choćby, że tak powiem, najdrobniejsze, jeśli nie część myśli naszej, to jest pewnego obrazu złożonego, który się przedstawia duszy i jakoby się w niej maluje? Wszakże wyobrażenie albo czucie, które by nie doszło do duszy naszej, nie byłoby żadnym czuciem ani wyobrażeniem; jeśli zaś dochodzi, tym samym jawi się w niej, a zatem dusza musi o nim mniej lub więcej wiedzieć. Rzeczono przeto twierdzenie, wzięte w znaczeniu ścisłym, zdaje się zawierać w sobie przeciwieństwo.

Lecz jeśli brać je będziemy w tym znaczeniu, że mogą w nas być takie wyobrażenia i czucia, o których dusza tak mało wie, jak gdyby o nich nie wiedziała, na które nigdy szczególnej nie dała bacności, które nie zostawiły żadnego śladu w jej pamięci, a zatem które w czasie teraźniejszym albo się już w niej nie znajdują, albo chociaż się znajdują, zatłumione są od innych wyobrażeń, bardziej ściągających na się jej uwagę, a zatem tak są, jak gdyby nigdy nie były, bo o nich mówić ani myśleć nie może, w tym, mówię, znaczeniu wzięte twierdzenie wyższe będzie prawdziwe. Wszakże każdy z własnego doświadczenia może być o tym przekonany, że nie dosyć jest mieć wyobrażenia, aby je zatrzymać w pamięci i pomnożyć nimi liczbę wiadomości naszych, ale nadto trzeba szczególną na nie zwrócić uwagę, i zajmować się nimi przez czas pewien, albowiem im mniej zastanawiamy się nad jakim wyobrażeniem, tym łatwiej wypadnie nam ono z pamięci, że są rozmaite stopnie wiedzenia o wyobrażeniach naszych, co się już mówiło, że więc może być tak mały tego wiedzenia stopień, iż za nic poczytać go można, bo na nic się nie przyda do pomnożenia zbioru wiadomości naszych. Lecz mówić, że są w duszy naszej takie wyobrażenia, o których dusza zgoła nie wie i nigdy nie wiedziała, jest to sprzeciwiać się sobie samemu w mówieniu, cośmy już okazali.

85. Z tego, cośmy dotąd powiedzieli, wypada, że jeśli wyobrażenie pewne składa się z wielu wyobrażeń pojedynczych w jedno połączonych, co się dzieje pospolicie w umyśle ludzkim, jak o tym rzecz będzie na swoim miejscu, chcąc, żeby to wyobrażenie złożone było jasne i dokładne, potrzeba rozróżnić wszystkie jego części, i nad każdą z nich zastanowić przez czas pewien uwagę. Sposób taki uważania wyobrażeń złożonych nazywa się „rozbiorem myśli” (*analysis*), o którym niżej obszerniej się powie. Uwaga zatem (*attentio*) jest władzą umysłu, do której żaden w szczególności

gatunek wyobrażeń nie należy, lecz która wszystkie wyobrażenia czyni jaśniejszymi, powiększając stopień ich wiedzenia. Wyobrażeń zwłaszcza umysłowych nie inaczej nabywamy, tylko przez odłączenie [46]. Jeżeli przeto nigdyśmy ich nie odłączyli od wyobrażeń zmysłowych czyli czuć, z którymi one naturalny mają związek, tak mały o nich mamy stopień wiedzenia, jak gdyby one nie były w myśli naszej, bo ani ich rozróżnić ani zdać sprawy o nich nie możemy.

ROZDZIAŁ VI

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

86. Czucia przyjemne wzbudzają w człowieku chęć bawienia się nimi, a zatem posiadania tej rzeczy, albo wykonania tej sprawy, od której one zależą. Czucia nieprzyjemne wzbudzają w człowieku chęć pozbycia się onych, a zatem oddalenia od siebie, lub uniknięcia tej rzeczy, albo zaniechania tej sprawy, od której one zależą; chęć zaś w tym ostatnim względzie uważana nazywa się „niechęcią ku tej rzeczy lub ku tej sprawie, która w nas wzniera uczucie nieprzyjemności”. Tak więc WŁADZA UCZUĆ budzi w nas WŁADZĘ CHCENIA czyli WOLĘ.

87. „Chęć” i „chętką”, „niechęć” i „odraza” często się w mowie biorą za jedno, chociaż znaczenie tych wyrazów rozróżnić należy. Chętka nie jest czym innym jak tylko pewnym czuciem wewnętrznym niespokojności, pochodzącym z nieobecności pewnej rzeczy przyjemnej, albo stąd, że się nie wykonywa pewna sprawa przyjemna. Odraza jest to uczucie nieprzyjemne pochodzące z widoku lub wyobrażenia pewnej rzeczy lub sprawy, albo z wykonania tej sprawy.

Chętka pospolicie pobudza człowieka do wykonania jakiej sprawy zewnętrznej, bądź tej, która jest celem chętki, bądź tej, która zmierza do szukania pożądanej rzeczy. Kiedy człowiek w myśli swojej stanowi to wykonać, do czego pobudza go chętka, to właśnie nazywamy „chęcią”; jeśli zaś wykona to rzeczywiście, co postanowił, nazywa się to „chęcią dokonaną”. Odraza pospolicie bywa powodem człowiekowi, iż stanowi albo oddalić od siebie tę rzecz, albo nie wykonywać lub unikać tej sprawy, która by mogła w nim sprawić uczucie nieprzyjemności, i to postanowienie nazywa się „niechęcią”.

88. Lecz nie zawsze człowiek stanowi to wykonać, co mu podaje chętka, bo przewidywać może, że krótką przyjemność z użycia pewnej rzeczy mógłby opłacić długim cierpieniem albo stratą dóbr istotniejszych; tak więc nie zawsze bywa CHĘĆ, gdzie bywa CHĘTKA.

Nie zawsze też człowiek unika od tej rzeczy, od której ma odragę, bo może być przekonany, że użycie jej, chociaż nieprzyjemne w czasie obecnym, mogłoby dla niego przynieść istotne dobra w czasie przyszłym. Tak więc nie zawsze bywa NIECHĘĆ, kiedy bywa ODRAZA.

89. Ta władza, którą ma człowiek oparcia się swojej chętności, lub zwyciężenia swej odrazy z jakichkolwiek względów, wypływa z tego przymiotu duszy, który się nazywa

„wolnością woli” (*liberum arbitrium*) albo „wolnością spraw” (*libertas actionum*), czego wykład należy do psychologii.

90. Chęćka zatem i odraza, ponieważ zawierają w sobie naprzód wyobrażenie jakiej rzeczy albo jakiej sprawy miłej lub niemiłej, po wtóre, pewne czucie rzeczywiste wewnętrzne, tym samym należą do tej głównej władzy duszy naszej, którą nazwaaliśmy „umysłem”. Chęć zaś lub niechęć należy do tej władzy duszy, którą nazywamy „wolą”, a która, jak się powiedziało wyżej, jest różna od władzy ogólnej poznawania, zwanej „umysłem”, której przeto wykład nie należy do logiki.

Ale nie tylko ma człowiek władzę chcenia lub niechcenia, lecz nadto ma władzę, przez którą wie o swoich chęciach lub niechęciach; ta ostatnia władza należy istotnie do ogólnej władzy umysłu, a w szczególności do samoznawstwa. Pod tym jedynie względem wykład władzy chcenia należy do logiki, bo co do reszty, obszerniejsze jej wyłuszczenie, jakośmy to widzieli, należy do psychologii.

ROZDZIAŁ VII

Rzut oka na porządek, jakim rodzą się i następują po sobie najprostsze działania umysłu ludzkiego

91. Dotąd staraliśmy się wyłożyć wszystkie władze niezłożone umysłu ludzkiego, wykazując wszystkie rodzaje pierwiastków, z których się składa myśl nasza. Jeśli zaś wypadło niekiedy mówić o wyobrażeniach złożonych, było to dla nas potrzebne na ten koniec, żeby lepiej wyłuszczyć owe pierwiastki myślnie, których poznanie zamierzaliśmy sobie. Przekonamy się później, że wszystkie wyobrażenia i działania złożone powstają z tych pierwiastków. Lecz nim przystąpimy do wykładu tej prawdy, zdaje się, że pożyteczną będzie rzeczą rzucić okiem na porządek, jakim się rozwijają pierwotne władze umysłu ludzkiego, to jest jaką kolejną objawiają się w duszy i następują po sobie rozmaite rodzaje najprostszych działań myśli naszej. Ten porządek w znacznej części został już wyjaśniony w poprzedzającym wykładzie; tu tylko trzeba powtórzyć w treści, co się tam obszerniej na różnych miejscach mówiło, i dopełnić to, co nie weszło do uwag poprzedniczych.

92. Widzieliśmy, że czucia naprzód dotykania, a potem wszystkich innych zmysłów budzą w nas sądy i pojęcia o przedmiotach zewnętrznych. Lecz skoro człowiek, rozróżniając przedmioty zewnętrzne od swojego jestestwa przez odłączenie podniesie się myślą do uważania w sobie tej istoty, w której czucia przemijają, a która sama jest trwała i nieodmienna, ma natenczas pojęcie duszy. Tak więc czułość, która się najpierwej objawia w człowieku, budzi w nim następnie pojętność tak zewnętrzną jako i wewnętrzną, razem też i władzę sądzenia.

93. Czucia rozmaite mając człowiek, musi je ze sobą porównywać, a porównywając, musi postrzegać między nimi różnicę lub podobieństwo. W czuciach nawet pojedynczo uważanych znajduje pewne wyobrażenia względne jako to: żywość lub słabość

czucia, przyjemność lub nieprzyjemność [74, 77]. Pierwsze wyobrażenia względne budzą się w nas bez wątpienia przez porównywanie czuć, jakośmy to widzieli. Lecz wyobrażenia względne żywości lub słabości, przyjemności lub nieprzyjemności, czy tą samą drogą w nas się budzą, czyli też, jak teraz każde czucie pojedyncze samo przez się, bez porównania z innymi, zdaje się nam dawać te wyobrażenia względne, o których tu mówimy, tak i zawsze je dawało, nawet w najpierwszych chwilach życia naszego?

Moim zdaniem, chociaż te wyobrażenia względne zdają się zawierać w czuciach pojedynczo uważanych, nie inaczej jednak nabyć się mogły, tylko przez porównywanie tych ostatnich, równie jak i wyobrażenia względne różnicy lub podobieństwa. Dla przekonania się o tym, uważmy, że gdy człowiek rozróżnia w czuciu swoim pojedynczym różne względy czyli wyobrażenia względne, ma wtenczas wyobrażenie jakiejś różnicy, bo inaczej nie mógłby rozróżniać. Lecz wyobrażenie różnicy wzniecić się nie może, tylko przez porównanie ze sobą dwóch rzeczy, o czym się mówiło [64]. Przypuśćmy teraz, że dziecko nowo narodzone pierwszy raz zwraca uwagę swoją na pewne czucie pojedyncze, np. na ciepło. Widoczne jest, że nic w tym czuciu rozróżnić nie będzie mogło; bo gdy to czucie jest dla niego rzeczą jedną, nierozdzieloną, żadne przeto porównanie w stosunku do tego czucia wykonać się nie może. Lecz gdy po pewnej przerwie czasu znowu się wznieci w dziecieniu czucie ciepła, ale już słabsze czyli mniej żywe niż pierwszej, przypominając sobie czucie dawniejsze i porównując je z teraźniejszym, w porównywaniu tych dwóch rzeczy widzi razem tosamność i różność: TOSAMOŚĆ, ponieważ tak w pierwszym jako i drugim razie było to czucie tego samego gatunku, to jest czucie ciepła; RÓŻNOŚĆ, ponieważ czucie teraźniejsze różny ma stopień natężenia od dawniejszego. To samo rozumowanie zastosujemy do innych względów, które człowiek w jednym czuciu rozróżniać może, np. do wyobrażenia względnego przyjemności lub nieprzyjemności. Wszystkie te względy są wypadkiem porównywania czuć naszych, których przedtem działaniem myśli w czuciach pojedynczych rozróżnić nie było można.

94. Zdaje się nawet, iż można twierdzić ogólnie, że wyobrażeń względnych jakichkolwiek nie inaczej nabywa człowiek, tylko przez porównanie lub stosowanie do siebie wyobrażeń przedniejszych. Tak np. gdybym pewną istotę widział ciągle wykonywającą pewne działanie, miałbym tylko wyobrażenie tej istoty i jej działania, lecz od wyobrażenia działania nie mógłbym rozróżnić wyobrażenia władzy czyli sposobności, która się znajduje w tej istocie do takowego działania. Ale gdy uważam, że ta istota raz wykonywa to działanie, drugi raz nie wykonywa, i gdy daję wzgląd na okoliczności, które zwykły towarzyszyć tym dwóm różnym stanom tej istoty, poznaję, że ta istota, chociaż nie zawsze działa, zawsze jednak jest sposobna do działania, potrzeba tylko, ażeby się przyczyniły do tego pewne okoliczności. I tak zwykliśmy mówić, że czułość jest przymiotem człowieka trwałym; znaczy to, że zawsze jest on sposobny do czucia, byle tylko pewne jestestwa wzbudziły pewną czynność w jego zmysłach, a te zmysły były w stanie przelać tę czynność do duszy. Tym więc dopiero sposobem rozróżniamy władzę jestestwa od jego działania, że

je widzimy raz działające, drugi raz niedziałające, a zatem wyobrażenie względne władzy nie inaczej się nabywa, tylko przez to, że porównywan ze sobą wyobrażenie moje przedniejsze pewnego jestestwa, uważanego w dwóch różnych stanach. Co się tyczy takich wyobrażeń względnych, które z natury swojej odnoszą się do dwóch lub wielu wyobrażeń przedniejszych [67, 68], oczywiste jest, że się one nie inaczej wzbudzają tylko przez stosowanie do siebie tych ostatnich. Oto więc cały tryb, jakim rodzą się w umyśle naszym i następują po sobie najprostsze jego działania, zależy na tym: CZUCIA NAPRZÓD OBJAWIAJĄ SIĘ W CZŁOWIEKU, POTEM SĄDY I POJĘCIA, PORÓWNYWANIE ZAŚ CZUĆ I POJĘĆ PRZEDNIEJSZYCH, ŁĄCZENIE ICH ZE SOBĄ, STOSOWANIE, DAJE NAM WSZELKIE GATUNKI WYOBRAŻEŃ WZGLĘDNYCH. Ten rzut oka na tryb rodzenia się i następowania po sobie najprostszyc działań umysłu ludzkiego przyda się nam, gdy mówić będziemy o początku wiadomości ludzkich, co będzie treścią następującego rozdziału.

ROZDZIAŁ VIII

O początku wiadomości ludzkich, uważanym logicznie

95. Nic tak bardzo nie zatrudniło metafizyków, jak badania czynione nad początkiem wiadomości ludzkich. Zdaje się, że ten przedmiot w filozofii teoretycznej stanowił dotąd najgłówniejszą zawadę, z której wynikły wszystkie inne trudności. JAKI JEST POCZĄTEK WIADOMOŚCI CZYLI WYOBRAŻEŃ LUDZKICH, od dawna pytają się jedni drugich filozofowie. Gdy zaś chcieli rozwiązać to pytanie, nie zgodzili się ze sobą w zdaniach, co dało początek sprzeczkom uczonym i teoriom rozmaitym, częstokroć wręcz sobie przeciwnym, niekiedy nawet tak subtelnym, tak ciemnym, tak dziwnym i nedorzecznym, iż były przydatniejsze do potłumienia raczej przyrodzonego człowiekowi rozsądku, aniżeli do jego oświecenia. Słowem, był to w krainie badań umysłowych, że tak powiem, najniebezpieczniejszy szkopał, o który się rozbiło wiele subtelnych dowcipów. Dotąd nawet, co się tyczy tego pytania, nie ma jednomyślności między filozofami. Moim zdaniem, sprzeczki ich w tej mierze bardziej stąd pochodziły, że się nie porozumieli względem znaczenia wyrazów składających rzeczony pytanie, aniżeli z odmiennego sposobu uważania rzeczy. Wszakże POCZĄTEK WIADOMOŚCI LUDZKICH, jak się wkrótce przekonamy, brać się może w znaczeniu wielorakim, względem czego trzeba wprzód było dobrze ze sobą porozumieć się filozofom, nim się zajęli rozwiązaniem tego zagadnienia. Mając teraz roztrząsać tę samą materię, zdaje mi się, iż wszystkie wyobrażenia, jakie sobie tworzyli filozofowie o tym początku, można odnieść do dwóch różnych względów, to jest do METAFIZYCZNEGO I LOGICZNEGO.

Ci, którzy uważali ten początek pod względem pierwszym, zamierzali sobie związek zachodzący między wyobrażeniami naszymi a jestestwami zewnątrz nas będącymi czyli, co jedno znaczy, między naszym umysłem a światem, dać poznać tak jasno, tak wyraźnie, jak np. wyłożyć można związek między częściami pewnej maszyny i właściwymi im działaniami. Owszem, chcieli wystawić ten związek w takim świetle, w jakim się stawia związek prawd matematycznych. Nie dosyć im

było wiedzieć, jakie są w nas wyobrażenia i sądy, i jakim porządkiem następują po sobie; chcieli nadto dociec, jakim sposobem dusza z prostej możliwości czyli usposobienia przychodzi do rzeczywistych działań umysłowych; jakim sposobem od rzeczy będących zewnątrz niej, przenoszą się do niej ich obrazy, i czy te obrazy {są} podobne lub nie do swoich oryginałów. Widoczne jest, że takie badania wtenczas tylko mogłyby wziąć pomysłny skutek, gdyby wprzód zgłębiona była natura tak istoty w nas myślącej, jako i tych, które nas otaczają. Lecz okażemy później, że zgłębić naturę jakiegokolwiek bądź istoty nie jest w mocy człowieka; a to samo nas przekona, że zamiar taki metafizyków, o jakim teraz mówiliśmy, niepodobny jest do osiągnięcia. Ile zaś podług praw umysłu naszego można cokolwiek wiedzieć o tym związku wyobrażeń naszych z rzeczami i o wzajemnym stosunku jednych do drugich, da się to wiedzieć w ciągu tego dzieła. Tu przeto pytanie wyżej wspomniane, dotyczące się początku wiadomości ludzkich, uważać będziemy pod innym względem, to jest pod względem logicznym.

96. Ponieważ nauka logiki, której zamiarem jest wyklądać przyrodzone człowiekowi myślenia prawidła [„Wst{ep}”, VIII], nie innym sposobem cel swój otrzymać może, tylko przez poznanie rozmaitych działań umysłowych i przyrodzonego porządku, jakim one szykować się powinny [5], więc kiedy uważamy pytanie o początku wiadomości ludzkich pod względem logicznym, ściągając się ono będzie albo do własności działań umysłowych, albo do ich porządku. Jaśniej zaś to samo wyrażając pytanie o początku wiadomości ludzkich, będzie ono znaczyło, albo to: JAKIE SĄ PIERWIASTKI, CZYLI DZIAŁANIA NAJPROSTSZE, Z KTÓRYCH SIĘ SKŁADA MYŚL NASZA?, albo to: KTÓRE Z TYCH DZIAŁAŃ ZACZYNAJĄ POZNANIE LUDZKIE, OBJAWIAJĄC SIĘ W DUSZY NAJPIERWEJ? Lecz ponieważ nie tak o to idzie człowiekowi, aby poznał, jakie są jego wyobrażenia i sądy, i które z nich najpierwej się budzą, jako raczej o to, ażeby wiedział, jakie ma prawo z powodu wyobrażeń swoich sądzić o rzeczach zewnętrznych względem jego umysłu, więc pytanie rzeczzone może się uważać i w tym znaczeniu: NA JAKICH DZIAŁANIACH UMYŚLU ZALEŻY PEWNOŚĆ SĄDÓW NASZYCH O BYTNOŚCI RZECZY ZEWNĘTRZNYCH? Gdy, na koniec, z logiką ściśle się łączy metodologia, to jest nauka o najlepszym trybie wykładania prawd drugim i onych dowodzeniu, więc pytanie o początku wiadomości ludzkich uważane pod względem logicznym może jeszcze znaczyć i to: OD CZEGO ZACZYNAĆ SIĘ POWINIEN WYKŁAD PRAWD STANOWIĄCYCH PEWNĄ NAUKĘ, TEORIĘ LUB PEWNE DOWODZENIE? Oto jest czworakie znaczenie, jakie przywiązać się może do pytania o początku wiadomości ludzkich, uważanego pod względem logicznym.

97. Logicy w mniemaniach swoich dotyczących się rzeczzonego pytania, dzielą się popolicie na dwie główne klasy. Jedni z nich początkiem wiadomości ludzkich mieniają być czucie, czyli, co u nich jedno znaczy, doświadczenie, a ci nazywają się „*empirici*” lub „*empiristae*”.³⁶ Drudzy wyprowadzają ten początek od pewnych praw koniecznych rozumu, które mają być różne od wszelkich wyobrażeń zmysłowych, a zatem

³⁶ Od słowa greckiego „πειράω”, które znaczy: doświadczam.

nie mogą być to samo, co czucie lub doświadczenie; ci zaś nazywają się „rationales” lub „rationalistae”.³⁷ Uważmy przeto, w jakim znaczeniu ten początek mogą brać jedni i drudzy, i czy nie mogliby zgodzić się ze sobą w zdaniach, gdyby się dokładnie wytłumaczyli, co rozumieją przez te wyrazy: „początek wiadomości ludzkich”. Jeżeli ten początek uważają we względzie porządku, jakim objawiają się w duszy rozmaite działania umysłowe, tedy pytanie o tym początku nie co innego znaczyć będzie, tylko to: JAKIEGO RODZAJU DZIAŁANIA NAJPIERWEJ SIĘ OBJAWIAJĄ W UMYŚLE LUDZKIM? Aleśmy już dowiedli, że tym rodzajem działań czyli stanów duszy, składających myśl naszą, są czucia [27]; a nawet między teraźniejszymi filozofami nie ma już o to żadnej sprzeczki i wątpliwości, bo wszyscy jednomyślnie sądzą, że przed czuciem nie może być żadne poznanie, żadne wyobrażenie, o którym by dusza wiedziała.

98. Jeżeli zaś początek ten wiadomości ludzkich stosują do własności pierwiastków, z których się składa myśl nasza, wtedy spór o nim między empirykami a racjonalistami to tylko znaczyć będzie: CZY WSZYSTKIE NASZE WIADOMOŚCI SKŁADAJĄ SIĘ Z CZUĆ SAMYCH, BĄDŹ RZECZYWISTYCH BĄDŹ WYOBRAŻONYCH, co utrzymują pierwsi, CZY TEŻ W ICH SKŁADZIE ZNAJDUJĄ SIĘ TAKIE WYOBRAŻENIA, KTÓRE ZGOŁA NIE SĄ CZUCIAMI?, co utrzymują drudzy. Lecz już okazaliśmy, że myśl nasza nie z samych jedynie czuć się składa, i że do czuć łączą się pojęcia, tak przedniejsze, jako też i względne, które „czuciami” nazwać się nie mogą. Jeśli przeto uważny filozof nie twierdzi tego, że w myśli człowieka są jedynie czucia, ale przypuszcza bytność pewnych wyobrażeń prawdziwie umysłowych, tym samym jest racjonalistą w znaczeniu takim, o jakim tu mówimy, chociaż z innego względu może być empirykiem, bo słusznie utrzymywać może, że przed czuciem nie masz w człowieku żadnego poznania, żadnego wyobrażenia.

99. Ale filozofowie uważać jeszcze mogą początek wiadomości ludzkich pod tym względem: CZY PEWNOŚĆ SĄDÓW NASZYCH O BYTNOŚCI RZECZY ZEWNĘTRZNYCH OPIERA SIĘ JEDYNNIE NA DOŚWADCZENIU, CZY TEŻ NA INNYCH ZASADACH WYPŁYWAJĄCYCH Z ROZUMU? Że zaś „doświadczenie”, jak mówiłem [97], znaczy w tym miejscu to samo, co „czucie”, więc rzeczne pytanie tak by się inaczej mogło wyrazić: Czy dlatego tylko wiemy o jestestwach zewnętrznych i ich przymiotach, że mamy czucia, czy też dlatego, że pewne prawo przyrodzone naszemu umysłowi do czuć każe nam łączyć pojęcia, to jest wiadomość o tych jestestwach? Lecz jeżeli wykład mój poprzedzający przekonał kogokolwiek o tej prawdzie, że wiadomość o jestestwach zewnętrznych nie tylko jest wyobrażeniem różnym od czuć wszelkich, ale oraz jest wypadkiem pewnego sądu zgodnego z przyrodzeniem naszego umysłu [40], ten zapewne nie będzie empirykiem w znaczeniu takim, o jakim tu mówimy, jest albowiem przekonany, że pewność tej wiadomości nie na samych jedynie zależy czuciach. Ta jednak prawda, jak już wiele razy nadmieniałem o tym, gruntowniej się wyłuszczy na swoim miejscu.

³⁷ Od wyrazu łacińskiego „ratio” (rozum), który zawsze oznaczał u filozofów władzę wyższą od czułości i różniącą się od niej.

100. Na koniec, w tej części naszego dzieła, w której się wykladać będzie metodologia [„Wst[ępn]y”, VIII], przekonamy się, że nauczanie prawd pewnych lub ich dowodzenie zaczynać się najczęściej zwykło od takich twierdzeń i wyobrażeń, które w człowieku nie najpierwej się objawiają, które, owszem, są wypadkiem wielu poprzedzających doświadczeń lub uwag. Tak więc postępowanie człowieka w udzielaniu innym wiadomości swoich bywa częstokroć odwrotne względem tego, jakim sam ich nabywa, co także mogło się przyczynić do sprzeczek filozoficznych o początku wiadomości ludzkich. Jedni albowiem przez ten początek mogli rozumieć te wyobrażenia i sądy, których człowiek sam najpierwej nabywa; drudzy zaś te, od których zaczynać należy, gdy chcemy innym udzielać wiadomości naszych.

Wykazaliśmy zatem wielorakie znaczenie, pod jakim uważać się może interesujące pytanie o początku wyobrażeń czyli wiadomości ludzkich; zastosowanie zaś do tej materii uwag, które się wprzód wyłuszczyły, w wielu punktach ułatwiło nam trudność tego zagadnienia.

101. Do zagadnienia o początku wiadomości naszych należy jeszcze i to pytanie, które także zatrudniało metafizyków, to jest: Czy są w duszy naszej, lub nie, wyobrażenia wrodzone? Gdy albowiem każdy wie o tym, że wyobrażenia zmysłowe czyli czucia zjawyły się w nas z czasem przez działanie istot materialnych na zmysły, i że przed tym działaniem mieć ich nie mogliśmy, takie przeto wyobrażenia nazwano „nabytymi” (*ideae acquisitae*). Ale drudzy postrzegali w myśli naszej pewne wyobrażenia czyli wiadomości innego rodzaju, które im nie zdawały się zależeć od czucia lub doświadczenia, i te ostatnie niektórzy z nich nazwali „wrodzonymi” (*ideae innatae*), dla rozróżnienia od tamtych. Uważmy więc, co znaczy wspomniane tu pytanie i jak na nie odpowiedzieć należy.

Jeżeli przez wyobrażenia wrodzone rozumiemy wyobrażenia rzeczywiście przytomne w myśli człowieka od najpierwszej chwili, w której dusza jego została utworzona, i z którymi by się rodził, oczywiście jest, że takie wyobrażenia w człowieku być nie mogą, bośmy okazali, że człowiek najpierwej ma czucia, a te nie inaczej wzniesają się w duszy jego tylko przez działanie przedmiotów na zmysły; czucia dopiero budzą w nim wyobrażenia innego gatunku. Tak więc, uważając w tym względzie wyobrażenia, wszystkie one są nabyte, a żadne z nich nie jest wrodzone.

Jeżeli zaś przez wyobrażenia wrodzone nie co innego rozumiemy, tylko pewne usposobienie naszego jestestwa, zasadzone na jego naturze, do nabycia w czasie takich a takich wyobrażeń, tedy wszystkie wyobrażenia ludzkie, w tym znaczeniu wzięte, będą wrodzone, nawet i czucia, bo czucia wzniesają się w nas nie tylko dlatego, że przedmioty działają na nasze zmysły, lecz i dlatego, że dusza nasza z natury swojej tak jest usposobiona, aby miała czucia wtenczas, kiedy zmysły przeniosą do niej działanie przedmiotów. Ale taki sposób mówienia nie byłby właściwy. Powiedzmy raczej, że przymioty duszy naszej, to jest władze jej i prawa, podług których te władze rozwijają się, są jej wrodzone, nie zaś wyobrażenia lub inne działania umysłowe.

102. Myśl Kanta względem rozróżnienia w poznaniu ludzkim pierwiastków wpływających z natury umysłu od tych, które są dane od doświadczenia, należy także


do zagadnienia o początku wiadomości ludzkich. Mianowicie zaś zadanie, które w tej rzeczy uczynił sobie filozof niemiecki, i usiłował je rozwiązać w dziele swoim pod napisem: *Kritik der reinen Vernunft*,³⁸ zdaje się być podobne temu, któregośmy dopiero roztrząsali. Chociaż bowiem Kant twierdzi wyraźnie na początku swojego dzieła (s. 1), że co do czasu żadne poznanie uprzedzić nie może doświadczenia, że, owszem, wszelkie poznanie razem z doświadczeniem się zaczyna, wyrazi jednak, jakimi oznacza pierwiastki, które przypisuje naturze umysłu, zdolne są wprawić czytelnika w mniemanie, jakoby Kant utrzymywał wyobrażenia wrodzone. Oto jest treść rzeczzonego zadania i odpowiedzi na nie:

Jakim sposobem w poznaniu ludzkim można rozróżnić to, co pochodzi z natury umysłu naszego, od tego, co jest dane przez doświadczenie?

Na co sam Kant w tej odpowiada myśli:

Wszystko, cokolwiek w poznaniu ludzkim jest ODMIENNEGO I ROZMAITEGO, dane jest od doświadczenia, co zaś jest POWSZECHNE I KONIECZNE, zasada się na naturze umysłu ludzkiego. Pierwsze jest MATERIAŁ, drugie FORMĄ poznania; pierwsze nazywa się „*a posteriori*”, drugie „*a priori*”; albo też pierwsza część poznania jest empiryczna, druga czysta (s. 1-3-34-164).

Nie jest naszym zamiarem wyłuszczać znaczenie przytoczonego tu prawidła i wskazywać jego trafność lub nietrafność. To jednak pewne, że Kant przez pierwiastki dane od doświadczenia czyli przez materię poznania, rozumie czucia, to jest wyobrażenia zmysłowe. Tak więc można, zdaje się, okazać, że Kant w jednym z najcenniejszych zagadnień teorii swojej niedokładnie się tłumaczy. Wszakże gdy czucia, czy to rzeczywiste, czy wyobrażone, są w duszy naszej, i nigdzie więcej być nie mogą [20], nie można o nich twierdzić, że do nich nie przyczynia się natura umysłu naszego, i że one jedynie DANE SĄ OD DOŚWIADCZENIA. Gdyby dusza z natury swojej nie była usposobiona do przyjęcia tych odmian lub ich obrazów, które nazywamy „czuciami”, nigdy by też czucia wzbudzić się w niej nie mogły. Powiedzmy przeto raczej, że czucia są wypadkami dwóch przyczyn razem ze sobą połączonych, to jest: działania przedmiotów na zmysły i usposobienia duszy naszej do przyjęcia odmian zwanych „czuciami”; zamiast mówić, że one są DANE OD DOŚWIADCZENIA, mówmy raczej, że doświadczenie budzi je w duszy naszej. Gdy zaś sam Kant utrzymuje, że wyobrażenia różne od czuć, które przypisuje naturze umysłu ludzkiego, i które nazywa „formą poznania”, także objawiają się w duszy z powodu doświadczenia (s. 1-54); przez to samo nie wskazuje nam żadnej przyczyny, dla której byśmy czucia mieli uważać jako DANE OD DOŚWIADCZENIA, a inne wyobrażenia jako zasadzone na przyrodzeniu umysłu ludzkiego. Twierdzenie zaś, że doświadczenie daje nam tylko to, co jest rozmaite i odmienne, a dać nie może tego, co jest powszechne

³⁸ Wyrazy te znaczą po polsku: „Osądzenie” czyli „rozbiór rozumu czyjego”.  Dozła tego w języku oryginalnym jest mi tylko znajome drugie wydanie, do którego odsyłam czytelnika w moich wykazach czyli cytacjach.

i konieczne, nic nie znaczy, gdy podług nauki Kanta forma poznania musi zawsze łączyć się koniecznie z materią; można przeto powiedzieć, że doświadczenie równie nam daje to, co jest powszechne i konieczne, jak i to, co jest odmienne i rozmaite.

103. Cóżkolwiek bądź, chociaż wszystkie pierwiastki myśli ludzkiej zdają się równie pochodzić tak od przyrodzenia umysłu naszego, jako i od działania przedmiotów na zmysły, z tym wszystkim okażemy teraz, że niektóre z tych pierwiastków w pewnym względzie mogą się przyznawać samej naturze umysłu ludzkiego, inne zaś połączeniu dwóch razem przyczyn dopiero wskazanych. Objaśnijmy naprzód tę prawdę przykładem wziętym z rzeczy podpadających pod zmysły.

Niech np. ciało *A* bieżące spotyka ciało *B* spoczywające i to ostatnie pobudza do biegu. Skutek ten, że ciało *B* zostało pobudzone do biegu, czyli że odmieniło pierwszy swój stan, przyznajemy pospolicie działaniu na nie ciała *A*; rzeczywiście jednak skutek ten jest wypadkiem dwóch razem połączonych przyczyn, to jest: działania ciała *A* na ciało *B* i usposobienia, które miało to ostatnie do przyjęcia pewnej odmiany, którą nazywamy „poruszeniem”, gdyby albowiem ciało *B* nie miało tego usposobienia, skutek by rzeczony nawet przy działaniu ciała *A* nie nastąpił. Lecz kiedy to samo ciało *B* raz poruszone, trwa ciągle w ruchu, chociaż ciało *A* nie działa na nic więcej, lubo i ten drugi skutek nie mógłby nastąpić, gdyby nie poprzedziło {go} działanie ciała *A*, mówimy jednak, że dlatego ciało *B*, raz poruszone, trwa ciągle w stanie ruchu, iż jest tak usposobione z natury swojej, czyli ten drugi skutek przypisujemy już samej naturze rzeczonego ciała.

Teraz to, cośmy uważali w działaniu istoty materialnej na istotę podobną sobie, przystosujmy do działania istot materialnych na istotę myślącą, czyli na duszę. I tak, istota materialna, działając na duszę przez zmysły, wznieca w niej pewną odmianę, która się nazywa „czuciem”, a ten skutek, jak już widzieliśmy, nie pochodzi ani z samego tylko działania jestestw na zmysły, ani z samej tylko natury umysłu naszego, lecz z obu tych przyczyn razem połączonych. Z powodu czuć dusza tworzy sobie pojęcia, ten zaś drugi skutek przyznać winniśmy samej naturze istoty myślącej. Jako zwykliśmy mówić, że ciało *A* sprawiło w ciele *B* odmianę stanu, to jest, że je poruszyło, a nie mówimy tego, że ciało *A* sprawuje ruch ciągły w ciele *B*, lecz tylko że do niego było powodem, tak mówić należy, że istoty materialne, działając na duszę sprawują w niej czucia, a do wyobrażeń innego rodzaju, które w niej następują po czuciach, są tylko powodem. Słowem: w każdym zdarzeniu, w którym istota jedna działa na drugą, działaniu istoty pierwszej ten tylko przypisuje się skutek, który najpierw zjawia się w istocie drugiej przez to działanie; dalsze zaś skutki w tej istocie, gdy na nią nie wywiera nowego działania istota pierwsza, przypisują się naturze istoty drugiej. Pierwszy skutek jest stanem jej BIERNYM (*flatus passivus*), inne zaś stanem CZYNNYM (*flatus activus*), albo też te ostatnie skutki nazywają się „czynami samodzielnymi (*actus spontanei*) istoty *B*”, tak albowiem zwykli nazywać filozofowie wszelkie działania czynne pewnej istoty, które nie pochodzą z jej woli, lecz z jej natury. Gdy dopiero tę uwagę ogólną zastosujemy do umysłu naszego, widoczne jest, że stanem jego biernym są czucia; wyobrażenia zaś innego rodzaju,

które po nich następują, są stanami jego czynnymi. O pierwszych mówimy, że sprawione są przez działanie jestestw materialnych na zmysły; o drugich zaś mówić należy, że to działanie stało się tylko do nich powodem.

ROZDZIAŁ IX

Podział wyobrażeń na zmysłowe i umysłowe, jako też władz poznawczych na niższe i wyższe

104. Powszechnie się mówi, że człowiek różni się od nierozumnych zwierząt wyższymi władzami umysłu swojego. Lecz znowu żaden człowiek rozsądny nie zaprzeczy temu, że i nieme zwierzęta, co do władz poznawczych, mają coś wspólnego z rodzajem naszym, a mianowicie, że wspólna jest z nami czułość czyli władza czucia. Z tego właśnie powodu wszyscy prawie logicy dzielą władze umysłu ludzkiego na niższe i wyższe, lubo nie zawsze zgadzają się w oznaczeniu różnicy między pierwszymi a drugimi; a ten sam podział władz poznawczych człowieka prowadzi nas koniecznie do podziału wyobrażeń na zmysłowe i umysłowe. Gdy bowiem już wiemy, że władze umysłu ludzkiego nie inaczej poznane i rozróżnione być mogą, tylko przez poznanie i rozróżnienie działań im odpowiednich [4], więc ustanowić podział władz rzeczonych na niższe i wyższe nie jest co innego, tylko rozróżnić wyobrażenia nasze zmysłowe od umysłowych, albowiem nikt o tym wątpić nie może, że pierwsze z nich przyznają się władzom niższym, a drugie wyższym. Podział przeto wyobrażeń ludzkich na zmysłowe i umysłowe niemalej dla nas okazuje się być wagi. Lecz ponieważ mówiąc o nim, bardziej idzie o to, jak mamy nazwać rozmaite gatunki wyobrażeń naszych, aniżeli o to, jakie są to wyobrażenia, wszystkie one bowiem bez wyjątku są działaniami lub stanami umysłowymi, to jest zawartymi w tej istocie, którą nazywamy „duszą” albo inaczej „umysłem” [3], więc trzeba tu mieć wzgląd na zwyczaj powszechny mowy właściwej filozofom. Chcę mówić, trzeba uważać, którym z wyobrażeń i dlaczego dają oni nazwisko „zmysłowych”, a którym „umysłowych”. Zapewne jako ludzie pospolici w mianowaniu rzeczy potocznych, tak ludzie uczeni w mianowaniu i dzieleniu wyobrażeń nie zawsze do tych samych wyrazów jednakie przywiązują znaczenie, co stąd pochodzi, że nie każdy z nich z równą trafnością objął i rozróżnił wszelkie wyobrażenia ludzkich gatunki. Gdy jednak w tych rzeczach, względem których nie widzimy jednomyślności co do sposobu ich nazywania, iść powinniśmy za powszechniejszym w tej mierze zwyczajem, trzymając się przeto rzeczonych prawidła, uważać będziemy, którym z rozmaitych gatunków wyobrażeń najprostszych przez nas wyłuszczonych, zgodziliby się filozofowie dać nazwisko „zmysłowych”, a którym „umysłowych”. Jużemy rozwiązać po części to pytanie; tu tylko rozwiązanie uzupełnić należy.

105. Widzieliśmy, że z rzędu wyobrażeń przedniejszych czucia, bądź rzeczywiste bądź wyobrażone, powszechnie zwykły się nazywać „wyobrażeniami zmysłowymi”; lecz jeśli się kto przekonał, że pojęcia przedniejsze są różne od czuć wszelkich, bez wątpienia policzy je w rzędzie wyobrażeń umysłowych wtenczas, kiedy je odłącznie od czuć będzie uważał. Kto bowiem przez odłączenie nigdy ich od czuć nie rozróżnił, uważa jego tak dalece zajęta jest tymi ostatnimi, że o pierwszych nie

ma prawie wiadomości [46]. W takim więc razie pojęcia, przez to samo, że nie są rozróżnione, lecz łącznie z czuciami uważane, „umysłowymi” nazwać się nie mogą.

106. Aleśmy jeszcze takowego podziału nie zastosowali do wyobrażeń względnych, których, jak się to widzieć dało, rozmaite mogą być gatunki. Okazaliśmy już, że te nawet wyobrażenia względne, które się do czuć odnoszą, nie są czuciami, ponieważ się od nich rozróżniają [65]. Cóż więc? Czy wszystkie wyobrażenia z rodzaju względnych nazywać mamy „umysłowymi”, dlatego, że one nie są czuciami, czy też niektóre ich tylko gatunki? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, tu właśnie zachodzi potrzeba użycia prawidła, o którym wyżej nadmienilem, to jest poradzenia się w tej mierze powszechniejszego filozofów zwyczaju.

(a) Bez wątpienia wyobrażenia względne różnicy lub podobieństwa do czuć odniesione, chociaż nie są bynajmniej żadnym czuciem, jeśli się jednak uważają łącznie, to jest w takich a nie innych czuciach [70], nikt ich nie nazwie „wyobrażeniami umysłowymi”; mieć, owszem, będą nazwisko „wyobrażeń zmysłowych”, przez to samo, że są ściśle połączone w uwadze z pewnymi czuciami oznaczonymi. Jeżeli zaś te same wyobrażenia względne uważają się odłącznie czyli ogólnie, chociaż i wtenczas łączyć się muszą w myśli z tymi lub owymi czuciami, ponieważ jednak do żadnych czuć w szczególności się nie przywiązują [tamże], tym przeto sposobem uważane, nazywają się niekiedy „wyobrażeniami umysłowymi”; tak np. wyobrażenia matematyczne, jak się to później wyłuszczy, są gatunkiem wyobrażeń względnych z natury swojej odnoszących się do wyobrażeń przedniejszych zmysłowych, a jednak wyobrażenia matematyczne zowią się pospolicie „umysłowymi”, dlatego, że się uważają odłącznie czyli ogólnie. Dla tej samej przyczyny, jak się o tym przekonamy na swoim miejscu, powinny się nazywać „umysłowymi” i wyobrażenia klas, rzędów, rodzajów, i gatunków, wzięte odłącznie od wyobrażeń indywidualnych, do których się odnoszą, choćby nawet wyobrażenia pierwsze ściągały się do jestestw materialnych.

(b) Okaze się następnie, że wyobrażenia moralne, jako to: CNOTA, SPRAWIEDLIWOŚĆ, RZETELNOŚĆ, KŁAMSTWO, ŁAKOMSTWO itp., są także z liczby wyobrażeń względnych takich, iż każde z nich do wielu czuć odnosić się musi. Że zaś biorą się odłącznie, więc już i z tego względu liczyć się zwykły między wyobrażeniami umysłowymi, podobnym sposobem, jak i wyobrażenia poprzedzające, o których dopiero mówiliśmy. Lecz co się tyczy tych ostatnich wyobrażeń, jest jeszcze inny powód, wyższy od pierwszego, a im tylko samym właściwy, który nam je każe liczyć w rzędzie wyobrażeń umysłowych. Powód ten jest taki, że treść wyobrażeń, o których tu mówimy, zależy na wewnętrznych pobudkach i zamiarach woli stanowiących wartość moralną spraw ludzkich. Bez wątpienia, ktokolwiek z filozofów przypuszcza podział wyobrażeń na zmysłowe i umysłowe, albo też na mniej i więcej szlachetne, wyobrażenia moralne umieści na wyższym stopniu hierarchii dla tego samego, że są moralne,³⁹ a nawet da im pierwszeństwo przed owymi wyobrażeniami

³⁹ Podobno dlatego wszyscy prawie psychologowie wyobrażenia moralne nazywają „umysłowymi”, że one nie miałyby żadnego prawdziwego znaczenia, jeśliby ostatecznie nie odnosiły się, choćby w sposobie ciemnym i niewyraźnym, do Najwyższego Prawodawcy jestestw obdarzonych rozumem i wolną wolą, których wyobrażenie nie może być zmysłowe.

ogólnymi rodzajów i gatunków, które odnoszą się do jestestw materialnych, bez żadnego względu moralnego.

(c) Co się tyczy tych wyobrażeń względnych, któreśmy nazwali „uczuciami przyjemności lub nieprzyjemności”, ponieważ okazaliśmy, że te wyobrażenia zawierać się mogą w czuciach pojedynczo uważanych, tak rzeczywistych, jako też wyobrażonych [74], a nawet że podług wszelkiego podobieństwa do prawdy, zawsze są ściśle połączone z pewnym stanem wewnętrznym naszego ciała [76], dla tej podobno przyczyny żaden z ludzi uczonych nie nazywa ich „umysłowymi”, chociażby się ogólnie uważały, lecz przeciwnie zawsze uchodzą za wyobrażenia zmysłowe. To samo się rozumie o wyobrażeniach względnych żywości lub słabości uważanych w czuciach [77]. W ogólności zaś powiedzieć można, że z wyobrażeń względnych do czuć odniesionych te, które się odnoszą do dwóch czuć lub więcej, mogą się brać za umysłowe lub zmysłowe, podług tego, jak się uważać będą: odłącznie czyli ogólnie, albo złącznie czyli w zastosowaniu szczególnym; te zaś wszystkie, które się odnoszą do czuć pojedynczo uważanych, pospolicie liczą się między wyobrażeniami zmysłowymi.

Wreszcie, o czym już nadmieniałem, nie tyle nam o to idzie, jak mamy nazywać wyobrażenia nasze, jako raczej o to, jakie są te wyobrażenia, jak się różnią między sobą, i na wielorakie dzielą się gatunki, cośmy już starali się wyłuszczyć względem wyobrażeń najprostszych czyli pierwiastków, z których powstają wszelkie inne wyobrażenia złożone, o których teraz mówić będziemy.

Bardziej zaś jeszcze obchodzić nas powinno to pytanie: Które z wyobrażeń naszych zapewniają nam większą korzyść w zawodzie nabytków umysłowych, chcę mówić, które z nich prowadzą nas do prawd ważniejszych, pożyteczniejszych i bardziej zaszczycających istoty rozumne? Lecz to pytanie nie pierwszej rozwiązać się może, aż się wyłuszczą władze umysłu ludzkiego złożone, a mianowicie ta z nich najcenniejsza, którą nazywamy „rozumem” i z której słusznie chlubi się nasz rodzaj.

DZIAŁ DRUGI

w którym się mówi o władzach umysłu złożonych, o sposobie doskonalenia ich zachowania w przyzwoitej rzeźwości, i o ich nadużyciu

ROZDZIAŁ I

O władzach umysłu złożonych w ogólności, w szczególności zaś o władzy poznawania przedmiotów zewnętrznych

107. Dotąd staraliśmy się wyłuszczyć władze niezłożone umysłu ludzkiego, to jest okazać wszystkie rodzaje działań najprostszych myśli, do których jest sposobna dusza nasza. Aleśmy już mieli powód uważania, że myśl nasza nigdy się nie składa z pierwiastków jednego rodzaju, lecz rozmaite ich rodzaje łączą się w niej dla wyobrażeń złożonych. Jako więc sposobność duszy do rozmaitych działań umysłowych, uważanych w swej największej prostocie, nazwaliśmy „władzami niezłożonymi

umysłu”, tak sposobność tejże istoty do składania w rozmaitym szyku tych działań umysłowych, możemy nazwać „władzami umysłu złożonymi”.

108. Umysł nasz składa wyobrażenia swoje albo podług pewnego wzoru, który nam stawia jestestwa rzeczywiste, albo podług własnego swego upodobania, co się później wyłuszczy. Do wyobrażeń złożonych pierwszego rodzaju należy każde poznanie przedmiotu zewnętrznego, sposobność zaś duszy do takich wyobrażeń czyli poznań nazwiemy „władzą poznawania przedmiotów zewnętrznych”. O tym gatunku wyobrażeń złożonych najpierwej mówić będziemy.

109. Żebyśmy lepiej pojęli wykład rzeczzonej władzy, trzeba naprzód zastanowić się nad tym, co rozumieć mamy przez wyraz „poznanie” i w wielorakim znaczeniu brać się on może. „Znać” (*noscere*) w znaczeniu najogólniejszym jest to samo, co „wiedzieć”; w tym przeto znaczeniu każda wiadomość będzie poznaniem. Że zaś, jak się to okazało [83], człowiek wiedzieć może albo bezpośrednio o swoich wyobrażeniach, albo pośrednio o rzeczach odpowiadających tym wyobrażeniom, a zatem, czy to wiemy cokolwiek o działaniach naszego umysłu, czy też za ich pomocą o innych rzeczach, wszystko to nazwać się może „poznaniem”, biorąc ten wyraz w znaczeniu najobszerniejszym. Władza POZNAWANIA wziętego w tym znaczeniu jest właśnie tym, cośmy wyżej [3] nazwali „umysłem” (*mens, facultas cognoscitiva, intellectus sensu latiori*).

110. Lecz pospolicie bierzemy ten wyraz w znaczeniu ściślejszym czyli mniej ogólnym, a wtenczas przez „poznanie” nie co innego rozumiemy, tylko wiadomość jakąkolwiek nabytą przez zmysły, czyli taką, do której składu wchodzi pewne czucia oznaczone. Tak np. o tej osobie, której nigdy nie widzieliśmy, zwykliśmy mówić: wiemy, iż JEST NA ŚWIECIE OSOBA MAJĄCA TAKIE IMIĘ I NAZWISKO, ALE JEJ NIE ZNAMY. Dlaczegoż mówimy, że jej NIE ZNAMY? Oto dlatego, że nie wiemy, jakie w nas czucia osoba ta swoją przytomnością sprawić by mogła, działając na zmysły nasze. Rzecz jest wyraźna, że w tym przykładzie słowo „znać” więcej już znaczy, niż „wiedzieć”, i że w tym drugim znaczeniu zawierać się muszą istotnie pewne czucia oznaczone. Lecz ponieważ dowiedliśmy, że mając tylko same czucia, nie moglibyśmy wiedzieć o żadnej istocie bądź zewnętrznej, bądź tej, która w nas myśli [27-49], więc poznanie jakiejkolwiek istoty, wzięte w rozumieniu ściślejszym, znaczyć będzie taką o niej wiadomość, w której czucia połączone są przez pojęcie w jeden obraz [35, (f)].

111. Ale i czucia mogą być rzeczywiste lub wyobrażone; więc i poznanie w drugim nawet wzięte znaczeniu jeszcze dwojako rozumieć się może: raz albowiem znaczy taką wiadomość, której nabyłem moim własnym doświadczeniem; drugi raz wiadomość nabytą doświadczeniem cudzym, która mi udzieloną została przez opisanie pewnej istoty lub rzeczy; zwykło się albowiem mówić: TĘ OSOBĘ, TĘ ISTOTĘ, TĘ RZECZ ZNAM TYLKO Z OPISANIA. W pierwszym razie wyraz „poznanie” bierze się

w znaczeniu najwłaściwszym, w drugim razie ma znaczenie mniej właściwe. W obu jednak tych ostatnich znaczeniach wzięte poznanie stanowi to, co logicy właściwie nazywają „*cognitio*”, „*connaissance*”,⁴⁰ władza zaś takowego poznawania nosi u nich nazwisko wyłączone „władzy poznawczej ściśle wziętej” (*facultas cognoscitiva sensu strictiori*).

112. Co się tyczy takich wiadomości, do których składu nie wchodzi bynajmniej uczucia oznaczone, czyli które się liczą w rzędzie wyobrażeń umysłowych podług ścisłego lub nieścisłego ich znaczenia [105, 106], logicy wiadomości tych nie mieszczą już pod władzą poznawania wziętą w znaczeniu właściwym, lecz odnoszą je do władzy myślenia, biorąc ten ostatni wyraz podług ścisłego znaczenia [3, przyp.], którą liczą w rzędzie władz wyższych umysłu, i nazywają „*facultas cogitandi*” lub „*intellectus sensu strictiori*”.

Zdaje się, że gdy teraz mówić mamy o władzy poznawania przedmiotów zewnętrznych, byłaby tu zbyt uczona przestroga, że wyraz „poznanie” brać będziemy w znaczeniu najwłaściwszym.

113. Tak więc CZUCIA ROZMAITYCH ZMYŚŁÓW, ODNIESIONE PRZEZ POJĘCIE DO PEWNEJ ISTOTY ZEWNĘTRZNEJ, nazywamy „poznaniem tej istoty, czyli tego przedmiotu” – inaczej: „wyobrażeniem jego zmysłowym”. Tu się okazuje, że każde poznanie przedmiotu zewnętrznego nie inaczej się nabywa, tylko za pomocą sądzenia; widzieliśmy albowiem, że pojęcie jest wypadkiem pewnego sądu, budzącego się w nas przez pewne prawo przyrodzone naszemu umysłowi [40]. Mianowicie w każdym poznaniu istoty zewnętrznej tyle sądów zawierać się musi, ile jest uczuć odniesionych do tej istoty, każde z nich albowiem przyznajemy rzeczzonej istocie jako skutek swojej przyczynie.

114. Poznanie przedmiotu rozszerza się w nas nie tylko przez poznanie stosunków jego z naszą czułością, to jest przez tę wiadomość, jakie on wznieca w nas uczucia, działając na rozmaity zmysły, lecz i przez poznanie stosunków jego: naprzód, z naszym ciałem, śledząc, jak on działa na siłę organiczną naszego ciała, np. czy może mu służyć za pokarm, w czym mu pomocny albo szkodliwy być może; po wtóre, z innymi istotami, jak on działa na nie, i jakie od nich nawzajem odbiera działanie; np. ciepłik rozszerza wszystkie ciała, kruszec łącząc się z kwasorodem wydaje rdzę itd.

115. Jako zaś stosunki istoty zewnętrznej z naszą czułością poznajemy przez uczucia, które w nas sprawiła ta istota, tak i stosunki jej z siłą organiczną naszego ciała. Jeśli bowiem np. użyjemy pewnej istoty w sposobie pokarmu lub napoju, uczucia wewnętrzne, które prędzej lub później stąd wynikną, ostrzegą nas, czy mamy tę istotę uważać za pożyteczną dla nas lub szkodliwą w tym względzie.

⁴⁰ Wyraz łaciński „*cognitio*” i francuski „*connaissance*” odpowiadające naszemu wyrazowi „poznanie” okazują wyraźnie, że wyobrażenie do nich przywiązane nie jest proste, lecz złożone, bo i same te wyrazy są złożone. Chcąc je w naszym języku oddać literalnie, wypadłoby {je} nazwać „współznaniem”.

116. Na koniec, stosunki, w jakich zostawać mogą istoty zewnętrzne jedno względem drugich, działając na siebie, nie inaczej się poznają, tylko przez to, że istota, która przyjęła pewne działanie od drugiej, sprawuje na zmysłach naszych czucia różne od tych, które wprzód sprawowała, albo przynajmniej, chociaż te same, inaczej jednak modyfikowane. Objaśnijmy to przykładem. Niech np. pewne ciało spoczywające, na które patrzę, i które jest koloru białego, będzie pobudzone do biegu od innego ciała. W tym stanie zostając, chociaż na wzroku moim to samo sprawuje czucie białości, co i pierwiej sprawowało, to jednak czucie inaczej jest teraz modyfikowane, gdy albowiem ciało będące w ruchu pod innym coraz kątem działa na moje oko, więc czucie białości, pochodzące od tego ciała, w każdej chwili odmiennym sposobem modyfikować się będzie, co się dziać nie mogło wtenczas, kiedy to ciało było w spoczynku. Czucie jednak białości tak w pierwszym jako i drugim razie nazywam „czuciem tym samym”, ponieważ w obu razach jest czuciem białości, chociaż w drugim razie inaczej modyfikowane {jest} niż w pierwszym.

Ale najczęściej istota zewnętrzna, która przyjęła pewne działanie od drugiej, sprawuje w nas czucia, nie mówię, inaczej modyfikowane, lecz różne od tych, które wprzód sprawowała. Niezliczona jest liczba przykładów, które nam stawiają tę prawdę, tak w potocznym biegu zdarzeń, jako też w doświadczeniach fizycznych lub chemicznych. Najszczególniej zaś chemicy o tym wiedzą, że jeśli dwie różne istoty, działając na siebie siłą powinowactwa, połączą się ze sobą aż do punktu nasycenia, tym sposobem połączone, dadzą nam czucia odmienne zupełnie od tych, które w nas wprzód sprawowała jedna lub druga z tych istot, nim weszły w związek chemiczny.

117. Tak więc poznanie nasze przedmiotów zewnętrznych jako się od czuć zaczyna, tak też nie innym rozszerza się sposobem, tylko przez czucia. Czy to bowiem poznajemy stosunki przedmiotu zewnętrznego z naszą czułością, czy z siłą organiczną naszego ciała, czy z innymi istotami zewnętrznymi, zawsze do składu poznania naszego czucia istotnie wchodzić muszą. Pod pierwszym względem uważane poznanie należy do historii naturalnej, pod drugim do nauki lekarskiej, pod trzecim do fizyki i chemii.

118. Wykład uwag poprzedzających wyświeca nam tę prawdę, że o żadnym przedmiocie zewnętrznym nie możemy być przekonani, iż mamy dokładne czyli doskonałe jego poznanie. Chociaż byśmy albowiem wiedzieli, w jakich on stosunkach zostaje z naszą czułością, albo z siłą organiczną naszego ciała, jako też z niektórymi gatunkami jestestw materialnych, lecz niepodobna jest wiedzieć, jakie mieć może stosunki ze wszystkimi gatunkami jestestw będących na świecie. Poznanie przedmiotów pod tym ostatnim względem stawia doświadczeniu naszemu zawód prawie nieskończony.

119. Sposobność jestestwa materialnego do wzbudzenia w nas czuć takich, a nie innych, także do sprawienia w ciele naszym lub w innych jestestwach, lub też do przyjęcia od nich skutków takich a nie innych, podług tego, o czym się nieraz mówiło [114-116], daje nam poznanie rozmaitych przymiotów, czyli władz, sił, usposobień (bo to wszystko jedno znaczy) tego jestestwa.

120. Gdybyśmy między tymi przymiotami czyli siłami pewnego jestestwa widzieć mogli związek tak jasny, wyraźny i konieczny, jak np. związek między jedną prawdą matematyczną, a drugą, wtedy zgłębilibyśmy naturę przedmiotu zewnętrznego i byłaby nam wiadoma jego treść czyli istność (*essentia*). „Treścią” albowiem „jakiegokolwiek rzeczy” nazywamy tę jej najpierwszą własność, z której przez rozumowanie wywodzą się wszelkie inne jej przymioty; na przykład z tej własności trójkąta, że jest figurą zawartą trzema liniami, wywodzą się wszystkie inne jego własności, i dlatego ta własność najpierwsza nazywa się jego „treścią”. Lecz gdy dotąd nikt dociec nie mógł takiego związku między przymiotami czyli siłami jakiegokolwiek jestestwa materialnego, gdy samo tylko doświadczenie uczy nas, że w pewnym jestestwie pewne przymioty mają być spójny, żaden zaś między nimi nie znajduje się taki, od którego by przez rozumowanie okazać było można zawisłość wszelkich innych przymiotów,⁴¹ dotąd więc istność jakiegokolwiek

⁴¹ Tak np. istota, którą nazywamy „woskiem”, ma kolor światłożółty, jest miękka, tłusta, lepka, ciągła, łatwo się topiąca. Lecz żaden z wyliczonych tu przymiotów nie jest taki, ażeby z powziętej o nim wiadomości wywieść można było przez rozumowanie pozostałe przymioty; każdy z nich, owszem, nie inaczej odkryty być może, tylko przez osobne doświadczenie. Przeciwnie, wiedząc o najpierwszej własności trójkąta, że jest figurą zawartą trzema liniami, z wiadomości tej przez samo rozumowanie wyprowadzamy wszystkie inne jego własności, jako to: że suma trzech jego kątów równa się dwóm kątom prostym, że kąt jego zewnętrzny większy jest od któregokolwiek z wewnętrznych naprzeciw tamtego leżących, że trójkąt jest połową równoległoboku mającego tę samą wysokość i podstawę itd. Słowem, tą a nie inną drogą odkrywamy wszystkie zgoła własności trójkąta, to jest wszystkie stosunki boków jego do kątów, jako też wszystkie stosunki jego powierzchni do jakichkolwiek figur prostokreślnych. Oto jest, co się nazywa „zgłębić naturę jakiegokolwiek rzeczy”. W działaniu tym doświadczenie na nic się nie przyda, bo nikt nie sprawdza ani sprawdzić nie może wypadków rozumowania matematycznego przez czucia. Widzimy tu, że między wszystkimi własnościami trójkąta zachodzi związek konieczny, tak iż przypuściwszy jedną z tych własności, nieuchronnie drugie przypuścić musimy, lecz ta sama konieczność nie daje się postrzegać między przymiotami wosku w przykładzie wyższym. Na czym zaś zależy ta konieczność, i wieloraka być może, później się to wyłuszczy. Tu tylko wiedzieć nam wypada, iż dlatego możemy zgłębić naturę trójkąta lub innej jakiejś figury geometrycznej, że te rzeczy nie są istotami (*substantia*), lecz wyobrażeniami uważanymi odłącznie od rzeczywistości, że żadnej istoty rzeczywistej natura zgłębiona być nie może.

Wyraz „istność” czyli „esencja” bierze się jeszcze w dwóch innych znaczeniach, oprócz tego, któreśmy dopiero wyłuszczyli. Naprzód, rozumieją przezeń logicy znaczenie pewnego wyrazu ogólnego, które to sprawuje, że każda rzecz, w której się prawdą istotne cechy tego znaczenia, powinna się mianować tym a nie innym wyrazem i być umieszczona w pewnym rodzaju lub gatunku, takim a nie innym, co na swoim wyłuszczy się miejscu. Na przykład: należy to do istności ZWIERZĘCIA, ażeby istota mianowana tym wyrazem miała zmysły i władzę czucia, gdyż inaczej nie mogłaby się właściwie nazwać „zwierzęciem”. Istności czyli ESENCJE w tym znaczeniu wzięte nazywają się u logików „nominalnymi”, to jest „mianowniczymi” (*essentia nominales*), dlatego, że przez nie bynajmniej nie zgłębia się natura jakiegokolwiek bądź jestestwa rzeczywistego, lecz tylko się stanowi znaczenie pewnego nazwiska. Znaczenie wyrazu „esencja” dopiero wyłuszczone, jako też i poprzedzające, biorą się we względzie logicznym, tj. że w nich daje się wzgląd bardziej na znaczenie wyrazów, albo na zawisłość od siebie wyobrażeń i sądów, aniżeli na rzeczywistość odpowiednią.

Lecz jest jeszcze trzecie znaczenie tego samego wyrazu, a to już bierze się we względzie META-FIZYCZNYM, tj. z odnoszeniem się do wewnętrznej natury jestestw rzeczywistych. W tym względzie uważany wyraz „esencja” znaczy to, co w ustawicznej odmianie rzeczy podpadających pod zmysły jest zawsze trwale i nieodmienne, jak np. bytność najdrobniejszych cząstek materii, ile istot, nigdy nie ginie; ani się odmienia; i dlatego nazwać się może „esencją wszelkich ciał i zjawień będących na świecie”.

przedmiotu zewnętrznego jest dla nas nieznamą: dotąd nie jest zgłębiona natura jestestw nas otaczających. Przekonamy się później, że człowiek nigdy do takiej wiadomości przyjść nie może.

121. Każde z czuć składających poznanie istoty materialnej, ile się ona objawia przez stosunki z naszą czułością, uważa się za jej przymiot. Aleśmy już dowiedli, że czucia nasze nie mogą się właściwie nazywać „przymiotami jestestw zewnętrznych”, bo są w duszy naszej, a nie w tych jestestwach. W jakimże więc względzie czucie moje uważać się może za przymiot pewnej istoty materialnej, która jest zewnątrz mnie? Oto w tym, że ta istota usposobiona jest do sprawienia we mnie czuć takich a nie innych, skoro działać będzie na moje zmysły. Czucia zatem nasze, odniesione do jestestw zewnętrznych, nazywają się „przymiotami ich odnośnymi” (*qualitates relativae*), dlatego, że wtenczas uważamy te jestestwa odnośnie czyli względnie do nas samych, to jest względnie do odmian, które one sprawują w duszy naszej. Same zaś te usposobienia jestestw zewnętrznych do sprawienia w nas czuć pewnych nazywają się „przymiotami ich nieodnośnymi” wtenczas, kiedy te usposobienia uważamy w sobie samych, bez stosunku do czuć naszych.⁴²

122. Jakośmy zaś widzieli, że pojęcie istoty zewnętrznej nie może być wyobrażeniem tak jasnym, jak czucia, a zwłaszcza wtenczas, gdy się od nich odłącznie uważa [44], tak to samo rozumieć należy o wyobrażeniu sposobności, którą ma ta istota do sprawienia w nas czuć pewnych. Jeżeli tę sposobność odłącznie od czuć uważamy, ciemne jej mamy wyobrażenie. Wiemy tylko, że jest pewna sposobność czyli pewne usposobienie⁴³ w tej istocie, lecz jakim jest w sobie to usposobienie, tego nie pojmujemy. Dlatego właśnie zwykliśmy mówić, że znamy tylko przymioty odnośne jestestw zewnętrznych, a nie znamy przymiotów ich nieodnośnych. Jednakże jeśli nie znamy tego, jakimi są w sobie samych te przymioty nieodnośne, przekonani jesteśmy przecież o ich bytności, a przekonanie to nie jest mylne, co się tak dowodzi.

⁴² Stąd się okazuje, że przez „przymioty zmysłowe jestestw materialnych” co innego rozumie wspólność, a co innego ludzie uczeni, mający jakąkolwiek wiadomość prawd psychologicznych. Tamto czucia swoje własne przypisuje istotom zewnętrznym, jak rzeczywiste ich przymioty, jak rzeczywiście w nich się znajdujące [22], ale ci ostatni tak myśleć nie mogą, ponieważ wiedzą, że czucia człowieka są w jego umyśle, i nie mogą być w jestestwach materialnych, do których je odnosi. Przez przymioty więc zmysłowe istot zewnętrznych nie co innego rozumieją, tylko usposobienia tych istot do budzenia w człowieku czuć pewnych, i kiedy te usposobienia uważają razem z czuciami, które są ich skutkiem, natenczas uważają przymioty zmysłowe jestestw zewnętrznych ODNOŚNIE. Kiedy zaś zastanawiają się myślą nad samymi tymi usposobieniami, bez względu na czucia, natenczas wspomniane przymioty uważają NIEODNOŚNIE.

⁴³ Jeśli przypomnimy sobie, co się mówiło o władzach duszy naszej uważanych odłącznie od działań tym władzom odpowiednich [55], przekonamy się, że wyobrażenie którejkolwiek z tych władz, tym sposobem uważanych, będzie zupełnie to samo, co i wyobrażenie władzy czyli siły, będącej w jakimkolwiek innym jestestwie, tymże sposobem uważanych. Władze jakiegokolwiek bądź jestestwa nie inaczej się poznają, tylko przez jego działania [4], działań zaś tych inaczej poznać nie możemy, tylko przez czucie, jak się to okazało [114-117]; wnieść przeto należy, że w jakiegokolwiek istocie nie inaczej rozróżniamy władzę i w niejaki sposób mnożymy, tylko łącząc pojęcia tych władz z czuciami.

123. Jako pojęciu naszemu pewnej istoty zewnętrznej dlatego przyznajemy rzeczywistość odpowiednią [39], że to pojęcie nie mogło być wypadkiem trafnego lub nietrafnego połączenia lub stosowania do siebie jakimkolwiek sposobem czuć naszych, a zatem, że ma swoją zasadę w naturze umysłu naszego [40], tak i pojęciu naszemu tej sposobności, o której tu mówimy, dla tej samej przyczyny powinniśmy przyznawać rzeczywistość. Wszakże sposobność tę uważamy jako będącą zewnątrz naszego umysłu, ponieważ zawartą w pewnej istocie zewnętrznej, lecz, jak dowiedliśmy, że jakiekolwiek łączenie i stosowanie do siebie czuć naszych, uważając te czucia jedynie jako odmiany duszy naszej, nigdy dać nam nie mogło wyobrażenia czegokolwiek zewnętrznego. Tak więc wyobrażeniu naszemu sposobności jestestw zewnętrznych do sprawienia w nas czuć takich a nie innych, podług praw umysłu naszego, powinniśmy przyznawać pewną rzeczywistość. To samo zastosujemy do wszelkich innych sposobności czyli władz będących w jestestwach materialnych, które to władze wyżej wymieniliśmy [114]. Chociaż nie wiemy, jakie są w sobie te władze, uważając je odłącznie od czuć naszych, prawa jednak umysłu naszego każą im przyznawać bytność rzeczywistą, albo, wyrażając tę samą prawdę inaczej, tak powiemy: chociaż nie znamy przymiotów nieodnośnych jakiegokolwiek bądź jestestwa, wiemy jednak, że te przymioty rzeczywiście się w nim znajdują.

124. Gdy wiedzieć nie możemy, jakimi są w sobie przymioty nieodnośne jestestw materialnych, czy nie mamy przynajmniej pewnego prawa uważać te przymioty za podobne czuciom naszym, dlatego, że i te same czucia zdają się być tych jestestw przymiotami?

Ale naprzód, byłoby od rzeczy twierdzić, że w przedmiotach zewnętrznych znajduje się coś podobnego do czuć naszych; byłoby to albowiem twierdzić, że istoty, które sobie wyobrażamy jako nie mające życia i czułości,⁴⁴ mają czucia podobne naszym. Dusza nasza nie inaczej czuje, tylko przez narzędzia zmysłów, jakim więc prawem moglibyśmy przyznawać jestestwom nieorganicznym, nie mającym zmysłów, czucia podobne naszym?

⁴⁴ Nikt o tym wątpić nie może, że przez przedmioty zewnętrzne rozumieją się jestestwa materialne, ile się nam objawiają zewnątrz przez zmysły nasze. Lecz także każdemu wiadomo, że te jestestwa dzielą się na trzy główne rzędy, to jest: na jestestwa kopalne czyli nieorganiczne, roślinne i zwierzęce. Pierwsze z nich uważają się pospolicie jako istoty martwe i nieczułe, a nawet żaden z metafizyków nie twierdzi tego, żeby w nich znajdować się mogły czucia takie, jakie zwykliśmy odnosić do przedmiotów zewnętrznych [22]. Z rzędu drugich niektóre wprawdzie gatunki zdają się okazywać niejaką czułość, lecz nikt przecież nie przyznaje im czuć podobnych naszym, o jakich tu jedynie mówimy. W rzędzie, na koniec, trzecim człowiek trzyma najpierwsze miejsce, a chociaż inni ludzie względem mnie są przedmiotami zewnętrznymi, gdy się stawiają zmysłom moim, zdaje się jednak być już doświadczone, że czuciom tym, które zwykliśmy odnosić do ich ciała, nic podobnego nie znajduje się w ciele, jako i w naszym własnym [22]. Ta sama uwaga stosuje się i do zwierząt nierozumnych. Jeśli im przypisujemy jakiekolwiek czucia podobne do naszych, czucia te przyznajemy duszy zwierzęcej, nad którą badania nie należą do naszego przedmiotu; lecz te same dowody, które nas przekonały, że w jestestwach nieorganicznych nie znajdują się żadne własności podobne czuciom naszym, które do nich odsyłamy, mówią oraz i za tą prawdą, że w ciałach zwierząt nierozumnych nic znajdować się nie może podobnego temu, co pospolicie nazywamy ich „kolorem”, „zapachem”, „głosem” itd.

Po wtóre, jeżeli przyznajemy człowiekowi albo nawet i nierozumnym zwierzętom uczucia, to dlatego, że widzimy w tych istotach pewne ruchy dowolne, to jest zależące od ich woli. Jakoż władza uczucia ściśle jest połączona z władzą chcenia czyli wolą: pierwsza bowiem na ten koniec dana jest istotom zwierzęcym, ażeby kierowała użytkowaniem drugiej; bo nikt o tym wątpić nie może, że uczucia ostrzegają zwierzęcia, jak ma używać swej woli, czyli, co jedno znaczy, jak ma urządzić swoje ruchy dowolne, ażeby byt swój zachować mogło. Tym przeto jestestwom, w których nie widzimy najmniejszego śladu ruchów dowolnych, słowem, jestestwom nieżyjącym, jakążbyśmy mieli potrzebę lub powód przypisywać jakiekolwiek uczucia?

Po trzecie, na koniec, ten sam przedmiot w tym samym czasie jednej osobie sprawić może np. uczucie ciepła, drugiej uczucie zimna; jednej sprawi uczucie przyjemne zapachu lub smaku, drugiej nieprzyjemne; ale w tym samym czasie żaden przedmiot nie może mieć własności sobie przeciwnych. Więc przedmioty zewnętrzne nic w sobie samych nie mają podobnego do czuć naszych.

125. Okazaliśmy wyżej, że uczucia są jedynie w duszy naszej, nie zaś w przedmiotach zewnętrznych, gdzie się nam być zdają, i że nawet w pierwszych chwilach życia swojego nie mógł ich człowiek odnosić zewnątrz siebie [26]; że jeśli teraz uczucia nasze mamy za przymioty jestestw materialnych, to się dzieje dlatego, że już wiemy, iż w tych jestestwach znajduje się rzeczywiście pewna sposobność do ich budzenia w umyśle naszym [123]; że, na koniec, przymioty rzeczywiste tych jestestw nic podobnego czuciom naszym nie mają; że wszystkich tych uwag ten ważny wynika wniosek, który nam służyć będzie za prawo dalszego wykładu, to jest: JEŻELI CZUCIA RZECZYWISTE⁴⁵ BUDZĄ W NAS PEWNE WYOBRAŻENIA PRAWDZIWIE UMYSŁOWE, JAKIMI SĄ POJĘCIA MOGĄCE SIĘ UWAŻAĆ ODŁĄCZNIE OD CZUĆ WSZELKICH [44, 122], PRAWO UMYSŁU NASZEGO SĄDZIĆ KAŻE, ŻE TYM POJĘCIOM ODPOWIADA ZEWNĄTRZ NAS PEWNA RZECZYWISTOŚĆ, CZUCIOM ZAŚ NASZYM I JAKIKOLWIEK WYOBRAŻENIOM ZMYSŁOWYM [105] ŻADNA RZECZYWISTOŚĆ ODPOWIADAĆ NIE MOŻE.

126. Gdyśmy ustanowili to prawo, możemy teraz ocenić zdanie Locke'a względem podziału przymiotów jestestw materialnych na przymioty rzędu pierwszego i drugiego.⁴⁶ Przez pierwsze (*qualités originales & premières*) rozumie ten filozof nieprzenikliwość ciał, związek między ich częstkami, rozciągłość, kształt, ruch lub spoczynek i liczbę; przez drugie zaś (*secondes qualités*) rozumie wszystkie te przymioty zmysłowe, któreśmy wyżej nazwali odnośnymi, jako to: zapachy, smaki, kolory, dźwięki, ciepło, zimno, twardość itd. Pierwsze dlatego nazywa „przymiotami

⁴⁵ W tym prawie przy wyrazie „uczucia” położyłem wyraz „rzeczywiste”, dlatego, iż przekonamy się później, że nawet uczucia wyobrażone mogą w nas budzić pojęcia istot możliwych czyli mogących, owszem, niekiedy i rzeczywistych, jako też i pewnych przymiotów tym mniemanym istotom służących, lecz my nie zawsze mamy prawo takim pojęciom istot przymiotów przyznawać rzeczywistość odpowiednią.

⁴⁶ *Essai philosophique concernant l'entendement humain* par M. Locke, traduit de l'anglois par M. Coste, liv. 2, chap. 4, §§ 9-21.

rzędu pierwszego”, że z nich wynikają drugie.⁴⁷ Wyobrażeniom pierwszych przyznaje rzeczywistość odpowiednią w jestestwach, i jakby tym wyobrażeniom podobną; wyobrażeniom zaś drugich zaprzecza wszelkiej rzeczywistości podobnej. Podział ten przymiotów jestestw materialnych wielkiej jest dla nas wagi z tego względu, że należyte jego zgłębianie, podług mego zdania, byłoby ostateczną odpowiedzią na wszelkie zarzuty idealistów lub wątpliwości sceptyków [25]. Jakoż ponieważ te ciała przymioty, które Locke nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”, objawiają się nam także przez zmysły, jak się to widzieć daje na pierwszy rzut uwagi, więc zdawać by się mogło, że i one także nie są czym innym, tylko czuciami, a zatem że wyobrażenia tych przymiotów nie więcej mają rzeczywistości, jak i przymiotów rzędu drugiego. Lecz jeśli przypuścimy, że przymioty rzędu pierwszego, a najbardziej rozciągłość, są tylko wyobrażeniami, którym zewnątrz myśli naszej nie odpowiada żadna rzeczywistość, nieuchronny stąd wypada wniosek, że jestestwa materialne czyli przedmioty zewnętrzne nie mają żadnej prawdziwej rzeczywistości i cały ogrom świata materialnego staje się jednym złudzeniem.⁴⁸ Oto jest oręż, którym najwięcej wojują idealisci i który w ich mniemaniu zdaje się im obiecywać niezawodne zwycięstwo. Lecz ja sądzę, że na zarzut wspomniany można odpowiedzieć gruntownie i stanowczo w sposób następny, to jest okazując, że wyobrażenia nasze

⁴⁷ Locke te ostatnie przymioty nie z tego względu nazywa „przymiotami ciał”, ażeby czuciom naszym kolorów, zapachów, smaków itd. coś podobnego odpowiadało w jestestwach materialnych, bo, owszem, rzecz przeciwną utrzymuje, lecz z tego, że w tych jestestwach znajdują się rzeczywiście władze czyli sposobności do sprawienia w nas czuć owych za pośrednictwem zmysłów. Właściwie zatem mówiąc, rzeczona ciał władze nazywa „ich przymiotami”. Jeśli zaś nazywa nimi razem i czucia, które do tych ciał zwykliśmy odnosić, stosuje się w tym do pospolitego sposobu mówienia. Lecz ponieważ przypuszcza, iż te ciała władze pochodzić mogą z rozciągłości ciał, ze związku między ich częstkami, z ruchu lub spoczynku jako też położenia tych części itd., dla tej więc przyczyny wspomniane na ostatku ciał własności nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”, tamte zaś, jako od tych zależące, „przymiotami rzędu drugiego”.

⁴⁸ Kant nie przewidywał wniosków, do których miał zaprowadzić swych czytelników, gdy twierdził, że przestrzeń (*Raum*) jest formą konieczną zmysłowości (*Kritik der reinen Vernunft*, s. 35 i nn.). Gdy bowiem podług jego nauki umysł ludzki musi KONIECZNIE i POWSZECHNIE wszystkie swoje czucia czyli sensacje zewnętrzne (tj. sprawione od jestestw zewnętrznych) łączyć z tą formą, więc i te czucia, które miał człowiek pierwszy raz w życiu swoim, musiałyby się zewnątrz odnosić, tym samym właśnie sposobem, jak się to w nas teraz dzieje, ponieważ się łączyły z formą przestrzeni czyli rozciągłości. A jeśli się odnosiły, więc musiały dawać człowiekowi wiadomość o jakichś rzeczach zewnętrznych. Lecz gdy ta ZEWNĘTRZNOŚĆ, podług Kanta, pochodzi jedynie z CZYSTEJ FORMY zmysłowości (s. 38), której nic podobnego odpowiadać nie może w rzeczach jakimi są w sobie (s. 42), więc te rzeczy czyli *noumena*, lubo Kant przypuszcza ich bytność, podług jego zasad nie mogą być rzeczywiście zewnętrznymi względem ludzkiego umysłu. Jeśli zaś nie są takimi, komuż tu nie przyjdzie na myśl, że one znajdować się muszą w tym samym umyśle, gdzieżby bowiem indziej zaznaczyć dla nich miejsce? Lecz jeśli przypuścimy to ostatnie, jakaż będzie potrzeba rozróżniać te rzeczy od wyobrażeń naszych? Wszakże umysł jest władzą myślenia, a co się znajduje w myśli, jest tylko wyobrażeniem. Oto więc, jak wspomniane twierdzenie Kanta drogą najprostszą wniosków, zaprowadzić może czytelnika na bezdroże idealizmu. Aleśmy już widzieli, że człowiek najpierwszych czuć swoich nie mógł odnosić zewnątrz siebie; więc już przynajmniej z tego względu okazała się nietrafność rzeczony zasady Kanta; dalsze zaś wypadki rozbioru naszego nad wyobrażeniem rozciągłości bardziej nas jeszcze przekonują, że pomysły wspomnianego filozofa dotyczące się tej rzeczy, z wielu innych miar są nietrafne.

rozciągłości ciał, ich kształtów, nieprzenikliwości, związku między ich cząstkami, jako też i innych przymiotów, które Locke nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”, chociaż nabywają się przez zmysły, nie nabywają się jednak przez nie bezpośrednio, to jest przez same czucia, lecz tym sposobem, że czucia budzą w nas pojęcia czegoś, co ma bytność zewnątrz nas, podobnie jak się to dzieje wtenczas, kiedy poznajemy bytność przedmiotu zewnętrznego, co się już wyłuszczyło [55]. Jeśli to okażemy, dowiedzimy przez to samo, że wyobrażenia rzeczonych przymiotów, chociaż się łączą z czuciami, nie na samych jednak kończą się czuciami, lecz że wchodzą do składu tych wyobrażeń pewne pierwiastki prawdziwie umysłowe. A zatem, gdy wyobrażeniom kolorów, dźwięków, smaków, zapachów itd., które filozof angielski nazwał „przymiotami rzędu drugiego”, nic podobnego nie odpowiada w jestestwach materialnych, wyobrażeniom przymiotów tamtych, które nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”, odpowiada musi pewna rzeczywistość, stosownie do prawidła, któreśmy wyżej ustanowili [125], i ta rzeczywistość uważać się może w niejakiem względzie za podobną tym wyobrażeniom. Chcąc okazać tę prawdę zaczniemy od wyłuszczenia tego przymiotu ciał, który się nazywa „rozciągłością” (*étendue, extensio*).

127. Mówiliśmy, że człowiek pierwiastkowo nie mógł nabyć wyobrażenia odległości, tylko przez zmysł dotykania [27, 28]; lecz odległość jest rozciągłością, bo jest linią czyli jednym z trzech wymiarów, z których się składa każda rozciągłość, więc i wyobrażenia rozciągłości nie mógł nabyć człowiek pierwiastkowo, tylko przez zmysł dotykania. Jakim sposobem stać się to mogło?

Nie inaczej, tylko odkrywając następnie za pomocą rzeczzonego zmysłu coraz inne części przedmiotu rozciąglego, bo każdy przedmiot dlatego nazywamy „rozciąglą”, że się składa z wielu części będących jedna zewnątrz drugiej, chociaż ściśle ze sobą połączonych. Żeby człowiek przez zmysł dotykania mógł nabyć wyobrażenia rozciągłości, potrzeba, iżby ciało jego albo przynajmniej część onego którakolwiek była w ruchu. I tak odkrywamy rozciągłość ziemi lub podłogi krokami, przenosząc się z jednej części na coraz inne, z których się składa ziemia lub podłoga; rozciągłość zaś przedmiotów mniejszych i podręcznych odkrywamy, posuwając po nich rękę.⁴⁹ Tu więc dwie rzeczy uważać mamy: naprzód, pewne następstwo w duszy

⁴⁹ Niejednemu z czytelników moich zdawać by się mogło, że jak teraz człowiek za jednym nawet dotknięciem odkrywa rozciągłość przedmiotu materialnego, tak i wtenczas, kiedy pierwiastkowo nabywał tego wyobrażenia, jedno czucie dotknięcia na ten koniec wystarczało i że mu nie był potrzebny jakikolwiek szereg czuć następnych. Lecz tak mniemać, byłoby to sądzić, że dziecię, które dopiero żyć zaczyna, może mieć wyobrażenia rzeczy tak dokładne i z równą je otrzymywać łatwością, jak i człowiek dojrzały, co że bynajmniej nie zgadza się z prawdą, mieliśmy już powód mówienia o tym [26]. Teraz dlatego poznajemy rozciągłość przedmiotu przez jedno nawet dotknięcie, że już wiemy o rozciągłości części naszego ciała, np. ręki dotykającej się przedmiotu; nie możemy bowiem sądzić inaczej, tylko tak, że przedmiot, który w dotknięciu odpowiada wszystkim punktom naszej ręki, musi mieć podobną rozciągłość co i ona. Lecz tu idzie o to, jakim sposobem człowiek pierwszy raz w życiu swoim mógł się dowiedzieć o rozciągłości jakiegokolwiek przedmiotu materialnego: czy to ją naprzód poznał w pewnej części swojego ciała, czy też w jakimś jestestwie względem siebie obcym i zewnętrznym. Bez wątpienia człowiek, który by ujawniwszy się przedmiotu materialnego, nie

czuć dotykania; po wtóre, pojęcia coraz innych części przedmiotu rozciąglego, z których każda jest udziałem istotą. Jako zaś pojęcie najpierwszego przedmiotu zewnętrznego, który poznaliśmy, chociaż w nas budzi się przez czucia dotykania, nie jest jednak tym czuciem [35], tak i wiadomość o bytności coraz innych części przedmiotu rozciąglego, czyli coraz innych istot zewnętrznych, chociaż się nabywa przez pewne następstwo czuć dotykania, nie jest jednak żadnym czuciem, ani czuć następstwem, lecz wyobrażeniem prawdziwie umysłowym, co się jeszcze potwierdza następnymi uwagami.

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

Po wtóre, następująca uwaga pokazuje, że następstwo czuć dotykania różne jest od pojęć rozmaitych części przedmiotu rozciąglego, to jest, że liczba tych ostatnich nie zawsze odpowiada liczbie pierwszych, lecz tylko wtenczas, kiedy się ciało nasze lub część jego posuwa po przedmiocie rozciąglonym w jedną i tę samą stronę. Gdybyśmy np. prowadzili rękę z części przedmiotu A na część B, a potem znowu na odwrót, i tak zawsze czynili bez przerwy, moglibyśmy mieć nieskończoną

umiał rozróżnić w nim żadnych części, ile będących jedna zewnątrz drugiej, nie mógłby też mieć wyobrażenia jego rozciągłości, bo w tym wyobrażeniu wyobrażenie wielu części istotnie zawierać się musi, a to samo wyobrażenie wielu części tyle tylko utworzyć się mogło w umyśle naszym, ileśmy rozróżnili te części jedna od drugiej. Przypuśćmy zatem, żeśmy się dotknęli przedmiotu mającego powierzchnię gładką; nie ma żadnej wątpliwości, że dotknięcie dałoby nam czucie zupełnie pojedyncze, w którym, uważając je samo przez się, nic rozróżnić nie można. Jeśli zaś przypuścimy, że ten przedmiot ma powierzchnię chropowatą, dotknięcie jego dałoby nam wprawdzie w jednym czasie czucia wielorakie pochodzące od części sterczących, ale te czucia złożyłyby tylko w umyśle naszym niejaki wyobrażenie chropowatości, która bynajmniej nie jest to samo, co rozciągłość, o której tu mówimy. Stąd się okazuje, że jeśli teraz w jednym dotknięciu, lubo niewyraźnie, rozróżniamy części bądź przedmiotu dotkniętego, bądź członka ciała, który się go dotyka, to się dzieje dlatego, żeśmy je wprzód rozróżniali w podobnych okolicznościach następnie i powoli, tj. przez pewne następstwo czuć dotykania; zdaje mi się bowiem, że każdy zgodzi się na tę prawdę, że nikt nie może nabyć wprawy do rozróżniania szybkiego i prawie jednoczesnego rzeczy, między którymi nie zachodzi wyraźna różnica, jeśli wprzód wielokrotnie w podobnych okolicznościach nie rozróżniał tych rzeczy następnie i wyraźnie. Ale jakiż inny jest środek rozróżniania części przedmiotu materialnego sposobem wyraźnym, jeśli nie ten: posuwać z uwagą rękę np. z jednej jego części na drugą. Tak więc, gdy teraz jednym nawet dotknięciem rozróżniamy w niejaki sposób rozmaite części przedmiotu materialnego, czynimy to nie ze względu na owe czucie rzeczywiste dotknięcia, które być może zupełnie pojedynczo, a w takim razie nic w nim rozróżnić nie można, lecz raczej ze względu na pewien szereg czuć wyobrażonych następnych dotykania, który w przypuszczonym tu zdarzeniu snuć się musi, lubo mniej wyraźnie, w myśli naszej, i łączyć się z czuciem rzeczywistym dotknięcia. Lecz oczywistą jest rzeczą, że ta uwaga stosować się nie może do człowieka, który pierwszy raz w życiu swoim dowiaduje się o rozciągłości przedmiotu. Możemy przeto twierdzić niezawodnie, że wyobrażenie to pierwiastkowo nie mogło innym nabyć się sposobem, tylko przez pewien szereg czuć następnych rzeczywistych dotykania; a stąd łatwy wniosek, że wtenczas nawet, kiedy już dziecię poznało najpierwszy przedmiot zewnętrzny, nie idzie za tym, żeby w tym samym czasie powziąć razem miało wiadomość o jego rozciągłości.

prawie liczbę czuć następnych i sobie podobnych, a pojęcia dwóch tylko części przedmiotu rozciągłego.

Tak więc wszystko dowodzi, że wyobrażenie rozciągłości, chociaż się w nas budzi przez następstwo czuć dotykania, nie jest jednak ani żadnym z tych czuć, ani jedynie tym samym czuć następstwem, lecz wyobrażeniem złożonym, w którym czucia łączą się z pojęciami. Gdy zaś każde z tych pojęć jest wyobrażeniem prawdziwie umysłowym, mogącym się uważać odłącznie od czuć wszelkich, i ponieważ wszystkie te pojęcia w zdarzeniu, o którym tu mówimy, budzą się w nas przez czucia rzeczywiste, więc stosownie do prawidła, któreśmy wyżej ustanowili [125], całemu szeregowi tych pojęć powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią w istotach zewnętrznych.

128. Kiedy więc pytamy się o to, czy przedmiot jaki jest w sobie rzeczywiście tak rozciągły, jak się być zdaje, natenczas znaczy to pytanie, czy ten przedmiot jest jedną istotą, czyli raczej zbiorem wielu istot ze sobą połączonych, w którym połączeniu zmysły nasze żadnej przerwy postrzec nie mogą. Jeżeli przeto wyobrażenie nasze rozciągłości jest wyobrażeniem takim, o którym byłoby od rzeczy twierdzić, że jest fałszywe w tym znaczeniu, w jakim je dopiero uważaliśmy, więc kiedy za przewodnictwem zmysłów poznajemy jaki przedmiot rozciągły, wtenczas możemy o nim twierdzić, że rzeczywiście nie jest on istotą jedną, ale zbiorem wielu istot ciągle ze sobą połączonych. Wyobrażenie rozciągłości wyłuszczywszy obszerniej w następującym rozdziale; tu tylko okazaliśmy, że to wyobrażenie nie jest zupełnie bez rzeczywistości. Oprócz tego zaś, że ono stawia nam rzeczywistą bytność wielu istot ze sobą połączonych, okażemy wkrótce, że i wyobrażenie nasze tego połączenia, czyli związku zachodzącego między częściami przedmiotu rozciągłego, ma także odpowiednią sobie rzeczywistość.

129. Kształt ciał (*figure*) nie jest czym innym, tylko rozciągłością pewnym sposobem ograniczoną. W kształcie każdym uważamy boki, ściany, krawędzie, stosunek ich do siebie i względne położenie. Łatwo się zatem pojmować daje, że jeśli jest dowiedzione, iż wyobrażeniu naszemu rozciągłości ciał, któreśmy poznali przez czucia rzeczywiste, powinniśmy przyznawać pewną rzeczywistość odpowiednią, tym samym dowiodło się, że i wyobrażenie nasze ich kształtu nie jest próżne rzeczywistości wtenczas przynajmniej, kiedy się w nas budzi przez czucia rzeczywiste dotykania,⁵⁰ albowiem widzieliśmy dopiero, że to ostatnie wyobrażenie nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem rozciągłości pewnym sposobem ograniczonej.

⁵⁰ Mówiąc o złudzeniach zmysłowych, a mianowicie wzroku, przekonamy się, że jeśli sądzimy o kształcie ciał, ich wielkości, położeniu, liczbie itd. jedynie z oka, bez użycia zmysłu dotykania, sądzenie nasze omylić nas może, czyli, co jedno znaczy, wyobrażeniom naszym tych rzeczy może nie odpowiadać dokładnie rzeczywistość. Przeciwnie, jeśli o nich sądzimy za pośrednictwem zmysłu dotykania, sądzenie nasze nie może wówczas podlegać najmniejszej wątpliwości. Ten jest właśnie powód, dla którego, mówiąc tu o rzeczywistości odpowiadającej wyobrażeniu kształtu ciał, przydałem te wyrazy: WTENCZAS PRZYNAJMNIJ, KIEDY SIĘ W NAS BUDZI [wyobrażenie wspomniane] PRZEZ CZUCIA RZECZYWISTE DOTYKANIA.

Lecz wyobrażenie kształtu dokładniej się wyłuszczy na swoim miejscu, a wtenczas lepiej poznamy, z jakiego względu wyobrażeniu temu odpowiada rzeczywistość.

130. Mówimy, że przedmiot wznieca w nas czucia, działając na zmysły; więc i wyobrażenie działania jest umysłowe, bo czucie nie jest ani przedmiotem zewnętrznym, ani jego działaniem, lecz skutkiem tego działania. Działanie jest w przedmiocie, czucie zaś w duszy mojej. Te przeto rzeczy rozróżniam w myśli, znaczy to, że wyobrażenia, które mam o nich, są różne. Jeżeli zaś wyobrażenie działania przedmiotu zewnętrznego na moje zmysły rozróżniam od czucia, tym bardziej rozróżniam od niego wyobrażenie działania istoty jednej zewnętrznej na drugą także zewnętrzną. Nie tylko rozróżnić, lecz i odłączyć mogę w myśli mojej wyobrażenie działania od czuć wszelkich, uważając np., czym jest w sobie samym to działanie przedmiotu. Tym wprowadzisz sposobem uważając działanie, ciemne mieć będę jego wyobrażenie; bo tylko będę wiedział, że jest pewien stan istoty zewnętrznej, który nazywam „jej działaniem”. Lecz jakim jest w sobie ten stan, uważając go bez względu na skutki we mnie sprawione, tego wiedzieć żadną miarą ani wyobrazić {sobie} nie mogę. Ale jednak przekonany jestem niezawodnie, że jest w umyśle moim wiadomość o tym działaniu. Pojęcie przeto działania jest wyobrażeniem prawdziwie umysłowym, któremu, podług przyrodzonych myślenia prawideł, powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią, kiedy się w nas budzi przez czucia rzeczywiste.

131. Mówiliśmy już, że wyobrażenie nasze związku, który zachodzi między częściami ciała (*texture des parties*), może mieć coś rzeczywistego [126], co się tam nadmienilo tylko, tu się dowodzi. Wszakże związek ten, bądź mechaniczny, bądź chemiczny, zależy na pewnym sposobie działania wzajemnego na siebie tych części. Owszem, związek ten nie jest czym innym, tylko ciągłym i nieustającym na siebie działaniem części rzeczonych, które to sprawuje, że te części trzymają się ściśle jedna drugiej, wszystkie nawzajem od siebie są zawisłe, tak iż żadna z nich, póki ten związek zniszczony nie jest, nie może być inaczej przeniesiona z miejsca jednego na drugie, aż przenosząc całą masę ciała. Jako więc wyobrażeniu działania jakiegokolwiek, podług praw umysłu naszego, powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią, tak i wyobrażeniu działania stanowiącego związek, o którym tu mówimy.

132. Nieprzenikliwość ciał (*impenetrabilité*) znaczy to, że dwa ciała w jednym czasie nie mogą być w tym samym zupełnie miejscu; nie inaczej bowiem jedno z nich może zająć miejsce drugiego, aż to ostatnie będzie wyruszone ze swego położenia. Chcąc przeto okazać, że wyobrażeniu tej własności ciał odpowiada rzeczywistość, potrzeba wprzód dowieść, że wyobrażeniu miejsca, ile ono jest zajęte przez pewne ciało rzeczywiste,⁵¹ odpowiada także pewna rzeczywistość.

⁵¹ Miejsce wielorakim sposobem uważać się może. Raz bez OZNACZENIA czyli bez stosowania jednego przedmiotu materialnego do przedmiotów innych pod względem odległości i kierunku, a wtenczas wyobrażenie miejsca nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem pewnej objętości w przestrzeni, ile mieści się albo zmieścić by się mogło pewne ciało, lub pewne ciała. Tak np. mówimy: Na

Lecz wyobrażenie miejsca uważane było dotąd od wszystkich logików jedynie jako twór myśli naszej, wynikający z porównywania przedmiotów, któremu zewnątrz niej nic rzeczywistego nie odpowiada. Uwagi, które ich przywiodły do tego wniosku, były następujące. Miejsce jakiegokolwiek przedmiotu nie inaczej się oznacza tylko przez odległość jego od innego przedmiotu, i przez kierunek tej odległości. Żebyśmy to lepiej pojęli, wystawmy sobie, że przedmiot *A* będący w spoczynku, jest niejako punktem środkowym, z którego prowadzić można myślą na wszystkie strony promienie czyli różne kierunki proste, które spotykają w mniejszej lub większej odległości przedmioty także spoczywające, i otaczające przedmiot *A*. Chcąc przeto oznaczyć dokładnie miejsce tego przedmiotu, nie dosyć jest wiedzieć odległość jego od przedmiotu innego, np. *B*, to jest nie dosyć jest wiedzieć, jaka liczba pewnych miar podłużnych mieści się lub zmieścić by się mogła⁵² w linii prostej między przedmiotem *A* i *B* [27], ale nadto wiedzieć trzeba, w jakim iść należy kierunku od przedmiotu *A* do przedmiotu *B*, aby trafić do niego drogą najprostszą. Ale tu zaraz stawia się uwadze naszej ta myśl, że tym sposobem uważając miejsce jakiegokolwiek jestestwa materialnego, nie znajdujemy najmniejszego powodu, ażebyśmy wyobrażeniu tego miejsca przyznawali jakąkolwiek rzeczywistość odpowiednią. Wszakże nie można o tym wątpić, że ani odległość pewnego ciała od ciała innego, ani kierunek tej odległości, gdy te ciała uważamy jako będące w spoczynku, nie znajduje się w żadnym z tych ciał, a tym samym nie może być rzeczywistym ich przymiotem. Gdyśmy uważali którekolwiek z tych ciał pojedynczo, nie stosując ich w myśli jedno do drugiego pod względem odległości i kierunku, nie mogliśmy mieć wówczas najmniejszego wyobrażenia miejsca ich czyli położenia. Gdy zaś potem zaczęliśmy je stosować do siebie pod rzeczoną względem, nic się przez to w nich nie odmieniło, żadna nowa do któregośkolwiek z nich nie przybyła rzeczywistość. Te same przymioty, któreśmy w nich poznali za przewodnictwem czuć naszych [119], postrzegając każde z tych ciał osobno, pozostały w nich, a żaden nowy przymiot w nich się nie objawił. Jest więc rzeczą oczywistą, że tym sposobem uważając położenie czyli miejsce przedmiotów zewnętrznych, żadna uwaga nie skłania nas do przyznawania rzeczywistości odpowiedniej jego wyobrażeniu.

TE RZECZY NIE MASZ MIEJSCA W TYM DOMU. ŚWIAT MA SWOJE MIEJSCE CZYLI POSADĘ itp. Drugi raz oznaczamy miejsce czyli położenie przedmiotu, tj. uważamy go względnie do innych przedmiotów podług tego, jak się to opisuje w tekście tego paragrafu. Lecz i w tym drugim razie jeszcze dwojako uważać się może położenie pewnego ciała: raz łącznie, czyli, jak mówią logicy, *in concreto*, to jest ile uważamy to położenie oznaczone jako rzeczywistość zajęte przez pewne ciało; drugi raz odłącznie czyli *in abstracto*, tj. oznaczając pewne położenie w przestrzeni próżnej dla pewnego ciała, które nie znajduje się jeszcze, ale znajdować by się mogło w danej odległości i kierunku względem ciała innego. Dla uniknięcia wszelkiej wątpliwości niech czytelnik pamięta, że tu bierzemy miejsce w drugim z trzech wyłuszczonych znaczeń, tj. bierzemy je w sposobie OZNACZONYM razem i ZŁĄCZNIE. Co się zaś tyczy miejsca uważanego odłącznie czyli próżnego, powie się o nim wtenczas, gdy będziemy wykladać władzę umysłu zwaną „imaginacją”.

⁵² Odległość między dwoma przedmiotami może być zapełniona albo próżna. W pierwszym razie mówimy, że między kresami tej odległości mieści się pewna liczba miar podłużnych; w drugim, że zmieścić by się mogła.

133. W poprzedzającym sposobie, jakim utworzyliśmy sobie wyobrażenie miejsca, uważaliśmy przedmioty ile będące w stanie spoczynku; lecz tym sposobem uważając one, nic nas nie przekonało, żeby temu wyobrażeniu miała odpowiadać rzeczywistość jakakolwiek. Wyobrażając sobie podług tego sposobu miejsce czyli położenie przedmiotu, wyobrażenie nasze musiało koniecznie odnosić się do pewnego szeregu czuć następnych dotykania, choćby myślą tylko wyobrażonych,⁵³ przez to samo, że się odnosiło do pewnej liczby miar podłużnych, żadna bowiem z tych miar jako i żaden przedmiot zewnętrzny wyobrażać się nie może bez czucia dotykania [27, 28]. Gdybyśmy usunęli z myśli wszelkie czucia wchodzące do składu wyobrażenia naszego dwóch przedmiotów i względnego ich położenia, pozostałoby nam pojęcie każdego z tych przedmiotów jako istoty i pojęcie przymiotów ich nieodnośnych czyli pewnych usposobień [121]; lecz wyobrażenie miejsca czyli położenia, o jakim tu mówimy, zniknąć by musiało.

Przypuśćmyż teraz, że przedmiot A przeniesiony jest z jednego miejsca na drugie. Jeżeli usuniemy z myśli lub uwagi nie tylko wyobrażenia miar podłużnych, ale nawet wszelkie czucia, które wchodziły do wyobrażeń naszych tego przedmiotu i jego miejsca, pozostanie nam jeszcze wyobrażenie tego przedmiotu jako istoty i wyobrażenie czyli sąd, że w nim coś rzeczywiście się odmieniło; mówimy bowiem, że stan tego jestestwa w tym drugim razie nie jest ten sam, co był pierwej. Tę odmianę stanu, uważając ją odłącznie od czuć wszelkich, myślą tylko pojmować możemy. Pojęcie to będzie wprawdzie ciemne, jak wszelkie inne pojęcia odłączne, lecz jednak będzie pojęciem prawdziwie umysłowym, wypadkiem pewnego sądu zgodnego z naturą władz naszych poznawczych, który przez to samo za prawdziwy uważać się powinien. Że zaś odmiana stanu pewnego jestestwa, jeśli ją mamy za rzeczywistą, nie inaczej pojmować się może, tylko jak przejście tego jestestwa z jednego stanu rzeczywistego do drugiego, gdy przeto teraźniejsze położenie przedmiotu A uważamy za stan jego rzeczywisty, tym samym i przeszłe jego położenie powinniśmy mieć za stan rzeczywisty w stosunku do czasu przeszłego. Słowem: każde miejsce czyli położenie przedmiotu materialnego uważając je pod tym nowym względem, będzie się już nam stawiało jako rzeczywistość odpowiednia, jako stan pewien czyli przymiot jestestw materialnych. Oto jest, czego nie uważali dotąd logicy; i dlatego wyobrażeniu miejsca zaprzeczyli niesłusznie wszelkiej rzeczywistości odpowiedniej.

134. Rozbiór poprzedzający daje nam takie wypadki. (1) Dwojakić mieć możemy wyobrażenie miejsca czyli położenia przedmiotów: raz, ZMYSŁOWE i WZGLĘDNE, to jest połączone z czuciami, a mianowicie z pewnym szeregiem czuć rzeczywistych lub wyobrażonych dotykania, i stosujące do siebie pod pewnym względem dwa przynajmniej przedmioty rzeczywiste; drugi raz, UMYSŁOWE i BEZWZGLĘDNE, to jest odłączone od wszelkich czuć i od wszelkiego porównywania przedmiotów. (2)

⁵³ Łatwo tu jest domyślić się, że wtenczas, kiedy sprawdzamy położenie pewnego ciała, mierząc jego odległość w pewnym kierunku od ciała innego, wyobrażenie nasze miejsca łączyć się musi z pewnym szeregiem czuć rzeczywistych dotykania. Gdy zaś myślimy o tym położeniu jako już sprawdzonym, albo o nim sądzimy z oka tylko, wyobrażenie odnosi się do pewnego szeregu czuć wyobrażonych tego zmysłu.

Pierwszym sposobem wyobrażając sobie miejsce przedmiotów i uważając te same przedmioty jako będące w stanie spoczynku, nie znaleźliśmy żadnego powodu, który by nas skłaniał do mniemania, że wyobrażenie nasze ich miejsca jest wyobrażeniem czegoś rzeczywistego; lecz skorośmy zaczęli uważać miejsce w przedmiocie, który został poruszony, i odłączyliśmy pojęcie tej jego odmiany od czuć wszelkich, to jest, skorośmy utworzyli sobie wyobrażenie miejsca przedmiotów umysłowe i bezwzględne, przekonaaliśmy się, że każde położenie miejscowe przedmiotu rzeczywistego jest stanem jego rzeczywistym. (3) Chociaż w potocznej mowie zwykło się wyrażać, że ciało każde jest w pewnym miejscu, uważając jednak miejsce jako stan rzeczywisty ciała, przekonywamy się, iż raczej sądzić należy, że miejsce jest w ciele, nie zaś ciało w miejscu,⁵⁴ stan albowiem rzeczywisty jakiegokolwiek jestestwa jest rzeczywistym jego przymiotem, choćby tylko niestałym,⁵⁵ przymiot zaś inaczej pojąć się nie może, tylko jako zawarty w istocie [60], i byłoby od rzeczy mówić, że istota zawiera się w przymiocie. (4) Okazuje się, że wyobrażeniu tej własności ciał, którą nazywamy „nieprzenikliwością”, odpowiada pewna rzeczywistość; mówić bowiem, że ciała są nieprzenikliwe, nic innego nie znaczy, tylko to, że dwa np. lub więcej ciał nie mogą mieć w jednym czasie tego samego zupełnie stanu rzeczywistego, który nazywamy „ich położeniem”.

135. Gdy się dowiodło, że wyobrażenie miejsca przedmiotów rzeczywistych i samo nie jest próżne rzeczywistości, łatwo się stąd wnosi, że wyobrażeniu ich ruchu powinniśmy także przyznawać rzeczywistość odpowiednią. Mówić bowiem, że pewne ciało jest w ruchu, jest to mówić, że ciało odmienia miejsce swe czyli położenie, albo, co jedno znaczy, że ono ciągle odmienia stan swój rzeczywisty. Jakoż kiedy widzimy lub innym przekonywamy się zmysłem o ruchu pewnego ciała, możemy odłączyć z uwagi wszelkie czucia, które się znajdują w wyobrażeniu naszym tego ciała i jego ruchu, lecz zawsze nam pozostanie pojęcie czyli sąd, że ta istota, którą nazywamy „ciałem”, inny ma teraz stan rzeczywistości, aniżeli wtenczas, gdy była w spoczynku; owszem, że ta istota będąca w ruchu ciągle przechodzi z jednego stanu rzeczywistego do drugiego.⁵⁶ Wyobrażając {sobie} wprawdzie tym sposobem ruch

⁵⁴ Gdy mówić będziemy o przestrzeni czystej czyli próżnej, wtenczas okażemy przyczynę, dla której zwykliśmy mówić, że przedmiot jest w pewnym miejscu, a nie raczej, że miejsce jest w przedmiocie.

⁵⁵ Zdaje się, iż nie potrzeba tu tłumaczyć, że ten stan jestestw materialnych, który nazywamy „ich miejscem”, nie może się liczyć do przymiotów stałych, ponieważ się odmienia za każdym poruszeniem takiego jestestwa.

⁵⁶ Sceptyk mógłby zarzucić, że rzeczywistość, którą przypisujemy wyobrażeniu ruchu, nie jest pewna, ponieważ często się nam zdarza przyznawać ruch ciałom, które zostają w spoczynku, i przeciwnie. Tak np. przez długi przeciąg czasu mieli ludzie Ziemię za ciało nieruchome, Słońcu zaś i całemu układowi światel niebieskich przypisywali bieg dwojaki: dzienny i roczny. Ale na ten zarzut łatwa {jest} odpowiedź. Jeżeli w niektórych okolicznościach pewni jesteśmy, żeśmy nietrafnie sądzili o ruchu lub spoczynku ciał, dzieje się to dlatego, że mamy правило do rozeznania ruchu lub spoczynku pozornych od rzeczywistych; inaczej nie moglibyśmy się zapewnić, żeśmy ruch lub spoczynek pozorny wzięli za rzeczywisty. Tak więc samo przekonanie nasze, że w pewnych okolicznościach opacznie sądzimy o ruchu lub spoczynku ciał, jest już dowodem, że w innych okolicznościach mamy o tych rzeczach trafne i niezawodne sądzenie. Prawidła tego rozeznawania tak ruchu jako i spoczynku pozornych

istoty materialnej, nie możemy wiedzieć, jakim jest w sobie każdy z tych stanów, przez które następnie przechodzi ta istota, i od czego zależy ta ciągła ich odmiana, z tym wszystkim pozostaje nam niezawodne przekonanie, że tak się w rzeczy samej dzieje, bo to przekonanie zasadza się na pojęciach mogących się uważać odłącznie od czuć wszelkich, to jest na wyobrażeniach prawdziwie umysłowych, którym podług praw naszego umysłu powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią, gdy się w nas obudziły z powodu czuć rzeczywistych.

136. Co się tyczy spoczynku, wyobrażenie jego jest tylko ujemne [80], o czym łatwo przekonać się można. Wyobrażenie to albowiem nie stawia nam żadnej rzeczywistej odmiany w jestestwie, ale, owszem, niebytność tej odmiany względem jego położenia. Jakoż kiedy mówimy, że ciało pewne spoczywa, znaczy to, że ono nie odmienia położenia swojego czyli miejsca. Wyobrażeniu przeto spoczynku nie może odpowiadać żadna rzeczywistość zewnątrz myśli naszej, widzieliśmy bowiem, że każde wyobrażenie ujemne stawia nam raczej niebytność rzeczywistości takiej, aniżeli bytność. Gdy zaś mówimy, że pewien przedmiot rzeczywiście zostaje w spoczynku, znaczy to w innych wyrazach, iż niezawodną jest prawdą, że temu przedmiotowi nie powinniśmy przyznawać tej rzeczywistości, którą nazywamy „ruchem”.

Gdy jednak twierdzimy, że przez spoczynek ciał oznacza się tylko niebytność ich ruchu, każdy z oświeconych czytelników łatwo się domysli, że tu bierzemy spoczynek w znaczeniu względnym, nie zaś bezwzględnym. Spoczynek bezwzględny przyznawalibyśmy temu ciału, względem którego byłoby można dowieść, że nie ma zgoła żadnego ruchu. Przez spoczynek zaś względny rozumiemy jedynie, że pewne ciało nie ma ruchu widocznego, czyli, co jedno znaczy, że to ciało nie odmienia położenia swojego względem ciał innych, które go otaczają, nie twierdząc tego, że to ciało żadnego zgoła nie ma ruchu. Wszakże jeżeli ruch ten jest wspólny i jednostajny we wszystkich ciałach należących do pewnego układu, może być nawet niedostrzeżony. Tak np. ludziom znajdującym się na dnie okrętu, który płynie, zdawać się może, że ten okręt na jednym kołysze się miejscu. Tak człowiek pospolity nie wie tego, że wtenczas, kiedy siedzi spokojnie w swym mieszkaniu, przebywa w rzeczy samej ruch podwójny bardzo szybki, niedostrzeżony jednak dla tej przyczyny, że ten ruch wspólny jest wszystkim ciałom należącym do Kuli naszej Ziemskiej. Jakoż nikt z ludzi uczonych nie wątpi o tym, że nasza planeta nie ustaje w biegu około Słońca i około własnej swej osi. Gdy przeto mówimy, że pewne ciało będące na powierzchni Ziemi spoczywa, rozumiemy przez to, że nie ma ruchu właściwego sobie, ale tylko wspólny całemu układowi ciał ziemskich, albo, co na jedno wychodzi, że nie odmienia położenia swojego w stosunku do ciał innych należących do Ziemi, ruch albowiem właściwy każdemu ciału nie inaczej poznawać się daje, tylko przez ciągłą odmianę jego położenia względem ciał innych,

od rzeczywistych tam się wskaza, gdzie będzie mowa o złudzeniach zmysłowych; teraz dosyć jest uważać, że skorośmy się przekonali, iż sądzenie nasze o ruchu w pewnych okolicznościach było mylne, to samo przekonanie powiedziało nam, że nasza pomyłka w tej mierze nie na tym zależała, żeśmy wyobrażenie ruchu mieli za rzeczywiste, lecz na tym, żeśmy go przyznawali innym ciałom, a nie tym, w których się on rzeczywiście znajdował.

które z nim nie dzielą tego ruchu. Stąd się okazuje, że ciało jedno w tym samym czasie może mieć wielorakie ruchy czyli, co jedno znaczy, może podlegać wielorakim szeregom odmian rzeczywistych, zwanych „miejscem”, z których to szeregów jedne mogą mu być wspólne z wielu ciałami, inne zaś jemu samemu właściwe, i że wyobrażenie spoczynku zawsze będzie wyobrażeniem prawdziwie ujemnym, bo oznaczającym niebytność ruchu przynajmniej właściwego pewnemu ciału.

137. Między przymiotami rzędu pierwszego, których wyobrażeniom przyznaje Locke rzeczywistość, umieścić także ten filozof liczbę ciał czyli jestestw materialnych. Lecz zaraz przychodzi na myśl, że wyobrażeniu liczby, choćby zastosowanej do przedmiotów rzeczywistych, nie może odpowiadać rzeczywistość tym sposobem, jak odpowiada np. wyobrażeniu miejsca ciał, ruchu ich, lub tych usposobień, któreśmy nazwali „przymiotami ciał odnośnymi” lub „nieodnośnymi”, podług sposobu, jak je uważamy, złącznie albo odłącznie od ich skutków [134 i 135]. Jakoż widzieliśmy, że położenie jestestw materialnych, ich ruch, usposobienia ich czyli pewne siły, stawia się nam jak rzeczywiste przymioty tych jestestw, jak rzeczywiste w nich się znajdujące; lecz każdy łatwo to pojmie, że liczba jakakolwiek ciał nie może być przymiotem rzeczywistym żadnego z nich, bo w żadnym z nich nie zawiera się. Każde z tych ciał ma bytność pod tym względem, ile jest pojedynczym jestestwem, nie zaś liczbę. Wszakże gdy każde z nich postrzegaliśmy osobno, nie mogło się w nas obudzić wyobrażenie ich liczby; gdy zaś później wiele przedmiotów zaczęliśmy obejmować wspólną uwagą, nic przez to w nich się nie odmieniło, żadna nowa rzeczywistość do żadnego z nich nie przybyła; te same w nich pozostały własności, któreśmy poznali, postrzegając każde z nich pojedynczo. Liczba więc nie jest ani żadną istotą rzeczywistą ani przymiotem takiej istoty, nie może przeto gdzie indziej mieć miejsca tylko w myśli naszej. Jakimże więc sposobem i z jakich powodów wyobrażeniu liczby przyznawać mamy rzeczywistość odpowiednią? Jeśli zaś jej nie przyznamy, jeśli wyobrażenie liczby choćby jestestw rzeczywistych, uważać będziemy za próżne rzeczywistości, więc by się zdawało, że wtenczas np., kiedy widzimy rzeczywiste trzech ludzi, wyobrażenie nasze TRZECH nie więcej ma prawdy i rzeczywistości, jak gdybyśmy twierdzili o tych samych ludziach, że ich jest dziesięciu albo tysiąc itd. Oto jest trudność, którą rozwiązać należy, a na którą tymczasem tak się odpowiada.

Każde wyobrażenie nasze liczby jakiegokolwiek zastosowanej do jestestw rzeczywistych składa się z wielu wyobrażeń rzeczy pojedynczych, co nie podlega żadnej wątpliwości. Wyobrażenia te rzeczy pojedynczych zawarte w wyobrażeniu złożonym liczby, nazwijmy „wyobrażeniami szczegółowymi” względnie do całkowitego wyobrażenia liczby. Gdy się to wyłuszczyło, twierdzimy teraz, że chociaż wyobrażeniu naszemu liczby jakiegokolwiek nie może odpowiadać rzeczywistość pod tym względem, ile to jest wyobrażenie pewnej liczby, może mu jednak odpowiadać rzeczywistość pod innym względem, to jest odpowiadać może rzeczywistość każdemu z wyobrażeń szczegółowych, składających wyobrażenie ilości. Tak więc wyobrażenie liczby jakiegokolwiek zastosowanej do jestestw rzeczywistych, albo

raczej sąd o takiej liczbie,⁵⁷ może być prawdziwy, fałszywy lub niedostateczny. Prawdziwym będzie, jeśli każdemu z wyobrażeń szczegółowych zawartych w tej liczbie prawo umysłu każe przyznawać rzeczywistość odpowiednią, fałszywym zaś, jeżeli albo żadnemu z tych wyobrażeń szczegółowych, albo niektórym z nich nie odpowiada bytność rzeczywiście; na koniec, będzie niedostatecznym, jeżeli w stosunku do pewnego miejsca lub czasu oznaczonego, do których się ściąga ten sąd, nie będzie obejmował wszystkich wyobrażeń szczegółowych, którym podług praw umysłu naszego, względnie do tego miejsca lub czasu, powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią. Z tego zapewne względu Locke liczbę jestestw materialnych rzeczywiście umieścił między ich przymiotami rzędu pierwszego.

138. Dowiedliśmy zatem, że wyobrażeniom naszym rozciągłości ciał, ich kształtu, nieprzenikliwości, ruchu, związku między ich częstkami, a nawet w pewnym względzie i wyobrażeniu ich liczby, odpowiada w jestestwach zewnętrznych rzeczywistość, gdy w nich nic podobnego znajdować się nie może temu, co nazywamy „kolorem”, „zapachem”, „dźwiękiem”, „smakiem”, „ciepłem”, „zimnem” itd. Podział więc przymiotów ciał dany przez filozofa angielskiego, nie jest bez zasady, a tym samym zarzuty przeciw niemu sceptyków lub idealistów upadać muszą. Lecz ostateczne zgłębienie tej prawdy zależy od dokładnego rozbioru wyobrażenia rozciągłości i wniosków stąd wynikających, co będzie przedmiotem osobnego rozdziału. Tu tylko przekonaliśmy się, że wyobrażeniom rzeczonych przymiotów odpowiada pewna rzeczywistość; tam zaś wyłuszczymy, wielorakim sposobem ta rzeczywistość odpowiadać może wyobrażeniom naszym, i w jakim względzie uważać się za podobną do nich.

139. Wypadałoby jeszcze wyłuszczyć znaczenie tej ciał własności, która się nazywa ich „bezwładnością” (*inertia*), i rozpoznać, czy jej wyobrażeniu odpowiada lub nie pewna rzeczywistość. Gdy zaś widzieliśmy wyżej, że nawet ciałom nieorganicznym przyznawać należy pewne siły czyli sposobności [119], które inaczej nazwać się mogą „władzami”, biorąc ten wyraz w znaczeniu powszechnym, więc to samo dowodzi, że tej bezwładności ciał w znaczeniu ścisłym brać nie można, chcę mówić, w znaczeniu takim, jakoby im nie służyły żadne zgoła władze. Stąd nieuchronny wynika wniosek, że bezwładność ciał wyraża tylko niebytność w nich władz wziętych w pewnym szczególnym znaczeniu, np. władz takich, jakie się przyznają zwierzętom; wszakże pospolicie bezwładność bierze się za cechę odznaczającą jestestwa martwe od żyjących, a mianowicie życiem zwierzęcym. Lecz samo wskazanie tego znaczenia bezwładności ostrzega nas, że ta własność wtenczas jedynie należycie zrozumiana być może, gdy się już wyświeci różnica między władzami czyli siłami ciał martwych

⁵⁷ Właściwie mówiąc, wyobrażenie jakiegokolwiek samo przez się nie może być ani prawdziwe ani fałszywe, ale wtenczas tylko, kiedy się mu cokolwiek przyznaje, lub zaprzecza, tj. kiedy jest przedmiotem pewnego sądu [38]. Stosując zaś tę uwagę do wyobrażenia liczby, wyobrażenie to wtenczas tylko może być prawdziwe lub fałszywe, kiedy sądzimy, że w pewnym miejscu taka jest, była lub będzie liczba jestestw rzeczywiście.

a ciał zwierzęcych, ożywionych, albo raczej między władzami jestestw materialnych i duchowych, co dalszym zostawia się badaniom.

140. Mieliśmy już podział przymiotów jestestw materialnych: 1^{od} na przymioty odnośne i nieodnośne, 2^{re} na przymioty rzędu pierwszego i drugiego; teraz je dzielić będziemy pod innym względem. Jako przymioty istoty myślącej czyli duszy ludzkiej podzieliśmy na stałe i przemijające, tak ten sam podział zastosować możemy do przymiotów jestestw materialnych. „Przymiotami stałymi istoty materialnej” nazywam jej usposobienia do sprawienia w nas takich czuć a nie innych, albo do sprawienia w istocie drugiej materialnej takich a nie innych odmian [114]. „Przymiotami” zaś „tej istoty niestałymi”, albo inaczej „stanami”, nazywam rozmaite jej położenia, jej ruch, jej działanie rzeczywiste na nasze zmysły lub na inne jestestwa. Wszakże istota rzeczona może wielokrotnie odmienić miejsce swoje, może być w ruchu lub spoczynku, może działać lub nie działać na nasze zmysły, albo na inne istoty materialne, może jej być nadany kształt taki lub inny, wielkość taka lub inna; gdy w tym samym czasie sposobność jej do sprawienia w nas takich czuć a nie innych, albo też do sprawienia w drugiej istocie materialnej takich a nie innych odmian, może być jedna i ta sama.

Uważać tu mamy, że gdy pewne przymioty jestestw materialnych nazwaliśmy „stałymi”, nie w tym znaczeniu wyraz ten brać powinniśmy, jakoby te przymioty nigdy się nie odmieniały, lecz tylko względnie do przymiotów innych, któreśmy nazwali „niestałymi” czyli „przemijającymi”. Wiadomo jest albowiem, że te usposobienia czyli władze jestestwa materialnego, którym daliśmy nazwisko „przymiotów stałych”, zależą od pewnego związku cząstek składających to jestestwo, tak mechanicznego, jako też chemicznego, i gdy ten związek się odmienia, odmieniają się oraz władze owe czyli usposobienia, tak dalece, że istota materialna, między której cząstkami związek się odmienił, nabywa niekiedy własności zmysłowych zupełnie innych, aniżeli pierwiej miała, a nawet z powodu takowej odmiany najczęściej nowe temu jestestwu daje się nazwisko. Tak np. woda, między której cząstkami natężył się związek mechaniczny, bierze własności i nazwisko „lodu”. Tak metal każdy, łącząc się chemicznie w pewnym stosunku z kwasorodem, nazywa się „rdzą”. Ale jednak rzeczona władze czyli przymioty zmysłowe jestestw materialnych nie tak się łatwo odmieniają, jak te ich stany, któreśmy nazwali „przymiotami niestałymi”, i dlatego pierwsze względnie do tych ostatnich nazwaliśmy „stałymi”.

ROZDZIAŁ II

Rozbiór wyobrażenia rozciągłości czyli jestestw materialnych uważanych pod tym względem, ile są rozciągle. Prawdy wynikające z tego rozbioru

141. Wyobrażając sobie jakiegokolwiek ciało ile jestestwo rozciągle, musimy w nim wyobrażać {sobie} koniecznie trzy następujące własności: 1^{od} że to ciało nie jest istotą właściwie pojedynczą, lecz zbiorem wielu istot, każdą albowiem choćby z najdrobniejszych cząstek tego ciała wyobrażać sobie musimy jak istotę udzielną; 2^{re}

że między tymi częstkami ciała czyli istotami nie zachodzi żadna przerwa, inaczej bowiem ciało to nie nazywałoby się „pojedynczym”; 3^{ie} że te istoty czyli części ciała połączone są ze sobą ścisłym związkiem, który nazywamy „spójną”. Uważać przeto będziemy, czy wyobrażeniom naszym trzech wspomnianych własności, stanowiących treść jestestwa rozciągniętego ile rozciągniętego, odpowiada rzeczywistość lub nie, i pod jakim względem.

Naprzód zaś, co się tyczy wyobrażenia pierwszej z tych własności, żadna wątpliwość nie ma tu miejsca, że ciało jakiekolwiek rzeczywiste, które nazywamy „pojedynczym”, niewłaściwie się zowie „jedną istotą”, bo jest zbiorem wielu istot; wszakże każda z jego części, choćby najdrobniejszych, ma swój byt udzielny i sobie właściwy, czy to ją uważamy jako będącą w związku z innymi częstkami, a składającą z nimi jedno ciało, czy też jako od nich odosobnioną, co nie tylko łatwo się wyobrazić, lecz i skutecznici może przez zepsucie między częstkami ciała tego związku, który nazywamy „spójnią”.

Lecz łatwo jest pojąć, że istoty mają bytność rzeczywistą nie pod tym względem, ile są zbiorami, ale raczej pod tym, ile każda z nich jest pojedynczą istotą. Jakośmy już widzieli, że wyobrażeniu naszemu liczby ile liczby nie odpowiada żadna rzeczywistość, ponieważ liczba nie może być ani żadną istotą, ani przymiotem jakiejkolwiek istoty [137], tak to samo rozumieć należy i o wyobrażeniu zbioru, bo to ostatnie nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem pewnej liczby nieoznaczonej. Wszakże nikt temu nie zaprzeczy, że zbiór bez istot pojedynczych nie tylko mieć bytności w świecie rzeczywistym, lecz ani myślą nawet pojąć się nie może. Mówić przeto, że są na świecie zbiory wielu istot, jest to mówić właściwie, że są na nim istoty pojedyncze, których wiele uważamy razem, a z których każda ma swój byt udzielny, i prócz tych istot pojedynczych nic nam więcej rzeczywistego wyobrażenie zbioru samo przez się stawić nie może. Dlatego np., że w myśli mojej zajmuję wspólną uwagę dziesięć jakichkolwiek istot, nie przybywa do nich żadna nowa istota, np. jedenasta, ani żaden przymiot do którychkolwiek z tych dziesięciu istot. Tak więc bytność rzeczywista przyznawać się tylko może samym istotom pojedynczym, zbiór zaś ile zbiór nie jest żadnym rzeczywistym jestestwem i tylko w myśli naszej ma bytność.

Z tym wszystkim, jeżeli wyobrażenie nasze zbioru stosuje się do takich jestestw, o których rzeczywistej bytności przekonaliśmy się podług pewnych praw naszego umysłu, i samo to wyobrażenie zdaje się mieć coś rzeczywistego. I tak ponieważ nie możemy wątpić o bytności jakiegokolwiek ciała, które się nam objawia przez czucia rzeczywiste [40], więc kiedy nam pewne ciało objawia się tym sposobem, powinniśmy być przekonani, że ono jest rzeczywiście zbiorem wielu istot. Lecz tak myśląc, wyobrażeniu naszemu zbioru bez wątpienia przyznajemy rzeczywistość odpowiednią. Jakże więc pogodzimy ze sobą te dwie prawdy, z których każda stawia się nam pod postacią niemyślności, chociaż jedna drugiej zdaje się być przeciwna? Zbiór ile zbiór nic nie ma rzeczywistego zewnątrz myśli naszej, a jednak ciało, o którym dowiadujemy się za pomocą zmysłów, jest rzeczywiście zbiorem wielu istot?

Odpowiedź na ten zarzut po wyłuszczeniu uwag poprzedniczych nie jest trudna. Jakoż wyobrażeniu naszemu pewnego zbioru części, czyli istot składających jedno

ciało, odpowiadać może rzeczywistość nie pod tym względem, ile to ciało jest pewnym zbiorem, ale raczej pod tym, ile ma bytność rzeczywistą każda z części należących do tego zbioru. Tak więc zbiór ile zbiór nie jest żadną rzeczywistością, która by była zewnątrz myśli naszej, lecz zbiór istot rzeczywistych bez takiej rzeczywistości być nie może. Albo, wyrażając inaczej tę samą prawdę, możemy twierdzić, że wyobrażeniu naszemu zbioru wziętemu odłącznie od istot rzeczywistych, które do tego zbioru należą,⁵⁸ nie odpowiada żadna rzeczywistość, temu samemu zaś wyobrażeniu, gdy je bierzemy łącznie z takimi istotami, rzeczywistość odpowiadać musi. Ale ta uwaga lepiej się jeszcze objaśni, gdy następnie wyłuszczymy dwojaki sposób, jakim rzeczywistość odpowiadać może wyobrażeniom naszym.

142. Twierdzenie dopiero wyłuszczone, że bytność rzeczywista powinna się przyznawać istotom nie pod tym względem, ile one są skupione w pewne zbiory, lecz pod tym, ile każda z nich jest istotą pojedynczą, rozwiązuje nam zagadnienie, które przez długi czas zatrudniało nie tylko logików, lecz i fizyków, i dotąd jeszcze, jak się zdaje, nie było rozwiązane sposobem stanowczym i z zupełną dokładnością. Treść tego zagadnienia jest taka: CZY CIAŁA MOGĄ SIĘ DZIELIĆ BEZ KOŃCA, TAK IŻBY NIE MOŻNA BYŁO PRZYPUSCIĆ CZĄSTEK, KTÓRE BY WŁAŚCIWIE BYŁY POJEDYNCZE, I NIE MOGŁY SIĘ PODZIELIĆ NA DROBNIJSZE, CZY TEŻ PRZECIWNIE, PODZIAŁ TEN POWINIEN MIEĆ SWOJE GRANICE I DOPROWADZIĆ NAS W OSTATKU DO CZĄSTEK NIEROZCIĄGŁYCH A TYM SAMYM NIEPODZIELNYCH? Zdaje się, iż zagadnienie to można teraz rozwiązać nieodzownie w ten sposób, to jest, że myślą przynajmniej dzieląc ciała na swoje części, przychodzimy do uznania w nich takich części, które właściwie są pojedyncze, i które dzielić się nie mogą na części drobniejsze, co się tak dowodzi.

Ciało jest rozciągle, składa się z części ze sobą połączonych, z których każda jest udziałną istotą; więc ciało jest zbiorem części czyli istot ze sobą połączonych. Aleśmy dowiedli, że zbiór ile zbiór nic nie ma rzeczywistego zewnątrz myśli naszej i że bytność rzeczywista może się tylko przyznawać istotom pojedynczym. Z tej uwagi łatwo się wywodzi ten wniosek, że niepodobna jest przypuścić podzielności ciał nieskończonej, biorąc ten ostatni wyraz w znaczeniu właściwym. Albowiem przypuszczać taką podzielność jest to mówić, że części ciała, choćby najdrobniejsze, będą zawsze rozciągle, a tym samym {będą} zbiorami; jest to mówić, że nie masz w naturze innych części, z których się składają jestestwa materialne, tylko rozciągle, tylko zbiory, słowem, jest to mówić, że nie masz na świecie żadnych istot, którym by właściwie mogła być przyznana bytność rzeczywista. Lecz ponieważ wniosek taki sprzeciwia się prawu umysłu naszego, któreśmy wyżej udowodnili, ponieważ

⁵⁸ Przypomnieć tu sobie należy, co się wyłuszczyło wyżej względem sposobu, jaki ODŁĄCZAĆ możemy w myśli wyobrażenia względne [70, 71]. Bez wątpienia wyobrażenie zbioru nie tym sposobem odłączyć się może od wyobrażenia istot pojedynczych do niego należących, ażeby myśleć o pierwszym nie myśląc zgoła o drugich, bośmy widzieli, że to jest niepodobieństwo; lecz wyobrażenie zbioru wtenczas będzie odłączne, kiedy bardziej zastanawiamy uwagę naszą nad samym zbiorem, aniżeli nad istotami pojedynczymi, z których się on składa. Przeciwnie zaś, gdy równą dajemy uwagę na rzecz, wyobrażenie zbioru w takim razie zowie się „łącznym”.

okazaliśmy, że nie godzi się nam wątpić o rzeczywistej bytności tych jestestw materialnych, o których się dowiadujemy przez czucia rzeczywiste, więc jest dowiedzione, że te jestestwa mają byt rzeczywisty nie pod tym względem, ile są ciałami, to jest zbiorami, lecz pod tym, ile każda z najdrobniejszych części, z których się one składają, jest istotą właściwie pojedynczą, a tym samym niepodzielną, niezłożoną z części drobniejszych, słowem, istotą taką, której by właściwie mogła się przyznawać rzeczywistość. Dla tej właśnie przyczyny każde ciało nazywa się u filozofów „zjawieniem” (*phaenomenon*), co znaczy, że mu nie może służyć właściwie bytność rzeczywista pod tą postacią, pod jaką się nam objawia, ponieważ się objawia pod postacią pewnego zbioru, pewnej rozciągłości. Ale ci z filozofów, którzy nie ulegli obłąkaniom idealizmu, przekonani są niezawodnie, że cała rzeczywistość, którą przyznajemy ciałom, odnosi się do ostatecznych pierwiastków, z których się one składają, to jest do pewnych istot właściwie pojedynczych i nierozciągliwych. Pierwiastkom tym nadawali oni rozmaite nazwiska, jako to: „atomy natury”, „punkty materii”, „jednostki” (*monades*) itd.; my je nazywać będziemy „pierwiastkami mechanicznymi materii”, dla różnicy od pierwiastków chemicznych, których znaczenie dobrze jest wiadome każdemu, kto tylko ma jakiegokolwiek wyobrażenie chemii.

Tak więc przekonaliśmy się, że wyobrażeniu naszemu pierwszej z trzech własności, stanowiących treść wyobrażenia jestestwa rozciągniętego [141], odpowiada rzeczywistość pod pewnym względem; chcę mówić, że gdy się dowiadujemy o takim jestestwie przez czucia rzeczywiste, prawo umysłu naszego sądzić nam każe, że to jestestwo w rzeczy samej nie jest jedną istotą, lecz zbiorem wielu istot, lubo żadna z nich nie jest w sobie rozciągnięta.

143. Łatwo jest przewidzieć trudność, która się stawia naturalnie człowiekowi w przypuszczeniu pierwiastków nierozciągliwych, z których się składają ciała. Jakże można pojąć, ażeby z pierwiastków nierozciągliwych mogła się utworzyć rozciągłość? Sam Locke tego jest zdania, że rozciągłość nie inaczej się tworzy, tylko z rozciągniętości.⁵⁹

Na to pytanie moglibyśmy naprzód tak odpowiedzieć. Jeśliśmy okazali bytność pewnej rzeczy przez niewątpliwe dowody, nie możemy rozsądnie odrzucać jej dlatego, iż niepodobna jest dla nas pojąć sposobu, jakim się ona dzieje. Wieleż to widzimy zjawień na świecie w codziennym porządku przyrodzenia, o których bytności bynajmniej nie wątpimy, a których jednak wytłumaczyć, jakim się sposobem dzieją, nie możemy. Któż np. pojmie i wytłumaczy dzieło odradzania się istot organicznych z nasienia? A przecież nikt temu nie zaprzeczy, że istotnie tak się rzecz dzieje. Przywłaszczać sobie prawo odrzucania rzeczywistości najpewniejszych nawet zjawień natury, dlatego tylko, że ich wytłumaczyć nie możemy, jest to przyznawać umysłowi ludzkiemu władze nieograniczone, co się sprzeciwia rozumowi i doświadczeniu. Ani mówmy, że przykład dopiero przytoczony jest innego rodzaju, aniżeli ta rzecz, dla której objaśnienia został użyty, ponieważ odradzanie się istot organicznych z nasienia jest zjawieniem pod zmysły podpadającym, pierwiastki zaś nierozciągliwe ciał, z których się ma składać rozciągłość, są

⁵⁹ *Essai concernant l'entendement humain*, liv. 2, chap. 15, § 9.

dla nas niewidzialne, a tym samym o bytności ich zmysły nas przekonać nie mogą. Wszakże na ten zarzut gotowa jest odpowiedź, że nie jedną drogą dowiadujemy się o bytności rzeczy, a jeśli świadectwo zmysłów mamy niekiedy za niemyślne, za coś byśmy mieli podciągać pod wątpliwość te prawdy, któreśmy wywiedli, jak się zdaje, z rozumowania niezaprzeczonego, zwłaszcza gdyśmy już widzieli, że zmysły same przez się o niczym nie sądzą i że pewność przekonania należy do wyższych władz umysłowych [22, 24]. Któryż np. astronom wątpi dziś o tym, że Słońce większe jest przeszło milion razy od Ziemi, chociaż zmysły nasze zdają się nam okazywać rzecz całkowicie przeciwną, i chociaż żaden z ludzi odkrycia tego nie mógł sprawdzić doświadczeniem, to jest nie mógł przemierzyć bryłowatości Słońca sposobem mechanicznym. Czyliż ta sama uwaga nie ściąga się do wszystkich innych odkryć astronomicznych, które dziś miane są za niewątpliwe, jako to: względem obrotu Ziemi około Słońca, względem odległości planet od tej gwiazdy, względem ich w wielkości itp., które w żaden sposób nie mogły być wypadkiem doświadczenia, ale tylko rozumowania? Za coś byśmy więc ubliżać mieli pewności i tej prawdzie, że pierwiastki mechaniczne ciał są nierozciąglę, jeśliśmy jej gruntownym dowiedli rozumowaniem? Chcąc zważyć tę prawdę, trzeba okazać nietrafność rozumowania, z którego ona wypływa, a nie dlatego tylko okrywać ją cieniem wątpliwości, żeśmy o niej dowiedzieć się nie mogli drogą doświadczenia.

144. Lecz dokładniejszą jeszcze na zarzut wyżej przytoczony możemy dać odpowiedź, albowiem możemy wyjaśnić przyczynę, dla której niepodobna jest dla nas wyobrazić sobie zmysłowo, jakim sposobem z pierwiastków nierozciąglących tworzyć się mogą jestestwa rozciąglę. Wyjaśnienie tej przyczyny ten dla nas przyniesie pożytek, że nam wskaże najpewniejszą granicę, której nasz umysł przestąpić nie zdoła, a tym samym oszczędzić może filozofowi niepożytecznej pracy w tłumaczeniu rzeczy takich, które z natury swojej wytłumaczone być jasno nie mogą.

Jakoż, gdyby którakolwiek z tych istot nierozciąglących, czyli z tych pierwiastków mechanicznych, z których ciała powstają, działała na zmysły nasze sama jedna, nie będąc w związku z drugimi, zapewne nie sprawiłaby w nas żadnego czucia, ponieważ nigdy nie czujemy zmysłami takiej istoty, która by się nie składała z części. Wszystkie istoty materialne, choćby najszczuplejsze, a nawet najdrobniejsze proszki, jakie tylko postrzegać możemy zmysłami, czyli, co jedno znaczy, do których odnosić możemy czucia nasze, są już zbiorami bardzo licznych istot pojedynczych. Istotę przeto nierozciąglą nawet z rzędu tych, z których się składają jestestwa materialne, pojmować tylko myślą możemy, ale jej wyobrazić {sobie} sposobem zmysłowym niepodobna, bo niepodobna jest do takiej istoty odnosić jakiegokolwiek czucie.

Ta uwaga, którąśmy dopiero wyłuszczyli, ułatwia nam odpowiedź na ostatni zarzut, że niepodobna jest pojąć, jakim sposobem z pierwiastków nierozciąglących utworzyć się mogą jestestwa rozciąglę. Naprzód bowiem, przypomnijmy sobie, co się już wyłuszczyło, to jest, że wyobrażenie nasze rozciągłości, zastosowane do jestestw rzeczywistych, składa się nie tylko z pojęć, ale i z czuć połączonych razem z pojęciami [127] tak dalece, że jedno bez drugich nie dadzą nam właściwie

wyobrażenia tego, co nazywamy „rozciągłością materialną”.⁶⁰ Uważmy teraz, co przez to rozumieć mamy, kiedy mówią niektórzy, że rozciągłość tworzy się tylko z rozciągłości; zapewne nie co innego, tylko to, że wyobrażenie rozciągłości większej rodzi się w nas z wyobrażenia rozciągłości mniejszej wiele razy powtórzonej i dodanej do siebie. Tak np. wyobrażenie miary podłużnej, którą nazywamy „linią”, dodane do siebie wielokrotnie, daje nam wyobrażenie cała podłużnego, dalej stopy, łokcia itd. Wyobrażenie powierzchni mniejszej dodane do siebie daje nam wyobrażenie powierzchni większej, wyobrażenie proszku dodawane do siebie tworzy w nas wyobrażenie bryły. Lecz ponieważ widzieliśmy dopiero, że najdrobniejsze cząstki jestestwa rozciągniętego, jakie tylko wyobrazić sobie można zmysłowo, złożone być muszą, chcąc przeto sposobem zmysłowym wyobrazić {sobie} rodzenie się rozciągłości, zacząć musimy wyobrażenie nasze od pierwiastka złożonego, a tym samym rozciągniętego. Dowiedliśmy zatem, że zarzut wspomniany w niczym nie osłabia twierdzenia, któreśmy wyżej udowodnili [141]. Prawda jedna nie może być przeciwna drugiej, a jakośmy dowiedli, że rozbierając myśl nasze wyobrażenia ciał czyli rozciągłości materialnej, przyjść musimy do uznania w ciałach pewnych pierwiastków niezłożonych, których zmysłowo wyobrazić {sobie} nie można, tak znowu dowiedliśmy, że chcąc sobie wyobrazić sposobem jasnym i zmysłowym rodzenie się jakiegokolwiek rozciągłości materialnej, od wyobrażenia rozciągłości zacząć należy. Stąd się okazuje ta prawda, że lubo nie możemy pojąć jasno, a zatem ani wytłumaczyć tego, jakim sposobem z istot nierozciągniętych ze sobą połączonych powstają zjawienia, które nazywamy „ciałami”, utrzymywać jednak, że tak nie jest w rzeczy samej, nie mamy prawa, co lepiej się jeszcze objaśni wykładem prawdy następującej.

145. Widzieliśmy teraz, że chcąc sobie wyobrazić jasno rodzenie się rozciągłości materialnej, zacząć musimy od pierwiastków zmysłowych a tym samym rozciągniętych. Odległość między dwoma jakimikolwiek kresami czyli punktami, naznaczonymi na rozciągłości materialnej, jest także rozciągłością, więc i o niej prawdziwe jest to samo, co się rzekło o pierwszej. Najmniejszy pierwiastek odległości, jaki tylko zmysłowo wyobrazić sobie możemy, składać się musi z wielkiej liczby odległości mniejszych, bo między jednym jego końcem a drugim mieści się wielka liczba istot pojedynczych, te zaś odległości mniejsze, ponieważ, podług przypuszczenia, zmysłowo wyobrazić się już nie dają, więc je myślą tylko pojmować możemy. Jako zatem wyobrażenia nasze istot nierozciągniętych ciemne być muszą, dlatego, że ich zmysłowo wyobrazić {sobie} nie możemy, tak to samo rozumieć należy o wyobrażeniach odległości nieskończenie małych, w których te istoty względem siebie zostawać mogą. Wszakże wiadomo jest, że wszystkie ciała są mniej lub więcej ściśnięte, to jest dające się skupiać w mniejszą coraz objętość przynajmniej do pewnego kresu, i że ten przymiot idzie zawsze w stosunku odwrotnym ich gęstości. Skąd nieuchronny wypada

⁶⁰ Przez „rozciągłość materialną” rozumieć odtąd będziemy ciała rzeczywiste, dla różnicy od rozciągłości takiej, która się inaczej zowie „przestrzenią czystą” czyli „próżną”, a której wyobrażeniu, jak to się następnie wyłuszczy, nie może odpowiadać żadna zgoda rzeczywistość.

wniosek, że pierwiastki mechaniczne jakiegokolwiek ciała, chociaż nam na oko stykać się ze sobą zdają, istotnie jednak zachodzi między nimi pewna odległość niedościgną naszemu wzrokowi, dlatego, że nasze zmysły są ograniczone, i jako przedmiotów zbyt wielkich ogarnąć, tak rzeczy bardzo drobnych postrzec nie mogą. Pojęcia przeto tak pierwiastków mechanicznych ciała, jako i odległości bardzo małych, w których te pierwiastki jedne względem drugich rozpołożone być mogą, zawsze dla nas ciemne być muszą, ponieważ do rzeczy, które odpowiadają tym pojęciom, nie możemy rozsądnie odnosić żadnego czucia [124]. A chociaż prawo naszego umysłu każe nam przyznawać rzeczywistość odpowiednią tym pojęciom, mówimy tylko, że są rzeczywiście istoty pojedyncze w znaczeniu właściwym czyli nierozciągle, że te istoty rozpołożone są względem siebie w pewnych odległościach nieskończenie małych, i że stąd powstają te zjawienia, które nazywamy „ciałami”; lecz jakim sposobem z istot nierozciąglych tworzy się rozciągłość, wyobrazić {sobie} tego jasno, a zatem ani wytłumaczyć nie możemy. Że zaś pojęcia odłącznie od czuć uważane nigdy nie mogą mieć tego stopnia i rodzaju jasności, jaka służy tym ostatnim, ponieważ te pojęcia dają nam tylko wiedzieć o bytności pewnych rzeczy, nie uświadamiając nas bynajmniej o tym, jakimi są one w sobie samych, i jak się dzieją, i ponieważ czucia nasze wtenczas dopiero możemy odnosić rozsądnie do części pewnego ciała, i do ich względnych odległości, kiedy tak pierwsze jako i drugie są złożone z wielu szcuplejszych pierwiastków umysłowo tylko pojmować się mogących; stąd niezawodnie wniesć należy, że usiłowanie, ażeby wytłumaczyć jasno, a przez to samo zmysłowo⁶¹ rodzenie się ciał z pierwiastków nierozciąglych, wiecznie daremne być musi.

146. Rozbiór poprzedzający wyświeca nam także znaczenie drugiej z trzech własności stanowiących treść wyobrażenia naszego rozciągłości materialnej, wyrażonych na początku tego rozdziału [141]. Widzieliśmy, iż ta druga własność zależy na tym, że cząstki jestestwa rozciąglego czyli materialnego stykać się ze sobą zdają, co nazywamy „ich ciągłością” (*continuitas*). Ale uwagi poprzednicze już nas przekonały, że to stykanie się jest tylko pozorne, ścieśliwość bowiem ciał dowodzi, że pierwiastki ich mechaniczne zostawać muszą względem siebie w pewnych odległościach, dlatego i jedynie niedostrzeżonych okiem, że zmysły nasze są ograniczone. Wyobrażenie przeto tej drugiej własności jestestw rozciąglych jest raczej UJEMNE, aniżeli DODATNIE [80], objawiające nam granicę naszej władzy zmysłowego poznawania, lecz nie stawiające prawdziwej rzeczywistości, która by odpowiadała temu wyobrażeniu.⁶²

⁶¹ Okażemy na swoim miejscu tę prawdę, że zjawienia natury nie inaczej się tłumaczą, tylko dowodząc przez rozumowanie, że pewne zjawienia nadzwyczajne i rzadkie są wypadkiem połączenia wielu zjawień prostych i pospolitych. Tak więc przez sposób jasny tłumaczenie zdarzeń przyrodzonych, nie inny rozumiemy, tylko ten, który zaczyna zawsze od wyobrażeń zmysłowych, ponieważ albo od zjawień złożonych i nadzwyczajnych postępuje do zjawień prostych, albo na odwrót. Lecz widzieliśmy dopiero, że taki sposób wykładu stosować się nie może do rodzenia się rozciągłości materialnej z pierwiastków nierozciąglych.

⁶² Ta sama uwaga zastosować się powinna do tego zjawienia, które nazywamy „zetsknięciem się dwóch ciał”. Kiedy bowiem widzimy dwa ciała stykające się ze sobą, to tylko jest dla nas rzeczą pewną, że te ciała w tak bliskim są względem siebie położeniu, iż zmysły nasze postrzec nie mogą najmniejszej

Owszem, nie zdaje się być podobne do prawdy, ażeby pierwiastki mechaniczne najgęstszego nawet ciała, jakie tylko w naturze znaleźć się może, stykały się ze sobą rzeczywiście, to jest ażeby między nimi nie zachodziła żadna odległość. Gdyby albowiem tak było, nie można by pojąć, jakim sposobem ze zbioru tych pierwiastków powstało jestestwo rozciągle, to jest mające zmysłową odległość między częściami swoimi. Wszakże, chociaż położeń najbliższych, w jakich zostawać mogą względem siebie pierwiastki mechaniczne materii, zmysłowo wyobrazić sobie nie możemy; wiemy to jednak, że odległość większa tworzy się z odległości mniejszej wiele razy powtórzonej i dodanej do siebie, a stąd wniesć należy, że i odległość zmysłowa choćby najmniejsza, dająca się postrzegać między cząstkami innego ciała,⁶³ musi być wypadkiem wielu odległości mniejszych, myślą tylko pojmować się mogących. Wreszcie nie podlega to żadnej wątpliwości, że zetknięcie się rzeczywiste dwóch np. mechanicznych pierwiastków materii żadnym sposobem, ani zmysłowym, ani umysłowym, wyobrazić się nie daje. Nie może się wyobrazić sposobem pierwszym, bo się dowiodło, że i same te pierwiastki umysłowe się tylko pojmują. Nie może drugim, bo wyobrażenie, które przywiązujemy do tego wyrazu „zetknięcie się”, stosuje się jedynie albo do dwóch lub więcej ciał, albo do części jednego ciała pod zmysłu podpadających, a tym samym stosować się nie może do cząstek materii tak drobnych, jakimi są pierwiastki jej mechaniczne, które myślą tylko pojęte być mogą. Wyraz przeto rzeczony, zastosowany do takich pierwiastków, nie mógłby mieć żadnego prawdziwego znaczenia, a ten, kto by twierdził, że te pierwiastki stykają się ze sobą rzeczywiście, twierdziłby o tym, czego żadną miarą wyobrazić sobie, a tym bardziej dowieść niepodobna.

147. Dowiedliśmy wyżej, że dusza ludzka nie jest istotą materialną, czyli że nie jest istotą rozciąglą, złożoną z wielu cząstek, lecz istotą właściwie pojedynczą [17]. Ale teraz okazało się, że nawet pierwiastki mechaniczne materii są także nierozciąglymi i ściśle pojedynczymi istotami, a nawet, że takim tylko istotom a nie innym bytność właściwą przyznawać się może. Czymże więc dusza ludzka różni się od rzeczonych pierwiastków? Albo czy te ostatnie nie mogą się także nazwać „istotami duchowymi”, ponieważ z tego względu, któryśmy dopiero wyłuszczyli, żadna między nimi a duszą ludzką nie zachodzi różnica? Oto więc jeszcze jedna wątpliwość wynikająca z ostatnich wypadków rozbioru naszego, którą objaśnić należy. Wszakże aż dotąd wszyscy niemal filozofowie byli tego mniemania, że

między nimi odległości i że te ciała czynią sobie wzajemnie opór. Lecz jeśliśmy sądzili, że w tym razie nie zachodzi między nimi rzeczywiście żadna odległość, prawdy dopiero wyłuszczone łatwo nas przekonać mogą, że taki sąd byłby dowolny. Gdy się bowiem okazało, że cząstki najdrobniejsze jednego ciała, chociaż zdają się ze sobą stykać, nie stykają się jednak rzeczywiście, za cóż by to samo nie miało się prawdzić o dwóch ciałach, zwłaszcza kiedy już wiemy, że ciała mają byt rzeczywisty nie pod tym względem, ile są ciałami, ile pod tym, ile mają bytność pierwiastki ich mechaniczne.

⁶³ Już się mówiło, że odległość próżna między cząstkami jednego ciała postrzegać się zmysłowo nie może, ponieważ wszystkie te cząstki nieprzerwanie ze sobą stykać się zdają. Kiedy przeto mówimy o odległości cząstek jednego ciała zmysłami postrzegać się mogącej, rozumie się, że tu jest mowa o odległości wypełnionej, nie zaś próżnej, tj. o odległości mieszczącej w sobie wiele pierwiastków mechanicznych materii między dwoma jakimikolwiek punktami jednego ciała.

rozciągłość jest cechą odróżniającą istoty materialne od duchowych; lecz gdy już wiemy, że rozciągłość ile rozciągłość nie jest żadnym przymiotem rzeczywistym istot i że te ostatnie koniecznie nierozciągle być muszą, jeśli im przyznawać mamy byt rzeczywisty, więc to samo dowodzi mylność rzeczzonego mniemania. Niektórzy znowu DUCHOWOŚĆ istoty i onej nierozciągłość tak ściśle łączyli w myśli swojej, iż te dwie własności mieszały ze sobą i brali za jedną; więc i taki sposób pojmowania rzeczy okazuje się być nietrafnym, bo podług niego, wszystkie istoty rzeczywiste byłyby nie inne, tylko duchowe. Jakże więc, czy mamy czynić jakąkolwiek różnicę między pierwiastkami mechanicznymi materii a duszą ludzką, a jeśli ją czynić mamy, na czym ona zależy?

Pytanie to już po części rozwiązane zostało w tym miejscu, gdzieśmy mówili o siedlisku czułości właściwie zwanej, jaką przyznajemy duszy [17, 18], a na które teraz odpowiedź uzupełnić tylko mamy. Mówimy tedy, iż różnica między duszą ludzką a pierwiastkami mechanicznymi jakiegokolwiek ciała na tym zależy, że pierwsza obdarzona jest władzą poznawania i chcenia, czego o drugich twierdzić nie możemy. Dusza nasza czuje, sądzi, poznaje, rozumie, prawo zaś umysłu naszego twierdzić nam każe, że taka istota w naszym jestestwie jedna jest zawsze i ta sama [49]. Prócz tego ta istota przedniejsza włada całym tym zbiorem organicznym istot, które nazywamy jej „ciałem”, i który ściśle z nią jest połączony. Ona nadaje ruch, podług potrzeby, albo całemu jego ogółowi, albo niektórym jego częściom,⁶⁴ a za pośrednictwem tych ostatnich porusza nawet ciała względem siebie obce, to jest zbiory innych pierwiastków mechanicznych materii, różnych od tego {zbioru pierwiastków}, które składają własne jej ciało. Wszakże o bytności w człowieku tych dwóch władz nikt z ludzi nie wątpi; myśmy zaś okazali, że one nie mogą się przyznawać rozsądnie wszystkim zgoła lub wielu cząstkom czyli istotom, z których się składa nasze jestestwo, ale jednej z nich tylko, którą zowiemy „duszą”.⁶⁵ Jakoż gdyby

⁶⁴ Wiadomo jest fizjologom, że dusza nasza nie inaczej włada ciałem swoim, tylko za pośrednictwem nerwów [18]. Jako te ostatnie są narzędziami, przez które działania wywarne na ciało od przedmiotów zewnętrznych dochodzą aż do duszy, za czym następują w niej czucia, tak również służą jej za narzędzia do poruszania mięśni ciała. Tak więc, dając uwagę na tę siłę, którą ma dusza do władania ciałem swoim, nie mamy najmniejszej potrzeby przypisywać jej rzeczywistą przytomność w całej jego objętości, gdy wiemy, że ona nie inaczej poznaje rzeczy, albo usiłuje poruszyć rozmaite części ciała, tylko za pośrednictwem pewnych narzędzi.

⁶⁵ Uwagi wprawdzie poprzedniczo wyłuszczone, do których się tu odwołuję, tego tylko wyraźnie dowiodły, że porównywanie czuć naszych i same te czucia nie są bynajmniej własnością ciała ani którejkolwiek jego części rozciąglej, ale tylko pewnej istoty właściwie pojedynczej, o której każdy człowiek stosownie do wrodzonych sobie myślenia prawideł trzymać musi, że jest w nim jedna tylko i zawsze ta sama. Lecz to rozumowanie, które nas doprowadziło do prawdy wspomnianej, jeśli to tylko sobie przypomnimy, łatwo nas przekonać może, że większą jeszcze byłoby niedorzecznością przyznawać ciału naszemu sądy, pojęcia i wszelkie inne działania podobne tym, które się zowią „umysłowymi” i których bytność rzeczywistą okazaliśmy w duszy naszej [124]. Wszakżeśmy widzieli, że te działania ściśle się łączą z czuciami, i przez nie same tylko obudzone bywają; więc nie możemy ich rozsądnie przyznawać istotom takim, w których się nie znajdują czucia. To samo rozumowanie zastosować się może i do władzy chcenia czyli woli. Nie można o tym wątpić, że ta sama a nie inna istota, która czuje i myśli, ma oraz władzę chcenia; lecz każdy człowiek w jestestwie swoim jedną tylko taką poznaje istotę; nie może przeto rozsądnie przyznawać woli wielu cząstkom ciała swojego, to jest

ktoś twierdził, że te same władze służą wszystkim pierwiastkom mechanicznym ciała ludzkiego, albo niektórym z nich przynajmniej oprócz duszy, czyliż byśmy nie poczytali twierdzenia takiego za niedorzeczne? A przynajmniej to jest pewne, że takie twierdzenie żadnym dowodem i najmniejszym nawet podobieństwem do prawdy poprzeć by się nie mogło, o czym bardziej się jeszcze przekonamy, gdy wyłożymy następnie tę własność ciał, którą nazywamy „bezwładnością” (*inertia*). Jeśli zaś żadne prawo umysłu naszego nie upoważnia nas do przyznawania pierwiastkom mechanicznym naszego ciała dwóch władz wspomnianych, tym mniej rozsądne byłoby twierdzenie, że te same władze znajdować się mogą w takichże pierwiastkach materii, z których się składa jakiekolwiek ciało nieorganiczne czyli martwe [142]. Różnica przeto między istotą duchową a pierwiastkiem mechanicznym materii na tym zależy, że pierwsza ma władzę myślenia i wolę, w drugim zaś te się władze nie znajdują.

148. Uwagi, któreśmy dopiero wyłuszczyli, nie tylko nam wskazują różnicę między duszą ludzką a pierwiastkami mechanicznymi materii, ale nadto wyświecają zacność i wyższość prawie nieskończoną pierwszej nad drugimi. Albowiem którykolwiek z dwóch rzeczonych przymiotów odznaczających duszę naszą od wszelkich pierwiastków materii rozważyć zechcemy, zawsze się przekonamy, jak niezmiernie przewyższa ona zacnością swoją te ostatnie. Gdy np. zastanowimy uwagę naszą nad tym jej przymiotem, który nazywamy „władzą myślenia”, jak on jest szlachetny, jak wieloraki w swoich skutkach, jak dalece rozwijać się i doskonalić mogący, rozwodzić się nad tym nie będę, bo tej prawdy są dowodem dzieje oświecenia i postępów umysłu ludzkiego. Z mnóstwa niezliczonego cząstek najdrobniejszych i właściwie pojedynczych, które nawet zmysłowo wyobrazić się nie dają, a z których się składa ogół jestestwa naszego, jest przecież jedna zdolna do myślenia, do poznawania rzeczy, do wyobrażenia ich sobie, do odkrywania prawd szacownych i ważnych, do podnoszenia się nawet myślą ku Stwórcy swojemu i całego świata. Wszystkie inne cząstki naszego jestestwa są dane jakby na usługę i za narzędzie dla tamtej; są niejako posłuszne skinieniu jej woli. Zbiór ich organiczny jest bez wątpienia żyjącą machiną, którą dusza ludzka włada i posługuje się, stosownie do swoich potrzeb i widoków. Tu przeto widzimy, że nawet ze względu na ten jej przymiot, który nazywamy „wolą”, daleko jest ona zacniejsza od istot składających jej ciało, któraż albowiem z tych ostatnich obdarzona jest władzą poruszania ogółem i przenoszenia

jakiemukolwiek zbiorowi pierwiastków, z których się ono składa. Prócz tego nadmieniliśmy już [86], że władza czucia i władza chcenia mają ze sobą ścisły związek; że zaś czułość budzi w nas władzę myślenia, więc łatwy stąd wniosek, że i ta ostatnia ścisłe być musi spowinowacana z wolą. Mianowicie każdy to pojmuję, że te dwie władze są wzajemnie dla siebie potrzebne, i że będąc odosobnione, na nic by się nie przydały człowiekowi. Władza myślenia bez woli nie miałaby żadnego celu, a ta ostatnia bez pierwszej, będąc zupełnie ślepą, byłaby zgoła niepożyteczna. Stąd wnieść należy, że tym istotom, którym zaprzeczyliśmy władzy pierwszej, nie mamy najmniejszej potrzeby przyznawania drugiej. Na ostatek, gdy uważamy, że wola na ten koniec dana jest człowiekowi, ażeby za jej pośrednictwem władał całym ogółem ciała swojego lub jego częściami podług potrzeby lub upodobania, to samo nas przekonywa, jak niedorzeczne byłoby przypuszczenie, że oprócz duszy każdy z pierwiastków mechanicznych składających ciało lub jakiekolwiek ich mnóstwo może być obdarzone władzą podobną.

go z miejsca na miejsce? Oto są własności, którymi dusza ludzka różni się od ciała, i które stanowią to, co nazywamy jej „duchowością”, a te same własności są dla nas rękojmnią zacności jej i niezmiernej wyższości nad tymi jednostkami, z których się składa materia.

149. Okazaliśmy wyżej [130], że podług praw umysłu naszego powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią pojęciu działania, czy to je stosujemy do dwóch ciał działających jedno na drugie, czy też do części jednego ciała, które wywierając na siebie ciągłe i wzajemne działanie, sprawują to, co nazywamy „spójnią”, jeśli to pojęcie obudziło się w nas przez czucia rzeczywiste. Że zaś rzeczywistość odpowiednia nigdzie indziej znajdować się {nie} może, tylko w istotach mających być rzeczywisty, a takimi są jedynie istoty właściwie pojedyncze czyli nierozciąglę, więc tym samym dowiodło się, że gdy mówimy o związku spójni między częściami ciała, związek ten nie inaczej uważać mamy, tylko jak rzeczywiste, ciągłe i wzajemne działanie na siebie pierwiastków mechanicznych, z których się składa ciało. Otośmy się więc przekonali, że i trzecia własność stanowiąca treść wyobrażenia, jakie mamy o rozciągłości materialnej [141], jest pewną rzeczywistością, która odpowiada wyobrażeniu.

Widzimy przeto, że wyobrażenie pierwszej i ostatniej z trzech własności, stanowiących treść rzeczoną, ma pewną rzeczywistość odpowiednią; wyobrażenie zaś własności drugiej jest tylko ujemne, nic więcej nie stawiające umysłowi, prócz ograniczenia dzielności zmysłów naszych [146].

150. To samo, co się teraz wywiodło względem pojęcia działania zastosowanego do pierwiastków mechanicznych ciała jednego, prawdzi się o pojęciu działania zachodzącego między ciałem jednym a drugim. Gdy podług praw umysłu naszego przyznawać mamy rzeczywistość odpowiednią temu pojęciu, nie inaczej o tym działaniu sądzić możemy, tylko tak, że zbiór jeden pierwiastków mechanicznych połączonych związkiem spójni, nazwany „ciałem”, działa rzeczywiście na drugi zbiór podobny; że więc działanie to ciała pierwszego nie gdzie indziej zawiera się, tylko w istotach mających być rzeczywisty, to jest w każdym z pierwiastków mechanicznych składających to ciało. Podobnym sposobem przyjęcie tego działania czyli skutek nie gdzie indziej rzeczywiście znajdować się może, tylko w każdym pierwiastku mechanicznym należącym do składu ciała drugiego.

Jeśli zaś przekonaliśmy się, że działanie, które uważamy jako stan przemijający jestestwa materialnego [140], samym tylko pierwiastkom jego mechanicznym rzeczywiście przyznawać się może, tedy łatwo zgodzimy się i na tę prawdę, że samo usposobienie jestestwa materialnego do działania, które nazwaliśmy „przymiotem jego stałym” [tamże], nie gdzie indziej rzeczywiście znajdować się może, tylko w tych samych pierwiastkach.

151. Okazaliśmy znowu, że przyrodzone myśli naszej prawidła w wielu zdarzeniach stawiają nam położenie czyli miejsce jestestwa materialnego, oraz jego ruch, jak

rzeczywiste przymioty lub stany tego jestestwa [152, 155]; lecz gdy teraz wiemy, że w świecie rzeczywistym mają tylko bytność istoty nierozciągle, więc nie inaczej wyobrażać sobie możemy położenie albo ruch jestestwa materialnego za przymioty jego rzeczywiste, tylko tak, że to położenie albo ten ruch jest własnością rzeczywistą każdego z pierwiastków mechanicznych materii, składających rzeczzone ciało. Mówić przeto, że pewne ciało jest w pewnym położeniu lub że jest w ruchu, jest to mówić właściwie, że każdy z jego pierwiastków mechanicznych ma swój stan rzeczywisty, który nazywamy „położeniem” lub „ruchem”, albo raczej, że ta ostatnia własność jest ciągłą odmianą pewnych stanów rzeczywistych tych pierwiastków.

152. Dowiedliśmy, że bytność rzeczywista służy tylko takim istotom, które są pojedyncze właściwie, to jest niezłożone z cząstek. Lecz my nazywamy pospolicie „istotami pojedynczymi” jestestwa, które się składają z bardzo wielu istot udzielnych czyli mechanicznych pierwiastków materii, jak np. wszystkie indywidua z rodzaju jestestw organicznych. Wy tłumaczyć nam przeto wypada, z jakiego względu jestestwom złożonym dajemy niewłaściwie nazwisko „istot pojedynczych”.

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

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

154. Natura jakiegokolwiek jestestwa organicznego daje nam więcej powodów do uważania tego jestestwa złożonego pod postacią jedności, aniżeli natura jestestw nieorganicznych, o których dopiero mówiliśmy. Tak np. mówimy: JEDNO DRZEWO, nie tylko dlatego, że wszystkie jego cząstki są ze sobą w nieprzerwanym związku spójni, lecz bardziej jeszcze z tego względu, że na połączeniu tych części utrzymuje się życie rośliny, które uważamy jak rzecz jedną, bo nie możemy mówić, że w roślinie są dwa życia lub więcej. Widzimy tu, że jeżeli jestestwo organiczne zostanie

rozdzielone na części, przestaje być jestestwem organicznym, a każda z tych części, lubo będzie jestestwem, będzie jednak jestestwem innego rodzaju niż była całość. Drzewo np. porąbane na sztuki, da nam takie jestestwa, z których żadne nie będzie mogło nazywać się „drzewem żyjącym”; każde, owszem, będzie martwym drewnem.

155. Kiedy uważamy indywiduum jakieś z rodzaju ludzi, pospolicie uważamy je jako jestestwo pojedyncze, mówiąc np.: JEDEN CZŁOWIEK. Czynimy to nie tylko z tego względu, że wszystkie części tego jestestwa zostają ze sobą w nieprzerwanym związku spójni, co mu jest wspólne z jestestwami nawet nieorganicznymi, nie tylko dlatego, że na połączeniu tych części zależy życie jego organiczne, co mu jest wspólne z roślinami, lecz jeszcze z tego względu, że w człowieku znajduje się pewna przedniejsza częśćka jego jestestwa, która się różni od wszelkich innych jego części naturą swoją. Częstka ta jest to istota, która w nim czuje i myśli, a ta częśćka, jak się już dowiodło, jedna jest tylko w każdym człowieku, i właściwie pojedyncza. Podobnym sposobem zwierzę jakiegokolwiek uważamy za jestestwo pojedyncze z tych samych powodów, co i człowieka; bo w każdym zwierzęciu jest częśćka przedniejsza, która władnie jego ciałem, i która przyrodoznem swoim różni się od wszelkich innych części tego jestestwa. Ta przedniejsza częśćka jest to dusza zwierzęcia, nie tak wprawdzie doskonała, jak nasza, ale jednak do niej podobna. Dusza ta zwierzęcia także być musi pojedyncza w znaczeniu właściwym, jeśli jesteśmy przekonani, że zwierzęta czują i czucia swoje porównywiają, co przynajmniej jest rzeczą najpodobniejszą do prawdy.⁶⁶

156. Maszynę jakąkolwiek uważamy pod postacią jedności z tego względu, że na połączeniu i urządzeniu wszystkich jej części zależy otrzymanie pewnego jednego celu, czyli pewnego skutku; np. na połączeniu wszystkich części zegarka zależy wymiar czasu.

Uważamy jeszcze pod postacią jedności maszynę z tego względu, że wyobrażenia wszystkich jej części musiały być połączone w jednej istocie myślącej, inaczej by albowiem maszyna ta działała być nie mogła.

⁶⁶ Nikt teraz o tym nie wątpi, że zwierzęta obdarzone są czułością i pewną władzą poznawania; to się zaś wnosi przez podobność (*per analogiam*): naprzód, że spraw, które one wykonywają, po wtóre, z uwagi na budowę ciała, mającego zmysły podobne naszym. Na czym zależy moc takowego wnioskowania, da się to widzieć na swoim miejscu. Tu tylko uważać należy, że zwierzęta rozróżniać muszą czucia swoje, bo nie tylko poznają rozmaite rzeczy, lecz rzecz jedną rozeznają od drugiej, czego by czynić nie mogły, nie rozróżniając czuć swoich. Każde np. zwierzę rozeznaje jestestwa swego rodzaju od jestestw rodzaju innego, jestestwa sobie przychylne lub obojętne od niebezpiecznych i szkodliwych, to, co mu służyć może za pokarm lub napój, od tego, co się nie zda do podobnego użycia. Pies rozeznaje swego pana od innych ludzi, wymawianie swego nazwiska od innych dźwięków itd. Lecz jakżeby zwierzę, poznając rozmaite rzeczy, rozróżniało je między sobą, gdyby nie rozróżniało czuć swoich, które są początkiem wszelkiego poznania? Skoro zaś rozróżnia czucia swoje, więc je porównywa; więc dusza jego jest istotą czującą razem i porównyującą swe czucia, zatem istotą właściwie pojedynczą, niezłożoną z części. Powiedziałem jednak, że dusza zwierzęcia nie jest tak doskonała, jak ludzka, na czym zaś różnica ta zależy, rozwiązanie tego pytania nie jest już przedmiotem logiki, lecz psychologii. W tej ostatniej nauce okazuje się, że różnica ta jest niemała. Lecz bardziej jeszcze filozofia moralna wyświeca szlachetność i wyższość prawie nieskończoną duszy ludzkiej nad zwierzęcą ze względu na ważność i przeznaczenie pierwszej.

Lecz wszystkie uwagi dopiero wyłuszczone okazują nam tę prawdę, że jeśli jestestwa złożone z wielu części nazywamy „pojedynczymi”, wyraz ten bierzemy w znaczeniu niewłaściwym, i że nawet nie miałby żadnego, jeśliby wyobrażenie, które przywiązujemy do tego wyrazu, nie odnosiło się do ostatecznych pierwiastków jestestw rzeczonych, pierwiastków przez to samo właściwie pojedynczych.

ROZDZIAŁ III

Wykład dwojakiego sposobu, którym odpowiada rzeczywistość rozmaitym wyobrażeniom naszym. Zastosowanie tego wykładu do prawd poprzedniczo wyłuszczonych

157. Widzieliśmy, że pierwiastki mechaniczne ciał, to jest najdrobniejsze i ostateczne ich cząstki, podług praw umysłu naszego, stawia się nam jak rzeczywiste istoty, nie w myśli tylko naszej będące, ale zewnątrz onej. Widzieliśmy, znowu, że miejsce czyli położenie ciał, ruch, działanie, usposobienie do działania, podług tychże praw stawia się nam jak przymioty rzeczywiste istot rzeczywistych [130-135]. Ale także widzieliśmy, że lubo wyobrażeniom naszym liczby, zbioru, rozciągłości, zastosowanym do jestestw rzeczywistych powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią pod pewnym względem, liczba jedna uważana ile liczba, zbiór ile zbiór, rozciągłość ile rozciągłość, nie są żadną istotą rzeczywistą, ani żadnym przymiotem takiej istoty, słowem żadną rzeczywistością, która by się znajdowała zewnątrz myśli naszej [137, 141]. To nas przekonać powinno, o czym się już nadmienilo, że wtenczas nawet, kiedy prawa umysłu naszego każą nam przyznawać pewnym wyobrażeniom rzeczywistość odpowiednią, ta ostatnia nie zawsze jednostajnym sposobem im odpowiada, lecz że ten sposób różny być musi w stosunku do rozmaitych wyobrażeń naszych. Mianowicie teraz przystępuję do uiszczenia się z obietnicy, którą wyżej uczyniłem czytelnikom moim, to jest do wyłuszczenia dwojakiego sposobu, którym rzeczywistość odpowiadać może wyobrażeniom naszym: WŁAŚCIWEGO I POWODOWEGO. Wykład ten tym większej wagi być się zdaje, że ile wiedzieć mogę, żaden dotąd z logików lub filozofów nie domyślał się tego dwojakiego sposobu RZECZYWISTOŚCI ODPOWIEDNIEJ, o którym teraz mówić mamy, a co zatem idzie, żaden z nich nie mógł przedsiębrać wspomnianego wykładu, chociaż, podług mego zdania, jest on nieuchronnie potrzebny, aby ostatecznie wyświecić prawa, które ma człowiek do twierdzenia o rzeczach odpowiadających jego myśli, i dać gruntowną odpowiedź na wszystkie zgola zarzuty idealistów lub wątpliwości sceptyków. Wszakże nie może bardziej obchodzić filozofa żadne pytanie, jak to, które się tyczy rzeczywistości poznań ludzkich, albowiem nie trzeba tego dowodzić, że niedokładna o niej wiadomość bywa źródłem wszelkiego błędu, i że częstokroć ludzi nawet skądinąd uczonych przywodzi do tej smutnej ostateczności, iż się zapierają niejako najpiękniejszych przywilejów i nabytków swojego umysłu, i na tym zdają się zakładać największą swą chlubę, że po długim zawodzie trudnych badań dociekli przecież, że o NICZYM WIEDZIEĆ NIE MOŻNA, albo o WSZYSTKIM WĄTPIĆ POTRZEBA, lub, na koniec, że filozof naigrawać się powinien z powszechnych prawideł zdrowego rozsądku, tworząc najdziwniejsze romanse

metafizyczne, dla wyłuszczenia mniemanej rzeczywistości poznań ludzkich. Tak więc, aby zapobiec nadal podobnym obłąkaniom umysłu, okażmy, ile być może w świetle największym, ten dwojaki sposób, którym odpowiadać może rzeczywistość wyobrażeniom naszym.

A naprzód, twierdzimy, że rzeczywistość SPOSOBEM WŁAŚCIWYM odpowiada POJĘCIOM NASZYM ISTOT WŁAŚCIWIE POJEDYNCZYCH I PRZYMIOTÓW, KTÓRE SŁUŻĄ TAKIM TYLKO ISTOTOM, JEŚLI TE POJĘCIA WYWIEDZONE ZOSTAŁY PRZEZ ROZBIÓR Z POJĘCIA ZŁOŻONEGO CZYLI POMIESZANEGO, KTÓRE SIĘ W NAS OBUDZIŁO PRZEZ CZUCIA RZECZYWISTE. Oto jest definicja sposobu właściwego, którym rzeczywistość odpowiada pewnym wyobrażeniom naszym, a jeśli tylko przypomnimy sobie w treści prawdy celniejsze wyżej wyłuszczone, przekonamy się niezawodnie, że w tej definicji starano się zachować jak największą dokładność wyrażenia. Naprzód bowiem, widzieliśmy, że podług praw przyrodzonych umysłowi naszemu, czucia rzeczywiste budzą w nas sądy i pojęcia o jestestwach zewnętrznych, od których te czucia są sprawione, oraz o jestestwie naszym własnym czyli o duszy naszej, w których się te czucia znajdują. Tak więc czucia rzeczywiste budzą w nas pojęcia jestestw rzeczywistych, a zatem pojęcia takie, którym powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią, to jest nie w myśli tylko naszej będącą, ale zewnątrz onej [39], jeśli nie chcemy gwałcić praw przyrodzonych myślenia. Lecz pojęcia te, np. przedmiotów zewnętrznych, obudzone w nas przez czucia rzeczywiste, z początku złożone i pomieszane być muszą, bo i same te przedmioty są złożone z bardzo wielu części, z których każda jest udzielną istotą. Odkrywając coraz większą ilość części w jednym jakimkolwiek jestestwie materialnym, tym samym w pojęciu jego odkrywamy i rozróżniamy pojęcia wielu istot; tamto przeto pojęcie słusznie nazywamy „pomieszanym”, czyli „złożonym”. Gdy zaś rozbierając coraz bardziej pomieszane to pojęcie, za pomocą rozumowania przekonywamy się o tej prawdzie, że jestestwa materialne mają bytność rzeczywistą nie z tego względu, ile są zbiorami pewnych istot właściwie pojedynczych, ale raczej z tego, ile ma bytność każda z tych ostatnich, słusznie więc mówimy, że pojęcia takich istot WYWIEDZONE ZOSTAŁY PRZEZ ROZBIÓR Z POJĘCIA ZŁOŻONEGO CZYLI POMIESZANEGO, i pierwszym tylko pojęciom przyznajemy bytność odpowiadającą sposobem właściwym.

Ta sama uwaga stosuje się do pojęcia istoty w nas myślącej czyli duszy. Dusza nasza z działaniami swoimi z początku zdawała się nam być rozlana po całym ciełe [17], pojęcie jej przeto było w nas pomieszane i niejako złożone. Lecz gdy rozbiór oparty na rozumowaniu przekonał nas, że dusza czyli umysł jest istotą właściwie pojedynczą [20] i działającą jedynie w pewnym miejscu czyli raczej w pewnym punkcie naszego jestestwa, przez to samo z owego pojęcia pomieszanego wywiedliśmy pojęcie istoty właściwie pojedynczej, obdarzonej władzą myślenia, któremu także, podług praw umysłu naszego, powinniśmy przyznawać rzeczywistość właściwie odpowiadającą.

Ale, na koniec, mówiąc w definicji o pojęciu pomieszanym czyli złożonym, z którego przez rozbiór wywodzą się pojęcia istot właściwie pojedynczych, przydałiśmy te wyrazy, KTÓRE SIĘ W NAS OBUDZIŁO PRZEZ CZUCIA RZECZYWISTE, mamy

teraz przekonać się, że wyrazy te są nieuchronnie potrzebne, one bowiem wskazują warunek, bez którego rzeczywistość odpowiednia pojęciom naszym przyznawać się nie może. Gdyby albowiem ktoś wyobraził sobie takie jestestwo materialne, którego nigdy nie widział, lub innym jakimkolwiek nie poznał zmysłem, i które by w rzeczy samej nie miało bytności, np. pałac z jaspisu kryty blachą złotą, to jego wyobrażenie składałoby się z czuć wyobrażonych połączonych w jeden obraz przez pojęcie jestestwa być mogącego, jakim jest ten pałac wyobrażony. Rozbierając myślą to pojęcie jestestwa być mogącego, o którym tu mówimy, otrzymalibyśmy pojęcia najprostszych pierwiastków tego jestestwa, pierwiastków nierozciągliwych i właściwie pojedynczych, tak właśnie, jak się to dzieje rozbierając obraz jestestwa rzeczywistego; ale pojęciom naszym tych pierwiastków mogłaby nie odpowiadać żadna rzeczywistość, bo jako jestestwo, które się z nich składa, uważamy tylko za być mogące, nie zaś będące rzeczywiście, tak to samo rozumieć należy o pierwiastkach, z których składamy w myśli naszej to jestestwo. Pojęcia tych pierwiastków są tylko pojęciami istot być mogących, nie zaś będących rzeczywiście, a to dlatego, że te pojęcia wywiodły się przez rozbiór z takiego pojęcia złożonego, które się w nas obudziło przez czucia wyobrażone, a nie rzeczywiste.

158. Dowiodło się, że czucia rzeczywiste nie tylko w nas budzą pojęcia istot rzeczywistych, ale i pewnych przymiotów, które podług praw umysłu naszego także za rzeczywiste mieć powinniśmy. Lecz ponieważ przymioty rzeczywiste nie gdzie indziej znajdować się mogą tylko w istotach rzeczywistych, gdy się więc dowiodło, że te ostatnie są niezłożone, czyli właściwie pojedyncze, przymioty zatem WŁAŚCIWIE rzeczywiste są te, KTÓRE SŁUŻĄ TAKIM TYLKO ISTOTOM, dlatego właśnie te wyrazy położone są w definicji. Przypomnijmy więc sobie pokrótce, jakie to są pojęcia przymiotów budzące się w nas przez czucia rzeczywiste, i którym podług praw umysłu naszego powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią, a mianowicie, którym z tych pojęć odpowiada rzeczywistość SPOSOBEM WŁAŚCIWYM.

Widzieliśmy już, że jeśli pojęciom naszym miejsca czyli położenia jestestw materialnych, ich ruchu, działania, sposobności do działania, przyznawać mamy rzeczywistość odpowiednią, przymioty te nie inaczej uważać możemy za rzeczywiste, tylko jako zawarte w pierwiastkach mechanicznych jestestw rzeczonych [150, 151]. Oto więc jeśli pojęcia takich przymiotów budzą się w nas przez czucia rzeczywiste, nie innym, tylko WŁAŚCIWYM SPOSOBEM odpowiadać im może rzeczywistość, bo to są pojęcia przymiotów służących samym tylko istotom właściwie pojedynczym.

Lecz ponieważ i dusza nasza jest istotą właściwie pojedynczą, więc i pojęciom jej przymiotów powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią. Jakoż przymioty duszy podzieliliśmy na stałe i przemijające. Do pierwszych należą jej władze i prawa przyrodzone, które nimi rządzić powinny. Nie masz żadnej wątpliwości, że pojęciom tych przymiotów duszy powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią, ponieważ są to pojęcia przymiotów służących istocie właściwie pojedynczej i nie inaczej w nas się budzą, tylko przez czucia rzeczywiste. W rzędzie przymiotów niestałych policzyliśmy jej wyobrażenia, chęci, żądze i inne jej stany

znikome. Co do wyobrażeń stawia się nam tu szczególna uwaga, to jest, że chociaż podług praw przyrodzonych umysłowi naszemu sądzić o nich powinniśmy, że one rzeczywiście są zawarte w istocie, którą nazywamy „duszą naszą”, a tym samym, że są rzeczywistymi jej przymiotami czyli stanami, nie możemy jednak mówić, że im odpowiada pewna rzeczywistość, widzieliśmy bowiem, że przez rzeczywistość odpowiednią rozumiemy to, co nie jest żadnym wyobrażeniem, lecz rzeczą odpowiadającą wyobrażeniu [39]. Gdy przeto wyobrażenia uważamy za stany rzeczywiste duszy naszej, rzeczywistość ta nie jest z rodzaju rzeczywistości odpowiedniej, bo wyobrażenia samym sobie odpowiadać nie mogą. Rzeczywistość tę nazwiemy „umysłową”, gdy nam o niej mówić przyjdzie na swoim miejscu. Lecz co się tyczy innych przymiotów niestałych duszy, o których tu wspomnieliśmy, jako to chęci jej, żądz, lub jakichkolwiek jej stanów, które nie są wyobrażeniami, np. tych działań, które ona wywierać może na swoje ciało, lub za jego pośrednictwem na inne jestestwa materialne, przez to samo, że te stany istoty myślącej nie są bynajmniej wyobrażeniami [87, 90], chociaż dusza ma sposobność wiedzenia o nich, a tym samym wyobrażania ich sobie, twierdzić jednak możemy, że i pojęciom naszym tych stanów duszy odpowiada rzeczywistość sposobem właściwym;⁶⁷ te bowiem stany zawierają się w istocie właściwie pojedynczej, a pojęcia o nich budzą się w nas przez czucia rzeczywiste.

Widzieliśmy przeto, co znaczy „sposób właściwy rzeczywistości odpowiedniej”, i którym pojęciom naszym rzeczywistość odpowiada tym sposobem. Wyłuszczyliśmy teraz, co rozumieć mamy przez „sposób powodowy tejże rzeczywistości”, i którym z wyobrażeń naszych służyć on może.

⁶⁷ Z osnowy prawd dopiero wyłuszczonych okazuje się, że nie tylko dwojaki jest sposób, którym odpowiada rzeczywistość wyobrażeniom naszym, czego wykład pozostaje jeszcze do uzupełnienia, lecz że i sama ta rzeczywistość odpowiednia jest dwojaka: jedna będąca zewnątrz umysłu, a druga w nim samym zawarta. I tak: pierwiastki mechaniczne materii i przymioty rzeczywiście im służące są rzeczywistością, która pojęciom naszym odpowiada zewnątrz umysłu, te bowiem pierwiastki i onych przymioty nie znajdują się bynajmniej w istocie myślącej. Lecz sama ta istota nie może być zewnątrz siebie; zatem gdy jest rzeczą odpowiadającą pojęciu, które mamy o niej, nie może odpowiadać temu pojęciu zewnątrz umysłu, tj. zewnątrz siebie samej. W jakimże więc znaczeniu mówimy, że dusza nasza jest rzeczywistością odpowiednią jej pojęciu? Oto w tym, że lubo ta istota tamże być musi, gdzie i wiadomość o niej czyli pojęcie (to bowiem ostatnie w pierwszej się zawiera), jest jednak rzeczą całkowicie różną od pojęcia, cośmy okazali [50-53], i gdy prócz tego nie jest żadnym innym wyobrażeniem, więc tym samym musi być rzeczą odpowiadającą wyobrażeniu, jeśli się dowiodło, że wiadomość o niej wynika z przyrodzonych myślenia prawideł. To samo rozumieć należy o tych przymiotach duszy bądź stałych, bądź przemijających, o których dopiero mówiliśmy, że ich pojęciom powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią. Rzeczywistość ta odpowiada wspomnianym pojęciom nie zewnątrz umysłu, ale w nim samym. Z tym wszystkim, chociaż nie możemy mówić, że rzeczy, o których teraz była mowa, znajdują się zewnątrz umysłu naszego, możemy jednak twierdzić w pewnym znaczeniu, nie ubliżając prawdzie, że się one znajdują ZEWNĄTRZ MYŚLI NASZEJ, myśl albowiem w znaczeniu właściwym nie jest co innego, tylko pewna osnowa wyobrażeń i sądów. Lecz ponieważ rzeczy, o których tu mówimy, nie są bynajmniej wyobrażeniami ani sądami, więc tym samym nie należą do osnowy myślenia, chociaż być mogą jego przedmiotem, i to właśnie rozumieć mamy, gdy mówimy, że te rzeczy są zewnątrz myśli naszej. Tak więc każda rzeczywistość odpowiednia musi być zewnętrzna względem myśli naszej w znaczeniu tym, o jakim tu mówimy, inaczej bowiem nie mogłaby się nazywać „odpowiednią”, lecz nie każda jest zewnątrz umysłu, to jest zewnątrz istoty myślącej.

159. Dajmy np., że widzę rzeczywiście w pewnym miejscu trzech ludzi. Każdy wprawdzie człowiek jest jestestwem złożonym, aleśmy dowiedli, że w każdym człowieku jedna się tylko znajduje istota przedniejsza, która się nazywa „jego duszą”, i że ta istota jest właściwie pojedyncza. Uważając każdego osobno z trzech ludzi pomienionych, pojęciu naszemu duszy w nim się znajdującej odpowiadać będzie rzeczywistość sposobem właściwym, co się już dowiodło.

Kiedy zaś połączę w myśli mojej razem wyobrażenia tych trzech ludzi, i zwrócę szczególnie uwagę moją na duszę, w każdym z nich znajdującą się, będę miał prawo twierdzić, że w tym miejscu są rzeczywiście trzy dusze ludzkie: ani mniej, ani więcej.

Lecz gdy się zastanawiam nad tym, że wyobrażeniu mojemu TRZECH nic podobnego odpowiadać nie może w którejkolwiek z tych istot, bo każda z nich jest istotą właściwie pojedynczą, że zbiory ile zbiory bytności rzeczywistej mieć nie mogą, a wyobrażenie TRZECH jest bez wątpienia wyobrażeniem pewnego zbioru, gdy wyobrażenie trzech istot nie jest wyobrażeniem ani żadnej istoty pojedynczej, ani jakiegokolwiek przymiotu takiej istoty, wniesć stąd należy, że temu wyobrażeniu rzeczywistość odpowiadać nie może sposobem właściwym. Ponieważ jednak w zdarzeniu, o którym mówimy, zwykliśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią wyobrażeniu trzech dusz ludzkich, gdy ta rzeczywistość nie może odpowiadać temu wyobrażeniu WŁAŚCIWIE, odpowiadać musi POWODOWO. Jakoż wyobrażenie nasze TRZECH DUSZ LUDZKICH ma swój powód czyli przyczynę w rzeczywistości właściwej. Gdyby albowiem wyobrażeniu naszemu każdej z tych istot nie odpowiadała rzeczywistość właściwie, gdyby te istoty były tylko dowolnie wyobrażone, nie zaś rzeczywiste, natenczas oznaczenie ich liczby zależałoby od naszego upodobania.

Podobnym sposobem, gdybym porównywał jednego człowieka z drugim, drugiego z trzecim, postrzegł między nimi różnicę lub podobieństwo co do ich przymiotów, wyobrażeniu mojemu tej różnicy nic by rzeczywistego odpowiadać nie mogło w którymkolwiek z tych ludzi. Albowiem to wyobrażenie względne różnicy lub podobieństwa jest tylko stosunkiem zachodzącym między wyobrażeniami moimi tych ludzi razem w myśli połączonymi, gdy każdy z nich ma swą bytność osobną. Dlatego, że łączę w myśli mojej obrazy tych ludzi, i one ze sobą porównywan, nie przybywa żadna wiadomość nowa o rzeczywistych przymiotach tych ludzi, które w nich poznałem, uważając każdego z osobna. Wyobrażeniu przeto mojemu ich różnicy lub podobieństwa rzeczywistość odpowiadać nie może właściwie. Ponieważ jednak ten stosunek różnicy lub podobieństwa nie od naszej zależy woli, ponieważ w takim zdarzeniu zwykliśmy mówić, że ci ludzie rzeczywiście są do siebie podobni lub niepodobni, naszemu przeto wyobrażeniu tego stosunku rzeczywistość odpowiadać musi powodowo. Wszakże gdybyśmy nie widzieli rzeczywiście tych ludzi, ale tylko wyobrażali ich sobie, natenczas jako samo wyobrażenie tych jestestw, tak i stosunek ich różnicy lub podobieństwa, zupełnie od naszej zależał woli. Mianowicie łatwo to pojąć możemy, że w przykładzie danym rzeczywistość powodowa, którą przyznajemy wyobrażeniom naszym różnicy albo podobieństwa, ma swój powód czyli przyczynę w pojęciach rzeczywistości właściwej. Gdybym albowiem poznając osobno każdego z tych ludzi, pojmował w nich przymioty czyli usposobienia inne

[54], aniżeli są te, które w rzeczy samej pojmowałem, porównywanie tych ludzi mogłoby we mnie obudzić wyobrażenie stosunku innego aniżeli teraz, to jest zamiast podobieństwa mogłoby mi dać stosunek widocznej różnicy, albo przeciwnie.

Zastosowaliśmy dwojaki sposób rzeczywistości odpowiedniej do wyobrażenia trzech ludzi i dusz, które się w nich znajdują; zastosujemy go teraz do wyobrażenia jestestw materialnych czyli rozciąglących, mających być rzeczywiste, a przypominając sobie prawdy poprzedniczo wyłuszczone, łatwo pojmemy, że gdy pierwiastkom mechanicznym tych jestestw powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiadającą sposobem właściwym, co się już okazało, tedy wyobrażeniu ich rozciąglności rzeczywistość tym samym sposobem odpowiadać nie może, wiemy już bowiem, że rozciąglność ile rozciąglność nie jest ani żadną istotą właściwie pojedynczą, ani żadnym przymiotem takiej istoty [142]. Z tym wszystkim, jeżeli przez czucia rzeczywiste przekonał się o bytności któregośkolwiek jestestwa rozciąglonego stosownie do przyrodzonych myślenia prawideł, sądzić o nim powinniśmy, że to jestestwo jest rzeczywiście rozciągle, to jest, że ono jest rzeczywiście zbiorem wielu bardzo istot połączonych ze sobą nieprzerwanym związkiem spójni. Tak więc wyobrażeniu naszemu rozciąglności jestestwa materialnego, któreśmy rzeczywiście poznali, przyznajemy pewną rzeczywistość odpowiednią, a ta, gdy nie może wspomnianemu wyobrażeniu odpowiadać właściwie, przez to samo odpowiadać musi powodowo. Jakoż istotnie wyobrażenie nasze rozciąglności tego jestestwa ma swój powód w rzeczywistości właściwej; gdyby albowiem każdemu z pierwiastków mechanicznych tego jestestwa nie odpowiadała rzeczywistość właściwie, nie moglibyśmy mówić, że to jestestwo jest rzeczywiście zbiorem wielu istot itd. Jeślibyśmy zaś wyobrazili tylko sobie pewne jestestwo materialne, nie będąc zapewnieni o rzeczywistej jego bytności, natenczas wyobrażeniu naszemu takiego jestestwa mogłaby nie odpowiadać rzeczywistość pod żadnym względem, ani właściwie, ani powodowo, to jest ani pod względem zbioru najdrobniejszych jego części, z których byśmy w myśli naszej złożyli to jestestwo, ani pod względem bytności którejkolwiek z tych części.

160. Oto więc, gdyśmy już rozróżnili i objaśnili na kilku przykładach dwojaki sposób uważania rzeczywistości odpowiedniej, i gdy nadto mieliśmy już opisanie czyli definicję sposobu pierwszego, możemy teraz opisać drugi.

Mówiliśmy, że rzeczywistość SPOSOBEM WŁAŚCIWYM odpowiada POJĘCIOM NASZYM ISTOT WŁAŚCIWIE POJEDYNCZYCH I PRZYMIOTÓW SŁUŻĄCYCH TAKIM TYLKO ISTOTOM itd. [157]. Ta sama rzeczywistość SPOSOBEM POWODOWYM odpowiada STOSUNKOM LUB POŁĄCZENIOM NASZYCH POJĘĆ ISTOT RZECZYWISTYCH ALBO PRZYMIOTÓW ICH RZECZYWISTYCH, NIE ZALEŻĄCYM OD NASZEGO UPODOBANIA, KTÓRE JEDNAK NIE DAJĄ NAM ŻADNEJ WIADOMOŚCI NOWEJ O RZECZYWISTOŚCI WŁAŚCIWEJ. Dlaczego zaś opisując znaczenie sposobu powodowego rzeczywistości odpowiedniej, przydałem te wyrazy: KTÓRE JEDNAK NIE DAJĄ NAM ŻADNEJ WIADOMOŚCI NOWEJ O RZECZYWISTOŚCI WŁAŚCIWEJ, tak się z tego tłumaczę.

Przypuśćmy np., że widzę rzeczywiście dwa jakiegokolwiek przedmioty mniej lub więcej od siebie odległe. Jeżeli chcę utworzyć wyobrażenie prawdziwe ich odległości, nie

inaczej to potrafię, tylko mierząc tę odległość, to jest dowiadując się przez własne moje doświadczenie, wiele pewnych miar mieści się albo się mieścić może między przedmiotem jednym a drugim, na ten zaś koniec, idąc od przedmiotu jednego do drugiego, liczę moje kroki, albo też do płaszczyzny, na której stoją te przedmioty, przykładam pewną miarę podłużną. Gdy tym sposobem nabyłem wyobrażenia prawdziwego i dokładnego odległości tych dwóch przedmiotów, wyobrażeniu temu odpowiadać tylko będzie rzeczywistość POWODOWO; wszakże wyobrażenie to odległości nie jest ani wyobrażeniem istoty pojedynczej, ani przymiotu rzeczywistego będącego w takiej istocie; dlatego bowiem, że w myśli mojej łączę razem wyobrażenia dwóch przedmiotów i odnoszę je do wyobrażenia pewnych miar między nimi umieścić się mogących, żaden przymiot rzeczywisty nie przybywa do któregośkolwiek z tych dwóch przedmiotów. W każdym z nich te tylko widzę a nie inne przymioty rzeczywiste, które w nich poznałem, uważając pojedynczo te przedmioty, wprzód nim utworzyłem sobie wyobrażenie ich odległości. Moje przeto wyobrażenie tej odległości jest tylko stosunkiem wyobrażeń dwóch jestestw rzeczywistych: stosunkiem, mówię, NIE DAJĄCYM MI ŻADNEJ NOWEJ WIADOMOŚCI O RZECZYWISTOŚCI WŁAŚCIWEJ. Gdy jednak ten stosunek wyobrażeń dwóch przedmiotów odniesionych do wyobrażenia pewnych miar między nimi umieścić się mogących, nie od mojej zależy woli, a to dlatego, że go uważam między wyobrażeniami jestestw rzeczywistych, nie zaś urojonych, temu przeto stosunkowi wyobrażeń rzeczywistość odpowiadać musi POWODOWO, mówię bowiem, że rzeczywiście taka jest a nie inna odległość między tymi dwoma przedmiotami. Tu widzimy, że o wyobrażeniu rzeczowej odległości prawdzi się to samo, co o wyobrażeniu różnicy lub podobieństwa między trzema ludźmi w przykładzie wyżej przytoczonym [160]; tak jednemu jako i drugiemu rzeczywistość inaczej odpowiadać nie może tylko powodowo.

Wszakże łatwo się domyślić, że ten stosunek dwóch przedmiotów rzeczywistych, który nazywamy „ich odległością”, ma swój powód w rzeczywistości właściwej, a mianowicie w tym rzeczywistym stanie pierwiastków mechanicznych jednego i drugiego przedmiotu, który nazywamy „ich miejscem” czyli „położeniem”. Jakoż jeśli w jednym z tych przedmiotów albo w obu razem odmieni się stan rzeczony, pospolicie odmieniać się zwykła ich odległość. Stosując zaś tę uwagę do pierwiastków mechanicznych jednego i drugiego przedmiotu, tak pojmujemy wspomnianą odległość, to jest, że po odmianie miejsca w pierwiastkach mechanicznych jednego z tych przedmiotów albo obydwóch razem, rzeczywiście inna zachodzić zwykła odległość między jednym a drugim zbiorem tych pierwiastków, aniżeli wprzód zachodziła, a tym samym inna rzeczywiście odległość między jakimkolwiek pierwiastkiem wziętym ze zbioru jednego, a pierwiastkiem wziętym ze zbioru drugiego. Tak więc, lubo odległość dwóch istot rzeczywistych nie jest żadną istotą ani przymiotem rzeczywistym jakiegokolwiek istoty, wyobrażenie jednak tej odległości wpływa w takim razie z porównywania tego stanu rzeczywistego pierwiastków mechanicznych materii, który się zowie ich „miejscem”, i dlatego wyobrażeniu wspomnianemu przyznajemy rzeczywistość odpowiednią sposobem powodowym.⁶⁸

⁶⁸ Tu właśnie jest miejsce ocenić mniemanie niektórych metafizyków utrzymujących, że niepodobna jest przyznawać duszy ludzkiej siedlisko w pewnej oznaczonej części ciała, ponieważ, jak się

161. Dajmy teraz, że jeden z rzeczonych przedmiotów, np. *A*, które wprzód uważaliśmy jako nieruchome, będąc poruszony pewną siłą zbliża się w naszych oczach do przedmiotu drugiego, *B*, i uderzając go pobudza do biegu. Ponieważ w tym zdarzeniu oba rzeczone przedmioty sprawują w duszy naszej inaczej modyfikowane czucia światła, aniżeli wtenczas, kiedy były w spoczynku i w pewnej względem siebie odległości, ta odmiana czuć pochodzących od tych samych jestestw budzi w nas pojęcie pewnej odmiany w tych jestestwach, któremu, podług tego, co się wyżej dowiodło [135], powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią, Słusznie przeto twierdzimy: (1) że w przedmiocie *A* i *B* zaszła rzeczywiście pewna odmiana stanu, którą nazywamy „poruszeniem” czyli „odmianą spoczynku na ruch”; (2) że w chwili spotkania się ich ze sobą zjawiała się inna odmiana, którą w przedmiocie *A* nazywamy „działaniem”, a w przedmiocie *B* nazywamy „skutkiem” czyli „przyjęciem działania”. Gdy zaś rozbierzemy w myśli pojęcia nasze złożone tych dwóch przedmiotów, przekonamy się, że wspomniane odmiany czyli stany rzeczywiste znalazły się nie gdzie indziej, tylko w pierwiastkach mechanicznych, to jest w istotach właściwie pojedynczych, z których się składają te przedmioty. Ale o tych stanach nie mogliśmy wiedzieć wtenczas, kiedyśmy poznali te przedmioty będące w spoczynku, bo, owszem, stany te w zdarzeniu, jakie tu przypuszczamy, nie miały wówczas bytności. Tak więc postrzeżenie działania przedmiotu jednego na drugi dało nam wiadomość nową o rzeczywistości właściwej, to jest o pewnych stanach rzeczywistych zawartych w istotach także rzeczywistych czyli właściwie pojedynczych. Lecz bez wątpienia wyobrażenie nasze działania przedmiotu jednego

im zdaje, BYĆ W PEWNYM MIEJSCU jest własnością jestestwa materialnego czyli rozciągniętego, które pod zmysły podpada, a przez to samo własność ta nie może służyć istocie duchowej czyli nierozciągliwej i niewidomej, jaką jest dusza ludzka. Oczywiście się teraz pokazuje, że takie mniemanie należy do dawnych przesądów metafizycznych. Wszakżeśmy dowiedli, że miejsce czyli położenie jakiegokolwiek ciała jest stanem rzeczywistym pierwiastków jego mechanicznych i że w nich wyłącznie zawiera się ta rzeczywistość; a gdy te ostatnie są także nierozciągliwe i niewidome, więc bynajmniej nie sprzeciwia się to naturze istoty nierozciągliwej mieć pewne miejsce czyli położenie. Gdy prócz tego dowiodło się teraz, że wyobrażeniu naszemu odległości, zastosowanemu do jestestw rzeczywistych, powinniśmy przyznawać pod pewnym względem rzeczywistość odpowiednią, i że ta rzeczywistość odnosi się ostatecznie do istot nierozciągliwych, tj. do pierwiastków mechanicznych materii, gdy przeto niewątpliwe postrzeżenia fizjologów domyślać się nam każą, że umysł nasz czyli dusza ma swoje siedlisko w pewnej części mózgu [18], domysł ten nie co innego znaczyć będzie, tylko to, że istota myśląca może mieć bliższe położenie czyli, co jedno znaczy, może być rzeczywiście w mniejszej odległości względnie do pierwiastków mechanicznych mózgu składających, aniżeli tych, z których się składają dalsze części ciała. Tej wprawdzie odległości czyli położenia istoty nierozciągliwej względem innych istot także nierozciągliwych, jako i samych tych istot, wyobrazić sobie zmysłowo niepodobna; aleśmy oraz dowiedli, że i odległości nieskończenie małe, w jakich rozpołożone być mogą względem siebie mechaniczne pierwiastki materii, myślą się tylko pojmują, a przeciw okazaliśmy rzeczywistość takich odległości [145]. Tak więc uwaga ta, że niepodobna jest wyobrazić {sobie} sposobem zmysłowym miejsca czyli położenia duszy naszej względnie do najdrobniejszych cząstek ciała, zgoła osłabić nie może domysłu, jaki nam dają o jej siedlisku postrzeżenia fizjologów przynajmniej z największym podobieństwem do prawdy. Pierwsze zaś mniemanie czyli raczej przesąd większej części psychologów stąd jedynie pochodził, że dotąd jeszcze nie było dostatecznie zgłębione wyobrażenie miejsca i rozciągłości, ani oznaczona dokładnie różnica między istotami materialnymi a duchowymi: między sposobem wyobrażania rzeczy zmysłowym a umysłowym.

na drugi jest wyobrażeniem pewnego stosunku, albo, co jedno znaczy, jest pewnym połączeniem pojęć naszych istot rzeczywistych i przymiotów czyli stanów ich rzeczywistych; można przeto mówić, że są w umyśle naszym takie połączenia czyli stosunki pojęć, które nam dają nową wiadomość o rzeczywistości właściwej; te więc połączenia czyli stosunki rozróżnić należy od tamtych, o których się wyżej mówiło i które nam nie dają żadnej wiadomości takiej, jakieśmy tu okazali.

Gdy znowu postrzegamy, że ile razy pewne jestestwo materialne działa na drugie podobne, tyle razy sprawuje w nim taką a nie inną odmianę, wnosimy stąd, że jestestwo pierwsze usposobione jest do sprawowania w jestestwie drugim odmiany takiej a nie innej, drugie zaś jestestwo usposobione jest do przyjmowania takowej odmiany; albo raczej wnosimy, że takowe usposobienia służą pierwiastkom mechanicznym, z których się składa jestestwo jedno i drugie.⁶⁹ Oto więc dowiadujemy się o nowych rzeczywistych przymiotach tych jestestw. A chociaż te przymioty były w istotach pierwiej, nim poznaliśmy działanie ich jednych na drugie, wiedzieć jednak o tych przymiotach pierwiej nie mogliśmy. Tu przeto mamy drugi dowód, że bywają w myśli naszej takie połączenia pojęć istot rzeczywistych i przymiotów ich rzeczywistych, które nam dają nową wiadomość o rzeczywistości właściwej. Okażmy teraz, że takim połączeniom czyli stosunkom pojęć naszych odpowiada rzeczywistość właściwie, nie zaś powodowo.

162. Jakoż, kiedy rzeczywiście widzimy, że np. jedno jestestwo materialne działa na drugie, wyobrażeniu naszemu tego działania nie tylko przyznajemy rzeczywistość odpowiednią sposobem właściwym pod tym względem, że w pierwiastkach mechanicznych składających jestestwo pierwsze znajduje się rzeczywiście pewien stan, który nazywamy „działaniem”, a w pierwiastkach składających jestestwo drugie, stan inny, który nazywamy „skutkiem” czyli „przyjęciem działania”, ale jeszcze i pod tym, że rzeczywiście stan pierwiastków jestestwa pierwszego zawiśł od stanu pierwiastków jestestwa pierwszego, czyli że między jednym zbiorem istot a drugim w chwili działania zachodzi rzeczywiście pewien związek zawisłości. To samo prawo umysłu, które nam każe uważać DZIAŁANIE i SKUTEK za przymioty czyli stany rzeczywiste istot, każe nam oraz, ażebyśmy tym istotom przyznawali pewien związek czyli wpływ rzeczywisty jednych na drugie; działanie bowiem bez takiego wpływu wyobrazić się nie może; chociaż, gdy chcemy uważać, jaki jest w sobie ten związek czyli wpływ, pojąć nam tego nie podobna.⁷⁰

⁶⁹ Zdaje się, iż czytelnik łatwo się tu domysli, że nie w tym znaczeniu przyznajemy usposobienie pierwiastkom mechanicznym pewnego ciała do działania na ciało inne pewnym sposobem oznaczonym, iżby każdy z tych pierwiastków pojedynczo nawet wzięty, był zdolny sprawić pewną odmianę w jakimkolwiek ciele, ale raczej w tym, że jest usposobiony, aby się przyczyniał razem z innymi pierwiastkami do tej odmiany. Jakżeśmy bowiem widzieli, że żaden z takich pierwiastków, działając sam jeden na zmysły nasze, nie mógłby w nas wzniecić żadnego czucia [144], tak równie jest rzeczą oczywistą, że działając samotnie na jakiekolwiek ciało, nie mógłby w nim sprawić żadnej widocznej odmiany, gdyż ta ostatnia może być tylko skutkiem działania połączonego bardzo wielu takich pierwiastków.

⁷⁰ Otóż to jest także jedna z tajemnic filozofii rozumowej, które, podług mego zdania, nigdy objaśnione nie będą, dlatego, że to przechodzi granice zakreślone władzom naszego umysłu. Jakoż

Widzimy już teraz przyczynę, dla której w opisie naszym SPOSOBU POWODOWEGO, jakim odpowiada rzeczywistość pewnym wyobrażeniom naszym, położyliśmy na końcu te wyrazy: KTÓRE JEDNAK NIE DAJĄ NAM itd. [160]. Bardzo widoczna zachodzi różnica między takimi stosunkami lub połączeniami pojęć naszych istot rzeczywistych albo przymiotów ich rzeczywistych, które nam nie dają żadnej wiadomości nowej o rzeczywistości właściwej, a połączeniami czyli stosunkami innymi, które nam dają taką wiadomość. Gdy tamtym rzeczywistość powodowo tylko odpowiadać może, tym ostatnim odpowiada właściwie.

163. Gdyśmy wyluszczyli dwojaki sposób rzeczywistości odpowiedniej, możemy teraz ocenić mniemanie wspólne wszystkim prawie logikom i metafizykom terazniejszemu, to jest, że wyobrażenia ISTOTY I PRZYMiotu są tylko wypadkami sposobu oderwanego, jakim umysł nasz pojmuję rzeczy, i że ten sposób pojmowania stosować się nie może do rzeczywistości właściwej czyli odpowiedniej [15, przyp.], jak gdyby chcieli twierdzić, że rzeczy w sobie samych nie są ani istotami, ani przymiotami. Mówią bowiem, że jeśli istotę jakąkolwiek wyobrażamy {sobie} odłącznie od wszelkich jej przymiotów i modyfikacji, natenczas staje się ona niczym, czyli = 0. Zdaje się, że osnowa prawd wyżej dowiedzionych odkrywa nam wyraźnie mylność tego

ponieważ nadmienilo się już o tej prawdzie, której ostateczne udowodnienie zostawiliśmy dalszym uwagom, tj. że wykład jakichkolwiek zjawień przyrodzenia wtenczas tylko jasny i dokładny być może, kiedy się zaczyna od rzeczy zmysłowym sposobem wyobrazić się mogących [146, przyp. 1]. Więc jeśli zgodzimy się na tę prawdę, łatwo to pojmujemy, że ten związek zawisłości czyli wpływ, jaki zachodzi między pierwiastkami mechanicznymi materii w czasie działania ich na siebie, nigdy wytłumaczony być nie może, albowiem pierwiastki te zmysłowo wyobrazić się nie dają. W rzeczy samej, kiedy z jednej strony działanie, z drugiej przyjęcie onego, przypisuje się jako przymioty rzeczywiste samym tylko wyłącznie istotom właściwie pojedynczym czyli niezłożonym z części, wpływ ten, który istota działająca ma na istotę przyjmującą działanie, nie może się brać materialnie, tj. w znaczeniu takim, jakoby od istoty pierwszej płynęły pewne części do drugiej; istoty bowiem niezłożone żadnych części mieć nie mogą. Lecz gdybyśmy nawet i przypuścili wpływ materialny, podług znaczenia, o jakim tu mówimy, trudność by pozostała ta sama, a przypuszczenie na nic by się nam nie przydało, albowiem nie mogłoby nas nauczyć, jakim sposobem najdrobniejsze części materii wywierają na siebie rozmaite gatunki działań, jako to: przyciągając się, odpychając, albo też pobudzając jedna drugą do ruchu itp. Nie można też przypuścić, ażeby siła działająca, która jest przymiotem albo stanem pewnych istot, przenosić się miała od nich do istot innych przyjmujących działanie; albowiem, podług praw umysłu naszego, nie możemy sobie wyobrazić żadnego przymiotu, który by choć na chwilę miał bytność sam w sobie, a nie w istocie, co by jednak koniecznie nastąpić musiało, jeślibyśmy przypuścili, że siła przenosić się może rzeczywiście z istoty jednej do drugiej; zwłaszcza gdyśmy już widzieli, że między istotami działającymi, a przyjmującymi działanie, zachodzi mniejsza lub większa odległość, i że niepodobna jest dowieść, ażeby istoty właściwie pojedyncze miały kiedykolwiek rzeczywiście stykać się ze sobą [146]. Tak więc przez wpływ, o którym tu mowa, nic innego nie rozumiemy, tylko to, że stan istot odbierających działanie zawisł od stanu istot działających, oba zaś te stany bez wątpienia pochodzić muszą od pewnych sił czyli usposobień, którymi istoty są obdarzone. Lecz już nieraz mieliśmy powód uważania tej prawdy, że skorośmy się przekonali, iż wiadomość o pewnej rzeczy nabywa się przez nas podług przyrodzonych prawideł myślenia, nie powinniśmy wątpić o jej rzeczywistości, dlatego, że nie możemy pojąć ani wytłumaczyć, jakim sposobem rzecz się ta dzieje. Stosując zaś tę uwagę do rzeczy, o której teraz mówimy, twierdzić należy, że zachodzi rzeczywiście związek zawisłości między istotami na siebie działającymi, lubo go wytłumaczyć nie możemy.

mniemania. Niezaprzeczoną wprawdzie jest rzeczą, że nie znamy ani nawet nigdy byśmy poznać nie mogli⁷¹ żadnej takiej istoty, która by nie miała jakichkolwiek przymiotów, i że nawzajem te ostatnie także wyobrazić się nie mogą bez istoty, bo zawsze się uważają jakby w niej zawarte; nie idzie stąd jednak, ażeby podział rzeczy na istoty i przymioty nie miał zasady swojej w rzeczywistości odpowiedniej, czyli żeby te dwa różne gatunki rzeczywistości takiej, chcę mówić, ISTOTY i PRZYMIOTY, miały być w sobie samych jednym i tym samym gatunkiem. Wszakżeśmy widzieli, że przymioty w istotach odmieniać się mogą, a tym samym przemijać [140], gdy tymczasem istoty pozostają zawsze istotami. Istoty przeto bez pewnych oznaczonych przymiotów nie tylko myślą pojmować się, ale i w rzeczy samej być mogą. Jeśli zaś przymiotom niektórych istot przypisujemy równą trwałość jak i samym tym istotom, np. władzom umysłu naszego [54], myślą jednak przynajmniej rozróżniamy byt jednych i drugich, i pojmujemy, że gdybyśmy przypuścili, iż którakolwiek z władz umysłu naszego albo nawet i wszystkie jemu ubyły; stąd by jednak nie nastąpił koniecznie ten wniosek, że przez to musielibyśmy wyobrażać sobie zniszczenie samej tej istoty, którą zwiemy „umysłem”.⁷² Nietrafne zatem jest twierdzenie logików, kiedy mówią, że istota uważana odłącznie od przymiotów jest = 0, bośmy widzieli,

⁷¹ Istoty tak zewnętrzne, jako też i ta sama, która w nas myśli, nie inaczej nam się objawiają, tylko przez czucia. O pierwszych dowiadujemy się przez to, że wrodzone prawo umysłowi naszemu każe nam sądzić, iż czucia nasze rzeczywiste są sprawione od pewnych przyczyn zewnętrznych, które inaczej zwiemy „istotami”. Więc jeśliby te istoty zewnętrzne nie miały żadnego rzeczywistego przymiotu, tym samym nie miałyby ani tego przymiotu, któryśmy tu nazwali „usposobieniem ich do działania”, a co za tym idzie, ani by działać nie mogły na zmysły i nigdy by się nam nie objawiły. Podobnym sposobem o duszy naszej jako istocie przez to się dowiadujemy, że stosownie do przyrodzonych myślenia prawideł, czucia nasze sądzimy być stanami czyli modyfikacjami pewnego jestestwa trwałego, które nazywamy „duszą”. Lecz jeśliby ta istota nie miała żadnych przymiotów, tym samym nie miałaby ani tych przymiotów znikomych, czyli stanów jej rzeczywistych, które nazywamy „czuciami”, a zatem w przypuszczeniu takim nic byśmy o niej zgoła wiedzieć nie mogli. Pojmujemy to jednak, że bytność prawdziwa rzeczy, czyli rzeczywistość odpowiednia nie zawisa od wiadomości, którą mamy o niej, ale przeciwnie, ta ostatnia zależy od pierwszej; chcę mówić, iż każdy człowiek, jeśli nie stracił zdrowego rozsądku, tak sobie wyobrażać musi rzeczy odpowiadające wyobrażeniom, że byt pierwszych nie zaczyna się z tą chwilą, w której się o nich dowiadujemy, ale ją zawsze poprzedza.

⁷² Widzieliśmy, że w znaczeniu niewłaściwym zbiory istot z pewnych względów uważają się za pojedyncze istoty [152-156], np. ciała. Biorąc którąkolwiek z takich istot niewłaściwie nazwanych, pojmujemy, że takie istoty przez następne ubywanie ich części mogłyby zniknąć zupełnie. Lecz zniknięcie takich istot nie działałoby się przez ubywanie z nich pewnych przymiotów rzeczywistych, ale raczej przez ubywanie istot wziętych w znaczeniu właściwym, tj. części najdrobniejszych ciała czyli mechanicznych pierwiastków materii. Owszem, jako zbiór istot nie jest właściwie istotą, tak i zniknięcie takiego jestestwa sposobem pomienionym nie jest prawdziwym jego zniszczeniem; wiemy bowiem, że mechaniczne pierwiastki ciała w takim razie rozpraszają się tylko, ale nie giną. Lecz ten sposób znikania prawdziwie się nie może względem istot właściwie zwanych, które nie mają żadnych części. Nie można też rozsądnie pojmować, ażeby zniknięcie jakiegokolwiek przymiotu w istocie takiej miało jej przynosić choćby najmniejszy uszczerbek jako istocie. Mówimy tylko, że pewien jej przymiot zniknął, ale istota zawsze pozostała istotą. Gdy np. pierwiastki mechaniczne materii odmieniają albo usposobienie swe do działania, albo samo działanie, albo położenie czyli miejsce, co wszystko jest rzeczywistym ich przymiotem lub stanem, jak się to dowiodło, odmianę taką nie inaczej pojmować możemy, tylko tak, że pewne przymioty rzeczywiste w tych istotach nikią, a drugie na ich miejsce następują, gdy tymczasem te istoty bynajmniej nie tracą bytu swojego. Wszystkie te uwagi

że lubo wyobrażenie przymiotu ile przymiotu nie może być nigdy w myśli bez wyobrażenia istoty, przeciwnie jednak wyobrażenie tej ostatniej może się odłączyć myślą od wyobrażenia wszelkich zgoła przymiotów i że tym sposobem uważane nie będzie wyobrażeniem nicestwa, lecz wyobrażeniem CZEGOŚ [49]. Tak więc to samo prawidło wrodzone naszemu umysłowi, które nam każe w pewnych zdarzeniach przyznawać rzeczywistość odpowiednią pojęciom naszym istot i przymiotów, każe nam oraz, ażebyśmy tych rzeczy nie mieszały ze sobą ani brały za jedno.

164. Wykład poprzedniczy dwojakiego sposobu, jakim odpowiada rzeczywistość pojęciom naszym, daje nam uwagi następujące.

I. Gdy mówimy o dwojakim sposobie rzeczywistości odpowiedniej, nie mówimy wówczas o dwojakim jej rodzaju, lecz tylko o dwojakim sposobie, jakim jedna i ta sama rzeczywistość odpowiada wyobrażeniom naszym stosownie do różnej ich własności.

II. Sposób rzeczywistości odpowiedniej powodowy opiera się istotnie na rzeczywistości właściwej, ta sama albowiem rzeczywistość, która odpowiada pojęciom naszym istot właściwie pojedynczych i przymiotów zawartych w takich tylko istotach, jest dla nas powodem, że gdy łączyć będziemy ze sobą lub porównywać te pojęcia pod rozmaitymi względami, wypadną stąd połączenia i stosunki takie a nie inne, nienależące bynajmniej do naszego upodobania.

III. Którąkolwiek z wyobrażeń naszych, którym rzeczywistość odpowiada powodowo tylko, a nie właściwie, nie jest wyobrażeniem jakiegokolwiek istoty rzeczywistej, ani jakiegokolwiek bądź rzeczywistego przymiotu, te bowiem wyobrażenia, jak się to dało widzieć, są tylko stosunkami albo połączeniami pojęć naszych, istot rzeczywistych lub ich przymiotów rzeczywistych.

IV. Wspomniane dopiero połączenia i stosunki pojęć naszych są tylko stosunkami wyobrażeń, lecz bynajmniej nie są stosunkami istot; inne zaś stosunki i połączenia, którym się przyznaje rzeczywistość właściwą, mogą być w niejaki sposób wizerunkami stosunków zachodzących między samymi istotami [161, 162].

V. Możemy twierdzić w niejakiem względzie, że pojęciom naszym, którym prawo umysłu każe przyznawać rzeczywistość właściwą, coś podobnego odpowiada w istotach zewnętrznych, tę zaś podobność nie inaczej rozumieć mamy, tylko pod względem bytności; znaczy to, że wyobrażeniu naszemu bytności odpowiada inna bytność, tak w stosunku do istot, jako też w stosunku do ich przymiotów. Ale nie twierdzimy bynajmniej, że istoty lub ich przymioty są podobne w sobie samym pojęciom naszym, którym odpowiadają. Wszakże pojęcia te uważane odłącznie od czuć wszelkich, będąc z natury swojej ciemne, dają nam tylko przekonanie o bytności pewnych istot lub przymiotów, nie objawiając nam tego bynajmniej, jakie są w sobie samych te istoty lub onych przymioty.⁷³

dowodzą, że prawo umysłu naszego każe nam uważać istoty jako gatunek rzeczywistości różny od przymiotów, chociaż między pierwszymi a drugim ściśle zachodzi związek.

⁷³ Gdyśmy nawet dowiedli, że podług praw umysłu naszego powinniśmy mieć za właściwie rzeczywiste same tylko istoty właściwie pojedyncze i przymioty znajdujące się w takich tylko istotach, nie odkryliśmy przez to bynajmniej, jakie są w sobie samych te istoty lub ich przymioty. Wyobrażenie

VI. Co się tyczy wyobrażeń, którym przyznajemy tylko rzeczywistość odpowiadającą sposobem powodowym, już się to okazało, że wyobrażeniom takim, ile się one uważają w całkowitym składzie swoim, nic podobnego w istotach rzeczywistych odpowiadać nie może. Aleśmy oraz widzieli, że częściom czyli pierwiastkom takich wyobrażeń coś podobnego odpowiadać zwykło. Stąd to właśnie pochodzi, iż nam częstokroć się zdaje, że nawet tym samym wyobrażeniom złożonym odpowiada coś podobnego w jestestwach, a to dlatego, że ich części mają rzeczywistość odpowiednią. Tak np. ponieważ każdemu pojęciu istoty pojedynczej, które się zawiera w wyobrażeniu złożonym pewnego zbioru albo pewnej liczby oznaczonej jestestw rzeczywistych, odpowiada rzeczywistość właściwa czyli w niejakiem względzie podobna, dlatego więc zdawać się nam musi, jakoby wyobrażeniu naszemu tego zbioru albo tej liczby odpowiadało coś podobnego, chociaż zbiór, uważamy jedynie ile zbiór, ma tylko bytność w umyśle naszym, co się już wyłuszczyło. Dla tej właśnie przyczyny Locke wyobrażeniom tych wszystkich przymiotów, które nazwał „przymiotami rzędu pierwszego” [126], przyznaje rzeczywistość podobną znajdującą się w jestestwach materialnych, chociaż niektórym z tych wyobrażeń rzeczywistość odpowiada tylko powodowo, jak się to np. prawdzi o wyobrażeniu liczby przedmiotów albo ich rozciągłości.

VII. Kiedy pojęciom naszym pewnych istot właściwie pojedynczych albo przymiotów służących takim tylko istotom, podług praw umysłu naszego przyznajemy rzeczywistość właściwą, rzeczywistość tę uważamy nie jako zjawienie (*phenomenon*), lecz jako mającą bytność w sobie (*noumenon*). Rozumie się przez to, że prawa umysłu naszego każą nam mieć takie istoty albo ich przymioty za rzeczywiste nie z tego tylko względu, ile się one objawiają umysłowi naszemu, lecz jako mające byt rzeczywisty zewnątrz myśli naszej, a zatem poprzedzający nasze o nich wyobrażenia. Kant lubo przypuszcza pewne rzeczy w sobie (*noumena*), twierdzi jednak o nich, że w sobie samych nie są istotami ani przymiotami, i że wtenczas dopiero biorą na się postać jednych lub drugich, kiedy stają się zjawieniami, to jest, kiedy się jawią umysłowi naszemu. Jeżeli wywód nasz prawd poprzedzających jest wolny od błędu, tedy wnieść należy, że twierdzenie Kanta, o którym tu mówimy, nie zgadza się z przyrodzonymi prawidłami myślenia.

VIII. Wyobrażenia, którym rzeczywistość odpowiada powodowo zawsze się powinny uważać złącznie, to jest z odnoszeniem się do pewnych istot rzeczywistych albo przymiotów ich rzeczywistych; albowiem te same wyobrażenia, jeśli je uważamy odłącznie, nie będą miały żadnej rzeczywistości odpowiedniej. Tak np. kiedy wyobrażamy sobie pewien zbiór pod tym jedynie względem, ile jest zbiorem, albo liczbę, ile jest liczbą, albo podobieństwo, ile jest podobieństwem itd., już się to wyłuszczyło, że wyobrażeniom naszym uważanym pod takim względem żadna

tej, że tak powiem, POJEDYNCZOŚCI, nie stawia nam żadnego przymiotu rzeczywistego, który by się zawierał w istocie, albowiem łatwo jest pojąć, że to wyobrażenie jest tylko ujemne względem wyobrażenia wielości czyli zbioru. Gdy przeto twierdzimy, że w naturze mają byt rzeczywiste same tylko istoty właściwie pojedyncze, nie wyświecamy bynajmniej przez to, jakimi one są w sobie samych, ani odkrywamy żadnego ich przymiotu rzeczywistego, ale tylko mówimy, że każda istota ma bytność w świecie rzeczywistym pod tym względem, ile jest istotą, nie zaś istotami.

rzeczywistość zewnątrz umysłu odpowiadać nie może, a zatem ani właściwie ani powodowo. Lecz kiedy wyobrażamy sobie pewien zbiór albo liczbę pod tym względem, ile to jest zbiór albo liczba pewnych istot oznaczonych, rzeczywistą bytność mających, kiedy wyobrażamy sobie podobieństwo jako zachodzące między jestestwami rzeczywistymi, posiadającymi pewne przymioty oznaczone także rzeczywiste, natenczas wyobrażeniom rzeczywistość odpowiadać może powodowo.

165. Zdaje się, że wykład dwojakiego sposobu, jakim odpowiada rzeczywistość wyobrażeniom naszym, wyłuszczone dopiero, jest naturalny i konieczny potrzebny. Wszakże, jeśli się kto zastanowi z uwagą nad znaczeniem tych wyrazów: WIDZĘ TO RZECZYWIŚCIE NA MOJE OCZY; ZMYŚŁY MOJE UWIADAMIAJĄ MIĘ O TYM; TO JEST TAK W RZECZY SAMEJ, NIE W IMAGINACJI TYLKO itd., przekona się, że wyraz „rzeczywiście”, „w rzeczy samej”, wtenczas nawet, kiedy się ściąga do rzeczy, które nie są wyobrażeniami, nie w jednym bierze się znaczeniu, i że znaczenie to musi być jedno z dwóch, których mieliśmy wykład. Podział ten rzeczywistości odpowiedniej ułatwi nam, jak się o tym następnie przekonamy, najzawilsze trudności filozofii rozumowej, mianowicie te, które dotąd zachodziły w rozwiązaniu bardzo ważnego pytania tyżącego się rzeczywistości poznania ludzkich. Niektórzy filozofowie uważając, że to, cośmy teraz nazwali „rzeczywistością powodową”,⁷⁴ nie może być rzeczywistością właściwą, odrzucili wszelką rzeczywistość, i tym sposobem wpadli w przepaść idealizmu, co pochodziło {stąd}, że nie rozróżnili dwojakiego sposobu rzeczywistości odpowiedniej, o którym mówimy. Lecz w teorii naszej sama nawet rzeczywistość powodowa utwierdza w nas przekonanie o rzeczywistości właściwej, bośmy okazali, że z niej samej wypływa.

166. Kant, wykładając wymyślone przez siebie ANTYNOMIE ROZUMU CZYSTEGO,⁷⁵ twierdzi, że ta władza przerabiając, podług praw swoich, pojęcia czyli kategorie pojętności (*Verstand*), może nam dawać w rozwiązywaniu tych samych pytań wypadki wręcz sobie przeciwne, a jednak równej mocy, względem których przeto nie jest w stanie uczynić wyboru. I tak, co się tyczy pytania względem podzielności ciał skończonej lub nieskończonej, rozum czysty (*reine Vernunft*) podług przyrodzonej sobie formy zmierzając do tego, co jest nieskończone, BEZWZGLĘDNE I CAŁKOWITE, daje nam takie rozwiązanie: KAŻDA ISTOTA ZŁOŻONA POWSTAJE Z CZĘŚCI POJEDYNCZYCH; NIC WIĘCEJ NIE ZNAJDUJE SIĘ NA ŚWIECIE, TYLKO ISTOTY POJEDYNCZE I POWSTAJĄCE Z NICH ZBIORY. Tenże sam rozum ze względu na prawa zmysłowego poznania, którego formą jest przestrzeń, czas i ograniczenie, rozwiązuje nam rzezone pytanie sposobem całkowicie przeciwnym, taki bowiem daje wypadek: ŻADNE NA ŚWIECIE JESTESTWO ZŁOŻONE NIE SKŁADA SIĘ Z CZĘŚCI POJEDYNCZYCH, I NIC NA NIM NIE ZNAJDUJE SIĘ POJEDYNCZEGO. Więc podług Kanta i jedno, i drugie

⁷⁴ Dla uniknienia rozwlekłości w wyrażeniu nazywać odtąd będziemy sposób powodowy rzeczywistości odpowiedniej „rzeczywistością powodową”, sposób zaś właściwy „rzeczywistością właściwą”; wszakże zamiana ta wyrażen nie będzie mogła w błąd nas wprowadzić, gdy już wiemy, że sposób dwojaki rzeczywistości odpowiedniej nie znaczy bynajmniej dwojakiego ich rodzaju.

⁷⁵ *Kritik der reinen Vernunft. Die Antinomie*, 8^{co}, s. 452-453 i n.

rozwiązanie wynika z natury umysłu naszego, a gdy są sobie wręcz przeciwne, przez to samo niszczą się wzajemne, ani może być umysł nasz upoważniony do przyjęcia z nich któregośkolwiek. Wierny też zasadom swoim ten filozof taki z nich wyciąga wnioski, że jestestwa w sobie samych nie są ani pojedyncze ani złożone, i że umysł nasz ludzi się, gdy im przyznaje jeden lub drugi przymiot, bo, powiada, swoje własne formy, swój własny sposób widzenia rzeczy poczytuje za RZECZYWISTOŚĆ W SOBIE. Przeciwność zatem czyli kontradycja, podług Kanta, należy istotnie do samej natury umysłu ludzkiego, a to szczególne twierdzenie stosuje on nie tylko do tego pytania, o którym tu mowa, lecz i do innych, które są największej wagi w filozofii. Umysł nasz w rozwiązywaniu tych pytań, podług niego, daje nam wypadki przeciwność, a tym samym nic nieznaczące, co ma pochodzić z rozmaitych władz jego, rządzących się odmiennymi prawami lub formami. Dziwna jest rzecz, że Kant nie postrzegł, do jak wielkich niedorzeczności prowadzi takie twierdzenie, które prócz tego samo przez się w całej osnowie badań naszych okazuje się być z gruntu fałszywe. Jeśli bowiem ta najszlachetniejsza władza jestestwa naszego, którą zowiemy „umysłem”, składa się z żywiołów, jak chce Kant, przeciwnych sobie, i zawziętych, że tak powiem, na wzajemną zagładę, jeśli ona dla tej przyczyny z natury swojej musi być dla nas przewodnikiem bałamutnym, bo z równym pozorem gruntowności, mówiącym ZA i PRZECIW, na jakąż więc zasługuje ufność? Czegoż jest warte to przyrodzone rozumu światło, z którego dotąd chlubił się rozum ludzki, jeśli ono, podług praw nieodmiennych natury swojej, samo siebie gasi i niszczy? Jaki, na koniec, pozostaje ludziom środek do ocalenia choćby jednej którejkolwiek prawdy na świecie? Wcale inaczej rzecz się ma z wypadkami, któreśmy otrzymali z rozbioru naszego. Widzieliśmy, że władza czucia o niczym sama przez się nie sędzi; że nawet to, co nazywamy „poznaniem zmysłowym”, składa się z działań nie tej samej jedynie władzy, lecz oraz połączonej z nią władzy sądzenia i pojmowania. Że działania pierwszej z tych władz łączą się z działaniami drugiej do pewnego tylko kresu i że ta ostatnia, wsparta rozbiorem czyli rozumowaniem, postąpić może dalej aniżeli pierwsza i uwiadomić nas o takich jestestwach, do których nasz umysł nie może być upoważniony odnosić jakiegokolwiek bądź czucia [142, 144]. Że nie dlatego, jak chce Kant, jestestwa materialne mamy za zewnętrzne jedne względem drugich, iż do nich stosujemy CZYSTĄ FORMĘ ZMYŚLOWOŚCI czyli PRZESTRZEŃ, która w zastosowaniu staje się rozciągłością [126, przyp. 2], ale przeciwnie: samo to wyobrażenie rozciągłości stąd pochodzi, że rzeczywiście pierwiastki mechaniczne materii, a zatem i onych zbioru, są zewnętrzne jedne względem drugich.⁷⁶ Że, na koniec,

⁷⁶ Kiedy mówimy, że pierwiastki mechaniczne materii i ciała z nich złożone są RZECZYWIŚCIE zewnętrzne jedne względem drugich, łatwo jest teraz domyślić się, że ta rzeczywistość jest tylko powodowa, a nie właściwa, albowiem wyobrażenie tej ZEWNĘTRZNOŚCI jestestw materialnych albo raczej ich pierwiastków nie jest czym innym, jak tylko stosunkiem wyobrażeń naszych tych jestestw porównywanych ze sobą pod względem miejsca, stosunkiem, mówię, który nam nie daje żadnej wiadomości nowej o rzeczywistości właściwej. Lecz ponieważ każda rzeczywistość powodowa z właściwej wynika, więc i tu nietrudno jest zgadnąć, że wyobrażenie wspomnianej zewnętrzności ma swoją zasadę w tych stanach, czyli przymiotach rzeczywistych jestestw materialnych, które nazywamy „miejscem ich” albo inaczej „położeniem”. Wszakże gdy miejsce czyli położenie jest stanem rzeczywistym mechanicznych pierwiastków materii [152], stąd wypada, że porównywanie dwóch ciał pod

tak wyobrażeniom naszym istot właściwie pojedynczych,⁷⁷ jako i wyobrażeniom ich zbiorów czyli rozciągłości materialnej, odpowiada rzeczywistość, z tą jednak różnicą, że pierwszym odpowiada WŁAŚCIWIE, a drugim POWODOWO. Któż tu nie widzi, że gdyby Kant rozróżnił był dwojaki sposób rzeczywistości odpowiedniej, któreśmy wyłuszczyli, nie byłyby mu potrzebne ANTYNOMIE, których wynalazek nie tylko jest nietrafny, ale nadto szkodliwy postępowi filozofii. A tak żadne nie zachodzi istotne przeciwieństwo w przyrodzonych władzach i prawach umysłu naszego, ani w jego działaniach, które z tymi prawami są zgodne; owszem, najdoskonalsza w tym wszystkim panuje harmonia. Samo tylko fałszywe lub niedokładne wyobrażenie tych rzeczy może zrobić filozofa przeciwnym sobie; ale niesłusznie on krzywdzi to niebieskie światło rozumu ludzkiego, kiedy jego naturze przypisuje wypadki własnego obłąkania.

167. Widzieliśmy już, co znaczy rzeczywistość odpowiednia właściwa, a co powodowa. Ale wyraz „rzeczywistość” bez dodanego przymiotnika brać się może w znaczeniu ogólniejszym niż jest pierwsze lub drugie. Chcąc przeto zapobiec wszelkiej niezrozumiałości wyrazu tego, który tak ważną gra rolę w badaniach filozoficznych, trzeba nam wskazać to ogólne jego znaczenie, a tym sposobem uzupełnić podział rzeczywistości.

Przez „rzeczywistość” rozumiemy ogólnie to wszystko, co ma bytność, co jest rzeczą jakąkolwiek, czy to istota, czy przymiot, czy przymiot stały, czy też przemijający. Że zaś i wyobrażenia nasze są stanami duszy, to jest przymiotami jej znikomymi, więc i one mają bytność, więc i one nazwać się mogą „rzeczywistością”. Jakoż używamy często tego wyrazu w tym ostatnim znaczeniu. Tak np. kiedy twierdzimy, że trzy zawierają się RZECZYWIŚCIE w piętnastu razy pięć, uważamy wówczas wyobrażenia nasze liczebne odłącznie (*abstracte*), to jest nie stosując ich do żadnych istot rzeczywistych. W takim przeto razie nie co innego rozumiemy przez rzeczywistość tylko to, że rzeczywwiście wyobrażenie nasze trzech, jeśli je porównamy z wyobrażeniem piętnastu, zawierać się będzie w tym ostatnim razy pięć, czyli że wyobrażenia liczebne trzech i piętnastu mają rzeczywwiście taki a nie inny do siebie stosunek. Tu więc twierdzimy tylko o stosunku wyobrażeń naszych, który także jest wyobrażeniem [64-69], nie dając żadnego względu na to, czy zewnątrz umysłu naszego odpowiada cokolwiek, lub nie, tym wyobrażeniom. Podobnym sposobem kiedy matematyk twierdzi, że prostokąt albo równoległobok rzeczywwiście jest dwa razy większy od trójkąta mającego tę samą wysokość i podstawę, nie o innej mówi

względem ich miejsca daje nam stosunek nie od naszej zależący woli, albowiem zawsze sądzić musimy w takim razie, że położenie jednego ciała nie jest to samo, co drugiego, a zatem, że te ciała nawzajem są ZEWNĘTRZNE względnie do siebie. Głębszy zaś rozbiór wyobrażenia tych ciał i onych położenia doprowadza nas w ostatku do tego pojęcia, że każdy mechaniczny pierwiastek materii musi mieć swoje własne położenie, a tym samym zewnętrzne względem innych pierwiastków, inaczej bowiem nie mogłoby się utworzyć jestestwo rozciągle czyli materialne, co następnie dokładniej wyłuszczymy, rozbierając ten przymiot ciał, który się zowie „nieprzenikliwością”.

⁷⁷ Zawsze jednak pamiętajmy na to, że wyobrażeniu naszemu jakiegokolwiek istoty właściwie pojedynczej pod tym tylko względem rzeczywistość właściwie odpowiadać może, ile ta istota jest ISTOTĄ, nie zaś ile jest POJEDYNCZĄ. Zobacz przyp. do § 164.

rzeczywistości, tylko o wyobrażeniach swoich i stosunku ich do siebie. Takiej rzeczywistości nie nazywamy już „rzeczywistością odpowiednią”, ona bowiem ma tylko bytność w myśli naszej, i dlatego można by ją nazwać „rzeczywistością umysłową”.

Tak więc podług teorii naszej rzeczywistość ogólnie wzięta dzieli się na UMYSŁOWĄ i ODPOWIEDNIĄ, ta zaś ostatnia na właściwą i powodową.

168. Zastanawiając się nad szczupłością istot, którym właściwie bytność przyznawać się może, umysł ludzki zdumiewać się musi. Najsubtelniejsze jestestwa, o których bytności fizyka i chemia nas uwiadamiają, lub onej domyslać się każą, te nawet, które podług postrzeżeń tej ostatniej umiejętności, uważają się za ciała najprostsze, bez wątplenia składają się z niezmiernej ilości pierwiastków mechanicznych materii; a nie jest jeszcze rzeczą pewną, że one nie są złożone pod względem chemicznym. Tak to jest dalekie od rzeczywistości prawdziwej to wszystko, co nam stawi zmysłowe poznanie. Chcę mówić, że każde jestestwo, choćby najszczuplejsze, do którego odnosimy jakiegokolwiek czucie, daje nam pojęcie pomieszane czyli złożone, któremu rzeczywistość inna odpowiadać nie może, tylko powodowa. Sam jedynie rozbiór tego pojęcia prowadzi nas do poznania rzeczywistości prawdziwej; owszem, on sam tylko usprawiedliwić może rzeczywistość powodową, bo ta ostatnia bez pierwszej, jak się to już wyłuszczyło, nie miałaby żadnego znaczenia. Stąd się wnosi ta prawda, że chociaż pojęcia odłącznie od czuć uważane nie mogą mieć tego stopnia i rodzaju jasności, jaki mają czucia, jeśli są jednak rozróżnione [46], daleko są przydatniejsze umysłowi niż te ostatnie. Czucia bowiem same przez się nie uwiadamiają nas o żadnej rzeczywistości odpowiedniej; lecz pojęcia dają nam wiadomość o czymś, co im odpowiada; albo raczej one same są tą wiadomością. Uznajmy przeto za prawdę {to}, o czym się już wyżej mówiło [tamże], to jest, że i pojęcia mogą mieć swój gatunek jasności, nie takiej wprawdzie, jaką mają czucia, gdyż te ostatnie przyjąć mogą rozmaity stopień żywości czyli natężenia, co się nie prawdzi o tamtych [45], lecz jasności takiej, która nadaje moc przekonaniu naszemu, że niewątpliwie podług praw umysłowych powinniśmy przyznawać bytność pewnym rzeczom, które nie są w umyśle. Czucia są tylko jasne dla zmysłowości lub imaginacji naszej, która sama przez się o żadnej istocie wiedzieć nie może; pojęcia zaś będąc rozróżnione, dają nam jasne powody, na których opieramy pewność rzeczywistych wiadomości naszych. Jasność, jaką mają czucia, bawi tylko nasz umysł; ta zaś, jaką mieć mogą pojęcia, naucza. Czucia nasze, umieszczone przez imaginację⁷⁸ w jestestwach zewnętrznych, stawiają się duszy naszej, że tak powiem, jak ozdoba: jak pewna odzież rzeczywistości; pojęcia zaś ukazują jej samą tę rzeczywistość.

169. Ale jednak ponieważ człowiek składa się z duszy i z ciała, nie inaczej poznaje rzeczy, tylko przez zmysły; czucia zatem, podług przyrodzonych praw jego umysłu, łączyć się w nim ściśle muszą z pojęciami i z tymi ostatnimi odnosić się do jestestw

⁷⁸ Mówiąc o imaginacji, przekonamy się, że w tym błędzeniu zmysłowym, przez które czucia nasze rzeczywiste zdają się nam być w jestestwach zewnętrznych, łączą się istotnie działania władzy wspomnianej.

zewewnętrznych [17, 113], naprzód dlatego, że człowiek potrzebuje nie tylko nauki, lecz i przyjemności; ta zaś ostatnia, podług tego, cośmy okazali, z jakichbykolwiek dalszych przyczyn pochodziła, ostatecznie zawiera się w czuciach rzeczywistych: bądź zewnętrznych, bądź wewnętrznych [76].

Prócz tego odsyłanie czuć naszych przez zmysłowość do jestestw zewnętrznych nie tylko nam służy do ozdobienia i niejakiego pokrycia rzeczywistości właściwej, ale nadto potrzebne jest koniecznie w tym celu, ażebyśmy umieli znaleźć otaczające nas jestestwa, albo się chronić onych, co się wyłuszczy mówiąc o imaginacji.

Jeszcze i z tego względu potrzebną jest rzeczą, ażebyśmy czucia nasze odnosili do jestestw zewnętrznych, że inaczej nie moglibyśmy wytłumaczyć jasno i dokładnie sposobu, jakim się dzieją zjawienia natury, o czym się już nadmienilo, zostawiając zupełniejszy wykład tej prawdy dalszym uwagom [145, przyp. 1].

Na koniec, chociaż pojęcia za pomocą rozbioru uwiadamiają nas o rzeczywistości prawdziwej, wiadomość ta jednak na tym się kończy, iż wiemy tylko, że są na świecie rzeczywiście pewne istoty i przymioty onych, lecz jakimi są w sobie samych te rzeczy, jaka jest ich wewnętrzna natura, i jak się dzieją, tego nam nie objawiają. Ale takie jest przyrodzenie umysłu ludzkiego, że nie tylko by chciał wiedzieć, czy zewnątrz jego znajduje się cokolwiek rzeczywiście, lecz nadto chciałby wiedzieć, jaka jest w sobie ta rzeczywistość; nie mogąc przeto poznać jej pod tym względem, wiedzieć przynajmniej może, jaką jest w sobie jej powierzchowność czyli powłoka, która niejako miejsce jej zastępuje.

ROZDZIAŁ IV

(Dalszy ciąg tej samej materii)

Zastosowanie uwag poprzedzających do wyobrażeń, które mamy o kształcie, nieprzenikliwości i bezwładności jestestw materialnych

170. Dowiedliśmy już, że wyobrażeniom naszym istot właściwie pojedynczych, bądź tych, z których się składają jestestwa materialne, bądź tych, które są obdarzone poznaniem i wolą, powinniśmy przyznawać rzeczywistość właściwą. Taką też a nie inną rzeczywistość prawa umysłu każą przyznawać pojęciom naszym miejsca czyli położenia pierwiastków mechanicznych materii, ich ruchu, działania i sposobności do działania. Co się zaś tyczy rozciągłości jestestw materialnych, liczby ich, zbiorów, odległości, różnicy lub podobieństwa itp., okazaliśmy, że wyobrażeniom tych rzeczy nie inaczej odpowiada rzeczywistość, tylko POWODOWO. Tak więc, jak się zdaje, usprawiedliwiliśmy dostatecznie podział przymiotów jestestw materialnych dany przez Locke'a, a z liczby tych, które on nazwał „przymiotami rzędu pierwszego”, pozostaje nam tylko kształt i nieprzenikliwość, do których wyobrażenia nie zastosowaliśmy jeszcze dwojakiego sposobu rzeczywistości odpowiedniej.

Lecz co się tyczy kształtu jestestw materialnych, gdy już wiemy, że wyobrażenie tego przymiotu⁷⁹ nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem rozciągłości pewnym

⁷⁹ Gdy kształt jestestw materialnych nazywam tu ich „przymiotem” i oraz twierdzę, że wyobrażeniu jego rzeczywistość inna odpowiadać nie może, tylko POWODOWA, wyżej zaś dowiodłem, że te

sposobem ograniczonej, łatwo się stąd domyślamy, że jako temu ostatniemu wyobrażeniu, tak i pierwszemu, rzeczywistość powodowym tylko sposobem odpowiadać może. Wszakże oczywistą jest rzeczą, że kształt nie może być ani żadną istotą właściwie pojedynczą, ani przymiotem takiej istoty. Mianowicie ponieważ widzieliśmy, że rzeczywistość powodowa zawsze ma swój powód w rzeczywistości właściwej, więc łatwo jest domyślić się, jaka to rzeczywistość właściwa jest zasadą naszego wyobrażenia kształtu, który przyznajemy jestestwom materialnym. Już się to dowiodło, że miejsce czyli położenie, biorąc je łącznie, to jest uważając je jako stan pewnego jestestwa rzeczywistego, jest przymiotem rzeczywistym pierwiastków mechanicznych materii [151]. A zatem pojęciu miejsca tym sposobem uważanego rzeczywistość odpowiadać musi sposobem właściwym. Lecz cóż jest innego kształt jakiegokolwiek ciała, jeśli nie pewne uporządkowanie pierwiastków jego mechanicznych, z których się składają ściany czyli granice tego ciała, uważane we wszystkich jego kierunkach? Tak więc położenie, które ma rzeczywiscie każdy z pomienionych pierwiastków, jest przyczyną, że gdy je wszystkie zajmować będziemy wspólną uwagą, pierwiastki te albo raczej cząstki widoczne ciała, składające jego granice, okażą się nam być uszykowane w pewnym porządku oznaczonym, takim a nie innym, albo, co jedno znaczy, ciało to okaże się jako mające kształt pewien oznaczony, taki a nie inny.

171. Rozbiór rozciągłości materialnej, któryśmy wyżej mieli, już nas uzdolnił do sądzenia o tym przymiocie ciał, który się zowie „nieprzenikliwością” (*impenetrabilitas*). Ten przymiot, podług powszechnej jego definicji, zależy na tym, że DWA CIAŁA W JEDNYM CZASIE NIE MOGĄ ZAJMOWAĆ TEGO SAMEGO MIEJSCA. W rzeczy samej, gdy każde z dwóch ciał jest bryłą, doświadczenie nas uczy, że jedno z nich nie może zająć miejsca drugiego, aż wyruszy z niego to ostatnie. Jeśli zaś te ciała są płynne, lubo ich cząstki razem zmieszać się mogą, dwie jednak ilości cieczy tym sposobem zmieszanej zawsze zajmować będą większą objętość, aniżeli zajmowała którakolwiek z tych ilości; więc i tu się prawdzi, że dwa ciała w jednym czasie nie mogą być w tym samym miejscu, ponieważ miejsce bierzemy tu w znaczeniu ODŁĄCZNYM I BEZWZGLĘDNYM [133], to jest rozumiemy przez nie pewną część oznaczoną czyli objętość przestrzeni.

Ale ta sama uwaga nie prawdzi się już w tych zdarzeniach, w których ciała rzadkie zgęszczamy; być to albowiem może, że dwie ilości ciał takich, będąc zgęszczone,

rzeczy, których wyobrażeniom taka rzeczywistość odpowiada, nie są ani istotami ani przymiotami rzeczywistymi [164], bynajmniej przez to nie sprzeciwiam się sobie samemu, albowiem „przymiot” biorę tu podług znaczenia pospolitego, jakie się przywiązywać zwykło do tego wyrazu. Wszakże wiele mamy takich przymiotów, które, chociaż są tylko tworem myśli naszej, zastosowanym do jestestw rzeczywistych, dla tej samej jednak przyczyny, że im odpowiada rzeczywistość powodowa, zdawać się nam muszą, jak gdyby były rzeczywistymi przymiotami istot rzeczywistych, a następnie zawsze je nazywać musimy „przymiotami”. Jakoż w każdym języku znajdziemy bardzo wiele przymiotników oznaczających takie przymioty jako to: ROZCIĄGŁY, DŁUGI, WIELKI, PODOBNY, NIEPODOBNY, MNIEJSZY, SŁODSZY itd. Owszem, same nawet wyobrażenia ujemne [80], którym żadna rzeczywistość zewnątrz myśli naszej odpowiadać nie może, stawiają się nam częstokroć jakby rzeczywiste przymioty jestestw, np. NIECZUŁY, NIEŻYWY, NIEPŁODNY, GŁUCHY itp.

zajmą kilka razy mniejszą objętość, aniżeli wprzód zajmowały obie razem, a naterczas mówić się może, że dwa ciała, z których każde wprzód zajmowało udzielne miejsce, mieszczą się teraz w jednym i tym samym miejscu, to jest w jednej i tej samej objętości. Bardziej zaś jeszcze prawdzi się to wtedy, kiedy w kombinacjach chemicznych płyny sprężyste odmieniają stan swojego skupienia, dając nam przez połączenie swoje ciecze albo ciała stałe. Wiadomo jest, jak nagle wówczas i w jak wielkim stosunku powiększa się gęstość a zmniejsza objętość ciał pierwszych. W takich przeto zdarzeniach przymiot nieprzenikliwości ciał nie zdaje się prawdzić na pierwsze wejrzanie.

Z tym wszystkim fizycy nie przestają utrzymywać, że ciała są nieprzenikliwe, ale tak twierdząc, prawo nieprzenikliwości odnoszą już nie do ogółu ciała czyli zbioru, lecz do jego cząstek czyli pierwiastków. Mówię bowiem, że lubo na pozór dwa ciała zdają się niekiedy przenikać wzajemnie, najdrobniejsze jednak ich cząstki nie przenikają się rzeczywiście, a zmniejszenie objętości dwóch ciał w stosunku do tej, którą wprzód zajmowały, stąd jedynie pochodzi, że te cząstki zbliżyły się do siebie. Tak więc, chcąc ocenić tę własność nieprzenikliwości, która się przyznaje jestestwom materialnym, i zapewnić się o tym, jaka rzeczywistość wyobrażeniu jej odpowiadać może, trzeba nam uważać tę własność w zastosowaniu do pierwiastków mechanicznych materii. Jakoż ponieważ wiemy, że w jestestwach materialnych same tylko pierwiastki wspomniane mają byt rzeczywisty; jeśli zatem przypuścimy, że wyobrażeniu naszemu nieprzenikliwości ciał odpowiada pewna rzeczywistość, ta ostatnia nie gdzie indziej może mieć swoją zasadę, tylko w tych pierwiastkach.

172. W rzeczy samej, wystawmy sobie w myśli, że pewien pierwiastek mechaniczny jest w pewnym punkcie matematycznym przestrzeni, miejsca albowiem rozciąglego zajmować nie może. Gdyby i drugi pierwiastek taki mógł zająć ten sam punkt miejsca, wyruszywszy stamtąd pierwszego, pojmujemy, że te pierwiastki przeniknęłyby się, to jest zawierałyby się doskonale jeden w drugim, czyli zamieniłyby się niejako w jeden pierwiastek. Gdyby zaś wszystkim pierwiastkom służyła podobna łatwość, wszystkie ześć by się mogły w punkt jeden matematyczny;⁸⁰ w takim więc przypuszczeniu żadne by się utworzyć nie mogło jestestwo rozciągle i pod zmysły podpadające. Że zaś o bytności jestestw takich przekonywają nas czucia rzeczywiste, wniesć zatem należy, że mechaniczne ciała pierwiastki nieprzenikliwe być muszą w tym przynajmniej znaczeniu, któreśmy teraz otrzymali przez rozbiór, to jest, że niepodobna tym pierwiastkom przyznawać nieograniczonej łatwości przenikania się wzajemnego, gdyżby inaczej jestestwa rozciągle utworzyć się nie mogły. Wreszcie ta prawda spotyka się niejako z wyżej dowiedzioną [145], gdzieśmy widzieli, że pierwiastki mechaniczne ciała zostawać muszą względnie do siebie w pewnych odległościach nieskończenie małych, myślą tylko pojmować się mogących.

⁸⁰ Ponieważ wiemy, że cząstki najdrobniejsze jednego ciała przyciągają się do siebie nawzajem, tj. dążą coraz bardziej do zbliżenia się ku sobie, pojmujemy przeto, że gdyby w pewnym kresie zbliżenia się nie był na nie wywarty opór niepokonany, wszystkie one ześć by się musiały do jednego punktu, a tym samym ciała przestałyby być ciałem i zamieniłyby się w jestestwo niewidoczne.

Lecz zdaje mi się, iż twierdzenie, że dwie lub więcej najdrobniejszych cząstek ciała w żadnym zdarzeniu natury zejść się nie mogą w punkt jeden, jest tylko przypuszczeniem czyli hipotezą, która ściśle dowiedziona być nie może. Wszakżeśmy widzieli, że jako same pierwiastki mechaniczne jakiegokolwiek ciała, tak i najbliższe ich położenie, w jakim zostawać mogą względnie do siebie, zmysłowo wyobrazić się nie dają, a to samo dowodzi, że to ostatnie nigdy nie może być wymierzone i oznaczone tym sposobem, jakim się oznacza i mierzy względne położenie ciał lub dwóch części widzialnych jednego ciała. Mianowicie uważając tak wielką odmianę gęstości, jaka się dzieje w płynach sprężystych, zamieniających się przez kombinacje chemiczne w ciała ciekłe lub stałe, umysł nasz nic niepodobnego nie znajduje w przypuszczeniu, że w takich zdarzeniach niektóre pierwiastki mechaniczne mogłyby się przenikać. Jakoż widzieliśmy dopiero, że jeśli przypuścimy tę możliwość, utwór jestestw rozciąglących nie stanie się przez to niepodobny, byle tylko ta możliwość była ograniczona; chcę mówić, że jeśliśmy przypuścili, iż dwa np. lub więcej mechanicznych pierwiastków materii zeszyły się w punkt jeden matematyczny, tym samym przypuścić by należało, że dla innych pierwiastków usiłujących zająć ten sam punkt trudność stałaby się niepokonana. Gdy jednak przypuszczam możliwość takiego zdarzenia, nie twierdzę bynajmniej, żeby się tak działo w rzeczy samej, rzecz {jest} albowiem widoczna, że jako przeciw temu przypuszczeniu, tak i za nim, nic ze ścisłością dowodzić się nie może. Wreszcie pojmujemy, że którekolwiek się oberze z tych dwóch przypuszczeń, to jest albo niemożność zupełna, ażeby dwa pierwiastki mechaniczne materii przeniknęły się kiedykolwiek, albo też możliwość podobnego zdarzenia ograniczona tylko do pewnego kresu, zawsze się to pogodzi z widokiem jestestw rozciąglących. Nie przeczę jednak, że pierwsze z tych przypuszczeń jest prostsze, a tym samym zdaje się mieć niejakię prawo pierwszeństwa przed drugim, chociaż niepodobna udowodnić z nich którekolwiek.

173. Uważmy teraz, którym z dwóch sposobów [157-160] wyobrażeniu naszemu nieprzenikliwości rzeczywiście odpowiadać może. Widzimy naprzód, że zasadą tej własności ciał jest pewien gatunek działania, czyli pewien opór, który mechaniczne pierwiastki materii wywierają na siebie, nie dopuszczając jedne drugiemu zajmować tego samego punktu w przestrzeni. Wyobrażeniu przeto tego działania odpowiada rzeczywiście sposobem właściwym,⁸¹ podług tego, co się wyżej dowiodło [162]. Co

⁸¹ Dzisiejsi fizycy i chemicy utrzymują, że cząstki najdrobniejsze jakiegokolwiek ciała nie same przez się czynią sobie opór, gdy przez uciskanie chcemy je zbliżyć do siebie, lecz że ten opór pochodzi od ciepłika, środkującego między nimi, który im nie dopuszcza ostatecznego zbliżenia się ku sobie. Cokolwiek bądź, zdanie to nie obala naszego twierdzenia, to jest, że wyobrażeniu działania, od którego zależy ten opór, powinniśmy przyznawać rzeczywiście odpowiednią sposobem właściwym. Wszakże i ciepłik jest istotą materialną, a zatem składającą się także z pierwiastków mechanicznych, nie innym przeto sposobem opierać się może sile dążącej do zbliżenia ku sobie cząstek pewnego ciała, tylko tym, że jego własne cząstki odpychają się wzajemnie i nie dopuszczają jedna drugiej zajmować tego samego położenia. Zawsze więc w każdym ciełe znajdować się muszą pierwiastki mechaniczne wywierające na siebie rzeczywiście ten gatunek działania, który jest zasadą nieprzenikliwości, choćby te pierwiastki nie były cząstkami tego samego ciała, które postrzegamy zmysłami, ale cząstkami materii innego rodzaju ukrytej w tym ciełe.

się zaś tyczy samej tej niemożności, ażeby najdrobniejsze cząstki ciała przenikać się mogły, to jest, ażeby mogły pokonać opór, jaki na siebie wywierają w najbliższych względem siebie położeniach, zdaje się, iż nie trzeba tego dowodzić, że wyobrażenie tej niemożności jest z liczby wyobrażeń ujemnych, a tym samym zewnątrz myśli naszej żadna mu rzeczywistość odpowiadać nie może.

174. Chociaż na pierwszy rzut uwagi widzieć się to daje, że wyobrażenie bezwładności ciał (*inertia*), o której teraz mówić mamy, jest także ujemne, a przez to samo nie mogące mieć rzeczywistości odpowiedniej, nadmieniliśmy jednak wyżej [139], że wyłuszczenie tej ciał własności niemalej jest dla nas wagi z tego względu, iż uzupełnić może wyobrażenie nasze różnicy, jaka zachodzi między istotami duchowymi a materialnymi: między sposobem działania jednych i drugich. Wszakżeśmy widzieli, że przymiot wspomniany nie w tym rozumieniu brać należy, ażeby jestestwa materialne zgoła nie miały żadnych władz czyli sił, w całym bowiem ciągu badań naszych okazaliśmy rzecz przeciwną, ale w tym tylko, że nie mają władz takich, jakimi są obdarzone istoty duchowe. Gdy zaś wiemy, że władze jakiegokolwiek jestestwa nie inaczej poznane być mogą, tylko przez jego działania, stąd łatwo się domyslić, że i różnica między władzami jestestw nie inaczej oznaczyć się może, tylko przez wskazanie różnicy zachodzącej między ich działaniami. Mianowicie przez bezwładność ciał nie co innego rozumieją logicy i filozofowie, tylko to, że CIAŁA SAME PRZEZ SIĘ OBOJĘTNE SĄ WZGLĘDEM RUCHU LUB SPOCZYNKU, to jest, że: jeśli są w spoczynku, nie mogą być same przez się pobudzone do ruchu; jeśli zaś w ruchu, same przez się nie mogą zamienić tego stanu na spoczynek; wyrażamy to inaczej, że jestestwa materialne nie mogą władać sobą samymi. Tak więc, chcąc wyłuszczyć dokładnie znaczenie bezwładności w stosunku do jestestw materialnych, trzeba oznaczyć różnicę między sposobem, jakim istoty duchowe czyli dusze ludzkie działać zwykły na istoty materialne, nadając im ruch albo spoczynek, a sposobem, jakim te ostatnie działać zwykły na siebie pod względem tego samego skutku. Zdaje się przeto, że następującą różnicę między sposobem pierwszym a drugim ustanowić można.

Naprzód, istoty duchowe działać zwykły na materialne sposobem bardzo rozmaitym i odmiennym tak dalece, iż tego sposobu podciągnąć nie możemy pod pewne stałe prawidło. Owszem, ponieważ działania istot duchowych mają swój początek w ich woli, mówimy przeto, że one są dowolne, a tak mówiąc nie co innego wyrażamy, tylko to, że te działania nie podlegają żadnemu koniecznemu prawu. Tak np. dusza części swojego ciała porusza wtenczas tylko, kiedy się jej podoba. Nadaje im ruch prędszy lub powolniejszy, w kierunku tym lub innym, w czym nieskończona zachodzić może różnaitość i stopniowanie. To samo się prawdzi, kiedy za pośrednictwem ciała swojego działa na istoty materialne obce, może albowiem wywierać na nie bardzo rozmaity stopień usiłowania, może na nie działać silniej lub słabiej, w kierunkach bardzo różnych, nie uznając w tym dla siebie żadnego prawa, za którym by nieuchronnie iść musiała. Przeciwnie zaś, kiedy istoty materialne działają jedne na drugie, sposób tego działania bywać

zwykł zawsze jednostajny czyli podległy nieodmiennie pewnym prawom. Prawa te w niektórych zdarzeniach oznaczyć się dają z największą dokładnością, jak np. wtenczas, kiedy działanie wywiera się przez dotknięcie czyli uderzenie. Widzimy, że w tym przypadku jestestwo jedno działając na drugie nie może tego ostatniego poruszać w innym kierunku, tylko w linii prostej, i jeśliby ciało odbierające działanie było posłuszne samej sile uderzenia, musiałoby nieuchronnie biec w tym kierunku prędkością zawsze jednostajną. Nie może też ciało pierwsze nadać drugiemu większej prędkości ruchu nad tę, którą samo posiada. Kiedy zaś działa w kierunku przeciwnym względem ciała drugiego, nie może zatamować jego ruchu, jeśli nie działa na nie z równą siłą,⁸² co i tamto. Nie może samo przez się stopniować czyli odmieniać wywarcia sił swoich. Słowem: jestestwo jedno materialne działając na drugie tego samego rodzaju, zawsze działać musi podług praw nieuchronnej konieczności, nic tu albowiem dowolnego przypuścić nie możemy.

Po wtóre, ponieważ istoty duchowe mogą wywierać na materialne podług upodobania swojego raz większy, drugi raz mniejszy stopień usiłowania i w kierunkach bardzo rozmaitych, ponieważ istoty pierwsze nie będąc posłuszne ślepo i nieuchronnie żadnej sile zewnętrznej, działają zawsze albo za pośrednictwem wyobrażeń swoich, albo za pośrednictwem pewnego instynktu, którego znaczenie niżej się wyłuszczy, dlatego mówimy, że one same przez się skłaniają się czyli determinują do działania, albo, co jedno znaczy, że one działają zawsze z pobudek wewnętrznych. Przeciwnie zaś, istoty materialne nigdy same przez się działać nie zaczynają, jeśli do tego pobudzone nie będą przez działanie innych istot. Stopień też siły, jaki się w nich budzi podczas działania, zawsze jest w stosunku do stopnia siły wywartej na nie od innych istot, i sam przez się ani większym ani mniejszym być nie może; wyrażamy to inaczej, że istoty materialne same przez się determinować się nie mogą do działania, lecz są do tego zmuszane pobudkami czyli siłami zewnętrznymi.⁸³

⁸² Siła jakiegokolwiek bądź ciała będącego w ruchu oznacza się przez jego prędkość i masę.

⁸³ Zdawać by się mogło na pierwsze wejrzenie, że niekiedy istoty nawet materialne zaczynają działać z wewnętrznych pobudek. Tak np. dwie kulki metalowe zawieszone w pewnej względem siebie odległości, i zostające w spoczynku, skoro będą naelektryzowane, zaczynają się przyciągać lub odpychać wzajemnie, a przez to samo pobudzać się do ruchu, i zdaje się, jak gdyby to czyniły z pewnych pobudek wewnątrz siebie ukrytych. Podobnym sposobem ciała lekkie lecące do natartego bursztynu, a opiłki żelaza do magnesu, zdają się to czynić jakby z wewnętrznych pobudek. Ale dokładniejszy rozbiór wyobrażenia naszego tych zjawień wnet nas przekonywa, że i w tym razie ostateczna pobudka, która zniewala istoty materialne do ruchu, jest w rzeczy samej zewnętrzna. Dlaczegoż bowiem dwie kulki naelektryzowane przyciągają się lub odpychają wzajemnie, jeśli nie dlatego, że tak pierwsza na drugą, jako i ta ostatnia na pierwszą wywiera działanie, albo raczej, że działanie to wywiera się przez płyn elektryczny, zawarty w obu tych kulkach? Ostateczne zatem pobudzenie się ich do ruchu zewnątrz pochodzi w stosunku do jednej i drugiej. Toż samo się rozumie o ciałach lekkich pociąganych od bursztynu i o cząstkach żelaza od magnesu; nie inaczej one pobudzają się do ruchu, tylko przez siły zewnętrzne. Niewątpliwą wprawdzie jest rzeczą, że każde jestestwo materialne tak jest wewnątrz usposobione, iż skoro przez dotknięcie albo w pewnej odległości będzie na nie wywarte pewne działanie z siłą dostateczną, wnet się pobudzi do ruchu [103]; lecz tu mówimy o pobudce OSTATECZNEJ czyli takiej, która skutecznie zniewala istoty materialne do tej odmiany, a ta pobudka, jak się dopiero widzieć dało, nie inna jest, tylko działanie zewnątrz na nie wywarte; samo bowiem

175. Tak więc mamy wyraźną i, że tak powiem, odrębną granicę, która odznacza istoty duchowe od materialnych, i sposób działania pierwszych od sposobu działania drugich, jakim się wzbudza albo niszczy, przyspiesza lub opóźnia ruch w istotach innych, na które wywiera się działanie. Pierwsze to są właśnie, które same przez się w istotach drugich mogą zamieniać stan spoczynku na ruch i przeciwnie, albo go rozmaitym sposobem modyfikować, a początek działania w tej mierze od nich samych zależy. Drugie zaś mogą tylko działanie to przenosić do innych istot sobie

usposobienie istot rzeczonych do przyjęcia ruchu nie jest bynajmniej ruchem rzeczywistym, póki nie nastąpi to działanie. Ani możemy już teraz zarzucać, że w danych przykładach niepodobna jest przypuścić rzeczywistego na siebie działania istot materialnych, ponieważ zostają w pewnej względem siebie odległości, bośmy widzieli, że i mechanicznym pierwiastkom jednego ciała podług praw umysłu naszego powinniśmy przyznawać rzeczywiste na siebie działanie i wpływ, lubo przekonani jesteśmy, że te pierwiastki są także rozpołożone w pewnych względem siebie odległościach, i chociaż niepodobna jest pojąć, jaki jest ten wpływ czyli zawisłość jednych od drugich [162, przyp.]. Cała różnica między przykładami wyżej przytoczonymi a tym ostatnim zależy na tym, że tam istoty działają na siebie w odległościach wyraźnych, pod zmysły podpadających, tu zaś w odległościach tak małych, iż je tylko myślą pojmovać możemy.

Zobaczmyż teraz, jak się pobudzają istoty duchowe do sprawienia w materialnych ruchu lub spoczynku, albo do modyfikowania tych rzeczy, albowiem różnica w tej mierze między pierwszymi a drugimi nie inaczej wyświecić się może, tylko przez porównywanie. Kiedy człowiek ze stanu spoczynku pobudza dobrowolnie ciało swe do ruchu, albo przeciwnie, każdego z nas przeświadcza wewnętrzne przekonanie, iż to się nie dlatego dzieje, że w tej samej chwili jakiegokolwiek jestestwo materialne wywierać zaczyna działanie na jego ciało, lecz dlatego, że ta sama istota, która w nim myśli, chce oraz nadać ruch lub spoczynek ciału, które ożywia. Tak więc dusza ludzka nie tym samym sposobem skłania się do władania swym ciałem, jakim się pobudzają jestestwa materialne do ruchu lub spoczynku; mianowicie w zdarzeniu tym, które tu przypuszczamy, ruch ciała ludzkiego nie jest bynajmniej skutkiem jakiegokolwiek działania zewnątrz na nie wywartego. Jakaż więc jest pobudka, która skłania duszę ludzką do nadania swemu ciału ruchu albo spoczynku? Bez wątpienia nie inna, tylko ta sama, która rządzi jej wolą, to jest pewne poznanie rzeczy i sąd o nich; widzieliśmy bowiem, że człowiek nie inaczej chce lub nie chce, tylko stosownie do tego, jak poznaje i sądzi [86], władanie zaś swoim ciałem bez wątpienia jest czynem woli czyli CHĘCIĄ DOKONANĄ. Wyobrażenia zatem i sądy są pobudką, która ostatecznie skłania duszę do władania swym ciałem lub, za jego pośrednictwem, ciałami innymi. Ale tu widzimy wyraźnie, że ta pobudka jest prawdziwie wewnętrzna, bo nigdzie więcej zawierać się nie może, tylko w duszy ludzkiej. Tak więc, gdy widzimy, że istoty materialne nieożywione żadną istotą duchową, działając na siebie, pobudzają się do ruchu albo spoczynku, lub rozmaitym tym rzeczom nadają modyfikację, nie mamy powodu przyznawać tym istotom żadnych wewnętrznych pobudek do takowego działania, albowiem przekonaliśmy się, że one zaczynają zawsze działać z pobudek zewnętrznych. Nie widzimy w tym działaniu żadnego czynu woli, ale raczej prawo koniecznego musu. Stąd się okazuje, jak nietrafnie pomyśleli sobie ci metafizycy, którzy chcąc wytłumaczyć, jakim sposobem istoty materialne działając na siebie pobudzają się do ruchu albo spoczynku, przypisali im pewne poznanie i wolę, a przez to samo cały niejako świat uduchowali. Wszakże gdyśmy okazali, że istoty materialne zupełnie podług innych praw działają i pobudzają się do działania niż istoty duchowe, tym samym powinniśmy się przekonać, że nie możemy rozsądnie przyznawać pierwszym jakiegokolwiek w tej mierze podobieństwa względnie do drugich, zwłaszcza, żeśmy już mieli wyluszczone inne uwagi, które wyraźnie okazują niedorzeczność takiego przypuszczenia [124]. Niepodobna jest wprawdzie dla nas pojąć, jaką jest w sobie samej ta zewnętrzna pobudka, która zmusza mechaniczne pierwiastki materii do rozmaitych modyfikacji ruchu, ani jakim sposobem sprawuje swój skutek; aleśmy przecież dowiedli, że wspomniana pobudka bynajmniej nie jest podobna do tej, jaką się rządzą istoty duchowe. Lepiej jest przeto wyznać tu niewiedomość naszą, aniżeli dla jej pokrycia tworzyć niedorzeczne przypuszczenia.

podobnych, ale go nigdy zacząć nie są zdolne. Pierwsze działają przez wolę kierowaną pewnym poznaniem lub instynktem; drugim nie możemy rozsądnie przyznawać żadnej woli, żadnego poznania. Pierwsze zatem działają zawsze z wewnętrznych pobudek; drugie nie inaczej, tylko z zewnętrznych. Pierwszych sposób działania, przez to samo, że dowolny, nie może się podciągnąć pod żadne prawo nieuchronnej konieczności; drugie, przeciwnie, zawsze działają sposobem prostym i jednostajnym podług pewnych praw nieodmiennych z dokładnością oznaczyć się mogących. Pierwszy sposób działania nazywamy „dowolnym”; drugi „mechanicznym”. Oto więc, niesposobność jestestw materialnych do działania na ruch lub spoczynek podobnym sposobem, jakim działać mogą istoty duchowe, jest właśnie tym, co się nazywa „bezwładnością pierwszych”.

176. Z poprzedzającego wykładu łatwo się domyślić, że nazwisko „istot duchowych” biorę tu w znaczeniu obszerniejszym niż jest pospolite, albowiem przez istoty takie rozumiem nie tylko dusze ludzkie, lecz i zwierzęce. Wszakżeśmy już nadmienili [155], że ile podług największego podobieństwa do prawdy sądzić nam wypada, w każdym nawet zwierzęciu nierozumnym⁸⁴ znajduje się pewna istota obdarzona poznaniem i wolą, która rządzi całym zbiorem organicznym pierwiastków mechanicznych materii, składających ciało zwierzęcia. Nie należy to do naszego przedmiotu dowodzić prawdy wspomnianej i wyłuszczać różnicę, jaka zachodzi między władzami poznawczymi zwierząt nierozumnych a tą wyższą władzą umysłu ludzkiego, którą zowiemy „rozumem”. Lecz każdy człowiek, który się tylko zastanawiał nad budową zmysłów zwierzęcych i nad sprawami zwierząt, wątpić prawie o tym nie będzie, że te jestestwa mają duszę do pewnego stopnia naszej podobną, to jest mającą władzę czucia, poznawania i chcenia. Filozofowie też i psychologowie niemal wszyscy, wyjąwszy małą ich liczbę, dzielili w tej mierze zdanie pospółstwa, i tym się tylko różnili od tego ostatniego, że nie ślepo szli za tym mniemaniem, lecz usiłowali zdawać sobie sprawę z powodów, na których się ono opiera. Cóżkolwiek bądź, to przynajmniej najpewniejszą jest rzeczą, że do zwierząt żyjących bynajmniej zastosować się nie może prawo bezwładności, któreśmy dopiero wyłuszczyli w stosunku do ciał martwych, i że sprawy pierwszych bardzo są podobne do ruchów dowolnych wykonywanych przez jestestwa naszego rodzaju. A chociaż nieskończone być może stopniowanie między władzami poznawczymi zwierząt nierozumnych względnie do rozmaitych ich gatunków, zaczawszy od tego, który by tymi władzami zdawał się najwięcej zbliżać do człowieka, aż do muszli lub zwierzokrzewu;⁸⁵ z tym wszystkim, ponieważ okazaliśmy, że różnica ruchów dowolnych od mechanicznych jest bardzo wyraźna, więc przez to samo i granica

⁸⁴ Kiedy zwierzęta nazywamy „nierozumnymi”, ostatni ten wyraz nie w tym bierzemy znaczeniu, ażeby te jestestwa nie miały zgoła żadnego poznania, ale w tym tylko, że nie mają tej wyższej władzy umysłu, którą zowiemy „rozumem” i którą ludzie tak dalece różnią się od zwierząt.

⁸⁵ W poprzedzających badaniach naszych wypadło nam wspomnieć o tym, że wola ściśle jest połączona z władzą poznawania [86]. Prawda ta wspiera się jeszcze następującą uwagą, tj., że im więcej i rozmaitszych ruchów dowolnych postrzegamy w jakiegokolwiek istocie zwierzęcej, tym doskonalsze zwykliśmy jej przypisywać władze poznawcze, i przeciwnie. Gdy następnie mówić będziemy o tym

między istotami materialnymi a duchowymi w znaczeniu mniej ścisłym, między królestwem kopalnym a zwierzęcym, dosyć będzie widoczna.

ROZDZIAŁ V

O rozróżnianiu jestestw materialnych

177. Nie tylko jestestwa materialne, lecz i wszelkie inne rozróżniać możemy pod dwojakim względem. Raz np. twierdzimy, że istota *A* podobna jest lub niepodobna do istoty *B* co do przymiotów swoich, i taki wzgląd nazywamy „różnicą” lub „podobieństwem”. Drugi raz mówimy, że istota pierwsza nie jest ta sama, co druga, a tak mówiąc, nie dajemy już uwagi na przymioty którejkolwiek z tych istot, lecz tylko to mamy na względzie, że każda z nich jest osobną istotą i że dwóch istot rzeczywistych nie można brać za jedną i tę samą. Ten wzgląd nazwiemy „różnością bytu” (*distinctio existentiae*), wzgląd zaś przeciwny, to jest kiedy uważamy, czy pewna istota jest jedna i ta sama, nazwiemy „tosamością bytu” (*identitas existentiae*).

Łatwe jest do pojęcia, że chcąc rozróżnić dwie jakiegokolwiek istoty pod względem różnicy lub podobieństwa między ich przymiotami, trzeba je wprzód rozróżnić pod względem ich bytu, to jest trzeba się wprzód dowiedzieć, że jedna z nich nie jest ta sama, co druga, bo inaczej nie mielibyśmy wyobrażenia dwóch istot. Mówiąc przeto o rozróżnianiu jestestw materialnych, najpierwej śledzić nam wypada, jakim sposobem rozróżniamy byt jestestw takich.

178. Oto tym samym sposobem, jak czynimy wtedy, kiedy odkrywamy coraz inne części przedmiotu rozciągniętego [127]; każda albowiem z tych części jest udziałnym i różnym jestestwem od części innych, z którymi jest złączona, chociażby każda z nich wzbudzała w nas czucia zupełnie podobne. Tak więc różność bytu w częściach jestestwa rozciągniętego nie inaczej się poznaje, tylko przez różnicę miejsca, które każda z nich zajmuje, czyli, co jedno znaczy, przez różnicę położenia, w którym jedna część zostaje względem drugiej.

Ale istoty materialne nie zawsze się łączą ze sobą ciągłym związkiem spójni, jak części jednego ciała rozciągniętego. Mogą nie trzymać się jedna drugiej; mogą być rozłożone w pewnych przedziałach czyli w pewnych względem siebie odległościach. Jako zaś nie inaczej rozróżniamy byt części składających jedno jestestwo materialne, tylko przez różnicę położenia każdej z tych części, tak to samo dzieje się i wtenczas, kiedy rozróżniamy byt jestestw takich, niepołączonych ze sobą związkiem spójni. Każde z nich, choćby zupełnie było podobne drugiemu, ma swój byt osobny, kiedy w osobnym jest położeniu.

179. A jako różność bytu w jestestwach bądź połączonych ze sobą związkiem spójni, bądź odosobnionych, poznaje się przez różnicę miejsc, w których się te jestestwa znajdują, tak tosamość ich bytu poznaje się przez tosamość miejsc, jeżeli te jestestwa

gatunku wiadomości domysłowych, który się zowie „wnioskowaniem z podobności”, przekonamy się, że taki sposób sążenia wypływa z natury umysłu naszego.

są w spoczynku względny [136]. Chcę mówić, jeśli te jestestwa nie odmieniają względnego swojego położenia, każde z nich dlatego uważamy za to samo, że w tym samym zostaje miejscu. Lecz jeżeli jestestwa są w ruchu, rzecz się ma przeciwnie; wtenczas bowiem to samo jestestwo ma następnie coraz inne położenie. Tak np. kiedy posuwam rękę moją w jednym zawsze kierunku po powierzchni ciała rozciągłego, mówię wtenczas, że ręka moja za każdym razem odmienia swe miejsce, chociaż zawsze jest tym samym jestestwem.

180. Lecz co się tyczy różności bytu jestestw jakichkolwiek, stawia się nam tu pewna szczególna uwaga. Widzieliśmy już, że wyobrażeniu naszemu różnicy między przymiotami dwóch jestestw, choćby te ostatnie miały być rzeczywiste, innym sposobem rzeczywistość odpowiadać nie może, tylko powodowym [159]; zdawałoby się przeto za pierwszym rzutem uwagi, że i wyobrażenie różności bytu dwóch istot taką tylko a nie inną rzeczywistość odpowiednią mieć może. W rzeczy samej łatwo jest pojąć, iż wtenczas, kiedy mówimy, że istota *A* NIE TA SAMA JEST, co istota *B*, wyrazy „nie ta sama” nie oznaczają żadnego przymiotu rzeczywistego, który by się nie zawierał w jednej lub drugiej istocie, bo, owszem, nie mówimy wtedy o żadnym przymiocie którejkolwiek z tych istot, ale tylko rozróżniamy ich byt pod tym względem, ile są istotami. Z tej jednak uwagi nietrafny uczynilibyśmy wniosek, że wyobrażeniu naszemu tej różności bytu odpowiada rzeczywistość sposobem tylko powodowym, tak właśnie, jak i wyobrażeniu różnicy lub podobieństwa dwóch istot co do ich przymiotów. Chociaż bowiem pierwsze z tych wyobrażeń nie stawia nam samo przez się żadnego przymiotu rzeczywistego którejkolwiek bądź istoty, ale jednak daje nam wiadomość nową o rzeczywistości właściwej, czego łatwo jest dowieść. Jakoż, kiedy człowiek poznawszy już pewne istoty rzeczywiste, dowiadywa się potem o innych, nie inaczej to być może, tylko przez to, że rozróżnia byt tych ostatnich od pierwszych. Lecz dowiadywać się o tych istotach rzeczywistych, których się wprzód nie znało, bez wątpienia jest to nabywać wiadomości nowej o rzeczywistości właściwej. Gdy przeto poznanie istot wprzód niewiadomych może się nam tylko objawiać przez wyobrażenie różności ich bytu względnie do tych, któreśmy pierwej poznali, tym samym wyobrażenie to daje nam WIADOMOŚĆ NOWĄ O RZECZYWISTOŚCI WŁAŚCIWEJ, a co zatem idzie, chociaż jest tylko pewnym połączeniem czyli stosunkiem naszych pojęć istot rzeczywistych, powinniśmy jednak przyznawać mu rzeczywistość odpowiednią sposobem właściwym, podług tego, co się wyłuszczyło w poprzednich uwagach [157]. Mianowicie kiedy rozróżniamy byt pewnego jestestwa materialnego od jestestwa innego, tego samego rodzaju, wyobrażeniu naszemu tej różności bytu odpowiadać będzie rzeczywistość sposobem właściwym z tego względu, że nie tylko każdemu z pierwiastków mechanicznych składających pierwsze ciało, lecz i każdemu z tych, które wchodzą do składu ciała drugiego, powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiadającą takim a nie innym sposobem. Wypadek przeto terażniejszego rozbioru naszego daje nam nowe zastosowanie prawdy, którąśmy wyżej okazali, to jest, że mogą być takie połączenia lub stosunki naszych pojęć istot rzeczywistych albo przymiotów ich rzeczywistych, którym rzeczywistość odpowiada właściwie, nie zaś powodowo.

181. Inna jeszcze stręczy się nam uwaga: kiedy się zastanawiamy nad wyobrażeniem tego, cośmy nazwali „różnością bytu”, albowiem, chociaż wyobrażenie to, jakieśmy dopiero widzieli, nie stawia nam samo przez się żadnego przymiotu rzeczywistego, jakiegokolwiek bądź istoty, zdaje się jednak, iż można to okazać za prawdę niemyślną, że nie inaczej rozróżniamy bytność dwóch np. istot jakichkolwiek, tylko rozróżniając pewne przymioty rzeczywiście się znajdujące w tych istotach. Jakoż widzieliśmy już, że byt jestestw materialnych nie innym sposobem rozróżniony bywa, tylko przez różnicę ich miejsc czyli położeń, które są rzeczywistymi ich przymiotami, jak się to wyżej dowiodło [132]. Lecz tę prawdę można jeszcze bardziej uogólnić, okazując, że nie tylko jestestw materialnych, lecz wszelkich zgoła jakichkolwiek istot bytność nie innym sposobem rozróżniona być może, tylko rozróżniając pewne ich przymioty rzeczywiste. Wszakże zdaje mi się to być rzeczą niewątpliwą, że jako poznanie istot, tak i rozróżnianie ich pod jakimkolwiek bądź względem, jedynie dźiać się może za pośrednictwem wyobrażeń naszych, które mamy o nich. Lecz mówić, że nie inaczej rozróżniamy jestestwa, tylko za pośrednictwem wyobrażeń, jest to mówić w innych wyrazach, że tyle tylko rozróżniamy pierwsze, ile rozróżniamy drugie. Tak więc, gdy rozróżniamy dwie jakiegokolwiek istoty pod względem ich bytności, twierdząc, że jedna z nich nie jest ta sama co druga, musimy wówczas rozróżniać wyobrażenia nasze, które mamy o nich, czyli, co jedno znaczy, musimy wyobrażać {sobie} w istocie jednej to, czego nie wyobrażamy {sobie} w drugiej. Ale nie mogli-byśmy bynajmniej rozróżnić pojęć naszych o dwóch istotach, uważając te pojęcia odłącznie od wszelkich zgoła przymiotów, jakie by służyć mogły istocie jednej lub drugiej, bośmy widzieli, że pojęcie którejkolwiek z nich tym sposobem uważane, jest zawsze jednym i tym samym, to jest pojęciem CZEGOŚ [44, 49]; w tym przeto względzie pojęcie tak pierwszej jako i drugiej istoty niczym się różnić nie będzie. Że zaś nie inaczej rozróżniamy jestestwa rzeczywiste, tylko rozróżniając w myśli ich wyobrażenia, więc rozróżnienie bytności dwóch istot nie innym sposobem dźiać się może, tylko tym, że z pojęciem istoty jednej i drugiej łączyć musimy wyobrażenie pewnego przymiotu, który by różny był w istocie jednej niż drugiej. A gdy tu mówimy o rzeczywistym rozróżnianiu istot jakichkolwiek, nie zaś pozornym tylko, to jest, gdy tu mówimy o takim działaniu myśli, przez które pewni jesteśmy, że rzeczywiście jedna istota nie jest ta sama, co druga, stąd łatwo się wnosi, że nie inaczej rozróżniamy bytność dwóch istot jakichkolwiek, tylko przyznając pewne przymioty rzeczywiste jednej i drugiej, między którymi zachodzi różnica. Tak więc, jeśli się nie mylę, udowodniliśmy zasadę Leibniza, którą on nazwał „*principium identitatis indiscernibilium*”, chcąc przez to wyrazić, że te rzeczy, których pod żadnym względem rozróżnić nie możemy, powinniśmy mieć za rzecz jedną i tę samą. Wszakże zasada ta jest wnioskiem koniecznym prawdy dopiero wyluszczonej, to jest, że bytność istot nie inaczej rozróżniamy, tylko rozróżniając w nich pewne przymioty rzeczywiste

Gdy mówimy, że bytność istot rozróżnia się przez rzeczywiste ich przymioty, a wyżej twierdziliśmy, że wyobrażenie różności bytu dwóch istot nie stawia nam samo przez się żadnego przymiotu rzeczywistego [180], nie sprzeciwiamy się przez to sobie

samym, byleśmy tylko zrozumieli dobrze, co znaczy tamto twierdzenie. Wszakże niewątpliwą jest rzeczą, że gdy mówimy, iż jedna istota nie jest ta sama co druga, nie mówimy wtenczas o żadnym przymiocie ich rzeczywistym; wyobrażenie przeto, które stanowi znaczenie wspomnianych wyrazów, nie jest wyobrażeniem żadnego przymiotu, i w tym właśnie rozumieniu powiedzieliśmy wyżej, że ono samo przez się nie stawia nam żadnego przymiotu rzeczywistego, chcąc przez to dać poznać, że każde wyobrażenie to tylko stawia nam samo przez się, co znaczy jego nazwisko czyli wyrażenie.⁸⁶ Tak jednak mówiąc, nie rozumiemy przez to bynajmniej, żeby wyobrażenie różności bytu dwóch istot nie miało się odnosić w myśli do wyobrażeń pewnych przymiotów rzeczywistych, znajdujących się w tych istotach, bośmy, owszem, widzieli, że wyobrażenie pierwsze nie może być w myśli bez tych ostatnich, gdyż bytność jestestw nie inaczej rozróżniamy, tylko przez rzeczywiste ich przymioty. Lecz tak np., jak się to wyłuszczyło na swoim miejscu [69], że wyobrażenie różnicy odłącznie czyli ogólnie wzięte, nie jest bynajmniej wyobrażeniem żadnego z tych jestestw, do których by się odnosić mogła ta różnica, chociaż jej wyobrażenie nigdy nie może być w myśli bez wyobrażeń innych, to jest bez wyobrażeń pewnych rzeczy różniących się między sobą, tak i wyobrażenie różności bytu dwóch istot, chociaż łączyć się musi w myśli z wyobrażeniem pewnych przymiotów, przez które bytność istot rozróżniamy, nie jest jednak samo przez się tym wyobrażeniem. Jako w pierwszym razie, wyobrażając sobie różnicę ogólnie, bierzemy za cel przedniejszy uwagi naszej samo to wyobrażenie względne, które nazywamy „różnicą”, a nie wyobrażenia inne, do których ono odnosić się musi, tak w drugim razie wyobrażając {sobie} różność bytu dwóch istot, to tym najbardziej myślimy, że jedna z nich nie jest ta sama co druga, mniej dając względu na wyobrażenie powodów, dla których rozróżniliśmy bytność tych istot. Słowem: różność bytu wyobrażać sobie możemy odłącznie od jej powodów tym samym właśnie sposobem, jak uważamy różnicę albo inne jakiegokolwiek wyobrażenie względne odłącznie od wyobrażeń przedniejszych, do których się odnosić musi.

182. Okazaliśmy już, że wyobrażeniu naszemu różności bytu dwóch istot materialnych powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią sposobem właściwym, kiedy się przekonamy, że jedna z nich ma rzeczywiście położenie inne niż druga; uważmyż teraz, co mamy sądzić w tej mierze o wyobrażeniu przeciwnym, to jest o wyobrażeniu TOSAMOŚCI BYTU [178]. Gdy np. mówimy, że pewna istota ta sama jest, a nie inna, którąśmy dawniej poznali, zdaje mi się, iż nie trzeba na to żadnego rozbioru, że tak mówiąc, nie wyrażamy bynajmniej żadnej nowej wiadomości naszej o jakiegokolwiek istocie rzeczywistej lub o przymiocie takim. Nasze przeto wyobrażenie tosamości bytu nie jest czym innym, tylko stosunkiem jednego wyobrażenia podwójnie w myśli wystawionego i jakby porównywanego ze sobą samym, to jest wyobrażenia, które w różnych czasach stawiało nam jedną i tę samą istotę. A gdy

⁸⁶ Tak np. wyraz „syn” nie znaczy bynajmniej ojca; w tym przeto rozumieniu mówić można, że wyobrażenie SYNA nie stawia nam samo przez się wyobrażenia OJCA, chociaż wyobrażenie pierwsze nie może być w myśli bez drugiego.

ten stosunek nie daje nam żadnej wiadomości nowej o rzeczywistości, więc mu nie inną rzeczywistość odpowiednią przyznawać możemy, tylko powodową.

183. Lecz nie zawsze wyraz „tosamość” bierze się w znaczeniu ścisłym, któreśmy dopiero opisali. Częstość w mówieniu używa się {go} niewłaściwie, trzeba zatem wiedzieć rozmaite znaczenia tego wyrazu.

Naprzód, jeżeli jestestwo materialne nieorganiczne jest zupełnie podobne co do przymiotów swoich drugiemu jestestwu tegoż rodzaju, chociaż właściwie mówiąc, są to dwa jestestwa mające być różny, w fizyce jednak i chemii zwykło się mówić, że to są te same istoty; np. woda stąd lub owąd wzięta, kawał żelaza ten lub ów, podług fizyków nazywa się „jedną i tą samą istotą”. Lecz jeżeli uważamy dwie istoty organiczne zupełnie do siebie podobne, np. dwa ptaki, dwóch ludzi itp.; zwykliśmy mówić, że to są istoty sobie podobne, ale nie te same.

Po wtóre, mówiliśmy, że czucia nasze i wyobrażenia następują po sobie w duszy naszej i przemijają [15]. Lecz jeżeli którekolwiek czucie lub wyobrażenie, które mam teraz, zupełnie jest podobne temu, które miałem dawniej, i niczym więcej nie różni się od tamtego tylko czasem zjawienia się, mówię pospolicie, że wyobrażenie moje, które mam teraz, i to, które miałem dawniej, jest jedno i to samo, chociaż właściwie mówiąc, wyobrażenie tamto zniknęło, a teraz zjawiono się nowe zupełnie, tamtemu podobne. W tym właśnie znaczeniu, o jakim tu mówimy, brać będziemy wyraz „tosamość”, ile razy w ciągu tego dzieła zastosujemy go do wyobrażeń. Tak logik, jako i psycholog, zamierzają sobie wykład pewnych prawd ogólnych; więc trafunkowe okoliczności rzeczy nie mogą być przedmiotem ich uwagi. Na cóż by się zdało w nauce logiki dawać wzgląd na to, w jakiej chwili zjawiono się u nas pewne wyobrażenie i wiele razy się powtórzyło? Dosyć jest, ażeby pewne wyobrażenia moje, chociaż wielokrotnie w duszy ponowione, oprócz czasu zjawienia się niczym się więcej nie różniły, biorę je za jedno i to samo wyobrażenie. Tak np. czucie białości, które odnoszę do śniegu, choćby się i milion razy we mnie powtórzyło, uważam zawsze za jedno i to samo czucie. Toż rozumieć {należy} o wyobrażeniu trójkąta mającego oznaczone wszystkie boki i kąty: wyobrażenie to wiele razy niknąć może i wskrzeszać się w moim umyśle, lecz jeśli mi stawia te same wymiary boków i kątów trójkąta, nazywam je „jednym i tym samym wyobrażeniem”.

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

184. Gdyśmy okazali sposób, jakim rozróżniamy jestestwa materialne pod względem RÓŻNOŚCI lub TOSAMOŚCI ich bytu, i wyłuszczyli wielorakie znaczenie wyrazu „tosamość”, okazać teraz należy, jakim sposobem rozróżniamy te same jestestwa pod względem ich RÓŻNICY lub PODOBIENSTWA [177]. Pytanie to łatwo się rozwiąże, gdy sobie przypomnimy, co się wyżej mówiło o przymiotach odnośnych i nieodnośnych, które przypisujemy jestestwom materialnym [121]. Pierwsze nie są co innego, tylko

czucia nasze przyznawane jestestwom rzeczonym pod tym względem, ile w tych ostatnich znajdują się pewne usposobienia do sprawienia w nas tamtych, albo też do sprawienia w jestestwach innych materialnych pewnych odmian oznaczonych. Przez drugie rozumiemy same te usposobienia uważane odłącznie od czuć wszelkich. Lecz gdy się dowiodło, że tym sposobem je uważając, nie możemy wiedzieć, jakimi są one w sobie samych, i tylko o ich bytności zapewnieni jesteśmy, tym samym nie możemy rozróżniać przymiotów nieodnośnych przez wzgląd na nie same, ale tylko, ile rozróżniamy przymioty jestestw odnośne, to jest czucia nasze. Jakoż jeżeli jedno jestestwo materialne sprawować zwykło na zmysłach naszych czucia różne od tych, które w nas sprawuje jestestwo inne, prawo umysłu naszego każe nam sądzić, że tamto inaczej jest w sobie usposobione niż to drugie. Podobnym sposobem, gdy widzimy, że dwa jestestwa materialne, działając na takież jestestwo trzecie, nie te same w nim sprawują odmiany, zwykliśmy sądzić, że one w sobie samych inaczej usposobione być muszą. Tę samą zaś różnicę odmian jestestwa trzeciego nie inaczej rozumiemy, tylko tak, że to jestestwo inne w nas lub inaczej modyfikowane [116] sprawuje czucia, gdy uległo działaniu jestestwa pierwszego, a inne, gdy uległo działaniu jestestwa drugiego. Przymioty zatem nieodnośne jestestw materialnych nie inaczej rozróżnione być mogą, tylko rozróżniając przymioty ich odnośne. Tu oraz widzimy, że rozróżniać te ostatnie nie jest co innego, tylko postrzegać różnicę między czuciami naszymi sprawionymi od jednego i drugiego jestestwa, albo też od jestestwa tegoż samego, które dwojakiej uległo odmianie. Jeśli ta różnica za pierwszym rzutem oka łatwo postrzec się daje, zwykliśmy mówić, że jestestwa, które porównujemy, są do siebie NIEPODOBNE, czyli że się RÓŻNIĄ między sobą; w przeciwnym zaś razie, to jest, kiedy ta różnica niełatwo dostrzeżona być może, mówimy, że jestestwa są do siebie PODOBNE. Wreszcie okazaliśmy już, że sposób, jakim rzeczywistość odpowiada wyobrażeniom naszym różnicy lub podobieństwa, inny być nie może, tylko powodowy [159].

ROZDZIAŁ VI

Wykład imaginacji oraz niektórych wyobrażeń zasadzających się na działaniach tej władzy

185. Mówimy, że człowiek, prócz władzy odbierania czuć przez działanie na zmysły przedmiotów rzeczywiście obecnych, ma jeszcze władzę wyobrażania tychże czuć nawet wtedy, kiedy te przedmioty nie są obecne, i tę władzę nazywają niektórzy „imaginacją”; myślimy ją nazwali „czułością wyobrażoną”. Ale w tym względzie uważana imaginacja jest tylko władzą prostą, to jest władzą wyobrażeń jednego rodzaju, jakimi są czucia wyobrażone. Imaginacja może się jeszcze uważać jako władza umysłu złożona, a w tym nawet uważana względnie niejednakie zwykła mieć znaczenie, co teraz wyłuszczyć mamy. Że zaś czułość wyobrażona, jak się następnie okaże, jest zasadą imaginacji złożonej, dla tej właśnie przyczyny i sama ta czułość zwykła się nazywać „imaginacją”.

Widzieliśmy, że czucia rzeczywiste łączą się w nas z pojęciami istot rzeczywistych, do których się odnoszą [55], i gdyby się z nimi nie łączyły: naprzód, nie mogłyby

przez umysł nasz być odsyłane zewnątrz [27]; po wtóre, wielorakie czucia nie mogłyby się połączyć w obraz jednej istoty. Ale i czucia wyobrażone, mianowicie które są obrazami czuć rzeczywistych zewnętrznych [9, 10], zdają się nam być zewnątrz nas i łączyć się w obrazy pewnych jestestw. Tak np. kiedy przypominam sobie pewien owoc, który dawniej widziałem i jadłem, czucia moje wyobrażone koloru, kształtu, zapachu, smaku, miękkości, lub twardości, itd. łączą się we mnie w jeden obraz istoty, którą dawniej poznałem, i zdają się być zewnątrz mnie tak, jak się zdawały czucia rzeczywiste im odpowiednie, kiedy rzeczywiście doświadczałem tego owocu rozmaitymi zmysłami. Czucia zatem wyobrażone muszą się także łączyć z pewnymi pojęciami, bo inaczej ani by się powięzły w jeden obraz, ani by się zewnątrz odniosły. Łatwo jest pojąć, że w zdarzeniu, któreśmy dopiero stawili za przykład, czucia wyobrażone łączą się z pojęciem istoty poznanej od nas w czasie przeszłym, a zatem istoty takiej, które miała bytność rzeczywistą. Takie działanie myśli nazywa się „przypomnieniem” (*reminiscentia*), władza zaś wykonywania podobnych działań nazywa się „pamięcią” (*memoria*), niekiedy też „imaginacją”. Ten gatunek imaginacji to ma sobie właściwe: (1) że stawia nam czucia wyobrażone będące w związku z pojęciami istot rzeczywistych, czyli takich, które albo teraz jeszcze istnieją, albo przynajmniej istniały dawniej; (2) że te czucia tym się łączą sposobem w obrazy jestestw, jakim były połączone czucia rzeczywiste im odpowiednie;⁸⁷ (3) że temu działaniu myśli towarzyszy przekonanie, że istotnie tym sposobem łączyły się w nas kiedyś czucia rzeczywiste, jakim się teraz łączą czucia wyobrażone tamtym odpowiednie. Bez tego przekonania obraz rzeczy dawniej poznanej nie mógłby się nazwać właściwie „przypomnieniem”, bo byśmy wówczas nie wiedzieli, czy poznaliśmy kiedykolwiek co podobnego temu obrazowi; musielibyśmy przeto uważać go za dzieło samej tylko imaginacji, nie zaś pamięci. Tej więc władzy, którą zowiemy „pamięcią”, możemy dać taką definicję: JEST TO WŁADZA ŁĄCZENIA CZUĆ WYOBRAŻONYCH W OBRAZY JESTESTW RZECZYWISTYCH, ZA POŚREDNICTWEM POJĘĆ, TYM SPOSOBEM, JAKIM SIĘ ŁĄCZYŁY CZUCIA RZECZYWISTE IM ODPOWIEDNIE, Z PRZEKONANIEM, ŻE ISTOTNIE CZUCIA RZECZYWISTE TYM SIĘ SPOSOBEM ŁĄCZYŁY.

186. Lecz nie zawsze czucia nasze wyobrażone łączą się w obrazy jestestw tym sposobem, jakim się łączyły czucia rzeczywiste im odpowiednie. Jeżeli się łączą sposobem innym, wtedy im służy za związek pojęcie jestestwa, nierzeczywistego, ale tylko być mogącego, czyli *MOŻNEGO* (*ens possibile*). Takim jest np. PAŁAC JASPISOWY,

⁸⁷ Czucia wyobrażone wtenczas się łączą w obraz jestestwa tym samym sposobem, jakim się łączyły czucia rzeczywiste im odpowiednie, kiedy takie a nie inne czucia wyobrażone łączymy w obraz jednego jestestwa, jakie rzeczywiste {im} odpowiednie sprawione w nas były także od jednego jestestwa. Lecz jeśliby np. czucie rzeczywiste pewnego koloru obudzone w nas było dawniej przez jedno jestestwo, czucie kształtu przez jestestwo drugie, czucie zapachu przez jestestwo trzecie itd., a my byśmy potem przypominając sobie obrazy tych czuć, łączyli je przez pojęcie w obraz jednego jestestwa, czucia wyobrażone już by się w tym razie nie łączyły tym samym sposobem, jakim się łączyły czucia rzeczywiste im odpowiednie, i takie działanie myśli nie należałoby do pamięci, lecz do imaginacji właściwie zwanej.

KRYTY ZŁOTEM, o którym mówiliśmy wyżej [157]; takim jest DRZEWO RODZĄCE JABŁKA ZŁOTE, lub KRAINA MLEKIEM I MIODEM PŁYNĄCA; takimi, na koniec, są wszystkie jestestwa wymyślone przez poetów i malarzy. Ponieważ wiemy, że w obrazach jestestw takich nie tym sposobem połączone są, za pośrednictwem pojęć, czucia wyobrażone, jakim się łączyły czucia rzeczywiste im odpowiednie, dlatego jesteśmy przekonani, że to są obrazy jestestw mających tylko bytność w umyśle naszym, a nigdzie więcej; mówimy przeto, że w każdym takim obrazie czuciom wyobrażonym służy za związek pojęcie istoty być mogącej, nie zaś rzeczywistej. Ale dlaczegoż takie twory imaginacji uważamy za jestestwa być mogące, kiedy wiemy, że im nie odpowiada żadna rzeczywistość? Odpowiedź na to pytanie obszerniej się wyłuszczy na swoim miejscu; tu tylko w krótkości wyrażamy, że jedynie mając na względzie tę własność niektórych wyobrażeń, iż one połączyć się mogą w obraz jednego jestestwa, względ ten nie daje nam żadnego powodu do zaprzeczania, iżby takiemu obrazowi nie mogła kiedykolwiek odpowiadać rzeczywistość. Przeciwnie zaś, jeśli pewne wyobrażenia z natury swojej nie mogą się połączyć w obraz jednego jestestwa, już to samo jest dla nas dowodem, że takie jestestwo nie może być na świecie, jakiego myślą nawet wyobrazić {sobie} nie podobna: np. KOŁO KWADRATOWE NIGDY BYĆ NIE MOŻE. Wszystko to więc, co tylko w umyśle daje się wyobrazić jak jedno jestestwo, uważamy za możliwe (*possibile*). Takie właśnie połączenia czuć wyobrażonych w obrazy jestestw, jakim nie odpowiadały nigdy połączenia czuć rzeczywistych, są dziełem imaginacji właściwie zwanej, której przeto definicja taka będzie: JEST TO WŁADZA ŁĄCZENIA CZUĆ WYOBRAŻONYCH W OBRAZY JESTESTW MOŻNYCH, ZA POŚREDNICTWEM POJĘĆ, TYM SPOSOBEM, JAKIM SIĘ NIE ŁĄCZYŁY CZUCIA RZECZYWISTE IM ODPOWIEDNIE.

187. Okazaliśmy już, że pierwiastkowo sam tylko zmysł dotykania mógł nam dać wyobrażenie rozciągłości jestestw materialnych [27, 28]; uważmy teraz, jakim sposobem inne potem zmysły, np. zmysł widzenia, może nam dawać to wyobrażenie. Widzieliśmy, że człowiek nie inaczej poznawać może rozciągłość jakiegokolwiek przedmiotu materialnego przez zmysł dotykania, tylko tym sposobem, że przez pewien szereg czuć rzeczywistych tego zmysłu odkrywa coraz inne części przedmiotu rozciągniętego, z których każda jest udziałem jestestwem, przedmiotem zewnętrznym względem człowieka poznającego tę rozciągłość. Jako więc nie inaczej dowiadujemy się o bytności przedmiotu zewnętrznego przez widzenie, słyszenie lub powonienie, tylko łącząc w myśli naszej czucie rzeczywiste któregośkolwiek z tych zmysłów z czuciem wyobrażonym oporu [28], a następnie z pojęciem pewnej istoty zewnętrznej, tak nie inaczej poznawać możemy rozciągłość przedmiotu materialnego przez którykolwiek z rzeczonych zmysłów, tylko tym sposobem, że czucie rzeczywiste tego zmysłu budzi w nas pewien szereg czuć dotykania wyobrażonych, i pojęć istot rzeczywistych. Wszakże niewątpliwą jest rzeczą, że wyobrażenie rozciągłości materialnej czyli opór czyniącej nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem przedmiotu zewnętrznego, powtórzonym wielokrotnie i odnoszącym się do innego coraz jestestwa. Gdy np. z oka sądzę o bytności pewnego

przedmiotu rozciąglego, nie innym to dzieje się sposobem, tylko tym, że pewna modyfikacja światła zwykła we mnie budzić pewien szereg czuć wyobrażonych dotykania, a następnie sądów i pojęć, o których się mówiło; to się zaś dzieje dlatego, że wielka liczba poprzedzających doświadczeń, w których czucia moje rzeczywiste dotykania porównywałem z takimiż czuciami widzenia, nauczyła mię z pewnymi modyfikacjami światła, które rzeczywiście czułem, łączyć pewne szeregi takie lub inne czuć wyobrażonych dotykania, jako też sądów i pojęć.

188. Łatwo teraz pojmiemy, że to, co się teraz wyłuszczyło względem wyobrażenia rozciągłości materialnej czyli dotykanej, stosuje się do wszystkich innych wyobrażeń, które istotnie zasadzają się na wyobrażeniu pierwszym, jako to do wyobrażeń wielkości, kształtu, miejsca, a nawet i liczby przedmiotów. Albowiem, gdy już wiemy, że wszystkie te wyobrażenia nabywają się pierwiastkowo przez pewne szeregi czuć rzeczywistych dotykania, tedy nie inaczej sądzić możemy o wyliczonych dopiero własnościach przedmiotów przez inny zmysł którykolwiek, tylko z odniesieniem się do zmysłu pierwszego, to jest łącząc w myśli naszej czucie rzeczywiste widzenia lub słyszenia z pewnym szeregiem czuć wyobrażonych oporu. Ta sama uwaga ściąga się i do wyobrażenia ruchu; albowiem ruch jakiegokolwiek bądź ciała nie jest czym innym, tylko ciągłą odmianą jego miejsca czyli położenia, gdy zaś to ostatnie wyobrazić się nie może bez pewnego szeregu czuć dotykania, więc to samo i o wyobrażeniu ruchu prawdzić się musi. Takie szeregi czuć wyobrażonych dotykania i pojęć im odpowiednich bardzo szybko budzą się w duszy naszej, kiedy sądzimy o rozciągłości, kształcie, miejscu, wielkości itd. otaczających nas przedmiotów nie przez zmysł dotykania, lecz przez inny jakikolwiek, i dlatego w tym samym czasie nie możemy rozróżnić jasno części, z których się składają szeregi owe; nasze przeto wyobrażenie którejkolwiek z tych własności zdaje się być dla nas jednym wyobrażeniem niepodzielnym. Lecz kiedy z uwagą zastanawiamy się nad tym, co wtenczas stawia się umysłowi naszemu, kiedy wyobrażamy sobie te rzeczy, bez wątpienia rozbierzemy wyobrażenia nasze złożone, a w tym rozbiorze znajdujemy to, co się dopiero wyłuszczyło.⁸⁸ Wszakże ta jest tylko różnica między sposobem, jakim poznajemy rzeczy wspomniane przez zmysł dotykania, a sposobem, jakim je poznajemy przez inne zmysły: (1) że w pierwszym razie szereg czyli pewne następstwo czuć dotykania składa się z czuć rzeczywistych, w drugim zaś razem z czuć wyobrażonych; (2) że w pierwszym razie następstwo czuć powoli się nabywa, w drugim zaś razie bardzo szybko, a co zatem idzie, że w pierwszym razie rozróżniamy bardzo jasno czucia nasze składające szereg, w drugim zaś razie takiego stopnia jasności i rozróżnienia mieć nie możemy; (3) na koniec, co jest wnioskiem uwag poprzedzających, że w pierwszym razie możemy mieć wyobrażenie miejsca, kształtu, wielkości itd. przedmiotów dokładne i oznaczone, w drugim zaś razie

⁸⁸ Nie mamy innego prawidła do sądzenia o naturze czyli o wewnętrznym składzie wyobrażeń naszych pomieszanych, tylko rozbiór ich na swoje pierwiastki. Jeżeli za pomocą tego rozbioru wyobrażenie pomieszane zamienimy w rozróżnione [85] i jeżeli rozbiór nasz będzie trafny i dokładny, będziemy mieli prawo twierdzić, że to wyobrażenie w pierwszym swoim stanie to samo w sobie zawierało, co i w drugim zawiera, chociaż wprzód skład jego nie mógł być dla nas tak widoczny, jak teraz.

wyobrażenia nasze tych rzeczy niedokładne i mniej więcej pomieszane być muszą. Okazaliśmy przeto, że i w drugim razie wyobrażenia rzeczzone to samo zawierają w sobie, co i w pierwszym, lubo nie tak jasno i dokładnie. Ta prawda posłuży nam do wytłumaczenia wielu złudzeń zmysłowych, o których niżej mówić będziemy.

189. Dotąd uważaliśmy rozciągłość w jestestwach materialnych rzeczywisty byt mających, czyli takich, które się składają z wielu części połączonych ze sobą związkiem spójni, z których każda jest udziałnym jestestwem i za dotknięciem budzi w nas czucie rzeczywiste oporu. Tym sposobem uważaną rozciągłość nazywają filozofowie „rozciągłością pełną” albo „mięszszą” (*extensio plena, solida*). Ale człowiek ma jeszcze wyobrażenie rozciągłości próżnej czyli przestrzeni (*spatium purum, vacuum*), wolnej od ciał wszelkich. Jakim też sposobem nabywa tego wyobrażenie? Odpowiedź na to pytanie zdaje mi się być niemałej wagi, i jeśli będzie trafna, posłużyć nam może do rozwiązywania wielu trudności zdarzających się w filozofii. Sądzę przeto, że wyobrażenie rozciągłości próżnej czyli przestrzeni nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem ujemnym [80] względem wyobrażenia rozciągłości pełnej, a co za tym idzie, że gdy temu ostatniemu odpowiada pewna rzeczywistość zewnątrz umysłu naszego, wyobrażeniu tamtemu żadna rzeczywistość odpowiadać nie może. Drugą z tych prawd okażmy naprzód na wyobrażeniu odległości, którą odkrywamy między dwoma przedmiotami rzeczywistą bytność mającymi.

Wystawmy sobie dwa przedmioty rzeczywiste, np. dwa słupy utkwione pionowo na pewnej płaszczyźnie i w pewnej względem siebie odległości. Jużśmy widzieli, że odległość przedmiotów nie inaczej sobie wyobrażamy, tylko sądząc, że pewna liczba miar podłużnych umieścić by się mogła w prostym kierunku między tymi przedmiotami [132]. Lecz my chcąc tu sobie zrobić dokładniejsze wyobrażenie odległości, na dwie rzeczy względ mieć będziemy. Naprzód, możemy uważać między tymi przedmiotami odległość pełną, czyli pewną ilość części materialnych opór czyniących umieszczonych rzeczywiście i nieprzerwanie między posadą jednego a drugiego przedmiotu, jako to pewną ilość części materialnych ziemi lub podłogi. Po wtóre, możemy uważać odległość próżną, odpowiadającą pierwszej, która się zawiera między częściami sterczącymi⁸⁹ słupów. O pierwszej z tych dwóch odległości nic już nam mówić nie pozostaje, gdy wiemy, że ona nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem rozciągłości pełnej uważanej w pewnym kierunku i między pewnymi kresami, o takiej zaś rozciągłości dosyć się mówiło. Lecz gdy oraz wiemy, że nie inaczej możemy wyobrazić {sobie} odległość drugą, tylko wystawiając sobie w myśli pewną ilość ciał podłużnych, czyli, co jedno znaczy, pewną ilość części mięszszych, które by się zmieścić mogły między rzeczonymi przedmiotami, stąd widocznie ta się okazuje różnica między odległością pierwszą a drugą, że gdy tamta jest pewnym szeregiem oznaczonym części mięszszych materialnych, rzeczywisty byt mających, ta ostatnia wyobraża się tylko jako możność bytu tej samej ilości i takichże części,

⁸⁹ W oryginale – tu i 12 wierszy niżej – jest „części sterczące słupów”. Wydaje się, że jest to ewidentna pomyłka – i chodzi o „części sterczące słupów”; por. np. wyżej – przypis do § 127, gdzie jest właśnie wyrażenie „części sterczące” {przyp. mój – JJ}.

mówimy bowiem, że między częściami sterczącymi słupów znajdować by się mogła pewna ilość ciał miększych pewnej długości oznaczonej, chociaż się w rzeczy samej nie znajduje. Uważmy przeto, co w tym wyobrażeniu odległości jest dodatnie, a co tylko ujemne. Ponieważ uważamy ją między pewnymi przedmiotami rzeczywistymi, wyobrażenie zatem samych tych przedmiotów, które się tu biorą za kresy odległości, nie może być inne, tylko dodatnie. Ale wyobrażenie odległości samej albo raczej przestrzeni, zawartej w prostym kierunku między dwoma przedmiotami, ponieważ stawia myśli naszej możliwość tylko bytu i oraz niebytność⁹⁰ pewnych części rozciągłości pełnej, przez to samo ujemne być musi względem wyobrażenia tej ostatniej. Jako wyobrażenie odległości pełnej zawiera w sobie pewien szereg czuć następnych oporu wziętych dodatnio i oraz pewien szereg pojęć istot rzeczywistych, tak wyobrażenie odległości próżnej zawiera w sobie pewien szereg czuć dotykania ujemnie wyobrażonych⁹¹ i szereg pojęć istot możliwych tylko.

Co się tu powiedziało o odległości próżnej między dwoma przedmiotami, stosuje się samo przez się do wszelkiej zgoła przestrzeni, którą uważamy jakby zawartą między pewnymi ścianami. Wyobrażenie tej przestrzeni nie może być inne, tylko ujemne względem wyobrażenia rozciągłości pełnej, która by między owymi ścianami znajdować się mogła. Wszakże kiedy chcemy wymierzyć jakiegokolwiek naczynie próżne, czynimy to pospolicie napełniając je pewnymi częściami rozciągłości materialnej rzeczywistej, równymi sobie, i licząc ilość tych części, jaka się zmieścić może w tym naczyniu. Cóż się wówczas dzieje? Oto gdyśmy wprzód wyobrażali tylko sobie możliwość bytu pewnych części rozciągłości pełnej między ścianami tego naczynia, sprawdzamy ją później przez bytność rzeczywistą. Zawsze to więc będzie rzeczą prawdziwą, że nie inaczej możemy sobie wyobrazić przestrzeń próżną między pewnymi ścianami lub kresami, tylko ujemnie względem wyobrażenia rozciągłości pełnej między nimi umieścić się mogącej. Wyobrażenie wprowadzie tych ścian lub kresów, jako mających bytność rzeczywistą, będzie dodatnie, ale wyobrażenie przestrzeni próżnej między nimi zawartej ujemne tylko być musi.⁹²

⁹⁰ Kiedy wyobrażamy sobie niebytność jakiegokolwiek rzeczy, musimy koniecznie wyobrażać sobie w tym samym czasie i możliwość jej bytu. Gdy bowiem myślimy, że cokolwiek NIE JEST, musimy oraz myśleć, że to cokolwiek, w tych samych lub innych okolicznościach BYĆ BY MOGŁO. Jakoż wprzód człowiek mieć musi wyobrażenie dodatnie jakiegokolwiek rzeczy, nim potrafi utworzyć sobie wyobrażenie jej ujemne; wprzód poznać musi jej bytność, nim sobie wyobrazi niebytność onej. Wyobrażając przeto niebytność jakiegokolwiek rzeczy, koniecznie stawiać się musi umysłowi naszemu możliwość jej bytu. Ta prawda wychodzi na to samo, cośmy wyżej dowiedli, to jest, że wyobrażenia ujemne nie mogą być w myśli naszej bez wyobrażeń dodatnich, którym odpowiadają [8o], chociaż te ostatnie mogą być bez tamtych.

⁹¹ Kiedy myślimy sobie, że w pewnej przestrzeni próżnej przenosząc całe nasze jestestwo, albo część jego którąkolwiek, z miejsca na miejsce, nie czujemy żadnego oporu, wyobrażamy wówczas czucie oporu ujemnie. Lecz ponieważ żadne wyobrażenie ujemne nie może być w myśli bez dodatniego, któremu odpowiada, wyobrażając przeto sobie czucie oporu ujemnie, musimy je oraz wyobrażać i dodatnie. Gdy bowiem myślimy, że nie czujemy żadnego oporu, myślimy włącznie, że moglibyśmy go czuć, gdyby były jestestwa rzeczywiste zdolne obudzić w nas to czucie. Jako więc możemy sobie wyobrażać dodatnio pewien szereg czuć dotykania, tak równie możemy go {sobie} wyobrazić i ujemnie.

⁹² Ta wprawdzie przestrzeń, którą uważamy jako zupełnie próżną, może być zajęta przez pewne ciała subtelne, jako to powietrze itp., ale pospolicie nie myślimy wówczas o tej subtelnej istocie; dziecię

190. Częstokroć wyobrażając sobie przestrzeń próżną, nie naznaczamy nawet jej kresów lub na nie nie dajemy względu, a wtenczas w wyobrażeniu naszym takiej przestrzeni wszystko będzie ujemne, albowiem wyobrażamy sobie pewne szeregi nieoznaczone części materialnych być tylko mogących, lecz nie będących w istocie, i taką przestrzeń zwykliśmy nazywać „nieoznaczoną”.

Możemy nawet przebiegłszy myślą cały szereg jestestw rzeczywistych materialnych, z których się świat składa, wyobrażać sobie szeregi jestestw materialnych możliwych tylko, i gdy już mieć nie możemy najmniejszego powodu naznaczania tym szeregom w myśli naszej granicy jakiegokolwiek, zowiemy to „przestrzenią nieskończoną”, która nie jest czym innym, tylko wyobrażeniem ujemnym względem wyobrażenia rozciągłości pełnej, która by nie miała końca.

191. Skorośmy dowiedli, że wyobrażenie przestrzeni czystej czyli próżnej jest ujemne względem wyobrażenia rozciągłości pełnej, stąd się okazuje, że nietrafna jest jedna z głównych zasad, na których Kant oparł wykład swój transcendentalny zmysłowości, twierdząc, że wyobrażenie przestrzeni czystej jest wyobrażeniem prawdziwie umysłowym, wolnym od wszelkich pierwiastków empirycznych [102], i dlatego zowie je „wyobrażeniem *a priori*”.⁹³ Naprzód bowiem, gdy to wyobrażenie jest tylko ujemne względem wyobrażenia rozciągłości pełnej, więc nie to ostatnie pochodzi z pierwszego, jak twierdzi wspomniany filozof, ale przeciwnie: pierwsze z ostatniego. Wszakże każde wyobrażenie dodatnie pierwiej być musi w umyśle ludzkim, nim się utworzy wyobrażenie ujemne tamtemu odpowiednie. Wyobrażenie zatem przestrzeni czystej nie może być *a priori*, kiedy się urodziło z wyobrażenia rozciągłości pełnej, które bez wątpienia nie inne jest, tylko nabyte przez czucia. Po wtóre, nietrafnie Kant twierdzi, że wyobrażenie przestrzeni może się oczyścić w myśli naszej ze wszelkich zgoła pierwiastków empirycznych, to jest ze wszelkich czuć czyli sensacji, choćby tylko wyobrażonych, ponieważ okazaliśmy, że wyobrażenie to musi w sobie zawierać istotnie pewne szeregi czuć dotykania ujemnie wyobrażonych, a te same szeregi bez takichże czuć, wyobrażonych dodatnio, w myśli być nie mogą.

192. Z poprzedzającego wykładu wynika jeszcze i ten wniosek, że wyobrażeniu przestrzeni czystej żadna rzeczywistość zewnątrz umysłu odpowiadać nie może, albowiem gdy to wyobrażenie stawia nam tylko niebytność pewnych jestestw materialnych łącznie z wyobrażeniem możności ich bytu, sami przeto sprzeciwilibyśmy się sobie, twierdząc, że to, co się nam stawia jako niebytność, powinniśmy uważać za pewną bytność; tak właśnie, jak gdybyśmy mówili, że nie jest pewną rzeczywistością. Któż nie widzi, że w takim twierdzeniu wyraźna zawierałaby się przeciwność, czyli kontradycja.

i człowiek z gminu mogą nawet nie wiedzieć o jej bytności. Tak więc ta istota subtelna bynajmniej nie jest na przeszkodzie, ażebyśmy wyobrażać {sobie} mogli tę przestrzeń jak zupełnie próżną. Czy to bowiem nie myślimy o pewnej istocie subtelnej znajdującej się w tej przestrzeni, czy nie wiemy o niej, zawsze wyobrażenie nasze tej przestrzeni będzie wyobrażeniem przestrzeni próżnej, przestrzeni właściwie takiej, która się zowie u filozofów „przestrzenią czystą”.

⁹³ *Kritik der reinen Vernunft*, s. 35 i n.

Ale jednak wiele pozornych zarzutów przychodzić może na myśl przeciw teraźniejszemu wnioskowi. Przestrzeń czysta zdaje się mieć pewne przymioty rzeczywiste: bo naprzód przyznajemy jej trzy główne rozmiary, to jest: długość, szerokość i głębokość; bo prócz tego myślimy o niej, że się ona składa z wielu części będących ciągle jedna obok drugiej; niekiedy nawet oznaczamy dokładnie jej wielkość, twierdzimy bowiem, że przestrzeń próżna objęta pewnymi ścianami, takiej jest a nie innej wielkości. Jakże to wszystko pogodzić z ostatnim wypadkiem rozbioru naszego, w którym się okazało, że wyobrażeniu przestrzeni czystej żadna rzeczywistość odpowiadać nie może? Jeżeli ta przestrzeń zdaje się mieć pewne przymioty rzeczywiste, za cóż jej nie przyznajemy żadnego bytu zewnątrz myśli naszej? Izali nicestwo może mieć jakiekolwiek własności albo podlegać wymiarowi? Zarzuty te zdają się być mocne na pozór; nieraz one zwikłały lub wprawiały w wątpliwość tak dawnych, jako i nowożytnych filozofów,⁹⁴ gdy chcieli stanowić cokolwiek o tej przestrzeni, która tak istotną i ważną gra rolę w wyobrażeniu świata materialnego. Lecz mi się zdaje, że prawdy dotąd wyłuszczone już nam ułatwiły gruntowną odpowiedź na te wszystkie zarzuty. Wszakże uważać należy, że każde wyobrażenie ujemne, jako łączące się koniecznie z wyobrażeniem możliwości bytu tej samej rzeczy, której nam stawia niebytność [80, przyp.], w pewnym względzie musi być podobne do wyobrażenia dodatniego, które mu odpowiada. Lecz ponieważ nie możemy sobie wyobrazić żadnej rozciągłości pełnej, która by się nie składała z wielu części i nie miała trzech głównych rozmiarów, o których się mówiło, więc i odpowiednio temu wyobrażenie ujemne, to jest wyobrażenie przestrzeni czystej, co do tego względu podobne być musi, jak się to okazuje z następującego rozbioru.

(a) Kiedy wyobrażamy sobie jakiekolwiek ciało rzeczywiste, zwykliśmy je wyobrażać {sobie} w pewnym położeniu ZMYŚŁOWYM i względnym [132], to jest

⁹⁴ Locke nawet, który wyobrażenia przestrzeni i rozciągłości dał rozbiór daleko dokładniejszy, aniżeli którykolwiek z poprzedzających filozofów, zdaje się jednak powątpiewać o tym, czy przestrzeń czysta jest lub nie jest jakąkolwiek istnością, a przynajmniej co do tego punktu wyznaje otwarcie niewiedomość swoją. Kartezjusz zrobił z niej jestestwo rzeczywiste, biorąc ją za to samo, czym jest MATERIA, albowiem podług niego materią jest to wszystko, co ma trzy rozmiary, a stąd naturalnie taki wywiódł wniosek, że na świecie wszystko jest pełne, i że nie masz w przyrodzeniu żadnej czczości. Kant, na koniec, nadając przestrzeni nazwisko i wszystkie przywileje CZYSTEJ FORMY ZMYŚLOWOŚCI ZEWNĘTRZNEJ, wskazał drogę prostą do idealizmu [25]. Ani ktokolwiek zarzucić tu może, jakby się to zdawać mogło na pierwsze wejrzenie, że między zdaniem Kanta a naszym w stosunku do przestrzeni, nie zachodzi żadna istotna różnica, i że tylko o słowa spór idzie. Prawdziwą jest poniekąd rzeczą, że nasz pomysł względem przestrzeni ma coś wspólnego z pomysłem Kanta, ale jednak nie wszystko; chociaż bowiem równie z tym filozofem zaprzeczamy wyobrażeniu przestrzeni rzeczywistości PRZEDMIOTOWEJ, tj. odpowiedniej, ale w tym się od niego różnimy, że nie rozciągłość pełną wyprowadzamy z przestrzeni czystej, jak to czyni Kant, lecz okazaliśmy przeciwnie, że wyobrażenie tej ostatniej rodzi się z wyobrażenia pierwszej. Wszakże jeśliśmy przypuścili z Kantem, że wyobrażenia nasze rozciągłości pełnej, tj. wszelkich ciał, które zowiemy „rzeczywistymi”, pochodzą od wyobrażenia przestrzeni jako od swojej formy pierwotnej, naturalnie stąd wniesić by należało, że jako sama ta forma próżna jest rzeczywistości, tak i wyobrażenia od niej pochodzące mieć jej nie mogą. Lecz gdy w naszych badaniach przestrzeni stawia się nam jak wyobrażenie ujemne względem wyobrażenia rozciągłości pełnej, przez to samo ocalamy bytność rzeczywistą jestestw materialnych, albo raczej pierwiastków ich mechanicznych.

zwykliśmy je odnosić w myśli do ciał innych pod względem kierunku i odległości. Wkrótce nawet wyłuszczy się ta prawda, iż potrzebną jest dla nas rzeczą, ażebyśmy wyobrażenia nasze ciał rzeczywistych łączyli z wyobrażeniem ich położenia zmysłowym, o jakim tu mówimy.

(b) Stąd wypada, że gdy chcemy wyobrazić sobie jakie ciało być tylko mogące, a nie będące rzeczywiście, zwykliśmy je {sobie} wyobrażać jako mające pewne położenie takie lub inne, na wzór tego, jak sobie wyobrażamy ciało rzeczywiste. Lecz gdy owo ciało w myśli naszej jest tylko możliwe, a nie rzeczywiste, żadna tu zgoda rzeczywistości wyobrażeniu naszemu zewnątrz umysłu odpowiadać nie może. Wszakże nie co innego wówczas myślimy, tylko to, że pewne ciało mogłoby mieć takie położenie, czyli taki stan rzeczywisty, iż będąc odniesione pod względem kierunku i odległości do ciała innego, np. rzeczywisty byt mającego, okazałoby się względem niego w kierunku {i} odległości takich a nie innych. Jako więc samo to ciało pierwsze, tak i stan jego czyli położenie byłoby tylko wyobrażone, to zaś wyobrażenie nie stawiałoby nam żadnej rzeczywistości odpowiedniej, lecz tylko niebytność i możliwość bytu.

(c) Uważać jednak mamy, że nie wszystkie stosunki położenia z równą łatwością możemy nadawać w myśli naszej ciałom nie będącym rzeczywiście, ale tylko być mogącym; odnosząc bowiem ciała jedne do drugich pod względem odległości i kierunku, gdy widzimy w pewnych stosunkach oznaczonych położenia bytność ciał rzeczywistą, nie możemy wyobrażać sobie trafnie ich niebytności w tych samych stosunkach, albowiem wyobrażenie takie poczytalibyśmy za fałszywe. Możemy przeto, z odnoszeniem się do ciał rzeczywistych, oznaczać w myśli naszej takie kierunki i odległości, w których albo się nie znajduje żadne ciało rzeczywiste, albo się znajduje tak subtelna istota materialna, iż nie działa prawie na zmysły nasze, i którą z tego względu uważamy jakby za nicestwo [189, przyp.]. Oto więc z takimi tylko a nie innymi stosunkami położenia możemy sobie wyobrażać rozsądnie ciała nie będące rzeczywiście, ale tylko być mogące.

(d) Co się powiedziało wyżej względem ciała rzeczywistego, któreśmy uważali w swym ogóle (a), to samo stosuje się i do jego części. Jako samo to ciało musi mieć pewne położenie oznaczone względem ciał innych, tak i każda część jego musi mieć położenie sobie właściwe względnie do części innych, położenie mówię, oznaczone, takie a nie inne. Wyobrażając przeto sobie jakiekolwiek ciało rzeczywiste, jako musimy wyobrażać {sobie} pewne szeregi jego części, tak oraz wyobrażać sobie musimy pewne szeregi położzeń czyli miejsc, z których każde jest właściwe jednej tylko części.

(e) Dopieroż, kiedy wyobrażamy {sobie} jakiekolwiek ciało możliwe tylko, musimy je wyobrażać {sobie} koniecznie jakby złożone z pewnych części być mogących, z których by każda miała swe własne położenie. Tu przeto wyobrażając sobie pewne szeregi części możliwych, musimy oraz wyobrażać {sobie} podobne szeregi możliwych położzeń, szeregi, mówię, możliwe tylko, ale nie będące rzeczywiście; każde zaś z tych położzeń możliwych pojedynczo wzięte, na wzór części ciała rzeczywistego, wyobrażać się musi jako zewnętrzne względem wszelkich innych położzeń. Te to właśnie szeregi

nieprzerwane możliwych lecz nierealnych położań, jakie naznaczamy w myśli naszej jestestwom być tylko mogącym, składają wyobrażenie tego, co nazywamy „przestrzenią”, ile że wkrótce się przekonamy, iż oprócz jestestw materialnych rzeczywistych, potrzebną jest dla nas rzeczą wyobrażać sobie położenia możliwe, położenia, mówię, jakie tylko pomyśleć się mogą przynajmniej w pewnym okolicy nas zakresie.

Z tego rozbioru wyobrażenia przestrzeni czystej okazuje się jasno prawda wyżej pomieniona, to jest, że lubo to wyobrażenie jest tylko ujemne, z tym wszystkim musi być z wielu względów podobne do wyobrażenia dodatniego, któremu odpowiada, a zatem jako rozciągłość pełna musi się składać koniecznie z pewnych szeregów części i mieć trzy główne rozmiary, tak nie inaczej wystawić sobie możemy jakąkolwiek rozciągłość próżną, tylko z tymi samymi własnościami, które na pierwszy rzut myśli zdawać się nam muszą, jak gdyby były rzeczywistymi jej przymiotami.

193. Ten sam rozbiór wyobrażenia przestrzeni tłumaczy nam i to złudzenie myśli, które nam stawia tę przestrzeń jakoby rzeczą jaką zewnętrzną względem naszego jestestwa. Wszakże, gdy nie możemy sobie rozsądnie wyobrażać, ażeby te położenia możliwe, z których się składa wyobrażenie przestrzeni, były zupełnie te same, co położenia rzeczywiste (c), więc musimy wyobrażać {sobie} pierwsze jako różne, a tym samym i zewnętrzne względem tych ostatnich. Gdy zaś i nasze własne jestestwo ma swoje położenie rzeczywiste, więc wszelkie szeregi położań możliwych nie inaczej wyobrażone być mogą, tylko jak zewnętrzne względem niego.

194. Owszem, łatwo się tu domyślić potrzeby, jaką mamy, łączenia z wyobrażeniem rozciągłości pełnej, czyli pewnych szeregów położań rzeczywistych, wyobrażenia przestrzeni czyli pewnych szeregów położań możliwych tylko. Wszakże codzienny tok spraw ludzkich i potrzeb wymaga tego, ażeby pewne szeregi położań możliwych zamieniały się dla nas w szeregi położań rzeczywistych. Jakoż gdy ciało pewne jest w ruchu, inaczej to być nie może, tylko tym sposobem, że w każdej chwili jedno z położań możliwych zamienia się w rzeczywiste; mówimy bowiem, że to ciało w każdej chwili z jednej części przestrzeni, którą napełniało, przenosi się następnie do części coraz innych, które wprzód były próżne, i one napełnia; lecz każda część przestrzeni, jakiejmy dopiero widzieli, nie jest czym innym, tylko położeniem możliwym. Tak więc niewątpliwą jest rzeczą, że każde ciało zostające w biegu pewien szereg położań, które wprzód były możliwe tylko, sprawdza następnie przez położenia rzeczywiste. To samo się dzieje i wtenczas, kiedy pewną rozciągłość próżną napełniamy ciałami rzeczywistymi, jak się już o tym mówiło [189]. Lecz któż tego nie wie, że człowiek i sam dla siebie potrzebuje ruchu, i ma potrzebę odmiennych wielorakim sposobem położań ciał, które go otaczają. Ale łatwo jest pojąć, że tego nigdy by skutecznie nie mógł, gdyby wprzód sobie nie wyobrażał tych szeregów położań możliwych, które następnie ma zamieniać w rzeczywiste. Wyobrażenie zatem przestrzeni towarzyszyć w nas zwykło wyobrażeniu ciał czyli rozciągłości pełnej i to stowarzyszenie ma swoją zasadę w naszych potrzebach.

195. Łatwo już teraz pojmamy, dlaczego w niektórych zdarzeniach przestrzeń próżną możemy niejako mierzyć i oznaczać dokładnie jej wielkość, lubo ta przestrzeń zewnątrz myśli naszej jest tylko nicestwem. Wszakżeśmy widzieli, że wyobrażeniu naszemu odległości, którą uważamy między dwoma ciałami rzeczywistymi, powinniśmy przyznawać rzeczywistość odpowiednią powodową [160], to jest nie w tym względzie, żeby ta odległość była rzeczywistym przymiotem któregośkolwiek z tych ciał, a tym mniej jeszcze, ażeby możliwość bytu pewnych miar czyli ciał podłużnych, które by między ciałami owymi znajdować się mogły, gdy się w rzeczy samej nie znajdują, była jakąkolwiek rzeczywistością, ale jedynie z tego względu, iż każde z tych dwóch ciał ma taki rzeczywisty stan położenia, że gdy zechcemy umieścić między nimi pewną ilość ciał innych długości oznaczonej, ilość ta okaże się taka a nie inna. Co się tu powiedziało o przestrzeni uważanej w prostym kierunku między pewnymi ciałami rzeczywistymi, to samo się prawdzi o jakiegokolwiek objętości próżnej, zamkniętej pewnymi ścianami także rzeczywistą bytność mającymi. Że w tej objętości próżnej taka a nie inna wielkość rozciągłości pełnej zawrzeć by się mogła, nie stąd to pochodzi, ażeby możliwość bytu tej ostatniej była rzeczywistą bytnością, lecz stąd, że każda część ścian rzeczywistych zamykających tę próżną objętość ma swój stan rzeczywisty, który nazywamy „położeniem” czyli „miejscem”. Wszakżeśmy już widzieli, że gdy chcemy wymierzyć mechanicznie jakąkolwiek przestrzeń objętą pewnymi ścianami, właściwie mówiąc, mierzymy wówczas rozciągłość pełną, która na ten raz miejsce jej zastępuje [189], lecz tej przestrzeni próżnej jako nicestwa samej przez się mierzyć nie możemy.

196. Nadmieniliśmy wyżej, że człowiek wyobrażenie miejsca zmysłowe i względne może mieć dwojakie, to jest złączne, czyli *in concreto*, i odłączne, czyli *in abstracto* [132, przyp.], albo raczej raz może wyobrażać sobie miejsce jako zajęte, drugi raz jako próżne; okazuje się teraz, że miejsce pod tym drugim względem uważane naczyni właściwie to samo, cośmy tu nazwali „położeniem możliwym”, i że wyobrażeniu miejsca takiego żadna rzeczywistość odpowiadać nie może. Gdy jednak przestrzeń dla przyczyn, które się dopiero wyłuszczyły, zdaje się nam być jakby rzeczywistym jestestwem, więc i każda jej część, to jest każde miejsce próżne dla tych samych przyczyn zdawać się nam musi, jak gdyby miało w sobie coś rzeczywistego. To właśnie jest dla nas powodem, że gdy mówimy o przestrzeni i o miejscach próżnych, mówimy o nich jakby o rzeczach, w których się mogą zawierać rzeczy inne; tak np. W TEJ PRZESTRZENI WIELE CIAŁ UMIEŚCIĆ BY SIĘ MOGŁO; MIEJSCE TO NIE OBEJMIE WSZYSTKICH TYCH SPRZĘTÓW; WYSZEDŁ Z TEGO MIEJSCA itp. Z tego samego także powodu wtenczas nawet, gdy sobie wyobrażamy rzeczywiste położenie jakiegokolwiek przedmiotu, zwykliśmy mówić, że ten przedmiot, znajduje się w pewnym miejscu, chociaż raczej, mówić by należało, że położenie zawiera się w przedmiocie, jako stan czyli przymiot jego rzeczywisty. Lecz to są sposoby mówienia i pojmowania stosowne do potrzeb naszych, a tym samym nieszkodliwe dla nas, byleśmy tylko złudzenia nie brali za przekonanie.

197. Wykład prawd poprzedzających przekonywa nas, że nowo narodzone dziecko pierwszy raz patrząc na światło, i widząc rozmaite cieniowanie kolorów, słysząc dźwięki, czując zapachy i smaki, jako nie mogło mieć żadnej wiadomości o przedmiotach zewnętrznych, tak też nie mogło mieć żadnego wyobrażenia rozciągłości bądź pełnej, bądź próżnej, ponieważ nie mogło sobie wyobrazić żadnego szeregu czuć następnych dotykania. A nawet z poprzedzających uwag i to się jeszcze wnosi, że jedno tylko czucie oporu nie mogło dać dziecieniu tego wyobrażenia, które oczywiście jest wypadkiem wielu powtórzonych doświadczeń tego zmysłu, i nie inaczej w człowieku ukształcić się mogło, tylko z czasem i przez pomnożoną liczbę tych doświadczeń. Mylnie zatem Kant twierdzi, że wyobrażenie rozciągłości JEST FORMĄ KONIECZNĄ CZUŁOŚCI ZEWNĘTRZNEJ, gdyby albowiem tak było, najpierwsze czucia w dziecieniu pochodzące od przedmiotów zewnętrznych, łączyłyby się z wyobrażeniem rozciągłości, aleśmy okazali rzecz przeciwną.⁹⁵

198. W ciągu uwag poprzedzających wypadło na wiele razy wspomnieć o tym złudzeniu imaginacji naszej,⁹⁶ które nam każe umieszczać nasze własne czucia w jestestwach zewnętrznych, i uważać za ich przymioty. Zdaje się, że można już teraz wyłuszczyć przyczyny tego złudzenia, a nawet dowieść, że ono jest koniecznie potrzebne człowiekowi w potocznym jego życiu i że bez niego nie mógłby zachować swojego jestestwa. Ale tu mówię o potrzebie tego złudzenia tyle tylko, ile się ono ściąga do samej imaginacji, nie zaś do sądu i przekonania naszego. Chcę mówić, iż potrzebną jest rzeczą, aby czucia nasze zdawały się nam być w jestestwach zewnętrznych, lecz nie jest żadną potrzebą, ażebyśmy sądzili, że się one w rzeczy samej

⁹⁵ Nie można wprawdzie zaprzeczyć temu, że gdy teraz wyobrażamy sobie jakiekolwiek ciało, z wyobrażeniem tym łączyć się zwykło wyobrażenie przestrzeni, w której to ciało mieści się albo mieścić by się mogło; widzieliśmy bowiem dopiero, że ten nałóg łączenia w myśli rozciągłości pełnej z rozciągłością prózną jest wypadkiem potrzeb naszych, i ta to podobno uwaga była powodem dla Kanta, że z przestrzeni czystej zrobił PIERWOTNĄ I KONIECZNĄ FORMĘ CZUŁOŚCI ZEWNĘTRZNEJ (*Kritik der reinen Vernunft*, s. 45). Lecz nietrafne byłoby to wnioskowanie, że sposobu, jakim teraz wyobrażamy sobie rzeczy, wnosić, żeśmy zawsze tym a nie innym sposobem {je sobie} wyobrażali. Tak mniemać, byłoby to zapominać, że wyobrażenia nasze z czasem kształciły się, składały i rozszerzały, i że człowiek w pierwszych chwilach życia swojego miał tylko, że tak powiem, zarody wyobrażeń, nie mogąc mieć wyobrażeń tak dalece złożonych, jakie ma teraz. Słowem: mniemanie takie zdaje się mi błędem podobnym temu, jeśli by kto np. sądził, że człowiek, który teraz dopiero zaczął się uczyć czytać, może już zgadywać brzmienie całkowitych wyrazów, nie nauczysz się wprzód alfabetu i zgłoskowania. Lecz jeśli niepodobna jest dla nas przypomnieć sobie sposób pierwotny, jakim wyobrażaliśmy rzeczy, staraliśmy się przynajmniej poznać stały i nieodmienny porządek zasadzony na przyrodzonych prawidłach myślenia, jakim człowiek postępuje w nabywaniu wyobrażeń i wiadomości, poznanie zaś tego porządku, jeśli się nie mylę, dało nam wiadomość, iż tak rzekę, ujemną o pierwotnych wyobrażeniach naszych, tj. nauczyło nas, jakimi być nie mogły te wyobrażenia.

⁹⁶ Złudzenie to dlatego przypisuję imaginacji, ponieważ się dowiodło, że ono stąd jedynie pochodzi, iż pewne szeregi czuć wyobrażonych dotykania, bez których wyobrażenie miejsca czyli położenia być nie może [190], łączą się i jakby mieszają z czuciami rzeczywistymi innych zmysłów. Tu się oraz przekonywamy, że i to złudzenie, które nam stawia przestrzeń jakby rzecz zewnętrzną względem jestestwa naszego, może się także policzyć do złudzeń imaginacji; albowiem okazaliśmy, że wyobrażenie przestrzeni bez czuć wyobrażonych dotykania, wziętych ujemnie, być nie może [tamże].

tam znajdują. Wyłuszczy naprzód przyczyny tego złudzenia, a potem okażemy prawdę dopiero wspomnianą.

Skoro już dziecię ma wyobrażenie przedmiotów, natychmiast zaczyna odsyłać swoje własne czucia do tych przedmiotów, a to się dzieje naturalnie i inaczej być nie może. Naprzód dlatego, że w myśli ludzkiej wyobrażenie skutku ściśle się łączy z wyobrażeniem jego przyczyny, czucia zaś, jak się już wiele razy mówiło, są skutkiem sprawionym od przedmiotów zewnętrznych. Owszem, koniecznie jest rzeczą potrzebną człowiekowi, ażeby czucia jego łączyły się w nim ściśle z wiadomością o ich przyczynach, w czuciach bowiem zawiera się przyjemność lub nieprzyjemność; ale nie będzie mógł użyć pierwszej, a uniknąć drugiej, tylko wtenczas, kiedy będzie miał niejako w swoim władaniu przyczyny czuć swoich, to jest kiedy w jego będzie mocy zbliżyć do siebie przyczyny czuć przyjemnych albo się do nich zbliżyć, jako też oddalić od siebie przyczyny czuć nieprzyjemnych lub się od nich oddalić [28]. Czucia jego przeto powinny mieć ścisły związek z wiadomością o ich przyczynach, bo nie władnąłby czuciami swoimi, jeśliby nie władał ich przyczynami, a tym samym jestestwo jego zachować by się długo nie mogło. Lecz ponieważ wiadomość o przyczynie jakiegokolwiek czucia, to jest pojęcie, z natury swojej odnosić się musi do czegoś zewnętrznego; więc i czucie łącząc się ściśle z pojęciem, tamże się odnosić musi.

Po wtóre, dziecię, pierwszy raz dowiadując się o przedmiotach zewnętrznych, nie ma jeszcze żadnych wyobrażeń pośrednich między czuciami swoimi a wiadomością o czymś zewnętrznym, od czego one zależą, bo nie może mieć jeszcze wyobrażenia odległości miarowego [27]. Wszakże tyle tylko wiedzieć może o odległości przedmiotu, który już poznało, że się on wprzód stykał z jego jestestwem, a teraz się nie styka, nie mogąc bynajmniej wiedzieć o tym, że między czuciami, które są w nim samym, a przyczynami ich zewnętrznymi, mieści się, albo mieścić się może pewna ilość miar podłużnych czyli jestestw rozciąglonych, bo taka wiadomość jest wypadkiem wielu poprzedzających doświadczeń, których dziecię w pierwszych chwilach życia swojego mieć nie mogło. Stąd wniesć należy, że gdy najpierwszy przedmiot, który poznało, nie stykał się później z jego jestestwem, w zdarzeniu takim nie mogło jeszcze dziecię tym sposobem pomyśleć: CZUCIA MOJE SĄ WE MNIE, A PRZYCZYNA ICH JEST ODDALONA, TO JEST PRZEDZIELONA PEWNĄ ILOŚCIĄ JESTESTW ROZCIĄGLYCH MIĘDZY NIĄ A MNĄ ZNAJDUJĄCYCH SIĘ ALBO SIĘ ZNAJDOWAĆ MOGĄCYCH. Gdy przeto w myśli dziecięcia nic nie rozdzielało czuć jego od pojęcia ich przyczyny, zdawać się one musiały, jak gdyby były tam, gdzie jest ich przyczyna.

Po trzecie: czucia jedynie zajmują uwagę dziecięcia i są dla niego wszystkim, bo one stanowią treść jego szczęścia lub nieszczęścia; więc nad tym CZYMŚ zewnętrznym zastanawiać się odłącznie nie będzie.

Po czwarte, na koniec, wyobrażenie tego coś zewnętrznego, chcąc je uważać odłącznie (*abstracte*) od czuć, które w nas to coś sprawuje, jest wyobrażeniem umysłowym i może być tylko przedmiotem uwag ludzi głęboko myślących i filozofów, a więc niepodobieństwem jest, ażeby dziecię będące w pierwiastkach swojego życia mogło się zastanawiać nad czymś zewnętrznym odłącznie od czuć swoich; musi

zatem to coś uważać łącznie tylko (*in concreto*) ze swoimi czuciami i tworzyć z tego wszystkiego jeden obraz przedmiotu. Tym sposobem od najpierwszych chwil bytności swojej nabywa człowiek nałogu łączenia ściśle swoich czuć z czymś zewnętrznym, a taki nałóg bywa najmocniejszy i przez całe życie pozbyć się go nie można. A chociaż potem ma już człowiek wyobrażenie miarowe odległości, skutek jednak pierwszego nałogu w nim pozostał. Czucia jego zewnętrzne [9] zawsze się mu zdawać będą, jak gdyby były nie w nim samym, ale w jestestwach względem niego obcych.

Za złudzeniem imaginacji idzie pospolicie złudzenie sądu czyli przekonania, póki nie odkryjemy złudzenia pierwszego. Człowiek pospolity sądzić musi, że rzeczywiście czucia jego są tam, gdzie się mu być zdają. Trzeba było wieków, licznych pomysłów i rozważy głębokiej filozofów, nim się przekonano o tym złudzeniu. Ale tu tylko sprostowaliśmy sąd nasz czyli przekonanie, złudzenie zaś imaginacji, które było powodem do mylnego sądzenia, dotąd w nas pozostać musiało. Owszem, okazać mamy teraz, że to złudzenie imaginacji jest nieuchronnie potrzebne człowiekowi, ażeby mógł zachować jestestwo swoje.

199. Widzieliśmy już, że nie inaczej wiedzieć możemy cokolwiek o jestestwach zewnętrznych, tylko za pośrednictwem wyobrażeń, które mamy o nich [85]; umysł nasz przeto wyobrażenia swoje ściśle zwykł łączyć z rzeczami, które się mu objawiają za ich pośrednictwem. Mianowicie wyobrażenia jestestw podpadających pod zmysły na ten koniec są mu dane, ażebyśmy za ich pomocą umieli użyć tych jestestw, a co za tym idzie ażebyśmy umieli szukać ich albo się chronić w potrzebie. Nie będziemy zaś mogli tego wykonać, jeżeli wiedzieć nie będziemy o rozmaitym położeniu jestestw zewnętrznych, tak względem nas, jako też i jednych względem drugich. Nasze przeto wyobrażenia jestestw materialnych łączyć się w nas muszą koniecznie z wyobrażeniem zmysłowym ich miejsca czyli położenia [132]. Lecz jeśli tej prawdzie nie zaprzeczamy, przywołując sobie na pamięć uwagi poprzedniczo wyłuszczone, łatwo się przekonać możemy, że wyobrażenia nasze jestestw materialnych zdawać się nam powinny, jak gdyby były tam, gdzie są te same jestestwa, co się tak dowodzi.

Ponieważ odległość mniejsza lub większa jestestw między sobą nie inaczej się poznaje, tylko przez mniejszą lub większą ilość pewnych miar podłużnych między nimi umieścić się mogących, chcąc zatem, ażeby wyobrażenia moje przedmiotów zewnętrznych łączyły się z wyobrażeniem wzajemnego ich położenia, tak względem nich samych, jako też i względem mnie, gdzie koniecznie wchodzić musi wyobrażenie odległości, inaczej to być nie może, tylko tym sposobem, że wyobrażenia moje tych jestestw zewnętrznych zdawać mi się będą jakby przedzielone wyobrażeniami większej lub mniejszej ilości pewnych miar podłużnych, bądź oznaczonej, bądź nieoznaczonej, bądź dodatnio bądź ujemnie wziętych [189], czyli, co jedno znaczy, że te wyobrażenia będą się mnie zdawały, jak gdyby były w takich samych odległościach i położeniach jedne względem drugich, w jakich są odpowiadające im jestestwa. Że zaś człowiek wiadomość o jestestwach zewnętrznych ma potrzebę

łączyć z wiadomością o ich położeniu, nie tylko jednych względem drugich, lecz i względem siebie, wyobrażając przeto sobie którekolwiek z tych jestestw, obraz jego zdawać się jemu musi jak gdyby był w takiej odległości i kierunku względem wyobrażenia swego własnego jestestwa, w jakiej jest jestestwo pierwsze względem drugiego, albo, co jedno znaczy, że wyobrażenie jestestwa zewnętrznego zdawać się musi człowiekowi, jak gdyby było tam, gdzie jest to samo jestestwo. Aleśmy już widzieli, że wyobrażenie nasze jakiegokolwiek istoty materialnej składać się musi z czuć połączonych przez pojęcie, więc i pojęcia nasze i czucia zdawać się nam muszą, jak gdyby były w tych istotach, które się objawiają umysłowi. Dowiedliśmy zatem, że to złudzenie imaginacji, na które człowiek jest skazany od chwil pierwiastkowych życia swego, ażeby czucia swoje i wyobrażenia umieszczał w przedmiotach zewnętrznych, jest mu pożyteczne i koniecznie potrzebne, bez tego albowiem złudzenia przy wszystkich zmysłach swoich bardziej by jeszcze niepewnym postępował na świecie krokiem, aniżeli człowiek ogarniony ciemnością; temu bowiem ostatniemu przewodniczyć mogą czucia dotykania odniesione do jestestw zewnętrznych, ale człowiek, który by żadnych zgół czuć nie odnosił do rzeczy siebie otaczających, wkrótce by się stał ofiarą zupełnej nieumiejętności swojej co do używania lub unikania tych jestestw.

200. Owszem, bez tego złudzenia imaginacji nie tylko by nie mógł człowiek rozróżniać jestestw materialnych co do ich miejsca i położenia, ale nawet co do ich przymiotów, któreśmy nazwali „stałymi” [140]; słowem, nie mógłby ich zgół rozróżnić pod jakimkolwiek bądź względem. Wszakże już wyłuszczyła się ta prawda, że nie inaczej rozróżniamy jestestwa zewnętrzne, tylko przez to, że rozróżniamy czucia nasze od nich sprawione [184]; dla tej właśnie przyczyny te ostatnie zwykliśmy, chociaż niewłaściwie, uważać jakby za przymioty jestestw zewnętrznych, przezwane od nas z tego względu „przymiotami ich odnośnymi” [121]. Cecha jakiegokolwiek jestestwa, po której je rozróżniamy od innych, powinna się zdawać jakby zawarta w tym samym jestestwie, inaczej nie byłaby cechą, ani by nam mogła przewodniczyć w rozróżnianiu jestestw. Tę cechę względnie do jestestw materialnych nie inną znajdujemy, tylko czucia nasze przez nie obudzone; chociaż bowiem wyobrażenia nasze tych jestestw składają się nie tylko z czuć, lecz i z pojęć, ale gdy te ostatnie z natury swojej są ciemne, nie mogą więc, uważane odłącznie od czuć, służyć nam za cechę, gdy przeciwnie te ostatnie zawsze są mniej więcej jasne, wyraźne i najbardziej zwracające ku sobie uwagę naszą. Prócz tego, czucia pojedynczo nawet wzięte bardzo są rozmaite, a połączenia ich, z których powstają całkowite obrazy jestestw materialnych, jeszcze rozmaitsze; taka zaś różnorodność jest nieuchronnie potrzebna, ażebyśmy za jej pomocą w mnóstwie otaczających nas przedmiotów mogli rozróżnić jedne od drugich. Lecz pojęcia nasze, uważane odłącznie od czuć wszelkich, nie mają prawie żadnej różnorodności, bośmy wykazali, że jako pojęcie przedniejsze jakiegokolwiek bądź istoty, czy to naszej własnej czy zewnętrznej, tym sposobem uważane, jest zawsze jednym i tym samym pojęciem, to jest pojęciem CZEGOŚ [44, 49], tak pojęcie względne jakiegokolwiek bądź przymiotu stałego,

uważanego nieodnośnie w którejkolwiek istocie, jest także jednym i tym samym pojęciem, to jest pojęciem JAKIEGOŚ USPOSOBIENIA [55, 121], a, na koniec, pojęcie względne jakiegokolwiek przymiotu niestałego, uważając je odłącznie od czuć wszelkich, jest równie jednostajne, bo jest tylko pojęciem JAKIEGOŚ STANU [133]. Dowiedzione jest przeto, że jeśliby człowiek nie odnosił czuć swoich do jestestw one sprawujących, nie mógłby też czynić żadnej różnicy między tymi jestestwami. Nie tylko by nie wiedział, gdzie ich szukać, albo jak się ich chronić, ale nadto nie umiając ich zgoła rozróżniać, nie mógłby wiedzieć, które z nich są mu pomocne, a które szkodliwe, których, kiedy i jakim sposobem użyć należy, jak je dzielić na klasy, rzędy, rodzaje i gatunki; owszem, można nawet twierdzić, że w takim przypuszczeniu nie mógłby poznać żadnego przedmiotu materialnego, to bowiem poznanie, jak się wyżej dowiodło [113], składać się musi z czuć rozmaitych zmysłów odniesionych przez pojęcie do pewnego jestestwa zewnętrznego. Słowem: ani czucia, ani pojęcia człowieka na nic by się mu nie przydały, jeśliby pierwsze nie łączyły się ściśle z drugimi, i razem z tymi ostatnimi nie były odniesione do rozmaitych jestestw znajdujących się na świecie.

201. Wykład powodów złudzenia, o którym tu mówimy, wyjaśniony w dwóch ostatnich paragrafach, nie tylko tłumaczy potrzebę tego złudzenia pod tym względem, ile czucia nasze zewnętrzne zdają się nam być w istotach względem nas obcych, lecz i pod względem innym, to jest, ile czucia nasze wewnętrzne zdają się nam być częstokroć w tych częściach naszego ciała, w których się znajduje ich przyczyna [19]. Wszakże już wiemy, że i te części są jestestwami zewnętrznymi względem istoty, która czuje, chociaż {są} ściśłym z nią połączone związkiem. Nie powtarzamy przeto rzeczonego wykładu, bo to wszystko co się w nim wyraziło, stosuje się i do tego drugiego przypadku.

202. Z tym wszystkim, chociaż samo przyrodzenie jestestwa naszego skazuje imaginację naszą na złudzenie, czyniąc nam je zbawiennym i koniecznie potrzebnym, nie można jednak mówić, że potępia za błąd sądzenie nasze czyli przekonanie, bo nam podało sposoby do odkrycia tego błędu. Owszem, widzieliśmy już, że sama natura rzeczy, a mianowicie przyrodzenie umysłu naszego, jest dla nas jedynym wizerunkiem prawdy, i że byłoby przeciw rozumowi twierdzić, że przyrodzone myślenia prawidła kiedykolwiek w błąd nas wprowadzać mogą [„Wst{ę}p”, III].

ROZDZIAŁ VII

Wykład wyobrażenia czasu

203. Zdaje się, że po tym wszystkim, co się dotąd powiedziało, możemy już wyjaśnić jedno z najcelniejszych, najsubtelniejszych i najbardziej, że tak powiem, ulotnych wyobrażeń, a które przecież jest nieuchronnie potrzebne w pożyciu ludzkim i przytomne człowiekowi w każdej chwili jego czuwania, chcę mówić, wyobrażenie czasu. Gdy z jednej strony możemy czas mierzyć czyli rachować z największą, jak

się zdaje, dokładnością, z drugiej strony uważając go, czym jest w sobie samym, to jest odłącznie od wszelkich zjawień, które w nim umieszczamy, staje się on dla nas niepojętą istotnością, której najgłębsi nawet filozofowie wytłumaczyć należycie dotąd nie mogli. A chociaż przyznać należy, że spomiędzy nowożytnych filozofów, Locke i Kant głębiej tę rzecz uważali aniżeli ktokolwiek przed nimi i dali nam o niej niektóre trafne pomysły, z tym wszystkim wkrótce się przekonamy, że ich rozbiór czasu nie jest dokończony i że nawet nie wszystko to, co ostatni z nich o nim twierdzi, jest niemyślne. Mianowicie, gdy za ostateczny wypadek ich w tej mierze badań otrzymał Kant następujące twierdzenie, to jest, że czas jest formą czułości wewnętrznej czyli poglądania na nas samych i na stan nasz wewnętrzny,⁹⁷ nie wytłumaczył nam przecież: Jakim sposobem dzieje się ta forma? Dlaczego ona łączyć się musi w człowieku ze wszystkimi zjawieniami wewnętrznymi, a następnie i zewnętrznymi? Skąd to pochodzi, że wyobrażamy sobie czas jako jestestwo ciągle płynące, jako następstwo chwil bardzo szybko jedna po drugiej przemijających?... Uważmy przeto, czy nie można by o tym wyobrażeniu subtelny czymś więcej powiedzieć, niż dotąd powiedziano, i zdać sprawę o tworzeniu się jego, jeżeli nie z ostateczną pewnością, {to} przynajmniej z największym podobieństwem do prawdy. Na ten koniec śledzić nam wypada, jakim sposobem budzi się w nas wyobrażenie czasu, z jakich się składa pierwiastków, i wielorakie jest znaczenie, które do wyrazu „czas” zwykliśmy przywiązywać.

Żebyśmy zaś badania nasze w tej mierze oparli na pewnym i niezaprzeczonem porządku, uważać naprzód mamy, że wyobrażenia CZASU i NASTĘPSTWA są ze sobą nierozdzielne, jedno w drugim koniecznie zawierające się, a tym samym nazwiska tych wyobrażeń, jeżeli nie są jednoznaczne, przynajmniej bliskoznaczne być muszą. Jakoż czas uważany odłącznie od zjawień czyli zdarzeń, któreśmy w nim zwykli umieszczać, jest to szereg chwil bardzo szybko jedna po drugiej następujących, wyobrażenie więc czasu, choćby się brało odłącznie, zawsze zawierać będzie w sobie wyobrażenie następstwa. Nawzajem, jeśli uważamy następstwo jakiejkolwiek zjawień, czy to dziejących się w nas samych, czy zewnątrz nas, czy to dłużej, czy krócej trwających, wyobrażenie czasu z wyobrażeniem tego następstwa łączyć się musi konieczne. Mówić bowiem, że pewna rzecz przeminęła, a druga po niej nastąpiła, jest to mówić, że pierwsza z nich była w czasie przeszłym, a druga jest w teraźniejszym, albo była w czasie przyszłym względem pierwszej, wyobrażenie więc czasu zawiera się istotnie w wyobrażeniu następstwa. Gdy przeto jesteśmy przekonani o związku nierozdzielnym i wzajemnym wyobrażeń następstwa i czasu, możemy teraz przystąpić do rozwiązania rzeczonych wyżej zagadnień, które wszystkie odnoszą się do jednego głównego zagadnienia tym sposobem najprościej wyrazić się mogącego: CO ROZUMIEMY PRZEZ CZAS?

Czyniąc podział czułości na rzeczywistą i wyobrażoną, mieliśmy powód do tej uwagi, że czucia wyobrażone zupełnie są podobne rzeczywistym, których są obrazami, i tylko się różnią od nich mniejszym stopniem żywości czyli natężenia. Kiedy człowiek przez wzgląd na ten stopień żywości rozróżnia czucia swoje rzeczywiste

⁹⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, s. 49.

od wyobrażonych, z tym działaniem myśli łączyć się zwykło przekonanie, że każde czucie wyobrażone jest obrazem czucia rzeczywistego, które w nim było dawniej, a teraz już nie jest. Tak więc porównywanie czuć wyobrażonych z rzeczywistymi daje człowiekowi wyobrażenie następstwa i czasu, i zdaje się, iż można to okazać z największą pewnością, że wspomniane wyobrażenie innym sposobem pierwiastkowo nabyć się nie mogło. Wszakże, nim się mógł dowiedzieć człowiek o jakimkolwiek następstwie odmian w rzeczach siebie otaczających, musiał wprzód uważać następstwa odmian w sobie samym, to jest następstwo czuć swoich, które są prawdziwymi odmianami jego duszy [7]. Ponieważ nie inaczej człowiek poznaje bytność jestestw zewnętrznych i odmiany w nich zdarzone, tylko przez to, że wprzód poznaje czucia swoje i zaszłe w nich odmiany [116], zdaje się być przeto niezawodną prawdą, że człowiek musiał pierwiej uważać następstwo odmian w swoim własnym jestestwie, nim je mógł postrzegać w jestestwach względem siebie obcych.

204. Nie tylko wprawdzie czucia, lecz i pojęcia przemijają muszą w człowieku i następować po sobie, ponieważ drugie naturalnym porządkiem idą za pierwszymi; lecz gdybyśmy porównywali ze sobą te ostatnie, usunawszy z uwagi wszelkie czucia, porównywanie takie nie mogłoby w nas obudzić najmniejszego wyobrażenia następstwa, a zatem i czasu. Jakoż, ponieważ pojęcie uważane odłącznie od czuć wszelkich jest wyobrażeniem z natury swojej ciemnym, nie mogącym przyjąć żadnego stopnia żywości lub natężenia [45], gdy prócz tego tym sposobem uważane, jest zawsze jednym i tym samym wyobrażeniem, zwracając przeto uwagę na samo to pojęcie, a nie dając względu na żadne czucia, nie otrzymamy wyobrażenia jakiegokolwiek różnicy lub odmiany, a tym samym żadnego następstwa. Owszem, uważając tym sposobem pojęcie, nie można byłoby względem niego uczynić najmniejszego porównania; albowiem porównywać ze sobą możemy takie tylko rzeczy, które z jakiegokolwiek bądź względu różnią się między sobą, to jest które w ścisłym znaczeniu nie są zupełnie jedną i tą samą rzeczą. Jeśli więc mówimy teraz, że nie tylko czucia lecz i pojęcia przemijają w nas i następują po sobie, wiadomość tę mamy, jak się dopiero okazało, nie przez porównywanie samych pojęć, lecz przez porównywanie czuć rzeczywistych z wyobrażonymi. Z tymi czuciami łącząc pojęcia nasze, przyznajemy następstwo i tym ostatnim, dlatego, że je przyznajemy pierwszym.

205. To ciągle następstwo czuć i pojęć jest właśnie tym, co pospolicie zwiemy „czasem”, biorąc go w znaczeniu ogólnym czyli całkowitym. Na tę prawdę pierwszy z filozofów natrafił Locke, lecz my ją teraz dokładniej wyłuszczyć starać się będziemy. Przed nim mniemano pospolicie, że wyobrażenie czasu rodzi się z wyobrażenia ruchu. Dowody, które wspierają twierdzenie filozofa angielskiego, a zbijają dawne mniemanie są następujące: (1) Ten przeciąg czasu, w którym człowiek pozbawiony jest wszelkich czuć i wyobrażeń, np. we śnie głębokim, choćby był najdłuższy, po obudzeniu się zdaje się być człowiekowi jedną chwilą, więc to, co zwiemy „czasem”, nie co innego być musi, tylko następstwo czuć i wyobrażeń w człowieku, albowiem gdy to ustaje, znika w nim razem i wyobrażenie czasu. (2) Kiedy ruch

jakiego ciała jest bardzo powolny, człowiek patrząc na to ciało, nie widzi ruchu, ma jednak wtedy wyobrażenie czasu; np. kiedy patrzymy na słońce, księżyc lub na indeks wskazujący godziny itp., musimy mieć wyobrażenie czasu krótszego lub dłuższego, przez któryśmy patrzyli na rzeczy wspomniane, chociaż w tym przeciągu czasu żadnego w nich ruchu postrzec nie mogliśmy. Dowodzi to, że wyobrażenie czasu nie pochodzi z wyobrażenia ruchu, bo pierwsze może być bez drugiego. (3) Człowiek wtenczas tylko może postrzegać ruch jakiego ciała, kiedy ten ruch sprawuje w nim następstwo czuć albo następstwo odmiennych coraz modyfikacji tego samego czucia [116], co nam tłumaczy przyczynę, dla której filozofowie dawniejsi wyobrażenie czasu wyprowadzali z wyobrażenia ruchu. Lecz okazaliśmy teraz, że następstwo czuć naszych może dać człowiekowi samo przez się wyobrażenie czasu, choćby to następstwo nie było sprawione przez żaden ruch zewnętrzny. Uwaga dopiero przytoczona tego tylko dowodzi, że wyobrażenie zmysłowe ruchu nie może być bez wyobrażenia czasu, lecz nie jest żadnym dowodem, ażeby to ostatnie wyobrażenie nie mogło być w myśli bez wyobrażenia pierwszego. Tę samą prawdę, chociaż sposobem odwrotnym, stwierdza jeszcze następująca uwaga wspomnianego filozofa, to jest: (4) Kiedy ruch ciała jakiego jest prędszym aniżeli następstwo czuć, które umysł rozróżnić zdoła, nie postrzegamy wówczas zmysłami ruchu tego; owszem, wtedy ciało to zdaje się być w jednej chwili na wielu razem miejscach; np. kiedy patrzymy na jakie ciało bardzo szybko w koło obracane, zdaje się nam, że widzimy wtenczas pewną obręcz; rzecz jaka szybko przelatująca zdaje się tworzyć jakby linię materialną; koło bardzo szybko obracające się zdaje się być nieruchome itd. (5) Ilość ruchu mierzy się przez czas oznaczony i przestrzeń w tym czasie przebieżoną; więc wyobrażenie czasu nie mogło pochodzić z wyobrażenia ruchu, kiedy wyobrażenie pierwsze służy za miarę drugiemu.

206. Skądże więc poszło to mniemanie, że ruch daje nam wyobrażenie czasu? Oto naprzód stąd, że ruch pewnego ciała, jeśli nie jest ani zbyt prędkie, ani zbyt powolne, podług tego, cośmy dopiero widzieli, budzić w nas może wyraźne następstwo czuć lub odmiennych modyfikacji tego samego czucia, w czym istotnie zawierać się musi wyobrażenie czasu. Prócz tego ludzie postrzegając pewne odmiany w naturze powracające statecznie w pewnych równych, jak się zdaje, przeciągach czasu, a sprawione przez ruch czyli obrót ciał niebieskich, odmiany te wzięli za znaki czyli kresy do rachuby czasu, co następnie wyłuszczamy. Jako mierząc pewną odległość, to jest pewną rozciągłość bądź pełną, bądź próżną wzdłuż uważaną [159], musimy koniecznie dawać wzgląd na pewne jej kresy, np. na końce łokcia lub innej jakiej miary podłużnej; podobnym sposobem rachując jakikolwiek przeciąg czasu, musimy koniecznie w uwadze naszej zaznaczyć niejako dwa punkty tego przeciągu, to jest początek jego i koniec. Wszakże te, iż tak rzekę, punkty czasu mają niejaki podobieństwo do punktów linii, z tą różnicą, że te ostatnie uważamy jako będące w jednym czasie, tamte zaś jednocześnie być nie mogą; części albowiem czasu następują po sobie, to jest gdy jedna z nich istnieje, wszystkie inne uważają się za przeszłe, czyli za nie mające już bytu. Jako zaś za kresy pewnej odległości bierzemy takie przedmioty, które odznaczać się powinny

jakimkolwiek sposobem od części ją składających, to jest, które stawia zmysłom naszym coś odmiennego aniżeli te części, tak i w rachubie czasu brać musimy za kresy pewnej jego długości jakiekolwiek odmiany znakomitsze, bardziej wpadające nam w uwagę, aniżeli odmiany w przeciągu tym czasu zdarzone lub zdarzyć się mogące. Owszem, jako w wymiarze pewnej odległości znaczniejszej używać musimy wielu i wielorakich kresów, dla oznaczenia mniejszych i większych części składających tę odległość, co się np. zdarza geometrze, który zatykać musi na gruncie lub przy drodze kołki, żerdzie, słupy itp., tak równie gdy chcemy wyrachować czas przydłuższy, na ten koniec potrzebne jest nam postrzeganie kresów wielorakich, to jest rozmaitych odmian, między którymi uważamy części mniejsze lub większe tego czasu. Tak np. uderzenie pulsu, odmiany indeksów na zegarku, wybijanie kwadransów i godzin, odmiany sprawione przez obrót pozorny słońca i innych ciał niebieskich dają nam wyobrażenie tych kresów wielorakich, o których mówimy. Bez wątpienia pierwsi ludzie nie znając jeszcze żadnych zegarów lub machin jakichkolwiek do mierzenia czasu, rachowali go na dni, miesiące, pory roku i lata, do tej zaś rachuby nie inne mieli kresy, tylko odmiany sprawione przez obrót Słońca, Księżycy lub innych ciał niebieskich. Jakoż ta odmiana, którą nazywamy „wschodem słońca”, i która dzień zaczyna, równie też odmiana druga, którą nazywamy „zachodem słońca” i początkiem nocy, bardziej zwracały na siebie uwagę ludzi, aniżeli inne odmiany w przeciągu dziennym lub nocnym zwykle się zdarzające, tamte przeto odmiany bardzo naturalnie służyć im musiały za kresy do rachuby czasu, ile że te odmiany były dostrzegane powszechnie na całej ziemi. Odmiany także Księżycy, który się zdaje raz przybywać, drugi raz ubywać w swoim obwodzie, a to jeszcze w przeciągach czasu prawie jednostajnych, równie naturalnym sposobem posłużyły ludziom do mierzenia czasu, dając im kresy potrzebne do tego celu. To samo rozumieć należy o tych odmianach, które nam stawia Słońce w czasie przesilenia letniego i zimowego, przestając pomykać coraz dalej punkty swojego wschodu i zachodu. Ci przeto z filozofów, którzy pierwsi zastanawiali się nad wyobrażeniem czasu, sposoby jego rachowania, albo raczej znaczenia kresów jego wymiaru, wzięli nietrafnie za samo to wyobrażenie, ile że i najpierwsze narzędzia, jakie były wynalezione od ludzi do mierzenia przeciągów czasu krótszych, zasadały się podobnie jak nasze zegary na ruchu rzeczywistym lub pozornym jakiejkolwiek rzeczy, jako to np. klepsydra, czasomiary wodne, Kompas słoneczny itd.

207. Lecz naprzód uważać należy, że te odmiany, które nam służą za kresy do mierzenia czasu, nie mogą się właściwie nazwać „jego częściami”, tak właśnie, jak którykolwiek koniec łokcia nie może się nazwać „jego miarą” albo „jakąkolwiek częścią jego rozciągłości”, jak słup wiorstowy nie jest to samo, co wiorsta albo jakakolwiek część drogi. Któż nie widzi, że te przedmioty zmysłowe służą nam tylko do oznaczenia punktów, między którymi zawiera się mniejsza lub większa odległość, nie będąc uważane same przez się za żadną część tej odległości. Podobnym sposobem wschód lub zachód słońca nie to samo jest, co przeciąg czasu dzienny, lecz jak pierwszy tak i drugi uważają się niejako za punkty, między którymi się zawiera ten przeciąg czasu.

Prócz tego dowiedliśmy już, że chociaż te odmiany czyli kresy czasu sprawione są przez obrót Ziemi i inszych ciał niebieskich, wyobrażenie jednak czasu nie jest to samo, co wyobrażenie ruchu. Słusznie Locke uważa, że inne odmiany, w których byśmy nie postrzegali żadnego ruchu, równie by nam dostarczyć mogły kresów do rachowania czasu, jak odmiany sprawione przez obrót ciał niebieskich lub przez jakikolwiek ruch istot postrzegać się mogący. Tak np. ślepi od urodzenia liczą czas na lata, podobnie jak i my, chociaż nie mogą widzieć obrotu ciał niebieskich. Nie trzeba im więcej, tylko aby rozróżniać mogli pory roku przez pewne odmiany sprawione w ich jestestwie. Tak np. poznają oni lato po stopniu ciepła, porę zimową po zimnie, wiosnę po zapachu kwiatów, jesień po smaku owoców; rozumie się przez to, że rachując czas, znaczą oni jego kresy celniejszymi odmianami własnych czuć swoich. Przypuśćmy, na koniec, że gdyby Słońce zdawało się nam być zawsze nieruchome, i w jednym miejscu; ale w pewnych porach czyli w pewnych przeciągach czasu równych odmieniało swój kolor, świecąc np. raz różowym, drugi raz fioletowym, trzeci raz czerwonym światłem itp., czyliż te same odmiany koloru nie dałyby nam kresów potrzebnych do mierzenia czasu? A zatem jako wyobrażenie czasu tak i wyobrażenie kresów potrzebnych do jego rachuby może być w nas bez wyobrażenia ruchu, ostatnie więc wyobrażenie nie jest to samo, co pierwsze.

208. Widzieliśmy dopiero, że wyobrażenie czasu budzi się w nas przez następstwo czuć i wyobrażeń, które w nas przemijają, a raczej jedynie przez następstwo czuć naszych, bo tylko porównywanie czuć wyobrażonych z rzeczywistymi budzi w nas to wyobrażenie. Czucia zatem, z których się składa pewien szereg następstwa, uważać możemy za części czasu, a ilość ich w porządku następowania nazywa się „miarą czasu”, bo im dłuższy jest czas, tym więcej w nas przeminie czuć i wyobrażeń, albo, co jedno znaczy, tym dłuższy będzie szereg czuć naszych po sobie następujących.

209. Kiedy twierdzimy, że ilość czuć w porządku następowania jest dla nas miarą czasu, a postrzegamy w sobie, że niektóre z czuć naszych trwają dłużej, drugie zaś krócej, stąd wypada ten wniosek, że w tym samym okresie czasu niektóre czucia trwać w nas mogą, nie zmieniając się bynajmniej, gdy drugie odmieniają się i następują po sobie, i tych ostatnich ilość służy za miarę trwania pierwszym. Jeśli przeto w jakimkolwiek czuciu naszym pojedynczo uważanym postrzegamy pewne trwanie, pewien przeciąg czasu, choćby najkrótszy, znakiem to jest, że to czucie nie jest z rzędu tych, które najprędzej przemijają w człowieku; każde bowiem z tych ostatnich zdawać się powinno dla nas chwilą nie mającą żadnego trwania, prawdziwą jednostką czasu. Wszakże gdy tu mówimy o takich czuciach, które najprędzej przemijają w człowieku, więc nie możemy rozsądnie przypuszczać czuć innych, które by prędzej przemijały, i których by ilość w porządku następowania mogła służyć za miarę trwania dla któregośkolwiek z tamtych.

Ale skądże w nas być może to ciągle następstwo czuć chwilową tylko bytność mających? Na co tak odpowiadam. Zdaje się, że jest w człowieku pewne następstwo czuć wewnętrznych, jednostajnych, i jednostajnie po sobie następujących, które

pochodzić może od pewnego ruchu organicznego, jednostajnego w ciele ludzkim, np. od biegu krwi lub innego ruchu podobnego. Ten ruch organiczny może działać na mózg nasz, i budzić w duszy następstwo pewnych czuć jednostajnych, wewnętrznych, bardzo szybko po sobie następujących, i to następstwo służyć może za miarę trwania innym czuciom, jako też za miarę trwania wszystkim rzeczom, które zewnątrz nas poznajemy.⁹⁸

210. Powiedzieliśmy wyżej, że dusza nasza wtenczas tylko dobrze wie o czuciach swoich rzeczywistych, czyli, co jedno znaczy, wtenczas tylko ma jasne tych czuć wyobrażenie, kiedy na każde z nich szczególną zwróciła uwagę i zastanowiła się nad nim przez czas dostateczny [84]. Lecz ponieważ okazaliśmy, że w żadnym z czuć rzeczywistych wewnętrznych, które są dla nas prawdziwymi chwilami czasu, nie możemy postrzegać najmniejszego trwania [209], stąd wypada, że dusza o żadnym z tych czuć, chwilową tylko w niej bytność mających, dostatecznego stopnia wiadomości mieć nie może, żadnego z nich jasno sobie wyobrazić nie potrafi, bo nad żadnym z nich przez czas dostateczny zastanowić się nie może. Dodajmy jeszcze tę uwagę, że następstwo tych czuć wewnętrznych, będących prawdziwymi jednostkami czasu, musi być, jak się dopiero okazało, skutkiem pewnego ruchu organicznego w ciele ludzkim, a zatem działanie ciągłe, które ten ruch wywiera na duszę naszą, nie może być zanadto mocne i gwałtowne, ponieważ ten ruch jest stanem przyrodzonym człowieka. Lecz także mówiliśmy wyżej, że stopień wiedzenia o czuciach naszych, nie tylko zależy od pewnego czasu, przez który szczególną na nie dawaliśmy uwagę, lecz i od pewnej mocy wrażenia, które wywarł przedmiot na zmysły nasze. Tak więc stosując te uwagi do rzeczy, o której tu mowa, słabe działanie ruchu organicznego na mózg nie może obudzić mocnego wrażenia, ile że człowiek czuwający zawsze jest zajęty czuciami zewnętrznymi, które mocniej się wrażają i dłużej trwając w duszy jego, bardziej zwracają ku sobie uwagę niż tamte. Te są przyczyny, dla których człowiek nie może wyobrazić sobie jasno tych czuć wewnętrznych, które są chwilami czasu w znaczeniu właściwym: nie może ich policzyć, nie może ich rozróżnić jasno jedno od drugiego. Dla tych także przyczyn wyobrażenie czasu zawsze było trudnym do wytłumaczenia.

211. Lecz jeśli niepodobna jest człowiekowi policzyć te czucia wewnętrzne, biorąc je pojedynczo, może jednak liczyć pewne szeregi tych czuć następnych, większe lub mniejsze, z których się składa szereg ogólny czasu, szeregi, mówię, zawarte

⁹⁸ Ponieważ wyobrażenie czasu jest bardzo subtelne, a tym samym trudne do tłumaczenia, nie śmiem przeto twierdzić, że domysł mój względem przyczyny tego ciągłego następstwa czuć wewnętrznych, które nazywam „czasem”, jako też i cała teoria zawierająca wykład czasu, jest prawdą niemylną. Ale przynajmniej stosownie do tego, co w tej mierze myśleli i wyłuszczyli znakomici filozofowie, mianowicie Locke, wykład ten uważać można za najpodobniejszy do prawdy. Cały on opiera się na tej zasadzie, że WYOBRAŻENIE CZASU NIE SKĄDINĄD POCHODZIĆ MOŻE, TYLKO Z POSTRZEGANIA RÓŻNICY MIĘDZY CZUCIAMI RZECZYWISTYMI A WYOBRAŻONYMI. Jeżeli przyjmujemy tę zasadę, przyjąć należy całą osnowę tego wykładu jako wywiedzioną z rzeczowej zasady przez tosamotę wyobrażeń, co się wkrótce da widzieć.

między pewnymi kresami, np. sekundy, minuty, kwadranse, godziny, itd., biorąc je za jednostki czasu. Może w myśli swojej porównywać ze sobą te szeregi cząstkowe, i uważać między nimi równość albo nierówność; znaczy to, że może mieć wyobrażenie czasu równego, dłuższego lub krótszego. Stąd się pokazuje, że chociaż nie możemy rozróżniać jasno takich cząstek czasu, które są prawdziwymi chwilami, musimy jednak rozróżniać je w sposobie ciemnym i niewyraźnym, inaczej bowiem nie moglibyśmy postrzegać żadnego następstwa w którejkolwiek z większych części czasu, które niewłaściwie bierzemy za jednostki, które rozróżniamy jasno i policzyć możemy,⁹⁹ a tym bardziej nie moglibyśmy ich porównywać pod względem ich równości lub nierówności.

212. Locke twierdzi,¹⁰⁰ że nie możemy być tak dokładnie zapewnieni o równości dwóch np. jakich części czasu, jak możemy zapewnić się o równości dwóch miar podłużnych materialnych, bo, powiada, części rozciągłości materialnej, jako będące w jednym czasie, mogą się przykładać jedna do drugiej, przez co się poznaje ich równość lub nierówność. Stąd wnosi, że wymiar rozmaitej długości dni i lat, który dają astronomowie, może być niedokładny. Jakożkolwiek uwaga ta jest piętnem filozofa głęboko myślącego, zdaje się jednak, że niemożność tak pewnego sprawdzenia równości dwóch części czasu, jakie być może dwóch części rozciągłości, wynagradza się w nas wewnętrznym przekonaniem. I tak porównyując myślą mniejsze niektóre części czasu zawarte między pewnymi kresami, możemy mieć niejaki przekonanie o ich równości; np. uderzenia pulsu w człowieku zdrowym zdają się nam objawiać w równych czasie przeciągach. Kiedy także zegar porządnie zrobiony wybija pewną godzinę, zdaje się nam, że między uderzeniem pierwszym a drugim, drugim a trzecim itd. równy upływa przeciąg czasu. Przydajmy jeszcze tę uwagę, że rozumowania astronomów, przez które zgadują przyszłe odmiany i zjawienia ciał niebieskich, oparte są na rachubie czasu, sprawdzenie się zaś dokładne tych przepowiedzeń wątpić, zdaje się, nie pozwala, że i rachunek czasu w działaniach astronomicznych jest dokładny. A stąd wniesć należy, że i najdrobniejsze cząstki czasu, jakie w tych działaniach biorą się za jednostki, np. sekundy, równe sobie być muszą.

213. Kiedy sobie wyobrażam pewien szereg czuć następnych, jedno od drugiego dobrze rozróżnionych, kończący się na teraźniejszej chwili, np. czuć dziesięciu, z których dziewięć jest przeszłych, a dziesiąte teraz istnieje, uważam w czuciach przeszłych rozmaity stopień ich dawności, tak iż pierwsze było dawniej niż drugie, drugie anizeli trzecie itd. Wszystkie te dziewięć czuć są przeszłe względem

⁹⁹ Niewątpliwą jest rzeczą, że każda z tych części czasu, któreśmy zwykli liczyć, np. każda sekunda, stawia umysłowi naszemu pewne następstwo chwil, to jest cząstek czasu drobniejszych, z których się składa. Lecz łatwą jest rzeczą do pojęcia, że w żadnej sekundzie a nawet i w żadnej większej części czasu nie moglibyśmy postrzegać żadnego następstwa chwil, jeślibyśmy nie rozróżniali choć w sposobie niewyraźnym prawdziwych jednostek czasu; następstwo bowiem wyobrażenie odmian i różnicy koniecznie w sobie zawierać musi [203].

¹⁰⁰ *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, liv. 2, chap. 14, nn. 17.21.

dziesiątego, to jest terazniejszego, ale to wiem, że czucie drugie było przyszło względem pierwszego, trzecie względem drugiego itd. Wnoszę stąd, że i czucie moje terazniejsze przeminąć może, a po nim nastąpić inne, i jeszcze inne itd., podobnie do szeregu czuć upłynionych; tak więc z wyobrażenia przeszłości rodzi się w nas wyobrażenie przyszłości i to ostatnie podobne być musi pierwszemu.

214. Ale nie tylko wyobrazić sobie mogę pewien szereg czuć następnych, których nie miałem jeszcze rzeczywiście, a które mieć mogę w przyszłości, lecz nadto, cofając się myślą wstecz do czasu upłynionego, mogę sobie wyobrazić pewien szereg czuć odwrotny, tak, iżby zaczynając od czucia terazniejszego postępowała myśl moja do czuć coraz dawniejszych. To wsteczne wyobrażenie pewnego szeregu czuć następnych może się przedłużać we mnie sposobem prawie nieskończonym, tak dalece, iż nie tylko w tym wyobrażeniu mogę przyjść do czuć najdawniejszych, które kiedykolwiek miałem w życiu moim, lecz do czuć dalszych, których nigdy nie miałem, a które mógłbym mieć, gdybym się był pierwiej rodził, i które mieli inni ludzie przede mną żyjący. Tym sposobem wyobrażamy sobie ten czas, w którym jeszcze nie żyliśmy.

Wszystkie zjawienia natury, jako też wszystkie zdarzenia ludzkie, o których wiedzieć mogę, odnoszę w myśli mojej pospolicie do tego wstecznego szeregu czuć, o którym dopiero mówiło się; znaczy to, że wiadomość dziejów przyrodzenia i dziejów ludzkich z wyobrażeniem czasu łączyć się zwykła. Przeciwnie zaś, wszystkie przepowiedzenia i zgadywania zdarzeń przyszłych odnosić się muszą do wyobrażonego szeregu czuć nastąpić mogących.

215. Do rachuby czasu przydłuższego, jak już o tym mówiliśmy [206], potrzebne są pewne kresy czyli znaki, między którymi się uważa dłuższy lub krótszy przeciąg czasu. Oprócz znaków, jakimi zwykliśmy odróżniać minuty, kwadranse, godziny, dni, pory roku, lata, co się już wyłuszczyło, potrzebne są nam jeszcze pewne znaki do odróżniania dłuższych przeciągów czasu, za takie zaś znaki czyli kresy bierzemy pamiętniejsze zdarzenia w dziejach świata, prowadząc od nich początek pewien ery lub epoki. Gdy odnosimy do wstecznego szeregu czuć naszych wszystkie zjawienia natury i sprawy ludzkie, musimy dawać wzgląd na wymienione tu kresy, i między nimi umieszczać rzeczone zdarzenia; to właśnie stanowi tę część dziejów, którą nazywamy „chronologią” czyli „nauką o czasie”.

216. Jeżeli zaczynając od czucia terazniejszego przebiegam myślą porządkiem wstecznym pewien szereg czuć przeszłych, nie tylko tych, które miałem dawniej rzeczywiście, lecz i tych, które mógłbym mieć, gdybym się był dawniej rodził, jeżeli, mówię, wyobrażam sobie taki szereg czuć wsteczny i oraz myślę, że nie powinienem temu szeregowi naznaczać żadnego kresu w przeszłości, stawia się wówczas myśli mojej obraz ODWIECZNOŚCI, czyli wieczności przeszłej.

Jeżeli zaś, zaczynając od czucia terazniejszego, wyobrażam sobie pewien szereg czuć nastąpić mogących i oraz myślę, że nie powinienem naznaczać żadnego końca czyli kresu takiemu szeregowi, mam wówczas wyobrażenie WIECZNOŚCI PRZYSZŁEJ.

Kiedy, na koniec, łączę wyobrażenie moje wieczności przeszłej z wyobrażeniem wieczności przyszłej, tworzy się przez to wyobrażenie wieczności zupełnej, nie mającej początku ani końca, którą nazwać mogę jednym wyrazem „wieczność”.

217. Przez „czas” nie tylko rozumiemy to czuć wewnętrznych następstwo, o którym dopiero mówiliśmy i które, jak się zdaje, jest właściwie tym, co pospolicie nazywamy „czasem”, lecz wyrazu tego używamy jeszcze w znaczeniu innym, mieniając nim następstwo jakichkolwiek odmian w jakimkolwiek jestestwie. Następstwo to może być daleko prędsze, aniżeli następstwo czuć naszych wewnętrznych. I tak ciało w bardzo szybkim zostające biegu może przebiec znaczną przestrzeń w tak krótkim czasie, który dla nas będzie jedną chwilą. Jeżeli przeto następstwo odmian w ciele takim uważać będziemy względnie do następstwa czuć naszych wewnętrznych, powiemy, że to ciało przebiegło pewną długość w jednej chwili; znaczy to, że owo ciało było na wszystkich punktach pewnej linii w jednym czasie,¹⁰¹ bo chwila jest dla nas częstką czasu niepodzielną. Ale z drugiej strony mówimy, że to ciało przebiegło NASTĘPNIE wszystkie punkty pewnej długości, a zatem nie mogło być w jednym czasie na wszystkich tych punktach. Jakże wtenczas rozumiemy ten wyraz „czas”? Oto bierzemy go bezwzględnie czyli nieodnośnie do następstwa czuć naszych wewnętrznych, oznaczając nim jakiekolwiek następstwa odmian w jakimkolwiek jestestwie.

Uwaga terazniejsza daje nam wnioski następujące. Naprzód, dwojakie mieć możemy wyobrażenie czasu: jedno odnośne, a drugie nieodnośne. Pierwsze jest pewne następstwo czuć wewnętrznych, o którym dotąd mówiliśmy; drugim jest następstwo jakichkolwiek odmian w jakimkolwiek jestestwie. Ponieważ nie mogliśmy wprzód poznać następstwa w jakichkolwiek rzeczach zewnętrznych względem duszy naszej, aż je poznaliśmy w naszych czuciach [205], to przeto następstwo stało się dla nas miarą naturalną do mierzenia następstwa albo trwania wszelkich innych rzeczy; więc przez „czas” w znaczeniu pierwszym nie co innego rozumiemy, tylko to ciągle następstwo pewnych czuć wewnętrznych, z którym porównujemy wszystkie inne następstwa, i dlatego wyobrażenie czasu w tym znaczeniu wzięte, nazywamy „odnośnym”. Aleśmy także widzieli, że niekiedy nazywamy „czasem” takie następstwo odmian w pewnym jestestwie zewnętrznym, któremu nie odpowiada żadne następstwo postrzegane w czuciach naszych; tu więc bierzemy „czas” w znaczeniu nieodnośnym.

218. Po wtóre, wyobrażenie czasu w znaczeniu pierwszym jest zmysłowe,¹⁰² w znaczeniu zaś drugim może być umysłowe; kiedy bowiem mówimy, że może być

¹⁰¹ Chwilę wprawdzie czasu czyli prawdziwą jego jednostkę niewłaściwie nazywamy „czasem”, ale jednak w znaczeniu zbliżonym do właściwego, albowiem przez „czas” rozumiemy właściwie jakiekolwiek następstwo chwil krótsze lub dłuższe. Lecz jako jednostkę liczbową w znaczeniu mniej właściwym nazywamy niekiedy „liczbą”, gdy ta ostatnia jest właściwie pewnym zbiorem oznaczonym jednostek mniejszym lub większym, tak równie niewłaściwie jednostkę czasu możemy nazwać „czasem”.

¹⁰² Nic dziwnego, że wyobrażenie czasu wzięte w znaczeniu właściwym wszyscy prawie dzisiejsi metafizycy, za przewodnictwem Kanta, policzyli w rzędzie wyobrażeń umysłowych, bo chociaż to

w jakiejkolwiek istocie pewne następstwo odmian prędsze, aniżeli jest następstwo czuć naszych wewnętrznych, które bierzemy za miarę wszelkich innych następstw, znaczy to, że następstwo pierwsze wyobrazić się nie może przez następstwo drugie, a tym samym wyobrazić się nie może zmysłowo, lecz tylko umysłowo. To, cośmy dopiero uważali, tłumaczy nam przyczynę tych złudzeń zmysłowych, o których mówiliśmy wyżej [206], to jest, że ciało pewne obracane w koło bardzo szybko zdaje się tworzyć obręcz nieruchomą, że ciało bardzo szybko przelatujące zdaje się być dla nas pewną linią materialną. Wszakże w tej samej chwili, w której może w nas nie być żadne następstwo czuć wewnętrznych, to jest w chwili prawdziwej, w części czasu niepodzielnej [209], jestestwo pewne może doznać następstwa wielu odmian. Ruch jakiegokolwiek ciała, jakieśmy to widzieli [135], jest ciąglą odmianą pewnych stanów jego rzeczywistych, które nazywamy „miejszem”. Ale to następstwo odmian istoty będącej w ruchu może i być daleko prędsze aniżeli następstwo czuć naszych wewnętrznych, które nazywamy „czasem”; w takim przeto razie zdarzyć się może, że nim przeminie jedno z czuć wewnętrznych, które są prawdziwymi jednostkami czasu, jestestwo będące w ruchu może wielokrotnie odmienić stan swój rzeczywisty; będzie to więc następstwo odmian, któremu nie odpowiada żadne następstwo czuć wewnętrznych człowieka, a zatem następstwo pierwsze zmysłowo wyobrazić się nie może. Że zaś czas w znaczeniu pospolitym tego wyrazu uważamy zmysłowo i względnie, więc w zdarzeniu, o jakim tu mówimy, ciało mające ruch bardzo szybki zdaje się nam być w jednym czasie na wielu razem miejscach i tym sposobem tworzyć pewną linię materialną lub obręcz. Ta uwaga dodaje nowej mocy domniemaniu naszemu, że czas, przywiązując do tego wyrazu znaczenie pospolite, nie jest co innego, tylko następstwo pewnych czuć wewnętrznych ciągle w duszy przemijających, z którym porównujemy wszelkie inne następstwa. Nie przyjmując tego przypuszczenia, zdaje się, że niepodobna jest wytłumaczyć złudzeń, o jakich tu mówimy.

219. Po trzecie, kiedyśmy wyżej okazali, że w czuciach wewnętrznych, które są prawdziwymi chwilami czasu, nie może się postrzegać żadne trwanie [209], twierdzenie to nie inaczej rozumieć mamy, tylko biorąc „czas” w znaczeniu zmysłowym i odnośnym. Gdy bowiem te czucia są z rzędu tych, które najprędzej przemijają w człowieku i następują po sobie, dlatego więc w żadnym z czuć takich nie możemy postrzec zmysłowo jakiegokolwiek trwania, bo to czucie nie może współistnieć z następstwem czuć innych prędszej przemijających. Ale kiedy uważamy, że jedno czucie takie współistnieć może z następstwem wielu odmian w innym jestestwie, przyznawać musimy temu czuciu pewne trwanie, bo gdy mówimy, że to czucie nie tak prędko przemija w człowieku jak pewne stany w pewnym jestestwie, przez

wyobrażenie przez to samo jest zmysłowe, że się składa z pewnego szeregu czuć wewnętrznych bardzo szybko przemijających w człowieku, gdy jednak dla przyczyn wyżej wyłuszczonych [210] umysł ludzki nie może jasno wyobrazić sobie owych czuć znikomych, tak mały ma stopień wiedzenia o nich [84], jak gdyby prawie nic nie wiedział, naturalnym przeto sposobem stać się to musiało, że filozofowie dotąd się nie domyślali ich bytności, i wyobrażenie czasu z tych czuć złożone wzięli za umysłowe.

to samo przyznajemy mu trwanie dłuższe aniżeli tym ostatnim, lecz trwanie takie myślą się tylko pojmuje.

ROZDZIAŁ VIII

O rzeczywistości, jaka odpowiadać może wyobrażeniu czasu

220. Już to dawno uważali logicy, że wyobrażenie czasu z wielu względów podobne jest do wyobrażenia rozciągłości albo przestrzeni, i tę uwagę mogliśmy sami sprawdzić w poprzedzającym rozbiorze naszym. Mianowicie widzieliśmy, że jako prawdziwych jednostek rozciągłości materialnej, tak i prawdziwych jednostek czasu, jasno sobie wyobrazić, wyrazić ich rozróżnić ani policzyć nie możemy [210]. Jako w rachubie rozciągłości zamiast jednostek prawdziwych brać musimy niewłaściwe, tak i w rachubie czasu [211]. Jako pierwsze z tych działań bez wyobrażenia pewnych kresów obejść się nie może, tak i drugie [206] itp. Lecz jednak i różnica między rozciągłością a czasem umknąć nie mogła uwagi filozofów, bo jest dosyć widoczna. Wszakże łatwo to pojmujemy, że najcelniejsza różnica, jaka zachodzi między wyobrażeniem rozciągłości, a wyobrażeniem czasu, na tym zależy, iż części pierwszej wyobrazać sobie musimy koniecznie jako będące albo przynajmniej być mogące w jednym czasie; części zaś drugiego nigdy tym sposobem wyobrazić się nie dają, bo czas z natury swojej jest pewnym następstwem, a my byśmy sami sobie zadawali kłamstwo, jeślibyśmy twierdzić chcieli, że pewne odmiany, które w pewnym jestestwie następują po sobie kolejną jawią się i nikną, mogą być razem w jednym czasie. Prócz tego ponieważ wyobrażenie czasu pierwiastkowo nie innym sposobem obudzić się w nas mogło, tylko przez porównywanie czuć naszych wyobrażonych z rzeczywistymi, i poprzedzić musiało poznanie jakiegokolwiek bądź jestestwa materialnego [203], stąd to pochodzi, że nigdy sobie wyobrazić nie możemy czasu z tymi trzema wymiarami, z którymi się wyobraża każda rozciągłość.¹⁰³ I dlatego mówią logicy, że czas może się tylko pojmować jako linia, a nigdy jako bryła lub powierzchnia. Lecz warto jest zastanowić się nad tym, że i tak nawet mówiąc, nie tłumaczą się właściwie; linii albowiem czyli długości w znaczeniu właściwym inaczej wyobrazić {sobie} niepodobna, tylko jak rozciągłość uważaną w jednym z trzech jej głównych kierunków, a tym samym jako składającą się z części jednocześnie będących, albo przynajmniej być mogących, co bynajmniej do wyobrażenia czasu stosować się nie może.

221. Ale moim zdaniem jest jeszcze wzgląd inny, pod którym wyobrażenie czasu ma coś wspólnego z wyobrażeniem rozciągłości, a który dotąd nie był dostrzeżony od żadnego z logików. Wzgląd ten tym bardziej zdaje się być godny uwagi, że nie samą tylko własność wyobrażeń naszych nam wyświeca, lecz i dalej sięga, to jest do rzeczywistości odpowiedniej wyobrażeniom, która dla filozofa obojętna być nie może. I tak wyobrażenie czasu wszyscy dotąd logicy lub metafizycy, przynajmniej nowożytni, uważali jedynie jako jeden ze sposobów, którym zwykliśmy pojmować

¹⁰³ Wzdłuż, wszcz i w głąb.

rzeczy, a który zewnątrz myśli naszej nie ma żadnej rzeczywistości. Czas, mówią oni, jest tylko coś WZGLĘDNEGO (*aliquid relativum*), i nie może mieć nigdy rzeczywistości BEZWZGLĘDNEJ; albo tę samą myśl jaśniej wyrażając: CZAS NIE MOŻE BYĆ WŁASNOŚCIĄ RZECZY JAKIMI SĄ W SOBIE.¹⁰⁴ Oto więc mamy się teraz przekonać, że jako wyobrażeniu rozciągłości materialnej czyli pełnej pod pewnym względem odpowiada rzeczywistość, co na swoim dowiodło się miejscu, tak równie i wyobrażeniu czasu powinniśmy przyznawać pewną rzeczywistość. Owszem, wyobrażenie drugie tę ma wyższość nad pierwszym, że gdy tamtemu rzeczywistość odpowiada sposobem tylko POWODOWYM, temu ostatniemu odpowiadać może WŁAŚCIWIE, co teraz udowodnić przedsięwzięmy.

Widzieliśmy, że czas uważany całkowicie i ogólnie w dwojakim bierze się znaczeniu. Już to rozumiemy przezeń pewne następstwo czuć wewnętrznych bardzo szybko przemijających w duszy, które dla nas jest naturalną miarą trwania albo następstwa wszelkich innych rzeczy, i to jest właśnie znaczenie, jakie do wyrazu „czas” pospolicie przywiązują się zwykło. Drugi raz wyrazem tym oznaczamy wszelkie następstwo jakichkolwiek odmian w jakichkolwiek istotach. Widoczne jest, że czas, wzięty bądź w pierwszym, bądź w drugim znaczeniu, nie jest żadną istotą, bo jest tylko następstwem odmian dziejących się w pewnej istocie; z tego więc względu wyobrażeniu naszemu czasu rzeczywistość odpowiadać nie może. Chociaż znowu okazaliśmy tę prawdę, że każde z czuć naszych jest rzeczywistym stanem istoty w nas myślącej, lecz ponieważ czucia są tylko wyobrażeniami naszymi [42], nie zaś rzeczami, które by odpowiadały wyobrażeniom, więc następstwo czuć wewnętrznych, które zowiemy „czasem”, nie złoży żadnej rzeczywistości odpowiedniej, bo jest tylko rzeczywistością umysłową [167]. Ale gdy biorąc czas w znaczeniu drugim, czyli nieodnośnym, zastosujemy jego wyobrażenie do istot względem nas obcych, nietrudno nam będzie przekonać się, że każda z odmian, dziejących się rzeczywiście w tych istotach, jest stanem ich rzeczywistym. Wyobrażeniu przeto każdej z tych odmian pojedynczo wziętej rzeczywistość odpowiadać będzie sposobem właściwym, jeśli wyobrażenie to budzi się w nas przez czucia rzeczywiste; wyobrażeniu zaś pewnego szeregu czyli następstwa takich odmian odpowiadać będzie powodowo [160].

222. Z innych jeszcze względów wyobrażenie czasu może mieć rzeczywistość odpowiednią, a co większa rzeczywistość taką, która mu odpowiadać będzie sposobem właściwym. Nikt temu nie zaprzeczy, że każdy człowiek życzy {sobie} tego, ażeby jego szczęście trwało jak najdłużej i, jeśli być może, na wieki. Oto więc trwanie szczęścia jest dla człowieka największą rzeczywistością, bo żadna inna rzeczywistość bardziej go obchodzić nie może. Im dłużej używa błogiej doli, tym więcej rzeczywistości jestestwo jego posiadać się zdaje, i przeciwnie. Gdy jednak wiemy, że szczęście nasze zawiera się w czuciach [73, 74], a czucia są tylko wyobrażeniami, więc ta rzeczywistość, o której tu mówimy, chociaż jest dla nas największa, nie należy do rodzaju rzeczywistości odpowiedniej, lecz tylko do umysłowej.

¹⁰⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, s. 52.

Z tym wszystkim nietrudno jest okazać, że ta sama rzeczywistość umysłowa każe nam domyślać się rzeczywistości właściwej, odpowiedniej wyobrażeniu naszemu trwania. Wiemy wszakże, że szczęście nasze nie od nas samych zależy, lecz od istot, które nas otaczają, czy to obcych, które zowiemy „przedmiotami zewnętrznymi”, czy też ściśle połączonych z istotą naszą myślącą, jakimi są wszystkie pierwiastki mechaniczne ciała naszego [142]. Albo raczej szczęście nasze zależy od usposobienia, które mają istoty wspomniane do działania na nasz umysł przyjemnym sposobem. Któż jest z ludzi, który by nie chciał, ażeby podobne usposobienia trwały jak najdłużej? Albowiem łatwo się to pojmuje, że za ich zmianą [140] koniecznie by nastąpić musiała odmiana losu człowieka, która by nie zawsze wychodziła na lepsze. Lecz jeśli te usposobienia TRWAJĄ, mamy je wówczas za rzeczywistość, mówię, tym większą, im dłuższy jest przeciąg tego trwania.¹⁰⁵ Oto więc trwanie pewnych usposobień w pewnych istotach stawia się nam, podług praw umysłu naszego, jak rzeczywistość, a ta rzeczywistość, jeśli się stosuje do istot zewnętrznych względem duszy naszej, inna być nie może, tylko ODPOWIEDNIA. Kiedy wprawdzie mówimy, że pewne przyczyny szczęścia naszego WIĘCEJ mają rzeczywistości od innych w miarę dłuższego trwania pierwszych niż drugich, wyobrażeniu naszemu tej MNIEJSZEJ lub WIĘKSZEJ rzeczywistości, KRÓTSZEGO lub DŁUŻSZEGO trwania, rzeczywistość inaczej odpowiadać nie może, tylko powodowo: bo tak mówiąc, wyrażamy tylko stosunek wyobrażeń naszych, który nam nie daje żadnej wiadomości nowej o rzeczywistości właściwej [161]. Gdyśmy wprzód uważali i oznaczyli trwanie jednej rzeczy, a potem drugiej, i następnie zaczęli je porównywać ze sobą pod względem tego trwania, porównanie to nie odkryło nam żadnej nowej własności, w którejkolwiek z tych rzeczy, o której byśmy wprzód nie wiedzieli. Ta DŁUŻSZOŚĆ lub KRÓTSZOŚĆ trwania jest stosunkiem wyobrażeń podobnym temu, który nazywamy „podobieństwem” albo „różnicą dwóch jestestw”, względem którego już jest dowiedzione, że nie może mieć rzeczywistości odpowiedniej sposobem innym, tylko powodowym. Lecz ponieważ każda rzeczywistość powodowa musi mieć swój powód w rzeczywistości właściwej, więc ta uwaga prowadzi nas nieuchronnie do tego wniosku, że trwanie jest rzeczywistym przymiotem istoty wtenczas, kiedy się nam objawia przez czucia rzeczywiste.¹⁰⁶ Wiemy wszakże, że przez „rzeczywistość właściwą” rozumieć należy

¹⁰⁵ Gdy tu mówię tylko o usposobieniach istot do działania na duszę naszą przyjemnym sposobem, i dowodzę, że trwanie takich usposobień jest prawdziwą rzeczywistością, nie trzeba stąd wnosić, że trwaniu usposobień innych, np. do działania na jestestwo nasze sposobem obojętnym albo nawet i nieprzyjemnym, zaprzeczam rzeczywistości. Dlatego tylko najpierw tu zwróciłem uwagę czytelników na usposobienia istot dogodne szczęściu ludzkiemu, że te usposobienia i onych trwanie stanowią dla nas rzeczywistość wagi największej czyli taką, która najmocniej obchodzić nas zwykła; sądzę bowiem, że wyświecenie tej ostatniej rzeczywistości łatwiej nas przygotowuje do ocenienia wyводу przez który okazać tu usiłuję, że wyobrażeniu naszemu trwania jakichkolwiek bądź innych rzeczy odpowiadać może rzeczywistość sposobem właściwym.

¹⁰⁶ Nie można zaprzeczyć tej prawdzie, że trwanie jakiegokolwiek bądź rzeczy nie inaczej się nam objawia, tylko przez czucia rzeczywiste; albowiem chociaż byśmy nie przypuszczali owych czuć wewnętrznych, będących prawdziwymi jednostkami czasu, o których wyżej mówiliśmy [209], przez trwanie jednak jakiegokolwiek rzeczy nie co innego rozumieć możemy, tylko to, że ta rzecz współlistnieje bez odmiany z pewnym szeregiem odmian następnych w jakimkolwiek jestestwie [209], np. z pewnym

istoty pojedyncze albo przymioty znajdujące się w takich istotach [157]; kiedy przeto mówimy, że wyobrażenie nasze większej lub mniejszej długości trwania ma swój powód w rzeczywistości właściwej, powód ten nie inny być może, tylko albo bytność pewnej istoty, albo bytność pewnego jej przymiotu rzeczywistego. Ale łatwo jest pojąć, że bytność pewnej istoty ile istoty nie może być sama przez się żadnym powodem do wyobrażenia naszego, które mamy o pewnym przymiocie oznaczonym tej istoty, np. o usposobieniu jej do działania na jestestwo nasze przyjemnym sposobem, a tym bardziej nie może być powodem do wyobrażenia dłuższej lub krótszej trwałości, którą przyznajemy temu usposobieniu. Istota nie tylko myślą wyobrazić się, lecz i w rzeczy samej być może bez tego usposobienia; wiemy bowiem, że usposobienia istot odmieniać się mogą, gdy same te istoty nie tracą przez to swojego bytu [140]. Nie można też mówić rozsądnie, że powód wyobrażenia naszego, które mamy o dłuższym lub krótszym trwaniu pewnego przymiotu zawiera się w samej bytności tego przymiotu; albowiem gdyby tak było, więc by zawsze bytność tego samego przymiotu budziła w nas wyobrażenie tego samego trwania. Ale któż nie widzi, że rzecz dzieje się przeciwnie? Postrzegamy, że jeden i ten sam przymiot albo raczej przymiot zupełnie podobny [184, po wtóre] może trwać raz dłużej, drugi raz krócej w tej samej istocie, i ta różnaitość może się stopniować sposobem prawie nieskończonym. Gdzież więc być może powód tej różnaitości trwania, jeśli nie w samym trwaniu? Trwanie przeto stawia się nam tu jak przymiot rzeczywisty pewnej istoty wtedy, kiedy się nam objawia przez czucia rzeczywiste i kiedy stosunek między trwaniem a trwaniem nie od naszej zależy woli. A tak nie tylko MIEĆ PEWIEN PRZYMOT, np. pewne usposobienie do działania, może być rzeczywistą własnością pewnej istoty ZEWNĘTRZNEJ, ale nadto TRWAĆ Z TYM USPOSOBIENIEM może być takąż jej własnością, różną od pierwszej.¹⁰⁷ Dowiedli-

szeregim odmian dziejących się w indeksach zegarka. Lecz ponieważ odmiany jestestw materialnych nie inaczej poznajemy, tylko przez odmiany czuć naszych rzeczywistych [203], więc i trwanie każdej rzeczy, któremu służy za miarę wspomniane następstwo odmian, tym samym sposobem objawiać się musi człowiekowi.

¹⁰⁷ Kiedy twierdzę, że TRWAĆ Z PEWNYM USPOSOBIENIEM może być rzeczywistą własnością pewnej istoty, a dopiero się okazało, że przez trwanie pewnej rzeczy nie co innego rozumiemy, tylko współlistnienie jej bez odmiany z pewnym szeregiem odmian następnych rzeczy innej, domyślić się powinniśmy z tego samego wykładu, w jakim rozumieniu brać należy twierdzenie pierwsze. TRWAĆ Z PEWNYM USPOSOBIENIEM nie w tym znaczeniu może być rzeczywistą własnością pewnej istoty, ile np. porównujemy to usposobienie z pewnym szeregiem czuć naszych następnych, albowiem porównywanie to zależy od naszej woli i wypadek jego niczym nie jest więcej, tylko stosunkiem wyobrażeń naszych dwóch rzeczy, które ze sobą porównujemy, to jest pewnej istoty zewnętrznej mającej pewne usposobienie i pewnego szeregu czuć następujących po sobie w duszy naszej; ten przeto stosunek nie jest żadną rzeczywistością odpowiednią. Lecz TRWAĆ Z PEWNYM USPOSOBIENIEM jest to właśnie ten przymiot rzeczywisty pewnej istoty, o którym, czym jest w sobie, nie wiemy, a który to jedynie sprawuje, że jeśli porównamy to usposobienie z pewnym szeregiem czuć naszych następnych, okazać się musi, że to usposobienie współlistnieje bez odmiany z dłuższym lub krótszym ich szeregiem. Przymiot ten może być w istocie, choćbyśmy jej nie porównywali pod jakimkolwiek bądź względem z istotą inną, a nawet choćby {owo usposobienie} nie było przedmiotem porównania. W tym zdarzeniu nie mielibyśmy poniekąd najmniejszego wyobrażenia o jej {tej istoty} trwaniu, lub o trwaniu jej przymiotów, lecz trwanie to niemniej by dlatego było rzeczywiste, albowiem dowiedliśmy

śmy zatem, że wyobrażeniu trwania odpowiadać może rzeczywistość SPOSOBEM WŁAŚCIWYM, bo trwanie może być przymiotem rzeczywistym istoty rzeczywistej.

223. Ponieważ trwanie zastosowane do jednej jakiejkolwiek rzeczy może być rzeczywistą własnością pewnej istoty, czyli, co jedno znaczy, ponieważ wyobrażeniu trwania rzeczywistość odpowiadać może sposobem właściwym, cośmy dopiero okazali, stąd to pochodzi, że gdy będziemy porównywać ze sobą dwie rzeczy pod względem ich trwania, stosunek, który przez to otrzymamy, najczęściej nie będzie zależał od naszej woli, lecz, owszem, zniewoleni będziemy twierdzić, że jedna z tych rzeczy trwała RZECZYWIŚCIE DŁUŻEJ, KRÓCEJ lub RÓWNIE {DŁUGO} JAK DRUGA. Ale tak mówiąc, wyrażać tylko będziemy stosunek wyobrażeń naszych, któremu rzeczywistość odpowiada sposobem powodowym.

Ta sama rzeczywistość właściwa, którą nazywamy „trwaniem”, będzie dla nas powodem, że jeśli to trwanie zechcemy oznaczyć dokładnie, porównyując je z następstwem czuć naszych wewnętrznych, albo z następstwem jakichkolwiek odmian w pewnym jestestwie [208, 217], ilość tych czuć lub odmian, z których następstwem współlistnieje rzecz trwająca, okaże się taka a nie inna, nie zależąca bynajmniej od naszej woli. Stosunek przeto, którym oznaczamy trwanie jakiejkolwiek rzeczy, będzie miał tylko rzeczywistość odpowiednią powodową, ale samo to trwanie stawić się nam będzie w tym razie, jak rzeczywistość właściwa.

224. Chociaż rozumowanie, z któregośmy wywiedli terazniejszy wniosek, zdaje się być prawe i niczym odeprzeć się nie mogące, z tym wszystkim, przypominając sobie mniemania dawnych SOFISTÓW, IDEALISTÓW i SCEPTYKÓW, stawić się nam mogą przeciw wspomnianemu wnioskowi pozorne zarzuty. Wiadomo jest, że filozofowie należący do trzech wymienionych tu rzędów, twierdzili, iż nie można mieć żadnego poznania rzeczy podpadających pod zmysły, ponieważ te rzeczy, podług ich zdania, ustawicznie się odmieniają (*sunt in continuo fluxu*) i nigdy w jednym stanie trwać nie mogą. A stąd wnieśli, że o takich rzeczach nie może być żadna wiadomość pewna, żadna nauka lub umiejętność. Twierdzenie to zdawało się mieć za sobą niemały pozor. Jakoż nie można temu rozsądnie zaprzeczyć, że zmysły nasze ograniczone nie mogą nam stawić wszystkich zgoła odmian, jakie się dzieją w jestestwach materialnych, które nas otaczają. Postrzegamy w nich tylko wyraźniejsze odmiany; ale nauki przyrodzenia wątpić nam nie pozwalają, że każda odmiana widoczna jest wypadkiem wielu bardzo odmian poprzedzających, nieznanych, które są niedościgłe zmysłom naszym; i dlatego zdawać się nam może, że pewien przedmiot przez przeciąg czasu trwa nieodmiennie w jednym stanie, chociaż w tym samym czasie przedmiot ten podlegać może wielu odmianom przez nas niepostrzeżonym. W tej samej chwili, w której siedząc spokojnie na moim krześle, oddaję się terazniejszym badaniom, zdaje się mi, że i własne moje jestestwo

wyżej, że rzeczywistość odpowiednia właściwa nie zawisła bynajmniej od naszych wyobrażeń czyli wiadomości, które byśmy o niej mieć mogli, ale raczej, że te ostatnie zawisły od pierwszej, która je zawsze uprzedzić musi [164, przyp.].

i wszystkie przedmioty, które mnie otaczają, żadnej nie podlegają odmianie, gdy wiem przecież, że wszystkie te rzeczy z tego przynajmniej względu ciągle swój stan odmieniają, iż dzielić muszą ruch podwójny bardzo szybki naszej planety, a ruch nie może być czym innym, tylko ciągłą odmianą pewnych stanów rzeczywistych w istotach [135]. Kiedy patrzymy na ciała niebieskie, albo nawet na indeks zegara wskazujący godziny, przedmioty te zdają się być dla nas nieruchome przez cały ten przeciąg czasu, przez który na nie patrzymy. Lecz gdy po znacznej przerwie znowu spojrzymy na te ciała, postrzeżemy w nich takie odmiany, które nas widocznie przekonają, że te odmiany są wypadkami pewnego szeregu odmian nieznaczących, ciągle się dziejących w ciałach rzeczonych, lubo te ciała zdawały się nam wprzód jak gdyby trwały w jednym stanie. Jakże więc przekonać się możemy, że w otaczających nas jestestwach są rzeczywiście pewne przymioty mające jakiegokolwiek trwanie? Za cóż w tej mierze polegamy bezpiecznie na świadectwie zmysłów naszych, kiedy wiemy, że ich czynność bardzo jest ograniczona i daleka od tego, aby wyrównać mogła szybkości działań natury? A jeśli niepodobna jest dowieść, że którakolwiek z otaczających nas istot może trwać przez jakikolwiek przeciąg czasu, choćby najmniejszy, w jednym stanie, cóż będzie w wypadkiem poprzedzającego naszego rozumowania, w którym twierdziliśmy, że trwać z pewnym przymiotem lub stanem jest rzeczywistą własnością istot? Oto jest zarzut, na który odpowiedzieć należy tym bardziej, że gruntowne jego odparcie nie tylko ocali wnioski poprzedzających rozumowań naszych, ale nadto odbierze sceptykom i idealistom jeden z owych oręży, które w każdym czasie zdawały się obiecywać ich sprawie najpewniejszą wygraną.

225. Chcąc ocenić zarzut dopiero przytoczony i okazać, że on bynajmniej osłabić nie może ostatniego wniosku rozbioru naszego, trzeba na ten koniec udowodnić prawdę następującą, to jest, że jakożkolwiek jestestwa podpadające pod zmysły w pewnym znaczeniu ustawicznym prawie podlegają odmianom, tę jednak ustawiczność odmian nie tak rozumieć należy, ażeby żadna z nich pojedynczo wzięta nie miała nigdy żadnego trwania, ale raczej przeciwnie, że mimo szybkość, z jaką te odmiany przemijają, każda z nich może trwać rzeczywiście dłużej lub krócej. Lecz nim się dowiedzie ta prawda, trzeba naprzód okazać pewność innego twierdzenia, to jest, że każda z odmian składających pewien szereg następstwa, pojedynczo wzięta, nie zawiera w sobie żadnego następstwa, czyli, co na jedno wychodzi, że **ŻADNE NASTĘPSTWO ODMIAN, JAKOŻKOLWIEK SZYBKIE, DZIELIĆ SIĘ NIE MOŻE BEZ KOŃCA**. Zdaje się nawet, że dla przekonania się o prawdzie tego ostatniego twierdzenia, nie trzeba więcej, tylko je wyrazić, bo nietrudno jest pojąć, że pewien szereg czyli pewna ilość odmian stanowiąca następstwo, składać się musi z odmian właściwie pojedynczych, na wzór tego, cośmy już dowiedli względem zbioru istot, to jest, że każdy zbiór taki składać się musi z prawdziwych jednostek [142]. Lecz mówić, że każda z odmian składających szereg następstwa, uważana poszczególnie, jest pojedyncza w znaczeniu właściwym, jest to mówić w innych wyrazach, że żadna z nich wzięta pojedynczo, nie zawiera w sobie żadnego następstwa: jest to mówić, że żadne następstwo odmian dzielić się bez końca nie może, bo ostateczne jego pierwiastki

niepodzielne być muszą. Gdy jednak twierdzenie teraźniejsze zdaje się być niemałej wagi dla wsparcia wniosków, które następnie udowodnić mamy, sądzę przeto, iż nie będzie rzeczą zbyteczną poświęcić mu w tym miejscu ściślejsze dowodzenie. Żeby zaś to ostatnie nie podlegało najmniejszej wątpliwości, weźmiemy za zasadę naszego rozumowania to, co stanowi treść samego zarzutu, to jest: że JESTESTWA MATERIALNE USTAWICZNIE SIĘ ODMIENIAJĄ. Bez wątpienia twierdzenie to inszy- mi tylko słowy wyraża tę prawdę, że jestestwa wspomniane podlegają ciągłemu następstwu odmian. Lecz jeśli o tej prawdzie nie wątpimy, tedy łatwo przekonamy się o tym, cośmy tu sobie udowodnić zamierzeli, to jest: (1) że każde następstwo odmian, choćby najprędsze, składa się z odmian właściwie pojedynczych; (2) że każda z tych odmian może w sobie zawierać dłuższe lub krótsze trwanie. Dowódźmy naprzód twierdzenia pierwszego.

(a) Wyobrażenie nasze następstwa jakichkolwiek odmian, jeśli je uważać będziemy jako kończące się na teraźniejszej chwili, musi tym samym składać się z pewnego szeregu odmian, które już minęły, i z pewnej odmiany, która teraz istnieje; jest to prawda oczywista zawierająca się w samym wyobrażeniu przypuszczonego tu następstwa.

(b) Części składające ten szereg następstwa, to jest odmiany następujące po sobie, razem ze sobą istnieć nie mogą; albowiem gdyby to być mogło, mówilibyśmy o nich, że i razem ze sobą istnieją, i następują po sobie, co jest przeciwownością (*contradictio*).

(c) Jeśliśmy przypuścili, że odmiana, którą uważamy za teraz istniejącą, na pozór tylko jest pojedyncza, a w rzeczy samej {jest} złożona z pewnego szeregu odmian następnych, których postrzegać nie mogliśmy, w takim przypuszczeniu ta odmiana nie byłaby właściwie teraz istniejącą, bo z tego szeregu odmian ostatnia tylko byłaby teraz istniejącą, a inne wszystkie byłyby przeszłe.

(d) Lecz jeśliśmy i o tej ostatniej twierdzili, że ona nie jest właściwie pojedyncza, a tym samym przypuszczali podzielność nieskończoną pewnego następstwa odmian, natenczas o żadnej odmianie jakożkolwiek znikomej nigdy byśmy prawdziwie powiedzieć nie mogli, że ona teraz istnieje.

(e) Cośmy dowiedli względem odmiany, którą bierzemy za teraz istniejącą właściwie, przystosować można do wszystkich innych odmian upłynionych, bo każda z nich w kolei swojej kończyła następstwo i w swoim czasie uważana być musiała za teraz istniejącą. Gdyby zaś każda z nich mogła się dzielić bez końca na pewien szereg następstwa, o żadnej z nich w żadnym czasie nie mogłoby się prawdzić, że jest teraz istniejącą, byłoby to więc następstwo odmian bez odmian: byłaby to przeszłość, która nigdy nie była teraźniejszością, co jest przeciw rozumowi.

Tak więc żadne następstwo odmian, jakożkolwiek szybkie, dzielić się nie może bez końca, a żadna z tych odmian właściwie pojedynczych nie może w sobie zawierać żadnego następstwa.

226. Kiedyśmy dowiedli tej ostatniej prawdy, łatwo już nam będzie przekonać się o niemyłności drugiego z dwóch twierdzeń wyżej założonych, to jest, że mimo

szybkość następstwa odmian, każda z nich pojedynczo może w sobie zawierać dłuższe i lub krótsze trwanie. Prawda ta okazuje się najwyraźniej na wyobrażeniu ruchu, który przypisujemy rozmaitym ciałom. Jużśmy widzieli, że ile podług przyrodzonych myślenia prawideł sądzić nam należy, ruch jakiegokolwiek ciała niczym innym nie jest, tylko ciągłą odmianą pewnych stanów rzeczywistych tego ostatniego [135]. Ale to samo prawo umysłu, które nam nie pozwala wątpić o rzeczywistości ruchu, jeśli jego wyobrażenie budzi się w nas przez czucia rzeczywiste [tamże], trzymać nam oraz każe, że ten ruch może być prędszy lub powolniejszy, i że w tym względzie nieskończona prawie zachodzi może różnica między ruchem a ruchem. Mechanicy tak dalece przekonani są o tej prawdzie, że ilość ruchu każdego ciała oznaczyć mogą z pewnością i dokładnością największą, to jest matematyczną. Lecz jeśli nie byłoby rzeczą zgodną z rozsądkiem wątpić o prawdzie wspomnianej, tedy łatwo jest dowieść założonego tu twierdzenia, to jest, że każda z odmian, które następnie przemijają w jestestwie materialnym, jakożkolwiek byłaby znikoma, może jednak rzeczywiście trwać dłużej albo krócej. Wszakże wiemy już, że trwanie jakiegokolwiek rzeczy nie jest co innego, tylko współistnienie onej z następstwem rzeczy innych prędzej przemijających. Więc jeśli nie wątpimy o tym, że ruch ciała jednego, np. A, może być powolniejszy niż ciała drugiego, B, przez to samo nie powinniśmy wątpić, że każdy ze stanów rzeczywistych ciała pierwszego, który nazywamy jego „miejszem” czyli „położeniem”, współistnieć może z pewnym szeregiem następstwa podobnych stanów w ciele drugim. A jeśli każdy stan taki ciała pierwszego współistnieje z następstwem stanów ciała drugiego, więc nie możemy zaprzeczać mu pewnego trwania.¹⁰⁸ Dopieroż, gdy uważamy, że

¹⁰⁸ Kiedyśmy okazali, że ciało jakiegokolwiek będące w ruchu trwa rzeczywiście dłużej lub krócej w każdym z tych stanów rzeczywistych, przez które następnie przechodzi, i które zwiemy „jego położeniami”, wypadek ten rozumowania zdaje się być trudny do pojęcia i oraz przeciwny pospolitemu wyobrażeniu, jakie mają ludzie o ruchu ciał. Jakoż zdaje się, iż przypuściwszy, że ciało pewne zostające w biegu może trwać choćby najkrócej w jednym miejscu, przypuścić też należy, że to ciało nie jest rzeczywiście w ruchu, albo raczej, że ten ruch za każdym przejściem z jednego stanu do drugiego przerywany bywa. Ale teraz łatwo już pojąć możemy, że to przeciwieństwo dwóch wypadków, z których jeden wynika z rozumowania, a drugi ze zmysłowości, jest tylko pozorne. Właściwie mówiąc, nie to powinniśmy rozumieć przez „ruch pewnego ciała”, jakoby to ostatnie zgoła trwać nie mogło w żadnym z tych położań, przez których szereg następnie przechodzi, ale raczej tak, że to ciało trwając rzeczywiście dłużej lub krócej w każdym z tych położań, dąży do jego odmiany mającej się niechybnie uiszczyć, jeśli inne jakie ciało nie uczyni mu oporu. Tak więc, póki dążenie to nie ustaje w ciele, dopóty mówimy o tym ostatnim, że jest w ruchu. Przeciwnie, jeśli dążenie to zniszczone zostanie przez jakikolwiek opór, natenczas przynajemy ciału spoczynek. Stąd się okazuje, że gdyśmy wyżej nazwali ruch ciągłą odmianą stanów rzeczywistych pewnego jestestwa, wyraz „ciągłą” nie w tym znaczeniu brać należy, ażebyśmy zaprzeczać mieli trwania każdej z odmian pojedynczych, których następstwo jest ruchem, ale w tym tylko, iż nie możemy postrzec zmysłami przejścia z jednej odmiany do drugiej, co znowu potwierdza prawdę wyluszczoną już w wielu poprzedzających uwagach, to jest, że rozumowanie nasze dalej się rozciąga niż poznanie zmysłowe [148]. Gdyby zaś komukolwiek zdawało się być rzeczą trudną do pojęcia, jakim sposobem pogodzić się może ustawiczne dążenie ciała będącego w ruchu do odmiany miejsca z jakimkolwiek trwaniem w jednym miejscu, i jeśli to tylko miało mu być powodem do odrzucenia ostatniego wypadku rozumowania naszego, zdaje się, iż byłoby dosyć za całą odpowiedź na ten zarzut odesłać przeciwnika do jednego z owych mędrców, którym się marzy, że filozof wytłumaczyć powinien wszystkie tajemnice natury, albo o wszystkim wątpić.

stopniowanie prędkości ruchu w rozmaitych ciałach może być prawie nieskończone, więc tym samym przyznać należy, że i każdy stan ciała *B* odmieniający się w jego ruchu może mieć swoje trwanie, bo każdy stan taki współlistnieć może z następstwem odmian prędszej jeszcze przemijającym w ciele innym, np. *C*. Słowem: jeśli przekonani jesteśmy, że ruch pewnego ciała nie jest z rzędu ruchów najprędszych, jakie tylko być mogą w naturze, tym samym powinniśmy z pewnością niezawodną przyznawać trwanie każdej z odmian, którym to ciało w biegu swoim podlega. I nawzajem, póki nie jesteśmy przekonani, że ruch pewnego ciała tak jest szybki, że żaden inny prędszym być nie może w całym przyrodzeniu, dopóty nie możemy z pewnością zaprzeczać trwania pojedynczym stanom tego ciała, których ciągle następstwo ruch jego stanowi.

Cośmy tu dowiedli względem takiego następstwa odmian, które nazywamy „ruchem”, łatwo się przystosować może do wszelkich następstw innego gatunku. Każde z nich, jakożkolwiek szybkie, składać się musi z pewnego szeregu odmian dłużej lub krócej trwających, albo przynajmniej trwać mogących.

227. Wykład prawd terażniejszych, jeśli oraz przypomnimy sobie prawdy inne, które na swoim były wyłuszczone miejscu, prowadzi nas do uwag następujących.

Naprzód, następstwo odmian może być bardzo wielorakie w naturze, to jest nie tylko rozmaite co do szybkości, z jaką te odmiany następują po sobie, ale nawet i co do gatunku samych tych odmian. I tak: insze jest następstwo odmian, które nazywamy „ruchem prędszym lub powolniejszym istot materialnych”, a insze znowu, kiedy uważamy tylko w takich istotach pewne odmiany własności ich zmysłowych czyli usposobień [120], jako to: koloru, smaku, twardości, miękkości, sprężystości itd.

Po wtóre, chociaż zmysły nasze ograniczone nie mogą poznawać wszystkich odmian, które się dzieją w jestestwach nas otaczających, ani zawsze rozróżniać wyraźnie przejście z jednej odmiany do drugiej, ani nawet zawsze postrzegać trwanie każdej z tych odmian, z tym wszystkim równie jest pewną rzeczą, że każda prawie z odmian, którym podlegają jestestwa świat składające, ma swoje trwanie, jak i to, że te jestestwa w pewnym znaczeniu ustawicznie się odmieniają. Tu widzimy, że rozumowanie częstokroć tym bywa dla umysłu, czym jest drobnowidz¹⁰⁹ dla oczu.

Po trzecie, jedno i to samo jestestwo materialne może podlegać razem wielorakim odmianom, z których jedne w nim prędszej, a drugie powolniej następują po sobie, w czym także nie ma być może różnaitości. A zatem mogą być i takie odmiany, które rzeczywiście trwają przez czas znaczniejszy i których trwanie widocznie się objawia samym nawet zmysłem naszym. I tak, kiedy przyznajemy jakimukolwiek ciału pewne usposobienie czyli pewien przymiot stały we względnym znaczeniu [140], choćbyśmy przypuścili, że w tym samym czasie, kiedy to ciało zdaje się być statecznie usposobione do odbijania np. koloru czerwonego, cząstki jego jednak mogą rzeczywiście podlegać pewnym odmianom, np. pewnym ruchom niewidomym, z tym wszystkim, póki to ciało odbija zawsze jeden i ten sam kolor, nie mamy najmniejszego powodu do sądzenia, że ten przymiot czyli to usposobienie,

¹⁰⁹ *Scil.* mikroskop {przyp. mój – JJ}.

o którym tu mówimy, ustawicznie się w nim odmienia, bośmy, owszem, widzieli, że podług praw umysłu naszego inaczej w tej mierze sądzić należy.

Tak więc zarzut wyżej przytoczony, do którego daje powód ustawiczna, jak mówimy, odmiana jestestw materialnych i ograniczenie naszych zmysłów, nie pozwalające nam postrzegać wszystkich tych odmian, w niczym ubliżyć nie może prawdzie, której dowiedliśmy przez ostatni nasz rozbiór, albowiem, mimo to wszystko, co być może prawdziwego w tym zarzucie, wypadki tego rozbioru w całości pozostają. Mianowicie przekonywamy się, iż nie można twierdzić bezwzględnie, że czas nie jest własnością rzeczy, jakimi są w sobie; trwanie albowiem jest bez wątpienia jednym z warunków czasu, a jednak się dowiodło, że trwanie jest rzeczywistym przymiotem istot nawet zewnętrznych.

Ale czas nie tylko pod względem trwania może być rzeczywistą własnością istot, co się teraz dowiodło, lecz i pod innym jeszcze, co okazać mamy w następującym rozbiorze.

228. Przypuśćmy, że pewne ciało przez pewien czas w pewnym kierunku miało pewną ilość oznaczoną ruchu, który następnie został zniszczony przez opór innego ciała. Przypuśćmy znowu, że ciało pierwsze nabyło potem tej samej ilości ruchu w tym samym kierunku i zupełnie przez podobny przeciąg czasu trwającego. Jakożkolwiek wszystkie okoliczności, przez które oznaczyliśmy tu dwa ruchy jednego ciała, uważamy za te same, nie możemy jednak rozsądnie myśleć, ażeby ruch pierwszy był rzeczą zupełnie tą samą, co drugi, gdyż inaczej nie mielibyśmy wyobrażenia dwóch ruchów, ale tylko ruchu jednego. Przez cóż więc rozróżniamy tu bytność tych dwóch ruchów? Bez wątpienia, nie przez co innego, tylko przez sam czas tej bytności, mówimy bowiem, że jeden z nich był RZECZYWISTCIE pierwszej, a drugi potem, że pierwszy został zniszczony, a drugi się wskrzesił zupełnie pierwszemu podobny. Ten przeto stosunek, który wyrażamy przez „pierwej” i „potem”, jest stosunkiem wyobrażeń przymiotów rzeczywistych pewnego jestestwa, to jest dwóch jego ruchów, nie od naszej zależącej woli, a zatem, podług prawd wyżej wyłuszczonych [160], powinniśmy przyznawać mu rzeczywistość odpowiednią sposobem powodowym. Lecz gdy znowu każda rzeczywistość powodowa ma swój powód w rzeczywistości właściwej, i gdy w przypuszczeniu naszym powód ten do rozróżnienia dwóch ruchów zupełnie do siebie podobnych nie inny być może, tylko sam czas ich bytności, stąd się przekonamy, że BYĆ W PEWNYM CZASIE jest rzeczywistą własnością ruchu, albo raczej rzeczywistą własnością istoty, w której się ten ruch zawiera, ruch albowiem, jako przymiot, sam w sobie być nie może; widzimy tu, że nie tylko bytność istot rozróżnia się przez przymioty ich rzeczywiste, co się wyżej dowiodło [181], ale nawet i bytność przymiotów; rozumiem przez to, że nie tylko mieć pewien przymiot rzeczywisty jest rzeczywistą własnością istoty, ale nadto mieć go w pewnym czasie jest inną rzeczywistą jej własnością. Nie przyjmując tego wniosku, niepodobna jest wytłumaczyć powodu, dla którego sądzić musimy w wielu zdarzeniach, że rzeczywiście jedne rzeczy dzieją się pierwszej, a drugie później. Ten wprawdzie stosunek, przez który oznaczamy czas bytności dwóch rzeczy

względnie jedna do drugiej, mówiąc np. że jedna rzecz była PIERWEJ, POTEŃ, albo RAZEM z drugą, nie może być żadnym przymiotem rzeczywistym jakiegokolwiek bądź istoty, bo jest tylko stosunkiem wyobrażeń naszych, który „rzeczywistością właściwą” nazwać się nie może i któremu ta ostatnia, jak się już powiedziało, odpowiadać inaczej nie może, tylko powodowo.¹¹⁰ Ale to samo, co stanowi powód tego stosunku, chcę mówić, czas istnienia każdej z tych rzeczy pojedynczo wziętej, musi być rzeczywistością właściwą. Wyrażmy to jaśniej. BYĆ W PEWNYM CZASIE, jeśli ten czas bierzemy bezwzględnie czyli bez oznaczenia,¹¹¹ jest rzeczywistością właściwą. BYĆ PIERWEJ, POTEŃ albo RAZEM, jest rzeczywistością powodową tylko. Tak więc, jeśli się nie mylę, nie można zaprzeczać zupełnie rzeczywistości odpowiedniej wyobrażeniu naszemu czasu. Mianowicie, nie tylko TRWAĆ PRZEZ PEWIEN CZAS, lecz i BYĆ W PEWNYM CZASIE, skoro nam nie idzie o oznaczenie stosunków tego trwania lub tego czasu bytności, stawia się nam, podług praw umysłu naszego, jak własności istot uważane oddzielnie od wyobrażeń, jak RZECZY W SOBIE, chociaż wiedzieć tego nie możemy, jakie są w sobie te własności.

ROZDZIAŁ IX

Uwagi ogólne nad władzą sądenia, gdzie się oraz wykłada to, co nazywamy „bytnością”

229. W ciągu uwag dotąd wyłożonych mieliśmy wiele razy powód mówienia o takim działaniu umysłowym, które nazywa się „sądeniem” czyli „sądem”. Owszem, widzieliśmy, że wszystkie te czynności myślne, które były dotąd przedmiotem rozbioru naszego, tak proste, jako też złożone, ścisły mają związek z władzą sądenia. Jedne z nich bowiem budzą tę władzę do działania, jakimi są czucia, drugie są jej wypadkiem, jakimi są pojęcia. Inne, na koniec, nie są czym innym, tylko rozmaitym jej użyciem, jakimi są: poznawanie rozmaitych istot i przymiotów, działania imaginacji i pamięci. Lecz kiedyśmy już widzieli czynność władzy sądenia w zastosowaniu jej działań do rozmaitych okoliczności czyli zdarzeń myślenia ludzkiego, wypada teraz uczynić nad nią ogólne uwagi, ażeby gruntownie poznać naturę tych działań, i rozebrać je, że tak powiem, na swoje pierwiastki, zwłaszcza że ta wiadomość ścisły ma związek z prawdami, które następnie wyłuszczyć się mają.

Mówiliśmy, że sąd w znaczeniu ogólnym jest to działanie myślne, przez które rzecz jedna przyznaje się lub zaprzecza drugiej [38]; w każdym przeto sądeniu trzy części istotnie zawierać się muszą: rzecz ta, której się co przyznaje lub zaprzecza,

¹¹⁰ Porównaj z przypiskiem trzecim do § 222.

¹¹¹ Czas bytności jakiegokolwiek bądź rzeczy nie inaczej oznaczony być może, tylko przez porównanie jej z rzeczą inną w tym samym czasie będącą. I tak, albo uważamy, którym szeregiem cząstkowym czuć naszych wewnętrznych zawartym między pewnymi kresami, i wziętym w rachubie czasu za jednostki jego niewłaściwe, rzecz jaka odpowiadała [211], mówiąc np., że TA RZECZ BYŁA W TEJ GODZINIE, W TYM DNIU, W TYM MIESIĄCU itp. Albo uważamy, z jaką inną rzeczą działa się razem rzecz pierwsza, mówiąc np., ŻE TO SIĘ ZDARZYŁO WTĘDY, KIEDY BYŁ NIEURODZAJ itp. Widzimy tu, że stosunek, którym oznacza się czas bytności rzeczy jakiegokolwiek, nigdy mieć nie może rzeczywistości odpowiedniej innej, tylko powodowa.

rzecz inna, którą się przyznaje lub zaprzecza, i samo przyznanie lub zaprzeczenie. Dwie pierwsze części nazywają logicy „materia” sądu, ta zaś ostatnia nazywa się jego „formą”.¹¹² Widoczne jest, że jeśli uważamy sąd jak działanie myśli składające się z materii jego i formy, będzie to działanie złożone z pierwiastków różnego gatunku. Lecz jeśli uważamy samą formę sądu, to jest samo przyznanie lub zaprzeczenie, na którym zależy treść jego, łatwo się przekonać można, że ten czyn myśli, który nazywamy „przyznaniem lub zaprzeczeniem”, jest, naprzód, czynem niezłożonym, pewnym pierwiastkiem myśli, po wtóre, że wyobrażenie tego czynu jest wyobrażeniem względnym, bez wyobrażeń innego rodzaju nie mogącym się pojąć, bo zawsze odnosić się musi do tego, co nazywamy „materia” sądenia”.

230. Każdy sąd wyobrażenie bytności (*existentia*) istotnie w sobie zawierać musi, bo, jak mówiliśmy, sąd jest to działanie myśli, przez które rzecz jedna przyznaje się lub zaprzecza drugiej. Że zaś wyobrażenie rzeczy jakiegokolwiek zawiera w sobie wyobrażenie bytności, bo rzecz każda nie jest niczym, jest CZYMŚ, jest BYTNOŚCIĄ JAKĄKOLWIEK, więc i sąd, do którego składu wchodzi obrazy rzeczy, zawierać w sobie musi wyobrażenie bytności. Wypada zatem, abyśmy uważali: naprzód, czym jest w sobie to wyobrażenie bytności i jakim sposobem wchodzi do rozmaitych rodzajów sądów naszych; po wtóre, jaka mu rzeczywiście odpowiadać może.

231. Niżej zobaczymy, że bytność nie w jednostajnym bierze się znaczeniu, i że uważać się może pod wielorakimi względami, które wkrótce wyłuszczone będą. Tu dosyć jest wiedzieć: naprzód, że co innego jest bytność wyobrażona, czyli, co jedno znaczy, wyobrażenie bytności, a co innego bytność rzeczywista czyli odpowiadająca wyobrażeniu, która przez to samo nie jest już wyobrażeniem, lecz jest właśnie tym, cośmy nazwali wyżej „rzeczywistością odpowiednią właściwą” [157]; po wtóre, że bytność wzięta w znaczeniu pierwszym, czyli wyobrażenie bytności, uważa się raz szczegółowo czyli łącznie, drugi raz ogólnie czyli odłącznie. Pierwszym sposobem uważana, jest to wyobrażenie rzeczy jakiegokolwiek, wziętej w szczególności, np. wyobrażenie tego człowieka, tej istoty, tego przymiotu itd. Jakoż wrażyć tu należy sobie w pamięć następującą przestrożę, która niemałej jest wagi, to jest, że bytność nie jest przymiotem rzeczy jakiegokolwiek, jakby się zdawać mogło za pierwszym pomysłem,¹¹³ ale, owszem, jej zasadą; nie można bowiem rozsądnie powiedzieć,

¹¹² Aż nadto wprowadzie nadużyto w dzisiejszej filozofii wyrazów „materia” i „forma”; zdaje się jednak, że ich znaczenie w zastosowaniu do tego działania umysłowego, o którym tu mówimy, to jest sądenia, dosyć jest jasne i nie mogące podlegać najmniejszemu nieporozumieniu.

¹¹³ Sam sposób, jakim zwykliśmy się tłumaczyć, mówiąc o bytności, dowodzi, że ją zawsze uważamy, lubo nietrafnie, za przymiot jakiegokolwiek bądź rzeczy, przetoż i sposób nasz tłumaczenia się w tej mierze częstokroć bywa niedokładny. Mówimy pospolicie, że TO LUB OWO JESTESTWO MA BYTNOŚĆ, albo też, że JESTESTWO TAKIE NIE MA BYTNOŚCI, jak gdyby sam wyraz „jestestwo” nie zawierał w znaczeniu swoim wyobrażenia bytności, albo też, jak gdybyśmy mówili, że jestestwu, które samo w sobie uważane nie jest bytnością, powinniśmy przyznawać lub zaprzeczać przymiot bytności. Oczywiście widzieć się tu daje niewłaściwość tłumaczenia się, która nie skądinąd pochodzić może, tylko stąd, że nie rozróżniamy dokładnie bytności wyobrażonej od rzeczywistej. Jakoż jeśli należycie rozróżnimy te rzeczy, przekonamy się, że wówczas rozumieć należy przez bytność nie

że rzecz, która by sama z siebie, czyli uważana odłącznie od własności swoich, nie miała żadnej bytności, zawiera w sobie pewien przymiot zowiący się „bytnością”. Byłoby to mówić, że NIC może w sobie coś zawierać, albo że przymiot może się zawierać w nicestwie, co jest przeciw rozumowi. Jeśli przeto jakikolwiek przymiot rzeczywiście nie może być bez bytności, albo raczej jeśli przymiot taki jest bytnością pewną, tedy i istota, w której się on zawiera, jest także pewną bytnością [163]. To przeto widzimy, że „rzecz” i „bytność” są wyrazy zupełnie jednoznaczne, i kiedy wyobrażamy sobie rzecz jakąkolwiek w szczególności, wyobrażamy wówczas pewną bytność taką a nie inną, albo, co jedno znaczy, wzniesiamy wówczas w sobie wyobrażenie bytności szczegółowe czyli złączone.

Lecz drugi raz wyobrażamy sobie bytność sposobem ogólnym czyli odłącznie. Nie dajemy wówczas uwagi na jakiegokolwiek przymioty lub własności szczególne rzeczy stawiących się umysłowi naszemu, ale tylko uważamy te rzeczy pod tym względem, że one mają bytność: że one nie są niczym. Łatwo jest pojąć, że wyobrażenie bytności, wzięte pod takim względem, jest proste, ani może być tak złożone, jak wtenczas, kiedy się uważało we względzie pierwszym; tu bowiem odłączają się z uwagi wszelkie przymioty czyli własności szczególne, po których bytność jakakolwiek rozróżnia się od wszelkich innych bytności, gdy, przeciwnie, we względzie pierwszym równą dawaliśmy uwagę na tę rzecz samą, jak i na szczególne jej własności.

232. Że zaś w każdym wyobrażeniu szczegółowym bytności zawierać się musi wyobrażenie jej ogólne, ponieważ nie możemy inaczej wyobrażać sobie własności szczególnych jakiegokolwiek bądź rzeczy, tylko jako będące w tej samej rzeczy, czyli w tej samej bytności, mogącej się uważać odłącznie od własności rzeczonych, stąd to pochodzi, że wyobrażenie bytności uważane odłącznie, częstokroć się bierze jakby za przymiot każdej bytności szczegółowo wyobrażonej, ponieważ wyobrażenie pierwszej, jako proste, zawiera się w wyobrażeniu ostatniej, jako złożonym, podobnym z pewnego względu sposobem, jak przymiot zawiera się w istocie. Lecz okazaliśmy, że taki sposób uważania bytności jest niewłaściwy, bytność albowiem nie może być przymiotem żadnej rzeczy, ale raczej jest zasadą rzeczy każdej w szczególności uważanej, czy to istoty jakiej, czy też przymiotu.

233. Stąd, że bytność możemy sobie wyobrażać ogólnie czyli odłącznie, nie wnosi się bynajmniej, że w naturze, to jest w szeregu rzeczy zewnętrznych względem umysłu naszego, znajduje się jakakolwiek bytność ogólna. W dalszej osnowie dzieła naszego wyłuszczy się ta prawda, że żadnemu zgoda z wyobrażeń naszych odłącznych RZECZYWISTOŚĆ WŁAŚCIWA dokładnie odpowiadać nie może; to samo więc prawdzić się musi i o wyobrażeniu odłącznym bytności. Lecz dla przekonania

wyobrażenie bytności, lecz rzeczywistość odpowiednią wyobrażeniu szczegółowemu jakiegokolwiek bytności. W takim tylko znaczeniu biorąc wyraz „bytność”, mogą mieć rozsądną myśl wyrażenia wyżej wspomniane: TO JESTESTWO MA BYTNOŚĆ albo TO JESTESTWO NIE MA BYTNOŚCI. Pierwsze bowiem znaczyć będzie: WYOBRAŻENIU TEGO JESTESTWA ODPOWIADA RZECZYWISTOŚĆ. Drugie zaś będzie znaczyło: WYOBRAŻENIU TEGO JESTESTWA NIE ODPOWIADA ŻADNA RZECZYWISTOŚĆ. Lecz wkrótce mieć będziemy powód do wyłuszczenia dokładniejszego tej samej prawdy.

się o tym, cośmy zamierzali sobie wyłożyć w tym paragrafie, przypomnijmy to, co się wyżej dowiodło, to jest, że w naturze mają tylko bytność istoty właściwie pojedyncze [17, 142]. Każda z tych istot różnić się musi czymkolwiek od wszelkiej innej [181], jest przeto bytnością INDYWIDUALNĄ, czyli szczegółową, i nie masz na świecie żadnej istoty ogólnej. Gdy zaś przymioty rzeczywiste mogą być tylko w istotach także rzeczywistych, to jest właściwie pojedynczych, każdy więc przymiot jest także indywidualny, bo nie masz przymiotu, który by nie należał do pewnej istoty mającej bytność szczegółową. Słowem: bytność ogólna może być tylko w naszym sposobie pojmowania, ale nie w porządku rzeczy odpowiadających wyobrażeniom.

234. Co się tyczy wyobrażenia bytności wziętego odłącznie czyli ogólnie, stawia się nam jeszcze i ta uwaga, że wyobrażenie to nie jest z rzędu przedniejszych, które same w sobie uważać się mogą, lecz musi koniecznie w myśli odnosić się do jakiegokolwiek wyobrażenia szczegółowego bytności [231], albo, co jedno znaczy, że wyobrażenie bytności wzięte ogólnie jest wyobrażeniem względnym. Niżej przekonamy się, że wszystkie wyobrażenia mniej lub więcej ogólne są z natury swojej wyobrażeniami względnymi, że zaś wyobrażenie bytności wzięte odłącznie jest najogólniejszym ze wszystkich i ostatnim niejako kresem odłączania, więc i o tym wyobrażeniu to samo rozumieć należy. Lecz nim się wyłuszcza na swoim miejscu rozmaite, że tak powiem, stopnie i gatunki wyobrażeń ogólnych, tymczasem każdy zastanawiając się nad działaniami swego własnego umysłu, łatwo się przekonać może, że niepodobna jest wystawić sobie w myśli jakiegokolwiek bytności, w której byśmy nie wyobrażali {sobie} pewnych przymiotów lub własności szczególnych. Jako np. malarz nie potrafi odmalować bądź człowieka, bądź zwierzęcia, bądź rośliny, bądź, na koniec, jakiegokolwiek jestestwa w ogólności, ale zawsze z tych rodzajów musi stawiać jakiekolwiek *individuum*, musi mu nadać jakikolwiek kształt, postać, położenie itd. oznaczone, takie lub inne, podobnym sposobem człowiek nie może sobie w myśli wystawić żadnej bytności, z którą by się nie łączyły wyobrażenia pewnych jej własności szczególnych, takich lub innych. Gdyśmy więc twierdzili, że możemy utworzyć sobie wyobrażenie bytności odłącznie czyli ogólne, nie tak się to ma rozumieć, jakoby można było, wyobrażając sobie bytność, usunąć z myśli wszystkie zgoła szczególne oznaczenia tej bytności, ale fakt, że możemy nie dawać względu na te ostatnie i zwrócić najbardziej uwagę naszą na pierwsze wyobrażenie. Albo raczej wyobrażenie bytności pod względem ogólnym możemy wziąć za cel przedniejszy uwagi, chociaż ona w tym samym czasie dzielić się musi między tym wyobrażeniem a wyobrażeniem szczególnych własności, takich lub innych, które się łączy z pierwszym. Słowem: wyobrażenie bytności nie tym sposobem odłączyć się może, jakim się odłączają wyobrażenia przedniejsze, ale tym, jaki w tej mierze służy wyobrażeniom względnym [70]. Dowiodło się zatem, że wyobrażenie bytności ogólne jest z rzędu wyobrażeń nie przedniejszych, lecz względnych.

235. Ale to samo wyobrażenie względne i ogólne, które nazywamy „bytnością”, może się uważać pod wielorakimi względami. Jakąkolwiek rzecz uważając pod względem

bytności, przyznajemy jej: (1) BYTNOŚĆ lub NIEBYTNOŚĆ; (2) BYTNOŚĆ PRZESZŁĄ, TERAŹNIEJSZĄ lub PRZYSZŁĄ; (3) MOŻNOŚĆ lub NIEMOŻNOŚĆ BYTU (*possibilitas vel impossibilitas existentiae*).

Nadto jeszcze przekonamy się wkrótce, że wyobrażenie bytności uważać się może pod dwoma innymi względami, to jest: albo się odnosić do wyobrażenia drugiego, albo do rzeczy, która nie jest wyobrażeniem.

236. Kiedyśmy widzieli, co to jest wyobrażenie bytności wzięte odłącznie, i pod wielu względami uważać się może, pozostaje nam jeszcze wiedzieć, jakim sposobem wpływa to wyobrażenie do rozmaitych sądów, a tego wiedzieć nie można, jeśli wprzód wiedzieć nie będziemy, jakie są przedniejsze rodzaje rzeczy, w których się uważa bytność jakby zawarta.

Mówiliśmy już, że w każdym sądzie wyobrażenie bytności zawierać się musi; rozumieć przez to mamy, że w każdym sądzie przyznaje się jakiegokolwiek rzeczy bytność albo niebytność, możność albo niemożność bytu itd., słowem, którykolwiek z siedmiu względów bytności dopiero wyliczonych. Bytność przyznaje się albo istotom, albo ich przymiotom; lecz każdy człowiek uważa albo swoją własną istotę, albo istoty obce. Przymioty znowu istot dzielą się na dwa rzędy, na przymioty przemijające czyli stany, inaczej MODYFIKACJE, i na przymioty stałe. Istotą we mnie myślącą jest dusza czyli umysł. Przymiotami jej stałymi są jej władze i prawa kierujące tymi władzami. Stanami jej są wyobrażenia i inne działania [54]. Istotami obcymi są przedmioty zewnętrzne czyli materialne. Ich przymiotami stałymi są pewne usposobienia do działania tym a nie innym sposobem. Ich stanami są działania ich rzeczywiste, wywarte na mnie lub na inne jestestwa, spoczynek albo ruch, położenie itd. [140]. Tak więc, gdy sądzę, wyobrażam pewien wzgląd bytności w którejkolwiek rzeczy z tych sześciu rodzajów dopiero wspomnianych.

Jest jeszcze dla mnie inny rodzaj rzeczy, oprócz tych, które tu wyłuszczyłem. W tym rodzaju zawierają się jestestwa zewnętrzne wprawdzie względem mnie, ale podobnie jak ja czujące i myślące; tymi jestestwami są dusze innych ludzi, co się obszerniej wyłoży tam, gdzie mówić będziemy o wnioskowaniu z podobności. Lecz ponieważ te jestestwa uważam jako podobne mojemu, dlatego nie położyłem tu na nie osobnego rodzaju, bo one zawierają się pod pewnym względem w tym samym rodzaju, w którym umieściłem moje własne jestestwo myślące. Wszystko to więc, cokolwiek się powiedziało i co się jeszcze powie w tym wykładzie władzy sądenia o tym ostatnim, stosować się powinno i do tamtych.

237. Lecz uważać tu mamy, że niektóre z sądów naszych są takie, iż je można by nazwać „niezupełnymi”, a nawet „nieznaczącymi”, jeżelibyśmy w rozbiórze ich nie rozróżnili tych rzeczy, które w myśli naszej są pomieszane, i częstokroć biorą się za jedno. „Sądem niezupełnym” nazywam ten, przez który jednej rzeczy przyznaje się nie rzecz jaka druga, lecz bytność jakby zawarta w tej samej rzeczy, co się wkrótce objaśni. I tak zaczniemy przyznawać bytność rzeczom, biorąc je poszczególnie

z sześciu ich rodzajów, któreśmy dopiero wyliczyli, i uważmy, z jakich pierwiastków składać się będą sądy wynikłe z takowego przyznawania.

Jeżeli przyznaję bytność duszy mojej jako istocie, mówiąc, {że} DUSZA MOJA MA BYTNOŚĆ, albo inaczej, dusza moja ISTNIEJE, ten sąd zdawać mi się będzie niezupełny. Bo gdy sąd, co się już wiele razy mówiło, jest przyznaniem lub zaprzeczeniem jednej rzeczy względem drugiej, ponieważ dusza moja, tym samym, że istota, jest pewną bytnością, jakąż więc drugą rzecz jej przyznaję, gdy jej przyznaję bytność, którą jest ona sama? A nawet sąd ten zdawać mi się będzie nieznaczącym, bo wszystko to, co się zawiera w tym wyrażeniu złożonym ze czterech wyrazów: DUSZA MOJA MA BYTNOŚĆ, zdaje się zawierać w tych dwóch wyrazach: DUSZA MOJA. Lecz kiedy rozberzemy znaczenie wspomnianego dopiero wyrażenia, przekonamy się, że w nim zawiera się sąd zupełny i znaczący. W myśli naszej wyobrażenie pewnej istoty tak ściśle zdaje się być połączone z tą samą istotą, iż częstokroć te rzeczy bierzemy za jedno, chociaż one całkowicie są różne. Kiedy zaś uczyniliśmy tę uwagę, łatwo jest nam wyłuszczyć, co znaczy to wyrażenie: DUSZA MOJA MA BYTNOŚĆ. Znać ono będzie w innych wyrazach: WYOBRAŻENIU DUSZY MOJEJ JAKO ISTOTY ODPOWIADA RZECZYWISTOŚĆ OSOBNA, KTÓRA NIE JEST WYOBRAŻENIEM, albo jeszcze inaczej: WYOBRAŻENIE DUSZY MOJEJ JEST RZECZYWISTE, chcąc przez to wyrazić, że to wyobrażenie nie jest próżne rzeczywistości odpowiedniej. Tak więc wszystkie trzy wyrażenia jednego sądu, gdyśmy wyłuszczyli ich znaczenia, zawierają w sobie sąd zupełny, bo jednej rzeczy, to jest wyobrażeniu duszy mojej, przyznaję rzecz drugą, to jest rzeczywistość osobną, odpowiadającą temu wyobrażeniu; przez to samo zaś pokazuje się, że ten sąd będzie oraz znaczący.

Uważmy teraz, z jakich się składa pierwiastków sąd pomieniony i jak do niego wpływa wyobrażenie bytności. Oto sąd ten składa się z następujących działań myśli: (1) z wyobrażenia duszy mojej jako istoty (gdzie się zawiera wyobrażenie bytności pod dwojakim względem uważane: raz odniesione do wyobrażenia duszy, o którym tu mowa, bo to wyobrażenie nie jest niczym, jest CZYMŚ; drugi raz do rzeczy takiej, która nie jest wyobrażeniem, bo dusza moja, jeśli ma bytność rzeczywistą, jest rzeczą różną od wyobrażenia, które mam o niej); (2) z przyznania bytności czyli rzeczywistości osobnej, odpowiadającej wyobrażeniu duszy mojej.

238. Podobnym sposobem, gdy przyznaję bytność istocie jakiej zewnętrznej, mówiąc: TA ISTOTA ZEWNĘTRZNA MA BYTNOŚĆ, wyrażenie to, chociaż się być zdaje na pozór sądem niezupełnym i nieznaczącym, jak i tamto pierwsze, o którym dopiero mówiliśmy, równie jednak zawierać w sobie będzie sąd zupełny i znaczący. To bowiem wyrażenie znaczyć będzie w innych słowach: WYOBRAŻENIU TEJ ISTOTY ZEWNĘTRZNEJ ODPOWIADA RZECZYWISTOŚĆ OSOBNA.

Jeśli teraz chcemy roztrząsnąć pierwiastki tego sądu, przekonamy się, że się on składa z następujących działań myśli: (1) z wyobrażenia pewnej istoty zewnętrznej (gdzie włącznie zawiera się wyobrażenie podwójne bytności, jak w wyobrażeniu duszy); (2) z przyznania temu wyobrażeniu bytności czyli rzeczywistości odpowiedniej.

239. Ta jednak szczególna uwaga stawia się nam względem sądów tego ostatniego gatunku, że te sądy, chociaż zupełne są pod tym względem, iż się składają z trzech części istotnych stanowiących treść każdego sądenia, lecz nie są zupełne pod tym względem, ażeby wszystkie te części miały być w umyśle ludzkim. Wszakże, podług tego, co się teraz wyłuszczyło, w myśli naszej jest tylko wyobrażenie pewnej istoty zewnętrznej i przyznanie rzeczywistości odpowiedniej temu wyobrażeniu, ale ta rzeczywistość odpowiednia nie jest już wyobrażeniem, a przez to samo nie jest w umyśle naszym. W umyśle więc naszym dwie tylko części tego sądu znajdują się, to jest: wyobrażenie czyli pojęcie istoty zewnętrznej, i przyznanie, trzecia zaś część sąd ten dopełniająca, to jest rzeczywistość odpowiednia, nie gdzie indziej być może, tylko zewnątrz umysłu.

Dziwne jest, zaiste, to działanie umysłu naszego, że z powodu pewnego wyobrażenia, które jest w nim, przekonywamy się o rzeczywistej bytności tego, co w nim nie jest, i nigdy być nie mogło [39]. Dowiedliśmy jednak, że to przekonanie wypływa z praw jemu przyrodzonych, a tym samym byłoby od rzeczy podciągać je pod wątpliwość, chociaż nie możemy pojąć sposobu, jakim to przekonanie budzi się w duszy naszej. Zastanawiając się nad tymi prawami umysłu naszego, uznać musimy, że jestestwo nasze jest ograniczone, ponieważ podległe pewnym prawom, które zgoła nie zależą od woli naszej, i nie mogły być dziełem naszego własnego wynalazku, które przeto przepisać nam musiało inne jestestwo. Lecz oraz przekonywamy się, że te prawa są dla nas zbawienne, dają nam albowiem takie wiadomości, które są nieuchronnie potrzebne do zachowania bytu naszego, rozważanie zaś tych wiadomości tym bardziej dowodzi dobroczyнного zamiaru tej istoty, która umysłowi naszemu zakresiła prawa rzeczzone, iż sam umysł zdumiewać się musi, nie pojmując tego, jaką drogą przyjąć mogły do niego te wiadomości. W tej uwadze umysł człowieka znajdować musi to przekonanie, że dzielność jego jest mu nadana, i że wszelkie jego poznanie jest tylko udziałem mądrości, której prawom podlega.

240. Lecz pamiętajmy o tym, cośmy wyżej powiedzieli, to jest, że w sądach naszych wyobrażamy {sobie} w jakiejkolwiek rzeczy którykolwiek wzgląd bytności z siedmiu wyżej wyliczonych [235]. Tak więc przyznawać pewnej istocie nie tylko bytność teraźniejszą, lecz i przeszłą albo przyszłą; możemy jej przyznawać niebytność, możliwość albo niemożność bytu. I tak: Kiedy istocie jakiej przyznaję bytność przeszłą, mówiąc: TA ISTOTA MIAŁA BYTNOŚĆ, albo raczej TA ISTOTA ISTNIAŁA, rozumiem wtenczas przez to, że wyobrażeniu mojemu tej istoty, które mam, teraz odpowiadała rzeczywistość w czasie przeszłym.

Kiedy zaś przyznaję pewnej istocie bytność przyszłą, mówiąc: TA ISTOTA ISTNIEĆ BĘDZIE czyli TA ISTOTA BĘDZIE MIAŁA BYTNOŚĆ, znaczy to, że wyobrażeniu mojemu pewnej istoty, które mam teraz, odpowiadać będzie rzeczywistość w czasie przyszłym.

Kiedy przyznaję niebytność pewnej istocie, to samo jest, co zaprzeczam jej bytności. Gdybym np. mówił: TA ISTOTA NIE MA BYTNOŚCI, albo TEJ ISTOTY NIE MASZ, TA ISTOTA NIE ISTNIEJE, znaczyłoby to w innych wyrazach, że wyobrażeniu mojemu pewnej istoty nie odpowiada rzeczywistość właściwa.

Jeżeli przyznaję tylko pewnej istocie możliwość bytu, mówiąc: TA ISTOTA BYĆ MOŻE, znaczy to, że nie znajduję w umyśle moim żadnego na to prawa, ażebym miał zaprzeczać wyobrażeniu mojemu pewnej istoty rzeczywistość odpowiednią. Ale też znowu w sądzeniu moim nie przyznaję tej rzeczywistości; słowem, nic względem niej ani twierdzę, ani przeczę.

Jeżeli przyznaję niemożność bytu pewnej istocie, mówiąc: TAKA ISTOTA BYĆ NIE MOŻE, znaczy to, że gdy pewne wyobrażenia nie mogą się połączyć w obraz jednej istoty, znajduję wtenczas prawo w umyśle moim do zaprzeczenia rzeczywistości odpowiedniej takowemu połączeniu wyobrażeń, którego nawet myślą skutecznie niepodobna.

241. Na koniec, niektóre z wyliczonych tu względów bytności mogą się razem łączyć w jednym sądzeniu; i tak nie tylko bytność, lecz i niebytność, możliwość i niemożność bytu przyznawać się może w stosunku do czasu, nie tylko teraźniejszego, lecz przeszłego i przyszłego; np.: TA ISTOTA NIGDY NIE BYŁA; TAKA ISTOTA NIGDY NIE BĘDZIE; TAKA ISTOTA BYĆ MOGŁA; TAKA ISTOTA BYĆ NIE MOGŁA ANI BYĆ NIE MOŻE KIEDYKOLWIEK itd. Kto wraził sobie dobrze w pamięć wykład sądów poprzedzających, ten łatwo pojmie, z jakich się składają pierwiastków te ostatnie.

242. Co się tyczy innych czterech rodzajów rzeczy z sześciu wyżej wyluszczonych [256], to jest przymiotów bądź stałych bądź przemijających, czy to mojej własnej istoty myślącej, czy też istot zewnętrznych, które zowiemy „materialnymi”, uważać należy, że w mowie potocznej nigdy nie zwykliśmy tworzyć sądów takich, w których byśmy przyznawali bytność jakimkolwiek bądź przymiotowi bez względu na istotę, do której on należy,¹¹⁴ lecz w sądzeniu naszym łączymy zawsze bytność przymiotu z bytnością istoty, w której się on znajduje, czyli bytność pierwszą przyznajemy drugiej. Tak np. nie mówimy nigdy: TA BIAŁOŚĆ JEST lub ISTNIEJE; TA CZUŁOŚĆ JEST; TA GORĄCOŚĆ JEST itd., albowiem wyrażenia takie byłyby dla nas niezrozumiałe. Ale raczej mówimy: TA BIAŁOŚĆ JEST W ŚNIEGU, czyli ŚNIEG JEST BIAŁY; DUSZA LUDZKA OBDARZONA JEST CZUŁOŚCIĄ; TEN PIEC JEST GORĄCY itd. Takowe sądy w swoim nawet wyrażeniu okazywać się zwykły zupełnymi, albo przynajmniej w sądach takich, jeśli ich wyrażenie nie będzie pełne, łatwo się domyślamy, czego braknie do tej zupełności. Uważać nam przeto pozostaje, z jakich też pierwiastków składają się sądy tego ostatniego gatunku.

I tak: jeśli przyznaję duszy mojej pewien przymiot stały, np. czułość czyli władzę czucia, wtenczas sąd mój składa się z następnych działań myśli, które się tu wyliczają:

¹¹⁴ W wywodach filozoficznych mogą się zdarzyć takie sądy, w których pewnemu przymiotowi stałemu lub też przemijającemu przyznajemy pewną bytność bez względu na istotę, do której by on należał; tak {jest} np. kiedy mówimy, że WYOBRAŻENIE NASZE JAKIEKOLWIEK JEST CZYMŚ, czyli że nie jest nicestwem. Lecz łatwo jest postrzec, że ten sąd całkowicie różnego jest gatunku od tych, które w tym rozdziale rozbieramy na swoje pierwiastki, te bowiem ostatnie odnoszą się wszystkie do rzeczywistości odpowiedniej, tamten zaś nic więcej nie wyraża, tylko stosunek dwóch wyobrażeń, to jest, że wyobrażenie bytności ogólne zawiera się w wyobrażeniu bytności mniej ogólnym [232], czyli bytności takiej, która jest jakimkolwiek wyobrażeniem. Sądy tego ostatniego gatunku zowią się „odłącznymi” (*iudicia abstracta*), o których znaczeniu i użyteczności będzie mowa na swoim miejscu.

(1) wyobrażenie duszy mojej jako istoty; (2) wyobrażenie pewnego przymiotu w niej zawartego, który nazywam „czułością” [w każdym zaś z tych dwóch wyobrażeń zawiera się wyobrażenie bytności podwójne, jak się mówiło wyżej]; (3) działanie myśli stanowiące związek między dwiema bytnościami odpowiednimi, czyli takie, przez które bytność odpowiadająca wyobrażeniu przymiotu przyznaje się bytności innej, odpowiadającej wyobrażeniu istoty.

243. Jeżeli przyznaję duszy mojej pewien stan przemijający, np. pewne wyobrażenie, które mam w tym czasie, wtedy sąd mój składa się z działań następujących: (1) wyobrażenie duszy mojej jako istoty, w którym zawiera się włącznie wyobrażenie podwójne bytności, jak wyżej; (2) wyobrażenie to samo, o którym tu mowa, to jest które mam w tym czasie, i które uważam jako stan pewien duszy mojej, a tu jest włącznie wyobrażenie bytności, nie już odniesionej do czego, co nie jest wyobrażeniem, lecz jakby w tym samym wyobrażeniu zawartej; (3) działanie myśli stanowiące związek między tą ostatnią bytnością umysłową [167], a bytnością odpowiednią, pojęciu duszy mojej, jako istoty, to jest działanie takie, przez które bytność pierwsza przyznaje się drugiej.

244. Jeżeli przyznaję pewnej istocie zewnętrznej pewien przymiot stały lub przemijający, natenczas sąd mój składa się: (1) z wyobrażenia tej istoty zewnętrznej; (2) z wyobrażenia przymiotu w niej będącego [w obydwóch tych wyobrażeniach zawiera się włącznie wyobrażenie podwójne bytności, jak wyżej]; (3) z działania myśli stanowiącego związek między dwiema bytnościami odpowiednimi, na wzór tego, co się już wyłuszczyło [242].

Lecz jako w sądach takich, któreśmy nazwali „niezupełnymi”, wyobrażeniu pewnej istoty przyznawać się może jakikolwiek wzgląd bytności [255], tak to samo rozumieć należy o tych sądach, których dopiero mieliśmy rozbiór, i które nazywać będziemy „zupełnymi” z powodu, który się wkrótce wyłoży. Nie tylko w tych sądach przyznawać możemy pewnej istocie pewien przymiot, lecz możemy go zaprzeczać: możemy go przyznawać lub zaprzeczać w stosunku do czasu teraźniejszego, przeszłego, lub przyszłego; możemy niekiedy twierdzić, że ten przymiot może lub nie może znajdować się w pewnej istocie, nie twierdząc tego, że się znajduje lub nie znajduje. Możemy, na koniec, w jednym sądzie łączyć ze sobą te względy wielorakie, jak się to już wyłuszczyło, mówiąc o sądach niezupełnych.

245. Widzimy tu, że sądy tego drugiego rodzaju tym się różnią od pierwszych, iż tamte, chociaż zupełne być mogą co do rzeczy, które w każdym sądzie znajdować się powinny [229], nie są jednak zupełne co do myśli; znaczy to, że nie wszystkie części istotne tych sądów zawierają się w umyśle naszym [239]. Lecz rozbierając znaczenie tych drugich sądów, postrzegamy rzecz przeciwną; bo chociaż te sądy odnoszą się częstokroć do rzeczywistości odpowiedniej, tak jak i pierwsze, w samej jednak myśli naszej znajdują się wszystkie trzy części istotne sążenia, mamy w nich albowiem wyobrażenie pewnej istoty, pewnego przymiotu i przyznanie lub

zaprzeczenie tego ostatniego względem pierwszej. Wyrażna przeto zachodzi różnica między sądami pierwszymi a drugimi.

246. Zastanowienie się nad własnością sądów tak pierwszego, jako i drugiego rodzaju, daje nam uwagi następne.

Naprzód, we wszystkich sądach naszych zawiera się istotnie wyobrażenie ogólne bytności pod wielorakim uważane względem, mianowicie zaś albo odniesione do innego wyobrażenia, albo do czegoś, co nie jest wyobrażeniem.

Po wtóre, oprócz wyobrażenia bytności uważanej pod tym względem dwojakim, najczęściej w sądzie przyznajemy rzeczom bytność osobną, która nie jest wyobrażeniem. Tak więc, chociaż nie inaczej sądzimy, tylko za pomocą wyobrażeń, najczęściej jednak sądy nasze dalej się rozciągają aniżeli wyobrażenia. Stąd się pokazuje, jak nietrafną definicję sądu dawali dotąd wszyscy prawie logicy, mówiąc, że sąd nie jest czym innym, tylko poznaniem stosunku dwóch wyobrażeń.

Po trzecie: gdyśmy dowiedli, że wiadomość nasza o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich rzeczywistych wypływa z praw niezaprzeczonych umysłu naszego, następujący stąd wypada wniosek: że ile razy sądy nasze o tych rzeczach zewnętrznych są twierdzące, to jest ile razy mówimy w nich o rzeczywistości odpowiedniej wyobrażeniom naszym, tyle razy ta część najistotniejsza sądu, którą nazywamy „przyznaniem”, jest czymś więcej niż wyobrażeniem. W tym albowiem działaniu myśli wiadomość nasza i przekonanie rozciąga się dalej nad wyobrażenia, ponieważ się rozciąga do tych rzeczy, które nie są wyobrażeniami. Wszakże i wtenczas nawet, kiedy zaprzeczam rzeczywistości odpowiedniej pewnym wyobrażeniom, muszę mieć w myśli wyobrażenie przyznania, zaprzeczenie albowiem jest wyobrażeniem ujemnym względem przyznania, więc bez tego ostatniego wyobrażenia nie może być w myśli człowieka. Tak więc, zaprzeczając pewnym wyobrażeniom rzeczywistości odpowiedniej, muszę mieć wyobrażenie przyznania; ale wtedy jest tylko w myśli mojej wyobrażenie przyznania, nie zaś samo przyznanie; ten przeto ostatni czyn myśli nie jest to samo, co pierwszy, i gdy tamten jest tylko wyobrażeniem, ten być musi czymś więcej niż wyobrażeniem. Dla tej podobno przyczyny niektórzy metafizycy przyznanie policzyli między działaniami woli, nie zaś umysłu. Lecz stosownie do tego, cośmy już powiedzieli w krótkości o działaniach woli [86, 89], działania te innej są natury aniżeli przyznanie; ten przeto czyn duszy należy właściwie do działań umysłowych, on albowiem jest pewną wiadomością [3, przyp.], chociaż, jak się to teraz okazało, czyn ten myśli w wielu zdarzeniach jest czymś więcej niż wyobrażeniem.

247. Wszystkie te gatunki sądów, o których dotąd mówiliśmy, odnosiły się do rzeczywistości odpowiedniej, w nich albowiem przyznawaliśmy albo zaprzeczaliśmy rzeczywistość taką pewnym wyobrażeniom. Ale częstokroć w sądzie naszym nie co innego przyznajemy lub zaprzeczamy, tylko stosunek zachodzący między wyobrażeniami, nie mając żadnego względu na rzeczywistość odpowiednią. Wszystkie także przykłady sążenia, któreśmy dotąd przytoczyli, stawiały nam

wizerunek sądów takich, w których dawaliśmy wzgląd na jedną tylko istotę lub na jeden przymiot przyznawany albo zaprzeczany pewnej istocie. Lecz do składu myśli ludzkiej należą jeszcze sądy złożone czyli takie, w których się mówi o wielu razem istotach albo przymiotach. Materia ta obszerniej się wyłoży w tym miejscu, gdzie mówić będziemy o zdaniach, zdania bowiem nie są co innego, tylko sądy wyrażone słowami czyli znakami. Najprzyzwoiciej zatem wykład sądenia tam się dopełni, gdzie będzie rzecz o wpływie mowy ludzkiej na rozwinięcie i wydoskonalenie władz naszych umysłowych.

ROZDZIAŁ X

O związku wyobrażeń zmysłowych i o sądach domyślnych, do których daje powód ten związek

248. Każdy doświadcza tego w sobie samym, że wyobrażenia zmysłowe mają między sobą niejaki związek i niby powinowactwo, tak, iż obudzenie się jednego z nich pociąga za sobą zjawienie się innych: jednego lub więcej. Mianowicie widok obecny pewnych jestestw lub zjawień często zwykł przywołać na myśl obrazy jestestw i zjawień nieobecnych. Tak np. wchodzę do domu mojego przyjaciela lub krewnego i lubo jeszcze nie widzę w nim znajomych mi osób, sam jednak widok tego domu stawia w myśli mojej obrazy osób pożądaných, które w nim mieszkają teraz lub dawniej mieszkały. Każdy pokój przypomina mi rozmowy albo zabawy, które w nim dzieliłem niegdyś z moimi przyjaciółmi, sprzęty, które w nim widziałem, zdarzenia, których byłem świadkiem itp. Przybywając na miejsce, w którym się zdarzył nieszczęśliwy jaki przypadek albo groziło pewne niebezpieczeństwo, czy to mnie samemu, czy komukolwiek innemu, niepodobna jest, ażeby się nie odnowił w pamięci mojej obraz tego przypadku, jeśli wiem o nim. Ten sam związek wyobrażeń to sprawuje, że nie chcemy mieszkać w tym domu, w którym utraciliśmy niedawno miłe dla nas osoby, a to dlatego, ażeby widok miejsca nie przypominał nam bolesnej straty, i smutnych okoliczności, które jej towarzyszyły. Taki związek wyobrażeń zmysłowych zowie się u logików „stowarzyszeniem wyobrażeń” (*associatio idearum*); śledzić nam przeto wypada, jakie jest źródło tego związku, i jak on wpływ mieć może na potoczne nasze sprawy i na działania umysłu.

Związek wyobrażeń zmysłowych może być dwojaki: naturalny lub trafunkowy. Pierwszy jest wtedy, kiedy się opiera na związku naturalnym rzeczy odpowiadających tym wyobrażeniom; tak np. nie mogę sobie wyobrazić pewnej osoby jako ojca, żebym w tym samym czasie nie miał wyobrażenia jej dziecięcia. Nie mogę sobie wyobrazić żadnej istoty, żeby mi na myśl nie przychodziły jej własności, które poznałem. Nie mogę sobie wyobrazić sprawy pewnego człowieka, który uczynił dobrze bliźniemu, żebym oraz nie wyobraził {sobie} człowieka drugiego, który odebrał dobrodziejstwo. Nie mogę sobie wyobrazić rzeczy zmysłowej jakiegokolwiek pod tym względem, że ona jest skutkiem, iżbym oraz nie miał w myśli wyobrażenia rzeczy drugiej, którą uważam za przyczynę tego skutku. Związek wyobrażeń uważany pod tym ostatnim względem bardzo nam jest pożyteczny i potrzebny, jeśli się utworzy między takimi

wyobrażeniami zmysłowymi, którym odpowiadające rzeczy mają na siebie wpływ istotny, zależąc jedna od drugiej.

249. Ale częstokroć nasze wyobrażenia rzeczy zmysłowych mogą połączyć się ze sobą ścisłym związkiem, chociaż to będzie związek trafunkowy, a nie naturalny. „Związkiem trafunkowym wyobrażeń zmysłowych” nazywam takie ich połączenie, jakiemu nie odpowiada żaden związek rzeczy objawionych przez te wyobrażenia; chcę mówić, kiedy rzeczy, których wyobrażenia łączę w myśli, nie mają na siebie żadnego wpływu, i nie zależą jedna od drugiej. Dlatego zaś połączenie takie wyobrażeń nazywam „trafunkowym”, że do niego zawsze bywa powodem pewien trafunek, co się następnie wyłuszcza. (1) Jeżeli poznałem dwa jestestwa lub dwa zjawienia¹¹⁵ w jednym czasie, albo je widziałem następujące wkrótce jedno po drugim, skoro wystawi się w myśli mojej obraz jednego z nich, może natychmiast wznieść się w niej obraz jestestwa drugiego. Związek taki wyobrażeń zasadza się na JEDNOŚCI CZASU. (2) To samo się dzieje z wyobrażeniami dwóch lub więcej zjawień, któreśmy poznali w jednym miejscu, jakieśmy to widzieli w przykładach wyżej przytoczonych [248]; związek przeto taki zasadza się na JEDNOŚCI MIEJSCA. (3) Jeżeli obrazy dwóch lub więcej rzeczy, które poznałem w jakimkolwiek bądź czasie i miejscu, są do siebie podobne, zjawienie się w duszy mojej jednego z tych obrazów może w niej obudzić obraz drugi; tak np. widok osoby pewnej, na którą patrzę w tym czasie, może we mnie obudzić wyobrażenie osoby podobnej, którą dawniej widziałem. Związek taki wyobrażeń zasadza się na PODOBNOŚCI. (4) Nieraz to się zdarza, że widok osoby obdarzonej szczególną pięknnością przywodzi nam na myśl osobę inną, nadzwyczaj szpetną. Widok mędrca może nam przypomnieć osobę pewnego głupca. Widok człowieka z gruntu cnotliwego może w nas odnowić obraz niegodziwca itp. Tu przeto widzimy czwarte prawo stanowiące związek czyli stowarzyszenie między wyobrażeniami naszymi zmysłowymi, a to prawo zasadza się na ich SPRZECZNOŚCI. Oto jest czworakie prawo związku rzeczonych, które odkryli

¹¹⁵ „Zjawienie” (*phenomenon*) w znaczeniu pospolitym nie jest co innego, tylko pewne zdarzenie natury rzadkie i niezwykłe. Lecz w języku naukowym wyraz ten ma znaczenie ogólniejsze; rozumiemy przezeń TO WSZYSTKO, CO NAM OBJAWIAJĄ ZMYŚŁY WZGLĘDEM BYTNOŚCI JESTESTW LUB ICH PRZYMOTÓW, RZECZYWISTEJ ALBO POZORNEJ. Tak np. mogą się nazwać „zjawieniami” wszystkie istoty zmysłami od nas poznane. Zjawieniem jest podnoszenie się lub zniżanie merkuriusza w cieplomierzu albo w barometrze, spadanie na dół wszystkich ciał ziemskich, dążenie igły magnesowej do kierunku południka, ukazywanie się trzech słońc, zaćmienie Słońca lub Księżyca itp. Widzimy tu, że przez zjawienia wzięte w znaczeniu naukowym zwykła się rozumieć bytność objawiona przez zmysły nie tylko istot jakichkolwiek, lecz i przymiotów, bytność, mówię, nie tylko rzeczywista lecz i pozorna, bo np. nie wszystkie trzy słońca, które niekiedy widzimy na niebie, mają bytność rzeczywistą. Zaćmienie też Słońca zdaje się nam być pewnym stanem rzeczywistym tego ciała niebieskiego, chociaż jest tylko pozorem.

Zjawienia, których teraz mieliśmy znaczenie, zowie się u logików „zewnątrznymi”, dlatego, że się odnoszą do rzeczy zewnętrznych. Lecz są zjawienia inne, które oni nazywają „wewnętrzny” (*phaenomena vel facta interna*). Biorąc je w tym drugim znaczeniu, rozumiemy przez nie to wszystko, co tylko znajdujemy w rozbiórce własnej naszej myśli, jako to: wszelkie czucia ile odniesione do duszy, wszelkie wyobrażenia, sądy, chęci itd. My używając wyrazu „zjawienie” najczęściej brać go będziemy w znaczeniu pierwszym, tj. odnośnie do rzeczy zewnętrznych.

psychologowie, zastanawiając się nad wewnętrznymi zjawieniami człowieka. Nie trudno jest domyślić się, że jeśli byśmy chcieli sobie zdawać sprawę w szczególności, dlaczego w nas z powodu pewnych wyobrażeń zmysłowych budzą się inne, i znowu inne itd., chociaż byśmy wielką liczbę zdarzeń podobnych mogli wytłumaczyć przez którekolwiek z czterech praw dopiero wyłuszczonych, nie moglibyśmy jednak tego uczynić w stosunku do wszystkich, ponieważ kojarzenie się i następstwo wyobrażeń naszych nie tylko ma swą zasadę w prawach wspomnianych, lecz i w rozmaitych modyfikacjach, jakim podlegają funkcje żywotne ciała naszego, co wszystko nie mogło być dotąd zgłębione.¹¹⁶

250. Wyobrażenia jakiegokolwiek na nic by się nie przydały człowiekowi, jeśli by mu nie dawały powodu do sądzenia o rzeczach; tak więc związek wyobrażeń zmysłowych, któryśmy dopiero wyłuszczyli, najczęściej zwykł pobudzać człowieka do pewnych sądów domyślnych, o których teraz mówić mamy. Dajmy, że poznałem pewien owoc, np. melon, i wrażliem sobie dobrze w pamięć zapach jego, kształt, kolor i smak. Przychodzę do pewnego domu i, czując zapach melona, sądzę, że się on tam znajduje. Cóż się wtenczas dzieje? Oto: czucie rzeczywiste zapachu wzbudza we mnie czucia wyobrażone koloru, kształtu i smaku, łącząc się z tymi ostatnimi w obraz jednego jestestwa, które nazywam „melonem”. Mając przeto obraz melonu przypomniany, sądzę że się melon znajduje. Jeżeli się zastanowimy z uwagą nad tym działaniem myśli, przekonamy się, że się w nim zawierają dwa sądy odmienne: (1) względem zapachu melona, który mogę czuć rzeczywiście; (2) względem bytności melona, którego mam tylko obraz złożony po większej części z czuć wyobrażonych, połączonych przez pojęcie. Pierwszy jest sądem obudzonym przez czucia rzeczywiste, który tak się wyraża: CZUJĘ ZAPACH MELONA, i ten być może niezawodny. Drugi jest sądem obudzonym przez czucia wyobrażone, i tak się wyraża: TU SIĘ MELON ZNAJDUJE, przez co się rozumie, że gdy znajdę w tym pokoju jestestwo, które ten zapach wydaje, czucia moje wyobrażone, składające obraz melona, sprawdzą się dla mnie przez czucia rzeczywiste im odpowiednie, czyli jestestwo wydające ten zapach okaże się być melonem. Lecz ten drugi sąd może być fałszywy, bo zapach melona może być bez przytomności tego owocu. Powodem do tego sądu nie co innego było, tylko związek czuć rzeczywistych dawniej mianych, bo czucie rzeczywiste zapachu melona, które mam teraz, łączyło się we mnie dawniej z czuciami rzeczywistymi innych przymiotów tego owocu, których teraz mam tylko obrazy. Ten drugi sąd nazywam „sądem domyślnym”, dlatego, że z czucia rzeczywistego zapachu melona i wzbudzonych przez nie obrazów jego koloru, kształtu itd. domyślam się bytności melona. Z początku nie umiem rozróżnić części tego obrazu złożonego i czując tylko rzeczywiście zapach melona, zdaje mi się, jak gdybym już widział jego kolor, kształt itd.; sądzę zatem o bytności melona. Lecz gdy przez dalsze doświadczenie

¹¹⁶ Ponieważ dusza ludzka ściśle jest połączona z ciałem, które ożywia, stąd koniecznie wypada, że odmiany dziejące się w tym ostatnim wpływać muszą na działania pierwszej, o czym każdy człowiek przekonać się może, gdy zechce uważać, że sposób, jakim snują się rozmaite wyobrażenia w jego myśli, wyraźnie zależy od stanu jego zdrowia lub niemocy, co najszczególniej postrzegać się daje w czasie marzeń sennych.

poznam, że może być zapach melona bez jego przytomności, nie będę tak skorym w sądzeniu.

Bardzo często człowiek w życiu swoim zwykł tworzyć sądy domyślne podobne temu, którego teraz mieliśmy rozbiór; słysząc np. w pewnym pokoju głos podobny do głosu mojego przyjaciela, a nie widząc osoby, która mówi, domyślam się, że w tym pokoju znajduje się mój przyjaciel. Widząc z daleka konie i pojazd podobne tym, które dawniej widziałem, i których właściciel jest mi znany, domyślam się, że on sam jedzie tym pojazdem. Słyszając krzyk ludzki, płacz albo jęki, domyślam się, że ktoś zostaje w niebezpieczeństwie i potrzebuje ratunku. Widząc zgęszczające się chmury, domyślam się, że deszcz będzie padał itp. Wszystkie te sądy domyślne tego samego są rodzaju, co i tamten, któryśmy rozbiegali.¹¹⁷ Wszystkie zawierają w sobie: naprzód, pewne czucie rzeczywiste i sąd przez nie obudzony; po wtóre, pewne czucia wyobrażone i sąd, do którego one stały się powodem. Ten to drugi sąd właściwie jest sądem domyślnym, nazwisko to albowiem służyć nie może żadnemu sądowi, który się obudził bezpośrednio przez czucia rzeczywiste.

251. Sądy domyślne, chociaż niekiedy omylić mogą człowieka, bardzo jednak są mu pożyteczne i potrzebne, byle umiał rozsądnie ich użyć. Nader byłby smutny stan jego, jeśli o tym tylko wiedział, co obecnie działa na jego zmysły, a niczego się nie domyślał. Poznając rzeczy jedne, a domyślając się drugich, nadaje większą czynność władzom swoim poznawczym, które byłyby bardzo ograniczone, jeśli się na pierwszym kończyły działaniu. Domyśły są człowiekowi bodźcem i oraz wskazówką do czynienia nowych doświadczeń, przez które by sprawdził one lub sprostował. Tu widzimy źródło przemysłu i wszelkich wynalazków; wprzód bowiem, nim odkryto pewne rzeczy, domyślać się ich musiano. Że jednak człowiek zawodzi się czasem na swoich domysłach, potrzeba, ażeby rozsądnie ich używał i umiał je rozróżnić od sądów innych, które są niezawodne.

252. Na czym zależy rozsądne użycie domysłów, wkrótce się o tym powie. Co się zaś tyczy sposobu, jakim je rozróżniać mamy od sądów mających pewność niemylną, objaśnią nas w tym następujące uwagi. (1) Sądy obudzone we mnie przez czucia rzeczywiste, które mam teraz, powinienem mieć za niemyślne, i takie sądy nazwać można „sądami czułości rzeczywistej”; takim jest np. ten sąd, że stół, na którym teraz piszę, ma bytność rzeczywistą, ponieważ nań patrzę, i jego się dotykam; wypadki zaś takich sądów nazwaliśmy wyżej „poznaniem”, czyli WYOBRAŻENIAMI

¹¹⁷ Przykłady wprowadzone przytoczone sądów domyślnych stawiają nam dwa ich gatunki różniące się w pewnym względzie między sobą. I tak, w przykładzie pierwszym, w którym z powodu zapachu melona domyślaliśmy się bytności tego owocu, jako też i w przykładzie drugim, w którym słysząc głos nam znany domyślaliśmy się przytomności pewnej osoby, domysły nasze opierały się na związku obrazów zmysłowych niezłożonych, to jest czuć pojedynczych, które wszystkie w myśli naszej odnosiły się do jednego jestestwa. Lecz w przykładach następujących domysły te zasadzone były na związku wyobrażeń zmysłowych złożonych, albowiem widok jednego jestestwa lub zjawienia, którego obraz z wielu czuć był złożony, kazał się nam domyślać jestestwa albo zjawienia drugiego. Z tym wszystkim tak pierwszego jako i drugiego gatunku sądom domyślnym to jest wspólne, że w nich pewne czucia rzeczywiste, łącząc się z czuciami wyobrażonymi, pobudzają nas do czynienia domysłów.

ZMYŚLOWYMI przedmiotów [113]. (2) Równą niemylność powinienem przyznawać sądom, które wprawdzie obudziły się teraz we mnie przez czucia wyobrażone, lecz połączone tym sposobem, jakim łączyły się niegdyś czucia rzeczywiste im odpowiednie, jeśli przekonany jestem niewątpliwie, że te czucia rzeczywiste tym się sposobem łączyły [185]; sądy takie nazywać będziemy „sądami pamięci”; tak np. niezawodną jest prawdą, że był człowiek mający ciało pokryte łuską, bo dobrze pamiętam, że go widziałem, dotykałem się i z nim rozmawiałem. Ale pewność niezawodna sądów takich ściąga się tylko do tego czasu, w którym czucia rzeczywiste odpowiednie wyobrażonym łączyły się tym sposobem, jakim połączone są w myśli mojej te ostatnie, znaczy to: że niezawodną jest prawdą, iż jestestwa takie, jakie teraz sobie wyobrażam, były rzeczywiście w czasie owym, w którym je poznałem zmysłami. Lecz gdybym chciał twierdzić, że one i teraz są, byłby to już domysł nie mający tak niezawodnej pewności. Także gdy pewne czucie rzeczywiste budzi we mnie obraz pewnego jestestwa nieobecnego, które dawniej poznałem, i jest mi powodem do sądzenia, że w pewnym miejscu znajduje się podobne jestestwo, sąd ten będzie tylko domysłem. Równie też domysł będzie i w tym zdarzeniu, gdy poznawszy dawniej dwa jestestwa lub dwa zjawienia albo w jednym czasie, albo też następujące po sobie [249], sądzę, że ponieważ teraz ukazało się mnie jedno z tych zjawień, więc i drugie wkrótce się ukaze. Sądom takim, ponieważ są tylko domysłne, nie mogę przyznawać pewności niemylnej, póki ich nie sprawdzę doświadczeniem, to jest póki czucia wyobrażone składające obraz rzeczzonego jestestwa lub zjawienia, nie zamieniają się dla mnie w czucia rzeczywiste.

Sądy domysłne, jak się to wyświeca z poprzedzającego wykładu, pochodzą z tego samego źródła, z którego pochodzi połączenie czuć i wyobrażeń, to jest z JEDNOŚCI CZASU, MIEJSCA lub z PODOBNOŚCI ZJAWIEŃ.

253. Połączenie niektórych czuć i obrazów może się często powtórzyć, osobiwie tych, które ściągają się do naszych istotnych potrzeb i do zachowania naszego bytu, przez co obrazy te mocno się wrażą w pamięć, łączą się ściśle w myśli naszej, a z nimi razem łączą się i sądy, które przez częste powtarzania prędko się wzbudzają. Np. widzę z góry spadający kamień i natychmiast usuwam się. To usunięcie się jest skutkiem wielorakich sądów: (1) że kamień jest ciężki; (2) że spada linią pionową; (3) że gdy będę stał na tej linii, spadnie na mnie; (4) że na mnie spadłszy, tym mocniej mię uderzy, im jest większy i z wyższego miejsca spada. Otóż te sądy, skłaniają wolę moją, abym się na bok usunął. Sądy te wzniecają się we mnie teraz przez połączenie czucia rzeczywistego z czuciami wyobrażonymi, ale pierwotkowo wzbudzone we mnie być mogły przez same czucia rzeczywiste czyli przez doświadczenie. Ponieważ obrazy tych czuć i te same sądy, będąc połączone w myśli mojej, często się powtórzyły, ponieważ one ściągają się do najgłówniejszej potrzeby mojej, to jest do potrzeby zachowania mojego jestestwa, a zatem ile razy którekolwiek z tego szeregu czuć i sądów objawi się w duszy mojej, natychmiast bardzo szybko maluje się w niej cały ten szereg. Przez to samo zaś, że te działania myśli bardzo szybko następują po sobie, nad żadnym z nich w szczególności dusza

moja nie zastanawia się i dlatego mały bardzo ma stopień wiedzenia o nich [84]; wszystkie te działania są dla niej ciemnym i pomieszaniem wyobrażeń. W tej samej chwili, kiedy unikam lecącego z góry kamienia, zdaje mi się, jak gdybym to czynił pobudzony siłą jakąś mechaniczną, albo pewnym natchnieniem, które się nie opiera na żadnym poznaniu i doświadczeniu i które pospolicie nazywa się „instynktem”. Dla tej więc przyczyny wielką liczbę spraw naszych, tych najszczególniej, na których prędkim wykonaniu zależy zachowanie naszego jestestwa, przypisujemy pospolicie instynktowi, chociaż właściwie mówiąc pochodzą one z tego samego połączenia obrazów i sądów, o których dopiero mówiliśmy. I tak widząc przed nogami moimi przepaść, cofam się natychmiast. Słyszając turkot pojazdu tuż za mną jadącego, usuwam się prędko na bok. Widząc szmermel¹¹⁸ blisko mnie lecący, unikam, abym się nie opalił itp. Zastanowiwszy się z uwagą na tych przykładach, łatwo każdy postrzeże pobudki, jakie skłaniają człowieka w tych zdarzeniach do unikania niebezpieczeństwa. Znajdzie je w pewnych doświadczeniach poprzedzających, bądź swoich własnych, bądź cudzych, w nałogowym połączeniu pewnych obrazów i sądów stąd wynikłych. Dowodzi tej prawdy następująca uwaga, to jest, że człowiek w pierwszych chwilach swojego życia nie okazuje żadnego znaku, który by domyślać się nam kazał jakiegokolwiek z jego strony usiłowania w chronieniu się podobnych niebezpieczeństw. Dziecię używające zmysłów, lecz nie mające jeszcze rozwiniętych władz poznawczych i pewnej liczby doświadczeń, patrzy z obojętnością na pocisk blisko siebie przelatujący i ani krzykiem nawet nie okazuje bojaźni. Bez żadnego wstrętu wypadłoby z kolebki lub z innego miejsca wysokiego, gdyby nie było strzeżone. Ognia nie tylko nie unika, lecz, owszem, skłonne jest do ujęcia go ręką, gdyby mu tego dozwolono. Lecz ponieważ instynkt prawdziwy, o którym zaraz mówić będziemy, okazuje się najwidoczniej w takich sprawach, które człowiek lub zwierzę wykonywa w najpierwszych chwilach życia swojego, i których nie mogło go nauczyć doświadczenie poprzedzające, wspomniane przeto wyżej działania przypisać się instynktowi prawdziwemu nie mogą, ale powinniśmy je uważać za skutek sądów nałogowych domyslnych, o których się dopiero mówiło.

254. Lecz mimo zdanie niektórych filozofów, że nie masz innego instynktu, który by przewodniczył sprawom ludzkim, prócz tego nałogowego połączenia obrazów i sądów, mającego swą zasadę w poprzedzających doświadczeniach, zdaje się, że można postrzegać niektóre sprawy, nie tylko w ludziach, ale nawet i zwierzętach, które żadną miarą przyznane być nie mogą rzeczonemu połączeniu obrazów i sądów, które przeto winniśmy przypisać pewnej pobudce nie mogącej się wytłumaczyć, i którą nazwać można „instynktem”, biorąc ten wyraz w znaczeniu właściwym. Przykłady takiego instynktu dają się widzieć w niektórych sprawach rodu ludzkiego, lecz najbardziej w rodzaju nierozumnych zwierząt. I tak, ssanie pokarmu z piersi macierzyńskich jest sprawą taką, która się być zdaje skutkiem pewnej umiejętności poprzednio nabytej, gdy jednak w dziecięciu nowo narodzonemu przypisać się ona może samemu tylko instynktowi. Podobnym sposobem, chociaż płacz dziecięcia jest

¹¹⁸ *Scil.* sztuczne ognie {przyp. mój – JJ}.

znakiem naturalnym do ostrzeżenia drugih, że mu coś dolega, nie możemy jednak twierdzić rozsądnie, że dziecię, które się dopiero na świat urodziło, do płaczu łączy chęć i wyobrażenie uzyskania pomocy. Jakżeby to być mogło, kiedy nie wie jeszcze o żadnym świecie zewnętrznym [27]? To samo rozumieć należy o odlatywaniu pewnych rodzajów ptactwa do krajów ciepłych na zimę. Jakież doświadczenie poprzedzające, jaka nauka mogła im wskazać potrzebę odmiany miejsca w pewnej porze i tak wielką drogę, którą przebyć należy? Prócz tego doświadczone, że którykolwiek ptak z tych rodzajów hodowany w domu, gdy przyjdzie pora wspomnianej podróży, okazuje niespokojność i rzuca się w klatce. Przekonano się, że ptaszyna, która dopiero wykluła się z jajka, usiłuje zachować gniazdo swoje w ochędóstwie, nie puszczając w nie pomiotu.¹¹⁹ Jakiemuż doświadczeniu poprzedzającemu przypisać można to usiłowanie? Gdy widzimy, jak doskonale pszczoły tworzą swoje komórki sześciennie, w których miód składają, czyż możemy pomyśleć, że ta ich sposobność jest skutkiem poprzedzających doświadczeń? Jakiegożby na to potrzeba było czasu, jak wielu prób niepożytecznych, jeśliby te owady umiejętność swoją lepienia wosku w tak foremne sześciiany winne były nauce doświadczenia, ile gdy postrzegamy, że i tegoroczne pszczoł roje czynność tę z równą wykonywają doskonałością, jak i stare? Ta sama uwaga stosuje się do umiejętności, z jaką każdy rodzaj ptaków klei gniazdo swoje, zawsze jednakowym kształtem, w którego wykonaniu nie ma innego wzoru ani przewodnictwa, prócz własnej swej natury, a który jednak dostatecznie odpowiada jego potrzebom. Trudno jest dowieść, ażeby ta sposobność mogła być owocem jakichkolwiek poprzedzających doświadczeń. Historia naturalna stawia nam bez wątpienia bardzo wielką liczbę takich czynności zwierzęcych, których wytłumaczyć przez doświadczenia poprzedzające żadną miarą niepodobna, które przeto powinniśmy przyznawać instynktowi właściwie zwanemu. Cóż więc mamy rozumieć przez ten instynkt właściwie zwany? Oto: PEWNĄ SPOSOBNÓŚĆ WRODZONĄ CZŁOWIEKOWI LUB ZWIERZĘCIU DO WYKONANIA W POTRZEBIE SPRAW TAKICH, O KTÓRYCH JESTESTWO PEŁNIĄCE TE SPRAWY WIEDZIEĆ NIE MOŻE, CO CZYNI I DLACZEGO. Gdy przeto przypuszczamy bytność instynktu prawdziwego tak w ludziach, jako i zwierzętach, dalecy jesteśmy od przypuszczenia wyobrażeń wrodzonych, bo, owszem, twierdzimy, że ten instynkt, chociaż jest wrodzony, nie jest żadnym wyobrażeniem, żadną wiadomością; twierdzenie zaś nasze, albo raczej mniemanie najpodobniejsze do prawdy, opieramy na tej zasadzie, że CZŁOWIEK ALBO ZWIERZĘ NIE MOŻE MIEĆ TAKICH WIADOMOŚCI, KTÓRE BY NIE BYŁY WYPADKIEM SĄDÓW OBUDZONYCH W NIM PRZEZ CZUCIA RZECZYWISTE, albo, co jedno znaczy, które by nie były wypadkiem poprzedzających doświadczeń.¹²⁰

¹¹⁹ Ta prawda tak dawno i powszechnie była wiadoma badaczom natury, iż z niej urosło przysłowie: ZŁY TO PTASZEK, KTÓRY KAŁA GNIAZDO SVOJE.

¹²⁰ Wiemy już, że wiadomość o rzeczach zewnętrznych jest wypadkiem pewnego sądu. Wiemy oraz i o tym, że sądy o tych rzeczach nie inaczej w nas budzą się, tylko przez czucia rzeczywiste. Na koniec, przekonaliśmy się i o tej prawdzie, że nie możemy sobie wyobrazić żadnego czucia, którego byśmy wprzód rzeczywiście nie mieli. Ze wszystkich tych twierdzeń udowodnionych na swoim miejscu ten oczywisty wypada wniosek, że nie możemy mieć wiadomości i sądów takich, któreby się w nas nie obudziły przez czucia rzeczywiste, czy to bezpośrednio, tj. bez pośrednictwa rozumowania, czy

255. Ponieważ widzimy, że sprawy, które przypisać można instynktowi prawdziwemu, zawsze dążą do zachowania albo indywiduów (UDZIELNIKÓW), albo rodzaju ludzi lub gatunków zwierząt; widocznie zatem są one skutkiem pewnej myśli czyli mądrości kierującej rzeczy ku swoim zamiarom. Ale gdy ta myśl, jak się dopiero okazało, nie może się przypisywać istotom samym działającym podług instynktu, instynkt przeto musi być dziełem samego Sprawcy Przyrodzenia, który stosownie do celów mądrości swojej zaszczerpił w swoje stworzenia pewne pobudki nam nieznajome i nie mogące się wytłumaczyć, które by rządziły sprawami tych stworzeń w okolicznościach takich, w których one nie mogą działać podług wyobrażeń nabytych, gdy ich jeszcze nie mają.

256. Instynkt ten najbardziej zwykł przewodniczyć bądź ludziom, bądź zwierzętom w najpierwszych chwilach ich życia, gdyż wtenczas nie mogą jeszcze mieć wiadomości doświadczeniem nabytych, które by dostateczne były do zachowania ich jestestwa, ani nawet być zdadne do przyjęcia jakiegokolwiek nauki od innych jestestw swego rodzaju.

257. Instynktu tego więcej potrzeba zwierzętom aniżeli ludziom, ponieważ tamte mając władze poznawcze mniej doskonałe aniżeli ci ostatni, więcej od nich potrzebują tego przewodnictwa natury, które nazywamy „instynktem”. Prócz tego wiek niemowlęcy człowieka poruczony jest opiece istot rozumnych, ich przeto światło połączone z wrodzoną o swój płód troskliwością, w bardzo wielu rzeczach zastąpić może to przewodnictwo natury, o którym mówimy; sama budowa ciała ludzkiego, doskonalsza od zwierzęcej, czyni rodziców z rodzaju ludzi zdatniejszymi do służenia swemu potomstwu, aniżeli mogą być rodzice z rodzaju zwierząt nierozumnych. Na koniec, gdy uważamy, że czas opieki czyli pielęgnowania rodzicielskiego dłuższy pospolicie bywa dla dzieci ludzkich aniżeli zwierzęcych, wszystkie te uwagi przekonać nas powinny, że pierwsze mniej potrzebują instynktu, aniżeli drugie.

258. Lecz od tego instynktu wziętego w znaczeniu właściwym wróćmy się do owego łączenia nałogowego obrazów i sądów, które, jak widzieliśmy wyżej, często podobne bywa do instynktu. Do rzędu sądów domysłnych nałogowych należą sądy nasze o rozciągłości przedmiotów zewnętrznych, o ich położeniu, wielkości, kształcie, ruchu, itd., kiedy z oka tylko sądzimy o tych własnościach jestestw materialnych. Wtenczas bowiem, jak się to już wyłuszczyło [187, 188], czucia rzeczywiste widzenia budzą w nas mniejsze lub większe szeregi czuć wyobrażonych dotykania,

też pośrednio, tj. wywodząc je za pomocą rozumowania z sądów otrzymanych sposobem pierwszym. Lecz ponieważ wszystkie sprawy, które przypisujemy instynktowi właściwie zwanemu, nie mogą być skutkiem wiadomości jednym lub drugim sposobem nabytych, tym samym i wnieść należy, że te sprawy dzieją się bez żadnych wyobrażeń czyli wiadomości, które by się do nich odnosiły. Mniemać inaczej, byłoby to przypuszczać, że umysł człowieka albo zwierzęcia w wielu zdarzeniach co do jawienia się wyobrażeń, podlega prawom zupełnie innym aniżeli są te, które w nim statecznie postrzegali psychologowie od początku świata aż dotąd, słowem: byłoby to przypuszczać takie wyobrażenia i prawa umysłu, o których wiedzieć niepodobna, jakie by to były, a zatem ani dowieść rozsądnie ich bytności.

a następnie odpowiednie im szeregi pojęć, albo, co jedno znaczy, szeregi sądów, bo każde pojęcie istoty, jak mówiliśmy [38], jest wypadkiem pewnego sądu. Z pewnej modyfikacji światła i kolorów, które czujemy wówczas rzeczywiście, domyślamy się większej lub mniejszej ilości części materialnych, z których się składają przedmioty zewnętrzne, albo też domyślamy się, że pewna ilość mniejsza lub większa pewnych miar podłużnych, czyli pewnych jestestw materialnych, mieścić by się mogła albo się mieści w pewnych kierunkach między owymi przedmiotami zewnętrznymi, lub, na koniec, domyślamy się, że części, z których się składają krawędzie jestestwa materialnego, idą w takich a nie innych kierunkach mających względem siebie takie a nie inne położenie itp., a co za tym idzie, domyślamy się wówczas, że pewne szeregi czuć naszych wyobrażonych dotykania sprawdzić by się mogły dla nas przez czucia rzeczywiste im odpowiednie, jeśli byśmy postępowali albo przynajmniej prowadzili część jaką ciała naszego, np. rękę, w pewnych kierunkach. Że zaś sądy te są tylko domysły, dlatego często nas omylić mogą, co właśnie tłumaczy wszelkie omamienia i błędy zmysłowe mogące się sprostować przez doświadczenie, o których wkrótce powiemy.

259. Widzieliśmy już, że połączenie obrazów w myśli naszej może być trafunkowe albo naturalne [248, 249]. Gdy nam zdarzy się poznać dwa zjawienia w jednym czasie albo zaraz jedno po drugim, łączą się w duszy naszej ich obrazy. To połączenie obrazów wielce nam jest pożyteczne, jeśli połączenie odpowiadających im rzeczy jest naturalne; poznając albowiem rzecz jedną przez czucia rzeczywiste, domyślamy się drugiej, albo w jednym czasie z nią będącej albo nastąpić mającej. Tak np. widząc dym, domyślamy się ognia, widząc ślady kół, domyślamy się, że tą drogą pojazd przejechał itp.

Lecz jeśli się to zdarzyło trafunkiem, żeśmy dwa zjawienia poznali w jednym czasie, albo zaraz jedno po drugim, które nie miały ze sobą żadnego związku naturalnego, natenczas połączenie ich obrazów może być szkodliwe, bo stać się może powodem do fałszywych domysłów. Ponieważ śmierć człowieka poprzedziło wycie psów pod oknami jego pokoju, nierozsądnie bym stąd wnosił, że podobne zdarzenie wróży śmierć bliską mojemu krewnemu złożonemu chorobą. Widzimy tu, że taki właśnie związek trafunkowy wyobrażeń mógł dać początek wielu przesądom i zabobonom.

260. Widzieliśmy także, że nie tylko dlatego łączą się w nas obrazy pewnych rzeczy, iż te rzeczy były w jednym czasie, albo następowały po sobie, lecz i dlatego, że obraz jednego zjawienia zwykł w nas budzić obraz zjawienia innego, mającego z pierwszym podobieństwo; stąd wypada, że mogą w myśli naszej połączyć się i sądy, do których te obrazy stały się powodem. Lecz jako sądy pierwszego gatunku zasadzone na JEDNOŚCI czasu [249] mogą być dla nas pożyteczne lub szkodliwe, tak i sądy tego gatunku ostatniego zasadzone na PODOBNOŚCI, ta albowiem podobność może być naturalna albo pozorna. I tak, widząc pewien owoc z kształtu, koloru, zapachu, i smaku podobny do innego owocu, który dawniej

zjadłem, i który nazywano „jabłkiem”, nie wątpię bynajmniej, że i ten owoc jest jabłkiem, i że użycie jego nie zaszkodzi mojemu zdrowiu, lecz, owszem, przyniesie posiłek. Ale kiedy blekot¹²¹ wezmę za pasternak, niemało sobie zaszkodzić mogę. Podobnym sposobem, jeśli ogień meteoryczny, lecący na powietrzu, poczytam za gwiazdę toczącą się, grubo się pomylę w sądzeniu. Mianowicie pozorne podobieństwo wtenczas najbardziej ułudzić nas może, kiedy pewna rzecz działa na nasze zmysły z odległości bardzo wielkiej; wtenczas bowiem rzecz ta może się nam zdawać podobną do rzeczy innej, na którą z bliska patrzymy, choćby między tymi rzeczami zachodziła istotnie niezmierna różnica, jakeśmy to widzieli dopiero w ostatnim przykładzie.

261. Poprzedzająca uwaga daje powód do następnego zapytania: Jakie też są cechy, po których można by rozpoznać jakąkolwiek pewność lub niepewność sądów naszych domyślnych, o których dotąd mówiliśmy? Odpowiedź na to pytanie tam się obszerniej wyłuszczy, gdzie wykladać będziemy różne rodzaje prawdopodobności. Tu tylko pokrótce nadmienimy: (1) Co się tyczy takiego połączenia wyobrażeń i sądów, w jakim umysł nasz widzi związek naturalny, nie zaś trafunkowy, chcę mówić zasadzony na związku naturalnym rzeczy odpowiadających tym wyobrażeniom, natenczas sądy nasze mogą być pewne albo raczej zbliżone do stopnia pewności;¹²² np. widząc ślady koł wyciśnięte na ziemi, kiedy się stąd domyślam, że tą drogą ktoś przejechał, domysł mój jest niewątpliwy. Jakie zaś zachodzą związki naturalne między rzeczami, dają nam o tym wiedzieć nauki przyrodzone, jako to: fizyka, chemia, fizjologia, itd. Te same nauki uczą nas rozróżniać podobieństwo dwóch zjawień pozorne od naturalnego, a zatem przewodniczyć nam mogą i w sądach domyślnych tego gatunku, który się opiera na tym podobieństwie. (2) Co się tyczy sądów naszych domyślnych o takich zjawieniach, między którymi umysł nie widzi żadnego związku naturalnego, ogólne правило na te sądy jest takie: IM CZĘŚCIEJ WIDZIMY, ŻE PEWNE ZJAWIENIA ALBO RAZEM BYWAJĄ ZE SOBĄ W JEDNYM CZASIE, ALBO NASTĘPUJĄ JEDNO PO DRUGIM, TYM WIĘKSZY MAMY POWÓD MNIEMANIA, ŻE MIĘDZY NIMI ZACHODZIĆ MUSI ZWIĄZEK NATURALNY, CHOCIAŻ GO NIE POJMUJEMY. A zatem jeśli jedno z tych zjawień postrzeżemy, tym większy mamy stopień domysłu, że i drugie albo jest w tym samym czasie przytomne, albo po nim nastąpi. Tak np. ponieważ zawsze widzę, że igła stalowa natarta magnesem bierze kierunek linii południowej, choćbym nie pojmował związku między tymi dwoma zjawieniami, to jest między nacieraniem igły magnesem, a dążeniem jej do kierunku linii południowej, gdy jednak postrzegam z nich pierwsze, z pewnością niejaka domyślam się, że nastąpi drugie.

¹²¹ Chodzi o dziko rosnącą roślinę leczniczą, w większych dawkach trującą, zwaną także w niektórych regionach Polski „psią pietruszką” lub „szaleniem” {przyp. mój – JJ}.

¹²² Wykładając wiadomości oparte na podobieństwie do prawdy, okażemy, że sądy nasze domyślne zasadzające się na takim połączeniu zjawień, które nazywamy „naturalnym”, nie mogą mieć pewności właściwie zwanej czyli zupełnej, lecz wysoki w nich stopień prawdopodobności bierzemy za pewność, taka zaś pewność dostatecznie odpowiada potocznym życiom naszego potrzebom.

ROZDZIAŁ XI

O złudzeniach i błędach zmysłowych, które mogą być sprostowane przez doświadczenie

262. Ponieważ sądy domyślne mylić nas mogą, więc złudzenia i błędy zmysłowe po większej części nie są czym innym, tylko zwodzającymi nas sądami domyślnymi, o czym już nadmieniliśmy, mówiąc o sposobie, jakim sądzimy z oka o rozciągłości, wielkości, kształcie, położeniu itd. przedmiotów zewnętrznych [258]. Dajmy np., że wchodzę do pokoju mającego ścianę z lustra, nie wprost leżącą naprzeciw drzwi, którymi wszedłem, lecz w położeniu ubocznym; bez wątplenia będzie się mnie zdawało, że z tego pokoju idzie się do drugiego zupełnie podobnego pierwszemu, i zrazu będę się mógł oszukać, sądząc, że tak jest w rzeczy samej. Cóż się wtenczas dzieje w myśli mojej? Oto mając czucia rzeczywiste światła i kolorów pewnym sposobem cieniowanych, domyślam się, że z tego pokoju, do którego wszedłem, mógłbym pójść do owego pokoju mniemanego: że idąc w kierunku miejsca, które zdaje się do niego prowadzić, musiałbym uczynić pewną liczbę kroków dla zbliżenia się do tych przedmiotów, które w tym pokoju zdają się być umieszczone. Lecz gdy będę szedł w tym kierunku, nie uczynię tak wielkiej liczby kroków, o jakiej by się zdawało, że uczynić trzeba dla zbliżenia się do owych przedmiotów pozorną tylko bytność mających. Postąpiwszy albowiem kilka kroków, znajduję ścianę z lustra w mniejszej odległości, aniżeli wyobrażałem sobie rzeczony przedmiot; tym sposobem zniknie omamienie i błąd mój poznam. Przekonam się zatem, że te przedmioty, których szukałem w pewnym kierunku i odległości, w położeniu tym, jakie sobie wyobrażałem, mają tylko bytność pozorną, rzeczywiście zaś znajdują się w kierunku przeciwnym, i nie są tak daleko ode mnie, jak się zdawało.

Oto jest cała tajemnica, na której zależą wszystkie omamienia wzroku. Kiedy np. patrzę na jakie malowidło, zdaje mi się, że w nim widzę rozmaite wypukłości i wklęsłości, chociaż przekonany jestem, że to malowidło jest rozciągnięte na powierzchni płaskiej. Dlaczegoż tu pozór nie zgadza się z moim przekonaniem? Oto dlatego, że pojęcia jestestw wyrażonych w tym obrazie nie budzą się bezpośrednio przez czucia rzeczywiste kolorów pewnym sposobem cieniowanych, czucia te albowiem, jako też którekolwiek innego zmysłu oprócz dotykania, nie budzą w nas same przez się żadnych pojęć istot zewnętrznych, jak się to dowiodło [27, 28], ale czucia te rzeczywiste wzroku dają powód pewnym szeregom czuć wyobrażonych dotykania, z których każde budzi pojęcie sobie odpowiednie. Ponieważ modyfikacja czuć naszych wzroku, sprawiona przez farby malowidła, podobna jest tej, jaką by sprawiły na tym zmyśle jestestwa rzeczywiste wyobrażone tym malowidłem, ta przeto modyfikacja czuć naszych rzeczywistych widzenia, daje powód do pewnych szeregów pojęć czyli sądów domyślnych nałogowych;¹²³ wtenczas bowiem nam się

¹²³ Wtenczas, kiedy przekonani jesteśmy o złudzeniu, właściwie mówiąc nie sądzimy, żeby tak było rzeczywiście, jak się nam zdaje, ale tylko czujemy skłonność do takowego sądzenia, ta zaś skłonność pochodzi z nałogu. Ponieważ mając czucia rzeczywiste światła i kolorów pewnym sposobem cieniowanych, łączyć przywykliśmy do nich większe lub mniejsze, takie lub inne szeregi czuć wyobrażonych dotykania i odpowiednich im sądów domyślnych, które w bardzo wielu okolicznościach mamy za

zdaje, że prowadząc ręką w rozmaite strony po rzeczonym obrazie, znaleźlibyśmy w nim pewne wklęsłości i wypukłości, słowem znaleźlibyśmy pewne jestestwa, których wizerunek w nim się znajduje; jestestwa mające kształt, wielkość i położenie, takie właśnie, jakie się wydają w tym malowidle.¹²⁴ Lecz gdy się go ręką dotkniemy, nie znajdziemy tego, cośmy sobie wyobrażali, i przekonani jesteśmy, że to wszystko jest tylko złudzeniem. Tak więc, nie te nas sądy w błąd wprowadzają, które w umyśle naszym budzą się bezpośrednio przez czucia rzeczywiste, lecz te, które się budzą przez czucia wyobrażone, i są tylko domyślne.

263. Stąd się okazuje, na czym zależy pierwszeństwo, które ma zmysł dotykania przed innymi. Nie tylko na tym, że on sam jedynie pierwiastkowo mógł nam dać wiadomość o jestestwach zewnętrznych, a to dlatego, że jest narzędziem nie tylko do przesyłania czuć właściwych sobie, lecz razem do zbliżenia lub oddalenia rzeczy nas otaczających [28], ale i z tego względu, że gdy za pomocą tego zmysłu sądzimy o rozciągłości ciał, ich położeniu, kształcie, wielkości itd., tworzymy sądy czułości rzeczywistej [252], które nas omylić nie mogą; gdy zaś sądzimy o tych rzeczach przez inne zmysły, tworzymy wtenczas sądy domyślne, które lubo w niektórych okolicznościach tak wielki mają stopień podobieństwa do prawdy, iż je bierzemy za pewne,¹²⁵ niekiedy jednak łudzić nas mogą. Pierwszy zmysł dlatego daje nam pewność niezawodną względem rzeczy, o których tu mowa, że jestestwa przez ten zmysł objawiające się działają nań bezpośrednio, to jest poruszają go same przez się; lecz gdy inne zmysły objawiają nam jestestwa będące w pewnej względem nas odległości, jestestwa te działają na nie nie same przez się, lecz za pośrednictwem pewnej materii subtelnej, umieszczonej między nimi a zmysłami, jako to: materii światła, powietrza, cząstek ulotniczych itd. Dla tej przyczyny sądy nasze, do których dają powód te zmysły, nie mogą mieć tak niezawodnej pewności, jak sądy obudzone przez zmysł dotykania; ta albowiem materia pośrednia między przedmiotami a zmysłami naszymi, przenosząc działanie od pierwszych do drugich, może się

prawdziwe; więc jeśli farby malowidła obudzą w nas modyfikację czuć rzeczywistych światła i kolorów podobną tej, jaką sprawują przedmioty rzeczywiste pewnym porządkiem rozpołożone, nałóg każe łączyć do czuć wzroku tym sposobem modyfikowanych podobne szeregi czuć wyobrażonych dotykania, a następnie skłania nas do podobnych sądów domyślnych, chociaż przekonanie mówi, że te sądy były fałszywe. Sądy nałogowe albo raczej pojęcia tego gatunku, o którym mówimy, nazwać można „sądami imaginacji”; te zaś, które mamy za prawdziwe, „sądami przekonania”.

¹²⁴ Widzieliśmy wyżej, że przedmiot działający z daleka na nasze zmysły może się nam zdawać podobny do przedmiotu innego, który działa z bliska, choćby między tymi przedmiotami zachodziła wielka różnica [260]. Stosując tę uwagę do złudzeń wzroku, postrzegamy, na czym zależy sztuka malarza. Idzie mu o to tylko, ażeby farby, które rozwodzi na pewnej powierzchni płaskiej, sprawowały patrzącemu z bliska na tę powierzchnię cieniowanie światła podobne temu, jakie by się w nim wzniciło przez pewne przedmioty rozpołożone w daleko większych odległościach. Jeśli trafi w tę podobność, przez to samo otrzyma skutek, który sobie zamierzył. Tak więc same pozory i złudzeniu stają się dla człowieka przedmiotem sztuki.

¹²⁵ Mianowicie kiedy o rzeczach tu wymienionych sądzimy przez zmysł widzenia, patrząc z bliska na przedmioty nas otaczające, sądy nasze mamy za pewne, jeśli nie postrzegamy żadnej przyczyny, która by nas łudzić mogła. Kiedy zaś w tych sądach poznajemy złudzenie nasze, zaraz postrzegamy jego przyczynę, jako to lustro lub inne jakiegokolwiek narzędzie optyczne.

łamać, odbijać i rozmaicie się modyfikować, co pospolicie bywa przyczyną błędu lub złudzenia. Ale każdy to pojmuję, że mniejszy stopień pewności sądów pierwszych wynagradza się obficie użytecznością ich i czynnością rozciągającymi się nierównie dalej, aniżeli w sądach drugich.

264. Oto więc mamy wyluszczoną całą tajemnicę wszelkich złudzeń czyli omamień optycznych. Uważać tylko należy, że takim właśnie lub podobnym zdarzeniom, któreśmy tu przywiedli za przykład, służy właściwie nazwisko „złudzeń zmysłowych”; „złudzeniem” albowiem nazywamy to, względem czego zdaje się nam, jak gdyby się to objawiało rzeczywiście zmysłom naszym, chociaż skądinąd możemy być przekonani, że to, co się nam zdaje, nie jest i w rzeczy samej; w zdarzeniach zaś wspomnianych aczkolwiek złudzenie zależy na pewnych szeregach sądów lub pojęć domyslnych, jak się to okazało, nie każdy jednak wie o tym, że się tam znajdują sądy domysne; zdaje się, owszem, że to widzimy rzeczywiście, co nam stawia łudzące nas zjawienie.

W tym samym gatunku złudzeń lub błędów zmysłowych mieścić należy i te zdarzenia, w których sądzymy o odległości, miejscu, wielkości albo też liczbie przedmiotów, nie przez zmysł wzroku, lecz przez inne zmysły oprócz dotykania, np. kiedy sądzymy o tych rzeczach ze słuchu.

265. Lecz ponieważ mówimy tu o złudzeniach zmysłowych, które należą do sądów domyslnych, to samo daje nam powód do mówienia o wszelkich gatunkach błędów z tego źródła wyniknąć mogących. I tak: oprócz złudzeń optycznych, których teraz mieliśmy rozbiór, wyluszczyliśmy jeszcze i ten gatunek błędów zmysłowych, w których z powodu czucia rzeczywistego jednego zmysłu i czuć wyobrażonych innych zmysłów, którym czucia rzeczywiste odpowiednie łączyły się niegdyś z pierwszymi w obraz jednego jestestwa, domysłamy się, że się znajduje podobne jestestwo w pewnym miejscu, chociaż go tam nie masz; czując np. rzeczywiście zapach melona w pewnym pokoju, domysłamy się, że się tam melon znajduje [250].

266. Widzieliśmy jeszcze inny gatunek błędów, do których dają nam powód zmysły za pośrednictwem pewnego sądu domyslnego, a ten zależy na tym, że trafunkowy związek dwóch obrazów zmysłowych może nas nabawić fałszywego domysłu, to jest, że gdy się okaże rzeczywiście zjawienie odpowiadające jednemu z tych obrazów, czekamy zaraz zjawienia drugiego; tak np. człowiek, napojony przesadami, z wycia psów domysla się śmierci bliskiej swego krewnego [259]. Uważać tu mamy, że dwa ostatnie gatunki błędów zmysłowych nie mogą się tak właściwie nazwać „złudzeniami” jak pierwszy; łatwo albowiem każdy to postrzeże, że w podobnych zdarzeniach sąd nasz błędzi nie względem tej rzeczy, którą istotnie poznajemy zmysłami, lecz względem innej, której się domysłamy.

267. Do tych trzech gatunków błędów zmysłowych dodajmy jeszcze następujące. I tak, odbierając czucie rzeczywiste na zmysł jaki od przedmiotu zbyt dalekiego

i mając razem czucie wyobrażone tego samego zmysłu, któremu odpowiednie rzeczywiste {wyobrażenie} wzniecić by się mogło od przedmiotu bliżej położonego, sądzę, że za zbliżeniem się do tego przedmiotu wzbudzi się we mnie rzeczywiście takie czucie, jakiego mam obraz, co mi daje powód do przyznawania temu przedmiotowi pewnej własności, takiej a nie innej. Na przykład widząc z daleka wieżę czworościenną, może się mnie zdawać, że ona jest okrągła. Z jakichże wówczas wyobrażeń składa się sąd mój domyslny? Oto mam czucie rzeczywiste widzenia sprawione we mnie od przedmiotu dalekiego, jakim jest wieża czworościenna. Lecz ponieważ wyobrażam ją sobie okrągłą, bez wątpienia z czuciem pierwszym łączyć się we mnie musi czucie tego samego zmysłu, chcę mówić, czucie wyobrażone światła tym sposobem modyfikowane, jakie kiedyś sprawiła we mnie rzeczywiście wieża okrągła, na którą z bliska patrzałem. Następnie więc sądzę, że i ta wieża, na którą teraz patrzę, jest okrągła. Ten błąd, który nawet „złudzeniem” zmysłowym nazwać się może [262, przyp. 1], częstokroć bywa trudny do rozeznania. Dwa czucia, z których jedno jest rzeczywiste, a drugie wyobrażone, tego samego zmysłu i gatunku tak ściśle się łączą ze sobą w myśli ludzkiej, że się niejako zamieniają w jedno czucie, i to daje powód do błędnego sądzenia, zwłaszcza kiedy kto sądzi z uprzedzeniem. Człowiek z gminu, który nabił sobie głowę tą baśnią, że na Księżycu Kain dźwiga zabitego Abła, gdy się przypatruje tej planecie, plamy jej stawia mu wizerunek osoby jednej dźwigającej na sobie drugą. Widoczne jest, że w tym przypadku nie z tego człowiek sądzi, co widzi rzeczywiście, lecz z tego, co imaginacja jego uprzedzona łączy z czuciem rzeczywistym widzenia.

Do tego samego gatunku złudzeń zmysłowych należy i to zdarzenie, kiedy np. słysząc niewyraźnie dźwięk pewien sprawiony od przedmiotu dalekiego, domyślam się, że gdzieś grają na skrzypcach, chociaż ten dźwięk może i pochodzić z innej przyczyny.

268. Gdy także doświadczyłem od przedmiotu na zmysł którykolwiek pewnego czucia, sądzę, że ten przedmiot w każdej innej osobie na odpowiednim zmyśle to samo wznieci czucie; tak np., gdy pokój mój zdaje się i być dla mnie zimny, skłonny jestem do sądzenia, że i komukolwiek innemu tak się zdawać będzie. Lecz osobie, przychodzącej do mojego mieszkania z oziębionego powietrza, pokój mój wyda się dosyć albo nawet i zbyt ciepłym.

To samo rozumieć należy o uczuciu przyjemności lub nieprzyjemności. Dlatego np., że smakuje mi pewna potrawa, jeślibym sądził, że ona równie smakować będzie każdej innej osobie, mógłbym się pomylić.

269. Na koniec, często czynić zwykliśmy takie domysły: np. ponieważ w tym czasie istota pewna sprawiła we mnie na jednym z moich zmysłów pewne czucie, więc i w każdym czasie ta sama istota wzniecać będzie we mnie takie a nie inne czucie. Ale tak sądząc, oszukać się mogę, bo np. ten sam napój, który teraz budzi na podniebieniu moim czucie słodczy, po jakimś czasie sprawić może czucie kwasu albo goryczy.

270. Zdaje się, że wszystkie błędy albo złudzenia zmysłów, których są źródłem sądy domyślne, do któregokolwiek z wyłuszczonych dopiero sześciu gatunków odnosić się muszą. Widzimy, że one wszystkie tym sposobem w ogólności wyrazić się mogą: MAJĄC CZUCIA WYOBRAŻONE, SĄDZIMY MYLNIE, ŻE W PEWNYCH OKOLICZNOŚCIACH CZUCIA TE WYOBRAŻONE SPRAWDZĄ SIĘ DLA NAS LUB DLA KOGO INNEGO PRZEZ CZUCIA RZECZYWISTE, CZYLI, CO JEDNO ZNACZY, ŻE CZUCIA WYOBRAŻONE ZAMENIĄ SIĘ NA RZECZYWISTE IM ODPOWIEDNIE. A chociaż te uczucia wyobrażone budzą w nas pojęcia pewnych istot lub ich przymiotów, właściwie jednak mówiąc, w tych zdarzeniach domysł a zatem i błąd nie na tym zależy, że uczucia wyobrażone budzą pewne sądy lub pojęcia [185], lecz na tym, że się domyślamy, iż uczucia wyobrażone sprawdzą się przez uczucia rzeczywiste. Gdyby albowiem tak się stało, jak się domyślamy, natenczas sądy nasze o bytności pewnych istot lub ich przymiotów, nie byłyby już domyślne, lecz {byłyby} sądami czułości rzeczywistej, a przez to samo {byłyby} niezawodnie pewne.

Widzimy także, że do tych sądów domyślnych zawsze daje powód pewne czucie rzeczywiste, dla związku jego z wyobrażonymi, którym odpowiednie rzeczywiste łączyły się dawniej razem z pierwszym.

271. Ponieważ we wszystkich tych gatunkach złudzeń i błędów, któreśmy teraz wyłuszczyli, mylnie sądzimy, że w pewnych okolicznościach uczucia nasze wyobrażone zamieniają się dla nas lub dla kogo innego na uczucia rzeczywiste im odpowiednie, stąd się okazuje, że takie błędy nie inaczej sprostowane być mogą, tylko przez uczucia rzeczywiste; jeśli bowiem doświadczając w tych samych okolicznościach pewnych istot, otrzymamy uczucia rzeczywiste nieodpowiednie wyobrażonym, które stanowiły domysł, to samo będzie dowodem i oraz przestrogą, że domysł nasz był fałszywy, i że go sprostować należy. Tak np., gdy się zbliżę do wieży czworościennej, którą wprzód miałem za okrągłą [267], uczucia rzeczywiste, tak wzroku, jako też dotykania, sprawione od tej wieży nie będą odpowiadały czuciom wyobrażonym domysłu, przez co odkryję złudzenie moje. Że zaś DOŚWIADCZENIE (*experientia*) w ogólnym znaczeniu nie jest czym innym, tylko czuciem rzeczywistym jednym lub więcej, można przeto twierdzić o wszystkich tych gatunkach złudzeń i błędów, których teraz mieliśmy wykład, że one mogą być sprostowane przez doświadczenie.

ROZDZIAŁ XII

O błędach imaginacji właściwie zwanych

272. Gdyśmy wyłuszczyli ten rodzaj błędów czyli złudzeń zmysłowych, których są źródłem sądy domyślne, wypada teraz mówić o błędach imaginacji. Ponieważ ta władza umysłowa wzięta w znaczeniu ogólnym do takich odnosi się działań myśli, których są treścią uczucia wyobrażone [185, 186], więc i błędy zmysłowe zasadzające się na sądach domyślnych, których dopiero mieliśmy wykład, w pewnym względzie należą także do imaginacji; we wszystkich albowiem tych sądach z uczuciami rzeczywistymi łączą się uczucia wyobrażone, o których częstokroć mylnie sądzimy, że w pewnych okolicznościach zamieniają się dla nas w uczucia rzeczywiste

im odpowiednie. Lecz nie tak nam idzie o to, jak mamy nazwać błędy nasze, jako raczej o to, ażebyśmy umieli rozróżnić rozmaite ich rodzaje i gatunki, i zgłębić, że tak powiem, ich naturę. Gdy przeto takie błędy, o jakich się dotąd mówiło, nazwaliśmy „zmysłowymi”, dlatego, że do nich zawsze dają powód pewne czucia rzeczywiste połączone z wyobrażonymi niekiedy tak ściśle, iż się nam zdaje, że mamy tylko pierwsze, w tym drugim rodzaju błędów, o którym teraz mówić mamy, umieszczamy takie sądy, do których są powodem czucia wyobrażone wzięte mylnie za rzeczywiste. W pierwszym rodzaju błędów czucia wyobrażone będą zatłumione pewnym czuciem rzeczywistym, które do nich stało się powodem; tak mało zwracają na się uwagę naszą, iż o nich prawie nie wiemy, albo przynajmniej, jeśli wiemy o nich, tedy je łatwo rozróżnić możemy od rzeczywistych; w drugim rodzaju rzecz się ma przeciwnie, albowiem czucia wyobrażone, co natychmiast wyłuszczyć mamy, panują, że tak powiem, samowładnie nad uwagę naszą i stają się dla nas właściwym powodem do błędnego sądzenia przez to, że te czucia poczytujemy za rzeczywiste. Do tego ostatniego rodzaju błędów czyli złudzeń, które najwłaściwiej nazwać się mogą „błędami imaginacji”, należą marzenia senne i błędy pomieszanego umysłu; mówmy naprzód o pierwszych.

273. Czucia wyobrażone, jak się o tym nieraz już mówiło, bardzo są podobne do rzeczywistych im odpowiednich, i nie różnią się od nich, tylko większym stopniem żywości. Lecz tu właśnie mamy potrzebę zastanowienia się nad tą prawdą, o której dotąd żadnej nie uczyniliśmy wzmianki, to jest, że podobieństwo rzeczy łatwiej wpada w oko albo w uwagę, aniżeli ich różnica, i że pierwsze jest ujemne względem drugiej, o czym się łatwo przekonać. Jakoż pospolicie te rzeczy mamy za podobne, między którymi albo żadna, albo mała tylko widzieć się daje różnica, albo raczej te rzeczy mamy za podobne, w których trudno jest dostrzec różnicy, a te za niepodobne, których różnica zaraz wpada w oko. Podobieństwo dwóch rzeczy, które nam zdaje się być zupełne na pierwsze wejrzenie, wątpić nam jeszcze pozwala, czy w rzeczy samej to podobieństwo jest zupełne, po dłuższym albowiem przypatrzeniu się rzeczom możemy postrzec między nimi różnicę, a wtenczas umniejszy się albo zniknie w umyśle naszym pierwsze podobieństwo. Mianowicie, jeśli chcemy rozróżnić dwie rzeczy, albo dwa gatunki rzeczy bardzo do siebie podobne, trzeba na ten koniec, ażeby obie te rzeczy, albo rzeczy wzięte z obydwóch tych gatunków, stały się umysłowi w jednym czasie. Objaśnijmy to przykładem. Widzę pewnego człowieka, którego postać przypomina mi człowieka innego, którego dawniej widziałem. Podobieństwo ich może się dla mnie zdawać zupełne, a nawet może mi przyjść na myśl, że ten człowiek, którego widzę teraz, jest ten sam, którego dawniej widziałem. Lecz gdyby w tym samym czasie stanął przede mną ów człowiek pierwszy, bez wątpienia poznałbym omamienie moje i dostrzegłbym jakiegokolwiek między tymi ludźmi różnicy. Dlaczegoż więc w pierwszym razie podobieństwo ich zdawało się być większe niż w drugim? Oto dlatego, że w pierwszym razie miałem tylko obraz przypomniany osoby pierwszej, w drugim zaś razie widok jej obecny. Ale obraz przypomniany jakiegokolwiek rzeczy, zwłaszcza tej, którąśmy dawno widzieli, nie może być tak

jasny i dokładny, jak widok jej obecny. Dla tej właśnie przyczyny, porównywając obraz przypomniany rzeczy jednej z obrazem obecnym rzeczy drugiej, nie zawsze stawia się umysłowi naszemu cechy potrzebne do rozróżnienia tych rzeczy, co stąd pochodzi, że obraz jednej z nich nie jest dostateczny. Zastosujmy teraz tę uwagę do przedmiotu, o którym tu mówić mamy. Jeśliśmy się przekonali, że nie inaczej rozróżnić możemy dwa gatunki rzeczy bardzo do siebie podobne, tylko stawiać obecnie umysłowi w jednym czasie rzeczy z obu tych gatunków, łatwo pojmemy, że wtedy tylko będziemy mogli rozróżnić czucia wyobrażone od rzeczywistych, kiedy będziemy mieli w jednym czasie czucia tak pierwszego, jako i drugiego rodzaju. Lecz w czasie snu ponieważ czynność zewnętrzna zmysłów jest uśpiona w człowieku, nie może on mieć żadnych czuć rzeczywistych, takich przynajmniej, któreśmy nazwali „zewnętrznymi” [10]: mając przeto same tylko czucia wyobrażone, nie może ich rozróżnić od rzeczywistych, bo nie może porównać pierwszych z drugimi, gdy te ostatnie w nim się nie znajdują. Czucia zatem wyobrażone bierze wówczas człowiek za rzeczywiste dla wielkiego ich ze sobą podobieństwa, a to jest mu powodem do błędnego sądzenia, jakoby się to działo w istocie, co jest tworem jego imaginacji.

Prócz tego dowiedziona jest w psychologii ta prawda, o której każdy człowiek przekonać się może z własnego doświadczenia, to jest, że czucia mocniejsze odwracają uwagę naszą od czuć słabszych, które mamy w tym samym czasie, a tym sposobem zaciemniają niejako te ostatnie. Otóż i druga przyczyna, dla której w czasie snu trudną jest dla nas albo raczej niepodobną rzeczą rozróżnić czucia wyobrażone od rzeczywistych, pierwsze bowiem przez to samo zdają się mieć większy stopień mocy i wyraźności aniżeli na jawie i zbliżyć się w tym względzie do rzeczywistych, że nie są bynajmniej przytłumione od tych ostatnich.

Na koniec, i przez to jeszcze rozróżniamy na jawie czucia nasze wyobrażone od rzeczywistych, że dla nas będących w stanie czuwania pierwsze bardziej zależą od naszej woli, aniżeli drugie, tych bowiem ostatnich pozbyć się nie możemy, jeśli nie jest w mocy naszej oddalić przyczyny zewnętrzne, od których one pochodzą, gdy, przeciwnie, pierwsze zdają się najczęściej być zawisłe od jednego skinienia naszej woli. Oto więc w czasie marzeń sennych ginie dla nas i ta trzecia cecha, po której moglibyśmy rozeznaczyć czucia nasze wyobrażone od rzeczywistych, gdyż nie podlega to najmniejszej wątpliwości, że człowiek marzący we śnie nie ma żadnej władzy nad wyobrażeniami, które się snują po jego głowie. Biorąc przeto czucia wyobrażone za rzeczywiste, tym samym łączyć z nimi musi pojęcia istot rzeczywistych zamiast tego, co by miał łączyć pojęcia istot możliwych tylko [185, 186], albo, co jedno znaczy, wszystko to ma za rzecz prawdziwą, co się mu marzy. Póki on zostaje w tym stanie, nie może mieć żadnego pravidła do poznania swojego błędu, bo to pravidło byłoby nie inne, tylko porównanie czuć wyobrażonych z rzeczywistymi; widoczne zaś jest, że to pravidło człowiekowi uśpionemu służyć nie może. Skoro się on obudzi, czucia rzeczywiste, które zaczyna odbierać, natychmiast stają się dla niego rzeczonym pravidłem, bo z nimi porównywając czucia swoje wyobrażone, które miał we śnie, uznaje te ostatnie za czucia tylko wyobrażone, a tym samym poprawia swe sądy, do których one stały się powodem.

274. Kto się dobrze przypatrzył postępkom ludzi cierpiących pomieszanie umysłu i przysłuchał się ich mowom, ten się łatwo przekona, że błędy ich są podobne do marzeń sennych. Najwłaściwiej można powiedzieć o nich, że to są ludzie marzący na jawie. Wszystko, co się skleci w ich nieporządnej imaginacji, mają za rzeczywiste i obecne. Będąc sami jedni w pokoju, rozmawiają z osobami, których tam nie masz. Opowiadają takie przypadki za rzeczywiście zdarzone, które się nigdy nie zdarzyły itd. Stąd wniesć należy, że błędy imaginacji tego drugiego gatunku z tego samego wypływają źródła, co i pierwsze, to jest, że ludzie ci biorą czucia swoje wyobrażone za rzeczywiste, nie umiając rozróżnić pierwszych od drugich, nie dlatego wprawdzie, żeby człowiek pomieszanego umysłu miał tylko same czucia wyobrażone, jak człowiek marzący we śnie, lecz dlatego, że stan nienaturalny jego mózgu natęża w nim żywość czuć wyobrażonych, które przez to stają się równie żywe albo nawet i żywsze aniżeli czucia rzeczywiste; bierze więc tamte za te drugie, i z tego powodu błędnie sądzi o rzeczach. Póki on zostaje w tym stanie, żadnego nie ma prawidła do poprawienia swych sądów, bo umysł jego będąc natenczas chorym z przyczyny nienaturalnego stanu organu swego, nie może używać porządnie władz swoich. Tłumaczenie to błędów pochodzących z pomieszania rozumu stosuje się przynajmniej do większej liczby zdarzeń, w których się daje widzieć ta choroba umysłowa,¹²⁶ jeżeli nie do wszystkich; albo raczej stosuje się do tych zdarzeń, w których ona daje się postrzegać w stopniu najmocniejszym i wyraźnym. Lecz gatunki szaleństwa mogą być prawie nieskończone i rozmaitym stopniowane sposobem. Widzimy niekiedy takie obłąkania umysłu, w których zdaje się grzeszyć sama tylko władza rozumowania, nie postrzegając błędów imaginacji tak wyraźnych, o jakich dopiero mówiliśmy. Gdy następnie będzie mowa o porządnym użyciu władz naszych poznawczych i o zachowaniu ich w całości, tam się wyłożą przyczyny, które przywieść mogą człowieka do obłąkania umysłu, ile ta rzecz poznana być może.

275. Do błędów imaginacji liczyć się zwykły te, w których częstokroć małe bardzo podobieństwo do prawdy bierzemy za wielkie albo nawet za pewność zupełną. Temu gatunkowi błędów najczęściej podlegają ludzie młodzi, mało mający doświadczenia, którzy na lekkich bardzo powodach zasadzają nadzieje swoje względem przyszłego losu i czynią sobie otuchę jakby niezawodną, że przez pewne sposoby dorobią się fortuny albo znaczenia, chociaż bardzo często nadzieje te okazują się w końcu zawiedzionymi. Błędy takie są w części tego samego rodzaju, co sądy domyślne, o których wyżej mówiliśmy, z tą różnicą, że z nimi łączy się pewne rozumowanie czyli pewien rachunek losów (*calculus probabilitatis*), co wyłuszczyłyśmy mówiąc o prawdopodobności. Lecz dla tej samej przyczyny błędy te, o których się teraz

¹²⁶ Przez „chorobę umysłową” nie tylko rozumiem to pomieszanie funkcji poznawczych człowieka, które jest trwałe i które zowie się „szaleństwem”, lecz i to, które przemija, jak np. pochodzące z gorączki, pijaństwa lub z innego podobnego przypadku. Wszakże wszystkie gatunki tej choroby co do treści nie różnią się między sobą, bo wszystkie, jak się to wyłuszczyło, z jednego pochodzą źródła, tj. że człowiek czucia swoje wyobrażone bierze za rzeczywiste. Różnica między nimi nie może być inna, tylko co do czasu trwania choroby i co do dalszych jej przyczyn, które być mogą rozmaite.

mówi, równie dobrze, albo jeszcze lepiej liczyć się mogą w rzędzie błędów fałszywego rozumowania.

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

276. Wiemy już, że zmysły nasze odbierając wrażenie od jestestw, które nas otaczają, dają nam wiadomość o bytności istot, tak zewnętrznych, jako też i naszej własnej, czyli tej, która w nas czuje i myśli, a nie tylko o bytności tych istot, lecz i o przymiotach im służących, bądź stałych, bądź przemijających. Dowiedzione jest oraz, że ta wiadomość, jeśli się w nas budzi przez czucia rzeczywiste bez pośrednictwa czuć wyobrażonych, nie może być wypadkiem żadnego sądu lub rozumowania mylnego, i że tym samym powinniśmy ją mieć za najpewniejszą, ponieważ nie skądinąd wynikać mogła, tylko z pewnych praw przyrodzonych umysłowi naszemu. Co się tam w ogólności dowiodło, możemy to potwierdzić szczególnymi uwagami, a mianowicie, gdyśmy już wyłuszczyli wielorakie gatunki błędów i złudzeń, którym umysł ludzki podlegać może, przyzwoitą jest teraz rzeczą okazać, że sądzenie nasze, którego wspomniana wiadomość jest wypadkiem, nie może należeć do żadnych błędów lub złudzeń, jeśli do niego dają powód same tylko czucia rzeczywiste. Rozbiór tej ostatniej prawdy bardziej w nas jeszcze utwierdzi przekonanie o rzeczywistości poznań naszych zmysłowych, wyświeci nam źródło idealizmu i sceptycyzmu, dostarczy oraz światła, przy którym wszelkie zgola wątpliwości albo zarzuty z tego źródła pochodzące niknąć muszą. Drugą jeszcze niemalej wagi otrzymamy korzyść z tego rozbioru, to jest zapewnimy się niezawodnie o granicach, które samo przyrodzenie rzeczy określiło naszej władzy poznawania, i których umysł ludzki przestąpić nie może, chyba pod karą obłąkania się i wpadnięcia w największe niedorzeczności. Na ten koniec uważmy naprzód, czy wiadomości nasze, odnoszące się do jakichkolwiek bądź istot i obudzone przez czucia rzeczywiste, mogą podlegać tej samej niepewności, jakiej podlegają sądy nasze domysłne, któreśmy wyłuszczyli w rozdziale X, albo należeć do rzędu złudzeń lub błędów, które z takich sądów wypływają, co się wyłożyło w rozdziale XI.

277. Widzieliśmy, że sądy nasze domysłne, o których tu mówimy, mogą być sprawdzone lub sprostowane przez doświadczenie, to jest przez czucia rzeczywiste [271]. Nadto jeszcze, ponieważ w tych sądach domysł właściwie zależy na tym, iż się domyślamy, że czucia nasze wyobrażone zamienią się dla nas na czucia rzeczywiste odpowiednie [tamże]; więc w tym zdarzeniu sądzimy o tym, co się może zamienić na czucia rzeczywiste, mówię przeto, że te sądy domysłne sprawdzić się mogą lub sprostować przez doświadczenie BEZPOŚREDNIE. Nazywam zaś takie doświadczenie „bezpośrednim” dlatego, że w przykładach sądzenia domyslnego, które się wyłuszczyły, domysł czyli niepewność ściąga się jedynie do tych rzeczy, które mogą dla

nas zamienić się na czucia rzeczywiste, to jest ściąga się jedynie do czuć naszych wyobrażonych. Lecz jako czucia rzeczywiste, tak i wyobrażone, objawiają się umysłowi naszemu sposobem bezpośrednim, bo są naszymi wyobrażeniami [85].

Ale kiedy czucia rzeczywiste budzą w nas sądy i pojęcia o takich rzeczach, które nie mogą dla nas zamienić się na czucia rzeczywiste, chociaż wiadomość nasza o tych rzeczach także pochodzi z doświadczenia, to jest z pewnych czuć rzeczywistych, nie można jednak mówić, że wiadomość ta dana jest nam przez doświadczenie bezpośrednie, ona bowiem ściągać się może do tych rzeczy, które nie są wyobrażeniami, a tym samym które nie mogą się objawić umysłowi sposobem bezpośrednim. Pozostaje nam przeto śledzić, czy wiadomość nasza o jakichkolwiek istotach lub ich przymiotach, obudzona przez czucia rzeczywiste, może się dla nas sprawdzić lub sprostować doświadczeniem bezpośrednim, albo raczej czy innym jakimkolwiek sposobem o jej niemyślności przekonać się możemy. Chcąc rozwiązać to pytanie, mówmy naprzód o przedmiotach zewnętrznych czyli o istotach materialnych.

278. Przymioty istot materialnych, jak się to wyłuszczyło na swoim miejscu, uważać się mogą odnośnie i nieodnośnie [121]. Uważane pod pierwszym względem, są to własne nasze czucia odniesione do czegoś zewnętrznego, które się nam zdają, jak gdyby były umieszczone w tym czymś.¹²⁷ Ponieważ o takich przymiotach uwiadamia nas doświadczenie bezpośrednie, bo one są właściwie naszymi czuciami, więc możemy niekiedy tworzyć o takich przymiotach sądy domysłów, i te sądy mogą być dla nas sprawdzone lub sprostowane przez doświadczenie bezpośrednie. Sądzę np., że pewien przedmiot jest ciepły; mam wtenczas czucie wyobrażone ciepła. Jeżeli chcę wiedzieć, czy dobrze sądzę, dotykam się tego przedmiotu, a natenczas mam czucie ciepła rzeczywiste, którego dotąd miałem tylko obraz, albo przeciwnie.

279. O bytności istot zewnętrznych zmysły nas wprowadzie uwiadamiają, ale nie można mówić, że tę wiadomość daje nam doświadczenie bezpośrednie. Wtenczas, kiedy się dowiadujemy za pomocą zmysłów o bytności jestestw nas otaczających, naprzód czucia rzeczywiste jawią się w duszy naszej, inaczej bowiem nie byłoby doświadczenia. Czucia budzą następnie pojęcia czyli wiadomość o bytności istot działających na zmysły nasze. Tak czucia, jako i pojęcia, wiadome nam są sposobem bezpośrednim, bo to są nasze własne wyobrażenia. Lecz ponieważ za pośrednictwem czuć sądzimy o bytności istot zewnętrznych, wiadomość o tych istotach nie może się nazwać „bezpśrednią”; te albowiem istoty, jeśli im przyznawać mamy bytność rzeczywistą, są zewnątrz umysłu naszego i nie są bynajmniej wyobrażeniami. Nasze przeto sądy o bytności tych istot nigdy się nie mogą sprawdzić lub sprostować przez doświadczenie bezpośrednie, bo nigdy te istoty zamienić się dla nas nie mogą na czucia rzeczywiste i nigdy być nie mogą w duszy naszej czyli w umyśle. Jeżeli więc sądy te mamy za pewne, pewność ich opiera się na doświadczeniu pośrednim, nie

¹²⁷ Gdy tu czucia nasze, odesłane myślą do istot materialnych, nazywam „ich przymiotami”, stosuję się do mniemania i sposobu pojmowania pospolitego, bośmy widzieli, że człowiek obeznany z prawdami psychologicznymi, inaczej o tym sądzi. Przyznaje on tylko istotom rzeczonym sposobność do sprawienia tych czuć, ale nie same czucia [22].

zaś bezpośrednim. Lecz dlaczego doświadczeniu pierwszemu przyznajemy równą ważność, jak i drugiemu, pytanie to wkrótce się rozwiąże.

280. Jako doświadczenie bezpośrednio nie może nas uwiadomić o bytności istot zewnętrznych, tak też nie może nas uwiadomić o ich przymiotach nieodnośnych, tymi albowiem przymiotami nieodnośnymi istot zewnętrznych są pewne ich usposobienia czyli zdolności do działania pewnym sposobem na czułość naszą lub na inne istoty materialne, usposobienia, mówię, uważane odłącznie od czuć wszelkich [122]. Te przeto usposobienia czyli przymioty nieodnośne jestestw zewnętrznych w nich samych się znajdują, a nie w duszy mojej; więc nie mogą o nich wiedzieć bezpośrednio.

281. A nawet, chociaż okazaliśmy, że przymioty odnośne istot zewnętrznych, to jest własne nasze czucia odniesione do tych istot, objawiają się nam przez doświadczenie bezpośrednie, ta jednak rzecz, przez którą czyni się związek w myśli naszej między czuciami a przedmiotami zewnętrznymi, do których je odnosimy, nie może nam także być wiadoma przez doświadczenie bezpośrednie, bo dlatego odnosimy czucia nasze do istot względem nas obcych, że pierwsze uważamy za skutek działania drugich na zmysły nasze; działanie więc na zmysły stanowi związek między czuciami a przedmiotami, ale to działanie nie jest czuciem, co się już dowiodło [130]. Działanie to jest w istotach zewnętrznych, nie zaś w duszy naszej, w której jest tylko skutek tego działania; tak więc o działaniu tym nie możemy wiedzieć sposobem bezpośrednim. Chociaż przeto prawdziwie mówić możemy, że wiadomość nasza o istotach zewnętrznych, przymiotach ich nieodnośnych i o działaniu ich na zmysły nasze pochodzi z doświadczenia, nie możemy jednak mówić, że tę wiadomość daje nam doświadczenie bezpośrednie. Idzie więc o to, jakie mamy prawo sądzić z pewnością o tym, o czym umysł nasz sposobem bezpośrednim wiedzieć nie może. Otóż to jest najważniejsze zagadnienie w całej filozofii, bo na rozwiązaniu jego zależy pewność nasza o rzeczywistości wszelkich poznań ludzkich. Jakożkolwiek roztrząsanie tej materii tak subtelnej obłąkało wielu ludzi uczonych, prowadząc ich na bezdroże idealizmu lub sceptycyzmu, zdaje się jednak, iż można zagadnienie to rozwiązać na stronę zdrowego rozsądku z pewnością ostateczną i bezwzględną, jeśli się trzymać będziemy sposobu, jakimś wyżej wskazali [125]. Lecz na ten koniec trzeba naprzód dowiedzieć się w ogólności, co znaczy „prawda” i „błąd”, i jaką drogą ludzie przychodzić zwykli do uznania pierwszej lub do sprostowania drugiego.

282. Wyrazy „prawda” i „błąd” w dwojakim biorą się znaczeniu. Naprzód, rozumiemy przez „prawdę” jakikolwiek sąd czyli zdanie prawdziwe, to jest uważane pod tym względem, ile się ono zgadza z przyrodzonymi prawidłami myślenia [„Wstępn. III”]; „błąd” więc ma znaczenie przeciwne pierwszemu, tym albowiem wyrazem oznaczamy pewien sąd fałszywy czyli niezgodny z tymi prawidłami. W tym właśnie znaczeniu mówimy, że w pewnym dziele zawierają się same prawdy, albo że w nim więcej jest błędów niż prawd, chcąc przez to wyrazić, że w tym dziele więcej

jest twierdzeń fałszywych niż prawdziwych. Drugi raz wyrazy „prawda” i „błąd” oznaczają samą tę zgodność albo niezgodność jakiegokolwiek bądź sądu z prawami umysłu; tak np. zwykło się mówić: PRAWDA TEGO TWIERDZENIA JEST WIDOCZNA; W TYM TWIERDZENIU BŁĄD SIĘ ZAWIERA¹²⁸ itp. Prawda w tym drugim znaczeniu wzięta zowie się inaczej „prawdziwością”. Widzimy, że chociaż to drugie znaczenie „prawdy” i „błędu” bliskie jest pierwszego, wyraźnie jednak od niego się różni; tamto bowiem jest pewnym sądem czyli pewnym zdaniem całkowicie uważanym, to zaś ostatnie jest tylko pewną własnością sądu czyli pewnym względem, pod którym się on uważa. Drugie to znaczenie widocznie zawiera w sobie mniej pierwiastków niż pierwsze, albo raczej, wzięte odłącznie, jest wyobrażeniem prostym [72], gdy tamto złożonym być musi. Nietrudno też pojąć, że wyobrażenia, które przywiązujemy do wyrazów „prawda” i „błąd” wziętych w tym drugim znaczeniu, należą do rzędu wyobrażeń względnych, albowiem koniecznie odnosić się muszą w myśli naszej do wyobrażeń innych, składających sąd pewien, taki lub inny.

283. W którymkolwiek znaczeniu z tego dwojga brać będziemy „prawdę” i „błąd”, to jednak najpewniejsza, że wyobrażenie ostatniego jest ujemne względem wyobrażenia pierwszej, a zatem ściśle z nim łączyć się musi w myśli naszej [80]. Cóż bowiem {jest} błąd, jeśli nie wyobrażenie tego, co nie jest prawdą? Wyobrażenie więc błędu bez wyobrażenia prawdy nie może być w myśli ludzkiej, a co za tym idzie, BŁĄD NIE INACZEJ SIĘ POZNAJE, TYLKO PRZEZ PORÓWNANIE Z PRAWDĄ. Ta sama uwaga oczywiście stosuje się i do wyobrażenia niepewności. Można twierdzić bezpiecznie, że NIEPEWNOŚĆ NIE INACZEJ POZNAĆ SIĘ MOŻE, TYLKO PRZEZ PORÓWNANIE Z TYM, CO JEST PEWNE. Prawda i pewność są dwa wizerunki umysłowe, do których błąd i niepewność koniecznie odnosić się muszą. Gdy zaś zaprzeczyć temu nie można, że ludzie bardzo często poznają błędy i złudzenia, tak cudzych, jako też i swoich własnych sądów, że wszystkich tych uwag ten oczywisty wypada wniosek, że jeśli ludzie poznają to z pewnością niezawodną, inaczej to być nie może, tylko tym sposobem, że inne sądy mają za prawdziwe, i dalekie od wszelkiej wątpliwości. Skąd znowu dalej się wnosi, że muszą być w umyśle naszym pewne prawidła, za pomocą których można rozeznaczyć sądy prawdziwe od fałszywych, pewne od niepewnych. Szukajmy więc tych prawideł, a stosując je do sądów, które są przedmiotem teraźniejszych uwag naszych, chcę mówić, do sądów czułości rzeczywistej, przekonamy się, że te ostatnie podlegać nie mogą jakimkolwiek rodzajowi błędów lub niepewności, więc tym samym uważać się powinny za prawdziwe i pewne.

284. Widzieliśmy już, że sądy nasze czułości rzeczywistej nie należą bynajmniej do rzędu tych złudzeń czyli błędów zmysłowych, które mogą być sprostowane przez doświadczenie, te bowiem ostatnie są sądami domysłowymi, w których treść domysłu stanowią pewne czucia wyobrażone [250], a tym samym różne są od tych, które się wprost budzą przez czucia rzeczywiste, i w których nie zachodzi żadne

¹²⁸ Podług pierwszego znaczenia mogłoby się mówić: TO TWIERDZENIE JEST PRAWDĄ OCZYWISTĄ; TO TWIERDZENIE JEST BŁĘDEM CZYLI FAŁSZEM.

pośrednictwo czuć wyobrażonych. Owszem, uważaliśmy to, że jeśliby którykolwiek z owych sądów domyślnych sprawdził się dla nas przez doświadczenie, to jest przez czucia rzeczywiste, natenczas przestałby być domysłem, i zostałby policzony w rzędzie sądów niezawodną pewnością mających [278]. Ta uwaga tym bardziej przekonać nas powinna o niemyślności tych sądów, które tu roztrząsamy, że się nam one stawiają jako wizerunek prawdy i pewności, z którym porównujemy sądy inne, chcę mówić, sądy domyślne zasadzone na czuciach wyobrażonych, któreśmy mieli przed doświadczeniem; sprawdzić przeto lub sprostować pewien domysł, jest to go porównać z sądem innym obudzonym przez czucia rzeczywiste, przez co się okaże, czy pierwszy ów sąd był prawdziwy albo fałszywy. Tak więc sądy czułości rzeczywistej, które tworzymy o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich nieodnośnych, lubo sprawdzić się dla nas nie mogą przez DOŚWIADCZENIE BEZPOŚREDNIE [279-281], z tym wszystkim, podług praw umysłu naszego, stawia się nam zawsze pod cechą niemyślności, bo tylko przez porównanie z nimi dopełniamy pewność sądów innych, które wprzód nie były pewne, albo je poprawiamy, jeśli były fałszywe.

Oto się więc dowiodło, że pewność, którą przyznajemy sądom naszym czułości rzeczywistej o rzeczach takich, których sposobem bezpośrednim poznać nie możemy, wypływa istotnie z pewnych praw przyrodzonych umysłowi naszemu, a tym samym nie może podlegać najmniejszej wątpliwości. Prawdy tej nowej jeszcze znajdziemy dowód, gdy się teraz zastanowimy nad sposobem, jakim, ludzie mogli odkryć z czasem drugi rodzaj złudzenia zmysłowego, różny od tych, których mieliśmy rozbiór w dwóch poprzedzających rozdziałach, a który niemało zdawał się sprzyjać nauce idealistów i sceptyków, chcę mówić, złudzenia zależącego na tym, że własne nasze czucia umieszczamy przez imaginację w istotach zewnętrznych i mamy pierwsze za przymioty drugich. Jakże, mówią oni, sądzić możemy o tym z pewnością niezawodną, czego nam poznać niepodobna sposobem bezpośrednim? Czyliż ta pewność chociaż się być zdaje wspólna wszystkim ludziom, nie może być fałszywa i łudząca, jak i ta druga pewność, że kolory, dźwięki, zapachy, twardość, ciepło, zimno itd. są przymiotami rzeczywistymi istot zewnętrznych, pewność, o której przez tyle wieków upłynionych od początku świata nikt nie wątpił, która i teraz jest pewnością dla wszystkich ludzi nie mających oświecenia? Ponieważ wiemy, że człowiek swoje własne czucia i połączone z nimi pojęcia, przez pewne złudzenie imaginacji swojej zbawienne dla niego [199, 200], zwykł odsyłać zewnątrz siebie, nasze przeto wyobrażenia złożone z czuć i pojęć, i odesłane zewnątrz przez imaginację, czy nie są dla nas całą rzeczywistością, rzeczywistością pozorną, której zewnątrz umysłu naszego może nic nie odpowiadać istotnie? Oto jest najważniejszy zarzut sceptyków i idealistów; to jest najcięższa trudność, która nam pozostaje do rozwiązania.

285. Chcąc się przekonać, czy sądy nasze, przez które przyznajemy bytność istotom zewnętrznym i przymiotom ich nieodnośnym, mogą podlegać, lub nie, temu drugiemu rodzajowi złudzenia zmysłowego, o którym tu mówimy, wiedzieć należy, jakim sposobem umysł ludzki odkryć mógł to złudzenie względem miejsca czuć

swoich; w tym albowiem sposobie znajdziemy prawidło, za pomocą którego poznał on swoje złudzenie, a tym samym wiedzieć będziemy, czy złudzenie to dalej się rozciąga, chcę mówić, czy rozciąga się do samej bytności istot zewnętrznych sprawujących czucia, i do ich przymiotów, czy też przeciwnie, kończy się na samej skłonności do mylnego sądzenia względem miejsca czuć naszych.

Naprzód zaś, uważać mamy, że złudzenie, które nam każe odsyłać nasze własne czucia zewnątrz naszego umysłu i najczęściej umieszczać je w mniejszych lub większych względem nas odległościach, nie jest z rzędu tych złudzeń zmysłowych, których są treścią domysły mogące się sprawdzić lub sprostować przez doświadczenie [289]. Kiedy albowiem mylnie sądzimy o miejscu czuć naszych, nie o tym wtenczas myślimy, jakoby pewne czucia nasze wyobrażone sprawdzić się dla nas miały przez czucia rzeczywiste, lecz to jedynie mamy na uwadze, że te rzeczy, które są naszymi czuciami rzeczywistymi, zdają się nam być nie w naszym własnym jestestwie, ale w istotach od nas różnych. Wszakże, chociaż się już dowiodło [258], że sądząc z oka, albo przez słuch lub powonienie o położeniu istot zewnętrznych czyli przyczyn sprawujących w nas pewne czucia, sąd nasz jest z rzędu sądów domysłnych, o których się mówiło; lecz kiedy sądzimy mylnie o miejscu czuć naszych, choćby za pośrednictwem tych samych zmysłów, któreśmy tu wymienili, sąd nasz nie będzie z rzędu wspomnianych domysłów, ani się będzie mógł sprostować przez doświadczenie bezpośrednie, ani nawet przez jakichkolwiek doświadczenie. I tak, kiedy patrząc z pewnej odległości na przedmiot biały, sądzę, że ta białość znajduje się w tym przedmiocie, mam wówczas czucie rzeczywiste koloru białego. Gdy się zbliżę do tego przedmiotu i nawet się go dotknę, czucie moje rzeczywiste koloru białego nie przestanie być czuciem rzeczywistym, jak było w pierwszym razie, ani przez to, że się zbliżyłem do tego przedmiotu i onego się dotknąłem, nie pozbędę się mojego złudzenia; zawsze bowiem czucie moje białości zdawać mi się będzie, jakby było w tym przedmiocie. Czucia mojego nie będę mógł tak ująć i dotknąć się, jak się dotykam jego przyczyny. Stąd wnieść należy, że to złudzenie zmysłowe nie jest z rodzaju złudzeń pierwszych, o których się mówiło, i że nie mogło być odkryte tym samym sposobem, jak tamte. Jakież więc jest ten sposób, jakie do tego prawidło?

286. Najpierwsi z ludzi, którzy się domyślili złudzenia, o którym tu mówimy, przyszli do tego za pomocą uwag następujących.

Nie inaczej poznajemy dźwięki, zapachy, kolory, smaki itd., tylko przez zmysły; te przeto rzeczy są naszymi czuciami, są wyobrażeniami umysłu naszego. Jakże one być mogą w istotach względem nas obcych? Umysł ludzki tam tylko czuć i wyobrażać {coś sobie} może, gdzie się sam znajduje; toć zapewne czucia jego i wyobrażenia nie mogą być zewnątrz jego jestestwa. Dla tego samego wprawdzie, że wspomniane tu wrażenia zmysłowe poznajemy przez zmysły, musi być cokolwiek, co działa na nasze zmysły, co je porusza, co jakimkolwiek sposobem na nie wpływa; one bowiem gdy nie są wystawione na działanie przedmiotów, nie dają nam żadnego czucia rzeczywistego; tak więc zewnątrz nas mogą być tylko przyczyny czuć naszych i wyobrażeń, ale same czucia i wyobrażenia w naszym własnym jestestwie znajdować się muszą.

Oto jest treść pierwiastkowych uwag, które jedynie odkryć mogły ludziom ich omamienie, sprawujące to, że czucia swoje umieszczają w jestestwach względem siebie obcych. Ale to omamienie lepiej jeszcze dało się im poznać, kiedy te pierwiastkowe uwagi zostały następnie objaśnione i rozwinięte przez postrzeżenia fizyków i fizjologów, tyżące się sposobu, jakim działanie przedmiotów przesyła wrażenie aż do mózgu, aby w człowieku czucie wznieć się mogło. Przedstawmy sobie treść tych postrzeżeń i opartego na nich rozumowania, które uzupełniło przekonanie ludzi uczonych o rzeczonym złudzeniu. Wszakże, jakem już nadmienił [286], znajdziemy tu prawidło, za pomocą którego umysł odkrył to złudzenie.

Ludzie uczeni, którzy ostatecznie przekonali się o tym złudzeniu, tym sposobem rozumowali.

Kolory, zapachy, dźwięki, smaki, ciepło, zimno itd. nie pierwaj poznaje dusza nasza, aż wtenczas, kiedy pewne istoty względem nas obce poruszają części zewnętrzne zmysłów naszych, i gdy ruch sprawiony w zmysłach przez następne poruszenie cząstek nerwowych dojdzie do mózgu. Tak więc te rzeczy, o których tu mówimy, są czuciami duszy naszej; w niej samej zatem one się znajdują, a nie w tych istotach zewnętrznych, w których się nam być zdają.

Oto jest treść rozumowania, które ludzi oddanych nauce umysłu ludzkiego utwierdziło w tym przekonaniu, że kiedy pierwaj czucia swoje sądzili być przedmiotami rzeczywistymi istot zewnętrznych, sąd taki był istnym złudzeniem i błędem, że więc inaczej trzeba sądzić o tym, aniżeli się zdaje na pozór. Widzimy tu wyraźnie, jakie umysł ludzki miał prawidło do poprawienia dawniejszego swojego sądu względem miejsca czuć swoich. Prawidło to nie inne było, tylko rozbiór wiadomości swoich tyżących się sposobu, jakim czucia wzniecają się w duszy człowieka, czyli, co jedno znaczy, prawidłem tym było rozumowanie oparte na tych wiadomościach. Że zaś błąd nie inaczej poznać się może, tylko przez porównanie z prawdą [283], w tym przeto rozumowaniu umysł ludzki musiał uważać niektóre sądy za pewne i niemyłne, gdy porównyując z nimi sąd swój dawniejszy o miejscu czuć swoich, uznał go być fałszywym, a następnie sprostował. Ale tu zaraz widzieć się daje, jakie to były sądy prawdziwe, z którymi porównany sąd ostatni ukazał się być fałszywy. Bez wątpienia nie inne, tylko takie, że pewne jestestwa nas otaczające działają rzeczywiście na zmysły nasze, już to bezpośrednio poruszając części zmysłów, już przez poruszenie pewnej materii subtelnej, środkującej między tymi istotami a naszymi zmysłami [263], której materii cząstki, będąc poruszone, przesyłają ruch do zmysłów, a te za pomocą nerwów do mózgu, po czym wszystkim dopiero następuje czucie. Otóż, ile tu jest sądów o bytności nieskończonej prawie liczby istot, ich ruchu, działaniu na siebie wzajemnym itd.! Nie tylko bowiem jestestwa grubsze i dotykalne, które się nam objawiają przez zmysły, lecz i każda cząstka materii subtelnej przesyłającej działanie przedmiotów do zmysłów, jako też każda cząstka składająca budowę naszych zmysłów uważa się za udzielną istotę. Ileż tu, mówię, jest sądów, których prawdzie umysł ludzki nie wątpił, które, owszem, miał za niezawodne, bo tylko

przez porównanie z nimi mógł poznać błąd dawniejszego sądu swojego względem miejsca czuć swoich!

287. Tak więc, rozbierając sposób, jakim ludzie przyszli do odkrycia tego błędu, przekonywamy się, że błąd ten ściągał się jedynie do miejsca czuć naszych, nie zaś do bytności istot zewnętrznych lub ich przymiotów rzeczywistych. Owszem, jeśli jesteśmy przekonani niezawodnie, żeśmy błędzili, przyznając nasze własne czucia istotom zewnętrznym, równe też przekonanie mieć powinniśmy, że te istoty i przymioty ich nieodnośnie mają bytność rzeczywistą, pierwsze albowiem przekonanie z drugiego tylko wynikać mogło.

Widzimy przeto, że sądy czułości rzeczywistej o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów nie mogą podlegać żadnemu z dwóch rodzajów złudzeń czyli błędów zmysłowych. Równie też nie mogą podlegać błędom imaginacji właściwie zwanym [272], gdy bowiem te ostatnie są błędami marzenia sennego albo pomieszanego umysłu, tym samym nic wspólnego mieć nie mogą z tymi sądami, w których ludzie, czuwający i zdrowy mający umysł, z powodu czuć rzeczywistych przyznają bytność pewnym istotom zewnętrznym lub ich przymiotom. Owszem, zastanowienie się nad błędami imaginacji stręczy nam nowy dowód na stronę czułości rzeczywistej i potwierdza zasadę wyżej wyłuszczoną, to jest, że błąd nie inaczej się poznaje, tylko przez porównanie z prawdą [283]. Wszakże widzieliśmy, że nie innym sposobem człowiek przekonywa się obłudach marzeń swoich, które miał we śnie, tylko przez to, że je porównywa z zasadami czułości rzeczywistej, które ma na jawie. Człowiek zaś, cierpiący pomieszanie umysłu, lubo nie może poznać swych błędów, póki zostaje w tym stanie, ludzie jednak zdrowych zmysłów, którzy z nim obcują, nie dla innej przyczyny przypisują mu pomieszanie umysłu, tylko dla tej, że sądy jego widzą być niezgodne ze swoimi. Zawsze więc jest to pewne, że błąd nie inaczej się poznaje, tylko przez porównanie z prawdą. Ta uwaga przekonać nas powinna, że podług praw wrodzonych umysłowi naszemu sądy nasze o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich rzeczywistych, które się w nas obudziły przez czucia rzeczywiste, nie tylko liczyć się nie mogą w którymkolwiek z tych rodzajów błędów lub złudzeń, któreśmy wyłuszczyli w ciągu dzieła naszego, lecz nawet, jeśli byśmy przypuścili inny jakikolwiek rodzaj błędów zmysłowych,¹²⁹ sądy rzeczzone nie mogłyby do niego należeć, ponieważ się nam stawiają jako wizerunek prawdy, z którym porównyując sądy inne, przekonywamy się o ich fałszu. Dla lepszego obwarowania pewności

¹²⁹ Wszystkie błędy umysłu ludzkiego, podług logików, dzielą się na trzy główne rodzaje, to jest: (1) na błędy lub złudzenia zmysłowe jakiegokolwiek; (2) na błędy imaginacji; (3) na błędy rozumu, które nie są czym innym, tylko wnioskami fałszywych rozumowań. Jużemy dowiedli, że sądy nasze czułości rzeczywistej, które mamy o rzeczach niemogących być przedmiotem wiadomości bezpośredniej [278-280], bynajmniej nie należą do dwóch pierwszych rodzajów błędów. Żaden też z logików nie utrzymuje, żeby sądy wspomniane miały być wypadkiem rozumowania właściwie zwanego, którego znaczenie na swoim wyłuszczy się miejscu, ale raczej wszyscy oni zgadzają się na to, że te sądy są prostym poznaniem zmysłowym, które zupełnie co innego znaczy niż rozumowanie. Wyłuszczenie tej ostatniej prawdy stało się już dla nas w tym miejscu niepotrzebne, skoro się dowiodło, że sądy, o których mówimy, nie mogą należeć do żadnego rodzaju błędów jakiegokolwiek.

tej prawdy, o której tu mówimy, a która, podług mego zdania, najważniejsza jest w całej filozofii, przywiedźmy jeszcze następującą uwagę.

288. Każdy człowiek ma wiadomość o pewnych rzeczach, które są w nim samym czyli WEWNĄTRZ, jako to np. o swoich uczuciach i wyobrażeniach; ma też wiadomość o innych rzeczach jako będących ZEWNĄTRZ, np. o jestestwach materialnych, które go otaczają i ich przymiotach. Każdy człowiek poznaje siebie samego, nie tylko jako pewne jestestwo, lecz nadto jako jestestwo SVOJE WŁASNE; poznaje też on, a przynajmniej wyobraża {sobie}, inne jestestwa, które uważa za NIESWOJE czyli obce. Owszem, wyobrażenia tego, co nazywamy „wewnątrz” i „zewnątrz”, „swoje” i „nieswoje”, są {to} wyobrażenia względne, wzajemnie sobie odpowiadające, które przeto nie mogą być w myśli jedno bez drugiego, co jest rzeczą oczywistą. Jeżeli więc człowiek poznaje siebie jako istotę swoją, nie inaczej to być może, tylko tym sposobem, że inne istoty poznał jako NIESWOJE. Jeżeli wie o tym, że uczucia jego i wyobrażenia są wewnątrz jego jestestwa, nie inaczej to być może, tylko przez to, że się dowiedział o jestestwach innych, które są ZEWNĄTRZ. Wszakżeśmy widzieli, że człowiek najpierw miał wiadomość o uczuciach swoich, nim się dowiedział o istotach zewnętrznych [27]; aleśmy oraz dowiedli, że uczucia uważane jako uczucia, czy to pojedynczo czy w jakimkolwiek związku i stosunku ze sobą, nie dają nam żadnej wiadomości o czymkolwiek zewnętrznym; nasze przeto sądy i pojęcia tak o istotach zewnętrznych, jako i o tej, którą każdy z nas nazywa „swoją własną”, mogły być tylko wypadkiem pewnego prawa przyrodzonego umysłowi naszemu. Gdyby umysł ludzki z natury swojej do czuć rzeczywistych nie łączył pojęcia istot, od których te uczucia są sprawione, i pojęcia pewnej istoty, w której się one znajdują, wyobrażenia tego, co nazywamy „wewnątrz” i „zewnątrz”, „jestestwo swoje” i „nieswoje”, nigdy by w nim nie powstały. Stąd też wypada ten wniosek nieuchronny, że w ostatnim przypuszczeniu nigdy by nie mogła przyjść człowiekowi myśl taka: CZY ODPOWIADA COKOLWIEK RZECZYWIŚCIE WYOBRAŻENIOM MOIM? Samo to więc pytanie, które tak wiele narobiło sporów i zamieszania w filozofii, dowodzi, że jest na świecie pewna rzeczywistość odpowiednia wyobrażeniom.

Gdy przeto sądy nasze o bytności tych rzeczy, o których nas uwiadamia doświadczenie pośrednie tylko [277], nie zaś bezpośrednie, nie mogą podlegać żadnemu rodzajowi złudzenia, gdy one wypływają z natury naszego umysłu, wypada zatem, że je mieć powinniśmy za prawdziwe: że nie mamy żadnego prawa liczyć ich w rzędzie fałszywych lub niepewnych. Nie inaczej albowiem sądzić powinniśmy o rzeczach, tylko podług przyrodzonych myślenia prawideł, których rzeczywistość w stosunku do sądów rzeczonych, jak się zdaje, okazaliśmy więcej niż dostatecznie.

ROZDZIAŁ XIV

Ciąg dalszy tej samej materii, gdzie oraz wyświeca się źródło idealizmu i sceptycyzmu

289. Osnowa prawd dotąd wyłożonych okazuje, że trzy powody celniejsze dały początek wątpliwościom sceptyków i niedorzecznym twierdzeniom idealistów.

Pierwszy jest ten, że będąc przekonani o złudzeniu sądów nałogowych, przez które własne czucia nasze umieszczamy w istotach względem nas obcych, to samo przekonanie rozciągnęli do sądów o bytności tych istot, co stąd pochodziło, że się nie zastanawiali nad sposobem, jakim ludzie przyjąć mogli do odkrycia rzeczowego złudzenia, bośmy się starali okazać, że w rozbiórce tego sposobu sądy nasze o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów stawiają się nam jak sądy prawdziwe i niezawodnie pewne, one bowiem służyły mu za prawidło do odkrycia tego, co w nim było sądem fałszywym.

290. Drugi powód, który się przyczynił do tych, iż tak rzekę, uczonych obłąkań, jest ten, że o tych rzeczach, którym oni zaprzeczają bytności rzeczywistej, albo o niej powątpiewają, umysł nasz bezpośrednio wiedzieć nie może, że więc sądy nasze o nich nie mogą mieć tej pewności, jaką mają inne sądy twierdzące cokolwiek o tym, co umysł ludzki bezpośrednio poznaje, gdy np. sądzi o bytności wyobrażeń swoich, i o wzajemnym ich do siebie stosunku. Wszakże, chociaż wielu z filozofów wątpiło o tym, czy odpowiada cokolwiek wyobrażeniem naszym zewnątrz umysłu, żaden jednak z ludzi, którzy nie stracili zdrowego rozsądku, nigdy o tym nie wątpił, że są w nim pewne wyobrażenia, i mają do siebie pewne stosunki, takie a nie inne. Tu widzimy wyraźnie, że to wszystko, co może być dla człowieka przedmiotem poznania bezpośredniego, ciągnie za sobą pewność niewątpliwą i przekonanie niezbite, jakiego zdają się nie mieć sądy nasze o tych rzeczach, których bezpośrednio poznać nie możemy. Ale na to odpowiadamy, iż dosyć jest okazać, że te ostatnie sądy wypływają z natury naszego umysłu, że podług praw jemu wrodzonych nie można ich liczyć za podległe złudzeniu, a zatem, chociaż nie mają i nigdy mieć nie mogą tego rodzaju oczywistości, jaką mają sądy o rzeczach, które umysł ludzki bezpośrednio poznaje, mają jednak swój gatunek pewności, o której podług tychże praw umysłowych wątpić się nie godzi. Jakoż, jeżeli komu trudną zdaje się być rzeczą twierdzić z pewnością o tym, o czym umysł bezpośrednio wiedzieć nie może, daleko trudniej jest pojąć umysłowi, ażeby wiadomość o tym, co nigdy w nim nie było, miała być wypadkiem sądu mylnego. Wyłuszczymy tę prawdę, ona bowiem przyda nowej wagi poprzedzającym dowodom, w których mieliśmy na celu pokazać niemyślność sądów, o których tu mówimy. I tak np., kiedy sądzę, że ten przedmiot, który jest przed moimi oczyma, jest w tym czasie ciepły lub zimny, chociaż ten sąd mój mylny być może, nie dziw jednak, że tak sądzę, ponieważ mam do tego powód w poprzedzającym doświadczeniu; czucia albowiem ciepła i zimna, których teraz mam obrazy, były kiedyś w duszy mojej rzeczywiście; mogę przeto domyślać się prawdziwie lub fałszywie, że i w teraźniejszej okoliczności czucie moje wyobrażone ciepła albo zimna zamieni się dla mnie na czucie rzeczywiste, gdy się dotknę przedmiotu. Lecz kiedy sądzę, że są zewnątrz duszy mojej pewne istoty obdarzone pewnymi przymiotami, które to istoty i onych przymioty nigdy nie były w mojej duszy, kiedy nie tylko ja tak sądzę, lecz i wszyscy ludzie, i dzieci i prostacy i uczeni, a nawet i sami idealści wyobrażać {sobie} przynajmniej muszą bytność tych istot, i tak postępować w potocznych sprawach życia, jak gdyby ją mieli za

rzeczywistą; gdy do tych sądów umysł nasz nie może mieć żadnych powodów ani w doświadczeniu bezpośrednim, ani w sądach domyślnych, ani w jakimkolwiek bądź rodzaju złudzeń, bardzo dziwną byłoby rzeczą, jeśliby jeszcze nie miał do nich powodu w naturze swojej własnej i jeśliby te sądy były w ludziach trafunkowo. Tak więc sądom naszym o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów nieodnośnych to samo służy za cechę pewności, że umysł bezpośrednio o tych rzeczach wiedzieć nie może, bo niepodobna jest pojąć, skąd by się wzięła w ludziach wiadomość o takich rzeczach, jeśliby umysły ich nie były do niej zniewolone prawami swego własnego przyrodzenia, wspólnego całemu ich rodzajowi.

291. Na ostatek trzeci, a ten niemały, powód do idealizmu lub sceptycyzmu stąd wyniknął, że aż do naszych czasów żaden z filozofów nie rozróżnił dwojakiego sposobu, jakim rzeczywistość odpowiada wyobrażeniom naszym [150-160]. Gdy bowiem słusznie uważano, że wyobrażenia zbioru, liczby, wielkości, miejsca itp. są {to} wyobrażenia względne, powstające z porównywania lub łączenia wyobrażeń innych, wniesiono stąd mylnie, że tamte wyobrażenia są czystym tworem umysłu naszego, nie mającym żadnej rzeczywistości; ponieważ, jak mniemano, wiadomość o rzeczywistości prawdziwej powinna być bezwzględna, znaczy to, że nie powinna być wypadkiem żadnego porównywania lub łączenia wyobrażeń. Tu już nietrudno się domyślić, że odmówienie rzeczywistości wspomnianym wyobrażeniom łatwo utorować mogło drogę do zaprzeczenia jej wszelkim innym. Lecz jeżeli w poprzedzających uwagach naszych dostatecznie wyłuszczyliśmy sposób dwojaki rzeczywistości odpowiedniej, przez to samo na zawsze zapobiegliśmy błędom z tego trzeciego źródła wynikłym, albo wyniknąć mogącym.

292. Filozofowie, aby się zapewnić, ile być może najdowodniej, o prawdzie lub fałszu rzeczonych sądów, które ich tak bardzo obchodziły, chcieli badaniom swoim w tej mierze nadać stopień pewności największej, to jest pewności takiej, jaką mają sądy nasze o tych rzeczach, które umysł bezpośrednio poznaje, jak się już o tym mówiło [290]. Pewność taką będziemy odtąd nazywać „oczywistością bezpośrednią”, jako też pewność o tych rzeczach, które sposobem bezpośrednim poznane być nie mogą, nazywać będziemy „pewnością pośrednią”. Że zaś istoty będące zewnątrz nas i ich przymioty nieodnośne z natury swojej różne być muszą od wyobrażeń naszych, te bowiem ostatnie są w nas samych, a tamte zewnątrz nas, i gdy jest niepodobieństwem, ażeby jedno na drugie zamienić się mogły, wypadło zatem, że nigdy ci filozofowie osiągnąć nie mogli zamierzonego celu. Jedni przeto oddali się wątpliwościom sceptycyzmu; drudzy się obłąkali w marzeniach idealizmu; inni chcąc wytłumaczyć sposób, jakim umysł ludzki poznaje rzeczy zewnątrz siebie będące, wymyślili rozmaite teorie oparte na fałszywych i niedorzecznych przypuszczeniach; inni, na koniec, a tych była część największa, trzymając się natchnienia zdrowego rozsądku, wierzyli, że tak powiem, w rzeczywistość owych sądów, nie odpowiadając gruntownie na zarzuty idealistów i sceptyków, i na tych jedynie uwagach opierając przekonanie swoje, że te sądy są wspólne wszystkim ludziom, a tym samym mają

na sobie cechę rozsądku powszechnego (*sensus communis*),¹³⁰ że przeciwne im zdania oburzają rozum, że te sądy są pierwotne i oczywiste, a zatem nie potrzebują dowodzenia. Widzimy, że naturalną było rzeczą ludziom zmierzać do tego celu, aby rzeczywistość wiadomości swoich oprzeć na stopniu pewności najmniejszej, jaka tylko być może. Takie jest albowiem przyrodzenie umysłu ludzkiego, że póki pozostaje jakakolwiek wątpliwość w badaniach jego, póty się nie uspokaja: że wszystko chciałby widzieć w świetle największym przekonania, we wszystkim szuka oczywistości. Lecz są w umyśle naszym pewne prawa, podług których powinien używać władz swoich. Są pewne granice, których te władze przestąpić nie mogą, a nawet, jako rozmaite są te władze i rozmaite stopnie domysłów czyli podobieństwa do prawdy, co na swoim wyłuszczy się miejscu, tak też niejeden jest gatunek pewności. Człowiek zatem tyle razy obłąkać się musi, ile razy nieporządnie używa władz swoich umysłowych: ile razy chce rozpoznawać przez jedną z nich, co należy do drugiej; kiedy np. chce otrzymać oczywistość bezpośrednią w tym, co z natury swojej nie może być doprowadzone do stopnia takiej oczywistości. Tu się widzieć daje, że w porządku badań filozoficznych najpierwej powinno było rozwiązać się to zagadnienie: JAKA JEST NATURA UMYŚLU LUDZKIEGO? To jest: Jakie są jego władze? Jakie prawa, które ich użyciem rządzić powinny? Jaki jest każdej z tych władz przyrodzony zakres? Jaka jest między nimi różność, i, że tak powiem, rozgraniczenie? Na czym zależy prawda i błąd, pewność i niepewność, a to w stosunku do rozmaitych przedmiotów poznania naszego? Rozwiązanie tego zagadnienia powinno było być przygotowaniem do wszelkich badań i teorii dalszych, które miały wzbogacić filozofię nowymi prawdami. Lecz zagadnienie tak zawiłe i trudne, obejmujące w sobie tyle różnych części czyli pytań osobnych, nie mogło być łatwo rozwiązane. Nie inaczej tylko stopniami i przez rozmaite błędy mogli przyjść ludzie do rozwiązania różnych części tego głównego zagadnienia, a tymczasem trzeba było budować dalsze teorie w rozmaitych gałęziach filozofii, nie zapewniawszy się wprzód o gruntowności zasad, na których je opierać miano. Nie dziw przeto, że teorie te mniej więcej były niedostateczne lub mylne, ponieważ fundament ich źle był założony albo nie dosyć wyjaśniony. Jeżeliśmy rozwiązyali przedniejsze części tego, że tak powiem, zasadniczego zagadnienia; przez to samo ułatwiliśmy drogę wszelkim dalszym badaniom w przedmiocie filozofii. Mianowicie

¹³⁰ Nasze wprowadzenie dowodzenie, przez które okazaliśmy bytność rzeczywistości odpowiedniej, także się zasadza na rozsądku powszechnym, ale tym się różni od odpowiedzi rzeczonych filozofów, odwołujących się do tego rozsądku, że oni nie zbijali dostatecznie zarzutów czynionych w tej mierze przez idealistów i sceptyków, w naszym zaś dowodzeniu staraliśmy się umieścić gruntowną na nie odpowiedź. Po wtóre, że wspomniani filozofowie, odwołując się do rozsądku powszechnego, nie wyłuszczyli tego znaczenia, tj. nie wskazali różnicy, jaka zachodzi między tym rozsądkiem powszechnym, a powszechnym złudzeniem, przez które każdy człowiek własne swoje czucia odsyła zewnątrz umysłu do tych jestestw, które są ich przyczynami. Skoro bowiem przekonano się, że jest pewne złudzenie wspólne wszystkim ludziom, przez to samo zachwiane zostały prawa rozsądku powszechnego; jakoż naturalnie przyjść to musiało na myśl metafizykom, że i wszystkie inne sądy wspólne wszystkim ludziom równie nas łudzić mogą. Lecz my w samym wykładzie owego złudzenia powszechnego, o którym się tu wspomniało, znaleźliśmy widoczną różnicę między nim a rozsądkiem powszechnym, który nas mylić nie może, tym zaś sposobem udowodniliśmy, że tak powiem, świętość praw tego ostatniego.

rozwiązanie to ugruntowało pewność sądów naszych o bytności istot, które nas otaczają, i przymiotów ich rzeczywistych, chociaż razem ostrzegło, że nie możemy poznać, jakie są w sobie samych te jestestwa.

293. Pewność tych sądów, jak się to dało widzieć, różnego jest wprawdzie gatunku od tej, którąśmy nazwali „bezpośrednią”, gdy jednak obie wypływają z rzetelnych praw umysłu naszego, tak jedną, jak i drugą powinniśmy uważać za pewność zupełną i niezawodną; obie równe prawo mieć powinny do naszego przekonania. Tak niewątpliwie powinniśmy być przekonani, że są zewnątrz nas pewne istoty obdarzone pewnymi przymiotami, jak i o tej prawdzie odłącznie wziętej,¹³¹ że DWA A DWA SĄ CZTERY. Wszakże jeśli tak oczywistość bezpośrednia, jako i pewność pośrednia, zasadzają się na prawach wrodzonych naszemu umysłowi, między pewnością pierwszą a drugą ta tylko zachodzić może różnica, że w rzeczach należących do pierwszej umysł uznaje prędzej i łatwiej prawa swoje zniewalające go do zapewnienia się o tych rzeczach, ponieważ po krótszym lub dłuższym nad nimi zastanowieniu się nie wątpi o nich bynajmniej, jak się to np. dzieje w wyłuszczeniu prawd matematycznych lub niektórych innych, nie mających innego celu, tylko poznanie gruntowne pewnych wyobrażeń naszych i zachodzących między nimi stosunków. W rzeczach zaś, które należą do pewności drugiej, niełatwo było dla filozofów rozpoznać wspomniane prawa umysłu i przekonać się o ich rzeczywistości. Trzeba było na to wieków i bardzo licznych usiłowań, ażeby sądy nasze o bytności jestestw zewnętrznych uwolnić od wszelkiej wątpliwości i zarzutu. Jeżeli jednak te prawa zostały raz wyjaśnione i uznane, tedy, powtarzam, com powiedział, to jest, że pewność o tych rzeczach, które sposobem bezpośrednim poznane być nie mogą, równie jest niezawodna i niewątpliwa, jak i oczywistość bezpośrednia; wszystko to albowiem, o czym pewni jesteśmy, że pochodzi z praw przyrodzonych naszemu umysłowi, z równym zaufaniem przyjmować powinniśmy. Kto by twierdził inaczej, sam by się sobie sprzeciwiał, i dowodził tego, że z nim rozumować niepodobna, gdy bowiem odrzuca powagę praw przyrodzonych umysłowi, niepodobna jest pojąć, na jakich by innych zasadach opierał twierdzenie swoje.

294. Jużśmy mieli powód mówienia o tym, że ile razy człowiek usiłuje przestąpić granice zakreślone z przyrodzenia władzom jego poznawczym, tyle razy obłąkać się musi w przywidzeniach swoich. W tym zdarzeniu sama natura karci niejako pychę umysłu naszego, sprawując to, że dlatego właśnie, iż chcemy więcej wiedzieć, aniżeli nam jest dozwolone, wyrzekamy się częstokroć tego zbawiennego światła rozumu, którego podług jej prawideł moglibyśmy użyć godziwie i korzystnie. Tę prawdę stwierdzają bardzo liczne przykłady niepożytecznych, owszem, szkodliwych usiłowań, które w rozmaitych wiekach czynili ludzie, zaszczytzeni nauką i geniuszem,

¹³¹ Prawda odłącznie wzięta czyli odłączna (*veritas abstracta*), jest to zdanie, w którym nie daje się żadnego względu na rzeczywistość odpowiednią, ale tylko wyraża stosunek pewnych wyobrażeń. Tak np., kiedy mówimy, że DWA A DWA SĄ CZTERY, nie myślimy o tym, czy odpowiada cokolwiek rzeczywistego wyobrażeniom naszym dwu i czterech, lecz tylko wyrażamy, jaki mają do siebie stosunek wyobrażenia tych dwóch ilości odłącznie wzięte.

w celu zgłębienia i wytłumaczenia tych rzeczy, których umysł ludzki podług sił swoich przyrodzonych zgłębić i wytłumaczyć nie może. Tu widzimy, jak jest pożyteczną i potrzebną rzeczą człowiekowi poznać naturalne granice władz swoich umysłowych, chociaż bowiem z jednej strony poznanie to zdawałoby się dla niego upokarzające, ale z drugiej strony stanowiłoby prawdziwą jego zacność, pozwalając mu najkorzystniej używać tego światła, jakie mu dało przyrodzenie. Z rzędu tych niepomyślnych usiłowań, o których tu mówimy, jest i to, które zmierza do tego celu, ażeby te rzeczy, które jedynie być mogą przedmiotem pewności pośredniej, wytłumaczyć przez pewność bezpośrednią. Przedsięwzięcie takie nie inny mogło wydać owoc, tylko mistycyzm, paradoksy i niedorzeczności. Przekonywamy się o tej prawdzie, gdy się zastanawiamy nad dziwnymi teoriami idealizmu albo raczej EGOIZMU,¹³² wymyślonymi za naszych czasów przez niektórych uczonych Niemców, którzy wyszli ze szkoły Kanta. Zdaje się, że dla zapobieżenia nadal podobnym obłąkaniom metafizycznym niemało pomoże udowodnienie prawdy następującej, której brzmienie jest takie: JEŻELI SĄDY NASZE MAMY ZA PEWNE I PRAWDZIWE O TYCH TYLKO RZECZACH, KTÓREŚMY POZNALI PRZEZ OCZYWISTOŚĆ BEZPOŚREDNIĄ, WIĘC CZŁOWIEK NIE MOŻE NIGDY WIEDZIEĆ Z PEWNOŚCIĄ I PRAWDZIWIE NIE TYLKO O ŻADNEJ RZECZY ZEWNĘTRZNEJ, LECZ NAWET ANI O SWOJEJ WŁASNEJ ISTOCIE.

Jakożkolwiek mogłoby się здаwać, że człowiek swoją własną istotę, a mianowicie tę część szlachetniejszą swojego jestestwa, która nazywa się „duszą” czyli „umysłem”, poznaje bezpośrednio, ponieważ dusza ludzka nie może być zewnątrz

¹³² „Egoizm” w filozofii teoretycznej znaczy to samo, co „idealizm zupełny”, czyli posunięty aż do stopnia najwyższego. Filozof angielski Berkeley, żyjący w wieku osiemnastym, który nazwać się może „głową nowoczesnych idealistów”, chociaż dowodził, że wyobrażeniom naszym jestestw materialnych nic rzeczywistego nie odpowiada, przypuścił jednak rzeczywistą bytność jestestw duchowych czyli rozumnych, jakim jest naprzód Mądrość Nieskończona, którą nazywamy „Bogiem”, a potem jestestwa mające rozum ograniczony, jakimi są ludzie. Ale za naszych czasów Fichte, zeszedł niedawno uczeń Kanta, chcąc niby uzupełnić i uprościć naukę mistrza swego, wymyślił systemat idealizmu najzupełniejszego, znosząc wszelką rzeczywistość, która by zewnątrz umysłu odpowiadała wyobrażeniom naszym. Podług niego wyobrażenia i ich przedmioty, umiejętność i natura, myśl i świat, są jedną i tą samą rzeczą, i nie może istnieć wprzód, nim by się wyobraziło w umyśle. Twierdzi zatem, że umysł ludzki, albo raczej to, co nazywamy „ja”, tworzy naprzód, czyli KŁADZIE dobrowolnie siebie samego, a później wszystkie inne rzeczy, te zaś rzeczy nie gdzie indziej znajdować się mogą tylko w tym JA. Dla tej właśnie przyczyny nauka taka w języku filozoficznym nazywa się „egoizmem” od słowa łacińskiego „ego” (ja). Schelling, chcąc rozwinąć dokładniej naukę Fichtego, dziwniejsze jeszcze i bardziej niepojęte objawił nam myśli. W systemacie swoim ten uczony usiłuje odznaczyć się od innych tą szczególnością, ażeby nie miał nic wspólnego z tym, co nazywamy „*sensus communis*” czyli „rozsądkiem powszechnym”. Systemat ten zdaje się być wizerunkiem najwyższego obłąkania z drogi prawdy, do jakiego przywiedzony być może umysł ludzki skądinąd niepospolity, przez chęć oryginalności, pogardę rozsądku powszechnego i wybudowanie źle skierowanych spekulacji metafizycznych. Na koniec, głośny dziś filozof francuski Victor Cousin, podsycony pomysłami dwóch poprzedzających, odnowił naukę Spinozy, przestroiwszy ją tylko w szatę nowego kroju. Dzieło jego (*Fragments philosophiques*), podług mego zdania, tym niebezpieczniejsze być może prawdziwemu oświeceniu i moralności, że w nim autor zaczynając od prawd ważnych i niezaprzeczonych, które wyklada jasno i trafnie, wkrótce robi zbyt wielkie przeskoki w rozumowaniu, co go prowadzi do wniosków wcale niegodnych tej Najwyższej Istoty, której samej tylko przyznaje bytność, wszystkie inne istoty mając jedynie za fenomena czyli pozory.

siebie, i wiadomość jej o sobie tamże być musi, gdzie i ona sama; można jednak okazać niezawodnie, że poznanie, które ma dusza siebie jako istoty, nazwać się nie może „bezpośrednim” w znaczeniu ścisłym. Wszakże, kiedy mówimy, że o rzeczach zewnętrznych nie możemy mieć wiadomości bezpośrednio, nie w tym tylko rozumieniu to mówimy, że te rzeczy nie znajdują się tam, gdzie jest o nich wiadomość, ta albowiem jest w duszy naszej, tamte zaś są zewnątrz, ale i w tym jeszcze, że one nie są bynajmniej wyobrażeniami, i nie inaczej objawiają się umysłowi tylko za pośrednictwem tych ostatnich. Każda bowiem rzecz, która nie jest wyobrażeniem, nie inaczej wiadoma być może ludziom, tylko sposobem pośrednim, to jest za pośrednictwem wyobrażenia, które o niej mieć mogą. Jeżeli zaś tak jest, więc i dusza nasza, nie wszystko to, co się znajduje w jej jestestwie poznaje sposobem bezpośrednim. Jakoż rzeczy znajdujące się w tej części mojego jestestwa, którą nazywam „duszą”, i które mogą być przedmiotem poznania mojego, są to: (1) sama istota duszy; (2) przymioty jej stałe, jakimi są np. jej władze; (3) stany jej przemijające, jakimi są np. czucia, wyobrażenia, sądy lub inne działania [54]. Uważmy zatem, które z tego rodzaju rzeczy mogą być dla mnie wiadome oczywistością bezpośrednią, i czy do ich liczby może należeć sama bytność duszy mojej, jako istoty.

Ponieważ, jak się to wyłuszczyło, wszystkie te rzeczy, które nie są wyobrażeniami, sposobem tylko pośrednim poznane być mogą, więc twierdzić możemy na odwrót, że wszystkie wyobrażenia poznają się sposobem bezpośrednim. Wszakże umysł ludzki może tylko wiedzieć o dwóch głównych, że tak powiem, rodzajach rzeczy, to jest o wyobrażeniach swoich i o rzeczach odpowiadających wyobrażeniom. Te ostatnie nie inaczej poznaje, tylko za pośrednictwem pierwszych, ale już nie zna żadnego trzeciego rodzaju rzeczy, których by pośrednictwo było mu potrzebne do poznania wyobrażeń swoich. Owszem, wyobrażenia jego objawiają się umysłowi same przez się [83]. Są to rzeczy, które umysł najlepiej poznawać może i najmniej przekonany jest o ich bytności, ponieważ one same są treścią jego myśli i poznawania. Że zaś wyobrażenia są stanami duszy mojej, więc słusznie twierdzę, że takie jej stany mogą być dla mnie przedmiotem oczywistości bezpośredniej. Lecz istota duszy mojej czy także jest dla mnie wiadoma sposobem bezpośrednim, jak jej pewne stany, to jest wyobrażenia?

Mam wprawdzie wyobrażenie duszy mojej jako istoty i to wyobrażenie jest dla mnie wiadome oczywistością bezpośrednią, jak wszystkie inne. Gdyby dusza moja była to samo, co wyobrażenie, które mam o niej, bez wątpienia byłaby ona także przedmiotem oczywistości bezpośredniej. Lecz dusza moja uważana jako istota nie jest to samo, co wyobrażenie, które mam o niej. Albowiem o tym wyobrażeniu, tak jak i o wszystkich innych, mówię, że ono jest w duszy mojej, lecz nie mogę mówić nawzajem, że dusza moja jest w tym wyobrażeniu. Ponieważ przekonany jestem niezawodnie, że wszystkie jakiekolwiek bądź wyobrażenia moje zawierają się w duszy mojej, gdyby więc wyobrażenie duszy jako istoty było to samo, co ta istota, mógłbym twierdzić, że w tym ostatnim wyobrażeniu zawierają się wszystkie inne, co jest rzeczą oczywiście fałszywą,¹³³ wtenczas bowiem kiedy wyobrażam

¹³³ Wyobrażenie bardziej złożone może w sobie zawierać wyobrażenie mniej złożone lub proste, a wtenczas myśląc o pierwszym, myśleć koniecznie musimy i o drugim, jako o części pierwszego.

sobie duszę moją jako istotę, nie mam potrzeby myśleć o czymkolwiek innym, ani nawet o przymiotach lub stanach duszy w szczególności uważanych. Wyobrażenie duszy mojej, jak wszystkie inne, wskrzeszać się we mnie może i niknąć, np. w czasie snu głębokiego, apopleksji lub innej podobnej choroby, a wtenczas ustaje we mnie wszelka wiadomość o duszy mojej; nie przeto jednak twierdzę, że byt duszy mojej ginie w tym samym czasie, owszem, rzecz przeciwną utrzymuję. Istota więc duszy mojej nie jest to samo, co wyobrażenie, które mam o niej, a zatem nie może być dla mnie wiadoma sposobem bezpośrednim. To samo, co się wyłuszczyło względem duszy jako istoty, łatwo się zastosować może do jej przymiotów stałych czyli pewnych usposobień przyrodzonych tej istocie, te albowiem usposobienia nie są to samo, co ich wyobrażenia. Dowiodło się zatem, że jeślibym przypuścił, iż te tylko rzeczy powinienem mieć za prawdziwe i pewne, o których wiedzieć mogę sposobem bezpośrednim, nie tylko bym nie wiedział o niczym zewnątrz siebie, lecz ani o własnej mojej istocie. O samych tylko wiedziałbym wyobrażeniach, i o ich względach czyli stosunkach, które także nazywamy „wyobrażeniami”, bo te tylko rzeczy mogą być przedmiotem wiadomości bezpośredniej. Lecz nie miałbym prawa twierdzić o tych wyobrażeniach, że one są moje, że one są we mnie, bo to samo znaczyłoby w innych wyrazach, że one są w pewnej istocie, którą nazywam „duszą moją”; wiadomość zaś o istocie takiej, jak się teraz dowiodło, podług rzeczzonego przypuszczenia byłaby fałszywa lub niepewna. Któż nie widzi, do jak niedorzecznych wniosków prowadzi to przypuszczenie, jak obala i niszczy cały zbiór rzetelnych wiadomości ludzkich? Ta ostatnia uwaga dla ludzi, którzy się jeszcze nie wyrzekli zdrowego rozsądku, nowym jest dowodem, że wszelkie kuszenie się o wytłumaczenie rzeczywistości poznać ludzkich przez pewność bezpośrednią daremne być musi: owszem, szkodliwe oświeceniu.

Wnieśmy stąd, że sądy nasze o tych rzeczach, o których bezpośrednio wiedzieć nie można, chociaż przez to samo nie mogą być przedmiotem oczywistości

Tak np. nie mogę sobie wyobrazić człowieka ile człowieka, ażebym w tym samym czasie nie miał wyobrażenia duszy rozumnej. Nie mogę sobie wyobrazić rozciągłości pełnej albo próżnej, żebym nie wyobrażał {sobie} trzech jej rozmiarów, tj. długości, szerokości i głębokości. Nie mogę wyobrazić {sobie} jakiegokolwiek wielkości ograniczonej, żebym oraz nie wyobrażał {sobie} jej granic. Oto jest, co rozumiemy, kiedy się mówi, że wyobrażenie jedno zawiera się drugim; znaczy to, że jest niepodobieństwo, ażebyśmy myśląc o drugim, nie myśleli o pierwszym. Lecz kto będzie utrzymywał, że myśląc o duszy naszej jako o istocie, myśleć koniecznie musimy o wszystkich zgoła wyobrażeniach, jakie kiedykolwiek mieliśmy w życiu naszym? A przecież wniosek ten byłby nieuchronny, jeśliśmy przypuścili, że wszystkie zgoła wyobrażenia zawierają się w wyobrażeniu duszy. Człowiek z postępem czasu nabywa coraz nowych wyobrażeń, poznając coraz inne jestestwa, i nie może sobie wyobrazić tych ostatnich, jeśli ich wprzód rzeczywistoście nie poznał; z tym wszystkim w każdym czasie może sobie wyobrazić duszę swoją jako istotę. Myśląc przeto o istocie duszy swojej, nie ma potrzeby myśleć o wszystkich zgoła wyobrażeniach, jakie tylko mieć może, zwłaszcza, żeśmy już okazali, iż wyobrażając {sobie} duszę jako istotę odłącznie od swych przymiotów, wyobrażenie to będzie prawdziwym pierwiastkiem myśli, nie mogącym zgoła podzielić się na kilka wyobrażeń; a dopieroż nie może być tak dalece złożone, ażeby w nim zawierały się wszystkie inne. Prawdziwą zatem jest rzeczą, że wszystkie zgoła wyobrażenia, jakie tylko przychodzą na myśl człowiekowi, zawierają się w jego duszy, ale bardzo fałszywą, że te wszystkie wyobrażenia zawierają się w wyobrażeniu duszy ile duszy. Skąd wniosek oczywisty, że ta istota nie jest to samo, co jej wyobrażenie czyli pojęcie.

bezpośredniej, niemniej jednak dlatego są pewne, jeśli się w nas budzą przez czucia rzeczywiste. Są to sądy pierwotne, to jest nie pochodzące z żadnego rozumowania,¹³⁴ lecz jedynie z powodu czuć wzniecające się w duszy naszej na mocy pewnego prawa przyrodzonego umysłowi naszemu; czucia albowiem budzą w nas wiadomość o pewnych istotach, które są ich przyczyną, jako też o pewnej istocie, w której się one znajdują [35, 49].

295. Pewność tych sądów, przez to samo, że one są pierwotne, nie mogła być wprost dowiedziona, bo sądy pierwotne mogą się brać tylko za początek dowodzenia, nie zaś być onego wypadkiem. Całe więc dowodzenie nasze, którym staraliśmy się ugruntować pewność tych sądów, zależało na tym, iżeśmy okazali: (1) że te sądy nie mogły być wypadkiem żadnego rozumowania; (2) że one nie mogą być trafunkowo w myśli człowieka; (3) że podług praw naszego umysłu nie możemy ich liczyć w rzędzie fałszywych lub niepewnych; a jeżeliśmy tego dowiedli, więc stąd wypada wniosek: że te sądy są pierwotne, że są zgodne z przyrodzonymi prawidłami myślenia, że są prawdziwe i pewne. Taki sposób dowodzenia czyli rozumowania nazywa się „dowodzeniem ubocznym” (*argumentatio per indirectum*), o czym się powie obszerniej na swoim miejscu.

296. Kiedyśmy się starali w poprzedzającym wykładzie z największą, jak się zdaje, gruntownością obalić najcelniejsze zarzuty idealistów, i rozwiązać wątpliwości sceptyków, zdaje się, że nie od rzeczy tu będzie wspomnieć o nauce sławnego sceptyka angielskiego Hume’a, który wykładając osnowę swoich wątpliwości zachwiał był jedyną zasadę, na której się opiera rzeczywistość wiadomości ludzkich, to jest zaprzeczył pewności temu początkowi, że KAŻDY SKUTEK MA SVOJĄ PRZYCZYNĘ, skąd wywiódł naukę najzupełniejszego sceptycyzmu. Myśli jego stosownie do stanu, w jakim wówczas znajdowała się metafizyka,¹³⁵ zdawały się być tak mocne, iż zastraszyły niejako przyjaciół zdrowego rozsądku, a przynajmniej, ile mogą wiedzieć, nikt na nie dotąd gruntownej nie dał odpowiedzi, które jednak same przez się upadają obok teorii naszej. Rozbiór treściwy tych myśli będzie nowym dowodem tej prawdy, że wszystkie obłąkania metafizyczne z jednego głównego wyniknęły źródła, to jest stąd, iż nie uczyniono dostatecznego rozbioru najpospolitszych

¹³⁴ Gdyśmy wprzód okazali, że sądy nasze o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów nie mogą być wypadkiem żadnego rozumowania, a teraz dość długo rozumowaliśmy, chcąc okazać pewność ich niezawodną, nic w tym nie masz takiego, przez co by wykładowi naszemu można było zarzucić jakąkolwiek sprzeczność lub kontradycję. W rozumowaniu teraźniejszym nie tośmy sobie zamierzali, ażeby sądy, o których tu mówimy, otrzymać jakby wnioski wywiedzione z sądów innych, ponieważ mieliśmy je nierównie pierwiej, to jest od samego niemowlęństwa; ale raczej ten sobie cel założyliśmy, ażeby pewność tych sądów zachwianą przez subtelności metafizyczne, obwarować przeciw wszelkim wątpliwościom i zarzutom.

¹³⁵ Żył Hume w wieku osiemnastym. Wykład jego myśli, których się tu treść przywodzi, czytałem w pierwszym tomie dzieł jego filozoficznych, tłumaczonych na język francuski pod tytułem: *Oeuvres philosophiques de M. D. Hume, traduites de l'anglois. Tome premier contenant les huit essais sur l'entendement humain*. Nouvelle édition à Londres. 1788, Wykładowi temu poświęcone są „Quatrième et cinquième essai”, s. 86-138.

wyobrażeń naszych i działań umysłowych. Oto jest porządek uwag, jakim Hume trafił do swoich wypadków.

W naturze widzimy same tylko następstwa zjawień czyli fenomenów, nie mogąc doskonale wytłumaczyć, dlaczego zjawienia jedne następują po drugich, ponieważ umysł nasz nie uznaje w tym następstwie żadnej konieczności, która jest cechą prawd doskonale tłumaczyć się mogących, jak np. prawd matematycznych. Uważając przeto którekolwiek ze zjawień dziejących się na świecie, nie możemy powiedzieć z pewnością, że ono rzeczywiście jest skutkiem zjawienia poprzedzającego albo przyczyną następnego, i że między nimi rzeczywisty zachodzi związek, a zatem nie widzimy w naturze żadnego zdarzenia, które by nas upoważniało niezawodnie do przyznawania rzeczywistości wyobrażeniu naszemu przyczyny i skutku. Skądże więc rodzi się w nas to wyobrażenie? Hume przypisuje to nałogowi. Ponieważ, prawi, widzimy częstokroć, że po zjawieniu pewnym następuje drugie, takie a nie inne, przyzwyczailiśmy się zatem obrazy tych zjawień łączyć ściśle w myśli naszej, mieszać je ze sobą, i brać prawie za jedno; ani możemy widzieć z nich któregośkolwiek, żebyśmy się nie domyślali, że natychmiast nastąpi drugie, albo, że to zjawienie, które widzimy, było poprzedzone od innego. Jedno więc z tych zjawień bierzemy za przyczynę, a drugie za skutek.¹³⁶ Ale tak sądząc, idziemy tylko za nałogiem, lecz nie rozumiemy bynajmniej, bo, jak się rzekło, umysł nasz nie widzi tu konieczności, ażeby zjawienie drugie nieuchronnie następować miało po pierwszym, i żeby kiedykolwiek inaczej być nie mogło.

Oto więc, gdy tym sposobem okrył Hume niepewnością wyobrażenie przyczyny i skutku przez tyle wieków nie tykane, łatwo mu już było trafić na ten wniosek, że sama bytność jestestw zewnętrznych, które sobie wyobrażamy, jest także niepewna. Albowiem jeżeli z powodu czuć, które się w nas budzą, wnoszono dotąd bytność i własności przedmiotów zewnętrznych, to się działo dla tego przypuszczenia, że te czucia powinny mieć zewnątrz PRZYZCZYNĘ je sprawujące, których one nie mają w nas samych, ponieważ nie od naszej zależą woli. Lecz ten wniosek równie jest dowolny, jak i zasada przyczynności.¹³⁷ Nasze więc czucia mogą być tylko proste zjawienia, których szukać jakiegokolwiek przyczyny nie mamy gruntownego powodu.

297. W danym dopiero wykładzie myśli, które były powodem Hume'owi naprzód do zachwiania zasady przyczynności, a potem do zupełnego sceptycyzmu, postrzegamy, że błędne jego mniemania stąd poszły, iż to tylko poczytywał za pewne, co może być przedmiotem pewności bezpośredniej [290], a tym samym, co się może wytłumaczyć z taką dokładnością i koniecznością, z jaką się tłumaczą niektóre prawdy odłączne. Gdy zaś ten filozof trafnie to uważał, że związek między jakąkolwiek przyczyną a jej skutkiem, oraz między wyobrażeniami naszymi a rzeczywistością, która im

¹³⁶ Widzimy tu wyraźnie, że Hume dlatego zasadę przyczynności poczytał za niepewną, iż ją policzył w rzędzie sądów domyślnych, takich, których jest źródłem ZWIĄZEK JEDNOCZESNOŚCI wyobrażeń czyli zjawień [249]. Lecz jak nietrafnie w tej mierze pojmował wyobrażenie przyczyny i skutku, dalszy ciąg rozbioru przekona nas o tym.

¹³⁷ Przez zasadę przyczynności (*principium causalitatis*) rozumięją logicy następujące twierdzenie: KAŻDY SKUTEK MA SVOJĄ PRZYZCYNĘ.

odpowiada, nigdy sposobem bezpośrednim poznany, ani z taką koniecznością wytłumaczony być nie może, stąd wziął pochop do rozwiązania po swojemu tych ważnych zagadnień. Ale w tym rozwiązaniu popełnił dwa główne błędy: wziął bowiem nietrafnie naprzód wyobrażenie przyczyny i skutku za proste następstwo zjawień, po wtóre, to ostatnie za proste następstwo czuć czyli sensacji. Lecz stosownie do prawd, które się już wyłuszczyły, łatwo pojąć możemy, jak mylnie te rzeczy wyobrażał sobie Hume. Jako bowiem wyobrażenie następstwa zjawień zawiera w sobie coś więcej aniżeli proste następstwo czuć, tak równie wyobrażenie przyczyny i skutku zawiera w sobie coś więcej, aniżeli wyobrażenie prostego następstwa zjawień. Te trzy rzeczy istotnie różnią się od siebie, ani się brać mogą za zupełnie jednoznaczne. Wszakże przez zjawienie albo fenomen rozumiemy pospolicie albo pewną istotę objawiającą się nam przez zmysły, albo pewien przymiot takiej istoty, bądź stały, bądź przemijający, który nam tymże i samym jawi się sposobem. Następstwo przeto zjawień znaczyć będzie albo ukazanie się istoty jednej po drugiej, albo pewną odmianę istoty wprzód nam znajomej. Aleśmy już dowiedli, że ani następstwo czuć naszych uważanych same w sobie, ani jakiegokolwiek porównywanie ich lub łączenie nie jest to samo, co pojęcie jakiegokolwiek istoty lub jej przymiotów. Następstwo więc zjawień, chociaż się w nas budzi przez następstwo czuć, jest jednak czymś więcej aniżeli to ostatnie.

Podobnym sposobem wyobrażenie przyczyny i skutku znaczy coś więcej, aniżeli wyobrażenie prostego następstwa zjawień; gdyby albowiem drugie było zupełnie to samo, co pierwsze, stąd by ten wypadał wniosek, że widząc następstwo jakiegokolwiek zjawień, nigdy byśmy się nie pytali, czy między tymi zjawieniami zachodzi rzeczywiście stosunek zawisłości, czy też trafunek tylko to zrządził, że jedno z nich po drugim nastąpiło. W rzeczy samej, kto czyni takie pytanie, wyobraża sobie coś więcej nad to, co widzi; widzi bowiem następstwo zjawień, a oprócz tego wyobraża sobie, że jedno z nich mogło działać na drugie. Każdy zgoła człowiek musi wyobrażać sobie, że jestestwa zewnętrzne działają jedne na drugie. Gdy zaś następstwo zjawień nie jest to samo, co wyobrażenie tego działania, skądże by więc to wyobrażenie tak powszechne było dla ludzi, jeśliby nie miało zasady w naturze ich umysłu? Dajmy np., że człowiek poznał już przedmioty zewnętrzne i pierwszy raz dopiero w życiu swoim uważa pewne następstwo zjawień. Jeżeliby to następstwo na mocy pewnego prawa przyrodzonego umysłowi nie budziło w pewnych okolicznościach wyobrażenia przyczyny i skutku w zastosowaniu do jestestw zewnętrznych, więc choćby najwięcej razy powtórzyło się następstwo podobnych zjawień, wyobrażenie jednak rzeczone nie mogłoby się utworzyć w człowieku. Wielokrotne powtórzenie tego następstwa to tylko mogłoby w nim sprawić, że widząc jedno ze zjawień, po którym najczęściej drugie następować zwykło, z większą pewnością, albo raczej z większym podobieństwem do prawdy oczekiwłoby tego ostatniego, co na swoim wyłuszczy się miejscu, gdy rzecz będzie o wiadomościach domysłowych; ale nigdy nie mogłoby mu przyjść na myśl, że między tymi zjawieniami zachodzi rzeczywiście stosunek przyczyny i skutku. Wyobrażenie więc tego stosunku budzi się w człowieku na mocy przyrodzonych myślenia prawideł i jeżeli niekiedy wyobrażenie to

falszywie stosujemy, albo wątpimy, czy rzeczywiście zachodzi związek zawisłości między pewnymi zjawieniami, inaczej to dziać się nie może, tylko przez to, że w innych okolicznościach mamy prawdziwe pojęcie tego związku i niezawodną o nim pewność, błąd albowiem nie inaczej się poznaje, tylko przez porównanie z prawdą, a niepewność przez porównanie z pewnością [283]. Widzimy przeto, że wielokrotne następstwo pewnych zjawień może niekiedy utwierdzić w nas tylko wyobrażenie przyczyny i skutku w zastosowaniu do tych zjawień, to jest może nas upoważnić, ażebyśmy z większą pewnością wyobrażenie to stosowali do nich, lecz nigdy samo przez się nie mogłoby nam dać tego wyobrażenia. Ponieważ zaś między innymi zarzutami, które czyni Hume przeciw zasadzie przyczynności, liczy się i ten, że wyobrażając {sobie} zmysłowo wszystkie te zdarzenia, w których zwykliśmy przyznawać jestestwom działanie siebie, zmysły stawia nam tylko następstwo pewnych zjawień, lecz samego tego działania zmysłowym sposobem wyobrazić sobie nie możemy, tedy łatwa jest odpowiedź na ten zarzut; wszakże wyobrażenie wspomniane prawdziwie umysłowym być musi, a przez to samo wypadkiem pewnych sądów zgodnych z przyrodzeniem umysłu naszego, co się już wyłuszczyło [125]. Jako bowiem same czucia nigdy by nam dać nie mogły wiadomości o jakichkolwiek istotach lub przymiotach, tak równie samo następstwo zjawień nigdy by nam nie dało wyobrażenia przyczyny i skutku, jeślibyśmy na to nie mieli pewnych praw, z którymi się rodzi nasz umysł. Ostatni więc zarzut bardziej wspiera naukę naszą, aniżeli ją osłabia.

298. Na koniec, przypuszczając za rzecz prawdziwą, co twierdzi Hume, to jest, że wyobrażenie przyczyny i skutku niczym się nie rozróżni od następstwa zjawień, a to ostatnie od następstwa czuć, wpadamy w wielorakie niedorzeczności, co samo jest dowodem, że ten filozof nietrafnie z tej strony pojmował rzeczy. Na przykład dowiedliśmy, że czucia były w człowieku pierwaj aniżeli pojęcia istot zewnętrznych [27, 40]; więc podług przypuszczenia Hume'a, czucia nasze, jako zjawione pierwaj w umyśle, powinnybyśmy uważać nie za skutek, lecz za przyczynę bytności istot zewnętrznych, co jest przeciw rozumowi. Podług tego przypuszczenia, jutrzienka byłaby przyczyną słońca, dym byłby przyczyną ognia, trzęsienie ziemi przyczyną wybuchów wulkanicznych itd., gdyż pospolicie zjawienie się pierwszych rzeczy zwykło poprzedzać, a drugich następować. Ale żaden badacz natury pomienionych zjawień tak opacnym sposobem wyobrazić sobie nie może. Kiedy znowu człowiek doświadcza jakiej istoty wszystkimi zmysłami swoimi, dajmy np. pewnego owocu, ma on wtenczas rozmaite czucia po sobie następujące, więc podług nauki filozofa angielskiego, powinniśmy np. uważać pewien kolor za przyczynę pewnego zapachu, pewien zapach za przyczynę pewnego czucia w dotknięciu, pewne czucie w dotknięciu za przyczynę pewnego smaku itd., podług porządku, jakim byśmy doświadczali zmysłów naszych na pewnej istocie. Musielibyśmy tu uważać pewien szereg przyczyn i skutków wzajemnie od siebie zawisłych, gdy, przeciwnie, mówimy że wszystkie te czucia są skutkami jednej przyczyny zewnętrznej, np. pewnego owocu. Nie rozszerzamy się więc nad wytykaniem wszystkich niedorzeczności

i przeciwności wynikających z przypuszczenia, o którym mówimy, gdyśmy już uwolnili od wszelkich wątpliwości tę prawdę, że pojęcia nasze jakichkolwiek istot i ich przymiotów, jeśli w nas budzą się przez same czucia rzeczywiste, mylić nas nie mogą. Ponieważ jednak, jak dopiero widzieliśmy, prawda ta zachwiana została pozornie, podciągając pod wątpliwość tę zasadę, że KAŻDY SKUTEK MA SWOJĄ PRZYCZYNĘ, wypada przeto okazać w krótkości, że ta zasada wypływa z samej natury umysłu naszego, a przeto liczyć się powinna w rzędzie twierdzeń najpewniejszych i niezawodnych, w czym dosyć jest odwołać się do prawd najpierwszych, któreśmy wyłuszczyli w ciągu tego dzieła.

299. Sądy nasze i pojęcia o istotach zewnętrznych nie inaczej się w nas budzą, tylko przez wyobrażenie PRZYCZYNY i SKUTKU; widzieliśmy bowiem, iż dlatego przekonani jesteśmy o bytności zewnątrz umysłu naszego pewnych istot, że czucia nasze uważamy jako sprawione od tych istot; znaczy to, że czucia nasze bierzemy za skutek, same zaś te istoty działające za ich przyczynę. Gdy się zaś dowiodło, że sądząc z powodu czuć rzeczywistych o bytności istot i o ich działaniu na zmysły nasze, idziemy w tym za przyrodzonym myślenia prawidłem, stąd się okazuje, że wyobrażenie przyczyny i skutku ma swoją zasadę w naturze umysłu naszego, czyli że wyobrażenie to nie może być dowolne lub błędne, wtenczas przynajmniej, kiedy z powodu czuć rzeczywistych dowiadujemy się o istotach działających na nas.

300. W wielorakim względzie zwykliśmy uważać przyczynę i skutek, w którym wyobrażeniu zawierać się musi włącznie wyobrażenie działania; my jednak wyobrażenia pierwsze w dwojakim tylko zastosowaniu uważać tu będziemy. Albo mówimy, że przedmioty zewnętrzne działają na nasze zmysły, wzbudzając w nas czucia; wtenczas istoty działające bierzemy za przyczynę, a czucia nasze za skutek ich działania. Albo mówimy, że jeden przedmiot zewnętrzny działa na drugi, sprawując w tym ostatnim pewną odmianę; tu przedmiot działający uważa się za przyczynę, a pewna odmiana stanu w przedmiocie odbierającym działanie uważa się za skutek. Bez wątpienia człowiek najpierwej musiał nabyć wyobrażenia przyczyny i skutku w pierwszym zastosowaniu; nie mógł albowiem wiedzieć o bytności przedmiotów zewnętrznych, a zatem ani o działaniu ich jednego na drugi, pierwiej, nim te przedmioty sprawiły wrażenie na jego zmysłach; najpierwej przeto poznał on czucia swoje, a z powodu tych wniósł bytność przedmiotów zewnętrznych, od których one pochodziły; najpierwej więc czucia swoje miał za skutek jakichś przyczyn zewnętrznych. Zastosowanie zaś w tym względzie wyobrażenia przyczyny i skutku było w nim prawdziwe, ponieważ zgodne z prawem przyrodzonym umysłowi ludzkiemu, jak się to dowiodło.

301. Nie mniej też prawdziwe jest zastosowanie tego wyobrażenia i w tym względzie, kiedy widząc np., że pewne jestestwo materialne przez uderzenie pobudza do biegu jestestwo inne tego samego rodzaju, sądzymy iż rzeczywiście jestestwo pierwsze działa na drugie, to jest, że rzeczywiście między tymi dwoma jestestwami zachodzi

stosunek zawisłości czyli przyczyny i skutku [150]. Owszem, nie tylko człowiek pospolity, lecz wszyscy fizycy i mechanicy przez to samo okazują przekonanie swoje o rzeczywistym wpływie, który wywiera ciało jedno na drugie wtenczas, gdy mu nadaje popęd przez uderzenie, że z największą i prawie matematyczną dokładnością wyrachować mogą stosunek sił mechanicznych do swoich skutków; chcą mówić, wyrachować mogą, jak wielkiej potrzeba siły do sprawienia pewnych skutków zamierzonych, albo też jak wielkie skutki sprawione być mogą od siły, która jest dana. Gdy przeto niezawodną jest rzeczą, że za pomnożeniem sił czyli przyczyn mechanicznych zawsze w stosownej ilości pomnażają się skutki, to samo najmocniej dowodzi, że działanie pierwszych na drugie nie jest bynajmniej pozorne.

302. Z uwag poprzedzających następująca wywiązuje się prawda niezawodna, że nie w myśli tylko naszej, lecz i w naturze każdy skutek ma swoją przyczynę. Prawo, które nam każe, ażebyśmy każdy skutek uważali jako pochodzący od pewnej przyczyny, z tym większą pewnością okazuje się być rzeczywiste i wrodzone człowiekowi, że nie mogło być wypadkiem żadnego doświadczenia, lecz owszem, stawia się nam jako poprzedzające wszelkie doświadczenie. Jakoż zdaje mi się, iż nikt temu nie zaprzeczy, że przez „doświadczenie” (*experientia*) rozumiemy w znaczeniu właściwym postrzeganie tego, jakie odmiany istota jedna materialna zwykła sprawować w drugiej, działając na nią pewnym sposobem.¹³⁸ Lecz się już okazało, że jeśliby człowiek nie zastosował wprzód rzeczonego prawa do czuć swoich, ani o dwóch nawet istotach wiedzieć by nie mógł, a tym bardziej nie mógłby wiedzieć o działaniu ich jednej na drugą. Prawo zatem rzeczone bynajmniej wynikać nie mogło z doświadczenia, ponieważ najpierwsze doświadczenie, owszem, najpierwsze poznanie przedmiotu zewnętrznego działać się inaczej nie mogło, tylko na mocy tego prawa, które przeto musiało poprzedzić wszelkie doświadczenie i być wrodzone człowiekowi.¹³⁹ Doświadczenie wprowadzić może nas nauczyć, jak mamy stosować

¹³⁸ Gdyśmy wyżej powiedzieli, że doświadczenie w ogólnym znaczeniu nie jest czym innym, tylko czuciem rzeczywistym jednym lub więcej [271], tu zaś WŁAŚCIWE znaczenie tego samego wyrazu określiliśmy odmiennymi nieco słowy, nie popełniliśmy przez to żadnej niedokładności lub uchybienia. Wszakże się już wyłuszczyło, że nie inaczej poznać możemy działanie istot materialnych, bądź na nasze własne jestestwo, bądź na inne przedmioty, tylko postrzegając odmiany sprawione od istot działających w istotach przyjmujących działanie, i że znowu te same odmiany są albo czuciami naszymi rzeczywistymi, jak w pierwszym zdarzeniu, albo się objawiają przez takie czucia, jak w zdarzeniu drugim [113-117]. Doświadczenie przeto, które znaczy właściwie postrzeganie odmian, jakie istota pewna materialna zwykła sprawować w istocie drugiej, działając na nią pewnym sposobem, działać się inaczej nie może, tylko przez czucia rzeczywiste. Ta to jest właśnie przyczyna, dla której filozofowie czucia rzeczywiste i doświadczenie w ogólnym znaczeniu biorą za jedno, chociaż właściwie mówiąc, czucia rzeczywiste wtenczas dopiero nazywać się mogą „doświadczeniem”, gdy już nas uwiadamiają o bytności istot zewnętrznych, i dadzą nam powód do uważania odmian, które od tych istot sprawione być mogą, tak w naszej własnej istocie myślącej, jako i w innych istotach zewnętrznych. Wreszcie wyraz ten „doświadczenie” bierze się w znaczeniu wielorakim mniej lub więcej ogólnym, co na swoim wyłoży się miejscu.

¹³⁹ Prawo, które nas zniewala, abyśmy każdy skutek, czyli każdą odmianę pewnej istoty, przyznawali pewnej przyczynie, można by nazwać „prawem przyczynności” (*lex causalitatis*), tak jak twierdzenie ogólne, że każdy skutek ma swoją przyczynę, nazwane jest „zasadą przyczynności” (*principium*

to prawo w szczególnych przypadkach, to jest, które skutki, czyli zjawienia, do których odnosić przyczyn; lecz się teraz dowiodło, że nie doświadczenie właściwie zwane dało nam wyobrażenie przyczyny i skutku, ale przeciwnie: to ostatnie było powodem pierwszego. Wszyscy logicy jednomyślnie zgadzają się na to, że jeśliby się dowiodło, że pewne sądy wypływają z praw umysłu poprzedzających wszelkie doświadczenie, a tym samym wrodzonych ludziom, sądy te powinniśmy mieć za niemyślne, które w takim razie zowią się u nich „sądami zbiorowymi *a priori*”, co na swym miejscu obszerniej wyłuszczymy. Stąd się okazuje, że i zasada przyczynności, która takiego tylko prawa mogła być wypadkiem, najmniejszej wątpliwości podlegać nie powinna. Możemy wprowadzić pomylić się niekiedy, stosując tę zasadę do szczególnych przypadków, to jest przypisując pewne zjawienia jako skutki zjawieniom innym jako przyczynom, które jednak na zjawienia tamte nie miały żadnego rzeczywistego wpływu, tak np. przypisując śmierć pewnego człowieka wyciu psów przed oknami jego pokoju, albo nieurodzaj zjawieniu się komety [259], ale nigdy nie może być fałszywe to twierdzenie ogólne, że każdy skutek ma swoją przyczynę. Widzieliśmy także, że przez „przyczynę” nie co innego się rozumie, tylko pewne jestestwo działające na jestestwo drugie, a przez „skutek” pewna odmiana sprawiona w tym drugim jestestwie. Tak więc zasada przyczynności tym sposobem może się inaczej wyrazić: KAŻDA ODMIANA W JAKIEJKOLWIEK BĄDŹ ISTOCIE SPRAWIONA BYĆ MUSI PRZEZ DZIAŁANIE ISTOTY INNEJ.¹⁴⁰

causalitatis). Chociaż filozofowie obie te rzeczy biorą częstokroć za jedno i pospolicie jednym lub drugim bez różnicy mianują nazwiskiem, widoczna jednak między nimi różnica widzieć się daje. Zasada wprowadzić przyczynności jest koniecznym wypadkiem wspomnianego prawa, ale bynajmniej nie jest rzeczą tą samą. Zasada ta jest pewnym sądem, a co większa, z rzędu sądów czyli zdań powszechnych, których znaczenie na swoim wyłuszczy się miejscu; lecz się wyłuszczyła ta prawda, że żadne wyobrażenie, żaden sąd nie może być wrodzony człowiekowi w znaczeniu właściwym [101]; prawo zaś tamto, jak się to teraz dowiodło, wrodzone jemu być musi, co samo przekonać powinno, że między prawem a zasadą przyczynności nie ma różnicy. Pierwsze nie jest żadnym wyobrażeniem ani sądem, lecz tylko takim usposobieniem umysłu ludzkiego, ażeby człowiek najpierwsze nawet swoje czucia, które porównywał z czuciami oporu, zniewolony był uważać jako zawisłe od czegoś zewnętrznego [28], a tak miał już wtedy wyobrażenie przyczyny i skutku; lecz te wyobrażenia były w nim wtenczas szczegółowe tylko, nie zaś ogólne, a tym bardziej nie mógł się wówczas zdobyć na to powszechne twierdzenie, że każdy skutek ma swoją przyczynę. Wszakże wszyscy logicy wiedzą o tym, że wyobrażenia ogólne tworzą się ze szczegółowych, a sądy powszechne z sądów pojedynczych, czego wykład będzie miał swoje miejsce. Lecz ponieważ zasada przyczynności najpierwsze swoje źródło nie gdzie indziej mieć mogła, tylko w pewnym prawie wrodzonym człowiekowi i poprzedzającym wszelkie doświadczenie, to samo wyświeca nam związek ścisły między tymi dwiema rzeczami, o których tu mówimy.

¹⁴⁰ Chociaż każde zwierzę żyjące zdaje się nadawać samo sobie pewne odmiany, ponieważ pobudzać się może do odmiany spoczynku swego na ruch, i przeciwnie, przez pewną siłę wewnętrzną [174-176], tę jednak uwagę bardzo łatwo pogodzić możemy z wyrażeniem, przez któreś dopiero objaśnili znaczenie zasady przyczynności, jeśli tylko przypomnimy sobie, o czym już nieraz mieliśmy powód nadmienić, tj., że w każdym zwierzęciu, podobnie jak w człowieku, musi być pewna istota, która rządzi jego ciałem. Tak więc zawsze to będzie prawdą, że odmiana jakiegokolwiek bądź istoty sprawiona musi być od istoty innej, ponieważ nie ciało zwierzęcia nadaje sobie rozmaite ruchy lub je zawściąga, ale istota inna, czyli dusza, która działa na jestestwo pierwsze. Wreszcie dotąd tylko jest dowiedzione, że żadna istota materialna nie może sama przez się sprawić w sobie jakiegokolwiek bądź

Prawo przyczynności i wynikająca z niego zasada, jak już nadmieniliśmy [300], uważać się może w zastosowaniu swoim pod wielu rozmaitymi względami, i być powodem do wielu uwag, które same mogłyby złożyć traktat osobny; lecz my w tym miejscu uważaliśmy je tyle tylko, ile to miało ścisły związek z przedmiotem naszym, a mianowicie, ile było potrzeba, ażeby okazać niedołączność jednego z zarzutów wymierzonych przeciw temu prawu, który przez pewien przeciąg czasu zdawał się być niemałego znaczenia.

ROZDZIAŁ XV

O uwadze

303. W poprzedzającym wykładzie władz naszych umysłowych ledwośmy wspomnieli o uwadze, gdy była mowa o odłączaniu wyobrażeń i o ich rozbiorze. Tam oraz widzieliśmy, że ta władza, którą nazywamy „uwagą” (*attentio*), tym się różni od wszelkich innych, iż nam nie daje żadnych działań umysłowych, bądź prostych bądź złożonych, które by właściwe były tej władzy, ale raczej, że takie tylko jest jej przeznaczenie, ażeby działaniom należącym do wszelkich władz innych wyższy nadawała stopień jasności [85]. To właśnie było przyczyną, że wielu logików i psychologów w wyliczaniu władz umysłowych człowieka opuściło uwagę, albo przynajmniej nie sądziło być potrzebnym poświęcać osobny traktat rozbiorowi jej działań. Lecz ta sama myśl, że uwaga nadaje wyższy stopień jasności działaniom wszelkich władz innych umysłu, już nam wyświeca całą ważność tej władzy; sądzę bowiem, iż każdy zgodzi się na to, że jakiegokolwiek działania umysłowe niewiele by nam były przydatne, jeśliby nie miały przyzwoitego stopnia jasności. Dopieroż, gdy się przekonamy, że za jasnością wyobrażeń i sądów idzie zawsze użycie pamięci, to jest, że im jaśniejsze są i lepiej rozróżnione w umyśle wiadomości nasze, tym łatwiej wrażają w pamięć i w niej zachowują, to samo da nam poznać wielkie znaczenie tej władzy, o której mówimy, i wskaże nieuchronną potrzebę używania jej w nabywaniu wiadomości jakiegokolwiek bądź rodzaju. Gdy prócz tego wszystkie władze umysłu ścisły ze sobą mają związek, wzajemnie się wspierają i wpływają jedna na drugą, wykładając przeto władzę uwagi, która jest zasadą pamięci, tym samym wyłożymy zasadę wszelkich władz innych i poznamy jedyny środek porządnego ich użycia, oraz zachowania ich w przyzwoitym stopniu mocy i dzielności.

304. Uwaga, cośmy już widzieli [85], jest to sposobność duszy do zastanawiania się wyłącznie nad pewnym wyobrażeniem, nie dając względu na wyobrażenia inne, które z nim mogą mieć związek. Że zaś człowiek nie inaczej poznaje rzeczy jakiegokolwiek, tylko za pośrednictwem wyobrażeń, więc ta sama definicja uwagi stosować się może i do rzeczy odpowiadających wyobrażeniom. Czy to bowiem człowiek uważa pewne wyobrażenie swoje, ile jest wyobrażeniem, czy rzecz, która mu odpowiada, zawsze to będzie prawda, że się zastanawia nad pewnym wyobrażeniem swoim. Tu

odmiany, wyluszczenie bowiem i dowodzenie dalszych przystosowań tej ogólnej zasady przyczynności, o której tu mówimy, nie może należeć do przedmiotu naszego.

tylko dodać należy przestrożę, że przez wyraz „uwaga” nie zawsze rozumiemy samą władzę czyli sposobność duszy do wspomnianego działania, ale najczęściej samo to działanie. Owszem, ponieważ władza jakiegokolwiek bądź jestestwa nie inaczej poznana być może, tylko przez odpowiednie jej działania [4], ponieważ uważając ją odłącznie od jej działań, nie możemy wiedzieć, jaką jest ona w sobie samej [121, 55], więc i my wykładając tu władzę uwagi najczęściej tym ostatnim wyrazem oznaczać będziemy rzeczywiste jej działanie, prawdy zaś dopiero przypomniane będą dla nas dostateczną rękojmią do należytego zrozumienia tego wyrazu podług znaczenia, w jakim będzie użyty.

305. Uwaga prócz tego ma dwojakie znaczenie ze względu na zastosowanie swoje. Albo się człowiek zastanawia nad wyobrażeniami rzeczy zewnętrznych, pod zmysły podpadających, co nazywamy pospolicie „postrzeganiem” (*observatio*), jak gdyby wówczas człowiek postrzegał same tylko rzeczy, a nie wyobrażenia, które ma o nich.¹⁴¹ Albo rozbiera to, co się dzieje w jego własnej myśli, nie dając żadnego baczenia na to, co go otacza, i w takim razie uwaga bierze nazwisko „rozwagi” (*reflexio*). Bez pierwszej nie moglibyśmy zachować życia naszego i zaspokoić zwyczajnych jego potrzeb; druga jest jedynym warunkiem do nabycia wiadomości rzędu wyższego, którymi człowiek różni się od zwierząt. Mówmy naprzód o pierwszej.

Jużeśmy o tym nadmienili, że uwaga ma ścisły związek z pamięcią, i że ta ostatnia działać inaczej nie może, tylko za pośrednictwem pierwszej. Prawda ta nie potrzebuje długich wywodów, bo każdy może być o niej przekonany z własnego doświadczenia. Im lepiej kto uważa rzeczy, tym lepiej o nich pamięta. Przeciwnie, niedostatek uwagi to sprawuje, że wiadomość o tych rzeczach, któreśmy widzieli lub innym jakimkolwiek poznali zmysłem, nie zastanawiając się nad nimi, ginie z tą samą chwilą ich poznania, albo raczej uczucia¹⁴² i żadnego nie zostawia śladu w pamięci naszej. Któż bowiem nie doświadczył tego sam na sobie, że jeśli zajęty jest uważaniem wyłącznym pewnego przedmiotu, albo pewnymi myślami, które go mocno obchodzą, natenczas nie daje uwagi na to, co się dzieje około niego, a tym samym może nie pamiętać i jakby nie wiedzieć o innych rzeczach, które w przeciągu tego czasu działają na jego zmysły. Tak np. człowiek zajęty obcowaniem z miłą osobą, albo o czym innym zamyślony, może tego nie postrzec, że zegar będący w jego pokoju wybił pewną godzinę. Człowiek inny, nakręciwszy swój zegarek, w kilka chwil potem z podobnych przyczyn zapomnieć może, że go nakręcił. Cóż więc?

¹⁴¹ W rzeczy samej człowiek pospolity, postrzegając przedmioty zewnętrzne, nie wie o tym, że zastanawiając się nad nimi, zastanawia się nad wyobrażeniami swoimi, złożonymi z czuć rzeczywistych, i że te właśnie wyobrażenia są wtenczas przedniejszym celem jego uwagi; albowiem, jakimi są w sobie samych istoty zewnętrzne uważane odłącznie od czuć naszych, wiedzieć tego nie możemy. Temu jednak człowiekowi zdaje się, że postrzega same tylko rzeczy będące zewnątrz jego jestestwa, do czego mu daje powód to złudzenie wspólne wszystkim ludziom, które im każe, ażeby własne swe uczucia umieszczali przez imaginację w istotach zewnętrznych, od których są sprawione.

¹⁴² „Poznaniem rzeczy zmysłowych” nazywamy właściwie taką ich wiadomość powziętą przez własne nasze zmysły, która się utkwiała w pamięci. Te więc przedmioty, które nawiasem, że tak powiem, stręczą się zmysłom naszym, gdy się nad nimi nie zastanawiamy, ani wrażamy ich sobie w pamięć, czujemy raczej niż poznajemy.

Czy człowiek pierwszy mający zdrowe uszy nie słyszał w owej chwili bicia zegara? Albo czy człowiek drugi nie widział zegarka, który nakręcał? Lecz zapewne nikt tego twierdzić nie będzie. Wszyscy, owszem, ludzie zdarzenia takie zwykli przypisywać nieuwadze i pochodzącemu z niej niedostatkowi pamięci. Wszakżeśmy już widzieli, że nie dosyć jest mieć pewne czucia lub wyobrażenia, aby je zatrzymać w pamięci, lecz na ten koniec potrzeba na nie zwrócić szczególną uwagę i zastanowić się nad nimi przez czas pewien [84]. Inaczej nikt dla nas na zawsze i nie przyczyniają się bynajmniej do pomnożenia wiadomości naszych. Otóż jest przyczyna przytoczonych dopiero zdarzeń, co się potwierdza bardzo wielu innymi podobnymi przykładami, które wszystkie przywołać nie widzę tu potrzeby, gdy każdy człowiek, jak już powiedziałem, może być o tym nauczony własnym doświadczeniem.

306. Prawdy dopiero wyłuszczone przekonywają nas, że poznawanie rzeczy podpadających pod zmysły działać się inaczej nie może, tylko za pomocą uwagi czyli postrzegania. Na próżno by przedmioty zewnętrzne działały na nasze zmysły; wrażenia od nich sprawione nie pomnożyłyby liczby wiadomości naszych, jeśliby do tych wrażeń nie przystąpiła uwaga. Z tychże samych prawd wyświeca się i prawidło, podług którego mamy postrzegać rzeczy, które nas otaczają, czyli przedmioty. Uwaga nasza, mając na sobie piętno ograniczenia, tak jak wszystkie inne władze umysłu naszego, nie może postrzegać jasno wiele razem przedmiotów, lecz musi się zwracać na każdy z nich w szczególności. Owszem, jeśli pewien przedmiot jest nieco złożony, jak to pospolicie bywa, nie może o nim utworzyć sobie inaczej należytego wyobrażenia, tylko postrzegając następnie wszystkie jego części. Ale Opatrzność, która zakresliła pewne granice władzom naszym poznawczym, nagrodziła to skądinąd pewnym szczególnym układem naszego przyrodzenia umysłowego. Każdy człowiek doświadcza tego na sobie, że jeśli wprzód zwrócił następnie uwagę na każdą część pewnego widoku złożonego, np. na każdą część pewnej okolicy, która się stawia jego oczom, może już potem jasno sobie wyobrazić jej całość, czego by zapewne dokazać nie mógł, jeśliby w nim {tego} nie poprzedziło szczegółowe postrzeganie rzeczy. Wychodzi to na jedno z tym, o czym już wyżej mówiliśmy i cośmy nazwali „rozbiorem wyobrażeń” [85].

307. Natura sama wlała w człowieka skłonność do postrzegania, która się objawia w najpierwszych chwilach jego życia; ponieważ, jak dopiero widzieliśmy, władza postrzegania ma być dla niego najpierwszym i jedynym przewodnikiem w nabywaniu wiadomości nieodbicie mu potrzebnych, to jest wiadomości takich, bez których nie mogłby zachować jestestwa swojego. Skłonność ta do postrzegania zowie się inaczej „ciekawością”. Z początku mechaniczna i, że tak powiem, ślepa [28], wkrótce staje się godna istoty obdarzonej rozumem, skoro tylko zacznie się w niej rozwijać ta wyższa władza umysłu. Dlatego właśnie widzimy, że dzieci pospolicie są ciekawe i nie tylko pytać się zwykły o nazwiska rzeczy, które uderzają ich zmysły, lecz chciałyby wiedzieć przeznaczenie ich i użycie.

Z tym wszystkim doświadczenie nas uczy, że wiedza i skłonność do postrzegania nie są równe u wszystkich ludzi, co pochodzi częścią z naturalnego układu, który

bywa różny w różnych osobach, częścią z rodzaju zabaw i zatrudnień, jakim się kto szczególnie poświęcił, co się niżej wyluszczy. To jednak pewne, że władza postrzegania miewa niekiedy szczególne swoje pobudki, które jej koniecznie czynną być każą, a te pobudki nie inne są, tylko potrzeby człowieka. Ten np., który musi przebywać drogę pełną zawał i niebezpieczeństw, bez wątpienia natęży całą swoją uwagę do postrzegania jednych i drugich, ażeby pierwsze mógł pokonać, a drugich uniknąć. Człowiek nawet żyjący w stanie dzikości i barbarzyństwa, którego potrzeby są bardzo ograniczone, pilnie postrzegać będzie różnicę między tworam przyrodzenia, które dla niego pomocne, a które szkodliwe być mogą. Stąd się wywiązuje ta prawda, że im bardziej z postępem oświecenia pomnażają się potrzeby człowieka, tym czynniejsza staje się w nim władza postrzegania, bo tym więcej znajduje on pobudek zniewalających go do jej użycia. Owszem, dla człowieka żyjącego w społeczności okrzeseanej sama ciekawość staje się jedną z potrzeb umysłowych, choćby w jej dogodzeniu nie widział żadnego bezpośredniego przystosowania do potrzeb swoich fizycznych.

308. Wiadomo jest, że wszystkie władze jakiegokolwiek bądź jestestwa, czy to mechaniczne, czy umysłowe, nie inaczej się doskonala, tylko przez ćwiczenie, to jest przez częste ich używanie. Skutki wprawy czyli nałogu do wykonywania częstego spraw pewnych, jako są zadziwiające we wszelkich innych rodzajach działań, tak równie i w czynach uwagi; albo raczej łatwość wykonywania jakichkolwiek bądź działań nie skądinąd pochodzić może, tylko z nabytej łatwości uważania. Człowiek np., który wykonywa jakąkolwiek sprawę mechaniczną od woli jego zawisłą, inaczej tego uczynić nie może, tylko za pośrednictwem uwagi, to jest uważając każde szczególne poruszenie ciała swojego, jakie jest potrzebne do wykonania tej sprawy. Kiedy pierwszy raz pełnić ją zaczyna, działania jego zwolna i opieszale następują po sobie, bo nad każdym z czynów pojedynczych, z których się składa ta sprawa, uwagę swoją zastanowić musi. Lecz w stosunku do liczby razów, przez które powtórzył tę sprawę, pomnaża się w nim łatwość do jej wykonywania. Uwaga jego coraz mniej zastanawia się nad szczegółami; prędkość zaś w wykonywaniu tej sprawy staje się z czasem zadziwiająca. Nazywamy to pospolicie „wprawą” czyli „nawykniem”. Uważmy np. sztukmistrza, który się wprawił do równowagi. Kiedy on równoważy na swoim palcu pręt czy też łaskę pionową, nie dosyć jest, ażeby uwaga jego była zawsze czynna; potrzeba jeszcze, ażeby oko jego było statecznie w ten przedmiot wlepione. Jeśliby część ciała, na której się opiera pręt rzeczony, była w doskonałym spoczynku, bez wątpienia pręt ów upaść by musiał, tak właśnie, jak gdyby był postawiony w tym samym położeniu na stole. Potrzeba zatem, ażeby równoważnik ciąglą dawał baczność na wszelkie zboczenia prętu z linii pionowej, i uprzedzał każde z nich przez ruch w stronę przeciwną. Tym sposobem pręt nie ma czasu upaść podług pochyłości któregośkolwiek z tych zboczeń, i przynajmniej na oko zdaje się być zawsze pionowy, podobnie jak krążek wiercący się utrzymuje się w położeniu poziomym przez samą szybkość ruchu wirowego. Już to jest rzeczą godną zastanowienia, jeśli się uda człowiekowi równoważyć tym sposobem przez czas dłuższy jeden pręt jakiegokolwiek. Cóż mówić, jeśli kto może utrzymać w równowadze dwa lub trzy razem

pręty na rozmaitych częściach ciała swojego, a w tym samym czasie iść po sznurze albo po drucie? Któż zaprzeczy, że pomyślne wykonanie takiego działania zawisło od ustawicznej bacności i że człowiek nigdy by nie przyszedł do tak zręcznego użycia władzy swej postrzegania,¹⁴³ jeśliby się do tego nie nałożył przez długą wprawę. Ten wprawdzie, który się poświęca takim powołaniu, gdy się zaczyna wprawiać do sztuk podobnych, w samej potrzebie zachowania życia swojego i zdrowia znajduje dzielną pobudkę do ćwiczenia swej uwagi [307]; ale jednak niewątpliwą jest rzeczą, że tak zadziwiająca łatwość w wykonywaniu spraw mechanicznych i w kierowaniu swą uwagą, od czego zależy pierwsze, może być tylko nabytkiem długiej i stopniowej wprawy. Nie od rzeczy tu będzie drugi jeszcze przytoczyć przykład na poparcie tej samej prawdy. Widzimy pospolicie, że człowiek, który jakimkolwiek przypadkiem wzrok utracił, nabywa z czasem coraz większej czułości i wytworności w zmysle dotykania. Bez wątpienia nie można tego rozsądnie przypuścić, ażeby utrata wzroku mogła wpłynąć jakimkolwiek sposobem na odmianę samego zmysłu dotykania, a bardziej jeszcze, ażeby miała mu nadać pewien stopień delikatności, którego on nie miał z urodzenia. Prawdziwą przyczynę tego zdarzenia znajdujemy raczej w ćwiczeniu uwagi czyli postrzegania, zastosowanym do czuć rzeczzonego zmysłu, do którego człowiek pozbawiony wzroku staje się zniewolony potrzebą. Ciągłe to ćwiczenie uwagi nad czuciami zmysłu dotykania nie omieszką sprawić to z czasem, że człowiek najłabsze nawet czucia tego rodzaju rozróżniać i oceniać potrafi, czego wprzód dokazać nie mógł dlatego, że nie miał tyle potrzeby ich uważania, albo wnet o nich zapominał. Niemalże też do tego skutku przyczyniać się może i ta niezaprzeczone własność umysłu naszego, o której mieliśmy już powód nadmienić, mówiąc o marzeniach sennych [275], to jest, że czucia żywsze i mocniejsze zawsze ćmić zwykły wiadomość o czuciach słabszych. Człowiek przeto, który wzrok utracił, tym samym jaśniej i wyraźniej postrzegać może czucia swoje dotykania, że one w nim nie są bynajmniej zatłumione mocniejszymi czuciami widzenia. Tak więc nabywajmy wczesnej wprawy do uwagi czyli postrzegania, bośmy się przekonali, że jako wszelkie inne władze umysłu ludzkiego, tak i ta, o której tu mówimy, przyjść może do znacznego stopnia doskonałości przez samo jej ćwiczenie.

309. Nie tylko człowiek przez długą wprawę nabywa łatwości w szybkim kierowaniu uwagą swoją, a tym samem i w zręcznym wykonywaniu pewnych spraw mechanicznych, jak to widzieliśmy w przytoczonym wyżej przykładzie; nadto jeszcze łatwość rzeczona w niektórych sprawach tego rodzaju przyjść może do tego stopnia, iż się nam zdaje, że uwaga do ich wykonywania nie jest już bynajmniej potrzebna. Tak np. człowiek, który zaczyna uczyć się grać na fortepianie, z początku stawić musi bardzo zwolna palce swoje na klawiszach i uważać pilnie na każdą nutę. Lecz z czasem tak łatwo wykonywać potrafi to działanie, iż w czasie samego grania zajmować się może obcymi myślami, albo nawet rozmawiać z pewną osobą. Zdaje się przeto, że

¹⁴³ Ta zręczność wykonywania spraw mechanicznych, nabyta przez długą wprawę, nie tylko zależy od wydoskonalenia uwagi, lecz i od wpływu, który częsta praktyka ma na same mięśnie ciała naszego, że bowiem ostatnie nabierają przez to większej giętkości. Tak więc skutek, o którym tu mówimy, można przypisać niewątpliwie dwóm razem przyczynom.

w tym razie uwaga jego na grę bynajmniej się nie zwraca. Trudno jest wprawdzie, a raczej niepodobna okazać, czy w tym zdarzeniu rzeczywiście uwaga nasza zgoła się nie udziela wykonywaniu sprawy mechanicznej, czyli raczej tak wielka może być dzielność władzy naszej uważania, że w tym samym czasie, gdy się szczególnie zastanawia nad jedną rzeczą, może iść bardzo szybko za pewnym szeregiem rzeczy innych, to jest pewnych działań mechanicznych, o których to czynach uwagi przez to samo możemy nie wiedzieć, że one będąc bardzo znikome i szybkie, nie zostawiają żadnego śladu w pamięci, zwłaszcza że w tym samym czasie uwaga poświęca się sposobem szczególniejszym rzeczom innym. Cóżkolwiek bądź, czy przyjmujemy jedno lub drugie, wniosek w stosunku do prawidła praktycznego jeden zawsze będzie, to jest, że nie inaczej wprawić się możemy do wykonywania pewnej sprawy mechanicznej z tak wielką łatwością, iżby się nam zdawało, na koniec, że się ona dzieje bez pośrednictwa uwagi, tylko po długich i wyraźnych ćwiczeniach tej władzy. Nic przeto nie tracimy na tym, że nie możemy rozwiązać zagadnienia tak subtelnego, o jakim tu mówimy, widzimy bowiem, że ono nie ma żadnego stosunku do praktyki. Wreszcie najpewniejszą jest rzeczą, że do ułatwienia działań mechanicznych, podobnych temu, któreśmy widzieli w ostatnim przykładzie, niemało się przyczynia związek wyobrażeń naszych, o którym wyżej mówiliśmy [249]; albowiem niewątpliwą jest rzeczą, że człowiek grający pewną sztukę na jakimkolwiek narzędziu muzycznym, nie inaczej wydać może szereg dźwięków rzeczywistych, z których się ona składa, tylko za pośrednictwem odpowiedniego szeregu czuć wyobrażonych snujących się w jego myśli;¹⁴⁴ gdy zaś czucia obu tych szeregów w zdarzeniu tym następują po sobie pewnym porządkiem oznaczonym, takim a nie innym, i gdy ten porządek następstwa wielokrotnie się powtórzył, naturalnie zrobić się musi między tymi czuciami ścisły związek, tak dalece, iż obudzenie się jednego z nich lub kilku nie omieszka wzniecić w umyśle cały ich szereg w tym samym porządku. Następnie więc budzenie się szybkie czuć i wyobrażeń naszych ułatwiać nam musi podobne wykonanie odpowiednich działań mechanicznych.

310. Szybkość ta wyobrażeń naszych, przewodniczących pewnemu szeregowi działań mechanicznych, to sprawuje, że nie możemy zgoła pamiętać o tych wyobrażeniach, a zatem ani o czynach woli naszej, do których pierwsze dają pobudkę. Wielu przeto filozofów było tego zdania, że działania mechaniczne, do których nabyliśmy wprawy czyli nałogu, stają się, na koniec, niezawisłe od naszej woli i konieczne tak dalece, że samo tylko ciało je wykonywa, gdy umysł i wola nie mają na nie żadnego wpływu. Podług nich ciało człowieka może nabyć sposobności do wykonywania samo przez się pewnego szeregu ruchów w pewnym porządku oznaczonym, podobnym całkowicie sposobem, jak dusza staje się usposobiona przez nałóg do przyjęcia pewnego związku ścisłego między jej wyobrażeniami. Lecz łatwo jest okazać, że takie mniemanie żadnego za sobą podobieństwa do prawdy mieć nie może, owszem, przez to samo powinno się uważać za niedorzeczne, że się sprzeciwia wielu prawdom

¹⁴⁴ Niektórzy wprawdzie filozofowie zaprzeczyli temu twierdzeniu, lecz wkrótce okażemy, jak bezzasadne było w tej rzeczy ich mniemanie.

wyżej udowodnionym. Jakoż dosyć jest przypomnieć sobie, cośmy wyłuszczyli względem bezwładności ciał i różności sposobu, jakim działają istoty materialne na duchowe [174], oraz względem zacności i pierwszeństwa, które ma dusza nasza nad wszystkimi pierwiastkami mechanicznymi ciała [148], ażeby się przekonać, jak mniemanie takie przeciwne jest prawdzie. Jakże można przypuścić, ażeby niezliczone mnóstwo pierwiastków mechanicznych, z których się składa ciało człowieka, nie mających zgoła poznania i woli, porozumiało się ze sobą względem wykonywania takich ruchów, które widocznie wynalezione zostały od istoty myślącej, skierowane do pewnego celu przez taką tylko istotę mogącego się przedsięwziąć, i od niej samej z początku były wykonywane? Jakiż nałóg lub wprawa mogłyby odmienić naturę istot materialnych i usposobić je do takich działań, które są tylko właściwe istotom duchowym? Czemuż wreszcie ciało nasze, jeśli może mieć niekiedy sposobność do wykonywania samo przez się ruchów podobnych, staje się niezdolne do nich wtenczas, kiedy wpływ na nie duszy będzie zataimowany przez jakąkolwiek przyczynę, np. przez uciśnienie jej siedliska czyli mózgu, co nazywamy „apopleksją” [18]? Nie rozszerzam się tu więcej nad zbijaniem tego mniemania, ani przytaczam wszystkich dowodów jemu przeciwnych, gdyż ta materia należy bardziej do psychologii niż do logiki. To pewne, że ci, którzy je przypuścili, żadnym innym dowodem poprzec go nie mogą, tylko tym jednym, że człowiek, który się wprawił do szybkiego wykonywania działań podobnych, nie pamięta bynajmniej o wyobrażeniach swoich i o czynach woli, które przewodniczyły tym działaniom. Jest to więc dowód ujemny tylko, pochodzący z niedołężności władz naszych umysłowych, a tym samym nic nie znaczący, zwłaszcza kiedy przywodzi się na stronę takiego mniemania, które pogodzić się nie może z wielu prawdami mającymi pewność niezawodną. Jak nierównie lepiej i zgodniej z rozumem tłumaczą się podobne działania nałogowe przez zasadę wyżej wyłuszczoną, którą tysiączne stwierdziły doświadczenia, to jest, że, im prędzej w nas przemijają pewne wyobrażenia, tym mniej o nich wiemy, tym trudniej możemy je spamiętać [84]. Szybkość więc wyobrażeń i czynów woli, do których pierwsze są powodem, może z czasem przyjść do tego stopnia, że te działania znikome żadnego nie zostawiają śladu w pamięci naszej i tylko się nam objawiają przez skutki im samym właściwe. Wszakżeśmy już widzieli przykłady takich zdarzeń, że człowiek wnet zapomina albo o pewnych zjawieniach zewnętrznych, albo o swoich własnych sprawach, chociaż skutki z nich wynikłe i pozostałe nie pozwalają mu wątpić o rzeczywistym uiszczeniu się spraw tych lub zjawień [305]. Za cóż byśmy zastosować nie mieli tej uwagi i do spraw takich, o jakich tu mówimy? Tłumacząc je tym sposobem, nie tworzymy żadnego dowolnego przypuszczenia, albowiem sprawy te, których zawisłość od istoty myślącej w bardzo wielu zdarzeniach nie podlega najmniejszej wątpliwości, przypisujemy temu samemu początkowi, czyli raczej tej samej istocie we wszelkich innych podobnych zdarzeniach, chociaż ograniczoność władz naszych to sprawuje, że nie w każdym z tych zdarzeń postrzegać możemy wyraźnie wspomnianą zawisłość. Wykład taki nie tylko się opiera na zasadach udowodnionych, ale nadto jeszcze zostaje w zupełnej zgodzie ze wszystkimi prawdami, które się wyłuszczyły. Mówiąc o przypuszczeniach i o zastosowaniu rozumowań

do prawd poznanych przez doświadczenie, przekonamy się, że dwie wspomniane dopiero własności stanowią doskonałość jakiegokolwiek bądź wykładu.

311. Mówiąc o postrzeganiu, to jest o uwadze skierowanej do rzeczy zewnętrznych względem umysłu naszego, uważaliśmy dotąd działania tej władzy, ile zawisłe od woli człowieka, a zatem takie, które „czynnymi” w znaczeniu właściwym nazwać się mogą. Jakoż widzieliśmy, że uwaga ile działanie myślnie znaczy właściwie zastanowienie się dobrowolnie umysłu nad jednym z wyobrażeń swoich lub nad rzeczą, która temu wyobrażeniu odpowiada, nie dając względu na wyobrażenia inne, które w tym samym czasie snuć się w nim mogą [304]. Niewątpliwą jest rzeczą, że takie działanie umysłu jest właściwie czynne, ponieważ pochodzi z dobrej woli człowieka. Lecz już nadmieniliśmy o tej prawdzie, że jeśli przedmiot jaki zewnętrzny mocne czyni wrażenie na zmysłach naszych, przez to samo większy mamy stopień wiedzenia o czuciu, które w nas sprawuje [84]. Zdaje mi się, iż prawda ta znaczy w innych wyrazach to samo, jak gdybyśmy mówili, że uwaga nasza poniewolnie zwracać się musi na każde czucie mocniejsze, które się w nas budzi. Tak więc uwaga nasza nie tylko może być czynna, ale i bierna. (W rzeczy samej, jak mniemam, można przywieść gruntowne powody do ustanowienia tej różnicy między działaniami władzy wspomnianej.) Naprzód bowiem, każdy tego na sobie doświadczyć musiał, że jakiegokolwiek nadzwyczajne, choćby niespodziane działanie na którykolwiek z jego zmysłów, nie może uniknąć jego pamięci, a tym samym i uwagi [tamże]. Któżby np. chciał utrzymywać, że to zależy od woli człowieka, nie uważać na ból gwałtowny, którego doznaje od przyczyn jakichkolwiek, bądź zewnętrznych, bądź wewnętrznych? Bez wątpienia jeśliby człowiek mógł się zdobyć na taką moc umysłu, przez to samo byłby wyższy nad wszelkie przypadki losu, i miałby gotowe lekarstwo, nie już do ulżenia sobie, ale nawet w niejaki sposób do zniszczenia choćby największych boleści swoich. Wszakże na ten koniec dosyć by mu było zwrócić od nich zupełnie uwagę swoją ku innym rzeczom, a natenczas jakby mało czuł pierwsze, jakby ich prawie nie czuł. Lecz tysiączne doświadczenia mówią przeciw temu przypuszczeniu, a żadnego z nich podobno z pewnością przytoczyć nie można, które by mówiło za nim. Prócz tego nie podlega to żadnej wątpliwości, że człowiek doznając gwałtownego czucia bólu, nie jest zdolny zająć swą uwagę jakąkolwiek rzeczą inną, co samo dowodzi, że uwaga jego w tym razie musi poniewolnie zajmować się czuciem bólu, gdy trudno mu jest, a prawie niepodobna zwrócić ją do czego innego. Owszem, nie tylko czucie mocne jakiegokolwiek bądź zmysłu zwraca poniewolnie uwagę człowieka ku sobie, ale często nawet same wyobrażenia i myśli ten sam w nim sprawują skutek; wtenczas mianowicie, kiedy te wyobrażenia mają ścisły związek z najpierwszą potrzebą człowieka, to jest z potrzebą zachowania jego jestestwa. Na przykład niepodobienstwem mógł usunąć zupełnie z uwagi swojej smutne wyobrażenia nieszczęśliwych skutków, jakie by nastąpiły, jeśliby uległ niebezpieczeństwu, chociaż oderwanie uwagi od tych obrazów, a zwrócenie jej ku obmyśleniu środków zapobiegających niebezpieczeństwu, byłoby najpewniejszym

warunkiem do zachowania przytomności umysłu, jaka jest potrzebna w tym razie. Pospolicie poczytujemy to za przymiot bardzo rzadki i dziwny, jeśli który wódz albo żołnierz potrafi zachować zimną rozagę w czasie potyczki. Zdziwienie to, jeśli się nie mylę, pochodzi z tego przypuszczenia, że ten, który w takim razie jest panem wyobrażeń swoich i myśli, zdolny jest dokazać rzeczy niemalą w sobie zawierającej trudność, to jest otrząść się z takich obrazów, które by w nim mieszały mniej lub więcej przytomność umysłu. Cóżkolwiek bądź, zdaje się, iż każdy na to ze mną się zgodzi, że ta zimna krew wśród niebezpieczeństw może się tylko nabyć przez stopniowane doświadczenie, a podobno i w najwaleczniejszym żołnierzu na tym raczej zależy, że się on wprowadził do rychłego odpierania natrętnych wyobrażeń bojaźni, aniżeli na tym, żeby miał być zupełnie od nich wolnym. Tak więc zdaje się, iż samo zastanowienie się nad tym, co się dzieć zwykło w naszym własnym umyśle, wyświeca nam potrzebę ustanowienia podziału uwagi pod nowym względem, to jest, ile działania tej władzy czynne są albo bierne. W pierwszym razie uwagę nazwiemy „czynną”, w drugim „bierną”. Nie przeczę wprowadzić temu, że usiłowanie, aby odwracać uwagę naszą od rzeczy nieprzyjemnych, a zwrócić ku przyjemniejszym, w wielu zdarzeniach pożyteczne dla nas być może, bo nawet i same cierpienia ciała mniej lub więcej przez to osłodzić zdołamy, zwłaszcza jeśli one nie są w największym stopniu. Bardziej zaś jeszcze podobne usiłowanie i wprawa może nam z czasem dać zwycięstwo nad tymi wyobrażeniami, które by niewczesnie zajmowały uwagę naszą. Z tym wszystkim zawsze się to być zdaje prawdą niemylną, że nie tylko dobrowolnie uwaga nasza zwracać się może ku rzeczom i wyobrażeniom, ale częstokroć nawet i mimo chęci naszej czynić to musi.

312. Dotąd mówiliśmy o uwadze, ile się ona zajmuje rzeczami zewnętrznymi, albo, co jedno znaczy, mówiliśmy dotąd o postrzeganiu. Lecz się już nadmienilo [305], że człowiek może zwracać swą uwagę na to, co się dzieje w jego własnym umyśle, i że takie jej skierowanie zowie się „refleksją” czyli „rozagą”. Samo przyrodzenie umysłu naszego tak chciało, ażeby człowiek miał władzę oraz i potrzebę nadawania swej uwadze tego dwojakiemu kierunkowi. Od najpierwszych chwil życia, jak tylko zmysł dotykania uwiadomi go o bytności przedmiotów zewnętrznych, uwaga jego wnet się im oddaje, i cała, że tak powiem, na nie się rozprasza, bo z początku człowiek nie jest nawet zdolny wchodzić w siebie samego i zastanawiać się nad tym, co się dzieje w jego myśli. Tak więc pierwaj człowiek postrzegać musi, nim zacznie rozważać; owszem, pierwaj nawet postrzegać musi, nim się dowie, że są pewne rzeczy do rozważania w nim samym, a mianowicie w tej jego części przedniejszej, która sposobna jest do myślenia. Jakoż przekonamy się na swoim miejscu, że władza rozgawy objawia się w człowieku prawie współcześnie z władzą rozumowania; pierwsza bowiem jest koniecznym narzędziem do działań drugiej; obie zaś razem wzięte stanowią prawdziwą zacość człowieka i znamię różnicy, które go odznacza od zwierząt nierozumnych. Nim się wyłuszczy ta prawda, dosyć jest tymczasem zastanowić się nad tym, czego nas uczy codzienne doświadczenie, to jest, że dzieci, które nie mają jeszcze użycia mowy i rozumu, bynajmniej nie są zdolne do refleksji,

choć władza postrzegania wyraźnie w nich widzieć się daje w samych nawet życia pierwiastkach. Owszem, i temu nawet zaprzeczyć nie można, że ludy dzikie i nieoświecone pospólstwo mało w tym względzie różni się od niemowląt, zawsze bowiem jest to rzeczą prawdziwą, że władza rozważa idzie równym krokiem z władzą rozumowania, i że człowiek tyle tylko oddala się od dzieciństwa i okazuje się być człowiekiem, ile się w nim doskonali obie te władze.

313. Ponieważ władza rozważa jest cechą odróżniającą nasz rodzaj od zwierząt nie mających rozumu, to samo domyślać się nam każe, że każdy człowiek mniej lub więcej musi być zdolny do jej działań, i czuć potrzebę jej użycia w wielu zdarzeniach. Gdyby przeznaczenie ludzi kończyło się jedynie na zachowaniu ich jestestwa, bez wątplenia wystarczałaby im na ten koniec sama władza postrzegania, a rozważa nie byłaby im zgoła potrzebna, tak właśnie jak i bydłom, które postrzegając przedmioty siebie otaczające, umieją z nich rozróżnić pożyteczne sobie od szkodliwych, chociaż bynajmniej nie potrafią rozważać lub rozumować. Lecz przeznaczenie człowieka nieskończenie jest wyższe nad przeznaczenie nierozumnych stworzeń. Gdyby on chciał tylko uprzyjemnić swój pobyt na ziemi, i zachować pewną wytworność w dogadaniu fizycznym swym potrzebom, już i tak musiałby się udać do rozważa, to jest musiałby łączyć rozumowanie z wiadomościami nabytymi przez zmysły, a rozumowanie, jak się już nadmienilo, bez rozważa być nie może. Ale człowiek nie tylko ma potrzeby fizyczne, lecz i umysłowe. Nie tylko szuka przyjemności w tym, co dogadza jego zmysłom, lecz więcej jeszcze ma dla niego powabu przyjemność innego rodzaju, która pochodzi z oświecania umysłu i wzbogacania go coraz nowymi wiadomościami, z dokładnego poznawania prawd ważnych i pożytecznych dla społeczności, z odkrycia przyczyn sprawujących skutki i zjawienia w świecie zmysłowym, z dochodzenia związku i harmonii między nimi, z nowych wynalazków, z badań, na koniec, nad przyrodzeniem swoim umysłowym i moralnym. A jakżeby mógł człowiek otrzymać tę przyjemność rzędu wyższego, jeśli by nie posiadał władzy rozważa, to jest władzy skierowania uwagi ku własnym swym wyobrażeniom, i śledzenia powodów, na których się opierają sądy jego i mniemania. Nie każdy wprawdzie człowiek równie jest sposobny do ćwiczenia tej władzy, czego jest przyczyną pierwiastkowe jego wychowanie, okoliczności, przez które przechodził w życiu swoim, rodzaj zabaw, jakim się poświęcił, na koniec, samo przyrodzenie, które nierówne wszystkim ludziom daje zdolności. To jednak {jest} najpewniejsze, że każdy z nich mniej lub więcej zniewolony bywa do używania władzy wspomnianej, a tym samym mniejszą lub większą ma do tego sposobność. Ludzie nawet z gminu rozważać umieją rozmaite okoliczności i następstwa, gdy chcą los swój zapewnić, dźwignąć się z nieszczęścia lub jego uniknąć. Lecz nade wszystko, któżby mógł poznać prawa moralne i obowiązki swoje, jakie ma ku bliźnim względnie do rozmaitych stosunków, w których z nimi zostaje, jeśli by rozważa była dla niego obca? Na koniec, jeśliśmy odkryli przyrodzone prawa umysłu naszego i za ich pośrednictwem prawdziwą rzeczywistość, to jest bytność pewnych istot właściwie pojedynczych i ich przymiotów, umiając ją rozróżnić od wszelkich złudzeń, wszystko to nie mogło

być dziełem innej władzy, tylko rozwagi, widzieliśmy bowiem, że samo zmysłowe postrzeganie rzeczy bez rozbioru wyobrażeń naszych na ostateczne ich pierwiastki, nigdy by do tych wypadków doprowadzić nas nie mogło, rozbiór zaś wyobrażeń ile wyobrażeń¹⁴⁵ nie jest czym innym, tylko rozważą.

314. Cośmy okazali względem postrzegania [305], to samo stosuje się i do rozwagi. Tak pierwszej, jako i drugiej władzy działania, ułatwiają się i doskonałą przez wprawę. Mówiąc o rozumowaniu, będziemy się starali udowodnić tę prawdę, że działanie to umysłowe, jako też i rozwaga, która jest narzędziem pierwszego, działać się inaczej nie może, jedno za pomocą słów czyli wyrazów, choćby tylko myślą wyobrażonych. Lecz jakośmy widzieli, że sprawy mechaniczne, do których się człowiek nałożył, mogą niekiedy z tak wielką wykonywać się szybkością, iż się nie pamiętają zgoła wyobrażenia, które tym sprawom przewodniczyły [309], tak to samo się prawdzi i o działaniach rozwagi. Te ostatnie, równie jak i pierwsze, mogą z czasem tak dalece się ułatwić, iż człowiek otrzymawszy pewne prawdy za pomocą rozwagi, natychmiast okaże się niesposobnym do zdania innym, albo nawet i sobie samemu sprawy z całego szeregu wyobrażeń swoich i myśli, które go do tych prawd doprowadziły. Dowodzi to, że szybkość działań podobnych nie pozwoliła mu utkwąć w pamięci nie tylko wyobrażeń rzeczy, na których się zasadzały te działania, lecz i wyobrażeń słów, których pośrednictwo, jak dopiero nadmienilem, było w tym razie nieuchronnie mu potrzebne. Wszakże na wsparcie tego, co mówię, można przytoczyć niewątpliwe zdarzenia. Człowiek np. biegly w rachunku może w krótkim bardzo czasie znieść trafnie w jeden ogół całą liczb kolumnę, chociaż po tym wypadku może zgoła nie pamiętać ani o jednej nawet z tych liczb w szczególności. Niezaprzeczoną także jest rzeczą, że nieraz zdarza się ludziom rozwiązać trafnie pewne zawile zagadnienia, zgadywać, że tak powiem, prawdy takie, które mogły być tylko wypadkiem pewnego rozumowania, chociaż wytłumaczyć się nie są w stanie, jaką drogą trafili do nich, i na jakich powodach oparli swe przekonanie o ich niemyślności.

Z tego, co się teraz powiedziało, wynika ten wniosek, że rozwaga wtenczas tylko istotne dla oświecenia przynieść może korzyści, kiedy swe działania wykonywa zwolna za pomocą wyrazów, nie już w myśli tylko wyobrażonych, lecz oddanych głosem lub pismem; bo tylko wtenczas może być człowiek zdolnym wyświecić sobie i innym cały szereg myśli i rozumowań, za pomocą których otrzymał ważne wypadki. Inaczej bowiem, choćby te myśli i wyobrażenia przywiodły nas do niektórych prawd szacownych, lecz gdy one same nie zostawiły żadnego śladu w pamięci naszej, stąd naprzód wypadnie, że nie będziemy mieli sposobu, którym byśmy mogli udowodnić drugim te prawdy i zapewnić się sami o ich niemyślności. Odkrycia przeto takie, albo raczej domysły, jeśliby brakło innego środka, byłyby wiecznie niepewne; albo raczej, nie mogąc iść do potomności pod rękojmą prawd niezawodnych, kończyłyby się

¹⁴⁵ Powiedziałem, że rozbiór wyobrażeń ILE WYOBRAŻEŃ jest rozważą. Wszakżeśmy widzieli, że jeśli człowiek rozbiera wyobrażenia swoje, ile odniesione do jestestw zewnętrznych, mianowicie wtenczas, kiedy te składają się z czuć rzeczywistych, nazywa się to właściwie „postrzeganiem”, nie „rozważą”. Ta przeto ostatnia wtenczas jest właściwie, kiedy rozbieramy w myśli naszej takie wyobrażenia, o których wiemy, że są tylko wyobrażeniami, jako to wyobrażenia złożone z czuć wyobrażonych.

z życiem tych, którym przyszedł do głowy. Po wtóre, jeżeli rozważa szybka, jeśli tylko wyrazu tego użyć się godzi,¹⁴⁶ może nam dawać niekiedy trafne wypadki; częściej się to jednak zdarza, że nas prowadzi do mylnych lub niedokładnych wniosków, gdy zaś żadnego środka w rozważeniu takiej nie znajdujemy do ich sprawdzenia, lub sprostowania, już to samo nas ostrzega, na jak wielkie omamienia może być wystawiony człowiek, który ślepo zaufał tej nałogowej rozważeniu. Widzieliśmy dopiero, że sam tylko powolny i cierpliwy rozbiór wyobrażeń naszych, zastanowienie się dostateczne nad każdym, iż tak rzekę, szczeblem rozumowania naszego, a tym samym skierowanie uwagi wyłączne nie tylko na każde z wyobrażeń pojedynczych, lecz i na każdy wyraz, który je oznacza, może nas zabezpieczyć od błędu w tych rzeczach, których pewność na rozumowaniu się opiera, i dać nam wypadki wyższe nad wszelką wątpliwość. Tak np. mówca lub filozof, jeśli chce przekonać drugich o pewnej prawdzie, której sam doszedł, nie inaczej to potrafi, tylko zastanawiając się rozważnie nad wszystkimi krokami, które uczynił ku jej odkryciu. Nauka i wprawa wiele mogą w tej mierze. W tych nawet przypadkach, w których prawda pewnego założenia zdaje się przenikać nasz umysł nagle i chwilowo, i w których nie możemy zaraz zdobyć się na dowody, badania usilne i stateczne nie omieszkają ich odkryć. Przywykając tym sposobem do rozważania tego, co się dzieje w nas samych, uczymy się opóźniać bieg naszych myśli, zastanawiać wyobrażenia ulotne, i na koniec dokazujemy tego, że dowody użyte przez nas do przekonania drugich, stają się wierną kopią ciągu myśli i rozumowań, które nam posłużyły do utwierdzenia naszych własnych mniemań. Wreszcie wszystkie te pomysły dotyczące się rozważań, któreśmy tu rzucili pod względem ogólnym, dopełnią się i rozwiną w tym miejscu, gdzie będzie mowa o rozumowaniu, dla ścisłego i koniecznego związku, który zachodzi między tymi dwiema władzami. Tam oraz przekonamy się o tej prawdzie, którąśmy tu tylko przypuścili, to jest, że wyrazy czyli słowa są nieuchronnie potrzebnym narzędziem do działań władz obu dopiero wspomnianych.

315. Postrzeganie i rozważa, chociaż równie potrzebne są człowiekowi i częstokroć wspierają się wzajemnie, wyłączne jednak poświęcenie się do uprawiania jednej z tych władz którejkolwiek może utrudniać ćwiczenia drugiej i umniejszać do nich sposobności. Tak np. człowiek, który prowadzi życie czynne i światowe, pospolicie wielką miewa łatwość do postrzegania rzeczy, które go otaczają. Najmniejsza okoliczność nie jest stracona dla jego uwagi. Lecz gdy idzie o zgłębienie prawd umysłowych i oderwanych, o zrozumienie przydłuższego ciągu ścisłych rozumowań, tenże sam człowiek, jako mniej ochoczym, tak też i mało sposobnym okaże się do podobnych działań. Przeciwnie metafizyk, który z upodobaniem oddawać

¹⁴⁶ Właściwie mówiąc, przez „rozważę” rozumiemy powolny i dokładny rozbiór wyobrażeń naszych, tak np. kiedy się mówi: TEN CZŁOWIEK ROZWAŻNIE POSTĘPUJE; TEN CZŁOWIEK ROZWAŻA WPRZÓD, NIM UCZYNI. Kiedy więc tu nazwaliśmy „rozważę” szybki nawet rozbiór wyobrażeń naszych, użyliśmy tego wyrazu w znaczeniu mniej ścisłym. Jednakże widzieliśmy dopiero, że działania rozważań, czy to się pędkiem wykonywają, czy zwolna, zawsze są jedne i te same, wyjąwszy tylko, że w pierwszym razie nie mogą być tak dokładne i pożyteczne, jak w drugim. Słusznie przeto w obu razach tym samym oznaczać się mogą nazwiskiem.

się zwykł abstrakcjom swoim, tak mało daje baczości na przedmioty zewnętrzne, iż ledwie powiedzieć o nim nie można, że częstokroć przechadzając się wpośród najludniejszego miasta, znajdując się w licznym towarzystwie, nie więcej wie o tym, co się dzieje zewnątrz niego, jak i wtenczas, kiedy się zatapia w myślach, zostając w swym własnym gabinecie. Jest to bez wątpienia dowód tej wielkiej prawdy, że władze ludzkie są ograniczone, i że jedna z nich nie może inaczej wygórować, tylko z uszczerbkiem innych. Każdy się domyśli, że zachowanie w tej mierze równowagi byłoby dla człowieka rzeczą najpożądanszą. Lecz gdy różnaitość skłonności przyrodzonych ludziom, różność powołania, ich potrzeb, klimatu, temperamentu itd., nie mogą dopuścić w tym względzie doskonałej równowagi, tedy przynajmniej o to starać się należy, ażeby nierówność w ukształceniu władz rozmaitych człowieka, ile to być może, była najmniejsza. Mianowicie, co się tyczy tych dwóch władz, o których tu mówimy, samo przez się rozumie się, że człowiek, który z powołania swojego poświęcił się jakiegokolwiek ścisłej umięttności, potrzebuje niekiedy przerwać badania swoje zabawą w towarzystwie, lub postrzeganiem tworów przyrodzenia, nie tylko dla rozrywki potrzebnej zdrowiu, lecz i dla uzbierania materiałów, które by się przydały do jego samotnych rozmyślań. Równie albo raczej bardziej jeszcze potrzebną jest rzeczą człowiekowi żyjącemu wpośród świata oddać się niekiedy ścisłemu rozbiorowi prawd wyższych, ćwiczyc w sobie tę cierpliwość i właściwie nazwaną rozwaę, która się zastanawia nad każdym szczeblem rozumowania i czyni człowieka sposobnym do zdania sprawy, nie tylko sobie samemu, lecz i drugim z powodów przekonania swojego. Wszakże z poprzedzających uwag już się to wyświeciło, że rozwaga daleko więcej znaczy niż postrzeganie, a zatem jeśli nie można w równym stopniu wydoskonalic obie te władze, do wydoskonalenia pierwszej z nich większą nierównie ważność przywiązać należy. Nie mówię ja tego, ażeby ludzie światowi, przez to samo, że władza postrzegania jest w nich wygórowana, nie byli zdolni do działań rozwagi. Owszem, jeśli idzie o rozwaę nałogową i szybko, wziętą w mniej ścisłym znaczeniu, o której niedawno rzecz była, nikt bardziej nią celować nie może nad człowieka, który żył długo, jak mówimy, na wielkim świecie. Żaden podobno filozof, który większą część życia swego poświęcił samotności, nie wyrówna dworakowi co do trafnego zgadywania charakteru rozmaitych osób z pierwszego, że tak powiem, kroku, co do skorego przewidzenia następstw, które pociągnąć może za sobą każda okoliczność, co do nadania pomyslnego obrotu potocznym interesom swoim, i korzystania w tej mierze z najmniejszego nawet zdarzenia, które by ku temu posłużyć mogło.¹⁴⁷ Ale tu mówimy o rozwadze ścisłej

¹⁴⁷ Tu także widzimy wyraźne skutki dwóch odmiennych nałogów. Ludzie prowadzący życie czynne wśród świata, ponieważ nie mając czasu do ścisłych rozbiorów, przywykli szybko myśleć i rychło stanowić; przez to samo łatwość w nich do podobnych działań większa jest aniżeli u innych, którzy z powołania swojego poświęcać się muszą pracom umysłowym i oderwanym, wymagającym ścisłego i powolnego rozumowania, zwłaszcza że widok rozmaitych zdarzeń, dziejących się na świecie, ułatwia pierwszym działanie szybkiej ich rozwagi przez samo pomnożenie materiałów do niej przydatnych. Wkrótce jednak zobaczymy, że rozwaga drugiego gatunku, to jest ścisła, lubo nie jest tak skora w działaniach swoich jak pierwsza, daleko większe od niej dla dobra społecznego przynieść może korzyści.

i powolnej, której to nazwisko właściwie się daje, a która, jak już nadmieniliśmy, rzadko bywać zwykła udziałem ludzi żyjących w zgiełku świata. Jeśli ta ostatnia nie zwykła tak szybko wykonywać działań swoich, jak pierwsza, daleko jednak pożyteczniejsza jest od niej dla społeczności. Pierwsza może być tylko trafną przewodniczką dla człowieka w potocznych sprawach jego życia i w rachubie własnych jego widoków; ale te ważne pomysły, które obchodzą całą społeczność ludzką, te szacowne prawdy, z których wykładu i udowodnienia powstały rozmaite gałęzie umiejętności, te wielkie odkrycia i wynalazki, które tyle dobra zrzędziły rodzajowi ludzkiemu i stały się drogą puścizną wszystkich wieków, bez wątpienia nie są płodem wielkiego świata, ale raczej domowego ustronia i poświęcenia się pracowitej a powolnej rozwadze. Gdyby zaś przeciw temu twierdzeniu chciał kto zarzucać nadużycia i niedorzeczności fałszywej metafizyki, które we wszystkich okazywały się wiekach, a w naszym najbardziej podniosły głowę, tedy mu odpowiemy, że z całego ciągu badań naszych, któreśmy dotąd mieli, już się wyświeciła ta prawda, że wspomniane nadużycia i dziwotwory źle wybudowanej metafizyki nie tak ściślej rozwadze, jako raczej niedostatkowi jej przypisać się powinny, bośmy widzieli, że one stąd jedynie wynikać mogły, iż twórcy tych mniemanych systematów, ubiegając się za pomysłami nowymi i osobliwymi, nie mieli cierpliwości doprowadzić rozbiór swych wyobrażeń do ostatecznych jego granic.

Tak więc powtarzam, com już wyżej powiedział, to jest, że rozważa ścisła mniej lub więcej potrzebna jest każdemu człowiekowi i że nawet przyzwoitą jest rzeczą, ażeby ludzie żyjący na wielkim świecie, poświęcili czas jaki jej ćwiczeniu. Albo raczej, jeśli stan ich życia i okoliczności nie pozwalają im zająć się pracą podobną, gdy już są w wieku dojrzałym i w samym potoku zatrudnień światowych, tedy tym większa dla nich okazuje się potrzeba wprawienia się za młodu do ćwiczenia tej szlachetnej władzy, mianowicie przez naukę jakichkolwiek umiejętności dokładnych, nie tylko takich, w których rozumowanie wspiera się doświadczeniem właściwie zwanym [302, przyp.], jak np. w fizyce, chemii itp., lecz i takich, w których do tego ostatniego odwołać się niepodobna, jako to w matematyce czystej, logice, filozofii umysłowej i moralnej. Oprócz korzyści właściwych każdej z tych nauk, jakich spodziewać się można z należytego ich ukończenia, może jeszcze młodzieniec z ćwiczenia się w nich odnieść następujące pożytki pod względem ogólnym wpływu, jaki mieć mogą ćwiczenia tego rodzaju na dalszy zawód jego życia. Naprzód bowiem, do jakiegokolwiek stanu byłby on powołany w przyszłości, wprawa do ścisłej rozważki, której nabył, przykładając się do nauk wspomnianych, nie będzie dla niego straconą; albowiem, choćby już ta rozważka zastosowana była do innych przedmiotów, zawsze mu jednak dawać będzie pewniejsze wypadki i trafniejsze zasady postępowania. Owszem, ponieważ widzieliśmy, że do wszelkich zgoła działań, bądź ciała, bądź umysłu, nie inaczej nabywa się łatwość, tylko przez wprawę czyli nałóg, więc nietrudno pojąć, że człowiek, który nawykł ściśle rozważać rzeczy w czasie do tego sposobnym, trafniej będzie mógł sądzić o nich wtedy nawet, kiedy go potrzeba nagli do rychłego skłonienia się na jedną lub drugą stronę, nie pozwalając mu długo się namyślać. Jakoż użycie świata, wzmacniając w nim władzę postrzegania, przysporzy

mu materiałów do rozważ, a tym samym łatwiejszymi i korzystniejszymi uczyni ćwiczenia tej ostatniej władzy. Po wtóre, człowiek tym sposobem wychowany, choćby potem zostawał na wielkim świecie, może sobie znaleźć część czasu do odnowienia zatrudnień młodości swojej i będzie w stanie zrozumienia nowych odkryć i wynalazków, albo przynajmniej będzie mógł ocenić nowe systematy pod tym ogólnym względem, ile one na prawdziwych lub fałszywych opierają się zasadach, ile pożyteczne lub szkodliwe być mogą rzetelnemu oświeceniu. Po trzecie, jeśli ten człowiek będzie piastował urząd jaki publiczny, nawykłość do ścisłej rozważi połączona z użyciem świata i z wiadomościami, które są potrzebne w tym powołaniu, uczynią go baczniejszym, a tym samym i trafniejszym w sprawowaniu tego urzędu, byle tylko był ożywiony miłością dobra powszechnego i nie przekładał swoich własnych widoków nad pożytki kraju. Po czwarte, na koniec, ćwiczenie się w ścisłym rozważaniu rzeczy, jak już powiedziałem, jest nieuchronnie potrzebne każdemu człowiekowi, aby mógł należycie poznać i wykonać obowiązki swoje; potrzeba zaś ta bez wątpienia tym większa jest, im ważniejsze powinności wkłada na niego stan jego życia, im rozleglejsze stosunki i zobowiązania się zaciągnął on ku bliźnim swoim. Zdaje się, iż nie mogę zakończyć lepiej tego rozdziału, jako przywołując myśl sławnego profesora Szkoły Edynburskiej, Dugalda Stewarta, który stosownie do uwag dopiero wyłuszczonych, tak mówił:

Będę miał podobno postać człowieka utrzymującego dziwaczne twierdzenie, gdy powiem, że jedną z przedniejszych powinności filozofii w wieku oświeconym jest to, ażeby wyjaśnić w pięknym porządku szeregi myśli, które w wiekach niewiadomości przechodziły ludziom przez głowę w sposobie szybkim i pomieszanym. A jednak dowodzą tej prawdy kształt rozmaitych języków, jako też pomniki praw i rządów starożytnych. W językach najmniej doskonałych postrzegamy, najszczególniej w słowach, podobność systematyczną, która przewodniczyła ich utworowi. W prawach rozpoznajemy zasady, które prawoznawca umie rozróżnić i widocznymi uczynić. Nie masz, na koniec, żadnego języka, jakożkolwiek gruby jest naród, który nim mówi, w którym byśmy nie znaleźli wiele wyrazów przeniesionych od jednego znaczenia do drugiego, podług pewnych wyobrażeń podobieństwa, które uderzyły najpierwszych wynalazców tych przenośni. Następuje potem filozof, który roztrząsa i rozbiera te stosunki, który daje uczuć ich trafność, i okazuje, dlaczego dwie rzeczy wyrażone są tym samym słowem. Podobne jest do prawdy, że najpierwszy, który uczynił to zbliżenie, nie mógłby nam wytłumaczyć się z tego, i można nawet mniemać, że w epoce tak odległej bynajmniej nie odziano wyrazami ciągu myśli, które prowadziły od jednego znaczenia do drugiego.¹⁴⁸

ROZDZIAŁ XVI

O pamięci i o sposobach zachowania jej lub wydoskonalenia

316. Mówiąc o imaginacji, mieliśmy powód wyłuszczyć znaczenie „pamięci”, takie przynajmniej, jakie najpowszechniej do tego wyrazu przywiązywać się zwykło.

¹⁴⁸ *Eléments de la philosophie de l'esprit humain* par Dugald Stewart, traduits de l'anglais par Pierre Prevost, T. 1, p. 197.

Mianowicie taką jej daliśmy definicję [186]: JEST TO WŁADZA ŁĄCZENIA CZUĆ WYOBRAŻONYCH W OBRAZY JESTESTW RZECZYWISTYCH, ZA POŚREDNICTWEM POJĘĆ, TYM SPOSOBEM, JAKIM SIĘ ŁĄCZYŁY CZUCIA RZECZYWISTE IM ODPOWIEDNIE, Z PRZEKONANIEM, ŻE SIĘ ONE TYM SPOSOBEM ŁĄCZYŁY. Gdybyśmy teraz tę samą definicję chcieli wyrazić sposobem prostszym, zastosowanym do pospolitego pojęcia, tak byśmy powiedzieli: Pamięć jest to władza, którą ma człowiek, wystawienia sobie w myśli przedmiotów nieobecnych, które niegdyś poznał obecnie, to jest przez zmysły, z przekonaniem, że w rzeczy samej poznał niegdyś te przedmioty. Ale takie opisanie pamięci stosuje się tylko do przedmiotów zmysłowych, gdy zaś wiemy, że człowiek przypominać sobie może nie tylko rzeczy podpadające pod zmysły, lecz i pewne prawdy lub wyobrażenia umysłowe, jako to np. prawdy matematyczne, moralne, filozoficzne itd.,¹⁴⁹ a nie tylko prawdy tego rodzaju pojedynczo wzięte, lecz i porządek, jakim one szykowały się w myśli naszej, tak więc chcąc wyświecić zupełniejsze i ogólne znaczenie „pamięci”, zdaje się, że taka jej definicja najwłaściwiej służyć by mogła: JEST TO WŁADZA ODNAWIANIA W MYŚLI NASZEJ JAKICHKOLWIEK WYOBRAŻEŃ LUB SĄDÓW DAWNIEJ MIANYCH ORAZ I PORZĄDKU, JAKIM ONE NASTĘPOWAŁY PO SOBIE, Z PRZEKONANIEM, ŻE TE WYOBRAŻENIA LUB SĄDY BYŁY W NAS DAWNIEJ RZECZYWIŚCIE.

317. Jak potrzebna jest władza pamięci każdemu człowiekowi, łatwo jest pojąć. Nie trzeba się rozwodzić nad wykładem tej prawdy, że bez pamięci wszystkie inne władze umysłowe na nic by się nam nie przydały. Człowiek, któremu by natura odmówiła pamięci, choćby miał zdrowe zmysły i władzę sądzenia najtrafniejszą, nie mógłby jednak nabyć żadnych zgoła wiadomości, bośmy widzieli, że jakiekolwiek wyobrażenia nasze lub sądy, które się nie utkwily w pamięci, i których człowiek, że tak powiem, nie może przywołać w potrzebie, bynajmniej „wiadomościami” nazwać się nie mogą [84]. Sama to więc pamięć jest składem wszystkich tych materiałów, którymi się trudnią inne władze umysłu, przerabiając je podług praw sobie właściwych. Ona sama tylko zachowuje ten skarb szacowny nabytków umysłowych, który stanowi prawdziwą wartość istoty rozumnej i stać się może dla niej jedynym środkiem do osiągnięcia szlachetnych swych przeznaczeń. Lecz widzieliśmy dopiero, że pamięć dwojakie ma zastosowanie co do działań swoich. Raz odnosi się do rzeczy zmysłowych, to jest do przedmiotów materialnych i do rozmaitych odmian, które w nich postrzegać możemy; drugi raz do pewnych praw wziętych odłącznie, czyli, jak zwykliśmy je nazywać, do pewnych prawd oderwanych lub umysłowych. Pamięć wziętą w zastosowaniu pierwszym nazywać odąd będziemy „pamięcią potoczną”; biorąc zaś ją w znaczeniu drugim, damy jej nazwisko „pamięci NAUKOWEJ”.¹⁵⁰ Tak więc pod względem tego podziału uważać tu będziemy władzę

¹⁴⁹ Chociaż nie wyłuszczyliśmy jeszcze znaczenia prawd dopiero wspomnianych ani sposobu, jakim się one nabywają, z tym wszystkim, zdaje mi się, iż każdy, kto tylko ma jakiekolwiek ich wyobrażenie, potrafi je rozróżnić od tego, co nazywamy „przedmiotami zmysłowymi”, tego przeto gatunku pamięci, który się odnosi do tych ostatnich, nie weźmie za jedno z tym, który się odnosi do pierwszych.

¹⁵⁰ Ponieważ widzieliśmy w poprzedzającym rozdziale, że pamięć ścisła ma związek z uwagą, nie dziw przeto, że wykłady obu tych władz muszą mieć coś wspólnego czyli podobnego. Mianowicie

pamięci, gdy następnie wyłuszczać mamy własności tej władzy i sposoby, które by posłużyć mogły do jej zachowania lub wydoskonalenia.

318. Ponieważ pamięć potrzebna jest wszystkim ludziom, natura też nikomu jej z nich nie odmówiła. Każdy człowiek w mniejszym lub większym stopniu posiada tę władzę. Owszem, zdaje się, że ta różnaitość pamięci, jaka się widzieć daje w różnych ludziach, nie tak zależy od liczby wiadomości, którymi ta władza rozrządzać może, jako raczej od ich gatunku. Wszakżeśmy widzieli, że pamięć ścisły ma związek z uwagą; nabytki przeto władzy pierwszej iść muszą koniecznie za kierunkiem, jaki nadamy drugiej; chcę mówić, że każdy człowiek tego tylko rodzaju wiadomości może składać w pamięci swojej, na które najbardziej przywykł zwracać swą uwagę. Wykładając tę ostatnią władzę, widzieliśmy, że potrzeby nasze są najdzielniejszą pobudką, która nas skłania do uważania rzeczy [307]; że zaś i namiętność jakakolwiek staje się potrzebą, stąd jasny wniosek, że uwaga nasza a zatem i pamięć idą pospolicie za tymi rzeczami, które nas obchodzą jakimkolwiek bądź sposobem, to jest które mają związek z potrzebami naszymi lub namiętnościami. Stąd to właśnie pochodzi, że pamięć, którą przyznajemy różnym osobom, objawia się przez skutki nie jednostajne, lecz bardzo rozmaite, ponieważ nie wszyscy ludzie tego samego rodzaju rzeczy biorą za przedmiot uwagi swej i pamięci, bo też nie wszyscy mają jednakowe potrzeby lub namiętności, co bez wątpienia zależy od sposobu życia, jaki kto sobie obrał, albo od okoliczności, które najmocniej wpływały do utworzenia jego charakteru. Tak np. pasterz bardzo dobrze zwykł pamiętać każdą sztukę swojego stada i rozróżnić ją potrafi od wszelkich innych. Kupiec pamięta dobrze o wszystkich gatunkach towarów, które mają związek z jego handlem i nie trzeba mu więcej, tylko rzucić okiem, aby mógł poznać należycie każdego z nich wartość. Człowiek, który z powołania albo potrzeby zwykł odbywać długie podróże, pospolicie pamięta o tym, do jakiego miejsca która prowadzi droga, jak się zowią wszystkie prawie stanowiska jej i gospody, i jaka między nimi zachodzi odległość. Pamięta o każdym prawie zawrocie dróg i gościńców, a nawet i o cenniejszych przedmiotach, które się mu nastreęczały po drodze. Przeciwnie, literat albo filozof, którego pamięć w stosunku do rzeczy dopiero wspomnianych może się okazać bardzo słaba i nic prawie nieznacząca, zwykł pamiętać dobrze o dziełach, które czytał, o wielorakim ich wydaniu, o nazwiskach ich autorów, o rozmaitych myślach i prawdach godniejszych uwagi, które się w tych dziełach zawierają, o szeregach wyobrażeń i sądów stanowiących pewne dowodzenia, słowem: o wszystkich prawie ważniejszych szczegółach, składających osnowę tych nauk, którym się bardziej poświęcał. Tak więc wszystko to zdaje się dowodzić, że pierwiastkowe różnice, które rzeczywiście zachodzić mogą między pamięcią ludzi jednych a drugich, nie są tak wielkie, jakby się zdawało na pierwsze wejrzzenie, i że wszystkie te, które najbardziej nas uderzają, po mniejszej części przypisać się powinny rozmaitym całkowicie i odmiennym nałogom, jakie

nietrudna {jest} rzecz do pojęcia, że podział pamięci na POTOCZNĄ i NAUKOWĄ odpowiada podziałowi uwagi na POSTRZEGANIE i ROZWAGĘ [305]. Z wielu innych jeszcze względów da się nam widzieć ta podobność w dalszym ciągu. {W oryginale brak lokalizacji odnośnika; umiejscowienie moje – JJ.}

oni zaciągnąć mogli w zastosowaniu uwagi swej lub ciekawości. Gdy zaś nikt o tym wątpić nie może, że są pewne potrzeby nieodbite i wspólne wszystkim ludziom, skutki też pamięci w stosunku do rzeczy będących przedmiotem tych potrzeb są prawie jednakowe u wszystkich osób. I tak nie masz prawie człowieka, którego by pamięć nie wystarczała do nauczania się swego ojczystego języka oraz do poznania praw natury i zwyczajnego biegu rzeczy, tyle przynajmniej, aby mógł przyzwoicie utrzymać jestestwo swoje.

319. Jeśli przypomnimy sobie, co się wyżej wyłuszczyło o związku wyobrażeń naszych zmysłowych, tak trafunkowym, jako też naturalnym [248, 259], bez wątpienia przekonamy się, że ten związek bardzo nam ułatwia ćwiczenia pamięci. Wszakżeśmy widzieli, że na mocy tego związku zjawienie się w umyśle wyobrażeń jednych pociąga za sobą obudzenie się drugich, bez żadnego z naszej strony usiłowania; tak więc oczywistą jest rzeczą, że ten związek wyobrażeń niemałe dawać musi wsparcie pamięci naszej, gdy nam oszczędza potrzeby dobrowolnych usiłowań i natężeń tej władzy. Jeśli zaś związek wyobrażeń jest pomocą dla pamięci, daleko bardziej {taką pomocą jest} porządne ich uszykowanie. Jakoż wszelki porządek wyobrażeń naszych lub wiadomości nie czym innym różni się od ich związku, tylko tym, że związek może niekiedy zachodzić między dwoma tylko wyobrazeniami naszymi lub kilku, jakieśmy to widzieli, mówiąc o związku wyobrażeń zmysłowych; porządek zaś czyli szyk wyobrażeń jest to związek obejmujący wielką ich liczbę, które wszystkie tym sposobem połączone stanowią pewien układ całkowity, jako to np. pewną umiejętność lub naukę. A chociaż nie daliśmy jeszcze dotąd wyobrażenia szczegółowego o żadnym układzie wiadomości ludzkich, zdaje się jednak, że prawda, o której dopiero nadmienilem, udowodnić się może w ogólności przez następujące uwagi. Nikt zapewne utrzymywać tego nie będzie, ażebyśmy wyobrażenia nasze szykować mieli tym samym właśnie sposobem, jak szykujemy przedmioty materialne, które stawiamy jedne obok drugich w pewnych kierunkach. Prócz tego, każdy człowiek, który się zastanawiał nad działaniami swego własnego umysłu, wątpić o tym nie może, iż niepodobną jest dla niego rzeczą mieć w jednym czasie bardzo wielką liczbę wyobrażeń, które by mógł jasno rozróżniać, ale je następnie przedstawiać sobie musi. Z tych uwag niezawodny wynika wniosek, że zrobić pewien porządek między wyobrazeniami, taki lub inny, nie jest co innego, tylko ustanowić między nimi pewien związek, który by nam ułatwiał w potrzebie następne ich przypominanie. Oczywistą jest rzeczą, że związek ten, czyli szyk wyobrażeń, dziać się musi na mocy pewnych praw czy powodów, albowiem nie może to być bez powodu, że wyobrażenia jedne służą nam do obudzenia drugich, takich właśnie a nie innych, jakie sobie przypomnieć chcemy, i że każdy porządny układ wiadomości obejmuje w związku pewną ich tylko liczbę, ale nie wszystkie. Jużemy wyłuszczyli niektóre prawa tego związku, gdyśmy go uważali w stosunku do wyobrażeń zmysłowych. Mianowicie, co się tyczy związku NATURALNEGO takich wyobrażeń, widzieliśmy, że się on zasadza na wyobrażeniu przyczyn i skutków, i wypływa z tego prawa wrodzonego umysłowi naszemu, które nam każe twierdzić, że każdy skutek na swoją przyczynę

i który zowie się u logików „prawem przyczynności” [299-302]. Wyłuszczyliśmy także czworakie prawo, na którym się zasadza związek trafunkowy wyobrażeń zmysłowych, jako to: JEDNOŚĆ CZASU, MIEJSCA, PODOBNOŚĆ i SPRZECZNOŚĆ. Teraz gdy nam wypadło nadmienić o szyku wyobrażeń naszych w ogólności uważanym, a zatem i o związku, jaki między nimi zachodzić może, nie tylko w stosunku do wyobrażeń zmysłowych, lecz i do wszelkich innych, do tych pięciu praw, o których dopiero wspomnieliśmy, dodać jeszcze należy dwa następujące: (1) prawo stosunku ŚRODKÓW DO CELÓW; (2) prawo stosunku ZASAD DO WNIOSKÓW.¹⁵¹

Lecz już widzieliśmy, że związek wyobrażeń naszych zmysłowych nie tylko pomaga działaniom pamięci, ale nadto jeszcze wpływa na inne władze umysłu, mianowicie na władzę sądzenia, albowiem przekonaaliśmy się, że połączenie niektórych wyobrażeń zmysłowych zawsze prawie zwykło bywać powodem do połączenia pewnych sądów [250]. Aleśmy oraz widzieli, że jeśli ten związek wyobrażeń jest trafunkowy tylko, tedy może nas przywieść do fałszywego sądzenia. Stąd wnieść powinniśmy, że szyk naturalny wyobrażeń naszych¹⁵² nierównie pożyteczniejszy jest dla nas niż trafunkowy, nie tylko z tego względu, że nas bezpiecznymi czyni od sądów fałszywych, ale i przez to, że daje pamięci naszej wsparcie daleko trwalsze niż drugi. Wszakże gdy się już dowiodło, że przyrodzone człowiekowi myślenia prawidła są wieczne i nieodmienne [„Wst{ę}p”, IV], łatwo się pojmuje, że związek naturalny wyobrażeń, który bez wątpienia na takich a nie na innych zasadza się

¹⁵¹ Co znaczą dwa prawa dopiero wspomniane, i kiedy z trafnością stosować się mogą, wyłoży się to obszerniej na swoim miejscu. Tu dosyć jest w krótkości powiedzieć, że przez prawo stosunku ŚRODKÓW DO CELÓW rozumiemy to, iż widząc użyte pewne środki, powinniśmy się domyslać pewnych celów czyli zamiarów, do których owe środki przydatne być mogą. Wzajemnie też, widząc wykonane pewne zamiary, powinniśmy się domyslać środków, jakie do otrzymania tych celów użyte być mogły. Co się tyczy prawa stosunku ZASAD DO WNIOSKÓW, łatwo się rozumie, że to prawo ściąga się do sposobu, jakim sądy jedne wywodzą się z drugich, o czym traktuje sztuka rozumowania.

¹⁵² Mówiąc o związku wyobrażeń zmysłowych, „związkiem ich naturalnym” nazwaliśmy ten, który się zasadza na poznaniu należytych przyczyn i skutków. Teraz gdy chcąc wystawić w znaczeniu ogólniejszym związek wyobrażeń naszych czyli wiadomości, wskazaliśmy dwa nowe jego prawa, potrzebną jest rzeczą, ażebyśmy dobrze wrazili sobie w pamięć, co mamy rozumieć przez związek naturalny jakichkolwiek wyobrażeń naszych lub sądów i żebyśmy go rozróżnić umieli od związku trafunkowego. Związek zatem pierwszy rozumie się nie tylko ten, który się zasadza na trafnym zastosowaniu PRAW PRZYZYNNOSTI, lecz i ten, który się opiera na stosunkach ŚRODKÓW DO CELÓW i ZASAD DO WNIOSKÓW, jeśli dobrze pojmujemy własność tych stosunków, to jest, jeśli w myśli naszej utworzy się związek między pewnymi zasadami prawdziwymi a wnioskami, które z nich prawym wywiodły się sposobem. Związek zasadzony na trzech wspomnianych dopiero prawach nazywać odtąd będziemy „szykiem filozoficznym wyobrażeń naszych”, ponieważ da się to widzieć na swoim miejscu, że nawet prawo przyczynności nie zawsze trafnie zastosować będziemy mogli, jeśli na ten koniec nie użyjemy pomocy rozumowania, to jest prawa zasad i wniosków. Przez „związek” zaś „trafunkowy wyobrażeń” co mamy rozumieć, już się wyłuszczyło, mówiąc o związku wyobrażeń zmysłowych, i nic nam w tej mierze nie pozostaje do powiedzenia, chyba to tylko, że połączenie błędne zasad i wniosków, przez to samo nie mogąc się nazwać „naturalnym”, do związku trafunkowego wyobrażeń w pewnym znaczeniu liczyć się powinno. Tak więc rzecz, która jest przedmiotem teraźniejszego rozdziału, ściśle ma związek z prawdami, które się wyłuszczą następnie w dalszym ciągu dzieła, a mianowicie nie może być pierwiej dokładnie zrozumiana i zastosowana do praktyki, aż poznamy naturę wielorakiego szyku wyobrażeń naszych i zgłębimy sztukę rozumowania.

prawidłach, musi dawać umysłowi stateczne przewodnictwo w przypominaniu wiadomości swoich. Przeciwnie, jeśli wyobrażenia połączone w nas będą przez stosunki trafunkowe, wtedy sam niejako traf rządzić będzie pamięcią naszą i sprawi to, że pewne wyobrażenia stawić się nam będą, gdy ich użyć nie będziemy mogli, albo też nawzajem w zdarzeniu potrzeby przypomnienia ich sobie staną się dla nas ukryte i jakby zakopane. Tak więc naszym środkiem do wzmocnienia pamięci naszej jest ustanowienie między wiadomościami, których nabyliśmy, porządku naturalnego czyli filozoficznego. Żebyśmy lepiej pojęli nieocenione korzyści tego porządku, przypuśćmy, że pewien kupiec, literat, rzecznik lub pełnomocnik wszystkie bez braku papiery, jakie tylko przechodzą przez jego ręce, składa bez porządku do jednej szafy lub w jednym pokoju. Jakżeby stąd wielki nastąpił nieład i zamieszanie? Jakażkolwiek byłaby przyrodzona moc pamięci tego człowieka, bez wątpienia nie mogłaby zaradzić temu nieładowi. Przeciwnie, jeśli te papiery lub dokumenty są dobrze ułożone i rozdzielone podług ogólnych treści czyli materii, mierna nawet pamięć wystarczy do znalezienia ich i więcej dokaże, aniżeli pamięć nadzwyczajna bez takiej pomocy. To, cośmy tu powiedzieli o szyku porządnym papierów, samo przez się stosuje się do szyku wyobrażeń naszych. Jeśli ten ostatni jest filozoficzny, dziwnie nam ułatwia przypominanie wiadomości naszych i staje się dla nas rękojmią niezawodnego w tej mierze skutku. W szyku takim wyobrażenia jestestw pojedynczych czyli indywiduów odnoszą się do wyobrażeń gatunków, rodzajów, rzędów i klas, sądy szczegółowe lub mniej ogólne odnoszą się do małej liczby pewnych zasad powszechnych, a to już nam daje do zrozumienia, przynajmniej pod względem ogólnym, czego rozbiór szczegółowy będzie miał swoje miejsce, to jest, że taki rozkład wiadomości naszych jest koniecznym warunkiem do spamietania, ile to być może, nieskończonego mnóstwa rzeczy, bądź tych, które się nam objawiły przez zmysły, bądź też innych, które są owocem rozmyślań naszych i rozumowań.

320. Pod jakimkolwiek względem uważać będziemy pamięć, potocznym lub naukowym [318], zdaje się, że jej doskonałość zależy na połączeniu trzech następujących warunków. (1) Pamięć powinna być łatwa w nauczaniu się, to jest w zatrzymaniu pewnych wypadków, albo z doświadczenia wynikłych, albo innym udowodnionych sposobem w jakiejkolwiek nauce. (2) Powinna być trwała w zachowaniu raz pojętych wiadomości. (3) Powinna być prędką w ich przypominaniu. Te to są trzy własności, których rozmaity układ i stopień stanowi mniej lub więcej doskonałą pamięć w każdym człowieku. Trudną jest wprowadzić rzeczą, ażeby wszystkie te własności były zjednoczone razem w jednej osobie. Widzimy często ludzi, mających pamięć tego gatunku, iż łatwo nauczyć się mogą, i prędko przypominać zwykli czego się nauczyli, ale rzadko się to zdarza, ażeby ich wiadomości długo się zachowały w pamięci. W rzeczy samej łatwość i prędkość pamięci zależą od nałogu łączenia ze sobą wyobrażeń naszych przez takie stosunki, które same przez się stawiają się umysłowi, jako to przez stosunki PODOBNOŚCI lub SPRZECZNOŚCI, albo też przez stosunki JEDNOŚCI CZASU lub MIEJSCA. Przeciwnie zaś trwałość pamięci zależy od szyku filozoficznego czyli rozumowanego wiadomości naszych, a ten szyk, jak to

na swoim udowodni się miejscu, zasadza się na związku wyobrażeń połączonych przez stosunki innego całkowicie rodzaju niż pierwsze, to jest przez stosunki takie, które nie inaczej wyświecić się mogą, tylko przez powolną i pracowitą rozwagę [314], mianowicie, jak się już o tym mówiło, przez stosunki przyczyn do skutków, środków do celów, i zasad do wniosków. To właśnie sprawia, że człowiek, który nadał trwałość swej pamięci przez filozoficzne uporządkowanie swych wiadomości, pospolicie nie ma daru szybkiego ich przypominania {sobie}. W pierwszym albowiem razie, to jest, kiedy związek między wyobrażeniami naszymi tworzy się trafunkowo, sama tylko pamięć działa i to nawet bez żadnego częstokroć z jej strony usiłowania. W drugim razie, kiedy ten związek jest filozoficzny czyli naturalny, pomoc rozumowania jest nieuchronnie potrzebna; skutki przeto władzy pierwszej opóźniać się muszą przez działania drugiej, które z natury swojej nie mogą być inne, tylko powolne, jeśli przez nie otrzymać chcemy niewątpliwe wypadki [tamże]. W pierwszym razie same niejako wyobrażenia nastroczają się pamięci; w drugim szukać ich trzeba i one przywoływać. Słowem, z samej natury rzeczy zdaje się to wypadać, że druga własność pamięci ze trzech wyliczonych rzadko się połączyć może z dwiema pozostałymi.

321. Ale łatwo jest pojąć, że ta własność pamięci jest najważniejsza ze wszystkich, i że dostatecznie wynagrodzić może niedostatek dwóch innych. Niewiele na tym zależy, że kto ma łatwość wrażenia sobie w pamięć pewnych wiadomości i prędkiego ich przypominania, jeśli one niedługo się trzymają w jego umyśle. Przeciwnie, być niejako zapewnionym o trwałym panowaniu nad wiadomościami swoimi, i o sposobności do użycia ich w każdej potrzebie, jest korzyścią dla człowieka niemałej wagi. Ten, który utrwalił swe wiadomości przez porządne ich uszykowanie, choćby nie tak prędko mógł je sobie przypominać, jak drudzy, niezawodnie jednak znalazłby je w zdarzeniu potrzeby. Nie miałby może wielkiej zręczności w używaniu swego zapasu umysłowego, ale za to nabycie jego byłoby dla niego pewniejsze i, że tak powiem, dozgonne; całkowicie inaczej rzecz się ma względem wiadomości takich, które są połączone w umyśle związkiem tylko trafunkowym. One wprawdzie mogą się stawiać umysłowi z wielką szybkością, póki nałogi stosowne do położenia naszego zniewalają nas, ażebyśmy co dzień czynili wielokrotne ich przystosowania. Lecz kiedy okoliczności nowe odmienną zupełnie przedmioty uwagi naszej, czujemy wkrótce, że się nam usuwają z pamięci nieznacznie i jakby stopniami dawne nasze wyobrażenia i tracimy względem nich władzę dobrowolnego przypominania. Słowem, cośmy już widzieli, między pierwszym a drugim gatunkiem pamięci co do jej skutków ta sama zachodzi różnica, jaka postrzegać się daje między nieodmiennością praw natury, a wypadkami trafu, których nie mogliśmy podciągnąć pod żadne stałe prawidła.

Nadto jeszcze z innego względu daje się widzieć różnica między pamięcią zasadzoną na związku trafunkowym wyobrażeń a pamięcią systematyczną. Pierwsza może wprawdzie uczynić człowieka przyjemnym i miłym w towarzystwie, dając mu ten rodzaj dowcipu, który nazywamy „wesołym” i „krotochfilnym”, albowiem dowiedziono jest w psychologii, że dowcip taki zależy od związku wyobrażeń

opartego na stosunkach łatwych do przypomnienia, jakimi są np. stosunki podobności albo sprzeczności, czasu lub miejsca. Ale człowiek, który posiada drugi rodzaj pamięci, chociaż rzadko świetnieć może między ludźmi tym darem lekkiego i zabawnego dowcipu, który jest duszą obcowania, albo też zadziwiać słuchaczy wystawą swej wielorakiej erudycji, z tym wszystkim niedostatek ten obficie jest w nim wynagrodzony nie tylko trwałością pamięci, o czym już mówiliśmy, lecz i trafniejszym użyciem wiadomości, których ona jest składem. Jakoż zdaje mi się, iż nikt temu nie zaprzeczy, że układ filozoficzny zasadzony na poznaniu należytych przyczyn i skutków, zasad i wniosków, usposabia człowieka do lepszego nierównie korzystania z wiadomości swoich, aniżeli to uczynić może pamięć wypadków, których wyobrażenia trafunkowo połączyły się w umyśle. Z dwóch ludzi posiadających pamięć tego dwojakiego rodzaju, jeden zdaje się być na to tylko przeznaczony, ażeby bawił swych bliźnich, drugi, ażeby ich oświecał. Jeden jest człowiekiem towarzystwa, drugi człowiekiem rady. Jeden może być tylko sobie samemu pożyteczny we względzie czasowych korzyści, jakie się zwykły odnosić z pozyskanej wziętości między ludźmi, drugi stać się może pożyteczny dla społeczności całej przez swoje odkrycia lub wynalazki.

322. Niezaprzeczoną jest prawdą, że pamięć człowieka przechodzi przez rozmaite odmiany i stopnie w stosunku do różnych epok jego życia. W dzieciach, które już używają daru mowy, najpierwej objawia się pamięć przez wielką sposobność do zatrzymania słów czyli wyrazów. A chociaż nie można o tym wątpić, że dzieci ucząc się słów nabywają razem z nimi wielu wyobrażeń, mianowicie o tych rzeczach, które ich najmocniej obchodzą, jako to o rzeczach podpadających pod zmysły, lecz i to jest pewne z doświadczenia, że dzieci daleko więcej umieją wyrazów niż mają wyobrażeń, to jest, że niepodobna jest od nich wymagać, ażeby do każdego słowa, które wymawiają, przywiązywać mogły pewne wyobrażenie. Owszem, gdy mówiąc następnie o towarzystwie ludzkim, poznamy, jak wielki ma wpływ mowa na rozwinięcie i wydoskonalenie wyobrażeń naszych, a mianowicie gdy wyłuszczyemy sposób, jakim w człowieku z wyobrażeń indywidualnych, to jest z wyobrażeń rzeczy pojedynczo wziętych, tworzą się wyobrażenia ogólne rodzajów i gatunków, tym samym przekonamy się, iż to się dzieje bardzo naturalnie, że dziecię nie może tak dokładnie rozumieć, jak człowiek dojrzały, wszystkich wyrazów składających mowę ludzką, choćby tylko potocznych i pospolitych, a tym bardziej nie jest w stanie pojąć dobrze znaczenie jakiegokolwiek mowy ciągłej. Wszakże wiadomo jest, że mowa ludzka składa się z największej części wyrazów ogólnych, czyli takich, z których każdy służy do oznaczenia wielu bardzo rzeczy, w czym przewodniczyć nam muszą pewne wyobrażenia ogólne. Lecz da się to widzieć na swoim miejscu, że nie możemy sobie utworzyć dokładnie wyobrażeń ogólnych, tylko przez pewien zapas doświadczeń czyli poznań zmysłowych, który by na ten koniec wystarczał, a którego dziecię bez wątpienia nabyć jeszcze nie mogło. Prócz tego w mowie ludzkiej wiele się znajduje wyrazów przenośnych; wiele znowu wyrażen takich, których znaczenie oderwane jest i umysłowe, a tu już nie trzeba dowodzić, że dziecię

niesposobne jest do zrozumienia należytego takich wyrazów lub wyrażeń. Z tym wszystkim widzimy, że ono wielką ma łatwość i ochotę do uczenia się wyrazów i do zapamiętania przydłuższego nawet ciągu mowy, chociaż najczęściej nie rozumie tego, czego się nauczy. Pochodzi to naprzód z powszechnej i wrodzonej wszystkim ludziom skłonności do ćwiczenia władz swoich, a najbardziej tych, które w sobie świeżo odkryli. Władza mówienia jest niewątpliwie jedną z najcelniejszych, dziecię przeto, które ją w sobie niedawno odkryło, rade jest jej używać, a zatem uważa pilnie i z ochotą powtarza pewne dźwięki, czyli wyrazy, które słyszy wymawiane przez innych. Z początku wprawdzie używa tej władzy do naturalnego jej przeznaczenia, to jest do wyrażenia drugim, ile to być może, uczuć swoich, chęci lub myśli, ale łatwo jest pojąć, że chociaż władza mówienia i władza myślenia ścisły ze sobą mają związek i są dane człowiekowi jedna dla drugiej, w kształceniu się jednak swoim nie mogą iść ze sobą równym krokiem: że ostatnia z nich nie tak łatwo i rychło rozwija się, jak pierwsza. Wszakże daleko jest łatwiej wprawić się do pewnych działań mechanicznych, jakim jest np. i to, przez które za pomocą języka, warg i podniebienia wydaje się pewien dźwięk, składające mowę ludzką, aniżeli myśleć porządnie.¹⁵³ Idzie zatem, że dziecię daleko prędzej nauczy się mówić i pamiętać wyrazy, aniżeli pozna należycie, co każdy z nich znaczy, a tym bardziej aniżeli potrafi zrozumieć znaczenie choćby jednego przydłuższego okresu mowy ciągłej.

323. Jakożkolwiek zdawać by się to mogło za pierwszym rzutem uwagi, że ta nierówność w pierwiastkowych postępach dwóch władz, ściśle dla siebie przeznaczonych, nie odpowiada zamiarowi przyrodzenia, ponieważ najpewniejszą jest rzeczą, że wymawianie i pamiętanie pewnego szeregu wyrazów, gdy się do niego nie przywiązuje żadna myśl porządna, nie jest bynajmniej funkcją właściwą istocie rozumnej, głębiej jednak tę rzecz rozważając zdaje się, iż domyslić się możemy, że ten układ natury wspólny wszystkim ludziom nie tylko nie sprzeciwia się celowi, dla którego są im dane dwie wspomniane władze, lecz, owszem, trafniejszą do niego prowadzi ich drogą. Jakoż każdy człowiek z własnego doświadczenia może być o tym przekonany, że wiadomości jego i wyobrażenia nabyte w tej porze dzieciennego wieku, w której zaczyna dla niego, że tak powiem, świtać władza rozumu, a tym samym, w której używać już on musi władzy mówienia,¹⁵⁴ najmocniej się wrażają w pamięć, tak dalece, że trwają w niej niezatarte przez cały ciąg życia, co nie zawsze się prawdzi o wyobrażeniach powziętych w wieku nieco późniejszym. Gdy prócz tego pewne sądy i wyobrażenia, jak się o tym nieraz nadmieniło, nie mogą

¹⁵³ Człowiek wprawdzie, który w pierwiastkach życia swojego zaczyna ćwiczyć swe władze, tak mechaniczne, jako i umysłowe, w oboim tym zawodzie doznawać musi przewodnictwa natury, ona bowiem jest najpierwszą nauczycielką człowieka [256]. Ale też wątpić o tym nie można, że daleko prędzej i łatwiej zwykł on nabywać wprawy do ćwiczeń pierwszego rodzaju niż drugiego. Zdaje się, iż to jest ustawą przyrodzenia, że im szlachetniejsza jest władza, tym więcej ukształcenie jej kosztować powinno człowieka.

¹⁵⁴ Ostatnie to twierdzenie opiera się na tej zasadzie, którą w teraźniejszych badaniach przypuściliśmy tylko, a której udowodnienie zostawiliśmy do dalszego ciągu dzieła, to jest, że władza rozumowania nie może w nas inaczej rozwijać się, tylko za pomocą wyrazów.

się obudzić w umyśle i być w nim zatrzymane inaczej, tylko za pomocą wyrazów, stąd łatwo dojść możemy przyczyny, dla której przyrodzenie tak mieć chciało, ażeby w człowieku władza pamięci prędzej dojrzewała w stosunku do wyrazów, aniżeli w stosunku do wyobrażeń i myśli. Wszakże zaprzeczyć temu nie można, iż potrzebną jest rzeczą dla człowieka, jako dla istoty rozumnej i przeznaczonej do wyższych celów, ażeby pewne ważne pomysły i prawdy wraził sobie w pamięć na całe swe życie. Gdy zaś prawdy takie i pomysły są z rzędu tych, których pojąć nie możemy bez pomocy wyrazów, a które jednak w porze wieku najprzyjaźniejszej dla pamięci nie mogą być jeszcze należycie rozwinięte w umyśle, dlatego właśnie, że są wiadomościami wyższego porządku, wymagającymi już pewnego postępu władzy rozumowania, idzie zatem, że gdyby człowiek nabywał tych wiadomości w latach nieco późniejszych, już tym samym nie miałby dostatecznej rękojmi, że one w całym biegu jego życia zatrzeć się nie będą mogły. Tak więc, ponieważ wrażenie w pamięć wiadomości tego rodzaju ściśle zależy od spamiętania pewnych wyrażań, a do zachowania w niej tych ostatnich, ile być może, najtrwalszego, jest warunkiem wczesne ich nauczanie się, łatwo przeto zrozumieć to możemy, że gdy idzie człowiekowi o dozgonne posiadanie wyobrażeń i sądów takich, jakich umysł jego nie może mieć jeszcze w porze wieku zapewniającej największą trwałość jego nabytków, same przynajmniej wyrażenia tych wyobrażeń i prawd złożyć powinien w pamięci swojej, póki mu sprzyja owa pora szczęśliwa. Tym sposobem robi już on sobie zadatek przyszłych wiadomości swoich, tym pewniejszy, że, jak tu przypuszczamy, wiadomości te bez wyrażań wspomnianych nie mogłyby się utworzyć w jego umyśle. Wyobrażenia, o których mówimy, staną się dla dziecięcia bodźcem do zastanawiania się z czasem nad znaczeniem, jakie by do nich przywiązać należało, do postępnego śledzenia, rozwijania i uzupełnienia wyobrażeń i myśli stanowiących to znaczenie, albo też do sprostowania tych, które trafunkowo i nietrafnie połączył był z nimi. Że takie jest dążenie natury ludzkiej, nie podlega to żadnej wątpliwości; nie masz albowiem człowieka, który by w wieku dojrzalszym mniej lub więcej nie starał się dopełniać albo prostować znaczenie wyrazów, które był do nich przywiązał w dzieciństwie. Jeśli zaś raz już nadał myśli trafne pewnym wyrażeniom, których w dzieciństwie swoim nie mógł jeszcze dobrze rozumieć, myśli te tak statecznie i głęboko wyrują się w jego pamięci, jak i same te wyrażenia, albowiem spamiętanie pierwszych ściśle zawisło od spamiętania drugich. Przypuśćmyż teraz, że tych wyrażań wtenczas dopiero nauczył się człowiek, kiedy już był w stanie pojąć dobrze ich znaczenie; uwagi, które się tu wyłuszczyły, już nas ostrzegają, że w takim zdarzeniu pamięć tych wyrażań i przywiązanych do nich myśli mogłaby nie mieć tej samej mocy i trwałości, jak w przypuszczeniu pierwszym. Ten to jest właśnie, jeśli się nie mylę, zamiar przyrodzenia w ustanowieniu takiego porządku dla władz umysłowych człowieka, ażeby w pierwiastkach jego życia prędzej i sporzej rozwijała się pamięć słów niż wyobrażeń i myśli, przeznaczając pewien kres wieku, w którym obie te władze przyjąć mają do równowagi i postępować ze sobą, że tak powiem, w parze. Przynajmniej tłumaczenie to zdaje mi się być najpodobniejsze do prawdy.

324. Rozbiór uwag terazniejszych wskazuje nam sposób, jakim postępować mamy z młodzieżą, której wychowanie jest nam powierzone. Chcieć tego, ażeby się dziecię nie uczyło, tylko rzeczy takich, które dokładnie zrozumieć może, jest to podobno chcieć, ażeby ono nie nabyło żadnych wiadomości wyższego rzędu, które by na zawsze pozostać mogły w jego pamięci. Pożyteczniejsze przeto być sędzę, dać dzieciom zarody tych wiadomości, to jest nauczyć ich słów pewnych, z którymi wiadomości owe połączyć się mają w swoim czasie. Tak jednak postępując z dziećmi, zachować powinniśmy pewne przestrogi. Naprzód, nie należy obarczać ich pamięci wielką liczbą słów, które dla nich zrozumiałe być nie mogą, ale raczej w krótkich i łatwych do nauczenia się wyrazach podać im trzeba pewne prawdy, które chcemy utrwalić wiecznie w ich pamięci. Po wtóre, zawsze je prowadzić trzeba tym sposobem, ażeby one same starały się zdawać sobie sprawę ze znaczenia tych wszystkich słów, których się nauczyły, a w zrozumieniu wyrazów trudniejszych stopniowo pomagać naturze w nich działającej i prostować mylne wyobrażenia, które najczęściej dzieci do wyrazów takich przywiązują zwykły. Jeśli nie zachowamy tych dwóch przestróg, wynikną stąd dla człowieka straty następujące. Naprzód, obarczenie jego pamięci zbyt wielką liczbą słów ciężarem opóźnić w nim może i przytłumić rozwijanie się władzy myślenia, a co zatem idzie, i owa próżna gadanina, której się nauczył z trudem, stałaby się dla niego niepożyteczna. Po wtóre, dziecię nabrałoby nałogu uczenia się słów wielu, nie zastanawiając się bynajmniej nad ich znaczeniem, nałóg zaś taki, jak jest szkodliwy, rzecz łatwa do pojęcia. Sprawiłby on bez wątpienia to, że człowiek przyszedłszy nawet do lat dojrzałych, nie przestałby być dzieckiem i mało by się różnił od papugi. Po trzecie, na koniec, ponieważ czas ten dzieciństwa, w którym z naturalnego porządku pamięć słów wyścigać musi w człowieku rozwijanie się wyobrażeń i myśli, bardzo jest krótki, i gdy obie te władze dążą do równowagi, wkrótce między nimi nastąpić mającej, wypadłoby zatem, że uczenie się pewnego szeregu wyrazów niezrozumiałych, dla młodzieńca lepszej głowy nie miałooby żadnego powabu lub interesu, a tym samym trudziłoby go bez żadnej korzyści, albowiem słowa niezrozumiałe, których człowiek uczy się niechętnie, nie mogą trwać długo w jego pamięci, ponieważ w wieku dojrzałym te on tylko słowa lub wyrażenia zwykły pamięta, które dobrze rozumie. Postępować z młodzieżą tak opaczny sposób byłoby to niezawodnie tłumić w niej przyrodzone władze umysłu i zniechęcać ją do nauki.

325. Jako pamięć, mianowicie wyobrażeń i rzeczy, dojrzewa z wiekiem, tak też i z wiekiem słabnie. Prawdy tej nie potrzeba dowodzić, bo codzienne prawie obcowanie nasze z ludźmi podeszłymi w latach albo nawet i własne nasze doświadczenie stawia nam ją w świetle niewątpliwym. Skutek ten w największej podobno części zawisł od stanu ciała, którego siła organiczna stosownie do prawa skazitelności wspólnego wszystkim ludziom, słabieć musi na starość; gdy zaś ścisły zachodzi związek między ciałem a duszą, więc i władze tej ostatniej muszą podlegać podobnej odmianie, co najwidoczniej prawdzi się o pamięci. Ile, i jakim sposobem, osłabienie ciała ludzkiego przez wiek wpływać może na skutki pamięci, pytanie to

nie do naszego należy przedmiotu.¹⁵⁵ Co się zaś tyczy przyczyn, jakie by w tej mierze wskazać mogła logika lub psychologia, jedna tylko z tego rodzaju stawi się nam widoczna, to jest osłabienie w ludziach podeszłych uwagi, za którym koniecznie następować musi osłabienie pamięci, stosownie do tego, co się wyżej dowiodło. Lecz dla czego władza uwagi w ludziach starych nie ma tej dzielności, co w młodych, na to pytanie nietrudna jest odpowiedź. Jakożkolwiek może się do tego przyczyniać i samo wyniszczenie sił organicznych ciała, niezawodną jednak jest prawdą, że ten skutek zawisł najbardziej od umniejszenia pobudek do ćwiczenia tej ostatniej władzy. Jakoż nic już nie masz nowego dla ludzi starych. Namiętności ich ostygłe nic takiego nie znajdują w potocznych zdarzeniach życia ludzkiego, co by ich obchodzić mogło, a tym samym zaostriżyć ich uwagę. Stąd łatwo widzieć się daje, że przy takim usposobieniu umysłu w ludziach starych uwaga ich oraz i pamięć, która z pierwszą ściśle jest połączona, zostawać muszą jakby w odrętwieniu. Ale każdemu to wiadomo, że niedostatek pamięci w osobach wieku podeszłego ściąga się jedynie do rzeczy obecnych albo tych, które się niedawno zdarzyły, bo co się tyczy zdarzeń ich młodości lub wieku dojrzałego, widzimy, że ludzie starzy bardzo dobrze pamiętać je zwykli i radzi są opowiadać je drugim ze wszystkimi szczegółami. Wypadek ten jest nowym dowodem dwóch prawd, które się już wyłuszczyły, to jest: naprzód, że najpierwsze wrażenia młodości najdłużej trwać zwykły w pamięci ludzkiej; po wtóre, że dzielność tej władzy oraz i uwagi rośnie zawsze albo się umniejsza w tym samym stosunku, jak i pobudki, które tym władzom czynnymi być każą. W wieku młodzieńczym nowość wszystkich rzeczy i zdarzeń, w wieku zaś dojrzałym interesy i namiętności utrzymują czerstwość tych dwóch władz w człowieku, które na starość nie mogą już mieć tej samej podniety.

326. Z tym wszystkim jeśli niepodobna jest człowiekowi uniknąć w tej mierze powszechnej dla wszystkich kolei, samo jednak przyrodzenie, które ludzi skazitelnymi mieć chciało, podało im środki do zapobiegania, ile to być może, szkodom

¹⁵⁵ Że pamięć ludzka w znacznej części zawisła jest od stanu ciała, wątpić o tym niepodobna, ponieważ tysiączne doświadczenia nas uczą, że ta władza nie tylko słabiej przez skutek wieku, lecz może ponieść straty niemałe z przyczyny pewnych chorób. Widziano nieraz osoby, które wprzód miały pamięć najlepszą, zapominające nagle, po długiej chorobie, nazwisk rzeczy potoczniejszych i najbardziej im wiadomych. Zgłębienie tej tajemnicy, chcę mówić, tego związku, jaki zachodzić może między stanami ciała a pamięci ludzkiej, należy do fizjologów, którzy dotąd podobno w takim trudnym śledzeniu żadnego uczynić nie mogli postępu. To pewne, że dusza nie inaczej wykonywa działania wszystkich władz swoich, a zatem i pamięci, tylko za pośrednictwem nerwów, które wszystkie połączone są w mózgu. Lecz uważać tu należy, że tłumaczenia zawisłości, w której zostaje pamięć względnie do rozmaitych stanów ciała naszego, jakie tylko były dotąd przedsiębrane, dlatego właśnie okazały się być niepożyteczne, że się opierały się na przypuszczeniu fałszywym materializmu, to jest na tym przypuszczeniu, że wyobrażenia nasze zachowują się w mózgu i są w nim jakby wyciśnięte. Jeżeliśmy gruntownie dowiedli tej prawdy, że wszystkie władze i działania umysłowe zawierają się w istocie duchowej, a nie w części ciała jakiegokolwiek [20, 147, przyp.], tym samym wcześniej twierdzić możemy, że dalsze śledzenia tej tajemnicy, o której tu mowa, wtenczas jedynie mogłyby obiecywać jakiegokolwiek rzeczywiste światło, jeśli w nich mózg uważać się będzie nie za siedlisko właściwe wyobrażeń i pamięci, ale tylko za narzędzie duszy, którego ona używa do nabycia lub zachowania w sobie samej tych rzeczy.

wynikającym z tego smutnego prawa. Mianowicie, co się tyczy pamięci, widziano nieraz starców, którzy przez pewien przeciąg czasu doznając znacznego osłabienia tej władzy, zdawali się potem jakby ją na powrót odzyskiwać. Bez wątpienia mogło to stąd pochodzić, że umysł, który postrzega słabość swoją i widzi ją pomnażającą się z laty, pospolicie niemalą znajduje do tego pobudkę, aby się wprawiał nieznacznie do nadania swym wyobrażeniom nowego porządku, który by trafniej ułatwiał działania słabiejącej jego pamięci. Tak więc i tu się okazuje niemyślność tej prawdy, o której się wyżej mówiło, to jest, że dobry porządek wiadomości naszych ułatwia nam ich przypominanie, a tym samym może być lekarstwem dla naszej pamięci wtenczas nawet, kiedy ta władza naturalną koleją rzeczy ludzkich słabieć musi w człowieku. Prócz tego uważano, że mała liczba ludzi sędziwych, którzy się poświęcili na życie czynne i towarzyskie aż do ostatniej swej chwili, pospolicie daleko mniej uskarżają się na stratę pamięci niż inne osoby równego im wieku. Nie można wątpić, że korzyść tę winni są wpływowi, jaki mają na ich uwagę zatrudnienia rozmaite i stosunki codzienne z ludźmi. Władza ta, będąc utrzymywana przez ciągłe pobudki, tym samym nie traci dzielności swojej. Oto więc jeden także ze sposobów, które mogą być przydatne do zapobieżenia niedostatkowi pamięci słabiejącej na starość.

Widzieliśmy już, które są własności stanowiące doskonałą pamięć, i w jakim do siebie mają się stosunku [320], wskazaliśmy oraz niektóre środki mogące się przyczyniać do wzmocnienia lub wydoskonalenia tej władzy. Inne z tych środków podaje nam sama natura mimo wszelkiego z naszej strony usiłowania, i prawie mimo wiedzy naszej, z których liczby jest związek wyobrażeń trafunkowy, zasadzony na ich podobności albo sprzeczności, na stosunkach czasu lub miejsca [249]. Drugie zależą od naszej własnej woli i bez pewnego usiłowania otrzymać się nie mogą, jakim jest np. szyk czyli porządek filozoficzny wiadomości naszych [319]. W rzędzie tych ostatnich środków liczy się dobrowolne ćwiczenie pamięci, którego skutki w przedmiotach naukowych najbardziej widzieć się dają. Jakoż uważać to można, że na wstępie jakiegokolwiek nauki, która jest dla nas nowego rodzaju, bardzo nam jest rzeczą trudną zachować w pamięci najpierwsze zasady, na których się opiera ta nauka, i że pierwsze w niej usiłowania z niemalą dla nas przychodzą trudnością. Lecz w miarę, ile się rozszerzają wiadomości nasze mające związek z tą nauką, nabywamy coraz większej łatwości w tym względzie.

Gdy wejdziemy w rozbiór przyczyn sprawujących ten skutek, odwołując się w tym do prawd, które się już wyłuszczyły, będziemy mogli otrzymać takie wypadki, które się nam przydadzą w zastosowaniu ich praktycznym. Zdaje się, iż nie można lepiej wyłożyć tego przedmiotu, jako słowy samego filozofa, z którego wzięłem wszystkie niemal pomysły stanowiące ośnowę trzech ostatnich rozdziałów tej części mojego dzieła, i z którego mieliśmy już wyjątek w rozdziale poprzedzającym [315], chcę mówić, słowy Dugalda Stewarta, profesora filozofii w Uniwersytecie Edynburskim.¹⁵⁶

1. W każdej umiejętności wyobrażenia, na których się ona opiera, są zjednoczone między sobą przez jakiegokolwiek szczególne prawo związku. W jednej np. panują

¹⁵⁶ *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*. T. 2, chap. VI, sect. III, p. 239.

związki zasadzone na stosunku przyczyny i skutku. W drugiej te, które zależą od stosunków koniecznych właściwych prawdom matematycznym. W trzeciej związki zasadzone na styczności czasu i miejsca. To nam wyświeca przyczynę wzrostu postępnego, którego doznaje pamięć nasza, kiedy ją stosujemy do przedmiotów nauki stającej się dla nas co dzień przystępniejszą. Albowiem jakiegokolwiek niech będzie prawo związku panujące między wyobrażeniami, które nas zajmują nałogowo, wzmacniać się ono musi przez poświęcenie się naszej takiej nauce, w której to prawo statecznie jest używane.

2. Im bardziej oswajamy się z pewną umiejętnością, tym bardziej uwaga nasza przywyka do zastanawiania się nad przedmiotami, którymi się zajmuje. W rzeczy samej nauka nabyta sprawuje to, że nas obchodzą nowe prawdy lub nowe czyny,¹⁵⁷ które się do niej odnoszą i służą do jej uzupełnienia. Bardzo często nieuwaga nałogowa rodzi się z niedostatku ciekawości. Jeśli przeto chcemy temu zaradzić, nie trzeba się kusić o zmuszanie uwagi w każdym szczególnym przypadku, ale raczej przywykać nieznacznie i stopniami do uważania pod względem interesującym przedmiotu lub wyobrażenia, które chcemy utkwic w pamięci.

3. Kiedy zaczynamy jakiegokolwiek badania naukowe, nie jesteśmy w stanie ustanowić różnicę między wyobrażeniami, które się nam stręczą, względem ich użyteczności lub ważności. Usiłując zatrzymać je wszystkie, uchybiamy prawdziwego środka nabycia wiadomości takich, które są w naszej mocy, i są zastosowane do naszej słabości. W miarę, ile się rozszerza nasza nauka, wybór nasz staje się bardziej ograniczony i rozsądniejszy. Tym sposobem poznanie prawd pożytecznych i połączonych między sobą czyni nagle postępy, ponieważ uwaga nasza co dzień mniej jest rozrywana przez dania odosobnione i nieznaczące.

4. Wszystkie przedmioty naszych wiadomości mają stosunki z wielu innymi i stawiają się myśli naszej już przez jedno prawo związku, już przez drugie. W miarę przeto, ile pomnażamy stosunki naszych wyobrażeń między sobą, jak się to zdarza przez naukę, a nade wszystko przez wprawę do nauk filozoficznych, pomnażamy przez to samo powody przypominania ich sobie i utwierdzamy każde z nich w naszej pamięci.

To nam widzieć daje, od czego zależy łatwość zatrzymania nowego czynu lub nowego wyobrażenia. Łatwość ta zależy od stosunków, które łączą ten czyn lub wyobrażenie z przedmiotami naszych wiadomości poprzednich. Widzimy także, że każde nabycie tego rodzaju, zamiast obciążenia pamięci, wyciska coraz głębiej w naszym umyśle rzeczy, o których już wiedzieliśmy, i które mają między sobą pewien stosunek lub związek.

5. Na koniec, siła przyrodzona pamięci wzrasta w umyśle filozoficznym przez nałóg, którego on nabył do układania i porządkowania swych wiadomości itd.

¹⁵⁷ Przez „czyn” (*factum, fait*) rozumieją filozofowie to wszystko, co się dzieje w rzeczy samej: nie jest możliwym tylko, lecz rzeczywistym. Widzimy przeto, że znaczenie wspomnianego dopiero wyrazu jest bardzo ogólne, ponieważ się rozciąga nie tylko do wszystkich tych skutków przyrodzenia, które postrzegamy w świecie zmysłowym, lecz i do tego wszystkiego, co się dzieje naszym własnym umysłem.

327. Oprócz sposobów, które nam podaje sama natura umysłu naszego ku wsparciu naszej pamięci, bądź tych, które się nam stawia mimowolnie bez żadnej pracy naszej, bądź tych, których użycie zależy od naszej woli i wymaga pewnych usiłowań, a które przez to samo, że naturalne, muszą być wspólne dla wszystkich ludzi, są jeszcze sposoby inne, zależące od sztuki i przemysłu, których użycie zowie się „pamięcią sztuczną”. Dawni krasomówcy wiele pisali o tym gatunku pamięci i zostawili nam bardzo liczne w tej mierze wynalazki, które jednak wszystkie odnoszą się do tego ogólnego prawidła, ażeby połączyć w umyśle rzeczy trudne do spamiętania, z tymi, które się łatwiej pamiętają, w celu przypomnienia sobie pierwszych przez drugie. Mówiąc o związku wyobrażeń trafunkowym, widzieliśmy już, jak wielką moc mają przedmioty zmysłowe do budzenia w nas wyobrażeń i myśli, które niegdyś połączone były z tymi przedmiotami przez stosunek czasu lub miejsca, to jest któreśmy mieli w tym samym czasie albo w tym samym miejscu, w którym się stały zmysłom naszym owe przedmioty [249]. Tak więc pamięć sztuczna właściwie zależy na tym, ażebyśmy te wyobrażenia, które chcemy utkwic w umyśle naszym, połączyli z pewnymi rzeczami zmysłowymi dobrze wiadomymi dla nas oraz takimi, które by czyniły trwałe wrażenie na władzę naszą pamiętania. Dajmy np., że ktokolwiek utkwil w pamięci swojej rozmaite dzielnice czyli apartamenty wielkiego pewnego budynku, i przywykł przebiegać je następnie myślą podług stałego i nieodmiennego porządku. Przypuśćmy znowu, że ten człowiek ma mieć mowę publiczną, obejmującą wielką liczbę przedmiotów lub wyobrażeń szczegółowych, i że gotuje się do niej; chce sobie wrazić w pamięć porządek, podług którego zamierzył wyłożyć ciąg tych wyobrażeń. Na ten koniec potrzeba mu naprzód, ażeby podzielił swój przedmiot, i rozłożył go na pewne części większe i mniejsze, sposobem przyzwoitym. Połączy on potem każdą część z pewną dzielnicą lub z pewnym pokojem rzeczonego budynku, co łatwo uczynić może, przenosząc się myślą do dzielnic albo pokoju stosownego w tym samym czasie, kiedy się uczy tej części mowy swojej, którą połączył z tą dzielnicą albo pokojem. Ławo się pojmuje, iż z takowego działania nastąpić to powinno, że porządek dzielnic i pokojów, który stał się dla niego nałogowy, bez trudności przypominać mu będzie porządek wyobrażeń lub części mowy przywiązanych w myśli do owych dzielnic i pokojów. Oto jest przykład środków, jakich użyć może sztuka dla wsparcia pamięci. Do tego samego rodzaju należą znaki, których używać zwykłe ludzie z gminu, kiedy im idzie o to, ażeby nie zapomnieli wykonać w pewnym czasie pewnej czynności, na której im wiele zależy. Na ten koniec używają oni pospolicie węzełków, karbów, lub innych znaków podobnych. Oczywiście jest, że te ostatnie środki zasadzają się na tym samym ogólnym prawidle, co i pierwszy, to jest na połączeniu w myśli pewnych wyobrażeń z pewnymi znakami zmysłowymi, które by częściej i trwalej działały na pamięć naszą niż wyobrażenia tamte. Pojmujemy zatem, że chociaż sposoby zaradzenia słabości pamięci naszej podobne tym, któreśmy widzieli w przytoczonych dopiero przykładach, nazywają się „sztucznymi”, ogólne jednak prawidło, na których się one opierają, wskazane jest nam od samej natury umysłu naszego, bośmy widzieli, iż takie jest przyrodzenie tego ostatniego, że między wyobrazeniami, które on miał w jednym czasie lub

miejscu, choćby tylko trafunkowo, zwykł się tworzyć związek niejaki, powinowactwa zwłaszcza, gdy do tego przystąpi wprawa czyli nałóg [255]. Tak więc sposoby, którymi się posługuje pamięć nazwana „sztuczną”, tyle tylko należą do sztuki, ile człowiek potrafi uczynić z pożytkiem dla siebie pewne szczególne przystosowania ogólnego owego prawidła, które jest zaszczerpione w samej naturze jego umysłu. Albo raczej powiedzmy krócej, że prawidło to jest przyrodzone: że tylko rozmaite jego zastosowania mogą być dziełem sztuki.

328. Do rzędu środków, na których się zasadza pamięć sztuczna, bez wątpienia liczyć trzeba pismo; albowiem nie trzeba tego wyłuszczać, że użyteczność tego środka wypływa z tego samego ogólnego prawidła, o którym dopiero mówiliśmy, to jest z połączenia pewnych wyobrażeń z pewnymi znakami zmysłowymi, z jakich się składa i pismo. Lecz ponieważ jest to środek największej wagi między wszystkimi, które wspierać mogą słabość pamięci ludzkiej, ponieważ jego użycie zawsze bywać zwykło najskuteczniejsze i najlepiej odpowiadające celowi swojemu, wypada przeto, ażebyśmy się zastanowili nad tym szacownym wynalazkiem, tyle przynajmniej, ile byliśmy wysledzić mogli przyczyny, dla których użycie jego tak jest pewne i niezawodne. Wszystkie te powody, które z natury swojej zdolne są powiększyć dzielność pamięci naszej, podług tego, co się wyżej wyłuszczyło, łączą się tu razem dla zapewnienia skutku sposobowi, o którym mówimy, to jest pismu. Naprzód bowiem, widzieliśmy, że wrażenia pierwszej młodości naszej najtrwalej zachowywać się zwykły w umyśle, lecz wiadomo jest, że uczenie się pisma pospolicie zaczyna się w tej epoce życia ludzkiego, która najlepiej sprzyja pamięci. Widzieliśmy znowu, że ta władza rządzi się tymi samymi prawami i pobudkami, które nadają kierunek ciekawości i uwadze, to jest pobudkami interesu. Ale możesz być cokolwiek pożądanysz dla człowieka, i bardziej go obchodzącego, jak wynalazek ułatwiający mu przelewanie wyobrażeń swoich i myśli w te nawet osoby, których widzieć nie może i które od niego dzieli wielka odległość? Zaiste, nie czym innym różni się człowiek od zwierząt nierozumnych, tylko tą władzą udzielania bliźnim swych wyobrażeń, a jeśli użycie jej za pośrednictwem znaków mowy ustnej nie może być dla niego obojętne, jako stanowiące zacność i przeznaczenie jego natury, jakże by go obchodzić nie miało nauczenie się sposobów, które władzy wspomnianej nowy nadają stopień dzielności, czyniąc człowieka zdolnym do obcowania z nieprzytomnymi? Tak więc łatwo on sobie wraza w pamięć te środki, których użycie tyle dla niego obiecuje korzyści. Prócz tego przekonaliśmy się, że nałóg czyli wprawa najbardziej ułatwiać nam zwykły ćwiczenie władz naszych jakichkolwiek, a stąd już rozumie się samo przez się, że częste i codzienne prawie używanie pisma niewymownym sposobem wzmacnia związek między znakami, z których się ono składa, a wyobrażeniami, któreśmy z nimi połączyli. Na koniec, mówiliśmy, że między środkami ułatwiającymi dla nas spamiętanie wiadomości naszych najpierwsze trzyma miejsce porządek ich logiczny. W rzeczy samej, uważając stopień doskonałości, do jakiego teraz doprowadzone jest pismo, zaprzeczyć temu nie można, że sposób jego uczenia się podany nam od naszych przodków jest wynalazkiem prawdziwie filozoficznym. Dziecię

zaczyna naprzód od uczenia się głosek pojedynczych, to jest, uczy się naprzód do pewnych znaków zmysłowych pojedynczych przywiązywać pewne dźwięki także pojedyncze. Znaki te, jako też i dźwięki, są w małej liczbie, a tym samym nauczenie się ich bardzo jest łatwe. Ale ta szczupła liczba znaków i dźwięków pojedynczych zawiera w sobie wszystkie pierwiastki, jakich nam trzeba, ażeby nich powstać mogły najliczniejsze i nieskończone kombinacje dźwięków złożonych, które nazywamy „słowami” lub „wyrazami”. Tak więc utkwienie w pamięci małej liczby pewnych pierwiastków daje nam dostateczne przewodnictwo i jakby klucz do całej nauki czytania. Składanie też głosek pojedynczych w zgłoski czyli sylaby opiera się na niewielkiej liczbie prawideł, które przeto bez trudności mogą być w pamięć wrazone, tym bardziej, że ich zastosowanie ułatwia nam sama podobność dźwięków, któreśmy już przywykli łączyć ze znakami pojedynczymi. Lecz skoro człowiek nauczył się zgłoskować, już tym samym nauczył się i czytać, bo wszystkie wyrazy mowy ludzkiej, lubo tak liczne i rozmaite, z wiadomych składają się zgłosek. Następnie łącząc człowiek z wyrazami piśmiennymi wyobrażenia dźwięków składających mowę ludzką, połączy z nimi koniecznie prędzej albo później wyobrażenia i myśli, których te dźwięki są znakami. Oto więc, na jak porządnym szyku wyobrażeń zasadza się sposób, podług którego uczymy się czytać. Wszystko w tej nauce zasadza się na podobności, wszystko się odnosi do małej liczby pierwiastków i prawideł, które objęte pamięcią dają nam wyrozumienie znaków pisma choćby najbardziej złożonych. Zdaje się, że wykład zawarty w tym paragrafie wystawił nam w świetle dostatecznym wszystkie te przyczyny, które zapewniają niezawodny skutek użycia pisma, i sprawują to, że czytanie wkrótce staje się dla człowieka jakby przyrodzoną jego własnością, nie kosztującą go żadnej pracy i usiłowania.

329. Co się tyczy zastosowania pisma do przedmiotu, o którym tu mówimy, to jest do zaradzenia słabości pamięci naszej, rzecz ta tak jest jasna sama przez się, iż nie ma żadnej potrzeby rozszerzać się nad nią. Jeśli chcemy zapewnić sobie sposobem niewątpliwym przypomnienie w czasie przyzwoitym pewnych pomysłów, przedsięwzięć, przestróg lub zaleceń, których wykonanie niemałej jest dla nas wagi, jeśli chcemy zachować w pamięci naszej pewne prawdy i wiadomości szacowne, których nabyliśmy, nie możemy użyć na ten koniec środka przydatniejszego niż pismo. Ono to właśnie jest tym składem wiadomości ludzkich, który z pewnego względu zdaje się być wyjęty od powszechnego prawa skazitności rzeczy ziemskich. Pamięć człowieka słabnie czasem, ale to wszystko, co on przeleje na papier, nie tylko cały ciąg jego życia wynagradzać mu będzie w tej mierze skutki starości, lecz nadto przeżyć go może i być pożyteczne dla potomnych. Słusznie wprawdzie uważali niektórzy psychologowie, że zwyczaj zapisywania tych rzeczy, które chcemy sobie wrazić w pamięć, przeciwny jest z pewnego względu dzielności tej władzy, ponieważ uwalnia nas od potrzeby jej ćwiczenia. Ale łatwo się pojmuje, że nieocenione korzyści, które skądinąd przynosi człowiekowi użycie pisma, obficie wynagradzają tę małą szkodę. Mianowicie, jeśli człowiek nie zawsze może zaufać pamięci swojej, aby mógł przypomnieć sobie w czasie przyzwoitym rzeczy potoczne i zmysłowe,

tym bardziej niepodobne jest dla niego, ażeby bez pomocy pisma mógł zachować w swym umyśle pewne szeregi prawd wyższego porządku, pewne wypadki oderwane rozmyślań swoich, które otrzymał drogą rozumowania. Dając na swoim miejscu rozbiór tej ostatniej władzy, przekonamy się, że jako jej działania nie inaczej się wykonywają, tylko za pośrednictwem wyrazów, tak jedynym środkiem, któryby mógł zapewnić dla człowieka trwałą pamięć jej nabytków, jest pismo.

ROZDZIAŁ XVII

O wpływie imaginacji na szczęście lub nieszczęście ludzi, tudzież o sposobach uniknięcia nadużyć, jakim ona podlegać może

330. Jużeśmy mieli definicję imaginacji, gdyśmy przystępowali do wykładu najpospolitszych wyobrażeń naszych zasadzonych na działaniach tej władzy, mianowicie wyobrażeń przestrzeni i czasu [186]. Wypadło nam także mówić o błędach imaginacji właściwie zwanych, gdy trzeba było dać poznać, co one mają wspólnego ze złudzeniami lub błędami zmysłów, a w czym się od nich różnią [272]. Lecz gdy teraz mówimy o władzach umysłowych bardziej pod względem ich praktycznym niż teoretycznym, nie od rzeczy będzie zastanowić się nad tym, jaki też władza wspomniana może mieć wpływ na dobro ludzi lub na ich nieszczęście, i jakie być mogą w mocy naszej sposoby, które by posłużyć mogły do zapewnienia zbawionego jej wpływu lub do zapobieżenia szkodliwemu, który z nieporządnego użycia tej władzy wynikać musi.

Widzieliśmy, że imaginacja w znaczeniu właściwym nie jest co innego, tylko WŁADZA ŁĄCZENIA CIAŁ WYOBRAŻONYCH W OBRAZY JESTESTW MOŻNYCH ZA POŚREDNICTWEM POJĘĆ TYM SPOSOBEM, JAKIM SIĘ NIE ŁĄCZYŁY CZUCIA RZECZYWISTE IM ODPOWIEDNIE. Uważać nam jednak pozostaje, że pojęcia, które służą za związek imaginacji, mogą być dwojakiego rodzaju. Raz odnosić się {mogą} wprost do jestestw materialnych, jak np. pojęcie, które łączy czucia wyobrażone w obraz drzewa rodzącego jabłka złote itp. Drugi raz za pośrednictwem pojęć pierwszych odnosić się mogą do istot duchowych; tak np. wyobrażenie człowieka doskonale cnotliwego, które bez wątpienia jest płodem imaginacji, nie tylko zawiera w sobie pojęcia pierwszego rodzaju, to jest odnoszące się do ciała, które wyobrażnia nasza koniecznie nadawać musi temu człowiekowi podług pewnych kształtów i wymiarów takich lub innych, lecz i pojęcia odnoszące się do duszy, jako to pojęcia zamiarów jego i chęci zawsze prawych i nigdy nie zbaczających choćby w rzeczy najmniejszej od prawideł przyrodzonej moralności. Tak więc dwojaki być może rodzaj tworów imaginacji. Jedne z nich stawiają nam tylko obrazy jestestw materialnych, takie, jakim odpowiedniego wizerunku nie widzimy w świecie rzeczywistym. Drugie dają umysłowi naszemu wzory moralności lub szczęśliwości ludzkiej tym sposobem utworzone, iż w całym przyrodzeniu nie stawia się zmysłom naszym żadne jestestwo obdarzone poznaniem i wolą, które by dokładnie tym wzorom odpowiadało. Lecz ponieważ jestestwa moralne, o których wiedzieć możemy za pomocą zmysłów, nie inne są, tylko te, którym dajemy nazwisko „ludzi”, ponieważ jestestwa takie

składać się muszą koniecznie z ciała i duszy, i ponieważ łatwo się pojmuje, że nie inaczej poznawać możemy wartość moralną lub szczęśliwość takich jestestw, tylko postrzegając zmysłami zewnętrzne ich sprawy, stąd oczywisty zdaje się wypadać wniosek, że jeśli umysł nasz, nie przestając na wyobrażeniu zalet albo przywar moralnych, jakie rzeczywiście widzieć się dają między ludźmi, chce tworzyć sobie przez imaginację wyobrażenia charakterów ludzkich nowego rodzaju czyli takich, które tylko być mogą, ale nie są w istocie, zawsze działanie to zaczynać {się} musi od połączenia czuć swoich wyobrażonych za pośrednictwem pojęć tym sposobem, jakim się nie łączyły czucia rzeczywiste im odpowiednie. Definicja przeto imaginacji dana przez nas prawdzić się zdaje niezawodnie o wszystkich zgoła tworach tej władzy, tak pierwszego, jako i drugiego rodzaju. Gdy zaś już wiemy, że podział władz naszych umysłowych nie z innego względu czyniony być może, tylko ze względu na wielorakie gatunki działań umysłu [107], więc wskazanie dwojakiego rodzaju tworów, które nam daje imaginacja, słusznym być może dla nas powodem do podzielenia samej tej władzy na dwa także podobne rodzaje. Albo raczej, ponieważ widzieliśmy dopiero, że twory imaginacji drugiego rodzaju zawsze się opierają na pierwszych i bez nich być nie mogą, ponieważ w tych tworach umysł ludzki do czuć wyobrażonych i pojęć istot materialnych być mogących, z których się składają twory pierwsze, przydaje tylko pojęcia wyższego porządku odnoszące się do istot duchowych, zdaje się przeto, że zamiast stanowienia dwóch rodzajów imaginacji przyzwoicie jest rozróżnić w niej dwa stopnie, podług tego, ile ta władza dawać nam będzie narzędzie albo twory pierwszego rodzaju, albo razem z nimi twory rodzaju drugiego; łatwo się pojmuje, że pierwszy z tych stopni „niższym”, a drugi „wyższym” nazwać się powinien.

331. Łatwo jest znowu domyślić się, że gdy imaginacja łączy czucia wyobrażone za pośrednictwem pojęć w takie całości, jakich wizerunku nie widzimy w naturze, działaniu temu, jeśli ma być godne istoty rozumnej, koniecznie towarzyszyć powinny rozsądek i smak; inaczej bowiem utwory tej władzy, które by nie podlegały żadnemu prawidłu, i były tylko płodem ślepego trafu, na nic by się nikomu nie przydały i niczym by prawie nie rozróżniły się od tych marzeń dziwacznych, które człowiek zwykł miewać w czasie snu albo gorączki. Stąd się okazuje, że do porządnego użycia imaginacji nie tylko potrzebna jest logika, lecz i estetyka czyli nauka o smaku.¹⁵⁸

332. Sam wykład znaczenia imaginacji uczy nas, że ta władza umysłowa nie może inaczej wykonywać działań swoich, tylko za pomocą wielu władz innych. Naprzód bowiem, jak się to już wyżej wyłuszczyło [12, 185], potrzebna tu jest koniecznie ta władza prosta umysłu, którąśmy nazwali „czułością wyobrażoną”, ponieważ najpierwszym materiałem imaginacji właściwie zwanej nie może być co innego, tylko czucia wyobrażone. Potrzebna tu jest władza odłączania czyli ABSTRAKCJI [43], umysł bowiem nim połączy czucia wyobrażone w nowe całości nie mające wzoru w naturze, musi wprzód każde z nich odłączyć od całkowitego obrazu

¹⁵⁸ Albo raczej nauka o tym, co jest prawdziwie piękne w każdym rodzaju przedmiotów.

jakiegokolwiek jestestwa rzeczywistego, który się mu utkwiał w pamięci. Stąd się okazuje, że do działań imaginacji potrzebna jest także i pamięć, a najszczególniej ten jej gatunek, który łatwo i szybko stawia umysłowi człowieka pewne szeregi obrazów zmysłowych jestestw rzeczywiście od niego poznanych, ażeby z tego zapasu imaginacja mogła brać materiały do swoich utworów. Na koniec, jak już nadmieniliśmy, działania tej władzy wtenczas tylko mogą być pożyteczne ludziom, kiedy wyborowi, który czyni imaginacja z materiałów dostarczonych przez pamięć, towarzyszy władza rozsądku czyli trafnego o rzeczach sądzenia, i władza uczucia tego, co jest piękne albo przyjemne. Oto więc, jak wielu innymi władzami posługuje się imaginacja, albo raczej ostatnia ta władza w znaczeniu obszerniejszym nazwać się może „połączeniem wszystkich władz dopiero wspomnianych oraz i tej władzy szczególnej, którąśmy właściwie nazwali „imaginacją”, to jest władzy łączenia czuć wyobrażonych w obrazy jestestw możliwych” itd.

333. Z tego rozbioru wyświeca się jeszcze i druga prawda, to jest, że imaginacja nie może być jednakowa u wszystkich ludzi, lecz bardzo w odmiennych i rozmaitych postaciach okazywać się w nich musi. Albowiem widoczną jest rzeczą, że niektóre z tych władz, których pomoc jest nieuchronnie potrzebna działaniom imaginacji, zawisły od rozmaitych nałogów człowieka lub od innych okoliczności przypadkowych, co najszczególniej prawdzi się o tym gatunku pamięci, o którym dopiero mówiliśmy, a którego najbardziej wymaga imaginacja. Na przykład różność materiałów, których używa poeta i malarz, tworząc z nich każdy właściwe sobie połączenia, bardzo wiele zależy od skutku, jaki na nich sprawić może położenie, w którym się oni znajdują, albo widok przedmiotów zewnętrznych, widok, mówię, który im nastręczy nie te same pomysły, ani w równej obfitości. Mianowicie ponieważ pewien gatunek pamięci jest najpierwszą zasadą imaginacji, własność zaś władzy pierwszej idzie zawsze za kierunkiem, jaki nadamy uwadze naszej [318], stąd łatwo się pojmuje, że postać, jaką przybiera imaginacja w każdym człowieku, w znacznej części zależeć będzie od nałogu postrzegania skierowanego wyłącznie do pewnego rodzaju przedmiotów zmysłowych. Prócz tego, ponieważ z imaginacją łączyć się powinna nie tylko pamięć, lecz i władza trafnego sądzenia o tym, co stanowi prawdziwą piękność, tu także nietrudno jest domyślić się, jak wiele zależeć będzie ukształcenie tego delikatnego uczucia, które nazywamy „smakiem” czyli „gustem”, od trafunkowych okoliczności. Smak, tak poety, jako i malarza, kształci się pospolicie przez przypatrzenie się dziełom sztuki, które pozyskały u ludzi zaletę piękności. Ale nie każdemu człowiekowi, który czuje w sobie natchnienie imaginacji, równie łatwo widzieć się zdarzy wizerunki piękności prawdziwej, utworzone przez sztukę. Owszem, i samo mniemanie o piękności dzieł tego rodzaju, jakie ma powszechność, której artysta jest członkiem, niemało wpływać musi na jego imaginację; lecz to mniemanie także zawisłe będzie od wieku, w którym żyje artysta i od postępów powszechnej oświaty. Otóż to są przyczyny tak rozmaitych cieniowań i odmian, jakie się postrzegać dają między imaginacją różnych ludzi, tak jednocześnie żyjących, jako i tych, którzy w różnych wiekach zostawili nam pomniki tej władzy.

Wszystkie te uwagi prowadzą nas do tego wniosku, że imaginacja, która jest szczególnym udziałem ludzi niektórych, nie jest tylko darem samego przyrodzenia, jak dotąd prawie powszechnie twierdzono, lecz oraz wypadkiem doświadczenia i nałogów umysłowych nabytych pod wpływem pewnych przyjaznych okoliczności.

334. Najpierwszym owocem, który imaginacja wydała dla ludzi, jest wynalazek sztuk pięknych, mianowicie poezji, malarstwa, rzeźbiarstwa, muzyki, itp. Jedne z nich, nie tylko się urodziły z imaginacji, lecz na nią samą działają jedynie, jak np. poezja, której twory tyle tylko sprawić mogą przyjemności ludziom, ile oni wystawić potrafią w myśli swojej te same albo przynajmniej tym podobne obrazy, które wynalazł poeta. Widoczną jest rzeczą, że tu równie autor, jak i czytelnik jego lub słuchacz, łączą czucia swoje wyobrażone i pomysły w takie całości, jakim nic rzeczywistego może nie odpowiadać w naturze, z tą tylko różnicą, że pierwszy z nich jest twórcą tych całości, a drugi ich zdejmuję, że tak powiem, kopię w swej myśli. Pierwszy jest przewodnikiem w tym działaniu, a drugi wiernym jego naśladowcą. Pierwszy sprawuje przyjemność bliżniemu kosztem swego geniuszu, pracy i trudu, a drugi jej tylko używa. To samo {należy} rozumieć o wszystkich tych dziełach, które są spokrewnione z poezją, chociaż w znaczeniu ścisłym nie noszą tego nazwiska, mianowicie wszystkie zmyślania czyli fikcje oddane prozą, jako to: romanse, dzieła teatralne, bajki itp. Inne z tych kunsztów nadobnych zdają się być przeznaczone na to, ażeby działały bardziej na czułość naszą rzeczywistą, niż na imaginację, jak np. sztuka malarska, snycerska i muzyka, których płody stawia się zmysłom naszym. Z tym wszystkim, jeśli przypomnimy sobie, co się wyżej wyłuszczyło, to jest, że czucia czterech innych zmysłów, prócz dotykania, bez pomocy tego ostatniego nie mogą nam dać żadnej wiadomości o czymkolwiek zewnętrznym, że wyobrażenia nasze jestestw materialnych ich kształtów, wielkości, położeń itd., choćby się w nas budziły przez same czucia rzeczywiste wzroku, zawsze jednak w składzie swym, prócz tych ostatnich, zawierać muszą pewne szeregi czuć wyobrażonych dotykania i odpowiednich im pojęć, przekonamy się, że płody sztuk dopiero wspomnianych, mianowicie malarskiej i snycerskiej, działać muszą nie tylko na czułość naszą rzeczywistą, lecz oraz na imaginację. Wszakże jeśli wyłączymy ten jeden przypadek, w którym malarz albo rzeźbiarz usiłuje dać wierną kopię pewnego szczególnego przedmiotu, we wszelkich innych zdarzeniach dzieła sztuk, o których tu mówimy, nie inaczej sprawić mogą w ludziach swój skutek, tylko budząc w nich połączenia czuć wyobrażonych dotykania, za pośrednictwem pojęć, tym sposobem utworzone, jakim się nie łączyły czucia rzeczywiste im odpowiednie, zawsze więc jest rzeczą prawdziwą, że tu czułość rzeczywista łączyć się musi z imaginacją właściwie zwaną.

Nadto jeszcze większa część dzieł tego rodzaju wtenczas tylko sprawić będą mogły w ludziach skutek zamierzony przez artystę, kiedy w nich za pośrednictwem czułości rzeczywistej obudzi się nie tylko niższy, lecz i wyższy stopień imaginacji [330]. Jakoż jest to prawda wyższa nad wszelką wątpliwość, że same tylko kształty materialne i powierzchowna postać rzeczy, świat widzialny składających, mogą podpadać pod zmysły nasze w znaczeniu właściwym; uczucia zaś, wewnętrzne namiętności

i myśli uzmysłowić się nie dają. A jednak czym się to dzieje, że malarz albo nawet i snycerz zdają się nadawać życie twórcom swoim? Jaka jest tajemnica tych czarów, że osoby, które stwarza pędzel lub dłuto artysty, zdają się oddychać, czuć, myśleć, albo być miotane namiętnościami? Bez wątpienia nie skądinąd to pochodzi, tylko stąd, że ci, którzy się przypatrują dziełom podobnym, do czułości rzeczywistej łączyć muszą działania imaginacji nie tylko niższego, lecz i wyższego stopnia; chcą mówić, do czuć rzeczywistych wzroku, prócz pewnych połączeń czuć wyobrażonych dotykania, przydawać muszą wyobrażenia chęci, uczuć namiętności i myśli, które zdają się postrzegać w tych tworach sztuki, a które jednak, właściwie mówiąc, ani się malować, ani rzezać nie dają. Cała tajemnica artysty w tych zdarzeniach na tym zależy, ażeby osobom, które są płodem jego ręki, nadał taką postawę ciała i takie rysy twarzy, jakie zwykli mieć ludzie wtenczas, gdy są ożywieni pewnym uczuciem, uniesieni namiętnością, lub kiedy snują w myśli swojej pewne zamiary. Jeśli to potrafi, tym samym dokaże, że widzowie z tą postawą ciała, i z tymi rysami twarzy stworzonych przez niego osób połączą niezawodnie wyobrażenia pewnych rzeczy umysłowych, które pod pędzel ani pod dłuto podpadać nie mogą.¹⁵⁹ Tu widzimy nowe zastosowanie jednego z praw, na których się opiera związek wyobrażeń [248], mianowicie prawa odnoszącego się do wyobrażeń przyczyny i skutku. Jest to zastosowanie prawa rzeczzonego to samo właśnie, przez które z układu twarzy osób żyjących domyślamy się i tego, co się dzieje wewnątrz ich duszy.¹⁶⁰ Związek ten między pewnymi wyobrażeniami zmysłowymi a umysłowymi tak jest ścisły, że jeśli artysta z należytą wiernością potrafi oddać pierwsze przez czucia rzeczywiste, już tym samym zdawać się nam będzie, jakoby i drugie uzmysłowił. Tak więc, powtarzam tu, co się wyżej rzekło, to jest, że lubo niektóre z kunsztów nadobnych zdają się tylko działać na same zmysły nasze, istotnie jednak działają razem na imaginację. Owszem, rzecz jest łatwa do pojęcia, że malarz lub snycerz, który by tylko działał na niższy stopień tej władzy, nie działając na wyższy, nie mógłby sobie zjednać wielkiej zalety, bo tylko by stawiał oczom naszym martwe wizerunki rzeczy, nie będąc zdolny ożywić je przez swoją sztukę.

335. Wszystkich wprowadzie sztuk pięknych żywiołem, jak się to okazało, jest imaginacja, lecz nie każda z nich równie obszerny stawia zawód działaniom tej władzy. Mianowicie pole, na których zbierają swe materiały malarz i snycerz, bardzo jest ograniczone. Mają oni w swym zarządzeniu przedmioty tylko widzialne, a ze wszystkich własności umysłowych i moralnych, nie mogą oddać innych, tylko te, które są przywiązane do rysów twarzy i postawy ciała. W muzyce uważanej sama

¹⁵⁹ Jako człowiek swoje własne czucia rzeczywiste zwykł odsyłać do tych jestestw zewnętrznych, które są ich przyczyną, tak jeśli z tymi czuciami połączą się ściśle wyobrażenia nasze pewnych stanów wewnętrznych duszy ludzkiej, koniecznie stąd nastąpić musi, że razem z pierwszymi i te ostatnie będą odesłane do jestestw względem nas obcych. Ta to jest właśnie przyczyna, dla której rzeczy martwe w istocie zdają się niekiedy w oczach naszych, jak gdyby miały duszę i życie. Właściwie mówiąc imaginacja nasza obdarza je tymi przymiotami i sama się ludzi darami swoimi.

¹⁶⁰ O związku tego rodzaju między pewnymi wyobrażeniami zmysłowymi a umysłowymi wypadnie nam mówić obszerniej na swoim miejscu, gdy rzecz będzie o wnioskowaniu z podobności.

przez się, bez związku z poezją, rzecz kończy się na samej harmonii dźwięków, albo przynajmniej tworzy jej dają tylko powód do pewnych uczuć i myśli wytłumaczyć się nie mogących. W budownictwie i w sztuce upiększania ogrodów artysta nie może sobie innego zakładać celu, tylko ten, ażeby czarował oczy pięknoscią lub wspaniałością kształtów. Poeta przeciwnie rozciąga swe panowanie nad całym przyrodzeniem. Wszystko to, co stanowi prawdziwe szczęście życia ludzkiego, staje się dla nas źródłem przyjemności wtenczas nawet, kiedy się nam stawia w obrazie tylko poety, a nie w rzeczy samej. Piękności, które uderzają oko, wszystko to, co jest miłe, zajmujące, wielkie, i czcigodne w charakterze człowieka, co wznieca życzliwość i budzi słodkie uczucia, najwyższe prawdy, których poznanie wpływa na serce, i których jest przeznaczeniem czynić ludzi lepszymi oraz i szczęśliwymi, oto są materiały, które służą poecie do stworzenia świata nowego i zaludnienia go jestestwami wyższymi nad ludzkość. Tu właśnie daje on nam kosztować czyste i niezmaczone rozkosze; tu nam stawia wesołe widoki, których żadna przywara nie szpeci. Nie bez żalu opuszczamy ten świat zaczarowany i czynimy ofiarę z marzeń znikomych fikcji, gdy nam i trzeba powracać do widoków rzeczywistości.

336. Już z tego samego, cośmy dopiero widzieli, wyświeca się wpływ, jaki mieć może imaginacja na szczęście ludzi. Korzyści, które społeczność otrzymuje z kunsztów nadobnych, słusznie przypisać się powinny tej władzy twórczej, która jest ich matką. Nie rozumiemy jednak, że użyteczność imaginacji, jaka się objawia w dziełach sztuk pięknych, kończy się na samej przyjemności znikomej, którą te dzieła sprawić mogą ludziom, lub na samych ozdobach, które się stały potrzebą wieku oświeconego. Niektóre z tych sztuk istotniejszą nierównie i trwalszą dla społeczności przyniosły korzyść. Któż np. nie wie tego, jak wiele przyczyniła się poezja do dobra ludzkości przez złagodzenie pierwszej dzikości wieków barbarzyńskich i przez natchnienie w serca ludzkie cnót towarzyskich? Niełatwo jest powiedzieć, ile w pierwszym okresie życia społecznego grube pieśni bardów, trubadurów i minstrelów wpłynąć mogły na ułaskawienie umysłów srogich wojowników i na powszechne ukształcenie obyczajów. Wszakże, ile z dawnych zabytków sądzić można, narody Celtów i Skandynawów, u których ludzie tego powołania byli w szczególnym poważeniu, najbardziej się odznaczały w wiekach starożytnych delikatnością w tym wszystkim, co się tyczy miłości, oraz ludzkością i wspaniałomyślnością ku nieprzyjaciołom zwyciężonym. Dziwujemy się, zaiste, że ludy, których stan cywilizacji tak był niedoskonały i mało posunięty, podnieść się mogły do tak szlachetnych uczuć, i uznać tu musimy konieczne skutek wpływu pewnej klasy ludzi, którzy odosobnieni od reszty społeczności, oddawali się spokojnie nauce poezji i uprawiali tę władzę twórczą imaginacji, która, unosząc się nad zakres czasów obecnych, staje się niejaką wróżbą szczęśliwszej przyszłości.

Lecz nie sama tylko ludzkość i obyczaje winne są pierwszy swój postępek poezji: sztuka ta nadobna miała jeszcze wpływ niemały na oświecenie umysłu. Wszakże nauki ściśle w pierwszym poranku swojego istnienia potrzebować musiały jej przewodnictwa, aby łatwiejszy znaleźć mogły przystęp do umysłów ludzkich. Wiadomo

jest, że najdawniejsze zabytki umiejętności dokładnych, jako to: przepisy obyczajów, prawdy należące do astronomii, ziemiaństwa, prawodawstwa, polityki itd., albo były pokryte lekką zasłoną zmyślenia, albo przyrodziane wdziękami i harmonią wiersza. Najpewniejszą także jest rzecz, że najznakomitsi w starożytności ludzie nie inaczej ukształcili swój geniusz, tylko przez czytanie Homera lub Wirgiliusza. Porządek ten uprawy umysłowej był bardzo naturalny. Jakoż niepodobna jest przypuścić, ażeby ludzie, rozsrożeni przez sposób życia ciągle prawie wojenny i oddani jedynie ćwiczeniu władz swoich fizycznych, mogli razem zasmakować w naukach ścisłych, wymagających natężonego myślenia, jeśliby te ostatnie nie wkraśniały się do ich umysłu, że tak powiem, nieznacznie i stopniowo, przez powaby, jakie im mogła nadać poezja. Tak więc sztuka rymotwórcza, która ze wszystkich innych, jakeśmy to widzieli, najbardziej winna swój byt imaginacji, największe też dla społeczności ludzkiej przyniosła korzyści, albowiem ona była jakby jutrzeńką ludzkości i najpierwszą piastunką oświecenia. Owszem, poezja stała się nawet godna wysokiego zaszczytu być służebnicą samej religii. Stwórca przyrodzenia nie sądził być rzeczą niegodną siebie, przez usta swych posłańców, których nazywamy „prorokami”, objawiać ludziom wielkie prawdy wiary i moralności w śpiewach mowy wiązanej albo pod zasłoną przypowieści. Bez wątpienia wszystkie te zalety poezji są razem zaletami imaginacji. Prawdziwą jest poniekąd rzeczą, że nie tylko płody poezji, lecz i innych sztuk nadobnych, zamiast zbawionego wpływu na ludzi, działały na nich niekiedy w przeciwnym całkowicie kierunku, to jest wprowadzały między nich miękkość obyczajów, zniewieszczałość, osłabienie religii i moralności. Lecz łatwo jest domyślić się, że nie sztuki wspomniane należy o to obwiniać, ale raczej tych, którzy ich na złe użyli. Ta uwaga stwierdza prawdę lubo już dawno i powszechnie wiadomą, ale jednak tak ważną, iż nigdy jej nadto powtarzać nie można, to jest, że wszystkie, choćby najdroższe, przyrodzenia dary tyle tylko przynieść mogą społeczności ludzkiej, ile ich użycie zasadza się na cnocie i prawości.

337. Nie tylko w sztukach pięknych potrzebna jest imaginacja, ponieważ stanowi całą ich istotę, lecz nadto przyczynia się ona do wszystkich kunsztów, nawet i tych, które się zowią „mechanicznymi”; owszem, do wszelkich zgoła wynalazków jakiegokolwiek bądź rodzaju. Naprzód bowiem, łatwo jest zrozumieć, że wszystkie kunszty mechaniczne urodziły się z przemysłu, przemysł zaś nic innego nie jest, tylko sposobność do takich utworów imaginacji, które by się mogły zamienić na rzeczywistość i być pożyteczne dla ludzi. Gdyby jestestwa materialne, które nas otaczają, zawsze były w tym stanie i położeniu, jakie im nadała sama natura, i gdyby wola nasza nigdy nie wpływała na ich odmianę, bez wątpienia na nic by dla nas nie były przydatne. Użytek, który z nich mamy od tego zależy, ażebyśmy podług woli naszej zbliżali je do nas lub jedne do drugich, oddalali, okrzyszowali, drobili, spajali, rozdzielali, rozkładali na swoje pierwiastki, a z ciał rozłożonych nowe czynili połączenia: słowem, ażebyśmy ich stan jakimkolwiek sposobem odmieniali. Widoczna jest rzecz, że nim człowiek wykona jakąkolwiek odmianę w jestestwach materialnych, wprzód ją sobie wyobrazić musi. Lecz ta odmiana albo

jest tego gatunku, jaka już była uskuteczniiona przez innych ludzi i której wizerunek stawił się oczom naszym, a wtenczas wyobrażenie jej będzie tylko dziełem pamięci. Albo taka, której nie widzieliśmy wzoru, ale sami utworzyliśmy ten wzór w myśli naszej, a wtenczas niezawodną jest rzeczą, że wyobrażenie nasze tej odmiany będzie dziełem imaginacji właściwie zwanej, bo w nim czucia wyobrażone łączyć się muszą w pewne całości tym sposobem, jakim wprzód nie były w nas połączone czucia rzeczywiste im odpowiednie, lecz tylko następnie połączyć się mają przez wpływ własnej naszej woli. Otóż widzimy, że wszelki przemysł, a zatem i wszelkie kunszty mechaniczne, a nawet i wszelkie zgoła wynalazki, które, podług znaczenia swojego, odnosić się muszą koniecznie do pewnej odmiany jestestw materialnych, bez imaginacji obejść się nie mogą. Tu wprawdzie oprócz imaginacji potrzebna jest jeszcze znajomość praw natury, i pewien rodzaj rozumowania do nich zastosowany, bo nie trzeba tego wyluszczać, że wtenczas tylko będziemy mogli użyć korzystnie jestestw, które nas otaczają, jeśli nam będą wiadome mniej lub więcej własności ich i prawa przyrodzone, które nimi rządzą. Ale jednak zawsze jest rzeczą niewątpliwą, że imaginacja w tym działaniu poprzedzać musi i dostarczać materiałów władzom wyższemu umysłu.

338. Widzimy przeto, na czym zależy różnica między sztukami pięknymi a mechanicznymi. Pierwszych jest celem podobać się przez swoje dzieła; drugich sprawić przez nie pożytek. Pierwsze przestają na tym, jeśli w umyśle słuchaczy lub widzów obudzą nowe połączenia czuć wyobrażonych i odpowiednich im pojęć; drugie do tego zmierzają, ażeby te połączenia urzeczywistnić, to jest zamienić na połączenia odpowiednie czuć rzeczywistych. W pierwszych jestestwa myślą utworzone uważają się tylko jako być mogące, nie wchodząc w to, czy kiedykolwiek rzeczywiście będą; w drugich uważają się jak podobne do uskutecznienia. Pierwsze, za pośrednictwem czuć wyobrażonych, najczęściej usiłują wzniecać pojęcia nie tylko niższego, lecz i wyższego rzędu [330]; w drugich imaginacja kończyć się musi na działaniach stopnia niższego, ponieważ te kunszty odnoszą się ostatecznie do sprawienia pewnych odmian w jestestwach materialnych. W pierwszych działaniach tej władzy przewodniczy uczucie smaku czyli sądzenia o tym, co jest piękne; w drugich znajomość praw natury, to jest znajomość przyrodzonych własności jestestw materialnych i sposobu, jakim one działają na siebie. W pierwszych imaginacja (iż użyję tego podobieństwa) stawia się nam jako pani, której służą władze inne [332]; w drugich gra tylko rolę służebną czyli pomocniczą w stosunku do władz wyższych.

339. Wykład terazniejszy wskazuje nam użyteczność i wpływ imaginacji na szczęście ludzkie pod nowym względem; użyteczność, mówię, i wpływ tak wielkie i powszechne wiadome, iż nie ma żadnej potrzeby wyszczególniać one. Jedną tylko uwagę przydać tu należy, to jest, że imaginacja, zastosowana do sztuk mechanicznych i wynalazków, nie wprost tylko przyczynia się do pomnożenia wygod i przyjemności życia, lecz nadto zmierza jeszcze do tego samego celu drogą pośrednią; chcę mówić, ułatwia postępek umiejętności przyrodzonych, w których rozumowanie łączy

się z doświadczeniem. Jakoż wiadomo to jest, że fizyka np., chemia, astronomia itd., nie mogłyby się posunąć do tego stopnia, w jakim są teraz, jeśliby nie użyły przemysłu w badaniu się natury, to jest jeśliby ludzie poświęceni tym naukom nie wynaleźli pewnych narzędzi i machin potrzebnych do czynienia doświadczeń, które by udowodnić mogły lub sprostować mniemania składające osnowę tych umiejętności. Wynalazek wprawdzie narzędzi tego rodzaju mógł być tylko owocem niejakich postępów uczynionych już w naukach rzeczonych, ale pewną jest rzeczą, że to, co wziął od nich, z lichwą, że tak powiem, wracał do swojego źródła, przyczyniając się nawzajem do nowych i coraz dalszych postępów w tych naukach. Przekonywamy się zatem, że imaginacja nie tylko jest żywiołem jakichkolwiek sztuk i kunsztów, ale nadto pomoc jej okazuje się tak zbawienną dla ścisłych umiejętności.

340. Nie na samo tylko oświecenie umysłu i na szczęście ludzi wpływa ta władza, o której tu mówimy; może ona mieć prócz tego wpływ niemały na ich charakter i cnotę. Nikt o tym nie wątpi, że czułość na nieszczęście bliźnich jest chwalebnyim przymiotem człowieka i jedną z pobudek, które go wiodą do cnoty; ale ta czułość także w znacznej części¹⁶¹ zależy od imaginacji. Stawmy dwóm osobom ten sam obraz cierpienia i smutku, np. widok człowieka, którego okoliczności niespodziane ze stanu dostatniego wtrąciły do ubóstwa. Jedna z nich nie uczuje podobno, tylko to, co widzi w rzeczy samej: co się stawia jej zmysłom. Druga w myśli swojej idzie za tym nieszczęśliwym do jego mieszkania, kreśli w sobie obraz nieszczęścia w samym jego schronieniu, dzieli przez wszystkie szczegóły ucisk stroskanej rodziny i jej głowy. Słyszy ich przypominających sobie w swych żalosnych rozmowach pierwsze znaczenie i świetność ich domu, które zniknęły, płonne nadzieje, które ich zawiodły, utratę przyjaciół, którzy się usunęli razem ze szczęściem, układy spelzłe bez skutku, wychowanie dobrze zaczęte, lecz nieprzywiedzione do końca. Domyśla się nawet rozmaitych sposobów, jakich ta nieszczęśliwa rodzina używać może, aby ukryła przed światem swą nędzę. Im więcej rozmyśla nad tym zdarzeniem, tym bardziej pomnaża się jej czułość. Nie to, co widzi, porusza ją, lecz to, co sobie wyobraża. Prawda jest poniekąd, że to właśnie czułość sama wzbudziła w niej imaginację, ale też równie niewątpliwą jest rzeczą, że pierwsza winna jest tej ostatniej trwałość swoją i pomnożenie. Zdaje się, iż za dowód tego twierdzenia przytoczyć można to, co często zdarza się widzieć między ludźmi, to jest, że osoby, które w zwyczajnym biegu życia nie okazują zbyt wielkiej czułości, rozrzewniają się jednak wyobrażeniem nieszczęść zmyślonych, które widzą na teatrze, albo czytają w romansach. Pospolicie obraz nieszczęścia w dziełach tego rodzaju bywa doskonały i na żadnej mu części istotnej nie schodzi. Widz albo czytelnik jest tam uwiadomiony nie tylko o okolicznościach, które sprawują udręczenie i ucisk osób zmyślonych, lecz i o wrażeniu, jakie te rzeczy na nich czynią, o uczuciach, jakich każda z nich doznaje stosownie do położenia swojego. Przeciwnie mówić można, że w toku zdarzeń rzeczywistych widzimy tylko niektóre sceny odosobnione tragedii, następnie więc

¹⁶¹ Mówię „w znacznej części”, bo wiadomo jest, że czułość serca może być także skutkiem organizacji człowieka.

skutek ich będzie daleko słabszy, jeśli imaginacja sama nie dokończy jej rysów i nie uzupełni zdarzeń niewiadomych. Wiem ja wprawdzie, że czułość serca nie jest jedyną i najtrwalszą zasadą cnotliwego postępowania, bo częstokroć, jeśli nie jest rządzona rozumem, i nie łączy się z gruntowniejszymi pobudkami, samym dziełom dobroci może nadawać fałszywy i opaczny kierunek, ale przecież nie można o tym wątpić, że ona jest jednym z warunków cnoty najskuteczniej działającym na ludzi i że charakter prawdziwie moralny obejść się bez niej nie może. Lecz widzieliśmy dopiero, że czułość bez imaginacji równie jest rzeczą niepodobną.

341. To, cośmy dopiero wyłuszczyli, wskazuje nam praktyczne prawidło, podług którego możemy pomnożyć czułość naszą, a tym samym i pobudki do cnoty. Widzieliśmy, że pierwsza zależy od imaginacji skierowanej do obrazu nieszczęścia podobnych nam istot; starajmy się zatem tej ostatniej władzy nadawać często taki kierunek. Lecz ponieważ imaginacja zależy od pamięci, a pamięć od uwagi czyli postrzegania, nie odwracajmy przeto oczu naszych od widoku nędzy i cierpień, ale, owszem, starajmy się z nim oswoić. Nie miejmy odrazy wchodzić do tych mieszkań, które są poświęcone cierpiącej ludzkości i w których słyszeć się dają jęki lub westchnienia. Zajrzyjmy niekiedy do chałupy ubogiego kmiotka i przypatrzmy się sposobowi jego życia, ażebyśmy uczynić sobie mogli trafne wyobrażenia ścisłego ubóstwa. Gdy zaś widok ten stawić się nam będzie, porównyвайmy los tego nieszczęśliwego z naszym własnym i bądźmy przekonani, że jakożkolwiek wielka w tej mierze zachodzić może różnica między nim a nami, jest to przecież nasz bliźni, człowiek tej samej natury, co i my, stworzony do tych samych wysokich przeznaczeń, co i reszta ludzi, a pod względem wartości moralnej może więcej od nas znaczący. Pamiętajmy, że powierzchowność i dary ślepego losu nie stanowią bynajmniej zacności człowieka i że pod postacią odrażającą nędzy taić się może prawdziwa zasługa. Bez wątpienia widok podobnych przedmiotów i częste ich rozważanie utrzymywać w nas będzie i pomnażać, za pośrednictwem imaginacji, święte zarzewie czułości serca. Lecz łatwo się pojmuje, że najistotniejszym żywiołem tej ostatniej są uczynki miłosierdzia i że bez nich czułość albo tylko wyda przemijające uczucia, nie mające żadnej wartości moralnej, albo raczej będzie tylko próżnym wyrazem bez rzeczy. Dzieła dobroczynne tak istotnie są potrzebne do utrzymania czułości serca, jak materiał do utrzymania ognia. Patrzeć często na nieszczęścia bliźnich, a nigdy im nie przynosić ulgi, jest to raczej zatwardzać swe serce, aniżeli miękczyć. Tak więc, jeśli chcemy pielęgnować w sobie ten szczęśliwy zaród cnoty, który nazywamy „czułością”, przywykajmy do uczynków dobroci. Słodycz, jaką człowiek znajduje w otarciu łez nieszczęśliwym, najskuteczniejszą będzie pobudką do pomnażania tych uczynków a tym samym przyczyni się i do wzrostu cnotliwej czułości. Niech czytelnik przebaczy mi ten mały ustęp zawarty w ostatnim paragrafie, którego rzecz bardziej należy do filozofii moralnej niż do logiki, wszakże tak ścisły ma on związek z prawdami poprzednio wyłuszczonymi i tak wielkiej jest wagi, iż się zdaje, że nie mógł być od nich inaczej odłączony, chyba z niejaką gwałtownością. Prócz tego oczywistą jest rzeczą, że prawidło, któreśmy tu wskazali

względem nadania zbawiennego kierunku imaginacji naszej w zastosowaniu jej do czułości serca i do charakteru moralnego, może się zamienić na prawidło ogólniejsze, i bliżej należące do przedmiotu naszego, podług następującego brzmienia: DO JAKIEGOKOLWIEK RODZAJU RZECZY CHCEMY ZASTOSOWAĆ IMAGINACJĘ NASZĄ I UTRZYMAĆ JĄ W STOPNIU PRYZWOITYM DZIELNOŚCI, POSTRZEGAJMY TE RZECZY, AŻEBY ICH WYOBRAŻENIA DOSTARCZYĆ MOGŁY MATERIAŁÓW DLA TEJ WŁADZY.

342. Gdyśmy już wyłuszczyli wpływ, jaki mieć może imaginacja na szczęście ludzi, na oświecenie umysłu i na charakter ich moralny, oraz wskazali sposoby, jakie być mogą w mocy naszej do utrzymania tej władzy w przyzwoitym stopniu dzielności, wypada teraz uważać ją ze strony przeciwnej, to jest wyświecić wszystkie te nieszczęśliwe skutki, jakie ona sprawić może w ludziach, będąc źle skierowana i urządzona, a to w tym celu, ażebyśmy podali sposoby uniknięcia tych skutków lub zapobieżenia onym.

Mówiliśmy dopiero, że imaginacja wpływając na czułość serca naszego, przez to samo wpływać może na udoskonalenie w nas moralnego charakteru. Ale teraz mówiąc o jej nadużyciach, przekonamy się, że nawet i z tego względu może ona wziąć kierunek całkowicie opaczny, to jest zamiast usposobienia serca naszego do cnoty zatwardzić je i uczynić nieczułym na nieszczęście bliźnich. Mianowicie nadmieniliśmy o tym, że czytanie lub widok nieszczęść zmyślonych, jakie się nam stawia w romansach albo na scenie, budzić może czułość w tych nawet osobach, które na nieszczęścia rzeczywiste swych bliźnich nie okazują się bardzo czułymi. Jakożkolwiek rzecz ta jest prawdziwa, bardzo jednak mylny uczynilibyśmy stąd wnioszek, jeślibyśmy dzielili uprzedzenie wielkiej części młodzieży naszej, a nawet i niektórych ludzi wieku dojrzałego, że romanse i teatr są wyłącznie najskuteczniejszą szkołą moralności. Owszem, łatwo jest okazać, że namiętne zatopienie się w pierwszych lub uczęszczanie na drugi, choćby tylko dla widzenia wystawy sztuk poważnych i budzących czułość, jakimi są tragedie, bardziej przeciwne będzie uprawie skłonności moralnych niż pomocne. Dla przekonania się o tym weźmy za zasadę uwag naszych prawdę następującą, której pewność przez to samo podlegać nie może najmniejszej wątpliwości, że każdy człowiek mógł jej doświadczyć na sobie samym albo widzi ją zawsze prawdziwą się na innych ludziach, która się tak wyraża. POWTARZANIE CZĘSTE TYCH SAMYCH DZIAŁAŃ OSŁABIA WRAŻENIE, KTÓRE ONE SPRAWOWAĆ ZWYKŁY NA ZMYŚLACH NASZYCH LUB NA UMYŚLE, ALE WZMACNIA W NAS NAŁÓG CZYLI SKŁONNOŚĆ DO TYCH DZIAŁAŃ. Tak np. niepomiarowane używanie mocnych napojów osłabia czułość podniebienia, ale czyni człowieka skłonny do dalszej niewstrzemięźliwości w tej mierze. Jakiżkolwiek niech będzie przedmiot starań naszych, tym słabsze na nas czyni on wrażenie, im dalej postępujemy w lata, a jednak z tym większą usilnością ubiegamy się za nim.

Na tym to podwójnym prawie zależy sposobność czynienia postępów w tym wszystkim, co ma związek z moralnością. Im częściej byliśmy posłuszni powinności, tym mniej mocy mają nad nami pokusy, a my zaciągamy przez to nałóg cnotliwego postępowania. Ileż to np. wrażeń jest przeciwnych ćwiczeniu się w dobroczynności

uważanej jako cnota stała i nałogowa? Ile okoliczności w nieszczęściu cudzym, które by zmniejszyć mogły naszą życzliwość lub odwrócić oczy nasze od widoku nędzy? Wrażenia te nie sprzyjają cnocie, ale ich moc może być osłabiona przez nałóg spraw przeciwnych i z czasem może się stać nieznaczną. Tym to właśnie sposobem tworzy się w człowieku charakter dobroczynny. Wrażenia przeciwnie cnocie, które on czuł z początku bardzo żywo, tracą swój wpływ, a nałóg czynienia dobrze zamienia się dla niego jakby w naturę.

343. Jeśli te uwagi są prawdziwe, można z nich wywieść oczywisty wniosek, że zajmowanie się ustawiczne obrazami nieszczęść zmyślonych nie tylko nie przyczynia się do ukształcenia w człowieku moralnego charakteru, lecz, owszem, przeciwny sprawuje skutek. W rzeczy samej nie można temu zaprzeczyć, że częsty widok lub rozpamiętywanie obrazów czułych zmniejsza poruszenie, które one sprawować zwykły. Człowiek, który nabrał nałogu do czytania dzieł w tym rodzaju, doświadcza wprawdzie coraz większej potrzeby oddawania się onym, ale też coraz mniejsze na nim czynią wrażenia te dzieła. Lecz bardziej jeszcze namiętność ta wpływa na zmniejszenie czułości w stosunku do nieszczęść rzeczywistych. Jakoż ponieważ imaginacja poety zawsze stawia obrazy wyższe nad prawdę i rzeczywistość, idzie zatem, że jeśli kto spoufali się ze scenami tragicznymi jego wynalazku, temu trudną jest rzeczą, ażeby mógł być wzruszony zwyczajnymi przygodami nieszczęścia ludzkiego, które w porównaniu z owymi nieszczęściami zmyślonymi zdają się mu być lekkie i znośne. Prócz tego, w biegu zwyczajnym życia zmniejszenie, któremu podlega czułość serca, wynagradza się szczęśliwie przez osłabienie pewnych wrażeń jej przeciwnych, a bardziej jeszcze przez wzmacnianie się nałogu wykonywania tych spraw, do których ona pobudza. Przeciwnie, widok częsty nieszczęść zmyślonych, wyczerpując czułość, zmierza do wzmocnienia wrażeń przeciwnych dobroczynności. Obrazy wykreślone przez pisarza romansów nie mają żadnego podobieństwa z tym, co się dzieje na świecie. Cały on zajęty chęcią podobania się, oddala starannie od swych opisów wszystkie te okoliczności, które by sprawić mogły odrazę i usiłuje wystawić nieszczęście pod postacią, do której się miesza wytworność i godność. Lecz nie to jest właśnie, co pospolicie stawia się oczom naszym w świecie rzeczywistym. Rzadko się to zdarza, ażeby ratunku naszego potrzebowali ludzie wielkiego umysłu i starannego wychowania. Najczęściej są to ludzie nieobyczajni, nawet podli i występni. Nałóg karmienia się historiami zmyślonymi przyczynia się do powiększenia odrazy ku temu wszystkiemu, co zwyczajnie towarzyszyć zwykło nędzy i boleści, a sprawuje fałszywą wytworność smaku zgoła pogodzić się nie mogącą z naszym stanem rzeczywistym. Można nawet posunąć tę delikatność przesadzoną do tego stopnia, iż uczyni człowieka niezdolnym do pełnienia pospolitych powinności i do zniesienia widoku nieszczęść, których położyć koniec byłoby w jego mocy. Przydajmy jeszcze tę uwagę, że wspomniane fikcje nie dają żadnej podniety do uczynków moralnych. W biegu zdarzeń rzeczywistych wrażenie najczęściej sprawuje swój skutek, do którego jest przeznaczony. Lecz rozmyślając nad cierpieniami, które są jedynie tworem imaginacji, przestajemy na samym wrażeniu, a jakążkolwiek

obudziłyby się w nas przez nie życzliwość, nie miałyby swojego celu, ponieważ nie moglibyśmy jej udowodnić przez dzieła dobroczynne.

Ze wszystkich tych rozumowań wyświeca się prawda twierdzenia wyżej założonego, to jest, że zajmowanie się namiętne wyobrażeniami nieszczęść, które stworzył poeta w imaginacji swojej, nie tylko nie jest pomocne naszemu udoskonaleniu moralnemu, lecz, owszem, ze wszech miar jemu przeciwne. Zajmowanie się to zmniejsza niespokojność, której doznajemy na widok nieszczęścia cudzego i która nas wiedzie do sprawienia w nim ulgi. Wzmacnia odrazę ku temu, co jest nieodstępne od bóleści i nędzy, i co nas skłania do unikania ich widoku, gdy tymczasem nie ma żadnej dążności do zaszczepienia w nas lub wzmocnienia zbawionego nałogu spraw dobrych, bez którego najlepsze nawet usposobienia serca będą jałowe i niepożyteczne. Lecz samo przez się rozumie się, że gdy tu naganiamy namiętne zatapianie się w obrazach przygód zmyślonych, bynajmniej przez to nie potępiamy fikcji poetycznych stawiających nam te obrazy i pomiarkowanego ich użycia. Nie rzecz samą ganimy, ale tylko jej nadużycie. Owszem, czytanie przystojnych romansów lub widok przedstawianych tragedii, jeśli się łączy z życiem pracowitym i z nałogiem spraw dobrych, oprócz przyjemnej rozrywki, może się przyczynić do ukształcenia w nas smaku i nadać naszemu sposobowi myślenia pewien rodzaj szlachetności, co wszystko nie potrzebuje już wyłuszczenia, ponieważ wypływa z ciągu uwag poprzedzających [336].

344. Widzieliśmy dopiero, jakim sposobem źle skierowana imaginacja przyczyniać się może do osłabienia w ludziach moralności; zobaczmy jeszcze, jakie nieszczęścia wyniknąć mogą dla człowieka z tego samego źródła. Oddając się zbyt rozkoszom imaginacji i tworząc sobie w myśli świat idealny, możemy zaciągnąć niechęć i odrazę do świata rzeczywistego, co jest rzeczą bardzo naturalną, ponieważ w tym ostatnim nie widzimy tych wizerunków piękności i doskonałości, którymi imaginacja nasza ozdobiła świat pierwszy. Jeśli ta władza tak dalece wygóruje w człowieku, że pochłonie w sobie władzę wyższą umysłową, to jest władzę zdrowego o rzeczach sądzenia, wmawiając mu, że świat rzeczywisty koniecznie rządzić się powinien podług jego urojeń, łatwo pojmujemy, na jak wielkie nieszczęścia człowiek taki narażony być może. Bez wątpienia utworzy on sobie prawidła życia całkowicie różne od tych, którymi się rządzą inni ludzie, niezależnie bynajmniej od doświadczenia, lecz zastosowane wiernie do marzeń poetycznych i romansowych. Słowem, życie jego, nie tylko stanie się prawdziwym romansem, lecz nadto obudzi w nim chęć nierozumną przetworzenia, jeśli to być może, całego świata podług swego ideału. Już to najmniejszym będzie dla niego nieszczęściem, że tym sposobem zasłuży on sobie na imię dziwaka i stanie się celem pośmiewiska u wszystkich. Skutki nieszczęśliwe tak źle urządzonej imaginacji nie na tym się skończą. Nie trzeba tego dowodzić, że człowiek, żyjący w świecie idealnym swych urojeń, nie będzie umiał żyć w świecie rzeczywistym, a będąc przez to wystawiony na tysiączne przygody i niesmaki, musi koniecznie obmierzić sobie z czasem to życie, w którym wszystko, co widzi, przeciwne jest jego chęciom i wyobrażeniom. Czyliż nam tej prawdy nie dowodzą

smutne poniekąd, ale bardzo liczne i codzienne prawie odnawiające się przykłady obłąkania, które ludzi oddanych zbyt często przywidzeniom swej imaginacji przywiodło nieraz do rozpacz, do samobójstwa lub do innych zbrodni idących pospolicie za rozpacz, albo przynajmniej zatrulo ich życie ciągłym smutkiem i posępnością?

345. Sam wykład podobnego obłąkania imaginacji wyświeca lekarstwo, które mu najskuteczniej zapobiec może. Jakoż, ponieważ to obłąkanie stąd jedynie pochodzi, że człowiek pozwala górować swej imaginacji nad władzami wyższymi umysłu, łatwo jest zatem domyślić się, że trzymanie władzy pierwszej na wodzy rozsądku jest najpewniejszym środkiem do uniknięcia nieszczęśliwych skutków z tego źródła pochodzących. Imaginacja, jak się to już wyłożyło w poprzednich uwagach, dana jest ludziom na ten koniec, ażeby służyła rozumowi, a nie panowała nad nim; człowiek przeto, który miesza tę przyrodzoną, że tak powiem, hierarchię władz swoich umysłowych, w samym tym nieporządnym ich używaniu znajdować musi zasłużoną karę. Mianowicie nie można skuteczniej utrzymać imaginacji w przyzwoitych jej karbach, jako prowadząc życie towarzyskie i oraz czynne, to jest poświęcając się takim zatrudnieniom, które by los człowieka połączyły z losem podobnych mu istot; wtenczas bowiem sama wspólność potrzeb i widoków nie pozwalałaby mu różnić się od swych bliźnich co do sposobu życia i wszystko by dla niego było powodem, ażeby od słodkich omamień imaginacji powracał do rzeczywistości. Wszakże, jeśli dla powszechnego skażenia ludzi ślepe naśladowanie mniejszej ich części mogłoby dla nas być całkowicie niepewnym, owszem, zawodnym prawidłem moralnego postępowania, tedy przynajmniej naśladowanie mniejszej części ludzi rozsądnych w tym wszystkim, co jest z siebie niewinne i względem moralności obojętne, możemy wziąć śmiało za trafną wskazówkę naszego sposobu życia, dlatego, że prawidła rozsądku i doświadczenia co do istoty odmieniać się nie mogą, i jednostajne być muszą u wszystkich ludzi. Chęć zatem różnienia się we wszystkich szczegółach życia od podobnych nam istot byłaby znakiem najpewniejszym nieporządnej głowy lub umysłowej choroby.

Lecz jeśli wybujała imaginacja przywiodła już człowieka do tej ostateczności, że nawet w zatrudnieniach i związkach towarzyskich nie może sobie smakować i znajdować pociechy, natenczas, podług mego zdania, jeden by tylko pozostawał środek do uleczenia imaginacji tak dalece obłąkanej, a ten, nie inny, tylko przejąc się prawdami religii. Jakoż widzieliśmy, iż ta niechęć do świata rzeczywistego, która zwykła bywać skutkiem nieporządnej imaginacji, stąd jedynie wynika, że człowiek nie widzi w nim tych wzorów doskonałości wszelkiego rodzaju, jakie sobie w myśli utworzył. Ale widoczną jest rzeczą, że niesmak z tego źródła pochodzący samą tylko uwagą na prawdy wieczne uleczone być może. Nie gdzie indziej znajdujemy pewną nadzieję doskonalszego świata, aniżeli jest to mieszkanie skazitności, tylko w religii. Ona to jedynie łakącym sprawiedliwości, to jest doskonale między ludźmi cnoty, obiecuje nasycenie. Ona wskazuje człowiekowi w wieczności ten cel pożądany doskonałego szczęścia, za którym on próżno się ugania w życiu doczesnym i oraz podaje mu środki niezawodne do osiągnięcia tego celu. W samej

tylko religii znajdować on może to przekonanie, że nie na inny koniec osadziła go Opatrzność na tej ziemi, tylko dlatego, ażeby pobyt jego na niej był dla niego placem zasługi na szczęśliwą wieczność i doświadczeniem jego cnoty. Religia zniewalając go, ażeby uczciwie pracował na dobro swoje i swoich bliźnich, niewątpliwie da mu uczuć słodycz dobrego sumienia i przekona go o tej prawdzie, że lubo na tej ziemi znaleźć nie można szczęścia doskonałego, można jednak być szczęśliwym tyle, ile się to zgadza z przeznaczeniem tego znikomego życia, i że między śmiertelnymi ten otrzymał udział największy szczęśliwości, który najwierniej zachowuje prawa cnoty. Będąc przekonany, że Pan Najwyższy Wszystkich Rzeczy rządzi tym światem i że nic bez jego wiedzy dzieć się nie może, będzie szanował wyroki odwieczne, których zgłębić nie zdoła, ani pozwoli tyle imaginacji swojej, ażeby śmiać ganić rządy Najmędrszego Jestestwa lub obrzydzać sobie świat ten rzeczywisty dlatego, że na nim się toczą rzeczy nie podług szczupłych widoków jego wyobraźni. Będzie on wprawdzie życzył {sobie}, ażeby jak najmniej między ludźmi było złego, a najwięcej dobra, będzie nawet, ile to jest w jego mocy, przykładać się do polepszenia bytu społeczności, ale religia wskaże mu środki do tego celu służące nie inne, tylko takie, które się zasadzają na nieskażonej cnotie i prawości. Oto więc widzimy, jak wszystkie pobudki, którymi religia urządza postęпки człowieka, prowadzą go do pocziwej pracowitości, i do zamiłowania dobra społecznego, a tym samym do zapobieżenia nieszczęśliwym skutkom, które za sobą ciągnąć zwykła obłąkana imaginacja. Mianowicie jakież być może inny, prócz religii, środek do uleczenia tej władzy wtenczas, kiedy ona zacznie stawić człowiekowi w czarnych kolorach melancholii to wszystko, co się dzieje na świecie; kiedy go obojętnym uczyni na najmiłsze związki społeczności familijnej, i obmierzi mu nawet samo życie? Nie widzę, gdzie by w takim razie mógł on znaleźć skuteczną pociechę i lekarstwo na tak niebezpieczną chorobę swego umysłu, nad gruntowne przekonanie się o prawdach wiary.

346. Jeśli melancholia czarna lub rozpacz, które się rodzą z imaginacji źle urządzonej, wielkim są nieszczęściem dla człowieka, a nawet i dla społeczności samej, albowiem zaprowadzić go mogą na bezdroże najokropniejszych występków, tedy i drugi rodzaj choroby umysłowej z tego samego źródła wyniknąć mogącej, chcę mówić, pomieszanie umysłu, także niemiałym grozi mu nieszczęściem. Rozpacz, melancholia i pomieszanie umysłu właściwie zwane czyli szaleństwo, są wprawdzie nie te same choroby, ale jednak bardzo blisko ze sobą, iż tak rzekę, spokrewnione; gdyśmy zaś okazali, że pierwsza z nich i druga mogą być owocem zbyt wybujałej imaginacji, pozostaje nam teraz przekonać się, że i trzecia może być skutkiem tej samej przyczyny. Jakoż, mówiąc o błędach imaginacji właściwie zwanych, widzieliśmy, iż te błędy na tym zależą, że człowiek biorąc czucia swe wyobrażone za rzeczywiste, przez to samo pojęcia rzeczy możliwych tylko brać musi za pojęcia jestestw rzeczywistych [273, 274]. Jeśliśmy się przekonali o tej prawdzie, łatwo nam będzie trafić na wniosek, że zbyt natężona imaginacja bardzo naturalnym sposobem może zrządzić człowiekowi tę nieszczęśliwą chorobę, o której tu mówimy. Mianowicie już się to wyluszczyło, że

człowiek czucia swoje wyobrażone brać musi koniecznie za rzeczywiste wtenczas, kiedy nie umie rozróżnić pierwszych od tych ostatnich. W człowieku, który marzy we śnie, nieumiejętność ta stąd jedynie pochodzi, że wtenczas mając tylko czucia wyobrażone, nie może ich porównać z rzeczywistymi, co mu jest nieuchronnie potrzebne, aby mógł rozróżnić jedno od drugich. Lecz widoczną jest rzeczą, że pomieszanie umysłu, które człowiek cierpi w czasie samego czuwania, nie może się przypisać tej samej przyczynie. Jakież więc inne przyczyny sprawić by mogły ten skutek? Odpowiedź na to pytanie łatwo możemy znaleźć w tych uwagach, które się już wyłuszczyły. Widzieliśmy, że stopień wiedzenia o wyobrażeniach naszych jakichkolwiek zależy od dwóch warunków: (1) od mocy, z jaką pewien przedmiot wywarł działanie na zmysły; (2) od skierowania wyłącznego uwagi naszej na pewne wyobrażenia, i od zajęcia się nimi przez czas dostateczny [84]. Widzieliśmy znowu, że człowiek tak dalece oddać się może niektórym wyobrażeniom swoim, iż prawie nie czuje przedmiotów działających zewnątrz na jego zmysły, albo raczej że te przedmioty sprawują na nim wtenczas wrażenie chwilowe tylko i znikome, które nie zostawia żadnego śladu w pamięci. Przypominając sobie te uwagi, i stosując je do rzeczy, której wykład teraz przedsięwzięliśmy, łatwo możemy pojąć, jakim sposobem namiętne zajmowanie się pewnymi wyobrażeniami i myślami wyłączające z uwagi wszystkie inne, może sprawić w człowieku prawdziwe pomieszanie umysłu. Czucia wprawdzie wyobrażone nigdy same przez się nie mogą czynić na umyśle naszym tak mocnego wrażenia, jak rzeczywiste, te bowiem ostatnie są skutkiem wyraźnego działania przedmiotów na zmysły, tamte zaś wtenczas się nam jawią, kiedy się zdaje, że żaden przedmiot nie porusza zmysłów naszych; albo raczej czucia wyobrażone pochodzić mogą od pewnych przyczyn ukrytych wewnątrz jestestwa naszego i słabo na mózg nasz działających.¹⁶² Jest to bez wątpienia zamiarem natury, ażeby czucia wyobrażone stały się nam w mniejszym stopniu żywości niż rzeczywiste, bośmy widzieli, że na postrzeganiu tej różnicy zależy zdrowie umysłu. Ale to, czego czucia wyobrażone nie mają same przez się, może w niejaki

¹⁶² Jakim sposobem to się dzieje, że w umyśle naszym stawiają się obrazy czuć rzeczywistych dawniej mianych, gdy przedmioty zewnętrzne, od których, były sprawione owe czucia, nie działają już na zmysły nasze, rozwiązanie tego zagadnienia należy bardziej do psychologii, niż do logiki, które prócz tego dotąd jeszcze wykonane dokładnie być nie mogło i podobno z samej natury rzeczy to wypada, że zagadnienie wspomniane wieczną dla nas będzie tajemnicą. Z tym wszystkim zgadzają się na to psychologowie, że w ogólności mówiąc, czucia wyobrażone muszą być skutkiem pewnego ruchu sprawionego w mózgu przez jakieś przyczyny ukryte wewnątrz naszego jestestwa, które to mniemanie ma za sobą bardzo wielkie podobieństwo do prawdy. Naprzód bowiem, własne doświadczenie nas uczy, że jakkolwiek stan niezdrowia, np. niestrawność żołądka, znacznie przyczynić się może do pomnożenia marzeń naszych sennych, co bardziej jeszcze widzieć się daje w gorączce. Zdarzenia te są niewątpliwym dowodem, że pewne przyczyny będące w ciele naszym, przez związek nieprzerwany systemu nerwowego z mózgiem, poruszać mogą ten ostatni i budzić przez to w duszy naszej pewne czucia wyobrażone. Prócz tego wiadomo jest, że największa treść wyobrażeń, nad którymi człowiek rozmyśla dobrowolnie w czasie czuwania, z takichże czuć są złożone. Lecz znowu wiadomo, że natężone myślenie może utrudzić człowieka, nabawić go bólu, zawrotu głowy albo nawet przywieść do szaleństwa. Zdaje się, iż skutku tego wytłumaczyć inaczej nie można, tylko przypuszczając, że umysł całe wieki pogrążony w myślach, musi działać na swój organ czyli na mózg i w tym samym stosunku odbierać wzajemne oddziaływanie tego ostatniego.

sposób być dopełnione przez wpływ własnej woli naszej, to jest przez oddawanie się częste i namiętne pewnym wyobrażeniom, przez co uwaga nasza tak dalece w nich się zatapia, iż prawie niesposobna się staje do zastanawiania się nad czuciami rzeczywistymi,¹⁶³ zwłaszcza że takie usposobienie umysłu czynić zwykło człowieka obojętnym na to wszystko, co się dzieje zewnątrz niego. Bez wątpienia tak wyłączone zajmowanie się pewnymi utworami imaginacji musi być posunięte do wysokiego stopnia, aby mogło przeważać zbawienne przewodnictwo samej natury, która nie inaczej człowieka czyni zdrowym na umyśle, tylko przez to, że mu daje postrzegać daleko większy stopień żywości w czuciach rzeczywistych niż wyobrażonych. Ale jednak bez trudności się to rozumie, że nadanie tak opacznego kierunku uwadze, tak przesadzone natężenie jej usiłowań, może z czasem przywieść człowieka do tej ostateczności. Lecz jeśliby nam ta jedna przyczyna zdawała się być niedostateczną do sprawienia tak dziwnego skutku, tedy znajdziemy i drugą.

347. Jakoż mówiąc o marzeniach sennych widzieliśmy [273], iż człowiek nie tylko dlatego bierze je za rzeczywistość, że ich porównać nie może z czuciami rzeczywistymi dla rozróżnienia pierwszych od drugich, lecz i dlatego, że te marzenia senne nie zależą bynajmniej od jego woli, i że człowiek uśpiony nie ma żadnej władzy nad nimi, tak właśnie, jak człowiek będący na jawie nie może pozbyć się czuć swoich rzeczywistych, jeśli nie jest w jego mocy oddalić przyczyny zewnętrznej, od których te czucia są sprawione. Oto więc, co się dzieje pospolicie we śnie, może się prawdzić niekiedy i względem tych marzeń imaginacji, które zajmują umysł człowieka na jawie. Mianowicie każdy tego sam na sobie mógł doświadczyć, że jeśli poświęca się namiętne pewnym wyobrażeniom i myślom, nie tak łatwo przychodzi mu odrywać od nich uwagę i zwracać ją podług swej woli do czego innego. Już w takim razie traci on niejako część panowania swojego nad nimi, a stąd łatwy wniosek, że posuwając do wyższego coraz stopnia ten nałóg namiętny, może z czasem zupełnie stracić władzę nad swymi wyobrażeniami i stać się niezdolnym do rządzenia ich następstwem. Lecz skoro wola człowieka straci wpływ swój na wyobrażenia, naturalnym sposobem nastąpić to musi, że imaginacja panować będzie nad jego umysłem i najdziwniejsze nawet twory swoje stawiać mu pod postacią rzeczywistości. Wszakże się już wyłuszczyło, że człowiek czucia swoje wyobrażone rozróżnia od rzeczywistych nie tylko z tego względu, że pierwsze nie mogą mieć tej samej żywości co drugie, ale jeszcze i z tego, że tamte bardziej zależą od jego woli, niż te ostatnie. Gdy przeto obie te cechy różnicy, dla przyczyn dopiero wyłuszczonych, może człowiek stracić zupełnie, umysł jego niezawodnie obłąkać się musi, i stać się łupem niezdrowej imaginacji.

¹⁶³ Trzeba tu sobie przypomnieć, co się wyżej wyłuszczyło, to jest, że wyobrażenia nasze albo się składają z czuć rzeczywistych, jak np. wyobrażenia zmysłowe jestestw obecnie działających na zmysły [113], albo z czuć wyobrażonych, jak się to prawdzi o wszystkich tych wyobrażeniach, które umysłowi naszemu stawia pamięć lub imaginacja właściwie zwana. Nadużycie tej ostatniej władzy, o którym tu mówimy, zależy na tym, że człowiek wyłącznie prawie zastanawia się nad wyobrażeniami drugiego rodzaju, nie dając uwagi na pierwsze.

348. Rozbiór sposobu, jakim zagłębianie się zbyt w marzeniach imaginacji może człowieka przyprowadzić do szaleństwa, wyświeca razem i środki, za pomocą których mógłby on najskuteczniej uniknąć tego nieszczęścia. Ponieważ stąd ono pochodzi, że człowiek traci władzę nad swymi wyobrażeniami, więc najlepszą rękojmą ubezpieczenia się przeciw niemu jest wczesne zapewnienie sobie tej władzy przez ćwiczenie, to jest przez wprawianie swej uwagi, ażeby doskonale była posłuszna woli i z łatwością przenosiła się podług jej skinienia i potrzeby, od jednego rodzaju wyobrażeń, do drugiego, od działań rozważań, do postrzegania [305], od tworów imaginacji, do widoków rzeczywistości. Lecz jeśli by ktokolwiek przez zaniedbanie tego środka czuł się już zbliżony¹⁶⁴ do tej nieszczęśliwej choroby, o której tu mówimy, natenczas do innych sposobów udać się mu potrzeba. Sposoby te na tym zależą, ażeby postawił siebie w takich okolicznościach, które by go mocno zainteresować mogły, z którymi by się połączył los jego życia lub zachowanie jego jestestwa. Wszakże ponieważ uwaga czynna nie inaczej się budzi tylko przez interes [308], więc w takim razie, kiedy człowiek przez nadużycie imaginacji staje się zubożniony na wszystkie wrażenia przedmiotów zewnętrznych, same tylko pobudki nadzwyczajnego interesu zmusić go mogą, ażeby wyszedł z obrębu swych marzeń na świat rzeczywisty i miał udział w jego zatrudnieniach. Tym sposobem z przywróconą równowagą władz swoich umysłowych odzyskałby razem i panowanie nad swymi wyobrażeniami. Myśl ta, prócz dowodów opartych na rozumowaniu, ma jeszcze za sobą przykłady doświadczenia; dzieje bowiem ludzkie świadczą nam o takich zdarzeniach, w których osoby cierpiące stałe i nawet dość wyraźne pomieszenie umysłu, nagle uleczone zostały z tej nieszczęśliwej choroby przez nadzwyczajne przypadki, wzbudzające w nich interes wielkiej wagi, jako to np. przez takie okoliczności, które im groziły niebezpieczeństwem życia lub inne podobne. Jeśli przeto zdarzenia takie mogły uleczyć szaleństwo wyraźne i w wysokim objawiające się stopniu, bardzo jest podobne do prawdy, że użycie tego środka w samych zarodkach tej nieszczęśliwej choroby, kiedy człowiek tyle ma jeszcze przytomności umysłu, iż sam czuje się być do niej zbliżonym, mogłoby w nim sprawić skutek pożądany.

Wreszcie mówimy tu o pomieszeniu umysłu i o środkach zapobieżenia onemu tyle tylko, ile do tych rzeczy może się przyczyniać własna wola człowieka. Wszakże zaprzeczyć temu niepodobna, że do tej choroby umysłowej może także wpływać w znacznej części szczególna organizacja człowieka czyniąca go skłonny do wszelkich nadużyć wybujałej imaginacji. Niekiedy znowu widzimy, że człowiek dostaje tej choroby przez zdarzenia niespodziane dla niego, i mocno działające na jego umysł, jako to przez nagłą odmianę losu swego, przez stratę miłych mu osób itp. Tak więc pomieszenie umysłu, nie tylko być może uważane pod względem logicznym lub psychologicznym, ale nawet i pod względem fizjologicznym. Mianowicie, ponieważ wiemy, że najcelniejszym narzędziem działań umysłu jest mózg, dla ścisłego zatem związku, który zachodzi między duszą a ciałem, godzi się wnosić, że stan mózgu niemało wpływać może na tę chorobę, o której tu mówimy, albo

¹⁶⁴ Mówię zbliżonym, bo łatwo się domyślić, że jeśli by ta choroba przyszła w człowieku do pewnego stopnia, w którym by jej skutki wyraźnie postrzegać się dawały, natenczas mogłaby się stać nieuleczoną.

nawet, że szaleństwo pochodzące z własnej winy człowieka sprawić może pewną odmianę w organie myślenia. Lecz oznaczenie tego wpływu nie należy bynajmniej do naszego przedmiotu, a prócz tego sami nawet fizjologowie nic w tej mierze pewnego dotąd wysledzić nie mogli.



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka

28. Nie pozwolił obręb wiadomości, jakie udało się pozbierać, bądź w autentycznych dokumentach i pismach społecznych, bądź w dziełach nowocześniejszych pisarzy; staraliśmy się w poprzednich dwóch rozdziałach, podług możliwości, wyjaśnić ogólny rys przyczyn upadku Rzymskiego Państwa na zachodzie, łatwego w niem rozwinięcia się przewagi barbarzyńców, oraz łagodnego niektórych plemion postępowania z krajowcami, których ujarzmili. Należałoby teraz pośpieszyć do drugiej części, niniejszego pisma, głównemu założeniu naszemu bliżej odpowiednocy: to jest szczegółowie opisać stan Rzymskiego prawodawstwa na zachodzie Europy w pierwszych wiekach pod rządem barbarzyńskich królów, którzy na gruzach Rzymskiego Państwa panowanie swoje założyli. Wszelakoż, dla dokładniejszego tej rzeczy rozwinięcia, zdaje się być nieodzowną potrzebą wskazać uprzednio, w ogólnym rysie, historyczny postęp Rzymskiego prawodawstwa od początku jego nastania aż do rozpoczęcia zaborów: ażeby doskonałej poznać, w jakim je stanie barbarzyńskie narody po zaborach znalazły.

A N T I K R I T I K A.

ODPOWIEDZ AUTORA NA RECENZYĄ JEGO DZIEŁA, pod tytułem: *Przyrodzone myślenia prawidła i t. d.*
Obacz Nr I. Dziennika Wileńskiego na rok 1830, str. 50.

Autor wspomnianego dzieła, poświęciwszy
9*

4. Antykrytyka. Odpowiedź autora na recenzję jego dzieła pod tytułem *Przyrodzone myślenia prawidła*¹

Dziennik Wileński 1830.

Historia i Literatura t. IX:

nr 2 (luty), s. 131-149; nr 3 (marzec), s. 196-220.

Autor wspomnianego dzieła, poświęciwszy lat wiele jego pielęgnowaniu, gdy, na koniec, pierwszą jego część objawił uczonemu światu, bardzo naturalnie wypadało, iż nie mógł być obojętny na to, co też powiedzą lub pomyślą o nim światli czytelnicy. Następnie więc najpierwsza wiadomość, którą powziął o nadeszłej recenzji swego dzieła, ucieszyć go musiała wprzód nawet, nim poznał jej rzecz i osnowę, co najbardziej było skutkiem tego przypuszczenia, że Recenzent, ożywiony równą miłością prawdy, jak i autor, mógł bezstronnie oświecić uwagami swoimi autora względem niedostatków lub uchybień, które by w dziele jego dopełnić albo sprostować należało, jako też zwrócić uwagę Publiczności na te prawdy i pomysły pożyteczne oświeceniu, jakie by się w nim znajdować mogły. A chociaż przypuszczenie to i nadzieja autora, skoro się rozczytał w recenzji, płonnymi się okazały, z tym wszystkim uczuł potrzebę, a nawet osądził za rzecz pożyteczną dla dobra nauk, odpowiedzieć na wspomnianą recenzję, w jakimkolwiek bądź duchu była ona pisana.

Wstęp recenzji nie najpochlebniejszy {jest} dla autora. Recenzent zaczyna od oświadczenia WIELKIEGO STRACHU swojego i podziwienia NA WIDOK TAK OGROMNEJ Logiki. Bardzo więc naturalnie czytającemu wstęp taki przychodzić musi na myśl, że nasz Recenzent, jak to sam wyraźnie daje do zrozumienia, obeznany dobrze z WIEKIEM WALTERA SCOTTA, a co za tym niewątpliwie idzie, czytany w jego romansach, należy do rzędu tych ROZPIESZCZONYCH czytelników, którzy przywykli ZRYWAĆ OWOCE RAZEM I KWIATY, TREŚCIWE TYLKO LUBIĄ WYKŁADY, NA BLISKIE OGŁĄDAJĄ SIĘ POŻYTKI, A OGÓLNIKAMI POGARDZAJĄ. Że największa liczba takich czytelników znajduje się na świecie, nic w tym dziwnego: bo też mało jest ludzi, którzy by mieli czas, ochotę albo nawet i cierpliwość w poświęcaniu się ścisłym naukom, w dochodzeniu prawd wymagających ciągłego myślenia. Lecz że jeden z tych rozpieszczonych i romansowych czytelników, mimo przestrach i bojaźń, jakie w nim sprawił widok ogromnej, jak ją nazywa, *Logiki*, zabrał się przecie do pisania nad nią recenzji, mniema autor, że zjawienie takie w świecie uczonym nie tylko jemu samemu, lecz i każdemu z tych, którzy są obeznani z naukami ścisłymi, a najszczególniej z logiką i filozofią, nader dziwne wydać się musi. Jakże więc! Toż jeden

¹ Pełny tytuł brzmi: „Odpowiedź autora na recenzję jego dzieła pod tytułem: *Przyrodzone myślenia prawidła* itd.” Zobacz nr 1 *Dziennika Wileńskiego* na rok 1830, s. 50 {i nn.}. Chodzi o recenzję Michała Wiszniewskiego, podpisaną „YY”, przedrukowaną niżej w „Appendixie” {przyp. mój – JJ}.

z literatów tego rodzaju, którzy w zawodzie naukowym chcą tylko chodzić drogą kwiatami usłaną, boją się SPORYCH książek, i NA BLISKIE OGLĄDAJĄ SIĘ POŻYTKI, nagle poczuł się być uzdolnionym do pisania recenzji nad dziełem filozoficznym,² które kosztowało autora tak wiele trudu i czasu? Bez wątpienia, jeśli byśmy przypuścili, że to wyższe jakieś natchnienie, które jednym razem uczuł w sobie Recenzent, ta nagła jego otucha o swoich siłach, to niespodziane jego przejście ze stanu pieśczoć i lenistwa do stanu naukowej oraz moralnej pracowitości, są rzeczywiste; przypuścić też wypada, że nawet w świecie uczonym prawdziwe zdarzają się cuda. Rzecz także jest godna uwagi, jakie też mogły być tak dzielne pobudki, które sprawiły w naszym Recenzencie tę cudowną odmianę, stawiać go w zawodzie zatrudnień tak przeciwnych pierwszym jego skłonnościom. Trzymając się prawideł miłości bliźniego, która o nikim źle nie sądzi bez oczywistych dowodów, mniemać by na samym wstępie wypadało, że najlepsze chęci przysłużenia się naukom i prawdzie powodowały naszym Recenzentem w zajęciu się tą, jak on nazywa, „Herkulesową pracą”. Zobaczmy więc, jak się uiszczą w tej mierze nadzieje nasze.

Żebyśmy jednak Recenzentowi naszemu bezstronną w tym względzie oddali sprawiedliwość, pozbadźmy się na chwilę uprzedzenia, które w nas początek jego recenzji naturalnie sprawić musiał, gdy się Recenzent okazał tak bardzo lękliwy na widok książek większej nieco objętości, a dzieło *Logiki*, nad którym pisze recenzję, podobało się mu porównać z pismami sławnego w naszym wieku twórcy romansów. Wkrótce się pokaże, że Recenzent nie tylko jest obeznany z tym ostatnim rodzajem literatury, ale nadto ma pretensję do filozofii. Owszem, na chlubę jego możemy wyznaczyć rzetelną prawdę, że nawet w tym ostatnim przedmiocie wielorakie czytał albo przynajmniej widział dzieła, i że niemało posiada wyrazów należących do języka filozoficznego.

Wszelako, jeśli tak jest w rzeczy samej, trudno jest, zdaje się, usprawiedliwić w tym Recenzenta, że pewna LOGIKA, którą inaczej nazywa „metafizyką” (s. 51{527}³ *Dzien.*), zawierając stron 425 in 4^{to}, z „Przedmową” umieszczoną na stronicach 48, zdała się mu tak ogromną, iż go wielkiego nabawiła strachu. A wszakże, jako czytany w pismach filozoficznych, wiedzieć powinien, że nie tylko w wieku XVI, lecz i za naszych czasów ukazały się na jaw pisma w przedmiocie logiki lub metafizyki daleko większej objętości, niż autora, a co większa, dzieła szacowne, które nieśmiertelną swoim twórcom przyniosły sławę. Tak np. dzieło dziś jeszcze żyjącego filozofa francuskiego Dégéranda pod tytułem: *Des signes et de l'art de penser, considérés dans leurs rapports mutuels*, we czterech tomach, znosząc w jeden ogół każdego z nich objętość, oprócz wstępu, zajmuje wszystkich stronic 1920, chociaż żaden z filozofów, którzy uznają tę prawdę, że władza rozumowania nie inaczej się w nas rozwija, tylko za pomocą wyrazów, wątpić o tym nie będzie, że to dzieło jest tylko częścią logiki.⁴ A jednak jest ono dziś tak rzadkie, że już w żadnej księgarni

² Autor w „Przedmowie” wyraża myśl swoją, że logika jest najpierwszą i najważniejszą częścią filozofii (II).

³ Tu i niżej w nawiasach klamrowych podane są strony obecnego wydania {przyp. mój – JJ}.

⁴ Logika ile nauka nie może osiągnąć swojego celu, tj. nie może podać trafnych prawideł rozpoznawania prawdy od błędu w jakimkolwiek bądź rodzaju wiadomości ludzkich, tylko dając poznać

znaleźć go nie można, chociaż Recenzent dla innego dzieła LOGIKI, które z łaski swej raczył wziąć pod swoją opiekę, smutnym ogłasza się wieszczem, zgadując jakby z pewnością niezawodną przyszedł los tej książki, która, podług jego mniemania, nigdy nie wyjdzie z księgarni i stać się kiedyś musi pastwą moli (s. 64{533} *Dzien.*) dlatego tylko, że w oczach jego, zapewne z przestrochu, wydała się zbyt ogromną. Prócz tego, gdy Recenzent jest szczerym wielbicielem głośnego za naszych czasów Kanta (s. 55{529} *Dzien.*), toć także wiedzieć powinien, że dwa dzieła rzeczonoego filozofa, jedno pod tytułem: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, a drugie mające napis: *Kritik der reinen Vernunft*, razem wzięta, znacznie są większe od *Logiki*, która przestraszyła Recenzenta, chociaż sam tytuł ich wątpić o tym nie pozwala, że one miały za przedmiot metafizykę. Mimo to jednak, podług własnego zeznania Recenzenta, dzieła te utorowały swemu autorowi drogę do nieśmiertelności. Żebym się nie rozszerzał, pominę tylu innych późniejszych pisarzy, którzy dość spore wydali książki w przedmiocie logiki lub metafizyki. Przykłady dopiero przytoczone są dostatecznym dowodem, że i w tych ostatnich gałęziach umiejętności ludzkiej można pisać daleko obszerniej, aniżeli uczynił to autor, a co większa, pisać z pożytkiem i zaletą. Tak więc niech przebaczy Recenzent autorowi, że ten ostatni nie dzieli z nim smutnego przeczucia względem losu dzieła swojego; a jakożkolwiek wdzięczny jest Recenzentowi za dobre chęci, z których mogło pochodzić to przeczucie, śmie jednak lepszą mieć od niego otuchę o przyszłym powodzeniu swej pracy.

Jednakże ponieważ podobało się Recenzentowi wielkość książki autora wystawić jako jeden z głównych przeciw niej zarzutów, autor uznaje potrzebę powiedzieć jeszcze słów kilka dla oczyszczenia swego dzieła z tak dziwnego zarzutu. Gdy się wyraźnie z tym oświadczył, że nie w tym celu pisał dzieło swoje, ażeby ujść mogło za elementarne, to jest czyniące zadosyć potrzebie szkół niższych (s. XXXIX{175} „Przedmowy”), zarzut przeto Recenzenta przeciw objętości tego dzieła, żadną miarą słuszny być nie może. Autor sam znał to dobrze, że jego książka, ile pod tytułem *Logika*, znacznie jest większa od tych wszystkich, które za naszych czasów pod tym samym napisem jawiły się na świat, i dlatego całą prawie „Przedmowę” poświęcił wykładowi przyczyn, z których wynikała ta nadzwyczajność. Gdy zaś w tłumaczeniu się swoim do tego celu skierowanym, miał jedynie na widoku takich czytelników, których by jako

rozmaite władze umysłu ludzkiego, i okazując, na czym zależy prawe ich użycie. Między tymi władzami najcenniejsza jest ta, która człowieka różni od nierozumnych zwierząt, a która zowie się „rozumem” albo inaczej „władzą rozumowania”. Względem tej ostatniej dzieli autor powszechniejsze zdanie filozofów, że ta władza nie inaczej się rozwija w człowieku, tylko za pomocą wyrazów składających mowę ludzką: której to prawdy udowodnienie zostawuje autor do drugiej części dzieła swojego. Tymczasem, jeśli za prawdziwe przyjmujemy to powszechne prawie mniemanie, tym samym zgodzimy się i na to, że logika powinna naprzód wyświecić wszystkie zgoła władze umysłu tak niższe, jako i wyższe, przez okazanie rozmaitych gatunków działań, z których się składa myśl nasza, dając poznać, czym są w sobie samych te działania, bez względu na środki, które by im być mogły pomocą; po wtóre, powinna okazać wpływ, jaki mają wyrazy na wydoskonalenie lub nabycie rozmaitych wiadomości i wyobrażeń, a mianowicie, gdzie ten wpływ jest nieuchronnie potrzebny. Stąd zaś bez trudności wywodzi się ten wniosek, że dzieło wspomniane filozofa francuskiego, którego napis oddany wyrazami naszego języka, będzie taki: *O znakach i o sztuce myślenia uważanych w stosunkach ich wzajemnych* jest tylko częścią logiki.

jeszcze nowicjuszów w zawodzie filozofii razić mogła nadzwyczajność wspomniana, wyznaje szczerze, że bynajmniej nie mógł tego przewidzieć, ażeby jeden z tych, którzy się być mienią filozofami, a nawet i sędziami dzieł filozoficznych, zwrócił najbardziej uwagę swoją na objętość książki i wziął za prawidło do jej ocenienia miarę taką, która w sklepach tylko uchodzić może, rozumie się, na łuty lub cale kubiczne. Wszakże niech sobie przypomni Recenzent własne swoje słowa: „że logika, uważana jako nauka, z pewnej liczby udowodnionych i wzajemnie wiążących się prawd złożona, wraz z innymi naukami doskonalą się i wzrasta” (s. 54{528} *Dzien.*). A jeżeli wzrasta w pomysły, tym samym wzrastać musi i w objętość; wtenczas przynajmniej, kiedy piszący w tym przedmiocie mają na celu udowodnić nowe i ważne myśli, które by tej nauce nadać mogły wyższy stopień pewności i znaczenia, niż dotąd miała. Bez wątpienia w przedmiocie tak oderwanym, jakim jest nauka ogólnego myślenia, stawiać nowe prawdy w wyrażeniu zbyt zwięzłym i treściwym byłoby to samo, co nakazywać czytelnikom wiarę w te nowe pomysły, do której obowiązku może by się oni nie poczuwali.

Przecież mimo te wszystkie uwagi, które autor obszerniej wyłuszczył w „Przedmowie”, Recenzent tak daleko zapędził się w gniewie na objętość jego, iż mu poczytał za ZUCHWAŁOŚĆ występować z tak SPORĄ KSIĄŻKĄ na widok publiczny (s. 51{527} *Dzien.*). Autor jednak mniema, iż nie trzeba na to filozofii, ale tylko cokolwiek zdrowego rozsądku, ażeby się przekonać, że ten, który stawia Publiczności książkę, nie wkładając na nikogo obowiązku do jej czytania lub kupowania, lecz to wszystko zostawiając dobrej każdego woli, bynajmniej nie dopuszcza się winy, która by zasługiwała na imię zuchwałości lub inne jakiegokolwiek.

Jeszczeż i te wyrazy Recenzenta, którymi kończy wstęp swój do recenzji, godne są uwagi:⁵

Co nam w ciągu tej Herkulesowej pracy na myśl przychodziło, z otwartością krytyków powiemy, a to nie tylko objętość tej książki, jak Autor radzi, porównyując z ważnością rzeczy, o których w niej może być mowa, ale i z wewnętrzną jej wartością.

Czemuż to Recenzentowi naszemu dwoją się w umyśle wyobrażenia? Czyż nie to samo jest WAŻNOŚĆ RZECZY w książce zawartych, co jej WARTOŚĆ WEWNĘTRZNA? Recenzent nasz przecie tak się tu tłumaczy, jak gdyby to były dwie rzeczy całkowicie różne od siebie. Jeśli takie uchybienie popełnione na wstępie recenzji zadziwia czytelnika, wkrótce ochłoniemy z zadziwienia, gdy się dowodnie przekonamy, że wyrazy tak wielką u Recenzenta naszego grają rolę, iż prawie nie czuje potrzeby zastanowienia się nad tym, co one znaczą.

Drugi główny zarzut, który czyni Recenzent przeciw dziełu, jest ten, iż autor twierdzi, że nauka logiki trzymać powinna pierwsze miejsce przed wszystkimi innymi, na co Recenzent bynajmniej się nie zgadza; owszem, całymi siłami temu się opiera. Zarzut ten i oburzenie się Recenzenta na pierwszeństwo logiki zdaje się być skutkiem dwojakiego z jego strony niewyrozumienia: naprzód, że się nie chciał zastanowić nad tym, w jakim znaczeniu bierze autor to pierwszeństwo; po wtóre,

⁵ Zob. niżej, s. 527 {przyp. mój – JJ}.

że źle wytłumaczył jego zamiary, przypisując to twierdzenie jakiejś próżności lub chlubie autora, które jednak wypadło tylko z samego rozbioru znaczenia, jakie od najdawniejszego czasu aż dotąd przywiązywano do wyrazu „logika”. Może by Recenzent nie uniósł się tak wielkim zapalem gniewu przeciw temu twierdzeniu (zapewne dlatego, że i sam nie jest obojętny względem pierwszeństwa), jeśli by rozwaźnie i z zimną krwią przeczytał to, co autor mówi o pierwszeństwie logiki (s. II{158} i nn. w „Przedm{owie}”). Jako się zdaje, iż nikt temu nie zaprzeczy, że gramatyka powinna przewodniczyć ludziom w potocznym użyciu języka, retoryka czyli sztuka krasomówcza w pisaniu lub wysłowieniu mów dłuższych, ułożonych w celu zniewolenia słuchaczy do zamiarów mówcy, sztuka rymotwórcza czyli poetyka w pisaniu gładkich, przyjemnych a częstokroć nawet zachwycających wierszy itp.; tak równie niewątpliwą rzeczą zdaje się być dla autora, że logika, jako nauka myślenia wziętego w najogólniejszym zastosowaniu, to jest myślenia o wszelkich zgoła przedmiotach poznania ludzkiego, powinna przewodniczyć badaniom i dochodzeniu prawdy w jakiegokolwiek bądź gałęzi wiadomości ludzkich. Takie tylko, a nie inne pierwszeństwo przyznaje autor logice, a to pierwszeństwo wynika oczywiście z samego znaczenia tej nauki, którą zawsze uważano jako naukę ogólnego myślenia. Nie ma tu więc środka, albo trzeba inaczej określić znaczenie logiki i wskazać do tego słuszne powody; albo się zgodzić na wniosek, który wypływa z upowszechnionego dotąd o niej wyobrażenia. Autor przeto nie dla próżnej chlubie, lecz przez miłość prawdy i przez oczywistość wnioskowania musiał wskazać to pierwszeństwo logiki, jako też i w tym celu, ażeby w oczach czytelników mniej obeznanych z przedmiotami filozoficznymi usprawiedliwił niejako objętość swej książki (s. XXXVII{174} w „Przed{mowie}”).

Prócz tego powinien był uważać Recenzent, że gdy autor dowodził pierwszeństwa logiki przed wszystkimi innymi naukami, mówił o logice takiej, która by ze wszech miar doskonałą była wykładem logiki przyrodzonej, a tym samym o logice takiej, która podobno dotąd jeszcze nie istnieje, w której jednak wynalezieniu ludzie myślący nigdy nie przestaną czynić usiłowań. Autor więc domawiał się tu o pierwszeństwo nie dla siebie, lecz dla nauki, i poczytałby to sobie za dość wielki zaszczyt, jeśli by jego dzieło więcej cokolwiek od poprzedzających zbliżyło się do tego ideału logiki doskonałej, która nigdy być nie przestanie oczekiwaniem wieków (s. XLVIII{179} w „Przed{mowie}”).

Lecz, jeśli się nie mylę, sam Recenzent w pewnym miejscu recenzji swojej uznał dość wyraźnie pierwszeństwo i przywilej logiki do przewodniczenia WSZELKIM DZIAŁANIOM UMYSŁOWYM, lubo w całym ciągu tejże recenzji tak bardzo nastaje na to, ażeby tę naukę odsądził od rzeczonego pierwszeństwa. Jakoż, co innego znaczyć mogą te wyrazy Recenzenta, że „logika ma być tylko zbiorem praw, z natury umysłu wyprowadzonych, którym wszelkie działania umysłu, do wynalezienia i odkrycia prawdy zmierzające, ulegać muszą” (s. 59{531} *Dzien.*), jeśli nie to samo, co autor utrzymuje, to jest, że logika, ile nauka ogólna dochodzenia prawdy, powinna przewodniczyć wszelkim innym naukom szczególnym? Czyliż nie jest tu wyraźna kontradykcja? Albo niech się nam wytłumaczy Recenzent, co innego rozumieć mamy

przez słowa wspomniane: niech nas oświeci, jakie też znaczenie w mniemaniu jego powinna mieć logika, i na jakim miejscu chciałby ją posadzić.

Jeśli zaś z samego znaczenia tej nauki wypływa to jej pierwszeństwo, na które tak mocno gniewa się Recenzent (choć na innym miejscu, jak się dopiero widzieć to dało, przez jakieś dziwne zapomnienie się sam je uznać był zniewolonym), cóż więc ma znaczyć ten żart lub szyderstwo: „Dzięki Opatrzności, że inne nauki nie czekały póki logika, tak mocno o pierwszeństwo dobijająca się, wydoskonalić się nie raczy” (s. 52{527} *Dzien.*)? Jest to wprowadzić niby dowcip, lecz zdaje się autorowi, że nie na swoim miejscu: dowodzi bowiem, że Recenzent, albo nie raczył czytać całej „Przedmowy” do dzieła, którego mieni się być sędzią, ponieważ zarzuca autorowi to, do czego on sam wyraźnie się w niej przyznaje, to jest, że inne nauki pierwszej musiały zjawić się na świecie, nim się urodziła logika (s. VI{160}); albo zamiast szukania prawdy, szukał tylko śmieszności. Lecz ani jedno ani drugie dla Recenzenta dzieł, które się piszą w przedmiotach poważnych, nie może być zaletą. Jakoż niech sobie przypomni Recenzent, co powiedział (s. 52{528} *Dzien.*), że „chemia jest pochodnią technologii, a przecież rękodzieła dawno już wydoskonaliły się, kiedy chemia dopiero za dni naszych w rządzie nauk stanęła, i dopiero teraz do dalszego udoskonalenia technologii pomaga”. Gdyby Recenzent chciał się radzić zdrowej logiki, przynajmniej naturalnej, we wszystkich twierdzeniach swoich, jak to przecie uczynił w drugiej części przytoczonego tu okresu, aniby się gniewał, ani żartował z tego, że logika ile nauka lubo się urodziła z innych nauk, chce jednak, że tak powiem, dopomagać własnym swym rodzicielkom, podobnym sposobem jak chemia, chociaż, jak sam Recenzent to zeznaje, urodziła się z wynalazku rękodzieł, a jednak POMAGA TERAZ DO WYDOSKONALENIA TECHNOLOGII, to jest nauki zgłębiającej sztukę rękodzieł. Recenzent jednak, jakby trafunkiem tylko spotkawszy się z logiką, wnet powraca do ulubionego swego oręża (s. 54{528} *Dzien.*), to jest do szermowania wyrazami ogólnymi, które w wielorakim brać się mogą znaczeniu, a nad których przecie znaczeniem zastanowić się nie raczy, gdy ich używa. Cieszy się przeto, gdy mu się zdało, że znalazł kontradykcję w autorze, i daje jakby tryumfalny wyrok przeciw pierwszeństwu logiki, dlatego tylko, że z wyrazów samego autora wyciąga ten wniosek, jak mu się zdaje, SAM SIEBIE OBALAJĄCY, to jest, że LOGIKA JEST PIERWSZĄ I OSTATNIĄ, chociaż autor sam przewidział tę pozorną sprzeczność i poczytał sobie za obowiązek usprawiedliwić się z niej, chcąc pogodzić zawisłość logiki od tych samych nauk, którym ona przewodniczyć powinna: co też w rzeczy samej uczynił w „Przedmowie” do dzieła swojego (s. IV{159}). Treść tego tłumaczenia się jest taka: że lubo logika ile nauka jest ostatnia co do czasu urodzenia się swojego względem nauk celniejszych, których utwór poprzedzić ją musiał, jest przecie najpierwszą co do ogólności swych pomysłów. Nie ma tu więc żadnej kontradykcji.

W dalszej osnowie pisma swojego Recenzent zmierza podobno do tego celu, i obszernie nad tym się rozwodzi (s. 60-65{531-533} *Dzien.*), ażeby okazał, że autor zadał sobie niepożyteczną pracę w zbijaniu idealistów i sceptyków: Recenzent bowiem mniema, że „idealizm i sceptycyzm nic nie szkodzi ani religii objawionej, ani postęp

nauk tamują” (s. 63{532} *Dzien.*).⁶ Wkrótce ocenimy ten zarzut i przekonamy się, że w tej rozwlekłej gadaninie pewne wyrazy zbyt ogólne, nieoznaczone lub wieloznaczne, z których znaczenia Recenzent nigdzie się nie tłumaczy, zastępują prawie całą wartość rzeczy. Tymczasem bardzo jest godne uwagi, że nasz Recenzent swoje w tej mierze mniemanie gwałtem narzuca autorowi, który jest przeciwnego całkowicie zdania. Jakoż odwołuje się w tym do autora tymi słowy: „co sam Autor dowodnie okazał” (s. 63{532} wiersz 9{8-7d}*Dzien.*). Otóż to właśnie fałsz wielki ze strony Recenzenta: autor bowiem w „Przedmowie” swojej wyraźnie z tym się oświadcza, że twierdzenia idealizmu lub sceptycyzmu wręcz się sprzeciwiają prawdom religijnym i moralnym. Ażeby dowodnie przekonać Publiczność, jak niedbale czy też niewiernie czytał Recenzent albo raczej wertował książkę, której przedsięwziął krytykę, autor sądzi być rzeczą potrzebną, choćby w tym jednym miejscu przytoczyć co do słowa wyjątek z Przedmowy swojej. I tak na s. XXV{169-170} i nn. mówi autor:

Nauki fałszywej metafizyki, takie właśnie lub tym podobne, których niedawno widzieliśmy wypadki i treściwe pomysły, w żaden sposób nie mogą być obojętne dla społeczności ludzkiej. Najmniejsza to jest nieprzyzwoitość, że one, będąc w sprzeczności najzupełniejszej z rozsądkiem powszechnym, i znosząc prawdziwą rzeczywistość wszelkich poznań ludzkich, zdają się na to godzić, ażeby zgasiły lub przynajmniej zatłumiły to przyrodzone światło umysłu naszego, które aż dotąd było własnością wspólną wszystkich wieków i narodów: widzieliśmy bowiem, że ten rozsądek powszechny ma dosyć mocy sam przez się nad umysłami ludzkimi, iż oprzeć się może podobnym napaściom i nie dopuścić marzeniom idealizmu upowszechniać się i utrwać w świecie uczonym. Lecz droższych nierównie sercu naszemu interesów dotyczą nauki wspomniane; chcę mówić, że one dążą do zniszczenia w ludziach prawdziwej moralności. Jakoż dla przekonania się o tej prawdzie, dosyć jest przypomnieć sobie owe wypadki i pomysły nauk mistycznych urodzonych z kantyizmu, o których nadmieniliśmy wyżej. Nie trzeba tego dowodzić, że te wszystkie nauki, które znoszą bytność Boga i duszy ludzkiej, tym samym obalają najcenniejsze i jedyne podpory nauki moralnej. Jakaż być może w rzeczy samej nauka moralności, skoro nie uznajemy Najwyższego Prawodawcy jestestw rozumnych, i skoro umysł ludzki mamy za znikomą własność człowieka, kończącą się razem z jego bytem? Mianowicie uważać należy, że idealizm, zwłaszcza zupełny, jakąbykolwiek przyodziął się formą zewnętrzną, z natury swojej prowadzi do ateizmu, ponieważ zaprzeczając rzeczywistości prawdziwej wszelkim twórcom przyrodzenia, znosi jedyną drogę, którą by umysł ludzki, przez rozważanie rzeczy stworzonych, mógł dojść do uznania samego ich Stwórcy. Widok świata, zawierający w sobie nieskończone mnóstwo i różnaitość jestestw, których początek, koniec, następstwo, sposób utrzymania się, instynkt i nieprzerwany związek wzajemnych między nimi stosunków, dowodzą jedności, odwieczności, wszechmocności i niepojętej mądrości Najwyższego Sprawcy tych rzeczy, bez wątpienia stawać się musi jałowy i obojętny dla tego, kto sobie wmówić potrafił, że ten cały ogrom przedziwnej budowy świata jest tylko płodem własnej jego myśli, równie znikomym i ulotnym, jak i ona. Jakżeby w rzeczy samej mógł się on podnieść do uznania Najwyższego Jestestwa, które nie podpada pod zmysły,

⁶ W oryginale mamy: „Idealizm i sceptycyzm {...} nie szkodzi {...} bynajmniej ani objawionej religii {...}, ani postęp nauk tamuje” {przyp. mój – JJ}.

gdy to wszystko, co widzi, co słyszy, czego się dotyka itd. poczytuje za złudzenie, za wyobrażenie tylko?⁷

Jakże więc mógł twierdzić Recenzent, iż SAM AUTOR DOWODNIE OKAZAŁ, że idealizm lub sceptycyzm nie szkodzą bynajmniej religii objawionej! Albo czemu nie wykazał miejsca, w którym by autor mógł się dopuścić tak grubej i śmiesznej sprzeczności, utrzymując zdanie wręcz przeciwne temu, które rozwinął w tym wyjątku? Owszem, całą prawie „Przedmowę” do dzieła swojego poświęcił autor wyłuszczeniu tej ważnej myśli, że prawidła ogólne dochodzenia prawdy, których wykład należy do logiki, nie mogą być trafnie wskazane bez udowodnienia rzeczywistości poznaj ludzkich, a co za tym idzie bez zniszczenia w samym ich źródle nauk idealizmu lub sceptycyzmu. Cóż przeto sądzić mamy o twierdzeniu Recenzenta, które włożył w usta autora, tak niezgodnym z pomysłami tego ostatniego? Bez wątpienia, zdrowa logika nie pozwala innego stąd wyciągnąć wniosku, tylko taki, że nasz Recenzent nie przeczytał nawet całej „Przedmowy” do dzieła, nad którym pisał mniemaną swą recenzję. A gdy sam wyznaje, że wspomniana „Przedmowa”, chociaż podług jego mniemania za długa, jednak „z przyjemnością się czyta” (s. 51{527} *Dzien.*), toć nie można spodziewać się po nim rozsądnie, ażeby miał cierpliwość w przeczytaniu całego dzieła, a dopieroż w zgłębieniu rzeczy, która się w nim zawiera. Na nieszczęście, nie jeden to jest dowód tak wielkiej niebaczości Recenzenta. Jeśliby się nam chciało wszystkie je zbierać, nasycilibyśmy się tymi przysmakami aż do okliwosci, a oprócz tego i odpowiedź na recenzję nad zamiar autora stałaby się

⁷ Gdyby autor mógł rozsądnie przypuścić, że ci wszyscy, którzy się być mienią wyznawcami objawionej wiary, bynajmniej nie powątpiewają o jej prawdach, bez wątpienia cała jego usilność w zbijaniu idealistów i sceptyków nie miałaby swojego celu, a tym samym byłaby niepożyteczna: ponieważ w takim przypuszczeniu wiara mocna w objawienie nadprzyrodzone uwolniłaby wszystkich wiernych od potrzeby dochodzenia rozumem przyrodzonym bytności Boga i innych prawd wnioskowych czyli religijnych, które tak wielki wpływ mają na moralność człowieka. Lecz nikt temu zaprzeczyć nie może, że nawet między tymi, którzy się szczycą nazwiskiem wiernych, bardzo jest wielu niedowierzających; od najpierwszych przeto wieków Kościoła Chrześcijańskiego aż dotąd zawsze byli ludzie myślący, którzy okazywali w pismach swoich, że jako religia objawiona czystemu rozumowi, tak zdrowa filozofia religii objawionej, zgoła przeciwne być nie mogą. Takimi pisarzami byli filozofowie i razem Ojcowie Kościoła w czasach dawniejszych: Justyn, Atenagoras, Teofil, Pantenus, Klemens Aleksandryjski i inni; w Wiekach Średnich: Jan z Damaszku, Anzelm z Kanterbery, Tomasz z Akwinu itd.; na koniec, w dziejach filozofii nowożytnej słyną w tym względzie: Fénelon, Bossuet, Pascal, Clarke, Bergier i tylu innych aż do filozofów, którzy są ozdobą wieku naszego i dziś jeszcze żyją, jako to: Frayssinous i Dégérando. Wszyscy ci mężowie, a mianowicie ostatni z nich w dziele swoim pod tytułem: *Du perfectionnement moral ou de l'éducation de soi-même*, pełni przekonania o prawdach Boskich i ożywieni najszerszą miłością bliźnich swoich, mając na celu albo bronić religii objawionej przeciw matactwom wykrętnej filozofii, albo zniewolić niewiernych lub niedowierzających do przyjęcia światła prawdziwej wiary, zawsze zaczęli swe pisma od prawd takich, na które przyrodzony rozum zgodzić się musi. Dalej zaś postępując drogą rozumowania, usiłowali dośledzić granic zakreślonych władzom poznawczym człowieka, i wskazać mu nieuchronną potrzebę wyższego światła, a tym sposobem, przez szereg prawd naturalnych i wniosków oczywistych, zaprowadzić go na łono opiekuńczej nauki nadprzyrodzonego objawienia. Tych właśnie pisarzy starał się naśladować autor i do tego samego zmierzał celu, gdy w *Logice* swej stanął na placu walki przeciw idealistom i sceptykom, a których przecie nasz Recenzent wziął pod swoją opiekę.

dłuższa. Z tym wszystkim w dalszych uwagach nad mniemaną recenzją swego dzieła wkrótce wypadnie autorowi potrzeba wyświecić niektóre jeszcze z tych dowodów, a najszczególniej te, które najmniejszej wątpliwości podlegać nie mogą. Tak więc okaże się to w świetle największym przekonania, o czym już po części przekonani jesteśmy, to jest, że nasz Recenzent należy do rzadkich bardzo zjawień w świecie naukowym: albowiem sądzi się być powołany do pisania krytyki nad dziełami, nie czując się do obowiązku ich przeczytania, choćby wreszcie te dzieła były pisane w przedmiotach wymagających największej uwagi i rozbioru, jakim jest np. nauka ogólnego myślenia. Śmieszna tu myśl przychodzi autorowi, od której obronić się nie może. Prawie mimowolnie staje mu na pamięci powieść, którą niegdyś czytał o jednym z dawnych panów polskich. Ten przyjął był do siebie człowieka, jak to się mówi, DO PIÓRA, to jest do pisania tego, co by pan dyktował, lub do przepisywania gotowych już rzeczy. Chcąc doświadczyć zdatności swego nowicjusza, dyktował mu list pewien. Gdy się to skończyło, każe pisarkowi przeczytać to, co napisał, a ten mu odpowiedział, że jako przyjęty jedynie do pióra, umie tylko pisać, ale nie czytać... Gdybyż to tak ciężkie wykroczenie Recenzenta przeciw prawdom zdrowej i bezstronnej krytyki pochodziło jedynie z jego nieuwagi, autor z tak wielką łatwością przebaczyłby mu tę winę, iżby nie czuł żadnej potrzeby odpisywania na taką krytykę. Lecz gdy wkrótce się okaże, że to przestępstwo jest skutkiem czegoś więcej jak nieuwagi, ponieważ pochodzi z niejakijsz zawziętości Recenzenta przeciw dziełu, które krytykuje, lub może przeciw samemu autorowi, ponieważ w całym ciągu jego rozprawy wyraźnie widzieć się daje usilne jego dążenie, ażeby pupillę swoją, to jest książkę, nad którą pisze uwagi, okrył śmiesznością i pogardą, choćby wreszcie krzywymi drogami trafiając do swego celu, autor, jako chrześcijanin, lubo i tę winę chętnie przebacza Recenzentowi, jednak poczytuje sobie za obowiązek bronić swego dzieła i interesu prawdy, przeciw tak niesłusznej napaści.

Jużeśmy widzieli, że nasz Recenzent nie przeczytał nawet całej „Przedmowy” do dzieła, które wziął za przedmiot rozbioru swojego; autor zaś zamierzył okazać, że to uchybienie przeciw prawdom zdrowej krytyki nie tak pochodziło z nieuwagi lub niecierpliwości Recenzenta, jako raczej z nieprzyjaznych jego chęci i niejakijsz zawziętości przeciw dziełu, co jest rzeczą bardzo łatwą do okazania. Jakoż już się to przebijało z tego samego tak śmiesznego zarzutu, który na samym wstępie uczynił przeciw objętości tego dzieła, jako też i ze smutnej wróżby, którą ogłosił względem przyszłego losu, jaki ma je spotkać. Lecz wyraźniejsze jeszcze i liczniejsze dowody tej niezyczliwej chęci widzieć się dają w całym ciągu jego recenzji. I tak, rozgniewany na pierwszeństwo logiki, pozbierał wszystkie prawie nedorzecznosci i śmieszności dawnych dialektyków (s. 55{529} *Dzien.*), jakby chcąc uczynić odpowiedzialnym za nie autora lub jego dzieło, czy wreszcie naukę, której się on poświęcił; gdy przecie sprawiedliwość, choćby naturalnym tylko wymierzona rozsądkiem, nie pozwala obwiniać żadnego pisarza za brednie jego poprzedników kilkuset laty przed nim żyjących, ani przypisywać to nauce, co było tylko skutkiem jej nadużycia. Gdyby się był Recenzent zastanowił nad tym, co w miejscu rzeczonym przytoczył na naganę logiki, i do czego zmierzały te wykazy dawnych naukowych śmieszności,

może by się był zawstydził własnej swej nieuwagi, i postrzegł, że tym sposobem potępił wszystkie zgoła nauki, te nawet, które, podług własnych jego wyrazów, „na doświadczeniu oparte, i bliższy związek z potrzebami społeczeństwa mające, nadzieją pożytków, wszystkie talenty do siebie zwabiły” (s. 51{527} *Dzien.*). Wszakże sam Recenzent mówi dalej (s. 60{531} *Dzien.*), że chemia była w początku alchemią, astronomia astrologią. Wiadomo także, jak wiele fałszywych i niedorzecznych przypuszczeń zawierała w sobie fizyka, aż do epoki odrodzenia się swojego w wieku osiemnastym, przypuszczeń, mówię, którymi mistrzowie tej nauki chcieli tłumaczyć przyczynę najpospolitszych zjawień natury, jako to: grzmotów, błyskawic, ogni błędnych, fenomenów rurek włosowych, itd. albo same początki czyli elementy widzialnego świata. Cóż więc, czy podług logiki, jakiej się w tym miejscu trzymał nasz Recenzent, godziłoby się szydzić z tych wszystkich nauk przyrodzenia dlatego jedynie, że one nie inaczej przyjść mogły do tego stopnia świetności, w jakim teraz zostają, tylko przez wielorakie manowce błędu? Jako wszystkie zgoła nauki tyle tylko trafne i pożyteczne być mogą, ile się zgadzają z przyrodzeniem rzeczy, które są ich przedmiotem, tak i logika, jeśliby wiernie wykładała to tylko, czego nas uczy sama natura umysłu naszego względem dochodzenia prawdy, nie mogłaby być posądzona o żaden błąd i śmieszność, bo to tylko jest prawdziwe, co jest zgodne z naturą rzeczy i umysłu ludzkiego. Jeśli więc ludzie błędzili niekiedy w logice, równie jak we wszelkich innych naukach, jest to własna ich wina przypuszczeń lecz nie wina nauk, którym się poświęcali.

Z równą oczywistością niezycziwa chęć Recenzenta ku dziełu i jego autorowi okazuje się ze sposobu, jakim przywodzi z niego rozmaite miejsca. Kto chce książkę jakąkolwiek w śmiesznej wystawić postaci, zawsze prawie najpewniejszy do tego znajdzie środek, biorąc z niej niektóre wyjątki bez okazania ich związku z tym, co je poprzedziło, lub co następuje. A jeśli użycie tego środka dla tych, którzy mają tak piękny zamiar szydzenia z cudzej pracy, zawsze obiecuje niewątpliwy w tym względzie skutek niemal we wszelkich rodzajach literatury, tym bardziej prawdzić się to musi o takich płodach filozofii, w których nowe myśli wymagają koniecznie jeśli nie nowych wyrazów, tedy przynajmniej nowych sposobów wyrażenia rzeczy, a najszczególniej nowych i niepospolitych definicji. Temu przeto, kto chce jedynie śmieszyć czytelników swoich cudzym kosztem, nie mając zamiaru nauczania ich czegokolwiek, dosyć jest wystawić samotnie te niepospolite wyrażenia lub słowa. Taki to był zawsze niezawodny oręż tego gatunku Momusów, którzy zwykli przywdziewać na się poważną maskę krytyków, a ten oręż bardzo dziwnie przypadł do ręki i naszemu Recenzentowi. I tak przytoczywszy z książki autora definicje dwojakiemu sposobu, jakim odpowiadać może rzeczywistość rozmaitym wyobrażeniom naszym, to jest WŁAŚCIWEGO i POWODOWEGO (s. 68{535} *Dzien.*), tak dalej mówi: „Kto to zrozumie?”. Odpowiedź bardzo łatwa, że ten tylko, który czytał uważnie całe dzieło. Definicja sposobu pierwszego jest wypadkiem tych wszystkich prawd, które się wyłuszczyły w poprzednim ciągu dzieła, a które autor wprzód, nim położył definicję, treściwie, przypomniał na stronicy 161{296} i 162{297} swej *Logiki*, następnie zaś objaśnił ją przykładami od stron{icy} 162-167{297-299}. Definicję sposobu

drugiego wywiódł i objaśnił od stron{icy} 167-178{299-307}. Obie te definicje, lubo w nich nie znajduje się żaden wyraz nowy, musiały być ułożone w nowym szyku znanych już wyrazów, ponieważ autor zniewolony tu jest wyznać, że oznaczenie i rozróżnienie dwojakiego sposobu rzeczywistości odpowiedniej, jeśli w tym nie uległ jakimukolwiek omamieniu, jest własnym jego odkryciem. Dokładnie przeto wyrażenie tych nowych pomysłów żadną miarą obejść się nie mogło bez nowych, a tym samym i niezwykłych definicji.

Recenzent nasz jednak, przytoczywszy samotnie dwie wspomniane definicje, drugą z nich nazwał „logomachią”. Oczywiście widzieć się tu daje, że nie rozumie zgoła tych wyrazów filozoficznych, którymi nadział pismo swoje. „Logomachia” w znaczeniu literalnym jest to wojna słowna. Wyrazem tym wszyscy powszechnie logicy oznaczają takie sprzeczki naukowe, które stąd jedynie pochodzą, że strony spierające się ze sobą te same wyrazy nie w jednostajnym biorą znaczeniu, skąd koniecznie następować musi między nimi nieporozumienie, choćby wreszcie co do samej rzeczy jednomyślnego były zdania, albo też, że walczą ze sobą słowami, których nie wiedzą znaczenia. Lecz w miejscu tym, które przytoczył Recenzent i nazwał „logomachią”, autor najmniejszego z nikim nie wie dzie sporu, żadnego cudzego nie zbija twierdzenia i własną tylko myśl starał się wyrazić; wyraz przeto „logomachia” żadną miarą do miejsca owego stosować się nie może. Już to podobno nie pierwszy widzimy dowód tej prawdy, że nasz Recenzent więcej dba o słowa, niż o ich znaczenie, a gdy wkrótce więcej się na to wskaże dowodów, tym bardziej się przekonamy, że znaczna część jego rozprawy jest prawdziwą logomachią.

Podobnym sposobem jak usiłował Recenzent zaprawić śmiesznością dwa wspomniane wyjątki z autora przez ich odosobnienie od ciągu rzeczy, uczynił to samo w uwadze swojej nad tym, co autor powiedział o siedlisku duszy ludzkiej (s. 68{535} i nast. *Dzien.*), a o czym wkrótce mówić nam wypadnie z innego jeszcze powodu. Toż rozumieć należy o tym wyjątku, który u Recenzenta nazwany jest „tautologią” (s.t. {535} *Dzien.*), dlatego, że proste twierdzenie autora przechrcił na definicję; jako też i o innym wyjątku: ZASTANAWIAĆ SIĘ NAD ZIELONOŚCIĄ ILE ZIELONOŚCIĄ itd. (s. 67{534} *Dzien.*)

Lecz naszemu Recenzentowi nie dosyć było na tym środku śmieszności, tak pewnym i niezawodnym; odważył się on jeszcze na krok śmielszy, aby podał w pogardę dzieło i autora, albo też, żeby okazał nad tym ostatnim wyższość swoją; chce mówić, włożył on w jego usta takie twierdzenia, czyli, jak je nazywa, „definicje”, które ani śniły się autorowi, a to tym celem, ażeby zbijał mniemane jego uchybienia. I tak (s. 70{536} i nast. *Dzien.*) wmawia Recenzent autorowi, jakoby ten ostatni utrzymywał, że „POJĘTNOŚĆ {...} jest to samo co POJMOWANIE”, a „CZUŁOŚĆ {...} to samo co CZUCIE”, rozprawiając potem z tego powodu więcej niż na całej karcie, i usiłując dowieść, że autor NIE JEST OBEZNANY Z PSYCHOLOGIĄ, to jest z nauką o duszy, i że źle pojmuje znaczenie wyrazów. A przecież to autor śmiało w tej mierze odwołać się może do swojego dzieła, i przekonać każdego czytelnika, że był daleki od popełnienia tak grubej pomyłki, bo, owszem, wyraźnie się tłumaczy, że trzeba rozróżnić władzę umysłową od jej działań, jako to np. czułość czyli władzę czucia

od samego czucia (stronica 18{203} *Logiki*), pojętność czyli władzę pojmowania od pojęcia (stronica 54{227}), które u autora znaczy to samo, co pojmowanie, albo raczej wypadek tego działania umysłowego. Prócz tego, władze umysłowe sądzi być autor przymiotami stałymi duszy i onej wrodzonymi, działania zaś tych władz liczy w rzędzie przymiotów jej niestałych czyli raczej pewnych jej stanów lub modyfikacyj (stron. 75{240-241}). Wyrażną przeto czyni różnicę między tymi rzeczami, o których ZAMĄCENIE usiłuje tu Recenzent obwinić autora. Tak więc pierwszy z nich zbija w tym miejscu swoje własne fałsze lub przywidzenia, a jednak wydaje na drugiego niemiłosierny wyrok, że JASNOŚĆ, PRECYZJA I PROSTOTA, JAK PRZED WYDANIEM DZIEŁ AUTORA, TAK I PO ICH WYJŚCIU NA WIDOK, JEST RZECZĄ RZADKĄ.

Z tą samą albo raczej z większą jeszcze niewiernością, obrażającą wszelkie prawidła wstydu i słuszności, wymyślił Recenzent na koszt autora jakiś PRZEGLĄD TRWAŁY wyrażenie, które się nigdzie w dziele jego nie znajduje. Jest to podobno przekrzywienie tych wyrazów, których autor użył na karcie 68{236} swej *Logiki*, chcąc wiernie spolszczyć pewien wyjątek z Wilhelma Kruga, którego „beharrliche Anschauung” zdało się autorowi, iż trafnie w języku naszym można by zamienić na „pogląd trwały”, dwa wyrazy polskie, z których każdy od niejednego był już użyty pisarza. Recenzent z poglądu zrobił przegląd, i nazwał to „wyborną łamigłówką”. Zdaje się jednak, iż lepiej by uczynił, jeśliby zamiast łamania sobie głowy nad dwoma wyrazami, a to jeszcze od niego samego przekrzywionymi, raczył przeczytać cały choćby ten jeden wyjątek, dosyć krótki, bo tylko dwanaście wierszy w sobie zawierający. Wreszcie, jeśli szczególnie jakiś gust naszego Recenzenta sprawił mu wielkie upodobanie w stworzonej od siebie łamigłóвке, za cóż jest tak niebaczny, iż nią częstuje wszystkich czytelników swoich, POLECAJĄC im one DO ODGADNIENIA, gdy nie może rozsądnie mniemać, że ta WYBORNĄ ŁAMIGŁÓWKĄ równie im wszystkim przypadnie do smaku, jak przypadła jemu samemu?

Gdy Recenzent z tak wielką bezstronnością, z tak wielkim umiarkowaniem, miłością prawdy, pilnością w rozważaniu dzieła, względnością dla autora, jednym słowem, z tak wielką sumiennością, jakich dopiero niewątpliwe mieliśmy dowody, pisał swą recenzję, nic przeto dziwnego, że wyrok, który wydał o krytykowanej przez siebie książce, zgadza się zupełnie z tymi najlepszymi jego chęciami i z tym usposobieniem umysłu, któreśmy dotąd w nim postrzegali. Osądził więc, że *Logika* autora jest NIEUŻYTECZNA, a to dlatego, że ten ostatni, jak powiada Recenzent, „wcielając rozprawę o rzeczywistości wiadomości ludzkich do logiki, na nowo by popsuł, gdyby logika jego, równą sobie u nas wziętość, jak pisma Kanta w Niemczech, zjednać zdołała” (s. 55{529} *Dzien.*). Gniewa się bardzo, że autor śmiał powziąć nadzieję względem udowodnienia rzeczywistości poznań ludzkich, albowiem poczytał to za rzecz niepodobną, ażeby „po tylu nieszczęśliwych usiłowaniach” „tylu niepospolitych geniuszy”, autorowi „dopiero udało się połączyć przepaść, która pomysły rozumu od rzeczywistości przedzielać zdaje się” itd. (s. 61{531} *Dzien.*). Recenzent przeto sądzi tu o rzeczy jak empirysta, lecz nie jak filozof: bo nie dowodami okazuje niedostateczność przedsięwziętej od autora pracy, lecz przykładami NIESZCZĘŚLIWYCH jak twierdzi w tej mierze USIŁOWAŃ TYLU NIEPOSPOLITYCH GENIUSZÓW. Nadto jeszcze

twierdzi z uprzedzeniem przeciw osobistej zdatności autora; lecz tę winę z całego serca autor mu przebacza i dlatego jedynie wykazał tu uprzedzenie rzeczzone, ażeby przekonał bezstronnego czytelnika, że ono nie może stanowić żadnego dowodu, którym by się mógł upoważnić tak surowy wyrok Recenzenta. Wreszcie, jeśliby Recenzent raczył przeczytać przynajmniej całą „Przedmowę” do dzieła, może by się przekonał, że to, z czego tu robi zarzut przeciw autorowi, mogło się przyczynić do rozsądnej otuchy, jaką powziął ten ostatni względem osiągnięcia rzeczywistego celu badań swoich: albowiem prace tylu geniuszów, które go poprzedziły w tym samym zawodzie (choć Recenzent nazwał je nieszczęśliwymi), mogły utorować drogę autorowi i zapomóc go potrzebnym do jego zamiaru światłem (s. XL{176} „Przed{mowy}”).

Dalej Recenzent oświadcza zdanie swoje, że „gdyby nawet Autorowi pomyślnie udało się” pokonać IDEALISTÓW i SCEPTYKÓW, pierwszy z nich jednak nie widzi „jasno pożytków, jakie by filozofia, literatura, i w OGÓLNOŚCI LUDZIE z tego ugruntowania rzeczywistości poznać naszych odnieść by mogli” (s. 61{531} *Dzien.*). A dlaczego Recenzent nasz nie widzi JASNO tych pożytków? Bo, powiada, „w potocznym albowiem używaniu rozumu, idealista, sceptyk, równie jak realista, jednakowym przekonaniem powodować się dają” i dopiero za granicą „tego potocznego używania rozumu {...} zaczyna się pole domysłów i spekulacji, których wypadki, nie mając ścisłego związku z rzetelnymi człowieka potrzebami, dla jednych są pozorem tylko, rzeczywistością dla drugich”. Jeśliby można było spodziewać się rozsądnie, że Recenzent zaspokoi w tej mierze wątpliwość naszą, godziłoby się go zapytać, co też rozumieć mamy przez to POTOCZNE UŻYWANIE ROZUMU, ZA KTÓREGO GRANICĄ ZACZYNA SIĘ POLE DOMYSŁÓW I SPEKULACJI itd. W pospolitym rozumieniu, „potoczne użycie rozumu” znaczy to, że człowiek za pośrednictwem tej władzy umysłowej może dobrze zaradzić potocznym swym potrzebom, to jest potrzebom, które się odnoszą jedynie do jego ciała, albo mają na celu uprzyjemnić doczesny pobyt jego na ziemi. Jeśli ta jest myśl Recenzenta, jeśli takie tylko użycie rozumu MA ŚCISŁY ZWIĄZEK Z RZETELNYMI POTRZEBAMI CZŁOWIEKA, toć mu przyznać należy, że choć raz przecie Recenzent nasz okazał się być zgodny sam ze sobą, i w tym miejscu objaśnił nas, co znaczy ulubione jego zdanie, że NA BLISKIE TRZEBA OGŁĄDAĆ SIĘ POŻYTKI. Użycie zmysłowe rzeczy, które nas otaczają, jest u niego jedyną rzeczywistością, jedyną sferą rzetelnych potrzeb człowieka, co wyraźniej jeszcze widzieć się daje ze słów jego następujących (s. 64{533} *Dzien.*)

Czy Autor udowodni rzeczywistość poznać ludzkich, czy nie, zawsze ludzie za rzeczywistością w pożytkach z pracy lub przemysłu spodziewanych ubiegać się będą.

Ale jednak niech tu będzie wolno autorowi obudzić Recenzenta i przypomnieć mu, że on pisał swą recenzję w tym wieku, w którym epikureizm, zmysłowość i choćby najdowcipniejsze rachuby brudnego egoizmu, w teorii przynajmniej, wywołane zostały z całego państwa filozofii, tej nawet, która dziś we Francji panuje.

Wreszcie niełatwo jest zgadnąć, dlaczego nasz Recenzent tak bardzo obstaje za naukami sceptyków i idealistów, kiedy sam wyznał, że te nauki „czas szybko

skrzydłem swoim zaciera i w wieczną pograża niepamięć”, lubo „ten rodzaj filozofii”, „w Niemczech nawet”, tak prędko się odradzał „jak fiołki po deszczu” (s. 63{533} i nast. *Dzien.*). Przypuszczając zatem, co i Recenzent nasz przypuścił tu na chwilę, to jest, że autor udowodnił rzeczywistość poznań ludzkich, nie można stąd trafnie wnosić, że praca jego jest niepożyteczna: wszakże i stąd byłby niemały pożytek dla oświecenia, zapobiec na zawsze jawieniu się tych bałamutnych nauk, obrażających rozsądek powszechny, a przez to samo trafniejszy nadać kierunek badaniom filozoficznym, i oszczędzić ludziom myślącym niepotrzebnego trudu w poświęcaniu się takim naukom, których cała korzyść równa się FIOŁKOM ODRADZAJĄCYM SIĘ PO DESZCZU. Że zaś Recenzent na obronę ulubionych swych sceptyków i idealistów stawi przykłady znakomitych w wieku naszym mężów, którzy obok tamtych odznaczyli się w agronomii, chemii, fizyce, krytyce, w nauce rzeczy orientalnych, albo w poezji, zdaje się autorowi, iż dowód ten nie ma najmniejszego związku z rzeczą i nic nie mówi na stronę jego polubieńców, ponieważ wspomniani przez Recenzenta znakomici mężowie, podług tego, jak sam zeznaje, wstawili swe imię nie w zawodzie filozofii spekulacyjnej, lecz w innych gałęziach nauk. Tacy przeto ludzie nie wdawali się zgół w badania sceptyków i idealistów, lecz bez wątpienia pogardzać nimi musieli, a dlatego właśnie odznaczyli się w świecie uczonym, że trafniejszy niż ci ostatni pracom swoim nadali kierunek.

Tym samym sposobem, jakośmy widzieli, że w przytoczonych dotąd miejscach wyrokował nasz Recenzent przeciw dziełu bez żadnych dowodów, postępuje i dalej. I tak, zarzuca autorowi: że nie określił „granic rozumu ludzkiego, nie udowodnił i udowodnić nie mógł rzeczywistości odpowiadającej wyobrażeniom” (s. 66{534} *Dzien.*); że „nigdy jednej metody nie trzyma się” (s.t. {534} *Dzien.*); że „żadnej {...} nie czyni różnicy między pojedynczymi prawdami czerpanymi w doświadczeniu i obserwacji, a wyobrażeniami, które są dziełem rozumu”;⁸ że „wyobrażenia dziełi {...} na przedniejsze, względne, zmysłowe, umysłowe *etc.*”, co się Recenzentowi naszemu nie podoba i nazywa to „zbytecznym podziałem” (s. 70{536} *Dzien.*); że nie wyłożył „systematów idealizmu i sceptycyzmu” (s. 71{537} *Dzien.*) itd. Cóż odpowiedzieć na te wszystkie zarzuty? Oto, zdaje się, iż dla oczyszczenia się z nich dosyć jest dla autora przypomnieć czytelnikom prawdę już dowiedzioną, to jest, że Recenzent nasz pisał swą recenzję na pamięć, chcę mówić, nie przeczytawszy całego dzieła, lecz na niektóre tylko miejsca zwróciwszy swą uwagę, a do tego pisał z uprzedzeniem. Bez wątpienia, gdy się udowodnił zarzut taki przeciw Recenzentowi, można się odwołać podług wszelkich prawideł słuszności od tak surowych jego wyroków, do sądu światłych i nieuprzedzonych mężów, którzy zechcą czytać dzieło autora. Ten ostatni zgół się nie poczuwa do tych uchybień lub niedostatków wyszłych świeżo z tak płodnej fabryki Recenzenta, a na ich odparcie stawia bezstronnej Publiczności własne swe dzieło. Pamiętać też należy, że tylko pierwsza część tego dzieła objawiła się światu, niektóre przeto z postulatów Recenzenta dopełnić się mają w części drugiej, co mianowicie ściąga się naprzód do TEJ CZĘŚCI *LOGIKI*, „z wielkim utęsknieniem oczekiwaney” przez Recenzenta, „która się do nauk na

⁸ Zob. niżej, s. 534 {przyp. mój – JJ}.

doświadczeniu i obserwacji opartych a posiłkowanych rozumem odnosi” (s. 59{531} *Dzien.*), co, po wtóre, ściąga się do owych sławnych sprzeczek „NOMINALISTÓW z REALISTAMI” (s. 60{531} *Dzien.*), które podług autora nie mają tak ścisłego związku z udowodnieniem rzeczywiścieści poznai ludzkich, jak mniema Recenzent, i dlatego w pierwszej części nie mogły mieć miejsca.

Prócz tego, kto chce wytykać wady pisarza, a mianowicie w takiej gałęzi nauk, która się opiera na samym rozumowaniu, dwojaki ma tylko na to środek. Pierwszy z nich najpewniejszy, a ten zależy na tym, ażeby naprzód przytoczyć całkowicie dowody, jakich użył pisarz na wsparcie twierdzeń swoich, a potem, jeśli można, okazać ich niedostateczność. Inaczej dla Recenzentów, zwłaszcza zamaskowanych, zbyt obszerne otworzyłoby się pole naukowych potwarzy. Drugi środek jest taki: dać się poznać uczonemu światu mistrzem w tej nauce, do której należy dzieło będące przedmiotem krytyki, a w takim razie Recenzent mógłby z niejaką ufnością otworzyć przed Publicznością zdanie swoje o książce, nie wchodząc w drobne szczegóły dowodzeń. Mówię, że mógłby otworzyć zdanie swoje z niejaką ufnością, albowiem łatwe jest do pojęcia, że i w tym zdarzeniu światły Recenzent nie zwykł wyrokować z powagą dyktatorską, która w przedmiotach naukowych nigdy nie miała miejsca, ale tylko jako starszy i oświećszy między czytelnikami chce dopomóc uwagami swoimi tym, których zaszczycony jest ufnością, ażeby własne swe zdanie trafniej zastosować mogli. Że na pierwszym z tych dwóch środków zbywało naszemu Recenzentowi, to pokazuje wyraźnie sama jego recenzja. Co się zaś tyczy drugiego, nie wiem, jakby mógł dowieść Recenzent, że mu go nie braknie, gdy się podpisał znakami ilości niewiadomej.

Recenzent nie przepuścił nawet stylowi autora, a jakby żałując tego, że go pochwalił był z tego względu na początku swej recenzji, gdy mówił o jego „Przedmowie”, cofa nagle swój wyrok, i twierdzi, że styl, w jakim było pisane samo dzieło, „rozwlekły, nadto obfity, a niekiedy bardzo ciemny” (s. 67{534} *Dzien.*). Autor o ten zarzut bynajmniej nie chce się prawować z Recenzentem, lecz rozstrzygnięcie tej sprawy zostawuje polubownemu sądowi światłych czytelników, którzy, porównawszy styl autora ze stylem Recenzenta, mogą w tej mierze bezstronne dać zdanie. Tu tylko niech będzie wolno pierwszemu powtórzyć to, co powiedział w swej „Przedmowie” (s. XLVI{178-179}), to jest, że daleko więcej dbać musiał o dokładne wyrażenie z natury swojej trudnych, a częstokroć nowych pomysłów swoich, aniżeli o gładkość i ozdobę stylu, i że nieraz był zniewolony uczynić ofiarę z tych ostatnich zalet dla pierwszej, jeśli ich razem ze sobą połączyć nic mógł.

Dopieroż śmiech bierze autora, gdy o swym dziele czyta następujące zdanie Recenzenta (s. 66{534} *Dzien.*):

Ciąg rzeczy nieustannie przerywany, brak systematyczności i porządku, jest prawdziwą męczarnią dla czytelników, chcących wejść w myśl Autora, i wypracować sobie jasne teorii jego wyobrażenie.

A wszakże się dowiodło, że czytanie naszego Recenzenta w stosunku do dzieła, które krytykował, było bardzo powierzchowne i PRZERYWANE. Prawdziwie jest on

tu podobny do człowieka chorującego na żółtaczkę, któremu wszystkie przedmioty żółtymi się wydają.

Nie tylko z tego względu wyroki naszego Recenzenta, wydane przeciw dziełu, nie mogą mieć żadnej wagi przed sądem uczonej Publiczności, iż się dowiodło, że Recenzent nie czytał całego dzieła, nie zrozumiał go, a nawet i nie chciał zrozumieć; ale bardziej jeszcze stąd, że Recenzent nie rozumie nawet siebie samego. Jakoż widzieliśmy już podobno nie na jednym miejscu poprzedzających uwag naszych, z jaką łatwością Recenzent igra z wyrazami, prawie nie myśląc o ich znaczeniu; teraz pozostaje nam tylko gruntownie przekonać się o tej samej prawdzie. I tak, mówi recenzent (s. 61{532} *Dzien.*), że „Natura sama wskazuje nam” PEWNE GRANICE WIADOMOŚCI LUDZKICH. A gdzież nam je wskazuje? Oto „w ciągu potocznego używania rozumu”. A cóż znaczy to „potoczne używanie rozumu” – Recenzent dalej się nie tłumaczy. Widzieliśmy jednak, że biorąc w znaczeniu pospolitym te wyrazy, nie mogliśmy utworzyć sobie szlachetnego wyobrażenia o jego filozofii.

Dalej mówi, że:⁹

Siła {...} władz zmysłowych, równie jak i władz umysłowych, do potrzeb człowieka jest zastosowana; a jako za pomocą pierwszych nie możemy ogarnąć rzeczy zbyt wielkich albo bardzo drobnych, podobnież rozum ludzki pewnych granic przekroczyć nie może. I na TEJ TO granicy kończy się WIEDZENIE, a zaczyna się WIARA itd.

Tu Recenzent tak się tłumaczy, jak gdyby już wskazywał palcem TĘ TO GRANICĘ, a przecież się zdaje, że z tych wszystkich miejsc recenzji, nie więcej czytelnik objaśniony został względem prawdziwej granicy, której ROZUM LUDZKI PRZEKROCZYĆ NIE MOŻE, jak i ci, którzy w komedii Moliera pytali się mniemanego chorego: DLACZEGO OPIUM USYPIA? Odpowiedź była taka: PONIEWAŻ MA SIŁĘ USYPIAJĄCĄ...

Za tą więc granicą (któż wie jaką?) umieścił nasz Recenzent WIARĘ, a dalej „rozległą krainę domysłów i prawdopodobieństw” itd. „Wiara” w rozmaitym znaczeniu brać się może. Inna jest WIARA HISTORYCZNA opierająca się na pobudkach, dla których przyznajemy rzetelność świadectwu pewnych osób. Inna jest WIARA OBJAWIONA, która, podług autora, lubo także ma swój fundament w wierze historycznej, różni się jednak od tej ostatniej z tego względu, że się ostatecznie opiera na cudach i prorocत्वach. Inna, na koniec, jest WIARA FILOZOFICZNA Kanta, względem której autor szczerze się przyznaje, że nie jest jej zwolennikiem.¹⁰ Czemuż więc Recenzent nie raczył nas oświecić, w którym z tych trzech znaczeń brać tu mamy „wiarę”? Najpodobniejsza do prawdy, że w znaczeniu Kanta, ponieważ używa jego języka, rozróżniając WIERZENIE od WIEDZENIA. Lecz jak nietrafnie pojmował Recenzent znaczenie tego wyrazu, stąd się najwidoczniej okazuje, że WIADOMOŚCI SKŁADAJĄCE ASTRONOMIĘ policzył między artykułami wiary swojej (stron. 62{532} *Dzien.*) Zdaje się jednak, iż każdy z astronomów, który by zwrócił swą

⁹ Zob. niżej, s. 532 {przyp. mój – JJ}.

¹⁰ W innym swoim dziełku pod tytułem: *O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa*, wydanym w Wilnie r. 1821, autor starał się oznaczyć i rozróżnić dokładnie pomienione tu trzy gatunki wiary (s. 253{138-139} w przypisku), i oraz wyłuszczył powody, dla których wiara filozoficzna Kanta nie mogła trafić do jego przekonania.

uwagę na to miejsce recenzji, musiałby ścisnąć ramionami. Astronomia, zasadzona na obserwacji i rachunku, czyż się może podciągnąć pod artykuły jakiegokolwiek bądź wiary? Czyliż raczej nie jest ona ogółem prawd najpewniejszych dla astronomów? Może tu miał na myśli Recenzent, że mniemanie o podwójnym biegu Ziemi, które w dzisiejszej astronomii stanowi jakby najcelniejszą sprężynę wykładu zjawień do tej nauki należących, jest tylko hipotezą, to jest przypuszczeniem niepewnym? Ależ to mniemanie z początku tylko było hipotezą, z postępem zaś nowych postrzeżeń i rachunków, zamieniło się w prawdę niemal tak pewną, jak twierdzenia matematyki czystej.

Godne {jest} jeszcze uwagi, co Recenzent nasz powiedział nieco wyżej (s. 60{531} *Dzien.*), to jest, że nie można DOWIEŚĆ rzeczywistości poznać ludziach, ale tylko OKAZAĆ; jak gdyby nie jedno było dowieść, co okazać. Otóż prawdziwa LOGOMACHIA Recenzent nasz każe ze sobą kłócić się tym dwóm wyrazom, i chce tego, ażeby drugi z nich pierwszego przeparał. Ileż to więc znaleźliśmy słów recenzji bardzo ogólnych i w wielorakim znaczeniu brać się mogących, którego jednak Recenzent nigdzie nam nie objaśnił, i tak ich używa, jak gdyby nie rozumiał, albo przynajmniej nie chciał rozumieć, co one znaczą. Takimi są wyrazy następujące: „granice poznania ludzkiego”, „przekroczenie tych granic”, „wiedzenie”, „wiarą”, „wierzenie”, „potoczne używanie rozumu”, „potrzeby człowieka”, „metafizyka umysłu ludzkiego” itd. Są to prawdziwe OGÓLNIKI naszego Recenzenta, którym przecie wielką odpłacił się niewdzięcznością: widzieliśmy bowiem, że nimi POGARDZA, a jednak z tych to właśnie ogólników ma tę nieoszacowaną korzyść, że za ich pomocą utworzył coś na kształt recenzji, chociaż to nie recenzja. Dodajmyż jeszcze te wyrazy, których Recenzent nie podług właściwego użył znaczenia, jak np. „logomachia”, „tautologia”, „ideomachia”, „metoda syntetyczna”, „{metoda} analityczna” itp., albo wyrazy jednoznaczne, którym, jak się to widzieć dało, kłócić się ze sobą kazał. Kiedy dziecię używa częstokroć słów, nie wiedząc ich znaczenia, rzecz to jest wybaczona, gdyż ta przywara, pospolicie właściwa temu wiekowi, bardzo łatwo z postępem lat i wychowania poprawić się daje; lecz kiedy filozof prawi nam słowa, bądź filozoficzne bądź potoczne, których nie rozumie, i kiedy uzbrojony w ich rynsztunek tonem dyktatorskim wydaje niemiłosierne wyroki na płody cudzej pracy, ach, tuć to właśnie litować się należy i nad filozofem takim, i nad losem samej filozofii, która nieraz, bez żadnej winy swojej, takich miewała mistrzów! Ta uwaga przypomina nam to, co sam Recenzent przytoczył z Abelarda o jednym z mistrzów dialektyki dawnej (s. 53{528} *Dzien.*): *quem si quis de aliqua quaestione pulsandum accederit etc.*, co w tłumaczeniu wiernym na nasz język, zdaje się, że tak rozumieć się powinno:

Do którego [mistrza] jeśliby kto przychodził niepewny, badając się o rozwiązanie jakiego pytania, niepewniejszym jeszcze powracał. Dziwnym poniekąd był [mistrz] w oczach słuchaczy, lecz nikczemnym w przytomności zadających mu pytania. Gdy ogień zapalał, dom swój dymem napełniał, a nie światłem oświecał.

A jakożkolwiek okazało się, że wyjątek ten i inne jemu podobne przytoczył Recenzent nie na swoim miejscu, powinien był przecie dalekim być od tej wady, którą sam w drugich tak słusznie potępił.

Bardzo jest rzeczą naturalną, że ten, który się nauczył pewnych wyrazów filozoficznych, nie wiedząc dobrze, co one znaczą, nie może mieć stałego zdania w jakimkolwiek bądź rodzaju badań do filozofii należących, i że rad nierad często dopuszczać się musi rażącej kontradycji czyli przeciwności. To właśnie widzieć się daje w piśmie naszego Recenzenta, a to samo nie tylko jest skutkiem, lecz i nowym dowodem tego, co się już okazało, to jest: że Recenzent samego siebie nie rozumie. Jakoż, gdy pochwalił Kanta (s. 55{529} *Dzien.*), że on „pierwszy wynalazł i określił granicę, na której¹¹ się kończy wiedzenie, a zaczyna wiara”, wkrótce z tym się oświadcza, że nie jest bynajmniej zwolennikiem jego nauki, a to w tych ogólnych wyrazach: „Nie stajemy tutaj bynajmniej w obronie filozofii Kanta, która już przez wielorakie przeobrażenia przeszła”. Śmieszna przeciwność! I stajemy i nie stajemy bynajmniej w obronie filozofii Kanta. A wszakże Recenzent staje, ponieważ przypisuje temu filozofowi tak ważne odkrycia, jakich się dopiero nadmieniło, a co większa potępia drugich, że nie wierzą w te odkrycia, i śmieją myśleć inaczej, chociaż sam wyznał dopiero, że „filozofia Kanta” przeszła „już przez wielokrotne przeobrażenia”. Albo przynajmniej, czemu Recenzent dla uniknięcia tego tak słusznego zarzutu nie odkrył się nam wyraźnie, w czym się trzyma, a w czym jest daleki od nauki wspomnianego mistrza. Mówię tu o nauce Kanta, bo co się tyczy „stylu, sposobów wyrażania się i barbarzyńskiej [jak ją zowie Recenzent] neologii” Kanta przeciw której wyraźnie się oświadcza (s. 54{529} *Dzien.*), rzecz jasna, że to wszystko nie stanowi nauki, ale tylko sposób jej wysłowienia.

W tym samym miejscu, w którym Recenzent staje i nie staje w obronie filozofii Kanta, daje jakby przestrożę autorowi lub innym mającym pracować w tym samym przedmiocie, ABY WĄTPLIWOŚCI DAWNO JUŻ ZAŁATWIONYCH NIE WSKRZESZAĆ. A jakież to są wątpliwości i jakim sposobem wskrzesza je autor? Oto: WCIELAJĄC DO LOGIKI ROZPRAWĘ O RZECZYWISTOŚCI WIADOMOŚCI LUDZKICH. Wątpliwości przeto, o których tu mówi Recenzent, tyczą się rzeczywistości wiadomości ludzkich, a te wątpliwości, podług jego mniemania, dawno już Kant załatwił. Zdaje się, że każdy bezstronny czytelnik nie inaczej w tym miejscu mógłby pojąć myśli Recenzenta. Jeśli zaś taka jest w rzeczy samej myśl jego, cóż więc ma znaczyć dalsze jego twierdzenie (s. 60{531} *Dzien.*), że autor wyprowadza „na nowo na scenę literackiego świata te niezałatwione dotąd trudności”, trudności, mówię, nie inne, tylko te, które, podług sposobu, jakim się tłumaczy w tym miejscu sam Recenzent, spotykać muszą GRUNTOWNE ZASAD RZECZYWISTOŚCI WYŚWIECENIE. Otóż więc TRUDNOŚCI czyli WĄTPLIWOŚCI I DAWNO JUŻ ZAŁATWIONE I DOTĄD JESZCZE NIEZAŁATWIONE. Jakże tu Recenzent może się wymówić od zarzutu kontradycji? Przynajmniej najpodobniejszą jest rzeczą do prawdy, że nie tylko się nie zbliżył do rozwiązania tych trudności, o których tu mówi, lecz ani utworzył nawet sobie należytego ich wyobrażenia, ponieważ w zdaniu swoim o nich tak wyraźnie sobie samemu się sprzeciwia. A lubo przytacza wielu filozofów, którzy pracowali nad ich rozwiązaniem, widać jednak, że jeśli czytał ich dzieła, tedy przynajmniej nie zachował zbawiennego prawidła, które w tej mierze podał filozof rzymski Seneka, to jest, że nie tylko czytać trzeba, ale i trawić to, co się czytało.

¹¹ U Wiszniewskiego zamiast „na której” jest „gdzie” {przyp. mój – JJJ}.

Kto trudności tego rodzaju uważa jako dotąd jeszcze niezłałatwione, a bardziej jeszcze ten, który twierdzi, że rzeczywistości poznać ludzkich dowieść niepodobna, jak się to wszystko okazało względem naszego Recenzenta, o tym śmiało powiedzieć można, że względnie do tych badań sceptykiem przynajmniej, to jest powątpiewającym być musi. Ale jakże to zgodzić z tym, co Recenzent powiedział na innym miejscu (s. 59{530} *Dzien.*), że „pobudki i wzory {wyobrażeń zmysłowych} zewnątrz nas znajdują się”. Tu Recenzent tłumaczył się, jak wyraźny realista. Dopieroż, gdy przy końcu swej rozprawy (s. 72{537} i nast. *Dzien.*), wpadł nagle do CIEMNEJ JASKINI wymyślonej przez Platona, i włożył na nos okulary Kantowskie, wątpić już o tym nie możemy, że znowu został sceptykiem. Otóż, jak niestały jest nasz Recenzent w trzymaniu się systematów filozofii: z jak wielką łatwością w ciągu tej samej rozprawy porzuca jedną sektę, a zaciąga się do drugiej, która się pierwszej sprzeciwia.

Taki to filozof zasiadł na stolicy naukowego sądownictwa, ażeby potępił bez litości książkę, której wypracowaniu autor poświęcił najpiękniejszą część wieku swojego. Nie przeczytał jej Recenzent, nie rozumiał, nie chciał nawet zrozumieć; wybrał z niej tylko niektóre miejsca, które by, oderwane od ciągu rzeczy, nadały tej książce barwę śmieszności; włożył nawet w usta autora fałszywe twierdzenia i wyrazy, i dał wyrok, że dzieło jego jest nie pożyteczne. Otóż jest owoc „należytej sprawiedliwości”, którą Recenzent w wstępie pisma swojego obiecał „wymierzyć” autorowi (s. 51{527} *Dzien.*). Nazwał tę pracę swoją „Herkulesową”; pokazało się przecie, iż nierównie trafniej powiedzieć by można, że to był tylko wymierzony przeciw dziełu HERKULESOWY ZAMACH... Jeśli zaś w całym ciągu pisma swojego nie skąpił Recenzent czernidła ani dla dzieła, ani dla autora, widocznie największą w tym względzie okazał hojność swoją na stronicy 69{536}, gdzie przypisał autorowi „marzenie nieśpiącego” za to tylko, że autor (bez wątpienia nie pierwszy z psychologów), śmiał mówić o duszy ludzkiej i o jej siedlisku. Autor jednak mniema, że w tym miejscu Recenzent, uniesiony zbyt namiętną chęcią szkodenia dziełu, stał się niebaczny na własną swą sławę, albowiem niejednemu z tych, którzy zwrócą swą uwagę na to miejsce, zdawać się może, że wiara Recenzenta względem duszy ludzkiej mocno jest podejrzana, gdy pomysł autora o jej siedlisku policzył w liczbie marzeń. Prócz tego i to się zdarzyć może, iż światły czytelnik, który uważnie i bezstronnie zechce porównać recenzję z odpowiedzią, pomyśli sobie, że zarzut, który w tym miejscu uczynił Recenzent autorowi, daleko trafniej stosuje się do samego Recenzenta. Jakoż, gdy się dowiodło, że ten ostatni pisał swą recenzję na pamięć, że samego siebie nie rozumiał, że wyrazów, tak filozoficznych, jako i potocznych, używał częstokroć w opacnym znaczeniu, że zapominał o tym na karcie trzeciej, co powiedział na pierwszej, i sam sobie wręcz się sprzeciwiał, że mówiąc o sceptykach, idealistach i realistach, sam nie wiedział, do której z tych sekt należy, że, na koniec, przypisał autorowi takie myśli i wyrazy, które mu nigdy przez głowę nawet nie przeszły, któż tu więc okazał się podobniejszym do marzącego na jawie: czy autor, czy Recenzent, zwłaszcza, że ten ostatni, mimo wszelkie usiłowania swoje, nie mógł dowieść pierwszemu żadnego z podobnych zarzutów?

Lecz jakże? Czyż można posądzać Recenzenta o tak złe chęci przeciw autorowi, który go zgół nie zna, nigdy nie widział, nic mu złego nie uczynił, ani mógł nawet

pomyśleć o tym, żeby mu szkodził? Czyż może być takie serce na świecie, które by znajdowało przyjemność w szkodzeniu drugiemu, nie doznawszy żadnej od niego obrazy? Miłość bliźniego te nawet sprawy cudze, które mają zły pozór, każe, ile można, tłumaczyć na dobrą stronę, albo przynajmniej wymawiać one i zmniejszać ich winę. Uważmy przeto, czy mimo dowodów prawie oczywistych, wyświecających zawziętość Recenzenta, przeciw dziełu i autorowi, nie można by znaleźć jakiego przypuszczenia, którym by przynajmniej serce Recenzenta od tak ciężkiego zarzutu mogło być oczyszczone? Zdaje się, że sam Recenzent, przy końcu swej rozprawy, nastręczył nam przecie to przypuszczenie, tak pożądane dla ludzkości. Jakoż nie tai się z tym Recenzent, że przepełniony myślami o książce, którą wziął za przedmiot swej krytyki, zaciągnął się do towarzystwa ludzi „rubaszno-rozsądnych” (s. 72{537} *Dzien.*), ażeby się z nimi podzielił tymi myślami. Gdy zaś wszystko to się działo przy KAPŁONIE i przy KIELISZKU WINA, KTÓRE Z RYGI NADESZŁO, nie dziw przeto, że w tak wesołym towarzystwie trzymanie się ściśle prawideł logiki byłoby wcale nie na swoim miejscu. A lubo może Recenzent myśli swoje dotyczące się tej książki chciał później przetrwać, i ułożyć na osobności, bo sam to wyznaje, że najlepiej jest NA CZCZO filozofować, być jednak mogło, że którykolwiek z jego towarzyszy, zasmakowawszy sobie w tym rodzaju rubasznej a niekosztownej filozofii, przelał te myśli na papier, i mimo wiedzy Recenzenta pośpieszył przesłać je do Redakcji *Dziennika Wileńskiego*. Jeśliby tak było w rzeczy samej, tedy autor publicznie się oświadcza, iż bynajmniej nie gniewa się już na Recenzenta, że kosztem jego chciał na chwilę przyjemnie się zabawić w dobranym towarzystwie, i chętnie się wyrzeka pierwszej swojej myśli, którą był powziął o jego sercu, jakożkolwiek na tak licznych i mocnych gruntującej się powodach.



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka

RZECZYWISTOŚĆ POZNAŃ LUDZKICH (1).

W ROZPRAWIE mojej ogłoszonej drukiem ro-

(1) Autorem niniejszej rozprawy jest św. p. *Anioł Dowgird* Kanonik Katedry wileńskiej, Professor Logiki i filozofii moralnej w Rzymsko-Katolickiej Duchownej Akademii naszej, zmarły d. 26 Kwietnia 1835 roku. — Mąż niepospolitą znajomością rzeczy bożych i ludzkich, oraz cnotami chrześcijańskimi znakomity, terazniejszy Rektor Akademii Duchownej wileńskiej X. Kanonik i Professor *Antoni Fiałkowski* udzielił nam uprzejmie tego artykułu, skróciwszy go znacznie. Jemu to winniemy wiadomość o życiu i pismach X. Dowgird'a ujętą w Wizerunkach (dawnego pocztu Tomik 11 roku 1833 str. 101 i następne), tudzież staranne wydanie prac apostołskich jego pod tytułem: *Wykład Ewangelij i listów apostołskich przypadających w dni niedzielne i uroczyste całego ro-*

5. Rzeczywistość poznań ludzkich¹

Wizerunki i Roztrząsania Naukowe.

Poczet Nowy Drugi.

Wilno 1839. Nakładem Józefa Zawadzkiego.

Tomik piąty, s. 5-81

W rozprawie mojej ogłoszonej drukiem roku 1821² uwiadomiłem uczoną Publiczność, że w rękopiśmie zawierającym logikę i psychologię, z którego przez lat kilka wykładałem te przedmioty w Cesarskim Uniwersytecie Wileńskim, ten sobie cel najbardziej zamierzyłem, ażebym rzeczywistość poznań ludzkich udowodnił ostatecznie i obronił przeciw wszelkiej napaści idealizmu lub sceptycyzmu. Jużem nawet w rozprawie rzeczonyj wykonał po części ten zamiar, rozwijając myśli cenniejsze i zasadnicze, na których się opiera ta prawda, że zewnątrz umysłu naszego są pewne rzeczywistości, które odpowiadają wyobrażeniom naszym. Lecz ponieważ granice dziełka owego nie pozwoliły mi umieścić w nim zupełnego wykładu prawdy tak ważnej, w którym prócz tego o wielu innych prawdach, tyczących się filozofii, powiedzieć cokolwiek wypadało, teraz więc dopełnić to przedsięwzięcie, starając się okazać, że wszelkie zarzuty i mniemania idealistów lub sceptyków, jakożkolwiek przez długi czas mocnymi zdawały się być uzbrojone pozorami, wytrzymać jednak nie mogą ostatecznego rozbioru, którym się dowodzi rzetelność i, że tak powiem, autentyczność praw wrodzonych umysłowi naszemu, które nakazują mu, ażeby w pewnych okolicznościach wyobrażeniom swoim przyznawał rzeczywistość odpowiednią: rzeczywistość mówię prawdziwą, nie w myśli tylko będącą, ale zewnątrz jej. Moc poniekąd tych praw tak jest wielka, iż każdy człowiek jakby mimowolnie ulegać im musi, a ci sami nawet, którzy w subtelnych teoriach swoich podają w wątpliwość lub odrzucają prawdziwą rzeczywistość poznań ludzkich, zniewoleni są przypuszczać ją w praktycznym swym postępowaniu, ani temu zaprzeczyć nie mogą, że każdy człowiek wyobrażać sobie musi jedne rzeczy jako będące w nim samym i należące ściśle do jego jestestwa, drugie zaś, których jest liczba daleko większa, jako obce

¹ Autorem niniejszej rozprawy jest śp. Anioł Dowgird, kanonik katedry wileńskiej, profesor logiki i filozofii moralnej w Rzymsko-Katolickiej Duchownej Akademii naszej, zmarły d. 26 kwietnia 1835 roku. Mąż niepospolitą znajomością rzeczy boskich i ludzkich oraz cnotami chrześcijańskimi znakomity, terażniejszy rektor Akademii Duchownej Wileńskiej, X. Kanonik i profesor Antoni Fijałkowski, udzielił nam uprzejmie tego artykułu, skróciwszy go znacznie. Jemu to winniśmy wiadomość o życiu i pismach X. Dowgirda umieszczoną w *Wizerunkach* (Dawnego Pocztu tomik 11 roku 1835, s. 101 i następne), tudzież staranne wydanie prac apostolskich jego pod tytułem: *Wykład Ewangelii i Listów Apostolskich przypadających w dni niedzielne i uroczyste całego roku* itd., tomy II wydrukowane 1836 roku, i *Konferencje duchowne* itd. tom I, wydrukowany 1837. Interesujące do obu dzieł przedmowy uczonego wydawcy dają poznać i żywot ich autora i wartość prac jego tak naukowych jak religijnych. Spodziewamy się, że X. Fijałkowski mając w swoim ręku pośmiertne dzieła X. Dowgirda, pomimo ważnych i pracowitych swoich zatrudnień z urzędu, na ich ogłoszenie światu znajdzie sposobną porę (R[edakcja *Wizerunków*]).

² *O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa.*

swemu jestestwu, jako będące zewnątrz niego i składające wielki ogrom zjawień nazwany „światem”, którego on drobną jest tylko i nieskończenie małą cząstką.

Gdybym pisał tę rozprawę do ludzi nieoswojonych z subtelnościami metafizyki, musiałbym wprzód usprawiedliwiać mój zamiar, inaczej bowiem zdawałby się wcale niepotrzebny, albo nawet i śmiechu godny. Ludzie nieznający innego przewodnika, tylko światło przyrodzonego rozsądku, tak wielką mają ufność w świadectwie zmysłów swoich, iż kto by chciał twierdzić, że cały świat materialny, objawiający się im za pośrednictwem tych zmysłów, jest tylko złudzeniem myśli, podobnym do marzenia sennego, albo dziełem własnym wyobraźni ludzkiej, bez wątpienia musiałby w ich mniemaniu uchodzić za człowieka rozumu pomieszanego. Lecz gdy światli i dostojni mężowie, których wysokiemu zdaniu mam zaszczyt stawiać teraźniejsze uwagi moje, wiedzą to dobrze, jak świetne i znakomite w filozofii imiona w badaniach swoich metafizycznych trafiły na systemat idealizmu mniej lub więcej rozciągniętego, albo się zapisały w rzędzie sceptyków, przez to samo spodziewam się, iż nie poczytają mi tego za złe, żem się wdał w roztrząsanie tej materii, jednej wprawdzie z najtrudniejszych, ale oraz i najważniejszych.

Marzenia idealizmu, które dziś ze szkoły niemieckiej przedzierają się już do klasy uczoney innych narodów, w żaden sposób nie mogą być obojętne we względzie prawdziwego oświecenia, jakby to chcieli wmówić stronnicy wspomnianej nauki. Sama sprzeczność najzupełniejsza tych marzeń z powszechnym a zdrowym rozsądkiem powinna je czynić podejrzanymi w oczach prawdziwego filozofa, jako usiłująca zgasić albo przynajmniej przytłumić to przyrodzone światło umysłu naszego, które aż dotąd było własnością wspólną wieków i narodów. W rzeczy samej, można to cierpieć, ażeby nowe pomysły głów kilku usadowić się miały na rozwalinach wszystkich poznań i wyobrażeń ludzkich, którym od początku świata aż do naszych czasów hołdowało powszechne przekonanie, które, owszem, uważamy jako drogi nabytek rodu naszego, jako dziedzictwo zostawione nam od przodków najodleglejszych i ciągle pomnażane w długim szeregu wieków? Jakaż to jest korzyść dla oświecenia, chcieć dowodzić, że wszystkie zgoła poznanie i wynalazki ludzkie niczym się prawie nie różnią od marzenia sennego, że oprócz myśli ludzkiej i własnych jej tworów nic więcej nie masz na świecie, i że ogromne jestestwa, które nazywamy „światem” lub „naturą” i którym nie możemy naznaczyć ani początku, ani końca, całkiem przecie mieszczą się w głowie człowieka i nigdzie więcej nie mają bytu? Przypuszczając za rzecz prawdziwą, co twierdzą idealisci, jakież mogą mieć znaczenie te wszystkie nauki, których użyteczność jest niezaprzeczona, a przedmiot niewyczerpany, chcę mówić, nauki oparte na doświadczeniu, jako to: fizyka, chemia, medycyna, wszystkie gałęzie historii naturalnej itd.? Czyliż zamysły pierwszych nie dążą wyraźnie do zniszczenia całej zdobyczy, którą się szczycą drugie? Bo jakże to prawdą być może, co twierdzi naturalista o tak licznych i rozmaitych gatunkach jestestw, składających się z materii organicznej, albo co twierdzi fizyk o przymiotach ciał martwych, chemik o rzeczywistych własnościach pierwiastków, z których się one składają, jeżeli jest prawdą, co mówią idealisci, to jest, że materia zewnątrz myśli naszej nie ma bytu rzeczywistego? A nawet, co znaczyć będą te najchlubniejsze odkrycia rozumu ludzkiego, przez które

tak dokładnie wyrachował rozmaite biegi, położenie, wzajemną odległość i związek ciał niebieskich, iż może przepowiadać z pewnością niezawodną zjawienia w późnej kolei wieków zdarzyć się mające? Jakże możemy przyznawać tym ciałom albo wielkość tak ogromną, że w porównaniu z nimi planeta nasza staje się drobnym proszkiem, albo rzeczywiste ruchy i odległość zawierającą w sobie miliony mil, gdy, podług Kanta, przestrzeń ma tylko istnienie w umyśle ludzkim, którą on, jako własną formą swoją, przyodziwia wszystkie rzeczy objawiające się naszym zmysłom, a przez to samo o rzeczach, jakimi są w sobie, nie można zgoła powiedzieć, że one mają jakikolwiek ruch, wielkość albo odległość? Tak to mniemana filozofia idealistów zdaje się godzić na to, ażeby w zawodzie oświecenia zwała to wszystko, co zbudowały wieki, jak gdyby chciała dowieść, że rozum metafizyczny nic nie powinien mieć wspólnego ze zdrowym i powszechnym rozsądkiem.

Ale nie na tym tylko kończy się szkoda, którą idealizm zrząda oświeceniu, że podkopuje całą budowę rzeczywistych wiadomości ludzkich, lecz nadto dotyka on interesów droższych jeszcze sercu człowieka i bardziej obchodzących społeczność ludzką; chcę mówić, że on dąży do zniszczenia w ludziach prawdziwej moralności. Jakoż, kiedy idealisci nie wierzą świadectwu własnych zmysłów swoich, które im odkrywają świat widzialny, zawierający w sobie nieskończoną rozmaitość i mnóstwo jestestw, jakże mogą wierzyć wypadkom rozumowań oderwanych, przez które umysł ludzki podnosi się do poznania najpierwszej przyczyny wszystkich rzeczy, Najwyższego Prawodawcy istot rozumnych? Jeżeli to wszystko, o czym zdajemy się mieć pewność oczywistą, że nas otacza, że ma bytność zewnątrz nas i że następnie objawia się niezmordowanym śledzeniom rodzaju naszego, jeżeli, mówię, to wszystko jest tylko dziełem myśli naszej, a prócz niej nie ma bytu rzeczywistego, jakże będziemy mogli zapewnić się o bytności tej niewiadomej istoty, której przyznajemy stworzenie i rząd wszystkich jestestw znajdujących się na świecie? I na cóż nam, w rzeczy samej, szukać Stwórcy niedostępnego zmysłom naszym, jeżeli podług Fichtego umysł ludzki stwarza naprzód sam siebie, a potem świat cały? Albo co za potrzeba przypuszczać najpierwszą przyczynę wszystkich rzeczy, jeśli prawdę mówi Hume: że skutki, czyli zjawienia mogą być bez przyczyny? Tego to właśnie rodzaju subtelności, nietrafnie skierowane, przywiodły jednego z dzisiejszych metafizyków do tego stopnia obłąkania, iż śmiał utrzymywać to niedorzeczne twierdzenie, że Bóg NIE ISTNIEJE JESZCZE, ALE JEST PRZYGOTOWANY DO ISTNIENIA.³ Widzimy przeto, że sceptycyzm bezwzględny, że idealizm, mianowicie ten, który się zowie „egoizmem”, znosząc rzeczywistość widzialnego świata, znoszą oraz bytność i potrzebę bóstwa, a tym samym obalają najcelniejszą podporę moralności ludzkiej. Wszakże wiadomo jest dobrze prawie każdemu, jak licha i nikczemna być musi, jak szkodliwa społeczności ludzkiej wszelka nauka moralna, która nie uznaje Najwyższego Prawodawcy obyczajów ludzkich i która za jedyną sprężynę cnoty kładzie osobisty interes człowieka, a co gorsza, interes nie inny, tylko doczesny i znikomy?

Wiem ja wprowadzić, że częstokroć ci sami, którzy wyznają idealizm, prawią nam jednak o rzeczywistości poznań naszych. Dając jedynie wzgląd na ich wyrazy,

³ Schelling.

zdawać się nam będzie, że się oni nie tylko jej nie zapierają, ale, owszem, przyznają sobie wyłącznie umiejętność wytłumaczenia jej i ustalenia. Lecz gdy pilniejsza uwaga czytelnika, nie dającego się ludzić słowy i szukającego rzeczy w ubarwionych nowym kształtem wyrażeniach, dostrzeże tego, że tam jest mowa nie o rzeczywistości prawdziwej, zewnętrznej względem umysłu naszego, lecz o fenomenalnej tylko, czyli takiej, która się mu jawi nie w swojej postaci, albo, co jedno znaczy, o rzeczywistości pozornej, ale nieistotnej; nie o tej, która jest niezawisła od poznania naszego, lecz o tej, która się zawiera w tym samym poznaniu, która z nim razem zaczyna się i kończy; czytelnik – mówię – taki, jeżeli jeszcze nie wyrzekł się własnego rozumu ani się zaraził obłąkaniem fałszywej metafizyki, będzie musiał zdumiewać się na tak dziwne twierdzenia, choćby na pozór upiękzone dowcipnym subtelnym rozumowaniem. Przyjdą mu na myśl tysiączne niedorzeczne wnioski wynikające z tych twierdzeń, które bez wątpienia najmocniej by zwickły samych twórców idealizmu i zostawiły ich bez odpowiedzi. Lecz gdy widzimy niestety, że ludzie, skądinąd oświeceni i we wszystkich innych przedmiotach szukający jasnego pojęcia rzeczy, w samej tylko metafizyce skłonni są przyjmować słowa za dobrą monetę i nie umieją albo raczej nie chcą zważyć tych wszystkich niedorzeczności, do których prowadzi idealizm, tym bardziej pracujemy nad zapobieżeniem tak szkodliwemu nadużyciu języka. Ale oraz starajmy się rozproszyć te pozory, którymi upoważniały się dotąd różne teorie wspomnianej nauki; starajmy się przekonać ludzi myślących, że prawdziwa metafizyka nie na słowach się tylko zasadza, lecz na czystych i rozróżnionych pojęciach, że ta umiejętność może być razem głęboka i trafna, subtelna i jasna, więcej wprowadzie widząca aniżeli rozsądek powszechny (*sensus communis*), ale jednak nieprzeciwna mu, owszem, na nim samym opierająca się, jako na jednej i niewzruszonej zasadzie swojej. Słowem, ukażmy światło prawdziwej metafizyki, a zapewne zniknąć muszą błyskotki fałszywej.

Przekonanie nasze o bytności pewnych rzeczy zewnętrznych względem myśli ludzkiej bardziej się utwierdza i staje się niewątpliwe, kiedy przez rozbiór dojdziemy przyczyny i sposobu, jakim się dzieją rozmaite błędy i złudzenia umysłu naszego. Wszakże najpierw to wiedzieć i o tym pamiętać należy, że wyobrażenia PRAWDY i BŁĘDU są względne do siebie i jedno bez drugiego być nie mogące. Przez prawdę bowiem rozumiemy to, co nie jest błędem, a przez błąd, co nie jest prawdą. Albo to samo wyrażając inaczej: przez prawdę rozumiemy pewien sąd zgadzający się z prawami umysłu naszego, czyli, co jedno znaczy, z przyrodzonymi prawidłami myślenia; przez błąd zaś rozumiemy sąd taki, który się z tymi prawidłami nie zgadza. Lecz nigdy by nam nie przyszło na myśl to pytanie, czy którykolwiek z sądów naszych zgadza się lub nie zgadza z tymi prawidłami, gdybyśmy nie byli przekonani z pewnością niezawodną, że w niektórych zdarzeniach sądzenie nasze własne albo cudze nie było z nimi zgodne. To się znaczy, że nigdy byśmy nie powątpiewali o prawdzie jakichkolwiek bądź sądów, gdybyśmy nie byli pewni, że niekiedy ludziom zdarza się pobłądzić w sądzeniu. Są przeto w umyśle naszym pewne prawidła do odkrycia błędu, a te same prawidła dawać nam oraz muszą wizerunek prawdy, BŁĄD albowiem NIE INACZEJ SIĘ POZNAJE, TYLKO PRZEZ PORÓWNANIE Z PRAWDĄ,

A NIEPEWNOŚĆ PRZEZ PORÓWNANIE Z PEWNOŚCIĄ. Gdy więc, dochodząc źródła rozmaitych błędów, czyli złudzeń umysłu naszego, przekonamy się o tym, że podług przyrodzonych myślenia prawideł nie powinniśmy kłaść w rzędzie jakichkolwiek bądź złudzeń tych naszych sądów, przez które z powodu uczuć rzeczywistych uznajemy bytność pewnych przyczyn zewnętrznych sprawujących w nas te czucia, że, owszem, te sądy stawiają się nam jako wizerunek porównania z sądami innymi, w których błąd odkrywamy, przez to samo sądy pierwsze będą dla nas niezawodnej pewności i że tak powiem, sankcji.

Wszystkie błędy sądenia ludzkiego podzielić można na trzy główne rodzaje: na błędy, czyli złudzenia zmysłowe, na błędy imaginacji oraz błędy rozumu, to jest błędy wynikłe z nieprawego rozumowania. Nie ma żadnego błędu w szczególności, który by nie należał do jednego z tych trzech rodzajów. Jakoż ponieważ człowiek nie inaczej sądzi o rzeczach, tylko albo z powodu czuć rzeczywistych, albo z powodu czuć wyobrażonych, albo tym sposobem, że jedne prawdy wywodzi z drugich przez rozumowanie, więc tym trzem władzom umysłu ludzkiego odpowiadać muszą trzy rodzaje błędów i jeśli człowiek błędzi w sądeniu, błąd jego należeć musi koniecznie do jednego z tych trzech rodzajów; ani można przypuścić jakiegokolwiek innego rodzaju błędów.

Naprzód zaś, uważać mamy, że sądy nasze o bytności istot zewnętrznych i ich przymiotów, obudzone w nas przez czucia rzeczywiste, nie mogą być wypadkiem żadnego rozumowania, jeśli ten ostatni wyraz bierzemy w znaczeniu ścisłym. Wszakże rozumowanie wzięte w tym znaczeniu jest to wyprowadzenie pewnego sądu z sądów innych, poprzedzających. W tym działaniu umysłowym stanowią się naprzód pewne zasady, to jest pewne sądy niewątpliwe, a z nich wywodzą się sądy inne, okazując, że te ostatnie naturalnym związkiem wypływają z pierwszych, przez co pewność sądów pierwszych udziela się drugim, której one wprzód nie miały. Lecz ktokolwiek z uwagą zastanowi się nad tym, co się wtenczas dzieje w jego umyśle, kiedy przez czucia rzeczywiste dowiaduje się o bytności istot zewnętrznych lub ich przymiotów, przekonać się może, iż wtenczas nie myśli bynajmniej ani o zasadach, ani o wnioskach, ani o ich związku z pierwszymi, lecz wiadomość ta jest dla niego prostym wypadkiem zmysłowego poznania, sądem czułości rzeczywistej. Wszyscy też filozofowie władzę poznawania zmysłowego rozróżniają od tej, którą się nazywa „władzą rozumowania”. Spomiędzy wszystkich władz umysłowych ta ostatnia najpóźniej rozwija się w człowieku. Póki jest niemowlęciem, rozumować nie może, a jednak niepodobna o tym wątpić, że jeszcze w tym stanie będąc nabywa wiadomości o wielu rzeczach zewnętrznych względem siebie, co się wyraźnie okazuje ze spraw niemowlęcych. Sądenie przeto o tych rzeczach żadną miarą nie może być wypadkiem rozumowania właściwie zwanego.

Równie także sądenie to liczyć się nie może do błędów imaginacji, do tych bowiem ostatnich dają powód uczucia wyobrażone, które mylnie bierzemy za rzeczywiste, a zatem do tego rodzaju złudzeń należeć tylko mogą błędy marzenia sennego i pomieszanego umysłu. Nie trzeba mi tego dowodzić, że te błędy w żaden sposób stosować się nie mogą do rzeczy, która jest przedmiotem teraźniejszych

badań naszych. Jednak ponieważ twórcy idealizmu między innymi zarzutami, czynionymi przeciw rzeczywistości poznań ludzkich, zwykli przytaczać i te marzenia, o których dopiero wspomnieliśmy, w moim przeto piśmie starałem się wyświecić ogólny początek, czyli przyczynę tych marzeń, gdzie oraz nowy stopień mocy przybywa do przekonania naszego o niezawodnej pewności tych sądów, które człowiek czuwający oraz przy zdrowych zmysłach tworzy z powodu czuć rzeczywistych o istnieniu pewnych rzeczy zewnętrznych względem jestestwa swojego. Wszakże człowiek każdy nie inaczej odkrywa złudzenie swoich marzeń sennych, tylko przez to, że obudziwszy się ze snu, porównywa je z sądami, które miewa na jawie. Człowiek zaś cierpiący pomieszanie lubo nie może poznać błędów swoich, póki zostaje w tej chorobie, powszechny jednak sposób sądzenia innych ludzi, którzy mają zdrowy umysł, jest niezawodną rękojmią, że sądy tamtego człowieka są prawdziwymi marzeniami, ponieważ są niezgodne z ich sądzeniem. Tak więc błąd jakiegokolwiek bądź rodzaju, gdy się nie inaczej wyświeca, tylko przez porównanie z prawdą, przez to samo nadaje znamię nieomyślności tym sądom, które nam służą za wizerunek tego porównania.

Widzimy przeto, że gdy sądy nasze o bytności istot zewnętrznych, obudzone w nas przez czucia rzeczywiste, nie mogą się liczyć w rzędzie błędów ani imaginacji, ani rozumowania, więc jeślibyśmy przypuścili mylność albo niepewność tych sądów, musielibyśmy je umieścić w rodzaju złudzeń nie innych, tylko zmysłowych. Ale teraz wyświecając źródło tych złudzeń, przekonać się mamy, że ani do tego ostatniego rodzaju błędów sądy rzeczzone zaliczyć się nie będą mogły.

Złudzenia zmysłowe dwojakiego są gatunku: jedne, które mogą być sprostowane doświadczeniem, drugie zaś mogą być tylko odkryte przez sam rozbiór wyobrażeń naszych, czyli przez rozumowanie. Pierwsze zdarzać się zwykły w niektórych szczególnych okolicznościach; drugie są wspólne wszystkim ludziom i trwające w nich jednostajnie od lat najpierwszych dzieciństwa, które tylko przypomnieć sobie mogą. Pierwszego gatunku złudzenia każdy w szczególności człowiek wielokrotnie w życiu swoim odkryć i sprostować może, lecz złudzenie drugiego gatunku mogło być tylko odkryte z postępem wieków, a to jeszcze przez ludzi głęboko myślących, którzy byli zdolni za pomocą rozumowania podnosić się do prawd nadzmysłowych. Mówmy więc naprzód o pierwszym gatunku złudzeń zmysłowych.

Złudzenia te nie są czym innym, tylko sądami domyslnymi, które nas oszukują. Chcąc przeto poznać naturę tych złudzeń, trzeba wprzód wiedzieć, co jest sąd domyslny. Często się zdarza, że czucie nasze rzeczywiste, któregokolwiek bądź zmysłu, zwykło w nas budzić pewne czucia wyobrażone, czyli przypomniane, tego samego lub innych zmysłów, dla pewnego związku, który się zrobił w pamięci naszej między czuciem pierwszym a drugim. Jako zaś czucie rzeczywiste zwykło w nas budzić pojęcie pewnej istoty mającej byt rzeczywisty, która działa na zmysły nasze, tak czucie wyobrażone, jedno lub więcej, zwykło w nas budzić wyobrażenie pewnej istoty, albo tej, która dawniej istniała i o której bycie terażniejszym nie możemy być zapewnieni, albo istoty możnej (*ens possibile*), czyli takiej, która może lub mogła kiedykolwiek istnieć, choćby w rzeczy samej nie istniała. Tak więc, w zdarzeniu

dopiero wspomnianym sąd obudzony w nas przez pewne czucie rzeczywiste łączyć {się} musi z innymi sądami, do których stają się powodem czucia wyobrażone. Objaśnijmy to przykładem. Dajmy, że poznałem pewien owoc, np. melon, i wrażałem sobie dobrze w pamięć zapach jego, kształt, kolor i smak. Przychodzę do pewnego domu, i czując zapach melona sądzę, że się on tam znajduje. Cóż się wtenczas dzieje? Oto czucie, rzeczywistość zapachu, wzbudza we mnie czucia wyobrażone koloru, kształtu i smaku, łącząc się z tymi ostatnimi w obraz jednego jestestwa, które nazywam „melonem”. Mając zatem obraz melona przypomniany, sądzę, że się melon znajduje. Jeżeli się zastanowimy z uwagą nad tym działaniem myśli, przekonamy się, że się ono składa z wielu rozmaitych sądów. Gdy jednak niepotrzebny jest nam w tym miejscu ostateczny rozbiór tego działania, dosyć przeto będzie uważać w nim dwa przedniejsze sądy następujące: naprzód, względem zapachu melona, który czuję rzeczywście; po wtóre, względem bytności melona, którego mam tylko obraz złożony z czuć wyobrażonych, połączonych przez pojęcie istoty będącej albo przynajmniej być mogącej. Pierwszy jest sądem obudzonym przez czucie rzeczywiste, który dla tej przyczyny nazywać odtąd będę „sądem czułości rzeczywistej”; i ten ma pewność niezawodną. Drugi jest sądem obudzonym przez czucia wyobrażone, którego treść jest taka: gdy znajdę jestestwo, które ten zapach wydaje, czucia moje wyobrażone, składające obraz melona, sprawdzą się dla mnie przez czucia rzeczywiste im odpowiednie, a tym samym jestestwo wydające ten zapach okaże się być melonem. Lecz ten drugi sąd może być fałszywy, bo zapach melona może być bez przytomności tego owocu. Powodem do tego sądu nie co innego było, tylko związek czuć rzeczywistych dawniej doznanych, bo czucie rzeczywiste zapachu melona, które mam teraz, łączyło się we mnie dawniej z czuciami rzeczywistymi innych przymiotów tego owocu, których teraz mam tylko obrazy. Ten drugi sąd nazywam „domyślnym” dlatego, że z czucia rzeczywistego zapachu melona i wzbudzonych przez nie obrazów jego koloru, kształtu itd. domyślam się bytności melona. Często się zdarza, że człowiek skwapliwie sądząc, nie umie dobrze rozróżnić części tego obrazu złożonego; np. czując tylko rzeczywście zapach melona, zdaje się mu, jak gdyby już widział jego kolor, kształt itd.; sądzi zatem o bytności całego melona. Ale doświadczenie sprostować może błąd jego i dać mu poznać, że zapach melona może być niekiedy bez przytomności tego owocu.

Nie wdaję się tu w tłumaczenie sposobu, jakim w człowieku między pewnymi jego czuciami rzeczywistymi i wyobrażonymi, a co za tym idzie, między sądami czułości rzeczywistej i domyślnymi, zrobić się może ścisły i dozgonnie trwający związek. Nie mam nawet potrzeby mówienia o tym, że sądy domyślne bardzo są pożyteczne, owszem, nieuchronnie potrzebne człowiekowi, aby mógł zachować swoje jestestwo, chociaż te sądy nieraz go omylą, a w niektórych zdarzeniach przesąd w nim zaszcześcić mogą. Ani tego nawet nie tłumaczę, że jako utworzyć się może w imaginacji ludzkiej między niektórymi czuciami pojedynczo uważanymi związek szczególny, tak samo dziać się zwykło między pewnymi obrazami zmysłowymi, z których każdy złożony jest z czuć wielu połączonych pojęciem w jedno wyobrażenie, i że ten związek między obrazami pewnych jestestw, czyli

zjawień, staje się także powodem do sądów domyślnych, trafnie lub nietrafnie użyć się mogących. Wszakże prawdy te dawno już i wielokrotnie roztrząsane zapewne uniknąć nie mogły wiadomości światłych czytelników, którym poświęcam terazniejszą rozprawę moją. To więc tylko względnie do tych prawd wyłuszczyć przedsięwiorę, że wszystkie nasze złudzenia zmysłowe, w których może być odkryty błąd przez doświadczenie, są w rzeczy samej z rodzaju sądów domyślnych, których treść mieliśmy już wyłuszczoną. Jakoż ponieważ sądy te mogą nas czasem omylić, więc złudzenia zmysłowe, o których teraz mówić mamy, są właśnie tymi sądami domyślnymi, które nas oszukują i które sprostowane być mają nie innym sposobem, tylko doświadczeniem.

Spomiędzy złudzeń tego gatunku najczęstsze, najrozmaitsze i najbardziej zadziwiające są te, które się odnoszą do wzroku. Tym to właśnie błędom sądenia najprzyzwoitsze jest nazwisko „złudzeń”, ponieważ czucia wyobrażone, które są istotną ich przyczyną, tak szybko przemijają w umyśle, iż się zdaje, że człowiek nie ma wówczas żadnych czuć takich, i że jedynie sądzi z tego, co czuje rzeczywiście zmysłem widzenia. Do rzędu tych złudzeń należą te, które stawia oczom naszym przedmioty zewnętrzne nie w tym położeniu i miejscu, nie w takim kształcie, wielkości lub odległości jednych względem drugich, jakie rzeczywiście służą tym przedmiotom, albo też, które w oczach naszych mnożą rzeczywistą ich liczbę. Jakoż w wyobrażeniu wszystkich tych własności jestestw materialnych, o których się dopiero wspomniało, zawiera się istotne wyobrażenie rozciągłości bądź pełnej, bądź próznej; lecz wyżej dowiedliśmy, że do składu tego ostatniego wyobrażenia konieczne wchodzić muszą pewne szeregi czuć następnych dotykania, jeśli nie rzeczywistych, tedy przynajmniej wyobrażonych. Tak więc widocznie się okazuje, że złudzenia wzroku są to sądy domyślne, w których czując rzeczywiście światło i kolory pewnym sposobem cieniowane domyślamy się nietrafnie, że pewne szeregi czuć naszych wyobrażonych dotykania, w pewnych kierunkach i odległościach sprawdzić się dla nas mogą przez czucia rzeczywiste im odpowiednie, a co za tym idzie, sądzimy fałszywie o miejscu, wielkości, kształcie albo liczbie przedmiotów. Widzimy także, iż powód do tych łudzących nas sądów domyślnych nie inny jest, tylko ten sam, na którym się opierają wszystkie inne sądy, zwane „domyślnymi”, to jest związek, który się zrobił w myśli naszej między pewnymi czuciami rzeczywistymi a wyobrażonymi, dlatego, że pierwsze łączyły się w nas niegdyś z czuciami rzeczywistymi odpowiadającymi tym ostatnim. Wszakże wiemy już, że zmysł widzenia nie mógł nas pierwiastkowo uwiadomić sam przez się o żadnej istocie zewnętrznej względem jestestwa naszego, a tym bardziej o jakiegokolwiek rozciągłości albo przestrzeni, a zatem ani o kształcie, wielkości, położeniu, liczbie jestestw materialnych. Owszem, i to już dla nas wiadomo, że jeśli później może człowiek sądzić o tych rzeczach przez sam zmysł widzenia, to nie inaczej się dzieje, tylko tym sposobem, że z czuciem rzeczywistym tego zmysłu przywykł łączyć pewne szeregi czuć wyobrażonych dotykania. Zmysł przeto widzenia (mówiąc właściwie) nigdy sam przez się uwiadomić nas nie może o jakichkolwiek własnościach lub stosunkach rozciągłości czy to pełnej, czy próznej; zawsze on w tej mierze używa pomocy

zmysłu dotykania. Lecz gdy ta pomoc jest tylko w czuciach wyobrażonych a nie rzeczywistych, i ponieważ w tym razie czucia te bardzo szybko budzą się i przemijają w umyśle ludzkim, dla nałogu wzmocnionego wielką liczbą poprzedzających doświadczeń, nie zawsze przeto wie człowiek o tej pomocy, owszem, długi szereg wieków upłynąć musiał, nim się jej domyślono.

Z tym wszystkim, ponieważ dowiedliśmy wyżej, że tworząc sobie wyobrażenie dokładne i rozróżnione jakiejkolwiek rozciągłości albo przestrzeni, znajdujemy w nim konieczne pewne szeregi czuć następnych dotykania, więc nie powinniśmy wątpić o tym, że i wtenczas nawet, gdy to wyobrażenie jest w nas pomieszané i niedokładne, czucia wyobrażone tego zmysłu zawierać się w nim muszą. Wszakże wyobrażeniu temu, gdy jest w tym drugim stanie, nie możemy przypisywać innych pierwiastków, tylko te same, któreśmy w nim odkryli, podnosząc je, za pomocą uwagi i rozbioru, do stanu wyżej wspomnianego. Różnica, jaką ten stan wyobrażenia odznacza się od stanu drugiego, na tym jedynie zależy, że umysł jaśniej i zupełniej poznaje pierwiastki składające wyobrażenie. Uwaga ta stosuje się nie tylko do wyobrażenia rozciągłości i przestrzeni, lecz i do każdego innego, które się składa z wielu części. Nie inne mamy правило wyjaśnienia, a co za tym idzie i należytego poznania wyobrażeń takich, tylko rozbiór dźwigający je, że tak powiem, ze stanu pomieszanego do stanu rozróżnienia i dokładności.

Tak więc zdaje się to być rzeczą niezawodną, że ile razy sądzimy przez zmysł widzenia lub przez inny jakikolwiek, prócz dotykania, o położeniu jestestw materialnych, i ich kształcie, wielkości, liczbie, sąsiedztwo nasze jest tylko domyślne. A że sądy domyślne mylić nas mogą, więc też nieraz łudzić się musimy, gdy o tych rzeczach nie jesteśmy uwiadomieni przez czucia rzeczywiste tego zmysłu, który nam je dał pierwiastkowo poznać i który sam tylko, iż tak rzekę, właściwym jest ich sądzić. Jakoż do pewnych modyfikacji światła i kolorów, obudzonych na wzroku naszym rzeczywiście, możemy łączyć takie szeregi czuć wyobrażonych dotykania, które nie mogłyby się dla nas sprawdzić przez czucia rzeczywiste im odpowiednie, sprawdzić się, mówię, albo co do kierunku, który sobie wyobrażamy w tych szeregach, albo co do ilości, lub, na koniec, co do rozciągłości każdego z dotknięć następnych, z których w myśli naszej składają się owe szeregi. Do takowych zaś połączeń częstokroć dają nam powód zdarzenia natury, ale częściej jeszcze sztuka. Umiejętność odkrywająca prawa przyrodzone, podług których rozchodzą się, odbijają i łamią promienie światła, podała uczonym liczne sposoby i narzędzia do czynienia na wzroku ludzkim przyjemnych, a niekiedy nawet bardzo pożytecznych omamień. Wszakże bez tego rodzaju złudzeń i służących ku temu narzędzi nie umielibyśmy ściągać niejako z przestrzeni niebios i zbliżać do czuć naszych brył niezmiernie odległych, a co za tym idzie, ani nauka tak piękna, tak zaszczytna dla rodzaju naszego, jaką jest astronomia, istnieć by dla nas nie mogła. Wszakże to te same złudzenia, pożyczając drobniuchnym istotom organicznym pewnej wielkości, uczyniły je dostępnymi wzrokowi naszemu i odkryły badaczom natury nowy świat jestestw żyjących. We wszystkich tych złudzeniach kunsztownych treść sztuki na tym zależy, ażeby za pomocą narzędzi optycznych, nadając pewien oznaczony

kierunek promieniom światła, takie w umyśle naszym obudzić cieniowanie jego, jakie by sprawione być mogło od przedmiotów mających rzeczywiście to samo położenie, albo ten sam kształt, liczbę lub wielkość, które w złudzeniach owych pozornie tylko stawia się imaginacji naszej. Nigdy bowiem nie zapominamy o tym, że do podobnych modyfikacji światła przywykliśmy zawsze łączyć podobne szeregi czuć wyobrażonych dotykania, a następnie i podobne szeregi sądów domyślnych, chociaż owe modyfikacje światła mogą być niekiedy bardzo do siebie podobne, a jednak pochodzić od przyczyn zewnętrznych wcale różnych. Tego samego niewinnego podstępu używa i malarz, kiedy za pośrednictwem pewnego cieniowania farb, rozwiedzionych na płaskiej powierzchni, budzi w duszy naszej wyobrażenie rozmaitych kształtów wypukłości i wklęsłości, które w malowidle owym rzeczywiście znajdować się nie mogą. Wszystko to dowodzi, że jakakolwiek modyfikacja światła sama przez się nie więcej zdolna jest uwiadomić nas o jakichkolwiek własnościach rozciągłości lub przestrzeni, jak np. zmysł słuchu mógłby nas uwiadomić o kolorach.

Cośmy tu wywiedli, rozbierając sposób, jakim się dzieją złudzenia wzroku, w których błąd może być odkryty przez doświadczenie, stosuje się bez wyjątku do wszystkich innych złudzeń zmysłowych, mogących być sprostowanymi tą samą drogą. Treść ich wszystkich mogłaby się tak wyrazić: MAJĄC PEWNE CZUCIE RZECZYWISTE I POŁĄCZONE Z NIM INNE CZUCIA WYOBRAŻONE, SĄDZIMY NIETRAFNIE, ŻE TE OSTATNIE CZUCIA MOGĄ SIĘ SPRAWDZIĆ DLA NAS W PEWNYCH OKOLICZNOŚCIACH PRZEZ CZUCIA RZECZYWISTE IM ODPOWIEDNIE, A NASTĘPNIE SĄDZIĆ MUSIMY FAŁSZYWIE O RZECZACH ZEWNĘTRZNYCH LUB ICH WŁASNOŚCIACH. Lubo zaś w piśmie moim wszystkie złudzenia tego rodzaju starałem się ściągnąć do kilku osobnych przypadków, które wyjaśniłem, z tym wszystkim nie sądzę być potrzebą rozwodzić się dłużej w tej mierze przed gronem światłych czytelników i przytaczać im wszystkie te szczególne przystosowania, gdy zasada ich dostatecznie już wyjaśniona być się zdaje na złudzeniach wzroku, gdy już mamy wiadomą treść ogólną wszystkich złudzeń zmysłowych, mogących się sprostować doświadczeniem. Teraz więc, względnie do tego rodzaju złudzeń, to nam jedno wyłuszczyć pozostaje, że one nie tylko nie ubliżają w niczym pewności sądów naszych, które się w nas budzą o bytności istot zewnętrznych lub ich przymiotów, przez same czucia rzeczywiste, ale, owszem, porównanie tych złudzeń z tymi ostatnimi sądami nadaje nowy stopień mocy przekonaniu naszemu o niezawodnej ich prawdzie. W celu pomnożenia tym nowym stopniem przekonania naszego o rzeczy, która jest przedmiotem uwag naszych, dosyć nam będzie wyjaśnić sposób, jakim w złudzeniach zmysłowych zwykliśmy poprawiać, czyli prostować błąd nasz za pomocą doświadczenia.

Widzieliśmy już, że każde sądzenie domyślne jest połączeniem wielu sądów, z których dwa przedniejsze mieliśmy na uwadze. Naprzód, sąd, który się w nas budzi przez pewne czucia rzeczywiste, np.: CZUJĘ ZAPACH MELONA, albo CZUJĘ PEWNĄ MODYFIKACJĘ ŚWIATŁA, a taki sąd nie może podlegać najmniejszej wątpliwości ani się liczyć w rzędzie domyślnych. Po wtóre, sąd inny, obudzony w nas przez pewne czucia wyobrażone, np.: W TYM POKOJU ZNAJDUJE SIĘ MELON, albo też W TYM KIERUNKU I W TAKIEJ ODLEGŁOŚCI ZNAJDUJE SIĘ PEWNE JESTESTWO

MATERIALNE, MAJĄCE TAKOWĄ WIELKOŚĆ LUB TAKI KSZTAŁT itd.; a ten drugi sąd nie ma już pewności takiej jak pierwszy, bo jest tylko domyślny. Lecz jeżeli uczynimy rozbiór tego drugiego sądu, przekonamy się, że i ten sąd nie jest jeszcze pojedynczy, ale {jest} złożony. Naprzód bowiem, sądzę, że pewne moje czucia wyobrażone sprawdzić się mogą dla mnie przez odpowiednie im czucia rzeczywiste, np.: ŻE WYOBRAŻENIA MOJE KOLORU, KSZTAŁTU I SMAKU MELONA ZAMIAENIAJĄ SIĘ DLA MNIE W CZUCIA RZECZYWISTE, GDY ZNAJDĘ TEN OWOC W TYM POKOJU, albo też ŻE CZUCIE MOJE WYOBRAŻONE PEWNYCH SZEREGÓW DOTKNIĘCIA ZAMIAENIA SIĘ DLA MNIE, W PEWNYCH KIERUNKACH I ODLEGŁOŚCIACH, NA CZUCIE RZECZYWISTE. Sądzę po wtóre, że w TYM POKOJU RZECZYWIŚCIE ZNAJDUJE SIĘ MELON ALBO ŻE W TYCH KIERUNKACH I ODLEGŁOŚCIACH, KTÓRE SOBIE WYOBRAŻAM, ZNAJDUJE SIĘ RZECZYWIŚCIE PEWNE JESTESTWO MATERIALNE, TAKIEGO A NIE INNEGO KSZTAŁTU, TAKIEJ A NIE INNEJ WIELKOŚCI itd.

Jeśli by pierwszy z tych dwóch ostatnich sądów sprawdził się dla mnie, nie mógłbym już rozsądnie wątpić o prawdzie sądu drugiego. Jeśli bym np. znalazł w tym pokoju takie jestestwo, które by obudziło na zmysłach moich czucia rzeczywiste koloru, kształtu i smaku, takie właśnie, jakie dotąd sobie wyobrażałem, zapewniłbym się niezawodnie, że w tym pokoju melon się znajduje. Ta sama uwaga stosuje się sama przez się i do drugiego przykładu. Jeżeli bym skutecznie mógł rzeczywiście takie szeregi dotykania, jakie wprzód sobie wyobrażałem, już bym nie wątpił, że {ma miejsce to} ostatnie: {że mianowicie} znajduje się pewne jestestwo materialne w takim miejscu, takiej wielkości lub kształtu itd. W tych zdarzeniach okazałoby się, że sąd mój domyślny nie był bynajmniej złudzeniem; owszem, gdyby zawarte w nim czucia wyobrażone sprawdziły się dla mnie przez czucia rzeczywiste, sąd mój przestałby już nawet być domyślnym i zamieniłby się na sąd czułości rzeczywistej.

Widzimy przeto, że w każdym sądzie, które się zowie „domyślnym”, domysł właściwie zależy na tym, iż sądzimy, że pewne czucia wyobrażone mają się dla nas sprawdzić przez czucia rzeczywiste. Jeśli się sprawdzą, sądy przestają być domyślne i bierze na się znamię niezawodnej pewności. Jeśli się nie sprawdzą, przekonujemy się o złudzeniu, a więc i w tym razie domysł przestaje już być domysłem, zamieniając się w czyste złudzenie. Tak więc sposób sprawdzenia lub sprostowania jakiegokolwiek sądu domyślnego nie inny jest, tylko doświadczenie zapewniające nas, że czucia nasze wyobrażone mogą lub nie mogą zamienić się w rzeczywiste im odpowiednie. A chociaż widzieliśmy, że z tego sądu, na którym właściwie zależy domysł, wynika inne sądy, uznające bytność pewnych jestestw zewnętrznych, albo im przypisujące pewne własności, czyli przymioty, to jednak drugie sądy tyle tylko sprawdzone lub sprostowane być może, ile się sprawdzi lub sprostuje sądy pierwsze. Albo, właściwie mówiąc, to drugie sądy samo przez się doświadczeniem sprawdzone lub sprostowane być nie może, lecz tylko w zasadzie swojej; „zasadą” bowiem nazywamy sąd pewien, z którego inny wypływa. Można mówić, że sądy pierwsze sprawdzają się lub prostują przez DOŚWIADCZENIE BEZPOŚREDNIE, bo w nim o to idzie, czy pewne czucia nasze wyobrażone zamieniają się dla nas, lub nie zamieniają, w odpowiednie im czucia rzeczywiste; ale

tak pierwsze jako i drugie czucia umysł ludzki poznaje BEZPOŚREDNIO jako swoje własne odmiany czyli modyfikacje.

Z powodu czuć swoich tenże umysł poznaje albo się domyśla bytności istot zewnętrznych lub ich przymiotów rzeczywistych; ale to poznanie jest tylko POŚREDNIM, bo nie inaczej się dzieje, tylko za pośrednictwem czuć i pojęć, bo te istoty i przymioty ich, jeśli mają być rzeczywiste, zawsze istnieć będą zewnątrz umysłu naszego i nigdy się nie zamienią w czucia nasze lub wyobrażenia jakiegokolwiek. Za cóż więc w niektórych okolicznościach nie wątpią ludzie, że zewnątrz umysłu ich znajdują się rzeczywiście pewne istoty obdarzone pewnymi przymiotami?

Oto dlatego, iż są przekonani, że ich sądzenie budzi się jedynie przez czucia rzeczywiste i że do niego nie dają powodu żadne czucia wyobrażone. Za co znowu, w okolicznościach innych, sądy ich o rzeczach wspomnianych nie zdają się być pewne? Oto dlatego, że te sądy budzą się przez czucia wyobrażone, a nie rzeczywiste. Dowiedzione jest przeto, że ten rodzaj złudzeń zmysłowych, któryśmy dopiero roztrząsali, bynajmniej ściągać się nie może do sądów naszych czułości rzeczywistej, objawiających bytność pewnych jestestw zewnętrznych lub ich przymiotów. Owszem, pamiętając na zasadę, którąśmy wyżej ustanowili, to jest, że BŁĄD NIE INACZEJ SIĘ POZNAJE, TYLKO PRZEZ PORÓWNANIE Z PRAWDĄ, A NIEPEWNOŚĆ PRZEZ PORÓWNANIE Z PEWNOŚCIĄ, rozbiór złudzeń rzeczonych tym bardziej utwierdza pewność tych ostatnich sądów, że je nam stawia jako wizerunek pewności i prawdy obok niepewności albo omamienia sądów pierwszych. Więc nam jedynie pozostaje roztrząsnąć drugi gatunek złudzenia zmysłowego, który zależy na tym, że każdy człowiek wszystkie swoje czucia przez imaginację zwykł odsyłać do istot zewnętrznych względem umysłu swojego i poczytywać pierwsze za przymioty drugich. Rozbiór sposobu, którym się dzieje to złudzenie, przyniesie nam trojaką korzyść. Naprzód, nas przekona, że to złudzenie bynajmniej się nie tyczy bytności rzeczywistej istot zewnętrznych i przymiotów ich nieodnośnych, kiedy o tych rzeczach sądzimy z powodu samych tylko czuć rzeczywistych. Po wtóre, w rozbiórce tym znajdujemy nowy dowód tej prawdy, że podług praw umysłu naszego powinniśmy przyznawać niezawodnie pojęciom naszych wspomnianych istot i przymiotów rzeczywistość odpowiednią. Po trzecie, na koniec, zniszczymy najważniejszy ze wszystkich zarzutów, które stronnicy idealizmu lub sceptycyzmu stawiać zwykli przeciw prawdziwej rzeczywistości poznań ludzkich, a przez to samo usuniemy na czas dalszy powód największy do podobnych obłąkań.

Ktokolwiek należy do klasy oświeceniowej, już dziś nie wątpi o tym, że następujące mniemane przymioty jestestw materialnych, jak to: kolory, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło, zimno itd., właściwie mówiąc, są naszymi czuciami, modyfikacjami naszego własnego jestestwa, i że nic im podobnego znajdować się nie może w istotach zewnętrznych, do których je w myśli naszej odsyłamy. Okazaliśmy już wprawdzie, że człowiek w najpierwszych chwilach życia swojego nie mógł podlegać temu złudzeniu, ale jednak pewne jest, że wkrótce mu ulec musiał, każdy bowiem z ludzi doznaje tego na sobie, że czucia jego, obudzone od jestestw zewnętrznych, zdają się mu być przymiotami tychże jestestw i nie może sobie przypomnieć takiego czasu w życiu

swoim, w którym by te rzeczy inaczej sobie wyobrażał. Ci nawet sami, którzy wiedzą o tym, że ten sposób wyobrażenia czuć naszych jest prawdziwym złudzeniem, po części tylko, iż tak rzekę, wyprowadzeni są z tego omamienia: bo samo jedynie przekonanie ich jest w tej mierze sprostowane, lecz imaginacja zawsze w tym punkcie ludzi się musi; chcę mówić: zawsze ludziom zdawać się będzie, że ich czucia kolorów, dźwięków, smaków, zapachów, ciepła, zimna itd. nie znajdują się w nich samych, lecz w przyczynach zewnętrznych, od których te czucia pochodzą. Owszem, w piśmie moim starałem się wyłuszczyć tę prawdę, iż konieczną jest potrzebą, ażeby w tej mierze ludziła się imaginacja nasza; inaczej bowiem człowiek, przy zupełnym nawet rozwinieniu władz swoich fizycznych i umysłowych, nie mógłby zachować swego jestestwa i mniej by pewnym postępował krokiem aniżeli człowiek ślepy od urodzenia. Przytoczenie tego wykładu rozszerzyłoby nad zamiar terażniejsze moje pismo, ani mi się być zdaje istotnie potrzebne do celu, który tu sobie zakresliłem. Nad tym więc tylko zastanowimy się pokrótce, skąd wzięło początek złudzenie, o którym tu mowa, i jakim sposobem odkryte zostało.

Naprzód zaś przekonać się należy, że to złudzenie zmysłowe, o którym teraz mówić mamy, innego jest całkowicie gatunku aniżeli złudzenia tamte, które się już wyłuszczyły. Nie tylko bowiem to ostatnie wspólne jest wszystkim ludziom i, wyjąwszy chwile najpierwsze ich życia, jednostajnie działające na ich umysł w każdym czasie, tak dalece, iż ledwo po wielu upłynionych wiekach dostrzeżonym być mogło od niektórych filozofów, co się bynajmniej do tamtych stosować nie może, ale jeszcze z tego względu różni się od nich, że nie tym jak one sposobem sprostować się mogło, to jest, że się nie mogło sprostować przez doświadczenie. Kiedy albowiem mylnie sądzimy o miejscu czuć naszych, nie o tym wtenczas myślimy, jakoby pewne czucia nasze wyobrażone sprawdzić się dla nas miały przez czucia rzeczywiste, lecz to jedynie mamy na uwadze, że te rzeczy, które podług prawego sposobu sążenia o nich są naszymi czuciami rzeczywistymi, zdają się nam być w istotach od nas różnych. Wszakże, chociaż się już dowiodło, że sądząc z oka albo przez słuch lub powonienie o położeniu istot zewnętrznych, czyli przyczyn sprawujących w nas pewne czucia, sąd nasz jest z rzędu sądów domysłnych, o których się mówiło; lecz kiedy sądzimy nietrafnie o miejscu czuć naszych, choćby za pośrednictwem tych samych zmysłów, któreśmy tu wymienili, sąd nasz nie będzie z rzędu wspomnianych domysłów ani się będzie mógł sprostować przez jakiekolwiek doświadczenie. I tak, kiedy patrząc z pewnej odległości na przedmiot biały, sądzę, że ta białość znajduje się w tym przedmiocie, mam wówczas czucie rzeczywiste koloru białego. Gdy się zbliżę do tego przedmiotu i nawet się go dotknę, czucie moje rzeczywiste koloru białego nie przestanie być czuciem rzeczywistym, jak było w pierwszym razie, ani przez to, że się zbliżyłem do tego przedmiotu i jęgom się dotknął, nie sprostuję mojego błędu; zawsze bowiem czucie moje białości zdawać się mi będzie, jak gdyby było w tym przedmiocie. Czucia mojego nie będę mógł tak ująć i dotknąć się, jak się dotykam jego przyczyny.

Stąd wniesć należy, że to złudzenie zmysłowe nie jest z rodzaju złudzeń pierwszych, o których się mówiło, i że nie mogło być odkryte tym samym sposobem jak tamte. Jakż więc jest ten sposób, jakie do tego prawidło?

Lecz wprzód, nim odpowiemy na to pytanie, trzeba nam poznać źródło, z którego wynikło złudzenie, o którym mówimy. Uwagi wyżej wyłuszczone już nas uwalniają od potrzeby obszernego tej rzeczy wykładu; dosyć przeto będzie rozważyć ją w krótkości.

Już się wyłuszczyła ta prawda, że pierwiastkowo wiedział jedynie człowiek o uczuciach swoich, nie mogąc wiedzieć o żadnej rzeczy zewnętrznej. Lecz skoro za pośrednictwem zmysłu dotykania obudziło się w nim pojęcie najpierwszej istoty zewnętrznej, natychmiast uczucia swoje rozmaitych zmysłów razem z tym pojęciem zaczął odnosić do tej istoty. Tak więc, w miarę, ile człowiek odkrywał następnie coraz inne przyczyny zewnętrzne, od których zawisły jego uczucia, przywykał te ostatnie razem z pojęciami odnosić do pierwszych. Wszakże uczucia, mianowicie rzeczywiste, nie mogą być dla człowieka obojętne; one bowiem są dla niego źródłem szczęścia albo nieszczęścia, jako zawierające w sobie przyjemność lub nieprzyjemność. Ale człowiek tyle tylko być może panem czuć swoich rzeczywistych, ile będzie mógł władać przyczynami, od których one zawisły; potrzeba więc, ażeby uczucia nasze ściśle się łączyły w myśli z wyobrażeniem sprawujących je przyczyn, to jest z pojęciem. Że zaś pojęcie istoty zewnętrznej z natury swojej odnosić się musi zewnątrz nas, inaczej bowiem nie byłoby pojęciem takiej istoty, więc i uczucia, skoro się z nim połączą, muszą się dla nas zdawać, jak gdyby {się} w tym samym miejscu, gdzie jest ich przyczyna, znajdowały. Tu się przeto wyświeca, że nie inaczej człowiek zaczął odsyłać uczucia swoje zewnątrz siebie, tylko za pośrednictwem pojęć obudzonych w nim pierwiastkowo przez zmysł dotykania, a które później, jak się tu wyłuszczyło, budzić się już mogły przez wszystkie inne zmysły, zawsze jednak z odnoszeniem się do pierwszego. W ogólności zaś mówiąc, nikt podobno nie zaprzeczy tej prawdzie, że wyobrażenia jestestw materialnych na ten koniec są nam dane, ażebyśmy za ich pośrednictwem mogli użyć tych jestestw, a co za tym idzie, ażebyśmy umieli szukać albo się chronić tych ostatnich. Lecz temu przeznaczeniu nie odpowiadałyby wyobrażenia nasze, jeśliby się nie zdawały dla nas ściśle być połączone z tymi samymi jestestwami, do których się odnoszą, co starałem się okazać przez rozbiór dostateczny w piśmie moim. Wyobrażenia te składają się z czuć i pojęć; a jakośmy widzieli, że pojęcie istoty zewnętrznej może połączyć uczucia rozmaitych zmysłów w obraz jednego jestestwa, tak to samo pojęcie jest związkiem, który w myśli naszej łączy te uczucia z przyczyną ich zewnętrzną.

Oto jest źródło, z którego pochodzi złudzenie zmysłowe wspólne wszystkim ludziom, o którym teraz mówiliśmy. Ci z filozofów, którzy najpierw domyślili się tego złudzenia, a nie zgłębili dobrze jego początku, przez to samo następców swoich narazili na wielką pokusę idealizmu. Można nawet mówić, iż to był jedyny powód do wszystkich tych obłąkań, którym później filozofia umysłu ludzkiego ulec musiała, a które aż do naszych czasów stawia największą i nieprzebytą prawie tamę do porządnego w tej nauce postępowania. Wszystkie zarzuty lub wątpliwości, które zdurzyły idealistów i sceptyków, z tego powodu jako ze źródła swego wyniknęły. Jakoż, gdy się zdaje, że wszystkie nasze wyobrażenia przedmiotów zewnętrznych z samych jedynie czuć się składają, gdy nawet nie wszyscy filozofowie wiedzą

o pojęciach wchodzących do składu tych wyobrażeń, a przynajmniej nie wszyscy starali się je rozróżnić w myśli swojej i, że tak powiem, wyjaśnić, ani zdać sobie sprawy ze sposobu, jakim się one budzą; gdy oprócz tego stało się wiadome, że wyobrażenia wspomniane (jak zwykliśmy o nich mówić) jestestw materialnych, czyli pewne połączenia czuć naszych, chociaż zdają się nam być zewnątrz nas, w rzeczy samej jednak nie gdzie indziej być mogą, tylko w myśli naszej, łatwo pojmamy, jak niejednemu z metafizyków mogło przyjść do głowy, że wszystkie nasze wyobrażenia przedmiotów zewnętrznych są tylko złudzeniami, że cały świat materialny w myśli ludzkiej tylko ma bytność i że wyobrażenia nasze różnych jego części, czyli połączenia rozmaite czuć naszych, są jedyną rzeczywistością. Lecz my zastanawiając się nad sposobem, jakim ludzie przekonać się mogli o złudzeniu zmysłowym, które było przedmiotem teraźniejszych uwag naszych, przy świetle prawd wyżej wyluszczonych znajdziemy nowy a niewątpliwy dowód tego twierdzenia, że prawa przyrodzone ludzkiemu umysłowi każą mu czynić różnicę między rzeczywistością prawdziwą poznać naszych a wyobrażeniem jej, czyli pojęciem.

Sposobem tym, zapewniającym nas o złudzeniu rzeczonym, gdy nie mogło być doświadczenie, cośmy okazali, więc go znaleźć musieli filozofowie w samym rozbiorze wyobrażeń swoich, to jest w rozumowaniu. Obaczmy przeto, jaka mogła być treść tego rozumowania.

Najpierwsi z ludzi, którzy się domyślili złudzenia, o którym mówimy, przyszli do tego za pomocą uwag następujących: Nie inaczej poznajemy dźwięki, zapachy, kolory, smaki itd., tylko przez zmysły. Te przeto rzeczy są naszymi czuciami, są wyobrażeniami umysłu naszego. Jakże one być mogą w istotach względem nas obcych? Umysł ludzki tam tylko czuć i wyobrażać {coś sobie} może, gdzie się sam znajduje; toć zapewne czucia jego i wyobrażenia nie mogą być zewnątrz jego jestestwa. Dla tego samego wprowadzie, że wspomniane tu własności zmysłowe poznajemy przez zmysły, musi być cokolwiek, co działa na zmysły nasze, co je porusza, co jakimkolwiek sposobem wpływa na nie; one bowiem, gdy nie są wystawione na działanie przedmiotów, nie dają nam żadnego czucia rzeczywistego; tak więc zewnątrz nas mogą być tylko przyczyny czuć naszych i wyobrażeń, ale same te czucia i wyobrażenia w naszym własnym jestestwie znajdować się muszą. Oto jest treść pierwiastkowych uwag, które jedynie odkryć mogły ludziom ich omamienie, sprawując to, że czucia swoje umieszczają w jestestwach względem siebie obcych. Ale to omamienie lepiej jeszcze dało się im poznać, kiedy te pierwiastkowe uwagi zostały następnie objaśnione i rozwinięte przez postrzeżenia fizjologów, tyżące się sposobu, jakim działanie przedmiotów przesyła wrażenie aż do mózgu, aby w człowieku czucie wzniecić się mogło. Przedstawmy sobie treść tych postrzeżeń i opartego na nich rozumowania, które uzupełniło przekonanie ludzi uczonych o rzeczonym złudzeniu. Zapewne rozumowanie to nie inne było, tylko takie:

Kolory, zapachy, dźwięki, smaki, ciepło, zimno itd. nie inaczej poznaje dusza nasza, tylko wtenczas, kiedy pewne istoty względem nas obce poruszają czucia zewnętrzne zmysłów naszych i gdy ruch sprawiony w zmysłach, przez następne poruszenie cząstek nerwowych, dojdzie aż do mózgu. Tak więc te rzeczy, o których

tu mówimy, są czuciami, czyli pewnymi odmianami istoty w nas myślącej; w niej zatem samej one się znajdują, a nie w tych istotach zewnętrznych, w których się nam być zdają.

Oto jest treść rozumowania, które ludzi oddanych nauce umysłu ludzkiego utwierdziło w tym przekonaniu, że kiedy pierwiej czucia swoje sądzili być przymiotami rzeczywistymi istot zewnętrznych, sąd taki był istnym złudzeniem i błędem, że więc inaczej trzeba sądzić o tym, aniżeli się zdaje na pozór.

Widzimy tu wyraźnie, jakie umysł ludzki miał prawidło do poprawienia dawniejszego swojego sądu względem miejsca czuć swoich. Prawidło to nie inne było, tylko rozbiór wiadomości swoich tyjących się sposobu, jakim czucia wzniecają się w duszy człowieka. Że zaś błąd nie inaczej odkryty być może, tylko przez porównanie z prawdą, w tym przeto rozumowaniu umysł ludzki musiał uważać niektóre sądy za pewne i nieomyłne, gdy porównyując z nimi sąd swój dawniejszy o miejscu czuć swoich, uznał go być fałszywym, a następnie sprostował. Ale tu zaraz widzieć się daje, jakie to były sądy prawdziwe, z którymi porównany sąd ostatni okazał się być fałszywym. Bez wątpienia nie inne, tylko takie, że pewne jestestwa nas otaczające działają rzeczywiście na zmysły nasze, już to bezpośrednio poruszając części zewnętrzne zmysłów, już to przez poruszenie pewnej materii subtelnej, środkującej między tymi istotami a naszymi zmysłami, której materii cząstki, będąc poruszone, przesyłają ruch do naszych zmysłów, a te za pomocą nerwów do mózgu, po czym wszystkim dopiero następuje czucie. Otóż, ile tu jest sądów o bytności nieskończonej prawie liczby istot, ich ruchu, działaniu na siebie wzajemnym itd. Nie tylko bowiem jestestwa grubsze i dotykalne, które się nam objawiają przez zmysły, lecz i każda cząstka materii subtelnej, przesyłającej działanie przedmiotów do zmysłów, jako też każda cząstka składająca budowę tych ostatnich, uważa się za osobną istotę; ileż tu, mówię, jest sądów, o których prawdzie umysł ludzki nie wątpił, bo tylko przez porównanie z nimi mógł poznać błąd dawniejszego sądu swojego względem miejsca czuć swoich. Tak więc rozbierając sposób, jakim ludzie przyszli do odkrycia tego błędu, przekonujemy się, że błąd ten ściągał się jedynie do miejsca czuć naszych, nie zaś do bytności zewnętrznych lub ich przymiotów rzeczywistych, które się zowią „nieodnośnymi”. Owszem, jeśli jesteśmy przekonani niezawodnie, żeśmy bładzili, przynajmniej nasze własne czucia istotom zewnętrznym, równe też przekonanie mieć powinniśmy, że te istoty i przymioty ich nieodnośne mają bytność rzeczywistą, pierwsze albowiem przekonanie z drugiego tylko wynikać mogło.

Wyznajmy przeto, iż to jest prawo rzetelne umysłu naszego, abyśmy pojęciom naszych pewnych przyczyn sprawujących w nas czucia przyznawali rzeczywistość odpowiednią, a tę, nie inną, tylko zewnętrzną względem myśli naszej. A chociaż te pojęcia razem z czuciami zdawać się nam muszą, jak gdyby były ściśle złączone i prawie zjednoczone z samą rzeczywistością, z tym wszystkim, mimo tego związku ścisłego, zawsze umysł ludzki musiał rozróżniać te rzeczy, lubo niewyraźnie i ciemno; inaczej bowiem, jeśliby takowego rozróżniania nie było w nim wszczepione prawo od samem natury, nigdy by ludzie przyjść nie mogli do znalezienia między

rzeczami wspomnianymi różnicy jasnej i wyraźnej: nigdy by człowiek nie był w stanie rozróżnić swoje własne jestestwo od jestestw obcych. Tak to zdaje się być rzeczą niezawodną, że gdy powierzchowny i niedostateczny rozbiór złudzenia zmysłowego, któreśmy na ostatku roztrząsali, wciągnąć musiał wielu metafizyków w przepaść idealizmu, ten sam rozbiór dokończony i do ostatnich swych doprowadzony kresów odkrywa nam grunt stały, na którym bezpiecznie będą się mogły oprzeć wszelkie badania filozoficzne, odnawia budowę prawd ważnych na spustoszeniu, które zrzucił idealizm, i oraz wskazuje nić, za pomocą której wybrnąć możemy z labiryntu mniemanych subtelności albo raczej obląkań, którymi różne systematy tej dziwacznej nauki zagmatwały były filozofię. Jeśliby zaś ktokolwiek, nie mogąc zaprzeczyć autentyczności prawa umysłowego, które nam każe, ażebyśmy pojęciom naszym istot zewnętrznym przyznawali rzeczywistość odpowiednią, nie przypuszczał jednak tej ostatniej z tego powodu, że jej nigdy sposobem bezpośrednim poznać nie możemy i dowiedzieć się, czym jest ona w sobie samej, tedy na zarzut taki gotową mamy odpowiedź. Uznawać pewne prawo umysłu naszego, a nie stosować się do niego w sądzeniu o rzeczach, byłoby to bezprawiem, zasługującym na karę nie mniejszą, tylko taką, ażeby każdy rozsądny człowiek poczytał za rzecz niegodną siebie odpowiadać na podobne zarzuty. Chęć wytłumaczenia przez oczywistość bezpośrednią tego, co może być tylko przedmiotem pewności pośredniej, mogła jedynie pochodzić z niewiedomości granic, jakie są zakreślone władzom umysłu ludzkiego, i oraz dwóch rodzajów pewności, między którymi zachodzą znamiona widocznej bardzo różnicy. Że zaś pewność pośrednia, dając nam wiadomość o bytności rzeczy zewnętrznych, nie pozwala zgłębić, czym one są w sobie samych, stąd się tylko okazuje, że w rozporządzeniu natury ostatnia ta wiadomość nie jest dla nas potrzebna, i że dosyć jest nam wiedzieć o stosunkach, jakie mają rzeczy one z naszym jestestwem i jego potrzebami. Owszem, ta sama niemożność wytłumaczenia pośredniej {oczywistości} przez bezpośrednią, która pobudziła idealistów do walczenia z wyobrażeniami powszechnego rozsądku, jeżeliśmy trafnie wyświecili prawa tego ostatniego, podała nam razem dzielny oręż do odpierania wszelkich podobnych napaści. Jakoż można to okazać, że ta niemożność, o której mówimy, staje się dla nas, z pewnego względu, nowym dowodem utwierdzającym tę najważniejszą prawdę, której wyłuszczenie było celem dwóch rozpraw moich i która już z wielu innych względów dostatecznie zdaje się być dowiedziona. Jeśli bowiem ktokolwiek poczytuje za rzecz trudną twierdzić z pewnością o tym, o czym umysł bezpośrednio wiedzieć nie może, daleko trudniej jest pojąć umysłowi, ażeby wiadomość o tym, co nigdy w nim nie było, miała być wypadkiem sądu mylnego. I tak np. kiedy sądzę, że ten przedmiot, który widzę przed sobą, jest w tym czasie ciepły lub zimny, chociaż ten sąd mój mylny być może, nie dziw jednak, że tak sądzę, ponieważ mam do tego powód w poprzedzającym doświadczeniu; czucia albowiem ciepła i zimna, których teraz mam obrazy, były kiedyś w duszy mojej rzeczywiście; mogę przeto domyślać się prawdziwie lub fałszywie, że i w teraźniejszej okoliczności czucie moje wyobrażone ciepła albo zimna zamieni się dla mnie w czucie rzeczywiste, gdy się dotknę przedmiotu.

Lecz kiedy sądzę, że są zewnątrz umysłu mojego pewne istoty obdarzone pewnymi przymiotami, które to istoty i własności ich nigdy nie były w moim umyśle, kiedy nie tylko ja tak sądzę, lecz i wszyscy ludzie, i dzieci, i prostacy, i uczeni, a nawet i sami idealisci wyobrażać {sobie} przynajmniej muszą bytność tych rzeczy i tak postępować w potocznych sprawach życia, jak gdyby ją mieli za rzeczywistą, gdy do tych sądów umysł nasz nie może mieć żadnych powodów ani w doświadczeniu bezpośrednim, ani w rozumowaniu,⁴ bardzo byłoby dziwną rzeczą, gdy{by} do nich nie miał jeszcze powodu w naturze własnej i gdyby te sądy były w ludziach trafunkowo. Tak więc sądom naszym o bytności istot zewnętrznych i przymiotów ich nieodnośnych to samo służy za cechę pewności, że umysł bezpośrednio o tych rzeczach wiedzieć nie może, bo niepodobna jest pojąć, skąd by wiadomość o takich rzeczach wziąć się mogła w ludziach, jeśliby umysł ich nie był do niej zniewolony prawami swego własnego przyrodzenia.

Lubo zaś aż nadto dostateczne zdają się być dowody, któreśmy tu przywiedli na utwierdzenie tej najważniejszej i zasadniczej prawdy, to jest, że prawo umysłu naszego każe nam przyznawać rzeczywistość prawdziwą, odpowiednią pojęciom naszym istot zewnętrznych, jeśli te pojęcia budzą się w nas przez czucia rzeczywiste, nie od rzeczy jednak będzie zakończyć moją rozprawę rozbiorem oraz obaleniem zarzutu, który sceptyk angielski Dawid Hume rozwinął z wielką okazałością przeciw RZECZYWISTOŚCI POZNAŃ LUDZKICH. Dobrze powiedział jeden ze starożytnych filozofów, że człowiek z natury swojej jest ochędźnym i wytwornym zwierzęciem.

⁴ Okazaliśmy, że sądy, o których tu mówimy, nie mogły być wypadkiem żadnego rozumowania. Gdy jednak staraliśmy się pewność ich ugruntować przez pewne rozumowanie i zniweczyć wszystkie przeciwne im zarzuty lub wątpliwości, jakież to więc było rozumowanie nasze i do czego zmierzało? Nie jestże to przeciwność rozumować nad tym, co nie mogło być wypadkiem rozumowania? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie i usunąć pozorny zarzut, uważać trzeba, że rozmaite mogą być rodzaje i gatunki rozumowania, mające u filozofów swoje własne nazwiska, a których wykład nie może być przedmiotem tej rozprawy. Dosyć tu będzie, ażebym światłym czytelnikom moim w ogólności nadmieniał, że rozumowania dwa są przedniejsze rodzaje; jedno wprost dowodzące, a drugie uboczne, które się zowie u logików „*demonstratio indirecta*” albo „*reductio ad absurdum*”. Rozumowanie nasze było z tego ostatniego rodzaju. Różnica zaś między pierwszym a drugim rodzajem na tym zależy. Naprzód, że w pierwszym na początku stanowią się pewne zasady niewątpliwe, a z nich przez pewien szereg wniosków przychodzimy do przekonania się o prawdzie sądów takich, które wprzód nie były w umyśle ludzkim. Przeciwnie zaś w drugim rodzaju rozumowania mamy na celu wyjaśnić pewność sądów niektórych będących już dawniej w umyśle ludzkim, sądów nie innych, tylko PIERWOTNYCH, czyli takich, których albo człowiek nabywa w pierwiastkach życia swojego, kiedy jeszcze władza rozumowania nie jest w nim rozwinięta i które pochodzą jedynie z pewnego prawa przyrodzonego umysłowi, albo które się w nim budzą natychmiast, skoro porówna ze sobą dwa nabyte wyobrażenia. Widoczną jest rzeczą, że takie sądy nie mogą być wprost dowodzone; będąc albowiem pierwotnymi, nie mogą wypływać z innych sądów poprzedzających. Ale jednak prawdziwość takich sądów, jeżeli była zachwiana przez jakiegokolwiek zarzuty, może być wyjaśniona dowodzeniem ubocznym. Po wtóre, rozumowanie, które wprost dowodzi, zmierza prosto do okazania założonej prawdy sposobem wyżej pomienionym; ale rozumowanie uboczne inaczej postępuje; chcąc bowiem okazać pewność jakiej prawdy, całe do tego zmierza, ażeby dowiodło, że sąd przeciwny tej prawdzie fałszywy być musi. Jeżeli dobrze wykonało swój zamiar, już tym wyświeci się pewność i prawda sądu założonego. Każdy widzi, że właśnie tym ostatnim, a nie innym sposobem postępowaliśmy w całym ciągu rozumowania, którym zamierzaliśmy udowodnić RZECZYWISTOŚĆ POZNAŃ LUDZKICH.

Zdanie to nie tylko się prawdzi względem ciała i odzieży, ale nawet i względem umysłu. Jako człowiek stara się pierwsze {tj. ciało} oczyszczać od brudu, tak równie jest troskliwym o to, ażeby drugi {tj. umysł} coraz się bardziej otrząsał z wątpliwości i błędów. Chociaż już przekonał się dowodnie o niektórych ważnych prawdach i utworzył sobie jasne wyobrażenie powodów, na których się opiera jego przekonanie, nie może jednak cierpieć, ażeby jakiegokolwiek zarzuty przeciwne tym prawdom, a zwłaszcza te, które mają pozór mocy i znaczenia, kalać miały, iż tak rzekę, czystość myślenia ludzkiego. Nadto jeszcze ocenienie zarzutu, o którym się nadmieniło, tym większą nam zdaje się obiecywać korzyść, że mu dotąd wielką przyznawano ważność i że nikt jeszcze, ile wiedzieć mogę, nie dał nań dostatecznej odpowiedzi. Jeśli się bowiem okaże, że ów zarzut obok prawd, któreśmy wyłuszczyli, sam się rozwiązuje i niknie, będzie to dowodem, jak niedokładne albo nietrafne były badania metafizyków, dotyczące się rzeczy najważniejszej, to jest początku i zasady wiadomości ludzkich.

Widzieliśmy, że człowiek nie z innego powodu uznaje bytność pewnych istot zewnętrznych, tylko z tego, że czucia swoje rzeczywiste sądzi być skutkami sprawionymi od pewnych przyczyn, będących zewnątrz jego jestestwa. Ci przeto, którzy usiłowali bronić RZECZYWISTOŚCI POZNAŃ LUDZKICH przeciw zarzutom idealistów, opierali się na tej zasadzie: ŻE KAŻDY SKUTEK MA SVOJĄ PRZYCZYNĘ, która zdawała się im być niezaprzeczona i którą nazwali „*principium causalitatis*”, co podług mego zdania w języku naszym mogłoby się dobrze nazwać „zasadą przyczynności”. Ale Hume zachwiał był, niejako, pewność tej zasady przez rozumowanie, które na pozór zdawało się być mocne, a co za tym idzie, stał się podporą największą idealistów i sceptyków, wytrącając z ręki filozofów, przyjaciół zdrowego rozsądku, jedyny oręż, którym się bronić mogli. Oto jest porządek myśli, którym trafił Hume do sceptycyzmu najzupełniejszego.

W naturze widzimy same tylko następstwa zjawień, czyli fenomenów, nie mogąc doskonale wytłumaczyć, dlaczego zjawienia jedne następują po drugich, ponieważ umysł nasz nie uznaje w tym następstwie żadnej konieczności,⁵ która jest cechą

⁵ Konieczność, którą logicy zowią „metafizyczną” albo „bezwzględną” (*necessitas metaphysica, absoluta*), znaczy tę własność zdań niektórych, że skoro te zdania są należycie wyrażone albo udowodnione prawym rozumowaniem, nie tylko człowiek uznać je musi za prawdziwe, ale nadto przekonany jest, że nawet wyobrazić sobie niepodobna, ażeby to, co się w nich utwierdzi, mogło być inaczej. Tak np. zdanie następujące: KAŻDY TRÓJKĄT, CZYLI KAŻDA FIGURA ZAWARTA TRZEMA LINIAMI, MUSI MIEĆ TRZY KĄTY, jest KONIECZNE koniecznością bezwzględną, bo nawet wyobrazić sobie nie możemy, ażeby taka figura miała więcej lub mniej nad trzy kąty. Zdania tego rodzaju są największej wagi w dowodzeniu i stanowią najwyższy stopień oczywistości; dlatego więc zowią się niekiedy „prawdami wiecznymi” (*propositiones necessariae, apodicticae, aeternae*). Ale moim zdaniem jeszcze to dotąd nie było dobrze postrzeżone od filozofów, że taka konieczność służy jedynie tym sądom, w których twierdzi się cokolwiek o stosunku dwóch wyobrażeń, nie dając żadnego względu na rzeczywistość będącą zewnątrz myśli naszej, czyli że konieczność taka może być tylko w sądach należących do pewności bezpośredniej. Jakoż gdy dwa wyobrażenia jakiegokolwiek są dokładnie wyjaśnione i objęte, porównywanie ich ze sobą, choćby się wiecznie powtarzało, zawsze nam dawać będzie te same między nimi stosunki; bo niepodobna jest przypuścić, ażeby wyobrażenia zupełnie też same miały do siebie raz taki, drugi raz inny stosunek. Na przykład być to nie może, ażeby między wyobrażeniem trzech boków zamykających figurę a wyobrażeniem jej kątów zachodzić mógł inny

prawd doskonale tłumaczyć się mogących, jak np. prawd matematycznych. Uważając przeto którekolwiek ze zjawień dziejących się na świecie, nie możemy powiedzieć z pewnością, że ono rzeczywiście jest skutkiem zjawienia poprzedzającego albo przyczyną następnego, i że między nimi rzeczywisty zachodzi związek, a zatem w naturze nie widzimy żadnego zdarzenia, które by nas upoważniało niezawodnie do przyznawania rzeczywistości wyobrażeniu naszemu przyczyny i skutku. Skądże się w nas to wyobrażenie?

Hume przypisuje to nałogowi. Ponieważ, prawi, widzimy częstokroć, że po zjawieniu pewnym następuje drugie, takie a nie inne, przyzwyczajamy się zatem obrazy tych zjawień łączyć ściśle w myśli naszej, mieszać je ze sobą i brać prawie za jedno; ani możemy widzieć z nich któregośkolwiek, żebyśmy się nie domyślali, że natychmiast drugie nastąpi, albo że to zjawienie, które widzimy, było poprzedzone od innego. Jedno więc z tych zjawień bierzemy za przyczynę, a drugie za skutek. Ale tak sądząc, idziemy tylko za nałogiem, lecz nie za dostatecznym powodem przekonania, bo, jak się rzekło, umysł nasz nie widzi tu konieczności, aby zjawienie drugie nieuchronnie następować miało po pierwszym, i żeby kiedykolwiek inaczej być nie mogło. Gdy więc tym sposobem okazuje się być niepewną zasada PRZYCZYNNOŚCI, przez tyle wieków nietykana, naturalny stąd wniosek, że i sama bytność jestestw zewnętrznych jest także niepewna. Albowiem jeżeli z czuć, które się w nas objawiają, wnoszono dotąd bytność i własności przedmiotów zewnętrznych, to się działo dla tego przypuszczenia, że te czucia powinny mieć zewnątrz przyczyny je sprawujące, których one nie mają w nas samych, ponieważ nie od naszej zależą woli. Lecz ten wniosek równie jest dowolny, jak i zasada, na której się opiera, to jest zasada przyczynności. Nasze więc czucia mogą być tylko proste zjawienia, którym szukać jakiegokolwiek przyczyny nie mamy gruntownego powodu.

W danym dopiero wykładzie myśli, które były powodem Hume'owi naprzód do zachwiania zasady PRZYCZYNNOŚCI, a potem do zupełnego sceptycyzmu, postrzegamy, że błędne jego mniemania stąd poszły, iż to, co może być tylko przedmiotem pewności pośredniej, chciał przywieść do oczywistości bezpośredniej

stosunek co do liczby jednych i drugich, tylko stosunek równości. Ale konieczność taka służyć nie może tym zdaniom, w których się co twierdzi o rzeczywistości odpowiedniej wyobrażeniom naszym. Na przykład, gdy widzimy, że pewne ciało będące w ruchu i mające większą masę uderza w biegu ciało inne spoczywające i mniejszej masy, chociaż to jest rzeczą niezawodną, że w tym razie ciało pierwsze działa na drugie, co następnie okażemy, i chociaż pospolicie zwykliśmy mówić, że w takim zdarzeniu ciało drugie musi być koniecznie pobudzone do biegu, ta jednak konieczność nie będzie bezwzględna, czyli metafizyczna, ponieważ wyobrazić przynajmniej sobie możemy, że rzecz mogłaby się dziać inaczej, jako to, że ciało drugie mogłoby pozostać w spoczynku będąc uderzone od pierwszego lubo rzeczywiste zdarzenia natury zawsze nam co innego objawiają. Ta więc druga konieczność zowie się tylko „fizyczną” lub „doświadczalną”, nie zaś „metafizyczną”. Okazuje się przeto, że największa część obłąkań, których się dopuścili metafizycy, stąd wzięła początek, iż nie poznali wprzód granic, których umysł ludzki osiągnąć może w rozmaitych działaniach swoich, a mianowicie, że nie rozróżnili dwójakiej pewności: bezpośredniej i pośredniej. Z tego właśnie powodu rzucił Hume cień wątpliwości na rzeczywistość wyobrażenia naszego przyczyny i skutku, ponieważ w tych zdarzeniach, w których przedmiot jeden działa na drugi, uważając następstwo pewnych zjawień, nie widział konieczności metafizycznej, ażeby jedno z nich po drugim następowało.

albo, co jedno znaczy, wyobrażenie przyczyny i skutku w rozmaitych takowego zastosowaniach chciał wytłumaczyć z tą dokładnością i koniecznością, z jaką się tłumaczą niektóre prawdy odłączne. Że zaś zamiar taki przewyższał naturalnie granice władz poznawczych człowieka, nasz przeto filozof w badaniach swoich obłąkać się musiał i popełnił dwa główne błędy: wziął bowiem nietrafnie naprzód wyobrażenie przyczyny i skutku za proste następstwo zjawień, po wtóre, to ostatnie za proste następstwo czuć, czyli sankcji. Lecz stosownie do prawd, które się już wyłuszczyły, łatwo pojąć możemy, jak mylnie te rzeczy wyobraził sobie Hume. Jako bowiem wyobrażenie następstwa zjawień zawiera w sobie coś więcej aniżeli proste następstwo czuć, tak równie wyobrażenie przyczyny i skutku zawiera w sobie coś więcej, aniżeli wyobrażenie następstwa zjawień. Te trzy rzeczy istotnie różnią się od siebie, ani się brać nie mogą za zupełnie jednoznaczne. Wszakże przez „zjawienie”, czyli „fenomen”, rozumiemy pospolicie albo pewną istotę objawiającą się nam przez zmysły, albo pewien przymiot takiej istoty, bądź stały, bądź przemijający, który nam tymże samym jawi się sposobem. Następstwo przeto zjawień znaczyć będzie albo ukazanie się istoty jednej po drugiej, albo pewną odmianę istoty wprzód nam znajomej. Aleśmy już dowiedli, że ani następstwo czuć naszych, uważanych same przez się, ani jakiegokolwiek porównywanie ich lub łączenie nie jest toż samo, co pojęcie pewnej istoty lub jej przymiotu. Następstwo więc zjawień, chociaż się w nas budzi przez następstwo czuć, jest jednak czymś więcej aniżeli to ostatnie.

Podobnym sposobem wyobrażenie przyczyny i skutku znaczy coś więcej aniżeli wyobrażenie prostego następstwa zjawień. Pierwsze z tych wyobrażeń w wielorakim zastosowaniu uważać się może; nam jednak nie zdarza się tu potrzeba okazywania tych wszystkich zastosowań, prócz dwóch następujących. Albo mówimy, że istoty zewnętrzne działając na nas budzą w nas czucia, a wtenczas istoty owe mamy za przyczyny, czucia zaś nasze za ich skutek. Albo mówimy, że jestestwo jedno zewnętrzne działa na drugie także; wtenczas pierwsze z tych jestestw bierzemy za przyczynę, a pewną odmianę sprawioną w jestestwie drugim za skutek. Nie można o tym wątpić, że człowiek wyobrażenia przyczyny i skutku nie mógłby mieć w zastosowaniu drugim, jeśliby go wprzód nie miał w zastosowaniu pierwszym; albowiem nie mógłby wiedzieć o tym, że jestestwa względem niego zewnętrzne mogą działać na siebie, gdyby się wprzód nie dowiedział o ich bytności; bytność zaś ta nie inaczej się mu objawia, tylko przez to, że czuciom swoim dotykania a następnie i wszelkim innym naznacza pewną przyczynę zewnątrz siebie będącą. Tak więc wyobrażenie przyczyny i skutku najpierw budzi się w człowieku w zastosowaniu pierwszym; najpierw człowiek czucia swoje wyobrażać sobie musi jako skutki pewnych przyczyn zewnętrznych, a to jego wyobrażenie bynajmniej nie jest to samo, co następstwo czuć, czyli zjawień, bośmy okazali, że jakiegokolwiek łączenie lub szykowanie tych ostatnich samo przez się nie mogło dać człowiekowi wspomnianego wyobrażenia, które jedynie musi być wypadkiem pewnego prawa wrodzonego umysłowi naszemu.

Jeśli dopiero weźmiemy wyobrażenie przyczyny i skutku w zastosowaniu drugim, {wówczas} i tu się okaże, że to wyobrażenie nie jest zupełnie to samo, co następstwo jakichkolwiek zjawień. Gdyby albowiem tak było, nigdy byśmy się nie pytali: Czy

między tymi zjawieniami zachodzi rzeczywiście stosunek zawisłości, czy też trafunek tylko to zrządził, że jedno z nich po drugim nastąpiło? W rzeczy samej, kto czyni takie pytanie, wyobraża sobie coś więcej nad to, co widzi; widzi bowiem następstwo zjawień, a prócz tego wyobraża sobie, że jedno z nich mogło działać na drugie.

Każdy zgół człowiek musi wyobrazać sobie, że jestestwa zewnętrzne działają jedne na drugie. Gdy zaś następstwo zjawień nie jest to samo, co wyobrażenie tego działania, skądże by więc to wyobrażenie tak powszechne było dla ludzi, jeśliby nie miało zasady w naturze ich umysłu?

Dajmy np., że człowiek poznał już przedmioty zewnętrzne i pierwszy raz dopiero w życiu swoim uważa pewne następstwo zjawień. Jeżeliby to następstwo, na mocy pewnego prawa przyrodzonego umysłowi, nie obudziło w pewnych okolicznościach wyobrażenia przyczyny i skutku w zastosowaniu do jestestw zewnętrznych, więc choćby najwięcej razy powtórzyło się następstwo podobnych zjawień, wyobrażenie jednak rzeczone nie mogłoby się utworzyć w człowieku. Jeżeli zaś niekiedy wyobrażenie to fałszyw{i}e stosujemy, bo wątpimy, czy rzeczywiście zachodzi związek zawisłości między pewnymi zjawieniami, inaczej to dziać się nie może, tylko przez to, że w innych okolicznościach mamy prawdziwe pojęcie tego związku i niezawodną o nim pewność.

A ponieważ między innymi zarzutami, które czyni Hume przeciw zasadzie PRZYCZYNNOŚCI, znajduje się i ten, że wyobrażając {sobie} zmysłowo te zdarzenia, w których zwykliśmy przyznawać jestestwom zewnętrznym działanie na siebie, zmysły stawia nam tylko następstwo pewnych zjawień, lecz samego tego działania zmysłowym sposobem wyobrazić sobie nie możemy, tedy łatwa jest odpowiedź na ten zarzut. Wszakże wyobrażenie wspomniane może się rozróżnić i odłączyć od czuć wszelkich, jako stanowiące jedynie, {w} myśli naszej, pewien stan istot zewnętrznych: jednej, która działa, a drugiej, która przyjmuje działanie. Nie możemy wprowadzić wiedzieć, czym jest w sobie ten stan jako pierwszej tak i drugiej istoty, ale to jest pewne, że wyobrażenie nasze tego stanu, chociaż się objawia przez czucia, nie jest jednak żadnym czuciem, ponieważ nam przedstawia nie odmianę naszej własnej istoty myślącej, lecz pewien stan istot zewnętrznych. Musi to więc być wyobrażenie prawdziwie umysłowe, czyli pojęcie, a przez to samo wynikać z pewnych sądów, które są zgodne z przyrodzeniem umysłu naszego, stosownie do zasady, którąśmy ustanowili, mającej brzmienie takie: JEŚLI CZUCIA RZECZYWISTE BUDZĄ W NAS PEWNE WYOBRAŻENIA PRAWDZIWIE UMYSŁOWE, JAKIMI SĄ POJĘCIA MOGĄCE SIĘ UWAŻAĆ ODŁĄCZNIE OD CZUĆ WSZELKICH, PRAWO UMYSŁU NASZEGO SĄDZIĆ KAŻE, ŻE TYM POJĘCIOM ODPOWIADA ZEWNĄTRZ NAS PEWNA RZECZYWISTOŚĆ; CZUCIOM ZAŚ NASZYM I JAKIMKOLWIEK WYOBRAŻENIOM ZMYSŁOWYM ŻADNA RZECZYWISTOŚĆ W JESTESTWACH MATERIALNYCH ODPOWIADAĆ NIE MOŻE.

Na koniec, przypuszczając za rzecz prawdziwą, co twierdzi Hume, to jest, że wyobrażenie przyczyny i skutku niczym się nie różni od następstwa czuć, wpadamy w wiele niedorzeczności, co samo nowym jest dowodem, że ten filozof nietrafnie z tej strony pojmował rzeczy. Na przykład dowiedliśmy, że czucia były w człowieku pierwiej, aniżeli pojęcia istot zewnętrznych; więc podług przypuszczenia Hume'a,

czucia nasze, jako pierwiej zjawione w umyśle, powinniśmy uważać nie za skutek, lecz za przyczynę bytności istot zewnętrznych, co jest przeciw rozumowi. Podług tego przypuszczenia jutrzeńka byłaby przyczyną słońca, dym byłby przyczyną ognia, trzęsienie ziemi przyczyną wybuchów wulkanicznych itd., gdyż pospolicie zjawienie się pierwszych rzeczy zwykło poprzedzać, a drugich następować. Ale żaden badacz przyrodzenia pomienionych zdarzeń natury tak opacznym sposobem wyobrażać sobie nie może. Kiedy znowu człowiek doświadcza jakiej istoty wszystkimi swoimi zmysłami, dajmy np. pewnego owocu, ma on natenczas rozmaite czucia po sobie następujące; więc podług nauki filozofa angielskiego powinniśmy np. uważać pewien kolor za przyczynę pewnego zapachu, pewien zapach za przyczynę pewnego czucia w dotknięciu, pewne czucie dotknięcia za przyczynę pewnego smaku itd., podług porządku, jakim byśmy doświadczali zmysłów naszych na pewnej istocie. Musielibyśmy tu uważać pewien szereg przyczyn i skutków wzajemnie od siebie zawisłych, gdy przeciwnie, mówimy, że wszystkie te czucia są skutkami jednej przyczyny zewnętrznej, np. pewnego owocu. Nie rozszerzajmy się więcej nad wytykaniem wszystkich niedorzeczności i przeciwieństw wynikających z przypuszczenia, o którym mówiliśmy, gdyśmy już dostatecznie obronili przeciw wszelkim zarzutom i wątpliwościom zasadę PRZYZCZYNNOŚCI, a co za tym idzie, ocalili pasmo prawd szacownych i ważnych, które zdawało się okrywać niepewnością zachowanie rzeczonoj zasady.

W badaniach moich, których osnowę i wypadki wyraziłem tak w terażniejszej jako i poprzedzającej rozprawie mojej, miałem jedynie na celu interes prawdy, użyteczności. Takimi ożywiony pobudkami, szukałem w rozbiorze myśli moich ostatecznego wyjaśnienia tych rzeczy, których śledzenie naturalnie być musi zawile i śliskie. A chociaż się zdaje, że byłem szczęśliwszy od innych w uchwyceniu prawd mających wagę największą, nie przeto jednak godzi się mi ubezpieczać z zupełną ufnością, że nie popełniłem żadnego błędu w badaniach tego rodzaju, w których i najświatniejszym geniuszom potknąć się zdarzyło. Jeżeli te moje uwagi okażą się być zgodne z przekonaniem światłych czytelników, będzie to dla mnie najpewniejszą rękojmnią, że praca moja nie była daremna, i że powstając na cudze obłąkania, potrafiłem ich sam uniknąć. A im większa jest ważność tych rzeczy, które wzięłem za przedmiot śledzenia mojego, tym ściślejszej rozwagi, tym surowszego sądu wymaga należyte ocenienie rozumowań moich i myśli. Są one wprowadzie owocem całego prawie życia mojego, które dotąd, w znacznej części, było poświęcone zgłębianiu podobnych rzeczy. Mimo to jednak gotów jestem uczynić z nich zupełną ofiarę dla prawdy, jeśliby bezstronna przenikliwość rozważnych, bezstronnych i uczonych mężów odkryła w nich błąd jaki radykalny, a tym samym uznała je bardziej za szkodliwe niż pomocne prawdziwemu oświeceniu.

Appendix



Jurkowszczyzna, fot. Michaś Kapyčka

6. Jan Gwalbert Styczyński: Jakobinizm literacki

Dziennik Wileński,
1817, t. V, nr 26, s. 105-107.

Są wyrazy techniczne w naukach, bez których w żadnym języku
objeść się niepodobna. Ile pisarzy i nauczycieli,
tyle mamy technicznych nazwisk i przykładów.
Jest to prawdziwy JAKOBINIZM literacki,
gdzie każdy ma się za prawodawcę i nikogo nie słucha.

Jan Śniadecki,
„O języku polskim”

Zatrudniony ciągle literaturą, przypadkiem natrafiłem na dzieło pod tytułem *O filozofii* przez Feliksa Jarońskiego, w Krakowie wydane. Czytanie tego dzieła przekonało mnie, że w Krakowie bardzo wiele nowych wyrazów w tych leciech do języka polskiego przybyć musiało i tak już muszą być te wyrazy przyswojone i utarte, że się ośmielają pod prasy drukarskie one podawać ci nawet, którzy się edukacją publiczną młodzieży zajmują. Z tego powodu {na}pisałem list do jednego z moich przyjaciół w Krakowie mieszkającego. Podkreślone wyrazy rzeczywiście wszystkie w pomienionym znajdują się dziele i na żądanie czyjekolwiek, a nawet samego uczonego autora, liczbę stron, gdzie się one znajdują, wymienić nie omieszkałbym.

Wyjątki z listu pisanego z Wilna do NN w Krakowie mieszkającego
Będąc CZŁONKIEM KRÓLESTWA MORALNEGO W ŚWIECIE PODKSIĘŻYCOWYM i członkiem WIELKIEGO WSZECHNI świata, jako człowiek BYTUJĄCY, odebrałem w podziale rozum, KTÓREGO POWINNOŚCIĄ JEST ROBIĆ POJĘCIA CZYLI DOSTARCZAĆ KONCEPTÓW. A lubo głowa moja nie jest MOŻNA, MOŻLIWA, ani MOŻEBNA, owszem, w rozumie moim NIE MA TĘGIEJ BIERLIWOŚCI (*receptibilitas*), WSZECHNIA (*totum universum*) jednak uczyniła IMPRESJĘ w moich ORGANACH CZULNYCH, czego WYPADKOŚCIĄ były ROZMYŚL I OBSERWACJA. UMĘŻNIONY więc CHĘCIĄ poznania po ZNAMIONACH POETYCZNYCH DZIAANIA SIĘ (*factum*) GRUNTU POETYCZNEGO, który WYDAŁ FILOZOFICZNE OWOCE, zastanowiłem się nad FILOZOFIĄ LIZNIĘTĄ, nad jej WZNAWIAZAMI, WYJAŚNIACZAMI, ROZSZERZACZAMI, ZASTOSOWYWACZAMI, ŚCIEŚNIACZAMI i SPROSTOWYWACZAMI. U wszystkich POWSTAŁA POWSZECHNA UMYŚLÓW FERMENTACJA.

Mając POBACZENIE szedłem do WSZECHUCZENI, będącej PODSYTĄ TALENTÓW; wtem spotykam JURYSTĘ, KTÓRY MIAŁ POZNANIE PODMIOTOWO-ROZUMOWE; SĄDY JEGO BYŁY BARDZIEJ WPIERAJĄCE, NIŻ PROBLEMATYCZNE; nie miał wszakże JEDNEGO

ZE ZMYŚŁÓW PODMIOTOWYCH (SMAKU), i był od niektórych „MEDYKASTRĄ” ZWANY, chociaż był lekarzem filozofem i znał dobrze LINGWISTYKĘ. WYKAZYWAŁ mi, że LUDY NIEOŚWIECONE MAJĄ TYLKO RACJE PODMIOTOWE DO UZNAWANIA UROKÓW, BO MNIEMAJĄ, ŻE BYTUJĄ PRZEDMIOTOWO, CHOCIAŻ ONE TYLKO PODMIOTOWĄ MAJĄ EZGYSTENCJĘ, że są PRAWAMI DLA NAS NIEROZDRAŻNIENIA ZMYŚLOWOŚCI, ALE WSKAZY ROZUMU, ŻE ŻYJĄCE LEKSYKONY NIEPRZELICZONE KONCEPTA ZE SOBĄ NOSZĄ, że ZAWIEŻSZANIE ZDANIA SCEPTYCZNE{GO?} NA NIEJĘTNOŚCI PRAWDY ZASADZA SIĘ; pojęcie tego wszystkiego było w MOIM WIEDZENIU WSADZONE, bo słuchałem z NATĘŻNOŚCIĄ jego WYRZECZEŃ, bez OSPOBIENIA atoli ani WIEDZI, ani POGLĄDY nie stały się ZAPRAWDOMIENIEM.

Przez ODEJMNIANIE (*abstractio*) tedy, OSOBOWO MYŚLĄC, NIE SPOKOJNIŁEM SIĘ długo, że się znalazłem w liczbie BŁĘDNIKÓW ZNAKUJĄCYCH, którzy NIEWŁASNO-WOLNIENI, nie mając SAMOCHCENIA, ledwo doszli, że w POWIETRZU WIĘCEJ JEST GAŚNIKA.

Moje POZNANIA MOGLIWE I ROBIALNE (*ideae factitiae*) znalazły POWODY PRZECIWU (*oppositum*) do AWERSACJI (odraza) tak dalece, że ZAOPATRZYWSZY SIĘ w ŚWIADKI USZNE, wziąłem sobie za WIEDNIK (*axioma*) TĘ PIERWOCINĘ (*principium*), IŻ DUSZA LUDZKA JEST BEZCIELNEJ NATURY. MOŻLIWĄ JEST RZECZĄ, że to DLA UMYSŁU POJĘTALNYM BYĆ MOŻE, BO JEST W SPOSOBOWOŚCI {rzeczą} POZNALNĄ I MYŚLALNĄ.

WSZYSTKOWIEDZTWO jest niepodobne; WIELOWIEDZTWO WZBUDZA ŚMIECH u ROZMYŚLACZY i ROZSĄDZICIELI, którzy znają SYLOGIZMY ROGATE i MIĘDZY ROGI je BIORĄ.

J.G.S.

7. Anioł Dowgird: Program kursu logiki w Uniwersytecie Wileńskim na lata 1819-1821

Józef Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1579-1831)*. T. II. Kraków 1899-1900, Drukarnia W.L. Anczyca i spółki, s. 403-404.

Mając dawać prawidła logiki czyli prawidła dobrego myślenia we wtorki i piątki z rana od godziny 8.00 do 9.00, {profesor} naprzód to wszystko, co się zawiera pokrótce w książce niedawno wydanej X. Patrycego Przeczytańskiego, obszerniej w języku ojczystym wyłuszczać będzie; mianowicie wyłożywszy przedmiot nauki logiki przyrodzonej i sztucznej, będzie miał rzecz najpierwej o czułości czyli władzy czucia, nad której rozbiorem nieco się dłużej zabawi, jako tej, która jest najpierwszą władzą w porządku poznania ludzkiego i od której doskonałego wyobrażenia zawisła znajomość władz innych. Następnie mówić będzie o pojętności, porównaniu, samoznawstwie czyli poznaniu siebie, o sądzie domyślnym, o towarzystwie, ile wpływa do nabycia wyobrażeń, o związku wzajemnym wyobrażeń ze swoimi znakami czyli wyrazami, o sposobie rozbiorowym i zbiorowym, śledząc ich naturę, różnicę i użycie. Do tego przydadzą się wskazówki prawdy (*criteria veritatis*), względnie do rozmaitego zdań rodzaju. Dalej nastąpi traktat o rozumowaniu, gdzie się okaże, na czym zależy cała moc dowodzeń i jak rozeznąć można dowodzenia podstępne od prawdziwych. Potem się wyłoży znaczenie, jako też prawa dowodliwości (*probabilitas*), przypuszczenia (*hypothesis*) i podobności (*analogia*). Na koniec, ile czas pozwoli, uczyni się rozbiór krytyczny najpierwszych zasad, na których się wspiera filozofia transcendentalna sławnego męża, Immanuela Kanta, jako też wzmianka o przedniejszych systematach, które z jego szkoły wynikły.

8. Anioł Dowgird: Trzy projekty względem kursów filozofii teoretycznej i praktycznej

Kazimierz Kolbuszewski, „Do biografii ks. Anioła Dowgirda”.
*Księga pamiątkowa ku uczczeniu 350 rocznicy założenia
i wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego.*
Wilno 1929, Józef Zawadzki, s. 256-258.

Pierwszy projekt

Zastępca profesora logiki i psychologii wyraża następujące uwagi swoje względem kursów filozofii teoretycznej i praktycznej, dawać się mających w Imperatorskim Uniwersytecie Wileńskim.

Ponieważ filozofia jest umiejętnością ze wszystkich innych najmniej dotąd wyjaśnioną i najbardziej podległą sporom co do jej zasad i twierdzeń, stąd wynika, że i samo jej nazwisko różnie się bierze u różnych, i że ludzie uczeni nie zawsze się zgadzają względem podziału tej umiejętności. Podług jednych filozofia zawiera części więcej, podług drugich mniej, i taż sama niezgoda {panuje} względem nazwiska tych części, względem ich granic, względem ich porządku i zawistości.

W powszechniejszym jednak znaczeniu pod ogólnym nazwiskiem „filozofii” zawierają się: logika, metafizyka i etyka czyli filozofia moralna; w takim też znaczeniu, a nie innym, uważa filozofię ten, który tu wyraża myśli swoje.

Lecz prócz wymienionych tu części filozofii zdaje się, że sprawiedliwie łączą do niej dzisiejsi filozofowie następujące nauki: 1^o gramatykę powszechną, 2^o estetykę powszechną czyli naukę sądzenia o piękności, 3^o pedagogikę czyli sztukę kształcenia człowieka. Użyteczność dwóch ostatnich części filozofii z trzech dopiero wymienionych wpada w oko każdemu. Co się zaś tyczy gramatyki powszechnej, wiadomo, że ta nauka ma najściślejszy związek z logiką. Chociaż więc przez to samo część niejaka pierwszej zawierać się musi w drugiej, ale to tylko tyle, ile się tam wyświeca wpływ i konieczna potrzeba wyrazów do rozwinięcia w człowieku władzy myślenia. Lecz uważając tę naukę w tym względzie, ile zgłębia powszechną naturę mowy ludzkiej, objawiającą się w przymiotach wspólnych wszystkim językom, ile wskazuje, na czym zależy w powszechności doskonałość lub niedoskonałość języków i podaje środki do ich wydoskonalenia, gramatyka, mówię, powszechna w tym względzie uważana, bez wątpienia stanowić będzie część osobną filozofii, tak jak ją wykładali Dumarsais, Duclos, Condillac i Dégérando.

Tak więc nauka filozofii powinna by się podzielić na sześć części, które się tu wskazały: to jest logikę, metafizykę, gramatykę powszechną, etykę, estetykę powszechną i pedagogikę. Widoczną rzeczą być się zdaje, że dwie części pierwsze filozofii, to jest logika z metafizyką, liczyć się mogą przynajmniej za jeden kurs główny; a stąd wypada, iż niepodobieństwem jest, ażeby cztery pozostałe części

filozofii uważane być mogły za jeden kurs dodatkowy. Zdaje się przeto, że nauka filozofii rozdzielona powinna być na dwie katedry, podług naturalnego podziału na teoretyczną i praktyczną. Jeden z profesorów dawałby filozofię teoretyczną, to jest logikę i metafizykę, i estetykę powszechną, za kurs główny, gramatykę zaś powszechną za kurs dodatkowy; drugi dawałby etykę za kurs główny, pedagogikę zaś za kurs dodatkowy.

Myśl ta zgadza się z Najwyższymi Ustawami Monarszymi dla Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego, które naukę filozofii chcą mieć rozdzieloną na dwie katedry, z tą tylko różnicą, że się tam nie wszystkie części wymieniają, które się tu wyliczyły; dla jednego albowiem profesora przeznaczona jest logika z metafizyką, dla drugiego zaś filozofia moralna; o kursach dodatkowych zamilczano.

Drugi projekt

Stosownie do myśli Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego, który w programacie, ogłaszającym konkurs do katedry filozofii, dwie główne części tej umiejętności, to jest teoretyczną i praktyczną, połączył w jedną katedrę, podaje się drugi projekt, jakim sposobem i w jakiej rozciągłości nauka filozofii może być przedmiotem jednej katedry.

Już się okazało w projekcie pierwszym, że się niepodobieństwem być zdaje, ażeby profesor zwyczajny w jednym kursie głównym, a w drugim dodatkowym, mógł objąć wszystkie sześć wyżej pomienione części filozofii. Stąd wypada, że rozkładając jej kursy przynajmniej na dwa lata, celniejsze tylko części tej umiejętności wyłożyć by się mogły: to jest logika z metafizyką składałyby kurs główny, a w pierwszej z nich zawierałaby się włącznie gramatyka powszechna sposobem skróconym; etyka zaś stanowiłaby kurs dodatkowy. Estetyka zatem i pedagogika nie znalazłyby już miejsca.

Etyka wprawdzie, czyli filozofii moralna, będąc zaiste nauką bardzo ważną, zdaje się być oraz tak obszerna, iż sama jedna stanowić by mogła kurs przynajmniej główny, jeżeli nie całą katedrę. Ale z drugiej strony nastęrczają się uwagi, które nam każą sądzić, że wykład tej części filozofii pożytecznie mógłby się skrócić tak, ażeby się zawarł w pewnym kursie dodatkowym, a nawet, że nie byłoby rzeczą potrzebną w Uniwersytecie naszym wykladać ją w takiej rozciągłości, jaka na pierwszy rzut oka przywiązana być się zdaje do jej nazwiska.

Uwagi, które dały powód do tej myśli są następujące. Naprzód, w Uniwersytecie naszym daje się kurs główny teologii moralnej, wykładanej w całej obszerności, jak się wykladać powinna; filozofia zaś moralna z innych wprawdzie zasad i inną drogą prowadzi swój wykład aniżeli tamte, to jednak pewne {jest}, że jeśli ma być trafnie dawana, nie może doprowadzić do innych wniosków i twierdzeń, tylko tych samych, które się wyłuszczają w teologii moralnej. Jeśliby więc i filozofia moralna zamierzała sobie wykladać z równą rozciągłością prawidła wszystkich cnót szczególnych, jak to czyni teologia, oczywisty {płynie stąd} wniosek, że przedmioty dwóch katedr osobnych w bardzo znacznej części zbiegałyby się ze sobą, a te same rzeczy powtarzałyby się niepotrzebnie. Prócz tego daje się w Uniwersytecie naszym nauka prawa przyrodzonego; każdy zaś, mający wyobrażenie tej nauki, przekonany jest

o tym, że ona nie jest czym innym, tylko najznakomitszą gałęzią filozofii moralnej; a to samo dowodzi, że etyka nie powinna się rozszerzyć tak dalece, aby zajmować miała przedmiot tej drugiej katedry.

Mniemam przeto, że nauka etyki powinna by pozostać na tym: 1^e wyłuszczać to, co rozumiemy przez moralność; 2^e wskazać jej źródło, to jest wyrazić najpierwszą zasadę jedną lub więcej, z której by wypływały wszystkie przepisy moralności, i gdzie oraz będzie powód przytoczenia pokrótce rozmaitych w tej mierze mniemań i układów sławniejszych moralistów z przyzwoitym tych mniemań rozbiorem; 3^e okazać przez rozumowanie, jakim sposobem z owej najpierwszej zasady czy też z owych najpierwszych zasad wypływają ogólne prawidła, tyjące się obowiązków człowieka uważanego w społeczności przyrodzonej, względem Boga, samego siebie i podobnych mu jestestw.

Jeżeli etyka to tylko weźmie za przedmiot, co się tu wyraziło, zdaje się, że się zmieścić może w kursie dodatkowym.

Trzeci projekt

Na koniec podaje się trzeci projekt względem kursów filozofii.

Jeżeliby się zdawało Radzie Uniwersytetu, ażeby wszystkie sześć części tej umiejętności wyżej pomienione wykładane były, przedmiot jej mógłby się rozdzielić na jednego profesora zwyczajnego i na jednego adiunkta, z których pierwszy dawałby te części filozofii, które się wyraziły w projekcie drugim, a adiunkt zaś dawałby części jej pozostałe, to jest estetykę i pedagogikę.

Tenże zastępca profesora logiki i psychologii ma zaszczyt podać jeszcze i to do uwagi, że w niektórych uniwersytetach etyka łączy się z nauką prawa przyrodzonego, jako mająca ze sobą najściślejszy związek, jak też i to, że w naszym Uniwersytecie WJP adiunkt Borowski przed zaczęciem kursu literatury polskiej wykładał estetykę w celu zastosowania jej do swojego przedmiotu.

9. Jan Karol Skrodzki: List do Aniola Dowgirda¹

Kazimierz Kolbuszewski, „Do biografii ks. Aniola Dowgirda”.
*Księga pamiątkowa ku uczczeniu 350 rocznicy założenia
i wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego.*
Wilno 1929, Józef Zawadzki, s. 248-250.

Szanowny Kolego! Zaczny Przyjacielu!

Największej doznaję przyjemności w odbieraniu Twoich listów, którymi dowodisz pamięci o Twym dawnym i zawsze Ciebie poważającym przyjacielu. Byłbym prędko na Twoje dwa ostatnie odpisał, gdybym aż dotąd prawie nie łudził się nadzieją pozyskania dla Ciebie patentu doktora, na który tak dawno zasłużyłeś. Nasz Uniwersytet udziela ten stopień tym tylko, którzy po złożeniu egzaminu ustnie i na piśmie osiągnęli stopień magistra, a potem w lat dwa napisali rozprawę, wydrukowali ją (gdy Wydział, tj. Fakultet, aprobuje) i publiczną z niej dysputę odbyli. Bez tych form nie wolno mu jest nikomu tych stopni przyznawać. Czterech tylko od czasu istnienia Uniwersytetu naszego zostało doktorami w ten sposób w Fakultecie naszym, a trzech w Wydziale Lekarskim. Uniwersytet jednak nasz, czując potrzebę odstąpienia niekiedy w ważnych przypadkach od tych formalności, w nowym projekcie poprawionych ustaw tymczasowych uniwersyteckich uczynił potrzebną w tej mierze zmianę; ale projekt ten dotąd od Ministra nie został Monarsze do aprobaty przedstawiony. Pracują bowiem i u nas nad reformą całej edukacji i dlatego wszystko zostaje w zawieszeniu.

Lecz nie tu się ograniczyły moje nadzieje; szanowny kolega Bentkowski, któremu powierzyłem interes przyjaźni, napisał do bibliografa Bandtkego w Krakowie, prosząc go, aby w tej Akademii dla zasłużonego autora rozprawy o logice i metafizyce wystarał się o stopień doktora filozofii; w tym więc celu przesłałem akademii Twoje dzieło, którym mnie obdarzyć raczyłeś. Po długim oczekiwaniu odebrał Bentkowski wiadomość, którą mi udzielił, że Akademia Krakowska zgromiona od swojego zasłużonego członka J. S. {Jana Śniadeckiego?} za to, że udzieliła z pośpiechem ten stopień któremuś z Wilna, który o to tamże na próżno się starał, jest teraz ostrożniejsza i nielegalnie stopni uczonych rozdawać na przyszłość nie chce. Przyłożyło się do tej ostrożności i to, że w naszym Królestwie każdy za granicą otrzymujący stopień musi pozyskiwać aprobatę od Uniwersytetu Warszawskiego, która niczym prawie nie różni się od formy udzielenia wprost tego stopnia. W naszym bowiem Królestwie stopień akademicki wymagany koniecznie od tych, którzy ubiegają się urzędy, składać muszą kwalifikacje w Komisji Najwyższej Egzaminacyjnej.

Dodał Bandtke, że dzieło Twoje złożył w Bibliotece, które tam z wdzięcznością i szacunkiem dla autora przyjęto. Raczysz więc, Szanowny Kolego, inny dla mnie

¹ Oryginał listu był przechowywany w Bibliotece Baworowskich we Lwowie {przyp. mój – JJ}.

egzemplarz przysłać, któremu to darowi większą nadasz cenę, gdy napiszesz na nim Twoją ręką, że „autor przyjacielowi ten upominek daje”. Lecz powracam do stopnia akademickiego. Akademia jednak Krakowska ma prawo dać ten stopień bez publicznej dysputy i egzaminu, skoro jej się przysła osobna rozprawa napisana w celu otrzymania stopnia akademickiego doktora. Jeżeli więc trwasz w Twoim postanowieniu, zechcesz przysłać na moje ręce osobną rozprawę w Twojej materii, a ja z mej strony pošlę {ją} do Krakowa, skąd potem przysła patent doktorki, który ma kosztować talarów 20 i który Tobie odeślą. Możesz być pewny, Kochany Przyjacielu, że Towarzystwo mile Twoją pracę przyjmować będzie i umieszczać nie zaniedba w swoich *Rocznikach*. Jeżeli masz co gotowego, przyslij zaraz, aby koledzy mieli dosyć czasu do roztrząśnienia i żeby jeszcze w następującym *Roczniku* umieścić tę rozprawę było można. Tym sposobem będziesz mógł całe Twoje dzieło podzielić na rozprawy tak, jak swoje podzielił sławny Cabanis i częściami w *Rocznikach Towarzystwa* umieszczać, a potem, gdy będziesz bogatszy, będziesz mógł razem jedno dzieło ułożyć i wydać. Do *Roczników* jedna rozprawa może z kilku składać się arkuszy. Nie czynię Ci nadziei, aby Towarzystwo mogło całe Twoje dzieło razem swoim kosztem wydrukować, bo właśnie teraz wyczerpane są fundusze, które musiano wyłożyć na wystawienie okazałego domu Towarzystwa, który wkrótce zupełnie zostanie ukończony. Ale po dwóch lub trzech latach będzie mogło Towarzystwo na swój koszt Twoje dzieło przyjąć, ofiarując za nie autorowi pewną liczbę egzemplarzy, gdy ich będzie żądał. Owszem, Kochany Przyjacielu, dobrze będzie, gdy się pospieszysz z przesłaniem Towarzystwu jakiej Twojej rozprawy – ta gorliwość Twoja będzie bardzo dobrze uważana od prezesa i całego grona.

Wybacz, Kochany Kolego, nieczytelność mojego listu, muszę bowiem bardzo {się} spieszyć, dowiedziawszy się, że za parę godzin szanowny nasz kolega Lelewel wyjeżdża.

Ja także, jako współredaktor *Pamiętnika {Warszawskiego}*, proszę też i za sobą, to jest, abyś chciał co z Twojego pisma dla nas przysłać. Nie odsyłam recenzji, bo właśnie chciałbym ją udzielić naszemu filozofowi, który mnie swoją przyjaźnią zaszczyca. Dotąd zaś nie udzielałem jej nikomu, bo obawiałem się, abyś mi tego nie wziął za złe.

Pozdrawiam Cię, Najmilszy i Najgodniejszy Przyjacielu! Pisuj do mnie jak najczęściej, jeśli to Ci przykrości nie robi. Bądź filozofem względem siebie tak, jak nim jestem względem ludzi; pamiętaj, że są przykrości i utrapienia, które przyjaźń dzielić umie, a wtedy cierpiący znajduje ulgę.

Twój zawsze nieodmienny przyjaciel –

Skrodzki.

Warszawa, 17 września 1822 n.s.

10. Anioł Dowgird: Dwie prośby do Rady Uniwersytetu Wileńskiego²

Kazimierz Kolbuszewski, „Do biografii ks. Anioła Dowgirda”.
*Księga pamiątkowa ku uczczeniu 350 rocznicy założenia
i wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego.*
Wilno 1929, Józef Zawadzki, s. 250-253.

Prośba I

Gdy wyżej wyrażony, podający prośbę, miałem zaszczyt być obrany jednomyślnie na plebana oszmiańskiego od Rady Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego na posiedzeniu dnia 9 września r.b. w nagrodę pięcioletnich prac moich poświęconych temu zakładowi w dawaniu lekcji publicznych, naprzód logiki i psychologii, a potem całego kursu filozofii, tym większą czułem wdzięczność dla dostojnych mężów, składających Radę, że mi zgodnie przyznali tę nagrodę. A chociaż i z mojej strony może to była za zbyt duża nieco śmiałość podejmować się ważnych i uciążliwych zatrudnień plebańskich ze zdrowiem, co jest dobrze wiadomo, bardzo wątpliwym, z tym wszystkim zdawało mi się, że mogę mieć rozsądną nadzieję podołania przy pomocy Boskiej tym zatrudnieniom, kiedym jeszcze przed moim wyborem był zapewniony niejednokrotnie od JW teraźniejszego Rektora Uniwersytetu, że natychmiast po wybraniu mnie na plebana mam otrzymać administrację plebanii z pensją całkowitą plebańską, łącząc przez rok jeden tylko ten ostatni obowiązek z obowiązkiem kapelana Głównego Seminarium Duchownego, który i teraz pełnię. Takowe zaś połączenie jednoroczne dwóch obowiązków, o które nawet prosiłem osobiście JO Książęcia Czartoryskiego, Kuratora Uniwersytetu, i którego mnie ten dostojny pan nie zaprzeczył, w tym jedynie celu było mi przyrzeczone, ażeby w przeciągu tego czasu mógł uzbierać zapas pieniężny, potrzebny nieuchronnie na pierwszy zakład gospodarstwa w nowym zawodzie i miejscu przeznaczenia mojego, ile że od mego urodzenia aż dotąd, jako ubogi zakonnik i nie mający stałego placu, nie uzbierałem się w żaden sprzęt gospodarski i zawsze miewałem gotowe: stół, opał, stancję, stoliki nawet i stołki; w biegu zaś tych lat, przez które miałem polepszoną sytuację moją, gdy do pensji kapelana łączyłem pensję pobieraną z Uniwersytetu za lekcje, kuracja mojego zdrowia często zapadającego, a mianowicie osłabionego znacznie naukowymi pracami, kupowanie książek i wspierani ubogiej rodziny były przyczyną, że nie mogłem zebrać wspomnianego zapasu. Teraz, gdy niespodzianym zbiegiem okoliczności nie mogę mieć żadnej nadziei otrzymania administracji plebanii oszmiańskiej pod rzezczo-
nym warunkiem³ i gdy tylko pozostał przy szczupłym kapelańskim dochodzie, to jest dwóchset rubli na rok, a JW Rektor Uniwersytetu żąda koniecznie, ażeby

² Kopia prośby przechowywana była w Bibliotece Baworowskich we Lwowie {przyp. mój – JJ}.

³ W rękopisie fragment od słów „nie mogę” do słów „pod rzezczo-
nym warunkiem” został dopisany na
miejscie przekreślonego fragmentu „administracja plebanii oszmiańskiej jest mi odmówiona” {przyp. mój – JJ}.

natychmiast po otrzymaniu potwierdzenia osiadł w plebanii, przewiduję zatem ostatecznie nieszczęście, które by mię spotkało niezawodnie, jeślibym pojechał do plebanii na rezydencję bez żadnego gospodarskiego zapasu. Człowiek mający zdrowie słabe i niepewne, podeszłego wieku, przywykły od dzieciństwa do samotności i spokojnych prac naukowych, nieznoszący nigdy gospodarskich zatrudnień, jakżeby mógł sobie rozsądnie pochlebiać, że zaczynając nowy mój zawód w tak smutnym położeniu, potrafię uczynić jakikolwiek obrót, że utrzymam siebie i czeladkę, w zupełnym niedostatku rzeczy nieodbitcie potrzebnych na pierwsze gospodarstwo, a zwłaszcza, gdy plebania oszmiańska, jak powszechnie głoszą, opuszczona jest i prawie zrujnowana? Czyliż owszem na samym wstępie wejścia mojego w obowiązek nie stałbym się ofiarą nędzy, kłopotów i niepokojów, wynikających z pomienionego źródła, do których trzeba dołączyć i te, które są nieoddzielne od urzędu plebana, choćby już miał dobrze urządzoną i opatrzoną w sprzęty gospodarskie plebanię? Dla tych przeto powodów, które, jak mniemam, każdy człowiek rozsądny i bezstronny uzna za słuszne, mam zaszczyt upraszać najpokorniej Prześwietnej Rady Cesarskiego Uniwersytetu Wileńskiego o poważnie wdanie się jej do JW Rektora, jako oraz Prezydenta Rady Głównego Seminarium Duchownego, aby raczył zezwolić na to, ażebym od daty potwierdzenia mojego na plebanię oszmiańską mógł nią rządzić, będąc wolny przez rok jeden cały od osobistego w niej siedzenia, i zostając na tym samym placu, na którym teraz jestem, to jest na kapelanii Głównego Seminarium Duchownego. Po upłynionym zaś całkowitym biegu rocznym od daty pomienionej, jeżeli Opatrzność pozwoli zdrowie i życie, miło mi będzie osiąść w plebanii mojej i oddać się raz na zawsze obowiązkom pasterskim. Ten jedynie warunek może mię usposobić do korzystania z tej łaski, którą mi uczynił Imperatorski Uniwersytet Wileński, uznając mię być godnym tego urzędowania, bo też pod tym jedynie warunkiem odważyłem się na obowiązki plebana. Jeżeliby stać się miało inaczej, wyznaję ze smutkiem i rzetelną otwartością, że nie mógłbym korzystać z uczynionego mi dobrodziejstwa i wolałbym raczej rzec się plebanii, aniżeli, osiadając w niej ślepo i nierozważnie, stargać do ostatka i tak już nadwątlone zdrowie. Do takowej prośby itd.

Wilno, {1} październik 1823.

Prośba II

Gdy na mocy potwierdzenia JO Księcia Aleksandra Golicyna, Ministra Oświecenia Publicznego i Wyznań Religijnych Imperatorski Uniwersytet Wileński na posiedzeniu Rady 1 apryla r.b. postanowił prezentować mię na plebanię oszmiańską, podający niniejszą prośbę mam zaszczyt oświadczyć naprzód podziękowanie moje dostojnym mężom, składającym Prześwietną Radę, że mię raczyli uznać godnym wspomnianej nagrody; ale oraz jestem przymuszony wyznać ze smutkiem, że zdrowie moje, zwątlone pracami i mocno osłabione, nie pozwala mi z niej {s}korzystać. Plebania oszmiańska jest to przystojny kawał chleba, której opatrzenie, zapewnione konkordatem, przewyższa nawet skromne życzenia moje i najchętniej bym ją przyjął, jeśliby tylko ważne obowiązki plebana mogły się pogodzić ze słabym zdrowiem, a następnie z sumieniem, które każe człowiekowi porachować się wprzód dobrze

z własnymi siłami, nim by się podjął powinności świętych i przysięgą zatwierdzić się mających, których należytego spełnienia jedyną może być rękojmą zdrowie czerstwe. Lecz gdy w przeciągu roku, który sobie warowałem do namyslenia się i rozpatrzenia w ofiarowanej mi plebanii, jak to poświadcza prośba moja poprzedzająca, a podana Prześw{wietnej} Radzie w r. 1823, 8^{bra} d. {1} z powodu obrania mojego na rzeczzone beneficjum, zdrowie moje nie tylko się nie polepszyło, ale się owszem pogorszyło, i gdy nawet podług dołączającego się przy prośbie świadectwa doktorów medycyny⁴ potrzebuje kuracji przydłuższej z niepewnym skutkiem odzyskania zupełnie czerstwości, rozum przeto i sumienie zniewalają mię, ażeby zamiast ofiarowania Kościołowi szczętku sił moich, skołatanych w urzędowaniu tak trudnym i nieodpowiednim słabości zdrowia mojego, prosił raczej Prześwietnej Rady o inną nagrodę.

Mianowicie, gdy podający prośbę członek Zgromadzenia XX. Szkół Pobożnych cały prawie mój wiek, który upływa od czasu zakończenia edukacji mojej świeckiej i zakonnej aż dotąd, poświęciłem pracom nauczycielskim, ucząc po różnych miejscach przedmiotów rozmaitych przez lat dwadzieścia pięć, porządkiem następującym: naprzód, w szkołach powiatowych, utrzymywanych przez Zgromadzenie moje, a zostających pod dozorem Uniwersytetu tutejszego, uczyłem lat jedenaście; po wtóre, na studiach zakonnych sposobilem młodzież Zgromadzenia mojego do posługi nauczycielskiej publicznej przez lat cztery; po trzecie, byłem kapłanem, czyli nauczycielem religijnym Gimnazjum Wileńskiego przez rok jeden; po czwarte, podobny obowiązek pełnię w Głównym Seminarium Duchownym przy Imperatorskim Uniwersytecie Wileńskim rok już dziewiąty, z którym to obowiązkiem łączyłem przez lat pięć dawanie lekcji publicznej w Uniwersytecie naprzód logiki i psychologii, a potem całego kursu filozofii teoretycznej i praktycznej – gdy więc wszystkie wyliczone tu lata mojego zawodu nauczycielskiego czynią razem dwadzieścia pięć, czego niewątpliwym są dowodem świadectwa urzędowe, które składałem przy prośbie niniejszej, wydane mi w różnych czasach od osób, do których to należało, i ponieważ Prześwietna Rada Imper{atorskiego} Uniwersytetu Wileńskiego raczyła mi przyznać w nagrodzie beneficjum, czyniące na rok czystego dochodu rubli srebrnych sześćset, a którego dla przyczyn wyżej wyrażonych przyjąć nie mogę – z tych wszystkich przeto względów ośmielam się prosić pokornie Prześw{ietnej} Rady Imper{atorskiego} Uniwersytetu Wileńskiego, ażeby raczyła mię przedstawić do emerytury choćby w połowie wyżej wspomnianej uznanej już nagrody, a to stosownie do Ustaw Najwyższych, mianowicie punktu 23 Zasad Powszechnego Oświecenia i punktu 20 Aktu Potwierdzającego Uniwersytet Wileński, gdzie Najmiłościwszy nasz Monarcha osobom poświęcającym swe prace w publicznym nauczycielskim zawodzie zapewnia łaskawe opatrzenie na wszelki wypadek podeszłego wieku, słabości lub choroby. Do takowej prośby itd.

Wilno, 1 maja 1824.

⁴ Załączone świadectwo dra Wróblewskiego z 12.06.1824, potwierdzone przez Mikołaja Mianowskiego, stwierdza konieczność dłuższej kuracji.

11. Anioł Dowgird: Dwa listy do Joachima Lelewela

Stefan Kaczmarek, *Anioł Dowgird. Filozof nieznany*.
Warszawa 1965, *Książka i Wiedza*, s. 263-267.⁵

List I⁶

Zacny Panie i Szanowny Kolego!

Szacowny podarek, którym Wielmożny WM Pan Dobrodziej raczył mię zaszczyścić w egzemplarzu najnowszego Swojego dzieła razem z atlasem, miałem szczęście odebrać przez ręce WP^a Rogalskiego, za który spieszę złożyć Mu najczulsze moje podziękowanie. Domyślam się, że on jest ze strony Jego wywdzięczeniem się za ofiarowany Mu ode mnie egzemplarz pierwszej części mojej *Logiki*, oddany dnia 10 lub 11 lipca v.s. na ręce JP^a Moritza Typografa, który się obowiązał przesłać go natychmiast Panu. Jeśli tak jest, tedy wyznać muszę, że ofiara moja nigdy mieć nie mogła świetniejszej wzajemności. Mogę sobie powinszować, że nie darmo pracowałem, albowiem dowód szacunku i łaskawej pamięci okazanej mi od tak znakomitego w świecie uczonym męża poczytuję za największą pracy mojej nagrodę. Taż sama dobroć Jego ośmieliła mię, ażebym się udał do łaski Pańskiej i prosił Go o jedną małą uczynność. Jeszcze 21 lutego v.s. posłana była do Warszawy paka z kancelarii naszej uniwersyteckiej za wiedzą i pozwoleniem JW^o Rektora Pelikana z dziewięciu egzemplarzami *Logiki* mojej, z których jeden przeznaczony był do Biblioteki Towarzystwa naszego, inne zaś do jej Prezesa i niektórych członków. Wszystko to podług mego żądania miało iść pod adresem Szanownego naszego Kolegi Dziekana i Profesora Skrodzkiego, do którego dołączyłem długi list na rachunek dawnej popułałości, którą mię zaszczycił, i ten list nie był włożony do paki jako mający służyć za wskazówkę jej przeznaczenia, ale osobno miał być przesłany. W pace też przy każdym egzemplarzu znajdował się krótki list do osoby, której się egzemplarz posyłał. Dowiedziałem się później, że to wszystko było oddane na pocztę pod napisem do kancelarii JW^o Kuratora Uniwersytetu naszego, Senatora Nowosilcowa. Gdy zaś po upłynionym półroczu od daty wspomnianej nie odebrałem najmniejszej odezwy od żadnego z członków Towarzystwa, którym przesłałem moją ofiarę, ani nawet od WP^a Skrodzkiego, którego prosiłem i zaklinałem na obowiązki dawnej przyjaźni, ażeby raczył mię uawiadomić choć w najkrótszych wyrazach o nadejściu paki do rąk jego, słusznie mam powody powątpiewania, czy tylko dotąd jeszcze nie leży ona w kancelarii JW^o Kuratora naszego.

⁵ W tekście listów – porównanym z rękopisami (zob. przypis poniżej) – usunięte zostały drobne pomyłki {przyp. mój – JJ}.

⁶ Centralne Państwowe Archiwum Litewskie w Wilnie.

Zacny Panie i Kolego! Jako mający zażyłość z W Panem Skrodzkim, chciej łaskawie rozwiązać wątpliwość moją w tej mierze, donosząc przy zdarzonej zręczności przez Pana Moritza (który się tym szczyci, że z Nim koresponduje) lub przez Pana Rogalskiego, lub, na koniec, przez któregokolwiek z tutejszych mieszkańców, do którego prędzej wydarzy się powód pisania i na którego włożyć to polecenie będzie się Mu zdawało rzeczą przyzwoitą.

Polecając mię szanownej Jego łasce, mam zaszczyt pisać z rzetelnym uszanowaniem
Wielmożnego WM Pana Dobrodzieja
najniższym sługą
X. A. Dowgird S.P.

1829.

Dnia 5 września V.S.
w Wilnie.

List II⁷

Wielmożny Mości Dobrodzieju!

Przecież i moja praca literacka udowodniona wydaniem pierwszej części *Logiki* nie była dla mnie bez pożytku, albowiem zjednała dla mnie podwójny, a ten nie mały zaszczyt, to jest upominek życzliwej WWM Pana Dobrodzieja na mnie pamięci w szacownym Jego darze *Dziejów Polski*, a prócz tego łaskawą i przyjacielską Jego do mnie odezwę pod datą 23 octobra r.b., którą tymi dniami miałem szczęście odebrać.

Gdybym, Panie, tak był zdatnym do pisania grzecznych komplementów, jak jestem czuły na wszelkie dowody szacunku, które zdarza mi się niekiedy odbierać od ludzi światłych i dostojnych, bez wątpienia okazałbym się na ten raz Cycleronem.

Lecz gdy i natura odmówiła mi tego daru, i prosty sposób tłumaczenia się zawsze zwykł bywać dowodem większej szczerości, aniżeli jakakolwiek grzeczność, powiem przeto po prostu, że dobroć WWM Pana Dobrodzieja okazana w życzliwej Jego ku mnie odezwie zawsze mnie zniewalać będzie do najczulszej ku niemu wdzięczności i stanie się dla mnie wiecznym pomnikiem zaszczytu. Gdy zaś poczuwam się, że nie mógł zasłużyć na tę łaskę, tedy przynajmniej śmiem Go upraszać, ażebyś Pan nie cofał swojego daru, którym mię raz uszczęśliwić raczyłeś, to jest drogiej swojej i szanownej przyjaźni, a moim będzie obowiązkiem zasługiwać na to statecznie przez najszczerze uczucia wzajemności.

Najpokorniej dziękuję za uwiadomienie, że egzemplarze *Logiki* mojej doszły swojego przeznaczenia. Już teraz z tej strony spokojny jestem. Kiedym je posyłał ani myślą nawet nigdy nie wymagał od tych, którym posyłałem, odpowiedzi jako obowiązku. Wiem dobrze, że mężowie tak znakomici i zajęci obowiązkami ważnych urzędów swoich mają co lepszego robić aniżeli odpisywać na gryzmołę chudego literata.⁸ Dosyć będzie dla mnie, jeśli łaskawym okiem rzucą na owoc pracy mojej.

⁷ Tamże.

⁸ Gorzka aluzja do wiersza „Chudy literat” Adama Naruszewicza. Oto *passus* z tego wiersza: „A ty, biedny, swe pisma, opłaciwszy druki, Albo spal, albo rozdaj gdzie między nieuki, Żeby z nich mogła imość, gdy przyjdzie Jacek / ze szkoły, czym podłożyć z rodzeńkami placek” {przyj. mój – JJ}.

Żeś, łaskawy Panie, raczył sobie zadać fatywę w przesłaniu do mnie piśmiennej odpowiedzi, to także nie było z Jego strony żadnym obowiązkiem, ale raczej skutkiem niepospolitej dobroci, za którą, jak już powiedziałem, do zgonu czuć wdzięczność nie przestanę. Teraz o to mi tylko idzie, ażebym się mógł dowiedzieć, jakie też zdanie powezmą o pracy mojej szanowni i dostojni koledzy nasi, a mianowicie, czy poświęcenie się autora wynagrodziło się użytkiem dla społeczności. Za szczęśliwego bym się poczytał, jeśliby który z ludzi uczonych, miłośnik podobnych przedmiotów, zalecił w jakimkolwiek piśmie periodycznym Publiczności to, co w moim dziele może być dobrego, oraz sprostował, co się mogło uchybić.

JW Rektor nasz Pelikan zalecił Moritzowi rozesłać po jednym egzemplarzu *Logiki* mojej do wszystkich szkół tutejszego Wydziału. Jeśliby i w Królestwie Polskim to samo uczyniono, byłby to dla mnie najpewniejszy dowód, że przecież praca moja miana jest za pożyteczną.

Szanowny Panie! Jeśli tak jest w rzeczy samej, jeśli ta myśl warta jest skutku i jeśli to z mojej strony nie jest złudzeniem miłości własnej, tedy proszę, nie odmawiaj mi tej łaski, a daj pobudkę dostojnym Mężom, którzy czuwają nad dobrem Oświecenia. Nie wiem, ale zdaje mi się, że ta rzecz zależałaby od Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych. Gdybym już nie był rozdał wszystkich egzemplarzy składających moje honorarium, chętnie bym posłał jeszcze kilka egzemplarzy dla członków tego Towarzystwa. Za powrotem z Połocka do Wilna naszego Księdza Prowincjała prze{d}łóżę mu ten interes. Spodziewam się, że zezwoli jeszcze na ofiarę kilku egzemplarzy przynajmniej dla dobra Drukarni Połockiej. Lecz, zacny Panie, największa moja w tej mierze ufność i nadzieja w łaskawej Jego pomocy, jeśli mi jej tylko odmówić nie zechcesz i jeśli praca moja (powtarzam) warta jest tak poważnego wdawania się.

O drukowanie drugiej części dzieła mojego już się teraz zbytecznie nie troszczę. JW Rektor nasz Pelikan uręczył mi, że na przypadek ustępu braci moich z Połocka, pomyśli o środkach drukowania. Godzi się więc mieć nadzieję, byle tylko było życie i zdrowie. Obietnica ta jest skutkiem podziękowania, które JW Kurator nasz kazał mi urzędowo oświadczyć przez Rektora, że ofiarowany sobie egzemplarz *Logiki*, uważając (jak {się} wyraża) to dzieło za owoc pożytecznych autora zatrudnień.

Za zdarzoną sposobnością proszę oświadczyć moje uszanowanie JW Prałatowi Szaniawskiemu i donieść mu, że list jego odpowiedzi razem z książeczką dwóch Kazań Jubileuszowych, którym podarunkiem zaszczycić mię raczył, został mi wręczony przez WP^a Sekretarza Rogalskiego.

Polecając się statecznej łasce Pańskiej, mam zaszczyt pisać się z rzetelnym uszanowaniem i czułą wdzięcznością.

Wielmożnego WM Pana Dobrodzieja
najniższy sługa
X. A. Dowgird S.P.

R. 1829.

Dnia 7 listopada v.s.
w Wilnie.

12. Michał Wiszniewski: *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł Anioła Dowgirda* [recenzja]

Dziennik Wileński. Historia i Literatura.
1830, t. IX, nr 1 (styczeń), s. 50-74.

Wyznać musimy, iż pierwszy widok tej ogromnej *Logiki*, która nam tak niespodzianie znad brzegów Dźwiny przybyła, wielkim nas nabawił strachem; wszakże ochłonawszy trochę, gdyśmy się pilniej w podwójny jej tytuł wpatrując, zaleźli, że to dopiero Część I^{sza}, powtórnie na sercu upadliśmy. I nie dziw to; tak SPORA książka nawet literatów XVI wieku zastanowić by mogła; cóż dopiero w wieku Waltera Scotta, w wieku rozpieszczonym wielką autorów dla czytającego świata względnością, który przyuczył się zrywać owoce razem i kwiaty, treściwe tylko WYKŁADY lubi, na bliskie pożytki ogląda się, a ogólnikami pogardza, w którym wreszcie nauki na doświadczeniu oparte, i bliższy związek z potrzebami społeczeństwa mające, nadzieją pożytków, wszystkie talenty do siebie zwabiły. Samo wydanie tak sporej o metafizyce książki już dziś zuchwałością wydaje się. Wszelako chcąc wymierzyć należną sprawiedliwość rodakowi, który rzadkim u nas przykładem wszystkie myśli swoje z taką obfitością na papier przelał, i z tak ogromną książką na świat wstępuje, zabraliśmy się do jej czytania, nie zapomniawszy uzbroić się w potrzebną do tak wielkiego przedsięwzięcia cierpliwość. Musimy pochwalić się, iż to ogromne morze wyrazów i myśli bez żadnego przebrnaliśmy szwanku. Co nam w ciągu tej Herkulesowej pracy na myśl przychodziło, z otwartością krytyków powiemy, a to nie tylko objętość tej książki, jak Autor radzi, porównyując z ważnością rzeczy, o których w niej może być mowa, ale i z wewnętrzną jej wartością.

„Przedmowa” nie krótka, bo 48 stronlic zajmująca, z przyjemnością się czyta. A lubo na wszystkie Autora twierdzenia i wnioski zgodzić się nie możemy, wszelako styl jasny, łatwy i potoczysty, polszczyzna wyborna, łagodny zapal w obronie realizmu, są to przymioty Autorowi niepospolitą przynoszące zaletę.

Nie możemy się na to zgodzić, żeby logika wszystkim innym naukom przewodniczyć miała albo na liście wiadomości ludzkich pierwsze zajmowała miejsce („Przedm{owa}”, s. II-III{158-159}).⁹ Logika będąca w ścisłej z psychologią zawisłości, wraz z nią i wraz z innymi naukami (których postęp jest skutkiem wrodzonych natchnień rozumu i bliższej ich użyteczności) doskonalili się. Dzięki Opatrzności, że inne nauki nie czekały póki logika, tak mocno o pierwszeństwo dobijająca się, wydoskonalic się nie raczy. Iluż by to bowiem pożytecznych dla społeczeństwa wynalazków pozbawieni nie byliśmy! Bo kiedy logika dotąd jeszcze przedmiotem rozpraw być nie przestała, przynajmniej z dzieła niniejszego miarkując, szczęście dla nas wielkie, że inne nauki

⁹ W nawiasach klamrowych – strony obecnego wydania {przyp. mój – JJ}.

wyprzedziły ją w udoskonaleniu, i bez niej postać umiejętności przybrały. Lecz historia nauk nas uczy, iż nie jedną to logikę taki los spotkał. Chemia jest pochodnią technologii, a przecież rękodzieła dawno już wydoskonaliły się, kiedy chemia dopiero za dni naszych w rzędzie nauk stanęła, i dopiero teraz do dalszego udoskonalenia technologii pomaga. Po Kwintylianie nie było już Cyceronów w państwie rzymskim, a o malarstwie wtedy najdowcipniej rozprawiać zaczęto, kiedy Tycjanów nie stało. Nigdy się logiką z takim zapałem i tak wyłącznie nie zajmowano, jak w wiekach owej filozofii SCHOLASTYCZNEJ, której zabujałości Grzegorz z Sanoka jeszcze w XV wieku „marzeniem czuwających” nazwał, a przecież był to wiek, który wiele dowcipu i geniuszu marnie sterawszy, żadnego w naukach nie zrobił postępu.

Insolubilis in illa philosophantium schola tunc temporis quaestio habebatur [mówi Sarisberiensis, *Metalogicus*, l. I. c, 3] *an porcus qui ad venalitium agitur, ab homine an a funiculo teneatur; item, an capucium emerit, qui cappam integram comparavit. {...} Sufficiebat ad victoriam verbosus clamor, et qui undecunque aliquid inferebat, ad propositi veniebat metam. Poetae, historiographi habebantur infames, et si quis incumbebat laboribus antiquorum, notabatur; et non modo asello arcadico tardior, sed obtusior plumbo omnibus erat in risum. {...} Fiebant ergo sumami repente philosophi; nam qui illiteratus accesserat, fere non morabatur ulterius in scholis quam eo curriculo temporis, quo avium pulli plumescunt. Itaque recentes magistri e scholis et pulli volucrum e nidis sicut pari tempore morabantur, sic pariter avolabant.*

Tacy byli uczniowie. Zobaczmyż teraz, jakich ci, w czasie tego pierwszeństwa logiki w hierarchii nauk, mieli nauczycieli. Abelard jednego z nich bardzo sławnego, *per totum pene orbem latinum scientiae et eloquentiae suae fama notissimum*, tak nam opisuje:

Ad quem [*Historia calamitatum suarum*, c. 3] *si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quaestionantium, verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat.*

Takie były skutki danego logice pierwszeństwa. Jakoż sam Autor niżej (s.¹⁰ V{160}) wbrew sobie przeciwiąc się powiada, „że {...} mimo pierwszeństwa swojego w hierarchii naukowej, {logika} zostawać musi mniej lub więcej pod wpływem tych samych umiejętności, którym przewodniczy, i bez ich światła obejść się nie może”. Łatwo bardzo dowieść, choć Autor obiecawszy nie dowiódł, że logika, uważana jako nauka, z pewnej liczby udowodnionych i wzajemnie wiążących się prawd złożona, wraz z innymi naukami doskonalili się i wzrasta. Z takich to premissów wypadł ten, sam siebie obalający, wniosek, że między naukami logika jest pierwsza i ostatnia. Sprzeczność ta stąd wynikła, iż Autor niepotrzebnie powtórzył dawno już zwietrzałe zdanie, że logika jest najpierwszą ze wszystkich nauk. To nam właśnie przypomina pochwałę logiki jednego z zagorzałych jej wielbicieli, który utrzymywał, „że logika jest świetlejszą od słońca, bo słońce w dzień tylko świeci, a logika i w nocy”. Nie można powiedzieć, iż jegomość ten bynajmniej się nie uwodził drobnymi zabiegami próżności.

¹⁰ W oryginale – tu i niżej, podobnie jak w pracach Dowgirda, zamiast skrótu „s.” jest „k.” (od „karta”) {przyp. mój – JJ}.

Dalej Autor powiada, że Kant obiecał nadać umysłom większej dzielności („Przedm{owa}”, s. X{162}).¹¹ Gdzie Kant w swoich obietnicach tak daleko zapędził się? W jakim dziele? Na jakiej karcie? Jeśli nagana Kanta ściąga się do jego stylu, sposobów wyrażania się i barbarzyńskiej neologii, nie tylko z greckich i łacińskich, lecz nawet z angielskich wyrazów sklepanej, chętnie się na to z Autorem zgadzamy; są to wszelako ciernie, przez które czytelnik, własnym zapasem literacko-metafizycznych wiadomości dobrze opatrzonej, do bardzo rozległych prawd przebić się może. Lecz nie można mu zarzucać, aby zaciekać się głębiej w naturze umysłu, miał rozumowi ludzkiemu nowej do przekraczania wrodzonych granic swoich dodawać otuchy. Owszem, on to pierwszy wynalazł i zakreślił granicę, gdzie się kończy wiedzenie, a zaczyna wiara; on to pierwszy oczyścił logikę od zwiłanej z nią metafizyki umysłu ludzkiego, która tamowała jej postęp, i do zastosowania praktycznego nieużyteczną czynił; słowem: co on naprawił, to Autor, wcielając rozprawę o rzeczywistości wiadomości ludzkich do logiki, na nowo by popsuł, gdyby logika jego, równą sobie u nas wziętość, jak pisma Kanta w Niemczech, zjednać zdołała. Nie stajemy tutaj bynajmniej w obronie filozofii Kanta, która już przez wielokrotne przeobrażenia przeszła.

Już pisma Kanta i spekulacje do historii rozumu ludzkiego należą, już i dla niego potomność zaczęła się. W tej to historii, jeśli nie w samych dziełach, pilnie rozczytywać się powinni ci, co o poprzednikach swoich chcą mówić, aby wątpliwości, dawno już załatwionych, nie wskrzeszać, i nie powtarzać błędów już wielokrotnie popełnionych i za błędy uznanych.

Tymczasem Autor bardzo pięknie i wymownie broni filozofię przeciwko tym ludziom skądinąd „słusznym i oświeconym”, którzy ten rodzaj badań i wiadomości ludzkich dla objawionej religii za szkodliwy poczytują.¹²

Ktokolwiek poznał dobrze [mówi X. Dowgird] zasady wiary chrześcijańskiej i przejął się jej duchem, ten o tym wątpić nie może, że zbawienne światło, które nam objawiło Niebo sposobem nadprzyrodzonym, bynajmniej nie gasi ani przytłumia światła przyrodzonego rozumu, ale raczej doskonali je i wspiera jego słabość. Obie te, iż tak rzekę, odnogi światła udzielonego ludziom nie mogą być sobie przeciwne, ponieważ z jednego wypływają źródła, to jest są darem samego OJCA ŚWIATŁOŚCI, OD KTÓREGO ZSTĘPUJE WSZELKI DATEK DOBRY I WSZELKI DAR DOSKONAŁY (*Jacob*. 1, 17). Światło wprowadzie objawienia nadprzyrodzonego wyżej podnosi umysł człowieka, aniżeli rozum jego naturalny, i odkrywa mu takie nawet prawdy, jakich on własnymi siłami nigdy by dosięgnąć nie mógł, ale jednak wyznawcy religii chrześcijańskiej z przytłoczonych dopiero miejsc przekonać się mogą, że nawet sam rozum przyrodzony może mieć udział niemały w śledzeniu tych prawd, które nam objawia religia. Jakoż jeśli wyjmiemy dwie najcenniejsze tajemnice wiary naszej, które, podług wyrazów samego objawienia, stawia się nam pod pieczęcią niedościgłości, chcę mówić, tajemnicę Trójcy Najświętszej i odkupienia ludzkiego, wszystkie inne prawdy wiary, mające ścisły związek z pierwszymi i z interesem naszego zbawienia, jako to: bytność Boga i doskonałości jego nieograniczone, bytność duszy ludzkiej, prawa moralne w nią

¹¹ Tak interpretuje Wiszniewski zdanie Dowgirda: „Dzieło Kanta, jak już widzieliśmy, zdawało się obiecywać największy {...} postęp {dla nauki ogólnego myślenia}” {przyp. mój – JJ}.

¹² Zob. s. XXXIV-XXXVII{173-174} {przyp. mój – JJ}.

wszczepione, i ostateczne jej przeznaczenie, podług świadectwa nauki objawionej, nie mogą być wyższe nad pojęcie rozumu ludzkiego, uważanego w powszechności. Jeśli zaś religia razem z tajemnicami, które z natury swojej są dla nas niedościgłe, objawia nam i te prawdy, czyni to dla wsparcia słabych sił pojętności naszej. Mianowicie, jak nas uczy wiara objawiona, rozum ludzki, skażony przewinieniem pierwszych naszych rodziców, i zaćmiony dalszymi występkami, które z tego wynikły źródła, nie może łatwo podnieść się do prawd tak wysokich, o jakich tu mówimy, albo nawet zatłumiony głosem nieprawych namiętności, częstokroć sam dobrowolnie wyrzeka się tego światła przyrodzonego, które w chwilach spokojnych, wyraźnie mu przyświecało. Tu przeto widzimy dobrodziejstwo tego zbawiennego światła, które nazywamy „nauką objawioną wiary”, i które przychodzi z Nieba na pomoc rozumowi ludzkiemu osłabionemu na siłach. Prawdy tak wysokie i tak ważne dla ludzi, do których rozum naturalny, zostawiony własnej swej mocy, ledwo się mógł zbliżyć po długim przeciągu wieków, i po przebytej kolei tysiącznych błędów, prawdy, mówię, które ledwo z czasem mogły się stać nabytkiem kilku głów uprzywilejowanych i nadzwyczajnych geniuszów, za przewodnictwem niebieskiego światła, stają się własnością powszechną wszystkich ludzi, a wsparte na powadze Boskiej okazują się nam pod cechą nieomyślności i w czystości takiej, w jakiej dotąd rozum przyrodzony nie mógł ich otrzymać sam przez się. Tak więc dla pokonania tych nieuważnych wyznawców wiary Boskiej, którzy mniemają, że dla jej dobra trzeba poświęcić na ofiarę filozofię, dosyć użyć własnego ich oręża, ani mogą być oni inaczej wymówieni od podejrzenia słabej swej wiary w te prawdy objawione, do których się odwołują, tylko grubą niewiedomości ogółu ich i ducha. Światło objawione i światło rozumu przyrodzonego połączone być muszą ze sobą najściślej ogniem, ponieważ są dane ludziom od jednej i tej samej Istoty Najwyższej, chociaż różnymi drogami. Pierwsze z nich nie inaczej mogło być wprowadzone na świat, tylko za pośrednictwem drugiego, albowiem same dowody, dla których wierzymy, że Bóg mówił do ludzi, nie inaczej ocenione być mogą, tylko przez rozum naturalny. Dla tej to właśnie przyczyny widzimy na wielu miejscach ksiąg świętych, że Bóg przez usta ludzi duchem swoim natchnionych, często się odwołuje do przyrodzonego światła ludzkiego, a w całej osnowie religii naszej znajdujemy tę chlubną dla nas i pocieszającą prawdę, że przyrodzony rozum człowieka, jakożkolwiek ograniczony i słaby, godzien jest przecież służyć nauce objawionej z Nieba, a nawet towarzyszyć wyższemu jej światłu do pewnego kresu. Ci przeto, którzy chcą czynić wieczny rozbrat między tymi dwiema odnogami światła Boskiego udzielonego ludziom, albo ci, którym się zdaje, że trzeba zgasić jedno z tych światel, ażeby przez to podnieść niby wyżej znaczenie drugiego, niech się zastanowią nad tym, jak daleko chybają swojego celu, i jak źle przysługują się samej religii, której się być mienią wyznawcami, kiedy zdają się chcieć tego, ażeby wiara nasza w prawdy objawione była zupełnie ślepa i bezrozumna.

Chcąc poznać jakie rzemiosło, najlepiej zacząć od przypatrzenia się i poznania narzędzi i naczyń, które przemysł ludzki dla nich wynalazł; podobnie, chcąc poznać jakim sposobem tworzą się w umyśle ludzkim wyobrażenia, myśli i pewność o rzeczywistości poznań umysłu, należy wprzód poznać skład, czyli naturę, wrodzone potrzeby i skłonności umysłu. Prawda, że zastanawiając się głębiej nad początkiem, doskonaleniem się i rozwijaniem wyobrażeń, możemy mimowolnie przyjść do tego odkrycia, że wyobrażeniom zmysłowym, których pobudki i wzory zewnątrz nas znajdują się, towarzyszą koniecznie wyobrażenia MIEJSCA i CZASU, wyobrażeniom zaś,

które są wypadkiem działań umysłowych, wyobrażenia JAKOŚCI, ILOŚCI, PRZYCZYNY, itd.; lecz czy te wyobrażenia są umysłowi wrodzone, czy *a priori*, czy *a posteriori*; czyli tylko są wrodzoną jego skłonnością do pojęcia wyobrażeń zmysłowych i powiązania umysłowych koniecznie potrzebną; czy tylko są najpierwszym działaniem umysłu owocem, do których utworzenia, pierwsze zaraz uczucia w zmysłach i pierwsze działania umysłu w samej jutrzence rozumu, są już dostateczną pobudką, takie i tym podobne badania, do OBWAROWANIA RZECZYWISTOŚCI POZNAŃ LUDZKICH PRZECIW WSZELKIM POZOROM IDEALIZMU, koniecznie potrzebne, przedmiotem logiki wcale być nie mogą, jeśli logika ma być tylko zbiorem praw z natury umysłu wyprowadzonych, którym wszelkie działania umysłu, do wynalezienia i odkrycia prawdy zmierzające, ulegać muszą. Nie rozwiązując tych trudnych nader zagadnień, które stanowią najgłębszą część filozofii umysłu ludzkiego, można poznać jego naturę i odkryć prawidła, których w dociekaniu prawdy pilnować się należy, to jest wynaleźć całą logikę, zwłaszcza tę jej część bardzo pożyteczną, u nas z wielkim utęsknieniem oczekiwaną, która się do nauk na doświadczeniu i obserwacji opartych, a posiłkowanych rozumowaniem, odnosi. Logika zaś dla nauk spekulacyjnych, to jest dla tych, które nie mogą się odwoływać do doświadczenia, na samej tylko obserwacji fenomenów umysłowych, a częstokroć na samym tylko rozumowaniu polegać muszą, tak ma ścisły związek i zawisłość z filozofią, iż logika ta jedno niemal znaczy, co filozofia. Jakoż widok rozmaitych losów tej logiki jest nieprzepartym twierdzenia naszego dowodem. Logika była w początkach dialektyką, podobnie jak chemia alchemią, a astronomia astrologią. Bacon napisał logikę dla nauk fizycznych, która wraz z ich postępem rozwija się i doskonali.

Rzeczywistości nie można dowieść, ale tylko okazać, cofając się do źródła wyobrażeń pierwiastkowych, to jest nie będących wnioskami, i tłumacząc sposoby, jakimi je nabywamy. Autor zdaje się przepomniał, że GRUNTOWNE ZASAD RZECZYWISTOŚCI WYŚWIECENIE, nad czym już w greckiej starożytności Platon, Arystoteles i STOIKOWIE, a za dni naszych wielu najsławniejszych ludzi, z dziwną pracowali usilnością, nie tylko jest w ścisłym związku z badaniem NAD ŹRÓDŁEM WYOBRAŻEŃ, lecz nadto, ze sławną z zaciętości swojej sprzeczką REALISTÓW Z NOMINALISTAMI. Eberstein, Dégérando i Dugald Stewart dowodnie to okazali. Autor wyprowadzając na nowo na scenę literackiego świata te niezałatwione dotąd trudności, musiałby się był na same dno tych subtelnych badań zapuścić, rozwinać, przejrzeć i ocenić wszystko, co dotąd od Platona do P. Cousin, w celu rozwiązania tego zagadnienia, pomyślano; dopiero by może utwierdził nas w tej nadziei, która go tak dzielnie ożywiać się zdaje, iż wśród tylu niepospolitych geniuszy, po tylu nieszczęśliwych usiłowaniach, jemu dopiero udało się połączyć przepaść, która pomysły rozumu od rzeczywistości przedzielać zdaje się: tak wielkie wątpliwości, które z całą osnową filozofii wikłają się, objaśnić i znieść ostatecznie, i JEDNYM ZAMACHEM PIÓRA tych wrogów literackiej spokojności, idealistów i sceptyków, na zawsze obalić.

Co gdyby nawet Autorowi pomyślnie udało się, o czym wszelako wątpić się godzi, nie widzimy jasno pożytków, jakie by filozofia, literatura i w OGÓLNOŚCI LUDZIE, z tego ugruntowania rzeczywistości poznać naszych odnieść by mogli.

W potocznym albowiem używaniu rozumu, idealista, sceptyk, równie jak realista, jednakowym przekonaniem powodować się dają. RZECZYWISTOŚĆ LUDZKICH WIADOMOŚCI, PEWNE NIE PRZECHODZĄCYCH GRANICE, jedni usta, drudzy postępkim, uznają. Natura sama wskazuje nam tę granicę w ciągu potocznego używania rozumu; za nią dopiero zaczyna się pole domysłów i spekulacji, których wypadki, nie mając ścisłego związku z rzetelnymi człowieka potrzebami, dla jednych są pozorem tylko, rzeczywistością dla drugih. Siła albowiem władz zmysłowych, równie jak i władz umysłowych, do potrzeb człowieka jest zastosowana; a jako za pomocą pierwszych nie możemy ogarnąć rzeczy zbyt wielkich, albo bardzo drobnych, podobnież rozum ludzki pewnych granic przekroczyć nie może. I na TEJ TO granicy kończy się WIEDZENIE, a zaczyna WIARA, oświecona i wsparta rozumem; dalej znowu ciągnie się rozległa kraina domysłów i prawdopodobieństw. I tak, wiadomość świata nas otaczającego jest w granicach, do potrzeb życia ludzkiego zastosowanych, WIEDZENIEM W ŚCISŁYM ZNACZENIU wziętym; dalej zaczyna się WIARA, wsparta rozumem, jakimi są np. wiadomości składające ASTRONOMIĘ; a dalej same tylko domysły, jaką jest np. KOSMOLOGIA. Wiadomość Boga i wyższych obowiązków moralnych nie jest wiedzeniem, ale wiarą Z NAJMOCNIEJSZYM SERCA PRZEKONANIEM ZŁĄCZONĄ, której żadne sofizmaty z UMYSŁU NASZEGO wyrozumować nie mogą, i którą zaszczipione w sercu ludzkim uczucia moralne wzmacniają. Wiadomości więc, w granicach potrzeb umysłowych i moralnych człowieka zawarte, o których rzeczywistości ograniczonym rozumem naszym nie zawsze przekonać się można, z innych pobudek w umyśle i sercu naszym najmocniejsze wzniecają przekonanie. Tak doskonale przewidziany i zastosowany wymiar sił rozumu naszego, i związek ich z uczuciami serca, do fizycznych, moralnych i umysłowych potrzeb człowieka, równie jak cuda harmonii, które nam astronomia w obrazie świata wysławia, napędza duszę naszą wielkim dla tej Wszechmocności uwielbieniem, która ograniczając nasz rozum, taką go wszelako uposażyła siłą, jakiej mu do utrzymania życia i poznania najwznioślejszych moralności obowiązków potrzeba. I tać to jest właśnie przyczyna, dla której nauki Ewangelii trafiają do przekonania prostaczków nawet i są całego rodzaju ludzkiego własnością, kiedy spekulacje filozoficzne są zawodem dla małej liczby ludzi otwartym. Jan Müller, dziejopis szwajcarski, sprawiedliwą zrobił uwagę, iż pierwsi ludzie w potocznym życiu okazali się dziećmi; w znajomości Boga i obowiązków moralnych wielkiego rozumu złożyli dowody.

Że mała garstka ludzi w ogólnym zakochanych myśleniu, zabiegając za tę położoną od Stwórcy rozumowi ludzkiemu granicę, natrafia częstokroć na idealizm i sceptycyzm, nie szkodzi to bynajmniej ani objawionej religii (co sam Autor dowodnie okazał), ani postęp nauk tamuje, o czym nas olbrzymie ich wzrastanie łatwo przekonać może. Rzadko gdzie religia w tak wielkim jest poszanowaniu, jak w ojczyźnie Berkeley'a i Hume'a.

Gdyby wszyscy filozofowie europejscy byli najzaciętszymi idealistami, zawsze dwa a dwa będzie cztery; a NIE CZYŃ TEGO DRUGIEMU, CO TOBIE NIEMIŁO, zawsze będzie szanownym przykazem nawet w przekonaniu tych, co się do niego stosować nie chcą. Nie takie to już niebezpieczeństwa objawiona religia szczęśliwie przetrwała;

słaby wiatr spekulacji nie zdmuchnie budowy na granicie opartej i wiekami szanownej, ani przekonania będącego źródłem tylu pociech, i podporą słabości naszej w sercu ludzkim, wygluzować zdoła.

Że idealizm i sceptycyzm postępowi nauk nie szkodzi i z tego jeszcze przekonać się możemy, iż w Niemczech nawet, gdzie się ten rodzaj filozofii tak prędko jak fiołki po deszczu odradzał, obok Reinholda, Kruga, Schellinga i tego Fichtego, którego Autor za JA w największym ma obrzydzeniu, widzieliśmy agronoma Thaera, chemika Hermstäda, fizyka Humboldta, dziejopisa Jana Müllera, orientalistę Hammera, krytyka Schlegla, i poetów Goethego i Schillera. Ani idealizm, ani sceptycyzm w czasie swojej największej bujności żadnego wpływu na tych ludzi nie wywarł. A co nawet smutniejsza, że kiedy prace ostatnich ciągłego uwielbienia doznają, spekulacje tych filozofów czas szybko skrzydłem swoim zaciera i w wieczną pograża niepamięć.

W ogólności zdało się nam, że Autor zbyt wielką do tej spekulacji filozoficznej przywiązuje wartość. Systematy albowiem filozoficzne dobre lub złe, rozsądne lub bałamutne, nie mogą już dziś wielkiego na literaturę i powszechność ludzi wywierać wpływu. Czy Autor udowodni rzeczywistość poznać ludzkich czy nie, zawsze ludzie za rzeczywistością w pożytkach z pracy lub przemysłu spodziewanych ubiegać się będą; a spekulacje jego, doszedłszy do wiadomości kilku może osób, wkrótce (*utinam sim falsus vates!*) pójdą w zapomnienie, póki jaki pracowity bibliograf przypadkiem tę książkę w głębi szafy znalazłszy znowu o niej nie uczyni wzmianki i tym wyżej ją cenić będzie, im mniej całych egzemplarzy zostanie. Bywało to kiedyś, że rozwiązanie, czy rzeczywiste, czy urojone, ważnych filozofii zagadnień, szeroką autorowi jednało sławę; ależ w owych czasach uczeni nie należeli do świata i jego zabiegów, a ludzie świeccy, to jest ci, co się wyłącznie naukom nie poświęcili, więcej w nich szanowali sławę imienia, niż naukę, której ocenić nie byli w stanie. Kto dzisiaj imię swoje chce głośnym uczynić, musi albo pisać sonety do Panny NN, albo romanse, w których by obyczaj odległych od nas wieków zgodnie z historią w dramatycznym obrazie odmalowane były, albo wreszcie o gorzelni i wełnie, czy dlatego, że świat czytający już się spekulacjami filozofii przesycił, czy że zleniwił, nie powiem. Dosyć będzie dzisiaj dla filozofii (która już nigdy przywłaszczonego dawniej nie odzyszcze pierwszeństwa), kiedy skromnością twierdzić, szanowaniem położonych od natury rozumowi ludzkiemu granic, pilnym oglądaniem się na potrzeby umysłu innymi zajętego naukami, coraz pożyteczniejszą dla nich się stanie, i tą drogą z teraźniejszego poniżenia wydobyć się zdoła.

Na tę to drogę użyteczności już ją u starożytnych Sokrates, w wieku XVI Bacon Werulamski, a u nas Jan Śniadecki, każdy z innych czasowych pobudek, sprowadzić usiłowali.

Zresztą, Autor nie skreśliwszy granic rozumu ludzkiego, nie udowodnił i udowodnić nie mógł rzeczywistości odpowiadającej wyobrażeniom tę granicę przechodzącym, lubo genealogię wyobrażeń w granicach możliwości wiedzenia zawartych niekiedy dość dobrze wyprowadzić potrafił. Nie mogąc rozwinąć całkowicie teorii Autora, bo by pismo nasze nad miarę przedłużyło się, musimy tylko w ogólności powiedzieć, iż Autor nie rozróżniwszy WIEDZENIA od WIERZENIA, nie zabezpieczył

zdaniem naszym RZECZYWISTOŚCI WYOBRAŻEŃ PRZECIW POZOROM IDEALIZMU, ani też jak nam solennie przyrzekł, NIE POŁOŻYŁ TAMY DALSZYM OBLĄKANIAM FILOZOFII.

Nadto, zdaje się nam, iż niepotrzebnie powikłał rozbiór natury umysłu z wypadkami działań władz pojmowania i rozumu, przez co wszystko dziwnie się miesza i zaciemnia nawzajem. Ciąg rzeczy nieustannie przerywany, brak systematyczności i porządku, jest prawdziwą męczarnią dla czytelników chcących wejść w myśl Autora, i wypracować sobie jasne teorii jego wyobrażenie. Nieraz zdaje się, iż rozdziały nie Autor, ale introligator ze sobą powiązał.

Wreszcie Autor nigdy jednej metody nie trzyma się: raz zaczyna od twierdzeń, których dowodzi SYNTETYCZNIE, drugi raz kończy na wnioskach, do których przyszedł przez ANALIZĘ; raz idzie od wyrazów do odpowiadających im wyobrażeń, drugi od wypadku rozumowań do wyrazów (§§ 109, 110, 111). Że taka niestateczność w używaniu metod utrudnia objęcie całego ciągu, dowodzić nie potrzebujemy. Metoda HEURYSTYCZNA byłaby może najwłaściwszą dla dzieła, które jest owocem własnych rozmyślań Autora. Metoda ta, lubo do systematycznego wykładu prawd już wynalezionych niezdatna, byłaby tej książce, zwłaszcza w oczach czytelników trochę z rzeczą jej obeznanych, wiele przydała powabów, nie powiększając nieładu, który i tak w niej panuje. Dzieciństwo wielkich myśli i wielkich ludzi zarówno ciekawość nasze wzbudzają.

Oprócz tego Autor żadnej, zdaje się, nie czyni różnicy między pojedynczymi prawdami czerpanymi w doświadczeniu i obserwacji, a wyobrażeniami, które są dziełem rozumu. Fakty dowodzi rozumowaniem, definicje wyrazów bierze za definicje rzeczy, podobieństwa lub przykłady kładzie za dowody, często dowodzi rzeczy żadnych nie potrzebujące dowodów i zawsze objaśnia to, co samo z siebie już dosyć jest jasne.

Wszakże błędy takie nie po całym rozlały się dziele: niektóre jego części jak między innymi złudzenie zmysłów i tworzenie się wyobrażeń zmysłowych bardzo jest trafnie wyłożone. Tutaj to z faktów syntetycznym rozumowaniem wytłumaczył się Autor bez pomocy POSĄGU, któremu Condillac coraz więcej zmysłów przydając, położył objaśnienie swojego założenia za jego dowód. I ten nawet sławny długo wynalazek nie Condillacowi winniśmy, ale jednej z tych dowcipnych Paryżanek, które przed rewolucją zwykły były dawać wieczorynki uczone. Condillac, niech nam wolno będzie powiedzieć, był to zręczny manufakturzysta, który tylko cudze produkty gładko przerabiał.

Styl samego dzieła rozwlekły, nadto obfity i niekiedy bardzo ciemny, zwłaszcza w rozdziałach, gdzie Autor wywodzi genealogię wyobrażenia MIEJSCA, nie zasługuje bynajmniej na pochwały, któreśmy „Przedmowie” oddali. Wreszcie bardzo nam przypomina styl Kruga i jego współników, których Autor o niedorzeczność i niezrozumiałość oskarża: np. zastanawiać się wyłącznie nad zielonością ile zielonością, nad pewnym zapachem, ile jest pewnym zapachem (s. 78{242}).

Trudno dociec dlaczego Autor wyobrażenia ogólne nazwał PRZEDNIEJSZYMI.

Czucia moje {...} odłączone od wszelkich wyobrażeń {...} [mówi X. D., s. 78{242}] mających z nimi związek, są dla mnie wyobrażeniami przedniejszymi.

Dlaczego? Każde albowiem „wyobrażenie, które się uważać może wyłącznie samo w sobie, nie mając koniecznej potrzeby odnoszenia się do wyobrażeń innych, NAZYWAĆ będziemy „przedniejszymi””. Tutaj Autor definicję wyrazów kładzie za dowód.

Rzeczywistość [s. 162{297}] sposobem właściwym odpowiada pojęciom naszym istot właściwie pojedynczych i przymiotów, które służą takim tylko istotom, jeśli te pojęcia wywiedzione zostały przez rozbiór pojęcia złożonego czyli pomieszanego, które się w nas obudziło przez czucia rzeczywiste.

Oto jest, mówi Autor, definicja „sposobu właściwego, którym rzeczywistość odpowiada pewnym wyobrażeniom naszym”. Ale kto to zrozumie?

Chcemyż wiedzieć, co ma znaczyć następujący zbiór wyrazów, obok siebie stojących: „znaczenie sposobu powodowego rzeczywistości odpowiedniej”.

Oto mówi Autor (s. 170{301}):

Rzeczywistość sposobem powodowym odpowiada stosunkom lub połączeniom naszych pojęć istot rzeczywistych albo przymiotów ich rzeczywistych, niezależnym od naszego upodobania, które jednak nie dają nam żadnej wiadomości nowej o rzeczywistości właściwej.

Powyższe przewinienie literackie nazwano „logomachią”.

Chcemyż wiedzieć, gdzie DUSZA SIEDZI, albo mówiąc grzeczniej, gdzie jest SIEDLIŚKO DUSZY, Autor ciekawość naszą zupełnie zaspokoić może. Mniemanie przeciwne, że siedliska duszy naznaczyć nie można, jest podług Autora PRZESĄDEM METAFIZYCZNYM. Ale gdzież więc dusza ma swoje siedlisko? Oto powiada Autor (s. 172{303}):

[Ponieważ miejsce czyli położenie jakiegokolwiek] CIAŁA jest stanem rzeczywistym pierwiastków jego mechanicznych, i ponieważ¹³ w nich wyłącznie zawiera się ta rzeczywistość, a gdy te ostatnie są także nierozciągle i niewidome, więc bynajmniej nie sprzeciwia się to naturze istoty nierozciąglej mieć pewne miejsce czyli położenie. Gdy prócz tego {...} wyobrażeniu naszemu odległości, zastosowanemu do jestestw rzeczywistych, powinniśmy przyznawać pod pewnym względem rzeczywistość odpowiednią, i że ta rzeczywistość odnosi się ostatecznie do istot NIEROZCIĄGŁYCH, tj. do pierwiastków mechanicznych materii, gdy przeto niewątpliwe postrzeżenia fizjologów domyślać się nam każą, że umysł nasz czyli dusza ma swoje siedlisko w pewnej części mózgu {...}, domysł ten nie co innego znaczyć będzie, tylko to [Słuchajcie!], że istota myśląca może mieć bliższe położenie czyli, co jedno znaczy, może być rzeczywiście w mniejszej odległości względnie do pierwiastków mechanicznych mózg składających, aniżeli tych, z których się składają dalsze części ciała.

¹³ W tekście Dowgirda zamiast „ponieważ” jest „że” {przyp. mój – JJ}.

Gdzież więc dusza siedzi? Oto, łaskawy czytelniku, ile wnieść z powyższego możemy, dusza siedzi sobie w bliskim sąsiedztwie MECHANICZNYCH PIERWIASTKÓW MÓZGU. Powyższe przewinienie literackie, którego filozofowie najczęściej dopuszczają się, nazwano „marzeniem nieśpiącego” albo „ideomachią”.

Chcemyż wiedzieć, jakim sposobem Autor udowodnia rzeczywistości wyobrażeniom naszym odpowiadające? Oto np. „rzeczywistość odpowiednia [s. 156{293}] nie gdzie indziej znajdować się może, tylko w istotach mających byt rzeczywisty”. Przewinienie literackie takiego rodzaju nazwano „tautologią”.

Wyobrażenia dzieli Autor na przedniejsze, względne, zmysłowe, umysłowe, *etc.*; wątpimy bardzo, czy tak namnożone podziały do objaśnienia wykładu pomogły. Stary Seneca zwykł był mawiać: *Idem {enim} vitii habet nimia, quod nulla divisio*.¹⁴

POJĘTNOŚĆ, powiada Autor, jest to samo co POJMOWANIE. Błąd taki ludziom z psychologią nieobeznany właściwy, razi bardzo w dziele rozbiorowi władz umysłowych poświęconym. Gorliwość o udoskonalenie języka każe nam szanować rozmaite wyrazów znaczenie i najmniejsze w nich odcienie, które są jego bogactwem. Bez takiej pilności nie można „oddać prawdy metafizyczne z taką jasnością, prostotą i precyzją, do jakich przyjęcia [jak nas Autor upewnia, s. XLVI{178}] AŻ DO CZASÓW JEGO przedmioty tego rodzaju nie zdawały się sposobne”.¹⁵

Mimo tego niech nam wolno będzie powiedzieć, że pojętność jest wcale co innego od pojmovania. „Pojmowaniem” nazywamy działanie tej pierwiastkowej siły umysłu, z której wszystkie rodzą się i rozwijają, zwanej „władzą pojmovania”, a pojętność jest łatwością w pojmovaniu.

Między tymi wyrazami ta zachodzi różnica, iż WŁADZA POJMOWANIA jest siłą wrodzoną umysłowi; POJMOWANIE działaniem tej siły; POJĘTNOŚĆ jej doskonałością, a POJĘCIE owocem jej działań. Autor zamąciwszy te różnice następującą daje definicję.¹⁶

Wiadomość o przedmiocie zewnętrznym, rozróżnioną od czuć wszelkich, nazywam „pojęciem”, sposobność zaś, którą ma umysł łączyć pojęcia do czuć, nazywam „pojętnością” czyli władzą {pojmovania}.

Z powyższej definicji i z innych ze smutkiem przekonał się, że JASNOŚĆ, PROSTOTA i PRECYZJA, jak przed wydaniem dzieł Autora, tak po ich wyjściu na widok jest rzeczą rzadką.

„Czułość” u Autora znaczy to samo co „czucie”. Wszakże u nas CZUCIE jest wypadkiem wrażenia od jakiegokolwiek w ogólności rzeczy na zmysłach zostanowionego, a pojętego przez umysł; CZUŁOŚĆ zaś jest przymiotem serca, które szybko nieszczęście bliźniego podziela.

Czytając wreszcie tę logikę napadliśmy raz na następujące dwa wyrazy: „przegląd trwały”, które jako wyborną łamigłówkę do odgadnienia czytelnikom naszym polecamy.

¹⁴ Zob. [Seneca 64], vol. II, s. 378 {przyp. mój - JJ}.

¹⁵ W oryginale odpowiednie zdanie brzmi: „W dziełku rzeczonym prawdy oderwane czyli metafizyczne potrafiłem oddać z taką jasnością, prostotą i precyzją, do jakich przyjęcia przedmioty tego rodzaju nie zdawały się być dotąd sposobne” {przyp. mój - JJ}.

¹⁶ Zob. s. 54{227} {przyp. mój - JJ}.

Na koniec, zdaje się nam, że Autor rozprawę swoją, w której usiłuje dowieść, że wyobrażeniom naszym niemylnie odpowiada rzeczywistość, powinien był zacząć od wykładu systematów idealizmu i sceptycyzmu: ludziom albowiem do tajemnic filozofii nieprzypuszczonym dziwne się wyda, że Autor z taką pracą i mozołem dowodzi tej rzeczy, o której oni nigdy nie wątpili. Trzeba było odkryć czytającemu świata tę słabą filozofii stronę, wytrzymać złośliwy uśmiech ludzi tak nazwanych rozsądnych, i otwarcie wyznać, iż byli tacy filozofowie, którzy subtelnym rozumowaniem wszelkie przekonanie o rzeczywistości wyobrażeniom naszym odpowiadającej obalić albo zachwiać umieli; że im kto głębiej w filozofii zaszedł, tym ich rozumowania mocniej na jego przekonanie działają, i że prace takich ludzi, jak Petrus de Alliaco, Leibniz, Locke, Reid, Brown, Dugald Stewart, miały jedynie na celu okazanie, że wyobrażenia nasze mają odpowiadającą sobie rzeczywistość, i nie są samą tylko modyfikacją umysłu.

Jako, rzeknie nam jeden z tych rubaszno-rozsądnych ludzi, któremu w całym życiu ani razu wątpić nie zdarzyło się: Jako, toż kapłon, którego zajadam, wino które pijam nie stoi rzeczywiście przede mną, ale jest tylko modyfikacją mojego umysłu?

Tak jest, tak szanowny Panie, przyjdź no WPan do nas filozofów na czczo, a my go nauczymy, iż nie masz żadnego prawa twierdzić, że wino, które widzisz w kieliszku, rzeczywiście w kieliszku znajduje się, bo się tylko w umyśle W Pana wyobrażenie wina znajduje; a co większa, że wielka zachodzi wątpliwość czy wino gdzie indziej prócz w umyśle W Pana znajduje się. Jeśli temu nie wierzysz, patrz oto na tę grubą książkę, którą tu X. Dowgird napisał, a przekonasz się: wiele to trzeba było papieru, żeby dowieść, że wino nie jest wyobrażeniem tylko w umyśle W Pana zawartym, lecz że rzeczywiście z Rygi nadeszło.

Większe jeszcze W Panu cuda filozofii odkryję. Przypuśćmy, że W Pan z natury masz bardzo wzrok słaby, tak, iż bez okularów o dwa kroki widzieć nie możesz, i że się znajdujesz w ciemnej jaskini jedno tylko mającej okno o pięciu szybach, z których każda jest innego koloru, kształtu i wielkości. Jedna okrągła i bardzo gruba, druga czworograniasta czerwona, trzecia podługowata i wypukła, czwarta okrągła wklęsła, piąta, na koniec, szyba osadzona w środku największa jest ze wszystkich. Siedząc w tej jaskini tyle tylko byś wiedział o rzeczach zewnątrz jej znajdujących się, ile przez to okienko zobaczyć można; rzeczy zewnątrz jaskini znajdujące się nie mógłbyś inaczej widzieć, tylko przez okulary, a rzeczy te takimi się W Panu wydadały, jakimi je szyby okienka pokazują; a zatem nie mógłbyś wiedzieć jakimi są rzeczywiście rzeczy np. czworograniaste błękitne: może by się W Panu wydały przez okrągło-wypukłą szybę żółtą zielonymi i okrągłymi; drzewa dalekie wydałyby się bliskimi, itd. Miarkujże czy w takich okolicznościach możesz być pewnym, co się zewnątrz tej jaskini dzieje? Czy mógłbyś śmiało twierdzić, że rzeczy, które widzisz, są takimi rzeczywiście, jakimi ci je szyby pokazują? Albo też utrzymywać, że więcej nie masz rzeczy oprócz tych, któreś przez okienko zobaczył? Albo wreszcie skąd masz tę pewność, że to wszystko co widzisz, nie jest tylko cieniem chińskim, pokazywanym od kogoś, który się zewnątrz jaskini znajduje? Otóż W Pan wyobrazasz tutaj umysł ludzki; pięć szyb w okienku ciemnej jaskini, są to pięć zmysłów;

okulary, które WPan masz na nosie, są to kategorie Kanta; to wszystko, co o tym prawić zechcesz, będzie filozofią; gruba zaś książka X. Dowgirda dowiedzie ci, że to, co przez okienka widzisz, rzeczywiście zewnątrz jaskini znajduje się.

Jakkolwiek bądź ogromne rusztowanie, które Autor dla obalenia budowy sceptyków i idealistów z takim mozołem postawił, będzie zawsze ciekawym w historii literatury naszej zdarzeniem; a lubo zbyteczna pewność, którą Autor o pomyślnym dokonaniu swojego zamiaru ogłasza, raziła nas trochę, wszelako zważywszy, że do tak żmudnej pracy potrzeba mu było jakiejś otuchy, łatwo mu tę zbyt silną może, choć nieziszczoną, nadzieję darować możemy. Zdaje się nam albowiem, iż Autor mimo daleko posuniętej analizy wypadków z działań umysłowych otrzymanych NIE POŁOŻYŁ TAMY DALSZYM OBŁĄKANIOM FILOZOFII, i że filozofowie jak błędzili przedtem, tak i dalej błędzić nie przestaną.

13. Anioł Dowgird: Podanie do cara Mikołaja I

Kazimierz Kolbuszewski, „Do biografii ks. Anioła Dowgirda”.
*Księga pamiątkowa ku uczczeniu 350 rocznicy założenia
i wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego.*
Wilno 1929, Józef Zawadzki, s. 253-256.

Najjaśniejszy, Najpotężniejszy, Wielki Monarcho Imperatorze,
Mikołaju Pawłowiczu,
Samowładnający całą Rosją,
Panie Najmiłościwszy!

Przynosi prośbę książdz Anioł Dowgird, syn Andrzeja, pijar, od dawna mający habilitację do otrzymania beneficjum duchownego, kapelan Głównego Seminarium Duchownego przy Imperatorskim Uniwersytecie Wileńskim, w rzeczy następującej:

Proszący, wyżej wyrażony, zniewolony jest do opisanie wszystkich okoliczności poprzedzających życia swojego, które stały się mu powodem do podania niniejszej prośby.

Będąc wprzód przez lat jedenaście nauczycielem w różnych szkołach powiatowych, utrzymywanych przez jego Zgromadzenie, na koniec, po otrzymaniu na to pozwolenia od Zwierzchności tegoż Zgromadzenia przyjął obowiązki kapelana Głównego Seminarium Duchownego przy Imperatorskim Uniwersytecie w roku 1816 za poprzedniczym wyborem Rady tegoż Seminarium, które to obowiązki i dotąd pełni. Z roku 1818-1819 wezwany został przez Zwierzchność Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego do dawania lekcji publicznych logiki i psychologii w tymże Uniwersytecie, nie przestając pełnić i pierwszych swoich obowiązków, we dwa zaś lata później polecone mu było dawanie całkowitych kursów filozofii teoretycznej i praktycznej w obowiązku profesora zastępcy aż do przyjazdu WJP^a Gołuchowskiego, który był obrany na profesora publicznego nadzwyczajnego tychże przedmiotów. W czasie tym proszący, będąc zniewolony zaprzestać dawania lekcji publicznych w Imperatorskim Uniwersytecie Wileńskim aż do czasu oddalenia się z Wilna WJP^a Gołuchowskiego, po uzyskanej uprzednio od śp. JW^o Metropolity Sierżeńcewicza przedstawiony był przez JW^o Twardowskiego, Rektora tegoż Uniwersytetu, w nagrodę pięcioletnich naówczas usług swoich, łączonych w Uniwersytecie, i dziewięcioletnich w obowiązku kapelana Głównego Seminarium Duchownego przy tymże Uniwersytecie, na proboszcza osmiańskiego i miał zaszczyt być obrany jednomyślnie od Rady Uniwersytetu na ten urząd roku 1823 dnia 9 września. Następnie proszący w prośbie swojej podanej do Rady Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego tegoż roku dnia 1 października, przy rzetelnym i pokornym podziękowaniu jej za ten zaszczyt i łaskę, zniewolony był z powodu zdrowia swojego, mocno wówczas osłabionego, i z powodu innych okoliczności, w tejże prośbie wyrażonych, prosić o pozwolenie, ażeby od daty potwierdzenia przez JO Księcia Ministra ofiarowanej mu plebanii

wkrótce oczekiwanego, wolno mu było przez rok jeden cały administrować czyli zawiadować tą plebanią z pobieraniem całkowitej pensji plebańskiej i razem pełnić w Wilnie dawne swoje obowiązki kapelana, a przy tym był zniewolony oświadczyć, że pod tym jedynie warunkiem może korzystać z wyświadczonej mu łaski, na co też złożył godne wiary świadectwa znakomitych doktorów wileńskich o zdrowiu swoim, mocno natenczas osłabionym. Lecz gdy później, po nadejściu już do Wilna wiadomości o potwierdzeniu proszącego przez JO Księcia Ministra Golicyna w r. 1824, dnia 1 marca, na plebana oszmiańskiego, proszący nie mógł otrzymać od Rządu Uniwersytetu zezwolenia na żądany warunek, osądził przeto, iż pożyteczniejszy być może społeczności, oddając się spokojnym pracom naukowym, do których już nawykł, a następnie podał inną prośbę do Rady Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego z oświadczeniem, że gdy ówczesny stan jego zdrowia nie pozwalał mu zająć się nagle w całej ścisłości obowiązkiem plebana i przenosić się z Wilna do Oszmiany przed ukończeniem kuracji, nie mogąc zatem w tych okolicznościach przyjąć ofiarowanej mu plebanii, prosił o naznaczenie sobie na tejsze plebanii czystej pensji emerytalnej, choćby wynoszącej połowę tylko tego, co jest postanowione na osobę plebana, której jednak nie miał szczęścia otrzymać. Na koniec, w roku 1824-1825 znowu proszący powrócił do dawania lekcji publicznych logiki w Uniwersytecie Wileńskim, mając zaszczyt być do tego powołany od JWP^a Kuratora tegoż Uniwersytetu i Senatora Państwa, Nowosilcowa, który to obowiązek drugim już nawrotem pełnił ciągle aż do zawieszenia ku końcowi roku 1831 niektórych kursów i lekcji z przyczyny burzliwych okoliczności krajowych.¹⁷ Polecany mu dwukrotnie obowiązek dawania publicznych lekcji logiki i filozofii był mu powodem do wydania rozmaitych pism lub dzieł w przedmiotach rzeczonych, w tymże zamiarze, ażeby logikę, która podług jego zdania zawierać w sobie powinna znaczną część zdrowszej filozofii, oprzeć na zasadach pewniejszych i uczynić korzystniejszą w przystosowaniu do praktyki. A lubo poświęcenie się proszącego w wyłuszczeniu tak trudnych przedmiotów nie bardzo sprzyjało jego zdrowiu z urodzenia słabowitemu, Boska jednak Opatrzność to sprawiła, iż znacznie potem zdrowie jego pokrzepione uzdolniło do wiernego pełnienia włożonych na niego obowiązków, a przy tym iż miał pociechę odbierać dowody prawie powszechnego szacunku, którymi mężowie światli i uczeni, nie tylko w państwie, lecz i za granicą, wieńczyli płody jego pracy, w których rzędzie miał zaszczyt otrzymać chlubne w tej mierze dla niego zdanie samego JW^o Nowosilcowa, Kuratora Uniwersytetu, który dziękując proszącemu za ofiarowany sobie egzemplarz pierwszej części dzieła pod tytułem *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna* raczył polecić JW^u Rektorowi Pelikanowi, ażeby pismem urzędowym, danym dnia 13 marca roku 1829 za numerem 219, przy oświadczeniu wspomnianego podziękowania, uwiadomił proszącego, że JW Kurator dzieło to uważa za „owoc pożytecznych autora zatrudnień”. Tego to dzieła i część druga jest już ukończona w rękopiśmie, a nawet przeszła już przez Komitet Cenzury Wileńskiej, i członek tego komitetu, WJP Profesor Bärkmann, podpisał pozwolenie na jej drukowanie. Bardziej

¹⁷ Chodzi oczywiście o Powstanie Listopadowe {przyp. mój – JJ}. Ostatnie słowa {tj. „z przyczyny burzliwych okoliczności krajowych”} w brulionie przekreślone ołówkiem.

zaś jeszcze w tych trudach umysłowych wspierała proszącego nadzieja, zapewniona ustawami Najłaskawszych i Szczodrobliwych Monarchów naszych, że każdy, który by przez czas znaczny pracował w zawodzie nauczycielskim, będzie miał zabezpieczenie losu swojego na przyszłość albo w pensji dożywotniej, albo, jeśli jest duchownym, w rozdawnictwie probostw i beneficjów, zależących od rozporządzenia Uniwersytetu. Lecz teraz, gdy nad wszelkie mniemanie swoje proszący już więcej niż od ośmiu miesięcy zostawiony przy szczupłych tylko dochodach kapelana Głównego Seminarium Duchownego nie znajduje sposobu opędzenia nieodbitych potrzeb swoich, jakich nieuchronnie wymaga jego zdrowie skołatane wiekiem i naukowymi pracami, i gdy prócz tego proszący na prywatną swoją prośbę przesłaną do JW^o Pelikana, rektora Uniwersytetu Wileńskiego i kawalera, bawiącego naówczas w stolicy państwa, przez ręce zastępującego w Wilnie jego urządowanie JW^o Mianowskiego, dziekana i profesora publicznego zwyczajnego w Wydziale Nauk Medycznych, pod datą dnia 4 stycznia roku bieżącego, w której prosił o wyjednanie sobie pensji emerytalnej stosownie do wartości jego usług, łożonych w zawodzie nauczycielskim: naprzód, w szkołach powiatowych Zgromadzenia swojego lat 11; po wtóre, w Uniwersytecie Wileńskim lat 13, licząc w to rok jeden kapelanii Gimnazjum Wileńskiego, której powinność pełnił z roku 1813-1814; po trzecie, na koniec, w obowiązku kapelana Głównego Seminarium Duchownego przy tymże Uniwersytecie lat 17, gdy, mówię, proszący miał nieszczęście otrzymać zaprzeczającą odpowiedź, jedyny przeto dla niego pozostaje ratowania się środek, a ten, nie inny, tylko prosić o wakującą dotąd plebanię trocką, o którą też najpokorniej uprasza. Każdy z duchownych, który tylko pracował bez zarzutu w Imperatorskim Uniwersytecie Wileńskim lub w szkołach do jego władzy należących, został przystojnie wynagrodzony: to właśnie czyni proszącemu otuchę, że nie zostanie na starość pozbawiony sposobu do życia, zwłaszcza, że śmiało odwołać się może do świadectwa samegoż JW^o Rektora Uniwersytetu Pelikana, że nigdy w nich nie wykroczył ani przeciw dostojnej Jego osobie, ani przeciw Najłaskawszemu Monarsze swojemu, iżby miał zasługiwać na tak surową karę.

Proszący zatem najpoddaniej prosi:

Aby Najwyższym Waszej Imperatorskiej Mości ukazem zalecone było tę prośbę w Rządzie Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego przyjąć i zalecić w porządku prawnym o przedstawienie proszącego na rzeczne probostwo trockie.

Najmiłościwszy Monarcho! Proszę Waszej Imperatorskiej Mości dać wyrok.

Należy podać w ręce JW^o Mianowskiego, zastępującego miejsce Rektora Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego, Dziekana i Profesora publicznego zwyczajnego w Wydziale Nauk Medycznych tegoż Uniwersytetu oraz i kawalera.

Roku 1832, dnia 6¹⁸ maja n.s. w Wilnie.

Prośbę układał i podpisał sam proszący.

¹⁸ Tak jest w wersji rosyjskiej podania. W wersji polskiej jest tu nieokreślony dzień maja {przyp. mój – JJ}.

14. Anioł Dowgird: Fragment testamentu¹⁹

Stefan Kaczmarek, *Anioł Dowgird. Filozof nieznany*.
Warszawa 1965, *Książka i Wiedza*, s. 85

Bibliotekę moją, w której wszystkie książki moje są oznaczone moim imieniem i nazwiskiem, oraz dwie części dzieła mojego pod tytułem *Przyrodzone myślenia* *prawidła czyli logika teoretyczna i praktyczna*, pozostałe w rękopisie, przeszły już przez cenzurę i otrzymały już pozwolenie być drukowanymi, a teraz znajdują się one zamknięte w kufrze razem z fascykulami moimi innych uwag lub wyjątków filozoficznych, tudzież z fascykulami konferencji moich, kazań i homilii, wszystko to zapisuję do biblioteki Akademii Duchownej Rzymsko-Katolickiej Wileńskiej.

¹⁹ Fragment ten – będący piątym punktem testamentu – został zacytowany w liście rektora Akademii Duchownej, A. Osińskiego, datowanym na 7 maja 1835, a skierowanym do bibliotekarza tejże Akademii. List ten jest przechowywany w Państwowym Archiwum Historycznym w Petersburgu, gdzie trafił z biblioteką d. Akademii Wileńskiej.

15. Antoni Fijałkowski:²⁰ X. Anioł Dowgird

Wizerunki i Roztrząsania Naukowe. Część jedenasta.
Wilno 1835, Nakładem Józefa Zawadzkiego, s. 101-121

Toż – ze zmianami – jako „Przedmowa” do:

Anioł Dowgird,

Wykład Ewangelii i Listów Apostolskich
przypadających w dni niedzielne i uroczyste całego roku.

Wilno 1836, Drukarnia Diecezjalna u JXX. Misjonarzy na Górze Zbawiciela,

T. I, s. I-XVI

In memoria aeterna erit iustus
et ab auditione mala non timebit.

Ps. 111.7.

Zasłużył sobie na pamięć błogą i nie bał się złego posłuchu mąż prawy, którego rys krótki życia podać do wiadomości przedsięwzięliśmy, a którego śmierć wcześniej naukom i posłudze Kościoła wyrwała.²¹

X. Anioł Dowgird, św. teologii doktor, kanonik katedralny wileński, profesor logiki i filozofii moralnej w Rzymsko-Katolickiej Duchownej Akademii, egzaminator diecezjalny, członek Królewskiego Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk,²² urodził się w powiecie mścisławskim guberni mohylewskiej, w dobrach „Jurkowszczyzna” zwanych, r. 1776, dnia 11 grudnia,²³ z rodziców szlachejnych, miernego majątku. Pod czujnym ich dozorem wychował się w nauce i obyczajach przystojnych, i to było zaleceniem szczęśliwym jego młodości. Dobre wzięte z przyrodzenia zdolności usilną pracą ukształcił i usposobił starał się. Uczył się początkowych nauk r. 1786 w szkołach jezuickich w Mohylewie nad Dnieprem i we Mścisławiu. Pilność, skromność i czystość obyczajów²⁴ zalecały go między rówieśnikami, miłym czyniły nauczycielom. Na popisach publicznych odznaczył się łatwym objęciem rzeczy i żywością odpowiedzi.²⁵ Wcześniej okazał panującą w sobie miłość nauk, którą potem przez cały ciąg życia statecznie utrzymał, zwiększał i zaspokajał. Na koniec, w Dąbrównie, w szkołach pijarskich przez lat dwie słuchał

²⁰ Pełna tytułatura: Antoni Fijałkowski, kanonik Katedry Wileńskiej, prof{esor} {przyp. mój – JJ}.

²¹ W „Przedmowie” brak motto, a zamiast pierwszego zdania mamy: „Ogłaszając drukiem to dzieło nader pożyteczne dla duchownych, uważamy za rzecz potrzebną na samym wstępie podać do wiadomości krótki rys życia autora, wyliczyć jego prace uczone, ich wartość i cenę w niewielu słowach okazać” {przyp. mój – JJ}.

²² W „Przedmowie” mamy: „Królewsko-Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” {przyp. mój – JJ}.

²³ W *Wizerunkach* brak „dnia 11 grudnia” {przyp. mój – JJ}.

²⁴ W *Wizerunkach* mamy „Pilność i skromność zalecały go...” {przyp. mój – JJ}.

²⁵ W *Wizerunkach* mamy „łatwym objęciem rzeczy i pamięcią” {przyp. mój – JJ}.

retoryki, fizyki, historii powszechnej, logiki, języka francuskiego i na tym zakończył nauki swoje świeckie, a z plonem nad wiek dojrzalszym stanął u kresu, gdzie własne już doświadczenie kończyć i doskonalić zwykły człowieka.

Czciciel religii i pobożności, skromny w potrzebach, powściągliwy w namiętnościach, spokojnego i cichego życia przyjaciel, kierowany Duchem Bożym wstąpił do Zgromadzenia XX. Pijarów, religii i naukom swe siły poświęcającego, r. 1791, dnia 17 sierpnia, w Lubieszowie, w guberni mińskiej. Po odbytych tam nowicjacie, pod przełożnictwem Wykowskiego, człowieka wysokiej nauki i pobożności, gdzie²⁶ religia zajmowała najmocniej jego duszę, prawosć stała się mu najpierwszą czucia potrzebą, a pobożność nałogiem, uczynił śluby zakonne 1793, września 17.²⁷ Tu więc nową przybrał postać i nowy zawód życia rozpoczął X. Dowgird. Na studiach zakonnych w Dąbrowicy, w guberni wołyńskiej, przez lat dwie, i w Wilnie później przez rok jeden, z pilnością i korzyścią słuchał nauk wyższych świeckich i duchownych, to jest: literatury łacińskiej i polskiej, matematyki, filozofii, fizyki, historii powszechnej, naturalnej²⁸ i teologii. Znał bowiem doskonale X. Dowgird, iż żeby uczyć dobrze drugich, trzeba samemu gruntownie posiadać nauki; żeby innych umysły oświecać, trzeba swój naprzód wzbogacić wiadomościami. Zabrał się²⁹ więc smak do pracy, wyrozumiał ważność obowiązków nauczycielskich, i poświęcił się tej znakomitej posłudze tyle wpływu mającej do dobra ludzi. Zwierchność wywiodła go na otwartszą przestrzeń, dla znakomitych zdolności, i powierzyła mu obowiązek nauczyciela, po odbytych nowicjacie i studiach zakonnych, który pożytecznie i z chwałą pełnił, przez lat jedenaście³⁰ w różnych szkołach powiatowych, utrzymywanych przez zgromadzenie zakonne, od roku 1796, do roku 1800. Od roku zaś 1801,³¹ do roku 1807 uczył przedmiotów wyższych matematyki, wymowy, fizyki, w Witebsku, w Łużkach i w Szczuczynie Litewskim.

Gorliwość z usilnością jednoczył, i sprawiedliwie na miłość u podległych, szacunek u równych, zaletę u zwierzchności zasłużył. W roku 1802, dnia 3 października,³² został wyświęcony na kapłana w Mohylewie na Białej Rusi. I dowiódł, że w tym stanie można połączyć wysoką pobożność z gruntowną nauką, że nic ze sobą nie mają niezgodnego przepisy prawdziwej religii, z przepisami prawdziwej mądrości: że szukając światła nauk można chodzić ścieżkami pięknymi.

Od roku 1807³³ do roku 1809 był prefektem Konwiktu Szlachetnej Młodzi w Wilnie. Zachowanie bezstronnej sprawiedliwości z powolną łagodnością duszy, zobowiązanie ludzi i nieuchybianie cnocie, chęć jednania przychylności z usilnością zadosyć czynienia powinnościom swoim, budowanie drugich ku dobremu, były

²⁶ W *Wizerunkach* mamy „Po odbytych tamże nowicjacie, gdzie...” {przyp. mój – JJ}.

²⁷ W *Wizerunkach* brak „września 17” {przyp. mój – JJ}.

²⁸ W *Wizerunkach* brak „historii powszechnej, naturalnej” {przyp. mój – JJ}.

²⁹ W *Wizerunkach* brak „się” {przyp. mój – JJ}.

³⁰ Powinno być raczej „przez lata cztery”; jedenaście lat – 1796-1807 – trwała łącznie praktyka pedagogiczna w szkołach powiatowych i wyższych {przyp. mój – JJ}.

³¹ W *Wizerunkach* „1800” {przyp. mój – JJ}.

³² W *Wizerunkach* brak „dnia 3 października” {przyp. mój – JJ}.

³³ W *Wizerunkach* „1801” {przyp. mój – JJ}.

pobudką dla zwierzchności, że go użyła dla kształcenia młodzi zakonnej, który to obowiązek pełnił gorliwie przez cztery lata, naprzód w Nowicjacie Lubieszowskim, potem w Seminarium Dąbrowickim, wykładając literaturę polską i łacińską. W roku 1809, okryty sławą nauki i pobożności, za pozwoleniem przełożonych zgromadzenia swego, wezwany został przez Radę b. Głównego Seminarium Duchownego przy Imperatorskim Uniwersytecie Wileńskim na kapelana tegoż seminarium, i pełnił ten chlubny dla siebie obowiązek wiernie do roku 1812. Kiedy z przyczyny wojny francuskiej zamknięte zostało seminarium rzeczzone, czynny zawsze i pracowity, przyjął następnie obowiązek kapelana przy Gimnazjum Wileńskim do roku³⁴ 1813. Bliski świadek prac i posług duchownych zeszłego Dowgirda wyjawię, co sam widziałem lub słyszałem od żyjącego.

W roku 1812, gdy chorymi zapełnione było Seminarium z wojska francuskiego, i gdy ci nieszczęśliwi niedostatkiem przyciśnieni w rozpaczę zostawali, on niósł im pomoc duszy i ciała. O, iluż to tam przygotował do śmierci chrześcijańskiej najmniej o niej myślących!³⁵ O, iluż wyratował od zguby wiecznej! Iluż błogosławiło jemu i mianowało ojcem swoim! Niezrażony złym przyjęciem, kruszył grzeszników i kołatał do ich serca. Zagrzany miłością Boga i bliźniego, towarzyszył winowajcom na plac śmierci; i tam wlewał balsam pociechy w serca ich strwożone i strapione. Znane są wielu przykłady jego cnoty, gorliwości i litości ku bliźnim, których nie trąbił przed innymi, pomnąc na to, co Ewangelia Św. mówi: „Niech nie wie lewica twoja, co prawica twoja czyni” (Mat. VII, 3).

Do roku 1814 był sekretarzem prowincji i konsultatorem swego zgromadzenia, i w tym czasie napisał punkty do reformy zakonnej.

Kiedy w r. 1816 Główne Seminarium otworzone na nowo zostało, pełnił nieprzerwanie urząd kapelana aż do zamknięcia Uniwersytetu roku 1832. Przewodniczył młodzieży we wszystkich ćwiczeniach duchowych, kierował jej sumieniem trafnie, uczył przez dwadzieścia dwa lata młodych lewitów, jak mają walczyć pod chorągwią Jezusa Chrystusa, wystawiał im żywo, czy to w konferencjach duchownych, czy to w naukach rekolekcyjnych, czy to w wykładach Ewangelii Św. i Listów Apostolskich, że życie kapłańskie jest życiem pracy i kłopotu, że ile razy kapłan opuszcza ręce, tyle razy jest występny; że nazwiska, jakie Zbawiciel daje kapłanowi, pracę i troskliwość wyrażają. Jest to żołnierz zawsze będący w boju o zawojowanie dusz Jezusowi Chrystusowi. Jest to łowczy ludzi, zapuszczający sieci na głębie morską dla wydobycia tych, co w przepaści grzechów zagrzeźli; żniwiarz znoszący ciężar dni i upał słońca; włodarz mający oddać ścisły rachunek z dóbr i talentów sobie powierzonych; pasterz, którego obowiązkiem jest biec za obłąkaną owieczką i nieść ją na ramionach swoich; dłużnik, wiele winien mocnym i słabym, uczonym i nieumiejętnym. Natężał siły swoje, podwajał gorliwość, żeby ważność obowiązków kapłańskich okazał przyszłym ministrom ołtarza. Zawsze pierwszy do pełnienia urzędu swego, zawsze ścisły i surowy w jego wykonaniu. Nie znał on rozrywek czas daremnie zabijających, niezgodnych z powołaniem jego. Unikał towarzystw umysł

³⁴ W *Wizerunkach „r.”* {przyp. mój – JJJ}.

³⁵ W *Wizerunkach* omyłkowo „niemyślących” {przyp. mój – JJJ}.

rozpraszaających i nigdy człowieka nie czyniących lepszym; daleki od wszelkiej płochości, zachował powagę przyzwoitą swojemu stanowi bez dumy. W obcowaniu z przyjaciółmi uprzejmy, szczerzy, otwarty, pokornego ducha, nie szukał wywyższenia. Oddał kto cnocie jego i światłu winną cześć i uszanowanie, on nie zdawał się czuć tego i poznawać. Wyrządzono mu niesprawiedliwość, on nie był skłonny do zemsty, i łatwo przebaczał urazy. Jeśli kogo obraził, nie pochodziło to ze złego serca, bo to w gruncie swoim było najlepsze, ale raczej z sił fizycznych osłabionych i pracą wycieńczonych.

Widział swoich uczniów i wychowalców zajmujących wysokie posady i cieszył się w sercu z ich wyniesienia. Niejednemu sam drogę do godności torował.³⁶ W roku 1818 miał sobie poruczone od Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego dawanie lekcji publicznych w obowiązku profesora zastępcy logiki i psychologii, a w r. 1821 całego kursu filozofii teoretycznej i praktycznej.³⁷ Pomimo ważnych zatrudnień kapelana i licznych obowiązków najakuratniej spełnianych, całymi siłami przyłożył się do zgłębienia tej nauki. Zastanawiał się od lat dwudziestu nad szkołami dawnych i terażniejszych filozofów, rozważał ich głębokie dzieła i wnioski wyprowadzał, że logika powinna przewodniczyć filozofii, i że do niej należy zapobiec obłąkaniu tej ostatniej, przez wyświecenie zasad myślenia i rozumowania, przez obwarowanie rzeczywistości poznań ludzkich przeciwko pozorom idealizmu; że dziwne, rozmaite, sprzeczne ze sobą i oburzające zdrowy rozsądek systematy filozofii miały bieg za naszych czasów; że wszystkie te prawie nauki filozoficzne, które były owocem reformy zaprowadzonej przez Kanta, przybrały za zasadę swych pomysłów idealizm, i że ten duch przedarł się do Francji i głośnym uczynił Wiktora Cousina, wskrzeszającego spinozizm przyodziany w nową suknię i upiększony nowymi wdziękami.

Kiedy Katedra Filozofii prawem konkursu innej utalentowanej osobie dostała się 1823 roku, X. Anioł Dowgird niezrażony tym, nie przestał prywatnie pracować nad tą nauką, do której szczególniejszy miał pociąg od lat młodości. Korzyści, które otrzymał z rozmyślań swoich oderwanych, utrzymywały go w trudnym zawodzie i słodziły mu oschłość, która naturalnie łączyć się zwykła z badaniami tego rodzaju.³⁸ Lecz w dziwnych przemianach losu i kolei rzeczy ludzkich, znowu w tymże Uniwersytecie był wezwany do dawania lekcji logiki 1824, i pełnił ten obowiązek aż do zamknięcia Uniwersytetu wiernie i statecznie. W roku 1822 uczone Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Warszawie, ceniąc jego zasługi i prace, przybrało go za członka korespondenta, a w roku 1823 obrany przez Radę Imperatorskiego Wileńskiego Uniwersytetu plebanem oszmiańskim; chociaż miał usunięte wszelkie przeszkody ze strony ślubów zakonnych przez śp. metropolitę Siostrzeńcewicz, nie przyjął tego obowiązku, zamiłowany w życiu skromnym i spokojnym. Nie próżen tedy zasług, ale przez ważne czynów i przymiotów zalety, znany zwierzchności, na koniec, za najwyższym rozkazem na kanonika katedralnego wileńskiego roku 1833 potwierdzony został. A i to do chwały jego należy, że od JW Biskupa rządzącego

³⁶ W „Przedmowie” ostatnie zdanie opuszczono {przyp. mój – JJ}.

³⁷ W *Wizerunkach* fragmentu od tego miejsca do końca akapitu brak {przyp. mój – JJ}.

³⁸ W *Wizerunkach* tego zdania brak {przyp. mój – JJ}.

diecezją wileńską i kawalera X. Kłągiewicza, umiającego cenić ludzi i zasługi ich, na tę dostojność był przedstawiony. W tymże roku na profesora logiki i filozofii moralnej aktualnego w Akademii Rzymsko-Katolickiej Duchownej nowo utworzonej był potwierdzony, dla swej znanej już nauki i dzieł wydanych.

Stopnie takowe nie zmieniły jego osoby, lecz razem z nim cnoty jego na wyższe postąpiły miejsce. Z młodych lat próżnowanie było dla niego największym ukaraniem, nieczynność najnieznośniejszym ciężarem, spoczynek przygotowaniem się do pracy. Lecz teraz nauka dla niego była żywiołem, czynność dogodzeniem wrodzonej skłonności, wszelka praca rozkoszą. Ciągłe, pracowicie i statecznie, pomimo słabe siły swoje i zdrowie wątłe, wzbijał się do przybytku nauk i Kościoła sławy, gdzie też i stanął. I to było cechą znamionującą duszę tego męża, że żadnymi trudnościami w swych przedsięwzięciach naukowych nie dał się zrażać lub odstręczać; owszem, w miarę ich pomnożenia się pracę swą i usilność powiększał. Odmawiał sobie wygod i rozrywek dla zyskania czasu i potrzebnych pomocy. Szukał samotności, dla wolniejszego im siebie poświęcenia, i nie wprzód je rzuca, aż śmierć sama pióro mu i księgę z rąk wytrąca i oczy zamyka.

Nauki mu służyły do osłodzenia życia w przygodach i umartwieniach, do zniesienia cierpliwie chorób, którymi go Opatrzność Boska często dotykała, do znalezienia się w każdym przypadku należycie. Wykład lekcji w obcym języku siły jego zwątlone bardziej jeszcze osłabił. Nocy nie dosypiał i cały prawie czas poświęcał układaniu nowych seksternów dla młodzieży akademickiej i Seminarium Diecezjalnego. Różne okoliczności domowe zmartwienie przynoszące wielki wpływ wywierały na stan zdrowia jego. Znał to dobrze X. Dowgird i sam nieraz ogłaszał swój bliski koniec. Słabość jednak, z której życie zakończył, poczęła się objawiać w Wielkim Tygodniu roku 1835.³⁹ Ostatnie jego już było znajdowanie się w kościele katedralnym na *officium tenebrarum* w Wielką Środę. W Wielki Czwartek prywatnie komunikował.

Asthma (dychawica) coraz się wzmagająca, w oczach drugich z początku obojętna, jemu samemu pokazała się być śmiertelną; wcześniej się więc do zgonu przygotował, raz i drugi raz sumienie oczyściwszy przez spowiedź świętą. Na koniec, wiatyk i ostatnie namaszczenie przyjął z największą spokojnością duszy, kiedy siły jeszcze służyły. Uwiadomił kapitułę na piśmie, co komu zawinił, ażeby po śmierci jego to z refekcji należnej mu zapłacono. Ostatnią swą wolą biblioteczkę z kilkuset ksiąg złożoną i rękopisma swoje dla Akademii Rzymsko-Katolickiej Duchownej zapisał. Majątek swój szczupły dla synowicy rodzonej, Placydy z Dowgirdów Puchalskiej, resztę dla ubogich i na msze św. XX. Augustianom i Bernardynom rozdać przeznaczył.

Do ostatniego końca przytomność umysłu zachował i zgadzanie się z Wolą Boską. Pół godziny przed śmiercią rozmawiał z odwiedzającymi siebie, kiedy już ledwo kilka kropli herbaty z trudnością mógł przełknąć i doktorowi oświadczającemu chęć napisania nowej recepty czule podziękował mówiąc, że już dla niego żadnych lekarstw nie potrzeba.

Nareszcie przestał ten mąż być czynny kwietnia dnia 26 o godzinie 12, w pięćdziesiątym dziewiątym roku życia swego; anioł śmierci zaprowadził go do kościoła

³⁹ W *Wizerunkach* zamiast „roku 1835” jest „roku bieżącego” {przypp. mój – JJ}.

pokoju. Zamknął swe powieki na sen wieczny spokojnie. Śmierć tylko straszna być może dla zbrodniarza, który się w bezbożności zanurzył. Lecz dla tego, co kochał Boga, co prawa jego i cnoty wykonywał wiernie, śmierć jest słodkim uśnieniem: jest przejściem z kłopotu i starań do pokoju, do nowego życia. Anioł śmierci przybliżył się do niego z uprzejmym wejrzeniem, bierze lekko go za rękę i przeprowadza na inny, lepszy świat, do dobrego Ojca ludzi. Pamięć atoli dzieł jego żyć będzie między mieszkańcami tej krainy.

Pogrzeb X. Dowgirda, stosownie do ostatniej jego woli, skromnie się odbył, bez żadnej wystawy i próżności światowej, w kościele XX. Augustianów, gdzie najwięcej za życia posług sprawował duchownych. Skromną też i chrześcijańską mową uczcił pamiątkę zmarłego kanonik katedralny X. Herbut, niegdyś byłego Głównego Seminarium regens i najbliższy świadek cnót jego. Posługę ostatnią oddał i mszą żałobną odśpiewał JW. X. infułat Osiński, rektor Akademii Rzymsko-Katolickiej Duchownej i kawaler. Orszak pogrzebowy składało liczne duchowieństwo świeckie i zakonne, grono kapituły, zgromadzenie akademickie i niemała liczba osób znajomych. Ostatki śmiertelne pogrzebione zostały na cmentarzu św. Stefana, gdzie nad grobem samym alumn akademii, X. Kostewicz, w imieniu wszystkich uczniów wdzięczność oświadczył i czule pożegnał zeszłego w Bogu profesora.

Podawszy krótką wiadomość o życiu X. Dowgirda, pozostaje nam prace jego uczone już tu drukiem ogłoszone, już w rękopismach pozostałe wyliczyć.

Wydał dzieła w języku polskim następujące:

(1) *O logice, metafizyce i filozofii moralnej rozprawa* roku 1821 w Wilnie in 8^{vo}: gruntownie napisana i od znakomitych mężów wielce zachwalona, gdzie okazał pisarza umiejącego oceniać różne zasady filozofów i ich systematy,⁴⁰ i gdzie prawdy oderwane z taką jasnością, prostotą i dokładnością są wyłożone, do jakich przyjęcia przedmioty tego rodzaju nie zdawały się być dotąd sposobne. To dziełko ten zaszczyt autorowi przyniosło, że Królewsko-Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk raczyło go policzyć w gronie dostojnych swych członków.

(2) *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna* w Połocku w Drukarni XX. Pijarów 1828 r. in 4^{to} s: 425. Oprócz wybornej „Przedmowy”, zaleca się to dzieło obszernością i jasnością, doborem rzeczy, wyrobieniem i czystością języka polskiego, chociaż nie wszędzie też sama dokładność daje się postrzegać.⁴¹ Zbierał autor materiały z rozmaitych pisarzy, nie trzymając się żadnego ściśle; trawił one za pomocą rozbiórów i rozmyślań; przerabiał dzieło swoje wiele razy; rozwijał coraz bardziej i prostował pomysły swoje. Wszystkie ozdoby, które zależą na wytwornym stylu i na częstych przenośniach, poświęcił chętnie na ofiarę najpierwszemu i głównemu przymiotowi prawdy, to jest mocy jej i wyrazistości. Dwie rzeczy zamierzył autor w tym dziele: udowodnienie rzeczywistości poznań ludzkich i wyłuszczenie wszystkich tych prawideł, których by układ mógł dawać ludziom dostateczne przewodnictwo do śledzenia prawdy we wszystkich gałęziach wiadomości ludzkich. W pierwszym autor

⁴⁰ W *Wizerunkach* fragmentu od tego miejsca do końca zdania brak {przyp. mój – JJ}.

⁴¹ W *Wizerunkach* fragmentu od tego miejsca do końca akapitu brak {przyp. mój – JJ}.

cel swój otrzymał. Co się tyczy drugiego, wiele niedostatków daje się postrzegać, i są to raczej materiały zebrane do logiki porządnej, jak sama logika.

(3) „Rozbiór dzieła autora Jarońskiego *O filozofii w Dzienniku Wileńskim* roku 1817.”⁴²

(4) „Odpowiedź na recenzję *Logiki* przez Wiszniewskiego”,⁴³ umiarkowana i gruntowna w *Dzienniku Wileńskim* 1830.

(5) „Kazania w czasie Jubileuszu miane w kościele katedralnym i akademickim św. Jana”⁴⁴ oraz „Kazanie na pogrzebie śp. Filipa Nereusza Golańskiego miane”.

(6) Rozprawa w języku łacińskim *De miraculis* do stopnia doktora teol{ogii} pisana.

Rękopisma w przedmiotach filozoficznych pozostałe, godne druku:

(1) *Wykład przyrodzonych prawideł myślenia, czyli logika teoretyczna i praktyczna*. Część druga i trzecia: kontynuacja pierwszej części wydrukowanej, przeszła przez cenzurę.

(2) „Filozofia Kanta, czyli badania bezstronne nad jej układem”: przeszła przez cenzurę w r. 1814.

(3) *Historia filozofii* w dziesięciu arkuszowych numerowanych sposzytach.⁴⁵

(4) *Filozofia moralna* w 6 numerowanych sposzytach.⁴⁶

(5) *O psychologii uwagi* we 3 sposzytach.⁴⁷

(6) *Uwagi nad duszą zwierząt*.

(7) *Teologia przyrodzona* we 20 arkuszowych sposzytach.⁴⁸

(8) Notaty do metodologii.

(9) *Logika skrócona* zawierająca 397 numerowanych sposzytów.⁴⁹

(10) *Rozprawa mająca za cel udowodnienie prawdziwej rzeczywistości poznań ludzkich i obalenie wszelkich mniemań sceptycyzmu i⁵⁰ idealizmu*: kart numerowanych *in folio* zawiera 39.

(11) Notaty filozoficzne, gdzie oprócz uwag odnoszących się do logiki i filozofii zamykają się pisma następne: (a) „Uwagi nad rozprawą konkursową do Katedry Filozofii Teoretycznej i Praktycznej”; (b) „Mowa przy otwarciu kursu logiki w Cesaarskim Wileńskim Uniwersytecie miana roku 1825; (c) „Plan podług którego ma być dawana logika”; (d) „Kopie listów niektórych pisanych do Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk”.

⁴² W *Wizerunkach* słów „roku 1817” brak {przyp. mój – JJ}.

⁴³ W obu wydaniach zamiast „Wiszniewskiego” jest „Wiśniewskiego”. Nb. Recenzja ukazała się anonimowo – z podpisem „YY” {przyp. mój – JJ}.

⁴⁴ W *Wizerunkach* fragmentu od tego miejsca do końca punktu (5) brak {przyp. mój – JJ}.

⁴⁵ W „Przedmowie” słowa „w dziesięciu arkuszowych numerowanych sposzytach” opuszczone {przyp. mój – JJ}.

⁴⁶ W „Przedmowie” słowa „w 6 numerowanych sposzytach” opuszczone {przyp. mój – JJ}.

⁴⁷ W „Przedmowie” słowa „we 3 sposzytach” opuszczone {przyp. mój – JJ}.

⁴⁸ W „Przedmowie” słowa „we 20 arkuszowych sposzytach” opuszczone {przyp. mój – JJ}.

⁴⁹ W „Przedmowie” słowa „zawierająca 397 numerowanych sposzytów” opuszczone {przyp. mój – JJ}.

⁵⁰ W *Wizerunkach* zamiast „i” jest „lub” {przyp. mój – JJ}.

(12) *Rudimenta logicae* we dwóch fascykulach. Pierwszy z nich zawiera spozytów numerowanych 14 *ad usum clericorum Seminarii Dyocesani*. Drugi 69, *usui Academiae Spiritualis inserviens*.⁵¹

Rękopisma w przedmiotach duchownych:

(1) *Konferencje duchowne* w liczbie 27.

(2) *Nauki rekolekcyjne* w liczbie 24.

Te dwa pisma pełne są namaszczenia i wprost do młodzi duchownej zastosowane, dokładnie wyświecające obowiązki stanu kapłańskiego.

(3) *Nauki albo wykład Ewangelii, które się czytają we mszy w dniach uroczystych i niedzielnych w ciągu roku szkolnego*. Spozytów arkuszowych 64.

(4) *Nauki i wykłady Listów Apostolskich, czytających się we mszy w dniach uroczystych i niedzielnych w ciągu roku szkolnego przypadających*. Spozytów 65.⁵²

Te wykłady Ewangelii i Listów, które teraz drukiem ogłaszamy we dwóch tomach, są jasne, krótkie, literalne, z zastosowaniem moralnym, dla wszystkich bardzo mogą być użyteczne. W wykładzie jednak Listów Apostolskich lepiej jest rzecz zgłębiona i rozwinięta aniżeli w naukach ewangelicznych. W obu tych wykładach dają się postrzegać niektóre przerwy, jako to: od niedzieli VI po Świątkach Zielonych, aż do XIV i na Wierzbną Niedzielę, z przyczyny czasu wakacyjnego i rekolekcji przedwielkanocnych; są powtarzania tej samej rzeczy we wstępach. W drugim tomie na końcu są pomieszczone nauki na wszystkie uroczystości całego roku razem zebrane, pełne słodyczy i zbudowania.⁵³

(5) Kazań w rozmaitych materiach mianych 43,⁵⁴ gdzie porządek, jasność i prostota panuje, wybór myśli, dowody przekonywające, pobudki szlachetne.

(6) Notaty wykładu Katechizmu Trydenckiego zawierające spozytów 34.⁵⁵

(7) *Resolutiones casuum conscientiae* i inne pisma mniejszej wartości, okazujące jednak niezmiordowany umysł jego w pracy, jako to: „Uwagi nad sposobem, jakim by się dawać mogła pożytecznie nauka religii i moralności dla panien będących na pensjach”; wiersze własnej pracy.

Był śp. X. Dowgird wzrostu miernego, twarzy okrągłej i bladej, ospowaty, oczy miał pełne, budowy suchej, w mowie żywy, w sposobie myślenia szlachetny i pobożny bez przesady. Gładkie miał pióro, jaśnie i gruntownie rozwijał prawdy naukowe, ciągle się w nich miłość cnoty odzywa, język polski czysty. W wykładzie lekcji nie miał

⁵¹ O nauce filozoficznej X. Dowgirda, szkołach i autorach, których się w jej wykładzie trzymał, spodziewamy się w późniejszym czasie dokładnego krytycznego i dobrze zgłębionego zdania udzielić czytelnikom naszym (wyd.). {W *Wizerunkach* przypis opuszczono; przyp. mój – JJ}.

⁵² W „Przedmowie” obie pozycje są połączone w jedną: „*Nauki albo wykład Ewangelii i Listów Apostolskich, które się czytają we mszy w dniach uroczystych i niedzielnych, w ciągu roku*” {przyp. mój – JJ}.

⁵³ W *Wizerunkach* zamiast całego tego akapitu mamy jedynie zdanie „Te wykłady Ewangelii {i} Listów są jasne, krótkie, literalne, z zastosowaniem moralnym, dla wszystkich bardzo mogą być użyteczne” {przyp. mój – JJ}.

⁵⁴ W „Przedmowie” zamiast „43” jest „kilkanaście” {przyp. mój – JJ}.

⁵⁵ W „Przedmowie” słowa „zawierające spozytów 34” opuszczone {przyp. mój – JJ}.

przyjemności, a niekiedy i nudnym się stawał. Trwożliwy i trzymający się ściśle tego, co na papier przelał, często się mieszał i tracił z pamięci to, na co się był nagotował.

Nie znał sztuki przywiązania uwagi słuchaczy do siebie, ani uprzyjemniania im prawd oderwanych. Oschły i systematyczny, wpadał w rozwlekłości i powtarzania tych samych rzeczy. Lecz drobne te wady nie przyciemniają sławy autora i wysokich zalet jego.

Non ego paucis offender maculis, ubi plura nitent.

16. Kilka świadectw współczesnych o Aniele Dowgirdzie

1. Opinia Uniwersytetu Wileńskiego, podpisana przez Jana Śniadeckiego, ks. Józefa Mickiewicza, dziekana Wydziału Nauk Fizyczno-Matematycznych, i sekretarza Feliksa Mierzejewskiego. [Worotyński 1935], s. 154.

JX. Anioł Dowgird Zgromadzenia XX. Pijarów, przyjęty w roku 1811 dnia 10 października na kapelana do Głównego Seminarium Duchownego przy Uniwersytecie Wileńskim, gdzie zajmował się tym obowiązkiem do 9 listopada 1812 roku, a potem od 1 stycznia do 31 sierpnia 1813, odbywał obowiązki kapelana Gimnazjum Wileńskiego, od jakowej daty na własną prośbę został uwolniony. Przez cały czas zostawania pod władzą uniwersytecką sprawował poruczone mu obowiązki z przyzwrotną pilnością i odpowiednią swemu powołaniu przykładnością. W dowód czego wydaje się niniejsze świadectwo z rządu Uniwersytetu Wileńskiego z należytych podpisem i z pieczęcią uniwersytecką. Dan dnia 13 sierpnia 1814 r.

2. Akta kapituły wileńskiej o Aniele Dowgirdzie (po 1811 roku). [Worotyński 1935], s. 202.

Był {to} mąż ducha Bożego.

3. Opinia metropolity Kaspra Cieciszowskiego z dnia 26 stycznia 1829 roku wyrażona po otrzymaniu egzemplarza *Wykładu przyrodzonych myślenia prawideł*. [Worotyński 1935], s. 180.

Szczęśliwa młodzież w Seminarium Głównym Wileńskim, która ma w osobie Jego tak światłego i zacnego nauczyciela, łączącego w sobie te wszystkie przymioty, które tak są potrzebne do ukształcenia serca i do oświecenia rozumu wspomnianej młodzieży, mającej zajmować ważne stopnie w Kościele Bożym.

4. Posiedzenie nadzwyczajne {Oddziału Literatury i Sztuk Pięknych przy Cesarskim Uniwersytecie Wileńskim} dnia 29 maja 1819 roku. [Mickiewicz 1885], s. 42-44.

Obecni pod prezydencją dziekana Golańskiego – profesorowie zwyczajni Grodek i Czarniawski; profesorowie nadzwyczajni Pinabel, Rustem; zastępca profesora wymowy i poezji adiunkt Borowski – oraz zaproszony z Oddziału Nauk Moralnych i Politycznych zastępca profesora filozofii A. Dowgird.⁵⁶

Dziekan otworzył sesję przedstawieniem Oddziałowi mającego być egzaminowanym kandydata Adama Mickiewicza i zaprosiwszy profesorów do zaczenia egzaminu wyszedł z sali dla słabości zdrowia, zdawszy obowiązek przyzwożenia najstarszemu powołaniem profesorowi literatury starożytnej Grodkowi, który natychmiast rozpoczął egzamin zadając pytania w języku łacińskim {...} z historii

⁵⁶ W oryginale tu i niżej: Dowgird {przyp. mój – JJ}.

literatury greckiej {...}, z mitologii {...}, z nauki starożytności {...}, i ze starożytności rzymskich {...}. Na te wszystkie pytania kandydat egzaminowany odpowiadał obszernie w języku łacińskim.

Adiunkt Borowski, egzaminujący z wymowy, poezji i estetyki zadawał w języku polskim pytania porządkiem następującym: z estetyki {...}, z poezji {...} i z wymowy {...}.

Profesor Czerniawski w języku rosyjskim zadawał pytania: z historii literatury rosyjskiej {...} i z języka rosyjskiego {...}.

X. Dowgird egzaminujący z logiki zadawał pytania następujące {...}: (1) Co jest przedmiotem logiki? (2) Jaka jest różnica między logiką przyrodzoną a sztuczną? (3) Wiele jest władz umysłowych człowieka? (4) Jaka jest różnica między wyobrażeniami przedniejszymi i względnymi? (5) Pojęcie jestestw zewnętrznych. Czy to samo są czucia albo ich obrazy? (6) Czy wszystkie nasze wiadomości zawierają się w czuciu, jak dawniej twierdzono? (7) Jaki zmysł daje nam wiadomość pierwiastkową o bytności jestestw zewnętrznych i czy inne zmysły prócz dotykania mogły dać pierwiastkowo człowiekowi tę wiadomość? (8) Skąd pochodzą złudzenia zmysłowe i jaki jest sposób ich odkrycia? (9) Przedmioty zewnętrzne czy poznajemy bezpośrednio przez czucia czy też pośrednio? (10) Jakim sposobem odpowiedzieć mamy idealistom na ten ich zarzut, że nie możemy poznawać bezpośrednio jestestw zewnętrznych? (11) Co to jest zdanie i z jakich składa się części? (12) Co jest rozumowanie i z jakich składa się części? (13) Na czym zależy oczywistość rozumowania wziętego odłącznie? (14) Gdy oczywistość rozumowania zasadza się na tożsamości wyobrażeń, do jakichże nowych wiadomości doprowadzić nas może to rozumowanie? (15) Rozumowania przydłuższe czy mogą się odnosić do rozumowania z trzech zdań złożonego? (16) Jaki jest związek rozumowań odłącznych z prawdami rzeczywistymi nabytymi przez doświadczenie?

Na tym się ukończył egzamin ustny z wyżej wymienionych nauk trwający godzin trzy. {...} Oryginał podpisali: w zastępstwie dziekana profesor zwyczajny Grodek; profesor zwyczajny Tomasz Czerniawski; profesorowie nadzwyczajni Rustem, Pinabel, Leon Borowski; adiunkt X. Anioł Dowgird, zastępca profesora.

5. List Ignacego Daniłowicza do Joachima Lelewela z 19/31 grudnia 1819 (Wilno). [Sudolski (red.) 1999], s. 656-655.

Konkurs, a nawet programat przez Onacewicza ułożony a przez Polińskiego do Warszawy posłany, przeszedł przez Fakultet, a nawet przez Radę, nie wiem tylko za jakowe grzechy dziś kursuje po innych fakultetach, by sere{[n]}gi⁵⁷ decydowały jak uczyć historii. Takiż los spotkał konkurs do filozofii p. Dowgirda ułożony; zapewne niemało emetyku⁵⁸ im dołożą, albo matematycznie o filozofii zadecydują” (s. 654-655).

6. List Ignacego Daniłowicza do Franciszka Malewskiego z 20 lutego / 4 marca 1822 (Wilno). [Sudolski (red.) 1999], s. 447.

⁵⁷ *Scil.* nudziarze {przyp. mój – JJ}.

⁵⁸ *Scil.* środka wymiotnego {przyp. mój – JJ}.

Ks. Dowgird wielce szczęśliwy, że został korespondentem, a miło było dla mnie wyczytać w liście z Warszawy pochlebne o Panach wyrazy, donosząc, żeście byli na sesji Towarzystwa Przyjaciół Nauk” (s. 447).

7. Wspomnienie Tomasza Dobszewicza. [Dobszewicz⁵⁹ 1883], s. 102, 91.

Kapelanem {...} Głównego Seminarium {Duchownego w Wilnie} był {...} X. Anioł Dowgird ze Zgromadzenia XX. Pijarów. Kapłan ten prawy, pobożny, cnotliwy i aż do skrupulatności w pełnieniu swych obowiązków ścisły, tak dalece pozbawiony był wszelkiego daru wysłowienia się, że i w najprostszej rzeczy wytłumaczyć się nie umiał. Oprócz tego skutkiem pracy nad siły tak stargał swe zdrowie, że chociaż miał wtenczas zaledwie lat pięćdziesiąt, nosił na sobie ślady podeszłej starości; wysechł, posiwiał i tak się stał drażliwy, że każde niespodziane słówko, każde stuknięcie przyprowadzało go do nieprzytomności. Dla tych też przyczyn nie mógł wywierać zbawiennego wpływu na młodzież. Prócz logiki i rozprawy w tym przedmiocie zostawił wiele pism treści duchownej, które potem drukiem ogłoszone zostały. {...}

Przedrzemywaliśmy nudne godziny naszego zacnego sylogisty.

⁵⁹ Tomasz Jerzy Ejtwid Dobszewicz (zm. 4.06.1881, Żytomierz); prałat archidiakon katedralny i żytomierski, oficjał rzymsko-katolickiego duchownego konsystorza w Żytomierzu, przez ponad dwadzieścia lat profesor katolickiej teologii dogmatycznej i moralnej oraz historii kościoła w Uniwersytecie Kijowskim.

Bibliografia

ABÉLARD, PIERRE

1796 *Historia calamitatum suarum*. Paris, J. B. Fournier le jeune et fils.

ABICHT, Johann Heinrich

1814 *Initia philosophiae proprie sic dictae*. Wilno, Józef Zawadzki.

ARYSTOTELES

1791-1800 *Opera omnia*. Vol. I-V. {Tu m.in.:} {Organum scientiarum.} (*Categoriae. De interpretatione* [Περὶ Ἑρμηνείας]. *Analytica priora. Analytica posteriora. Topica. De sophisticis elenchis*). *De anima. Metaphysica*. Argentoratum {Strasbourg}, Societatis Bipontinae.

BACON, FRANCIS

1623 *De dignitate et augmentis scientiarum*. Würzburg 1780, Johann Jakob Stahel.

1645 *Novum organum scientiarum*. Amsterdam, Adrian Wijngearde et Francis Moiardu.

BERKELEY, GEORGE

1709 *An essay toward a new theory of vision*. Dublin, Aaron Rhames.

1710 *A treatise concerning the principles of human knowledge*. Dublin, Aaron Rhames.

1713 *Three dialogues between Hylas and Philonous*. Dublin, G. James.

BIBLIA

1816 *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu* na język polski przełożone przez ks. Jakuba Wujka S.J. Leipzig, J. Baumgartner.

BUHLE, JOHANN GOTTLIEB

1806 *Histoire de la philosophie moderne*. Paris 1816, F. I. Fournier.

CHESELDEN, WILLIAM

1728 *An account of some observations made by a young gentleman, who was born blind, or lost his sight so early, that he had no remembrance of ever having seen, and was couch'd between 13 and 14 years of age. Transactions Philosophiques*, nr 402, s. 447-450.

CICERO, MARCUS TULLIUS

1723 *De natura Deorum*. Monachii 1829, Impensis A. Weberii.

CONDILLAC, ÉTIENNE BONNOT DE

1754 *Traité des sensations. Oeuvres complètes*. T. III. Paris 1798, Ch. Houel.

1775a *L'art de raisonner. Oeuvres complètes*. T. VIII. Paris 1798, Ch. Houel.

1775b *L'art de penser. Oeuvres complètes*. T. VI. Paris 1798, Ch. Houel.

1780 *La logique ou les premiers développemens de l'art de penser. Oeuvres complètes*. T. XXII. Paris 1798, Ch. Houel.

COUSIN, VICTOR

1826 *Fragments philosophiques*. Paris, Sautelet.

DÉGÉRANDO, Joseph Marie

1799-1800 *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*. T. I-IV. Paris, Goujon Fils, Fuchs & Henrichs.

1804 *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Paris 1822 Alexis Eymery.

1824 *Du perfectionnement moral ou de l'éducation de soi-même*. T. I-II. Bruxelles, Librairie Parisienne, Française et Étrangère.

DOBSZEWICZ, TOMASZ

1883 *Wspomnienia z czasów, które przeżyłem*. Kraków, Drukarnia Czasu Fr. Kleczyckiego i sp.

DOWGIRD, ANIOŁ

1817 Rozbiór dzieła pod tytułem *O filozofii* przez Feliksa Jarońskiego z uwagami nad nim. *Dziennik Wileński*, t. VI, nr 31, s. 67-111; nr 32, s. 191-231, nr 33, s. 283-331.

1821 *O logice, metafizyce i filozofii moralnej {rozprawa}*. Wilno, Drukarnia A. Marcinowskiego.

1824 *Exhorta na pogrzebie* śp. ks. F.N. Golańskiego. W: A. Dowgird, M. Herbut & M. Bobrowski, *Zbiór mów żałobnych na pogrzebie* śp. ks. Filipa Neriusza Golańskiego S.P. mianych w kościele akademickim św. Jana w Wilnie. Połock, Drukarnia XX. Pijarów, s. 8-17.

1826a *Dissertatio inauguralis theologico-dogmatica de miraculis*. Wilno, Józef Zawadzki.

1826b Kazanie o niedowiarstwie. W: *Zbiór niektórych kazań mianych w czasie Wielkiego Jubileuszu roku 1826 miesiąca stycznia w mieście gubernskim Wilnie odbytego*. Wilno, Drukarnia Diecezjalna Wileńska, s. 143-166.

1826c Kazanie o posłuszeństwie ku wszelkiej władzy. W: *Kazania w czasie jubileuszu w kościele św. Jana w Wilnie miane w roku 1826*. Wilno, Józef Zawadzki, s. 189-208.

1828 *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna*. Część 1. Połock, Drukarnia XX. Pijarów.

1830 *Antykrytyka. Odpowiedź autora na recenzję jego dzieła pt. Przyrodzone myślenia prawidła itd. Dziennik Wileński. Historia i Literatura*, t. IX: nr 2(luty), s. 131-149; nr 3(marzec), s. 196-220.

- 1835 {Kazanie na wigilię Trzech Króli.} Próbki pisma treści duchownej z manuskryptów pozgonnych. *Wizerunki i Roztrząsania Naukowe*, t. XI, s. 122-133.
- 1836 *Wykład Ewangelii i Listów Apostolskich przypadających w dni niedzielne i uroczyste całego roku*. T. I-II. Wilno 1836, Drukarnia Diecezjalna u JXX. Misjonarzy na Górze Zbawiciela.
- 1839 Rzeczywistość poznać ludzkich [skrót]. *Wizerunki i Roztrząsania Naukowe*. *Poczet Nowy Drugi*, t. V, s. 5-81.

FIJAŁKOWSKI, ANTONI

- 1835 X. Anioł Dowgird. *Wizerunki i Roztrząsania Naukowe*, cz. 11, s. 101-121. Toż ze zmianami jako „Przedmowa” do [Dowgird 1836.I], s. I-XVI.

HUME, DAVID

- 1748 *An inquiry concerning human understanding*. Vol. I-II. W: *Essays and treatises on several subjects*. Edinburgh 1825, James Walker. Vol. II, s. 1-167.
- 1759-1760 *Oeuvres philosophiques*. Vol. I-III. Amsterdam, Schneider.

JAROŃSKI, FELIKS

- 1812 *O filozofii*. Kraków, Drukarnia Akademicka.

JOHANNES SARISBENIENSIS {JOHN OF SALISBURY}

- 1639 *Metalogicus*. Lugduni Batavorum {Leiden}, Joannis Maire.

KANT, IMMANUEL

- 1781 *Kritik der reinen Vernunft*. Riga, Johann Friedrich Hartknoch.
- 1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Riga, Johann Friedrich Hartknoch.
- Prolegomena ad metaphysicam quamque futuram quae qua scientia poterit prodire*.
- 1788 *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga, Johann Friedrich Hartknoch.
- 1800 *Logik*. Königsberg, Friedrich Nicolovius.

KARPE, FRANC SAMUEL

- 1804a *Institutiones philosophiae dogmaticae*. Wien, Wappler & Beck.
- 1804b *Institutiones philosophiae moralis*. Wien, Wappler & Beck.

KOLBUSZEWSKI, KAZIMIERZ

- 1929 Do biografii ks. Anioła Dowgirda. *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 350 rocznicy założenia i wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego*. Wilno, Józef Zawadzki, s. 229-258.

KRUG, WILHELM TRAUGOTT

- 1806-1810 *System der theoretischen Philosophie*. Königsberg 1825, August Wilhelm Unzer.

1820 *Metaphysik oder Erkenntnisslehre*. Königsberg, August Wilhelm Unzer.

LELEWEL, JOACHIM

1830 *Dzieje Polski*. Warszawa, Drukarnia J. Węckiego.

LOCKE, JOHN

1690 *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Amsterdam 1735, Pierre Mortier.

MICKIEWICZ, ADAM

1883 *Korespondencja*. T. IV. Paryż, Księgarnia Luksemburska.

PALEY, WILLIAM

1816 *Principes de philosophie morale et politique*. T. I-II. Paris, Treuttel & Wurtz.

PETRYCY, SEBASTIAN

1618 *Etyka Arystotelesowa*. Kraków, Drukarnia Macieja Jędrzejowczyka.

PRZECZYTAŃSKI, PATRYCY

1816 *Logika czyli sztuka rozumowania*. Warszawa, Drukarnia Księży Pijarów.

SENECA, LUCIUS ANNAEUS

64 *Ad Lucilium epistulae morales*. Vol. I-III. London 1920, William Heinemann Ltd.

SOŁTYKOWICZ, JÓZEF

1810 *O stanie Akademii Krakowskiej. Krótki wykład historyczny*. Kraków, Drukarnia Grobłowska.

STEWART, DUGALD

1808 *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*. Genève, J. J. Paschoud.

STYCZYŃSKI, JAN GWADALBERT {J. G. S.}

1817 *Jakobinizm literacki*. Wyjątek z listu pisanego z Wilna do NN w Krakowie mieszkającego. *Dziennik Wileński*, t. V, nr 26, s. 105-107.

SUDOLSKI, ZBIGNIEW (RED.)

1999 *Archiwum Filomatów. Listy z zesłania. Krąg Franciszka Malewskiego i Józefa Jeżowskiego*, Warszawa, Wydawnictwo Ancher.

ŚNIADECKI, JAN

1817 *O rachunku losów*. W: [Śniadecki 1814-1822.III], s. 329-359.

1814-1822 *Pisma rozmaite*. T. I-IV. Wilno, Józef Zawadzki.

1818b *O rozumowaniu rachunkowym*. W: [Śniadecki 1814-1822.III], s. 360-401.

- 1819 O filozofii. W: [Śniadecki 1814-1822.IV], s. 38-74.
1820 Przydatek do pisma o filozofii. W: [Śniadecki 1814-1822.IV], s. 74-172.

ŚNIADECKI, JĘDRZEJ

- 1804-1811 *Teoria jestestw organicznych*. T. I-II. Warszawa, Drukarnia Nr 646 – Wilno, Józef Zawadzki.

WENZEL, GOTTFRIED IMMANUEL

- 1807 *Elementa philosophiae methodo critica adornata*. Linz, Friedrich Immanuel Eurich.

WOLFF, CHRISTIAN

- 1728 *Philosophia rationalis, sive logica, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt & Leipzig, Officina Libraria Rengeriara.
1729 *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt & Leipzig, Officina Libraria Rengeriara.
1731 *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata*. Frankfurt & Leipzig, Officina Libraria Rengeriara.
1737 *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*. Frankfurt & Leipzig, Officina Libraria Rengeriara.

WOROTYŃSKI, WIKTOR

- 1935 *Seminarium Główne w Wilnie. Powstanie i pierwszy okres dziejów (1803-1816)*. Wilno, Księgarnia św. Wojciecha.

YY {WISZNIEWSKI, MICHAŁ}

- 1830 *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł* Anioła Dowgirda [recenzja]. *Dziennik Wileński. Historia i Literatura*, t. IX, nr 1(styczeń), s. 50-74.

Postowie. Życie i dzieło Anioła Dowgirda

1. *Calendarium*¹

11.12.1776. Anioł Dowgird² przychodzi na świat w Jurkowszczyźnie, w majątku leżącym w powiecie mścisławskim województwa mohylewskiego I Rzeczypospolitej; w wyniku pierwszego rozbioru majątek znalazł się w Cesarstwie Rosyjskim (obecnie należy do rejonu roslawskiego obwodu smoleńskiego). Ojcem Anioła był zubożały szlachcic – Stanisław Dowgird.³

1786-1789. Pobiera nauki w szkołach jezuickich w Mohylewie i we Mścisławiu. W tym czasie nauczycielami są m.in.: w Mohylewie – Jan Lubsiewicz (retoryka i poetyka), Augustyn Magnani (retoryka i poetyka), Wojciech Obrąpalski (matematyka), Jakub Rogaliński (gramatyka), Wincenty Rypiński (język francuski) i Wincenty Tywankiewicz (gramatyka); w Mścisławiu: Antoni Abramsberg (matematyka i niemiecki), Tadeusz Hattowski (retoryka i poetyka), Nikodem Muśnicki (retoryka i poetyka), Longin Turyno (gramatyka i francuski) i Tywankiewicz (gramatyka i francuski).

1789-1791. Uczy się retoryki, fizyki, historii powszechnej, logiki i języka francuskiego w kolegium pijarskim w Dąbrownie k. Orszy (działającym w latach 1785-1799); rektorem kolegium był w tym czasie Józef Ostrowski.

17.08.1791. Wstępuje do zakonu pijarów w Lubieszowie (ówczesne województwo mińskie). W czasie nowicjatu jego przełożonym jest Jan Kanty Wykowski. W miejscowym kolegium pijarskim (czynnym w latach 1686-1834) uczył się m.in. Tadeusz Kościuszko, Teodor Narbutt i Adam Naruszewicz. Wybitnymi pedagogami w kolegium byli: Michał Charkiewicz (autor podręcznika do retoryki łacińskiej),

¹ Poza tekstami opublikowanymi w tym tomie do uzupełnienia danych „*Calendarium*” posłużyły m.in. następujące pozycje: (1) P. Chmielowski, Anioł Dowgird. W: *Wielka encyklopedia ilustrowana*, T. XV. Warszawa 1895, Drukarnia Artystyczna S. Sikorskiego, s. 893-894. (2) J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1570-1831)*. T. II i III. Kraków 1899-1900, Drukarnia W. L. Anczyca i spółki. (3) L. Janowski, *Słownik biograficzny dawnego Uniwersytetu Wileńskiego*. Wilno 1939, Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Wilnie – Księgarnia św. Wojciecha w Wilnie.

² We współczesnej literaturze litewskiej używana jest niemal wyłącznie zlituanizowana forma jego imienia i nazwiska: „Angelas Daugirdas” lub „Anielius Daugirdas”, nigdy skądinąd przez niego samego nieużywana. Warto przy okazji wspomnieć, że wybitny litewski historyk filozofii, Romanas Plečkaitis, wydał tom pism Dowgirda przełożonych przez siebie z polskiego na litewski; por. A. Daugirdas, Raštai: *Logika. Pažinimo teorija. Moralės filosofija* [Wykłady: Logika. Teoria poznania. Filozofia moralna]. Vilnius 2006, Margi Raštai.

³ Stanisław – jako imię ojca – figuruje w kwestionariuszu personalnym Uniwersytetu Wileńskiego z 1816 roku. W analogicznym kwestionariuszu z 1832 roku oraz liście-prośbie do cara Mikołaja I zamiast „Stanisława” podane jest jako imię ojca – „Andrzej”.

Aleksy Kotiużyński (tłumacz Wirgiliusza), Andrzej Puczyński (autor podręcznika do historii powszechnej), Ferdynand Serafinowicz (profesor Uniwersytetu Wileńskiego) i Maciej Tukałło (tłumacz z francuskiego i łaciny).

17.09.1793. Składa śluby zakonne.

1793-1795. Odbywa studia zakonne – w zakresie filozofii, literatury łacińskiej i polskiej, matematyki, fizyki, historii naturalnej, historii powszechnej i teologii – najpierw, przez dwa lata, w Dąbrowicy nad Horyniem. O wysokim poziomie tamtejszego kolegium świadczy to, że wśród jego absolwentów byli m.in. Alojzy Feliński, Cyprian Godebski i Łukasz Gołębiowski.

1795/1796. Studiuje matematykę, fizykę i teologię w Akademii Wileńskiej, gdzie otrzymuje stopień magistra teologii. Rektorem w tym okresie (1789-1799) jest Marcin Poczubutt-Odlanicki, matematyk; katedrą matematyki wyższej kieruje Franciszek Najworszy; profesorem fizyki jest Józef Mickiewicz (daleki krewny Adama); na Wydziale Teologicznym wykłada retorykę i poetykę Filip Neriusz Golański, pijar, bardzo przez Dowgirda ceniony.⁴ Jedną z największych wileńskich indywidualności filozoficznych jest w tym czasie Hieronim Stroynowski, pijar, od 1789 profesor prawa natury i ekonomii, a następnie (1799-1806) rektor Uniwersytetu Wileńskiego, inicjator utworzenia Głównego Seminarium Duchownego przy Uniwersytecie (1808); jego następcą na stanowisku rektora (1806-1815) zostaje inny wybitny – i podobnie jak Golański ceniony przez Dowgirda – filozof, Jan Śniadecki.

1796⁵-1807. Jest nauczycielem w powiatowych szkołach litewskiej prowincji pijarów, kolejno: w Lidzie (1796/1797), gdzie uczy arytmetyki i geografii; w Wilkomierzu (1797/1798), gdzie uczy również arytmetyki i geografii; w Rosieniach (1798-1801), gdzie uczy matematyki i fizyki; w Witebsku (1801⁶/1802), gdzie uczy matematyki; w Łużkach (1802-1804), gdzie uczy poetyki i retoryki; wreszcie w Szczuczynie Litewskim (1804-1807), gdzie uczy fizyki i francuskiego.

3.10.1802. Otrzymuje święcenia kapłańskie w Mohylewie.

1807⁷-1809. Uczy młodzież zakonną w Nowicjacie Lubieszowskim w zakresie poetyki i retoryki. Jest przy tym prefektem pijarskiego Konwiktu Szlachetnej Młodzi w Wilnie.

⁴ Oto charakterystyka Golańskiego, którą Dowgird nakreślił w mowie żałobnej: „Nie szperał w tych rzeczach, które przechodzą ludzkie pojęcie. Nie przyznawał umysłowi swojemu sił nieograniczonych. Nie miała u niego szacunku umiejętność taka, która by nadymała tylko ludzi, nie czyniąc ich lepszymi. [...] Miłość Boga i bliźniego, bezinteresowność, wstrzemięźliwość, pokora, rozsądna szczerość, cierpliwość, uprzejmość, dobroczynność usiłująca raczej podobać się w skrytości Bogu, aniżeli ściągnąć na się uwielbienie ludzkie, gorliwość w pełnieniu swych obowiązków i wierne stosowanie się do stanu swojego, składały nieprzerwane pasmo jego życia” (Dowgird 1824: 15).

⁵ Według P. Chmielowskiego – od 1793; jest to jednak najprawdopodobniej pomyłka.

⁶ Według J. Bielińskiego – od 1800; data najprawdopodobniej błędna.

⁷ Według J. Bielińskiego i L. Janowskiego – mylnie – od 1801.

10.10.1811-31.08.1813,⁸ 1816-1832. Pełni funkcję kapelana Głównego Seminarium Duchownego przy Uniwersytecie Wileńskim.

1812. Pełni funkcję kapelana w lazarecie ulokowanym przez okupujące Wilno wojska francuskie w gmachu Głównego Seminarium Duchownego.

1812-1813. Jest kapelanem Gimnazjum Wileńskiego.

1814-1816. W pijarskim seminarium w Dąbrowicy uczy literatury polskiej. Ponadto pełni obowiązki sekretarza prowincji i konsultatora zgromadzenia pijarów oraz przygotowuje projekt reformy zakonu.

1818-1821. Po śmierci Jana Henryka Abichta (1816) jest zastępcą profesora logiki i psychologii w Uniwersytecie Wileńskim.

20.05.1819. Egzaminuje Adama Mickiewicza z logiki w Oddziale Literatury i Sztuk Pięknych Uniwersytetu Wileńskiego.

1821-1823. Pełni funkcję zastępcy profesora filozofii teoretycznej i praktycznej w Uniwersytecie Wileńskim.

1822. Zostaje członkiem korespondentem Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk na podstawie rozprawy *O logice, metafizyce i filozofii moralnej*.

1823. Przegrywa (podobnie jak Michał Wiszniewski) z Józefem Gołuchowskim ogłoszony w 1820 konkurs na Katedrę Filozofii Teoretycznej i Praktycznej Uniwersytetu Wileńskiego. Odrzuca propozycję objęcia funkcji plebana oszmiańskiego.

1824-1832. Wykłada logikę w Uniwersytecie Wileńskim. Jest też egzaminatorem diecezjalnym.

1826. Otrzymuje stopień doktora teologii na podstawie rozprawy *De miraculis*.

1833. Zostaje – po sekularyzacji – kanonikiem katedralnym wileńskim.

1834. Obejmuje funkcję profesora logiki i filozofii moralnej w Rzymsko-Katolickiej Akademii Duchownej w Wilnie.

26.04.1835. Umiera na astmę w Wilnie. Zostaje pochowany na Cmentarzu św. Stefana, jednym z najstarszych cmentarzy wileńskich (czynny w latach 1660-1864), na którym w I połowie XIX w. grzebano m.in. profesorów uniwersyteckich.

⁸ Tak – według dostępnych dokumentów. A. Fijałkowski, P. Chmielowski i J. Bieliński dają dla pierwszego okresu daty 1809-1812.

W okresie międzywojennym na miejscu dawnego cmentarza urządzono skład materiałów budowlanych cechu kamieniarzy. Po II wojnie światowej zburzone zostały resztki cmentarza – w tym kolumbarium. Nie zachował się żaden nagrobek. Majątek swój zapisuje bratanicy, Placydzie Puchalskiej;⁹ księgozbiór – Akademii Duchownej.

2. Program filozoficzny

2.1. 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.

(a) Badania filozoficzne powinny być oparte na „przyrodzonym rozumie” i nie powinny się odwoływać np. do „światła objawionego”, z którego korzysta religia (i teologia).

(b) Podstawową metodą badawczą w filozofii jest analiza: „rozbiór najpospolitszych wyobrażeń naszych i działań umysłowych”.

(c) 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”.

(2) Teoria filozoficzna powinna być systemem dedukcyjnym: powinno być tak, że w niej „twierdzenie jedno wypływa z drugiego”.

(3) Tezy teorii filozoficznej powinny być możliwie najpewniejsze.

(4) Aby ocenić jakąś teorię filozoficzną, należy najpierw zanalizować jej „zasady” (tj. tezy podstawowe).

(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”.

(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”; nie powinien zajmować się „błyskotkami fałszywymi” ani pisanie „romansów metafizycznych, które [...] ściągawszy na się przez czas krótki uwagę szczupłej garstki zapalonych stronników nowości, wnet powracać musiały do swego nicstwa”.

⁹ Placyda Dowgirdówna (ur. 1810) była córką Stanisława Dowgirda i Tekli z Karasiów. 29.07.1834 poślubiła Józefa Puchalskiego; ślub odbył się w kościele akademickim św. Janów w Wilnie w asyście m.in. Anioła Dowgirda; 23.04.1835 – tuż przed śmiercią Anioła – urodził im się syn, Wojciech. Wygląda więc na to, że Anioł był bratem Stanisława. Niektóre wiarygodne źródła – na których się ostatecznie oparliśmy – mówią jednak, że był on synem Stanisława, ten zaś był synem Jana i wnukiem Mateusza; ów Stanisław miał mieć trzech braci: Wawrzyńca, Stefana i Macieja. Ta linia Dowgirdów prowadzi co najmniej do początku XV wieku.

2.2. W świetle tych postulatów dyskwalifikują filozofię:

- (a) różnorodność niezgodnych ze sobą teorii występująca w danej fazie jej historii;
- (b) sprzeczności wewnętrzne proponowanych teorii;
- (c) „odrzucone twierdzenia”, „wysilone abstrakcje” i „dzika gadanina”;
- (d) używanie „wyrazów źle zrozumianych”, prowadzące do logomachii.

Dokonana przez Dowgirda z tej perspektywy ocena współczesnej mu filozofii – a zwłaszcza niemieckiej (pokantowskiej) – wypada bardzo ujemnie.

3. Realizm metafizyczny

3.1. Dowgird opowiadał się stanowczo za tezą realizmu metafizycznego, głoszącą, że „zewnątrz umysłu naszego są pewne rzeczywistości, które odpowiadają wyobrażeniom naszym”.

Do przedmiotów zewnętrznych – wobec duszy – należy również nasze ciało. Różni się ono od innych przedmiotów zewnętrznych tym, że: (a) żadna jego część nie może być odłączona bez bólu; (b) dotknięcie jego części wywołuje podwójne czucie (np. ręki dotykającej i ręki dotykanej); (c) silne działanie na nie wywołuje ból – a na inne przedmioty takiego bólu nie wywołuje.

Wiedza o przedmiotach zewnętrznych jest pośrednia i ograniczona. Wiemy, że istnieją („bytują”) rzeczywiste przyczyny niektórych naszych wyobrażeń – ale nie jesteśmy w stanie dowiedzieć się, jaka jest ich „natura”, tj. jakie są one same w sobie. Wiemy tylko pośrednio, że przedmioty te mają własności pewnych typów (por. niżej – własności absolutne).

Tezę realistyczną miał Dowgird za „najpierwszą zasadę” wiedzy ludzkiej – inaczej niż jedyny poważniejszy adwersarz Dowgirda z jego czasów, Wiszniewski, który pisał bez ogródek:

Nie widzimy jasno pożytków, jakie by filozofia, literatura i w OGÓLNOŚCI LUDZIE, z tego ugruntowania rzeczywistości poznać naszych odnieść by mogli.

Dowgird uzasadniał realizm metafizyczny na dwóch drogach: pozytywnej i negatywnej (przeprowadzając – w tym drugim wypadku – *reductio ad absurdum* wobec idealizmu i sceptycyzmu).

3.2. Argumentacja pozytywna wyglądała następująco.

Działanie naszego umysłu podlega pewnym naturalnym prawom. Prawa te, z jednej strony, nie są wytworem naszej woli; z drugiej strony, są dla nas korzystne („zbawienne”), gdyż działając zgodnie z nimi, uzyskujemy wiedzę niezbędną do „zachowania bytu naszego”.

Głoszą one, że:

(1) Każdemu skutkowi należy przyporządkowywać przyczynę od niej różną.

Zasada ta – tj. zasada przyczynowości („przyczynowości”) jest odrzucana przez sceptyków, którzy redukują związki przyczynowo-skutkowe do następstwa odpowiednich zjawisk. Redukcja ta jednak jest całkowicie bezpodstawną – i prowadzi do

niedorzeczności, gdyż „wyobrażenie przyczyny i skutku znaczy coś więcej, aniżeli wyobrażenie prostego następstwa zjawień”.

(2) Wspólne wszystkim ludziom jest złudzenie, polegające na tym, że część swoich wyobrażeń odsyłają oni do niektórych unerwionych części ciała, a część do przedmiotów zewnętrznych; w ten sposób wyobrażenia te (kolory, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło i zimno itp.) uznają mylnie za własności tych przedmiotów.

(3) Wszelkie nasze wyobrażenia „budzą” w nas pojęcie naszej duszy, będącej podmiotem tych wyobrażeń, i pojęciu temu odpowiada pewien rzeczywisty przedmiot.

(4) Niektóre nasze wyobrażenia – mianowicie „czucia”, a „pierwiastkowo” wyobrażenia dotykowe – wywołują w nas pojęcia przedmiotów zewnętrznych, będących niezależnymi przyczynami tych wyobrażeń i pojęciom tym odpowiadają pewne przedmioty rzeczywiste.

3.3. Argumentacja negatywna była taka.

Dowgird zakładał, że:

(1) Przekonania, w których uznajemy rzeczywistość przedmiotów zewnętrznych, nie są wynikiem rozumowania.

(2) Przekonania te nie są przypadkowe.

Stąd wnosił, że:

(3) Zgodnie z prawami umysłu nie mogą być one błędne lub niepewne.

Przypuśćmy bowiem, że jest tak, jak głoszą idealiści, tj. że żadnym pojęciem, wywołanym przez nasze wyobrażenia, nie odpowiadają przedmioty rzeczywiste, a więc, że wszystkie nasze przekonania, w których uznajemy rzeczywistość takich przedmiotów, są błędne. Przemawiać miałyby za tym istnienie złudzeń zmysłowych.

Idealisci popełniają jednak tutaj błąd. Po pierwsze, składnikami spostrzeżeń poza czuciami są pojęcia (w sprawie tego rozróżnienia – por. niżej), a te ostatnie podlegają wspomnianym prawom umysłu ludzkiego. Po drugie, rozstrzygnięcie, że coś jest złudzeniem zmysłowym, jest możliwe tylko przy założeniu, że coś takim złudzeniem nie jest, i doświadczenie pozwala rozstrzygnąć, z którym wypadkiem mamy do czynienia. Założenie, że wszystko, o czym powiadają nas zmysły, jest złudzeniem, jest więc niesprawdzałne.

Niesprawdzalna jest także teza idealistyczna, że wszystkie nasze przekonania, w których uznajemy istnienie przedmiotów zewnętrznych, są błędne. Również teza, że niektóre z tych ostatnich przekonań są błędne, jest niesprawdzalna, jeśli chodzi o sprawdzenie ich prawomocności za pomocą doświadczenia zmysłowego, gdyż przekonania tego rodzaju nie są sprawą czuć zmysłowych – lecz przyrodzonych prawideł rządzących działaniem umysłu.

Zauważmy, że argumentacja ta nie dotyka sceptyków, według których przekonaniu o istnieniu rzeczywistości zewnętrznej brak dostatecznego uzasadnienia. Zdaniem Dowgirda sceptycy mylą się jednak, gdyż uznają tylko jeden rodzaj pewności: bezpośredni. Tymczasem istnieje także pewność pośrednia (por. niżej) i z nią właśnie mamy do czynienia w wypadku tezy realistycznej.

Przeciwko idealizmowi i sceptycyzmowi przemawia ponadto jeszcze i to, że jest niezgodny z wielowiekowym dorobkiem ludzkości i „dąży do zniszczenia w ludziach prawdziwej moralności”, odrzucając *de facto* istnienie Boga.

4. Analizy ontologiczne

4.1. Dowgird nie lubił używać terminu „ontologia”, uważając, że to, co w jego czasach nazywano tym terminem, było zaledwie „urojoną częścią metafizyki” („filozofii oderwanej”). Nie zmienia to faktu, że sam przeprowadzał analizy ontologiczne – i to bardzo głębokie.

Oto kilka przykładów takich analiz.

Dowgird odróżniał więc np. przedmioty zewnętrzne („ciała”) od ostatecznych – „właściwie pojedynczych” i nierozciąglonych – pierwiastków („atomów mechanicznych”), z których składają się te przedmioty. To owym ostatecznym pierwiastkom przyznajemy w istocie rzeczywistość.

4.2. Wyodrębniał, dalej, własności bezwzględne i własności względne. Przypuśćmy, że to, że przedmiot zewnętrzny *P* ma własność *W*, sprawia, że w naszej duszy pojawia się czucie *C*. Dowgird mówi, że własność *W* jest wtedy własnością bezwzględną („nieodnośną”, absolutną) przedmiotu *P*, a czucie *C* – własnością względną („odnośną”, relatywną) przedmiotu *P*.

Sądził przy tym, że własności bezwzględne nie mogą być podobne do wywołanych przez nie własności względnych, gdyż:

(a) gdyby były podobne, to wszystkie przedmioty zewnętrzne musiałyby mieć zdolność czucia (a mają tę zdolność tylko ludzie i zwierzęta);

(b) te same własności bezwzględne wywołują w pewnych okolicznościach i u różnych ludzi różne wyobrażenia.

Za własności bezwzględne – przyporządkowane odpowiednim wyobrażeniom – miał „przymioty rzędu pierwszego” (w sensie Locke’a), tj. położenie przestrzenne i czasowe, kształt, wielkość, więź wewnętrzną, nieprzenikliwość, zmienianie się (w tym poruszanie się), zdolność-do-działania i samo działanie, a także posiadanie-liczby, rozciągłość, bycie-w-odległości, przynależność-do-zbioru, bycie-podobnym i różnienie się. Przyporządkowanie to polega na tym, że każdemu rzeczywistemu wyobrażeniu położenia odpowiada pewne rzeczywiste położenie, każdemu rzeczywistemu wyobrażeniu kształtu odpowiada pewien rzeczywisty kształt itd.

4.3. Rzeczywistość bezwzględna odpowiadać może dwojako wyobrażeniom: w sposób pierwotny („właściwy”) i pochodny („powodowy”).

Według Dowgirda rzeczywistość pierwotna przysługuje, po pierwsze, duszom i ostatecznym pierwiastkom rzeczywistych przedmiotów zewnętrznych, a także, po drugie, niektórym własnościom wspomnianych pierwiastków.

Otóż rozważmy sytuacje, w których – zgodnie ze swoimi rzeczywistymi wyobrażeniami – mówimy o przedmiocie *A*, który odpowiada tym wyobrażeniom, że:

(a) zajmuje pewne POŁOŻENIE („miejsce”) przestrzenne i czasowe; (b) ma pewien KSZTAŁT; (c) ma pewną WIELKOŚĆ; (d) jego części są ze sobą ZWIĄZANE; (e) jest w pewnym stopniu NIEPRZENIKLIWY (ma pewną „miąższość”); (f) ZMIENIA SIĘ (lub jest niezmienny) – w szczególności jest w RUCHU (lub w spoczynku); (g) ma ZDOLNOŚĆ DO DZIAŁANIA na przedmiot B; (h) DZIAŁA na przedmiot C. Własności te – położenie, kształt, wielkość, więź wewnętrzna („spójnia”), nieprzenikliwość, zmienianie się, zdolność-do-działania i działanie – są własnościami pierwotnymi; usunięcie którejkolwiek z tych własności z opisu przedmiotu A zubaża istotnie ten opis.

Rozważmy teraz sytuacje, w których – znowu zgodnie ze swoimi rzeczywistymi wyobrażeniami – mówimy o tym samym przedmiocie A, że: (a) jest JEDEN; (b) ma pewną ROZCIĄGŁOŚĆ; (c) znajduje się w pewnej ODLEGŁOŚCI od przedmiotu rzeczywistego B; (d) należy do pewnego ZBIORU; (e) jest PODOBNY do przedmiotu rzeczywistego D; (f) RÓŻNI SIĘ od przedmiotu rzeczywistego C. Własności te – posiadanie-liczby, rozciągłość, bycie-w-odległości, przynależność-do-zbioru, podobieństwo i różnienie się – są jedynie własnościami pochodnymi przedmiotu A. Chodzi o to, że orzekając te własności, nie mówimy o mającym je przedmiocie niczego więcej ponad to, co powiedzielibyśmy o nim, wskazując wyłącznie wszystkie jego własności pierwotne.

Odróżnienie tych dwóch sposobów odpowiadania rzeczywistości zewnętrznej naszym wyobrażeniom Dowgird uważał za swoje ważne odkrycie; mieszanie ich było – jego zdaniem – jednym ze źródeł idealizmu i sceptycyzmu.

4.4. Dowgird poświęcił dużo uwagi analizie czasu.

Odróżniał przede wszystkim czas wzięty „odnośnie”, czyli wyobrażenie czasu – „jedno z [...] najbardziej [...] ulotnych”, jak pisał Dowgird – od czasu wziętego „nieodnośnie”, czyli od czasu samego w sobie.

Czas sam w sobie utożsamiał z „szeregiem [*scil.* następstwem] chwil bardzo szybko jedna po drugiej następujących”. Natomiast czas wzięty „odnośnie” miał za „ciągłe następstwo czuć i pojąć”; gdy ustaje to następstwo – jak np. we śnie – znika wyobrażenie czasu. Poszczególne wyobrażenia tego ciągu są jednostkami miary czasu, a liczba tych jednostek w danym fragmencie ciągu wyznacza ową miarę.

Jak widać, Dowgird odrzucił rozpowszechnione ujęcie czasu jako następstwa dowolnych zmian w dowolnym przedmiocie. Uważał w szczególności, że to nie ruch budzi w nas wyobrażenie upływu czasu. Wrażenie, że jest inaczej, wzięło się, jego zdaniem, stąd, że pomyłono granice okresu czasu (np. dwa uderzenia pulsu) z samym tym okresem; to tak, jakby się brało końce pręta mierniczego za odległość między tymi końcami. Takimi granicami okresu mogłaby być zresztą jakakolwiek zmiana – w wypadku słońca nie tylko jego przesuwanie się po niebie, lecz także np. zmiana jego barwy na niebie.

4.5. Jednym z najstarszych paradoksów ontologicznych był paradoks ruchu – i ogólniej: zmiany. Można go zrekonstruować następująco. Rozważmy lot strzały

wypuszczonej z łuku. W każdej chwili tego lotu strzała znajduje się w pewnym miejscu, a znajdować się w pewnej chwili w pewnym miejscu – to tyle, co być w tej chwili w owym miejscu w spoczynku. Skoro więc lecąca strzała w każdej chwili swego lotu jest w spoczynku, to w żadnej chwili swego lotu nie leci. Próba opisu lotu strzały prowadzi – jak się okazuje – do sprzeczności: strzała leci i nie leci zarazem. O tym, że strzała leci, powiadają nas zmysły; rozum skłania nas do poglądu, że strzała nie leci.

Dowgird stanął na stanowisku, że „przeciwieństwo dwóch wypadków, z których jeden wynika z rozumowania, a drugi ze zmysłowości, jest tylko pozorne”. Wywód Dowgirda w tej sprawie jest – chciałoby się powiedzieć – tak nowoczesny, że każde jego streszczenie byłoby gorsze od oryginału, więc warto ten wywód przytoczyć *in extenso*:

Właściwie mówiąc, nie to powinniśmy rozumieć przez „ruch pewnego ciała”, jakoby to ostatnie zgoła trwać nie mogło w żadnym z tych położań, przez których szereg następnie przechodzi, ale raczej tak, że to ciało trwając rzeczywiście dłużej lub krócej w każdym z tych położań, dąży do jego odmiany mającej się niechybnie uiścić, jeśli inne jakie ciało nie uczyni mu oporu. Tak więc, póki dążenie to nie ustaje w ciebie, dopóty mówimy o tym ostatnim, że jest w ruchu. Przeciwnie, jeśli dążenie to zniszczone zostanie przez jakikolwiek opór, natenczas przyznajemy ciału spoczynek. Stąd się okazuje, że gdyśmy wyżej nazwali ruch ciągłą odmianą stanów rzeczywistych pewnego jestestwa, wyraz „ciągłą” nie w tym znaczeniu brać należy, ażebyśmy zaprzeczać mieli trwania każdej z odmian pojedynczych, których następstwo jest ruchem, ale w tym tylko, iż nie możemy postrzec zmysłami przejścia z jednej odmiany do drugiej, co znowu potwierdza prawdę wyłuszczoną już w wielu poprzedzających uwagach, to jest, że rozumowanie nasze dalej się rozciąga niż poznanie zmysłowe [...]. Gdyby zaś komukolwiek zdawało się być rzeczą trudną do pojęcia, jakim sposobem pogodzić się może ustawiczne dążenie ciała będącego w ruchu do odmiany miejsca z jakimkolwiek trwaniem w jednym miejscu, i jeśliby to tylko miało mu być powodem do odrzucenia ostatniego wypadku rozumowania naszego, zdaje się, iż byłoby dosyć za całą odpowiedź na ten zarzut odesłać przeciwnika do jednego z owych mędrców, którym się marzy, że filozof wytłumaczyć powinien wszystkie tajemnice natury, albo o wszystkim wątpić.

Odnotujemy, że według Dowgirda każda zmiana jest ciągiem niepodzielnych atomów ontycznych: „żadne następstwo odmian dzielić się bez końca nie może, bo ostateczne jego pierwiastki niepodzielne być muszą”.

4.6. Za część filozofii – a dokładniej metafizyki – uważał Dowgird teologię naturalną, tj. rozważania o Bogu odwołujące się nie do objawienia, lecz do przyrodzonych źródeł poznania.

Zdaniem Dowgirda można o Bogu orzec zasadnie pewne własności – m.in. wszechmoc, wszechwiedzę i wszechdobroć (czy najpełniejszą sprawiedliwość) – bez sięgania po objawienie. Dotyczy to także samego istnienia („bytności”) Boga – w każdym razie ujmowanego jako „jestestwo odwieczne, które nigdy nie miało początku, i które jest najpierwszą przyczyną wszystkich rzeczy”.

Znany od czasów średniowiecza tzw. dowód *ex motu* istnienia Boga zmierzał – w jednej z wersji – do wykazania, że łańcuchy przyczynowo-skutkowe nie mogą być odwieczne, a więc że istnieje pierwsza przyczyna, czyli coś, co nie ma przyczyny różnej od siebie. Kluczowe w tym wywodzie było odrzucenie tezy o odwieczności łańcuchów przyczynowo-skutkowych. Dowgird radził sobie z tą tezą w sposób dla siebie charakterystyczny, tj. za pomocą *reductio ad absurdum*.

Załóżmy, powiadał, że łańcuch przyczynowo-skutkowy jest odwieczny. Znaczy to, że nie ma chwili, w której nie byłoby jeszcze żadnego ogniwa tego łańcucha. Załóżmy teraz, że dla każdej przyczyny – wziętej z osobna – jest chwila, w której tej przyczyny jeszcze nie było. Skoro tak, to dla wszystkich przyczyn – a więc całego łańcucha – jest chwila, w której nie było tych wszystkich przyczyn. A zatem łańcuch przyczynowo-skutkowy nie może być odwieczny. Otrzymujemy więc sprzeczność.

5. Analizy epistemologiczne

5.1. Analizy epistemologiczne – czy, jak byśmy powiedzieli inaczej, analizy z zakresu psychologii deskryptywnej – przeprowadzał Dowgird w ramach szeroko rozumianej logiki, czyli, jak czasami mówił, „filozofii umysłowej”. Uzasadniał to tym, że ponieważ logika *sensu stricto* jest teorią poprawnego rozumowania, a rozumowanie jest jednym ze źródeł poznania, to logika w węższym sensie musi być ugruntowana w teorii „władz duszy” (por. niżej), dzięki którym owe rozumowania dochodzą do skutku. Co więcej: to właśnie ustalenie praw przyrodzonych, którym podlegają owe władze, umożliwia zrekonstruowanie kryteriów poprawności rozumowania. Albowiem „prawdła dobrego myślenia nie mogą być dowolne, lecz powinny wypływać z natury umysłu ludzkiego”. Przemawia za tym to, że ludzie umieli poprawnie myśleć (tj. stosować się do tych prawideł), zanim stworzyli (*resp.* poznali) logikę. Prawdła te są wieczne, stałe i nieodmienne oraz wspólne dla wszystkich ludzi; gdyby tak nie było – wszelkie spory byłyby bezprzedmiotowe.

W tej sytuacji jest już sprawą konwencji, czy psychologię deskryptywną *sensu stricto* uznamy za część szeroko rozumianej logiki, której inną częścią będzie logika *sensu stricto* – czy też logikę *sensu stricto* uznamy za część szeroko rozumianej psychologii deskryptywnej. Dowgird skłaniał się do drugiej konwencji i dlatego mógł powiedzieć: „Logika jest częścią istotną psychologii, psychologia zaś jest częścią metafizyki”.

Takie włączenie „metafizyki umysłu ludzkiego” do szeroko rozumianej logiki spotkało się z krytyką ze strony Wiszniewskiego, według którego:

Logika ma być tylko zbiorem praw, z natury umysłu wyprowadzonych, którym wszelkie działania umysłu, do wynalezienia i odkrycia prawdy zmierzające, ulegać muszą.

5.2. O samej duszy – a w szczególności o umyśle – żywił następujące przekonania: Po pierwsze, dusza nie ma części, a zatem jest nierozciąglą. Po drugie, siedliskiem działań duszy jest mózg. Po trzecie, ciało jest narzędziem duszy.

Za pierwszym przekonaniem – o niepodzielności (*resp.* nierozciągliwości) duszy – przemawiać ma to, że dusza jest w stanie porównywać ze sobą różne wyobrażenia pochodzące od różnych zmysłów. Gdyby te wyobrażenia były rozciągle, musiałyby – według Dowgirda – znajdować się w różnych częściach porównującej je duszy, ale wtedy nie mogłaby ona ich porównywać. Uzasadniał to tak. (1) Dwa przedmioty rozciągle tylko wtedy można ze sobą porównać, kiedy oba zajmują dokładnie to samo miejsce. (2) W dokładnie tym samym miejscu znajdować się może – w całości – tylko jeden przedmiot rozciągly. Gdyby więc wyobrażenia były przedmiotami rozciąglymi i miały zostać ze sobą porównane, to – zgodnie z przesłanką (1) – musiałyby się znajdować w tej samej części duszy. Ale – zgodnie z przesłanką (2) – nie mogą. Skoro zaś bywają porównywane, to nie mogą być przedmiotami rozciąglymi. Zatem i dusza nie jest rozciągła.

Drugie przekonanie w sprawie duszy – o jej umiejscowieniu w mózgu – objaśniał następująco:

Gdy się [...] mówi, że umysł ludzki ma swoje siedlisko w mózgu, inaczej twierdzenia tego pojmować rozsądnie nie możemy, tylko tak, że mózg bliższe ma położenie względem istoty myślącej i ściślej z nią związek, aniżeli inne części ciała naszego.

Trzecie przekonanie – o ciele jako narzędziu duszy – było, według Dowgirda, oczywiste, ale wyjaśnianie, na czym miałyby polegać to «kierowanie» przez duszę czynnościami ciała, uważał za przekraczanie przyrodzonych możliwości rozumu ludzkiego. W związku z tym główna uwaga Dowgirda skierowana była na opis samych czynności duszy. Zdaniem Dowgirda opis ten powinien być szczególnie dokładny, gdyż metafizyczny „obłąd” filozofów brał się głównie właśnie z niedokładności owego opisu.

5.3. Punktem wyjścia tego opisu było tradycyjne odróżnienie w obrębie czynności (działań, stanów) duszy – trzech ich rodzajów: myśli, chciń i uczuć. Tymi ostatnimi – uczuciami – Dowgird specjalnie się nie zajmował: skoncentrował się, co zrozumiałe, przede wszystkim na myśleniu i – w mniejszym stopniu – na chceniu, a więc na czynnościach dwóch władz: umysłu i woli.

Był czas, kiedy władze duszy reifikowano: wyobrażano sobie, że są to jakieś substancjalne części duszy. Dla Dowgirda takie postawienie sprawy było nie do przyjęcia. Przez „władzę duszy” rozumiał on po prostu zdolność duszy do wykonywania określonych czynności, a więc w wypadku umysłu jest to zdolność do myślenia, a w wypadku woli – zdolność do żywienia aktów wolicjonalnych, czyli chciń. Sądził przy tym, że mieszanie władz-zdolności duszy (czyli stałych jej własności) z czynnościami duszy (czyli określonymi działaniami duszy możliwymi dzięki tym zdolnościom) grozi idealizmem lub sceptycyzmem.

Zanim przedstawimy jego analizę umysłu i woli – a więc w istocie analizę myślenia i chcenia – podkreślimy dwie sprawy.

Po pierwsze, Dowgird we właściwy sobie sposób rozstrzygał spór między natywizmem i sensualizmem genetycznym. Uważał mianowicie, że jest to spór powstający

wskutek mieszania aktów mentalnych z dyspozycjami do tych aktów. Natywizm jest uzasadniony w odniesieniu do dyspozycji, a sensualizm – w odniesieniu do aktów.

Przymioty duszy naszej, to jest władze jej i prawa, podług których te władze rozwijają się, są jej wrodzone, nie zaś wyobrażenia lub inne działania umysłowe.

Po drugie, oba wspomniane rodzaje czynności duszy Dowgird uważał za akty intencjonalne: nie ma ani myślenia, ani chcenia bezprzedmiotowego.

5.4. Zaczniemy od myślenia.

Dusza ludzka dysponuje trzema odmianami władz (*scil.* zdolności) myślowych: władzą wyobrażania sobie czegoś (dziś powiedzielibyśmy może – przedstawiania sobie czegoś), władzą sądzenia o czymś i władzą skupiania się na czymś (uwagi). Wyobrażanie sobie czegoś jest przy tym czynnością myślową prostą, a sądzenie o czymś – czynnością złożoną.

Prostota wyobrażania sobie czegoś bierze się stąd, że wyobrażenia są atomami ontycznymi myśli: przez „wyobrażenie” (albo – jak się czasem wyrażał Dowgird – „wiedzenie”) rozumie się „wszystko, z czego się składa myśl nasza, i co tylko w niej rozróżnione być może”. Wyobrażać sobie coś więc – to przeżywać pojedyncze wyobrażenie; sądzenie o czymś wymaga obecności więcej niż jednego wyobrażenia.

Ze względu na przedmiot wyobrażeń Dowgird dzieli wyobrażenia na samodzielne („przedniejsze”, pierwszego rzędu) i niesamodzielne (wyższych rzędów), a te ostatnie – na konkretne (np. związek między określonymi przedmiotami) lub abstrakcyjne (np. związek jako taki).

Wyobrażenia samodzielne są to wyobrażenia przedmiotów samodzielnych (np. wyobrażenia duszy, ciała itd.). Wyobrażenia niesamodzielne są to wyobrażenia własności („przymiotów”), które zawsze mają w tle jakieś inne przedmioty – te mianowicie, którym owe własności przysługują (np. wyobrażenia przyjemności lub przykrości, albo żywości lub słabości, które odsyłają do odpowiedniego uczucia; wyobrażenia „ruchu, spoczynku, siły, działania, kształtu” itd.), przy czym owe przedmioty bywają same przedmiotami niesamodzielnymi (por. np. prędkość ruchu, który sam jest przymiotem niektórych rzeczy).

Wyobrażeniami niesamodzielnymi są też wyobrażenia ujemne (tj. wyobrażenia nieobecności czegoś), gdyż nie są możliwe bez wyobrażeń dodatnich (tj. wyobrażeń obecności czegoś). Przykładem wyobrażenia ujemnego jest wyobrażenie przestrzeni („rozciągłości próżnej”) względem wyobrażenia rozciągłości pełnej: „gdy temu ostatniemu odpowiada pewna rzeczywistość zewnątrz umysłu naszego, wyobrażeniu tamtemu żadna rzeczywistość odpowiadać nie może”.

Podkreślmy, że Dowgird uważał podział na wyobrażenia samodzielne i niesamodzielne za podział względny, gdyż np. czerwień można rozważać jako własność czerwonego przedmiotu, ale i jako czerwień samą w sobie.

5.5. Ze względu na to, co jest narzędziem żywienia wyobrażeń, oraz ze względu na stopień ich „natężenia”, wyróżniamy wśród nich uczucia, czyli wyobrażenia zmysłowe,

i pojęcia, czyli wyobrażenia czysto umysłowe. Można to wyrazić inaczej, mówiąc, że mamy dwie władze: „czułość” (której narzędziami są zmysły – stąd właśnie nazywa się czucia „wyobrażeniami zmysłowymi”) i „pojętność”.

Wyobrażenia zmysłowe mogą być czuciami rzeczywistymi lub czuciami wyobrażonymi.

Dwie własności odróżniają czucia rzeczywiste od czuć wyobrażonych. Po pierwsze, czucia rzeczywiste są żywsze od czuć wyobrażonych; po drugie, tym pierwszym towarzyszy zawsze „przekonanie o rzeczywistej bytności przedmiotów obecnych”. Czucia rzeczywiste z kolei bywają zewnętrzne (gdy są spowodowane działaniem przedmiotów zewnętrznych na określone części naszego ciała) lub wewnętrzne (gdy pochodzą od samych tych części, które skądinąd – przypomnijmy – są zewnętrzne względem duszy).

Czucia wyobrażone – to inaczej obrazy czuć: wszystkie czucia wyobrażone są bowiem „obrazami przeszłych czuć rzeczywistych”. Władzę żywienia czuć wyobrażonych Dowgird nazywał „imaginacją” w jednym ze znaczeń tego słowa.

5.6. Drugi rodzaj wyobrażeń, tj. pojęcia, odróżnia od czuć, po pierwsze, to, że są mniej żywe od czuć – nawet wyobrażonych, a po drugie, że są od czuć mniej jasne.

Pojęcia wywoływane są przez czucia. Niektórym czuciom towarzyszy pewien sąd – mianowicie sąd wyrażający uznanie, że czucia te są skutkami pewnego przedmiotu zewnętrznego. Jeśli czucia, będące przyczyną danych pojęć, są rzeczywiste, to pojęciom tym odpowiadają rzeczywiste przedmioty zewnętrzne: pojęcie duszy, która ma te czucia i pojęcia, i pojęcie przedmiotów, które są przyczyną tych czuć i pojęć. Tezę tę Dowgird uważał za „prawo rzetelne umysłu naszego”: to „sama natura, która daje człowiekowi wiadomość o przyczynie czucia w nim sprawującej, każe mu sądzić, że ta przyczyna ma bytność zewnątrz jego jestestwa”. Dlatego – przypomnijmy – przekonanie o istnieniu „rzeczywistości odpowiedniej” nie może być fałszywe.

Również pojęcia dzielił Dowgird na zewnętrzne i wewnętrzne, ale zasada podziału była nieco inna niż w wypadku podobnego podziału czuć rzeczywistych: za pojęcia zewnętrzne uważał pojęcia dotyczące przedmiotów zewnętrznych i własnego ciała, a za pojęcia wewnętrzne – pojęcia dotyczące własnej duszy. Zdolność żywienia tak rozumianych pojęć wewnętrznych nazywał Dowgird „samoznawstwem”.

5.7. Sądzenie – drugą odmianę myślenia – Dowgird określa jako „działanie myślnie, przez które rzecz jedna przyznaje się lub zaprzecza drugiej”. Pobudką do sądzenia są czucia, a jego następstwem – pojęcia. Dowgird zalicza do sądzenia trzy rodzaje czynności.

Po pierwsze, ten sądzi, kto przeżywając czucia rzeczywiste, uznaje, że przedmioty tych czuć istnieją rzeczywiście. Złożoną w ten sposób czynność myślową utożsamia Dowgird z „poznaniem przedmiotów zewnętrznych”.

Po drugie, ten sądzi, kto przeżywa pojęcie przedmiotu możliwego („możnego”), łącząc w nim czucia wyobrażone w sposób, w który nie łączyły się dotąd

odpowiadające im czucia rzeczywiste. Władzę takiego sądzenia Dowgird nazywa „imaginacją” w znaczeniu drugim (por. „imaginacja” rozumiana jako władza żywienia czuć wyobrażonych). Błędem związanym z tą władzą jest przypisywanie rzeczywistości – możliwym tylko przedmiotom czuć wyobrażonych; taki błąd ma miejsce w wypadku marzeń sennych i „pomieszania zmysłów”.

Po trzecie, ten sądzi, kto przeżywa pojęcie przedmiotu rzeczywistego, łącząc w nim czucia wyobrażone w sposób, w który łączyły się już odpowiadające im czucia rzeczywiste. Jest to więc przypominanie sobie żywionych niegdyś czuć rzeczywistych, do czego usposabia pamięć.

5.8. Ze względu na strukturę – Dowgird dzieli sądy na niezupełne i zupełne. Niezupełne są takie sądy, w których przyznaje się pewnemu przedmiotowi coś – np. istnienie – co w nim skądinąd tkwi.

Mówimy pospolicie, że TO LUB OWO JESTESTWO MA BYTNOŚĆ, albo też, że JESTESTWO TAKIE NIE MA BYTNOŚCI, jak gdyby sam wyraz „jestestwo” nie zawierał w znaczeniu swoim wyobrażenia bytności, albo też, jak gdybyśmy mówili, że jestestwu, które samo w sobie uważane nie jest bytnością, powinniśmy przyznawać lub zaprzeczać przymiot bytności.

Sądy niezupełne więc – powiedzielibyśmy: tezy egzystencjalne – niczego nowego odpowiednikom ich podmiotów gramatycznych nie przypisują.

Z kolei ze względu na «wyobrażalność» odpowiednich stanów – Dowgird dzieli sądy na konieczne i (tylko) możliwe, przy czym odróżnia konieczność metafizyczną (bezwzględna) od konieczności fizycznej (doświadczalnej).

Sąd jest mianowicie konieczny metafizycznie, gdy niewyobrażalne jest, że zachodzi to, co głosi jego zaprzeczenie. Ten warunek spełniają tylko sądy odnoszące się do relacji między wyobrażeniami; nie spełniają go zaś sądy odnoszące się do relacji między wyobrażeniami a rzeczywistością zewnętrzną; dlatego wśród tych ostatnich nie ma sądów koniecznych metafizycznie.

Natomiast w wypadku sądu koniecznego fizycznie – stan rzeczy głoszony przez zaprzeczenie takiego sądu jest co prawda wyobrażalny, ale jego zachodzenie wykluczone jest przez prawa przyrody.

5.9. Skupianie się na czymś – trzecia po wyobrażaniu sobie czegoś i sądzeniu o czymś odmiana myślenia – jest to „zastanawianie się wyłącznie nad pewnym wyobrażeniem, niedające względu na wyobrażenia inne, które z nim mogą mieć związek”. Jak to ujmuje Dowgird: dzięki czynności uwagi wyobrażenia stają się jaśniejsze i w ten sposób powiększa się ich „stopień wiedzenia”.

Dowgird wyodrębnia dwie odmiany uwagi. Pierwsza jest uwagę skierowaną na własne czucia rzeczywiste; druga jest rozbiorem wyobrażeń w ogóle. Pierwszą nazywa „postrzeżeniem”, drugą – „rozważą” („refleksją”). Ta druga przynosi korzyść tylko wtedy, gdy dokonuje się z użyciem języka.

5.10. Chcę coś zrobić – gdy postanowiłem to coś zrobić. Analiza chcenia da się więc ostatecznie sprowadzić do analizy postanowienia, które Dowgird określa jako „czynienie wyboru względem użycia rzeczywistego lub nieużycia pewnej rzeczy”.

Postanowienie jest poprzedzane w nas przez pewne poznanie i pewien sąd. Tym, co skłania kogoś do określonego wyboru – jest to, że wybrana rzecz jest dobra, tj. że „w nas sprawuje uczucie przyjemności, albo jest środkiem do tego celu [tj. do osiągnięcia przyjemności] służącym”. Dowgird odróżnia przy tym dobro (*resp.* zło) istotne, które przysługuje działaniu przynoszącemu długotrwałe skutki dobre (*resp.* złe), od dobra (*resp.* zła) pozornego, które przysługuje działaniu krótkotrwałe dobremu (*resp.* złemu).

Kiedy się mówi o aktach wolicjonalnych, wypływa natychmiast sprawa wolności i jej granic. Dowgird kładzie szczególny nacisk na to, że czym innym jest wolność woli, a czym innym jest wolność działania („wolność człowieka” – jak mówi).

Człowiek ma wolność działania, gdy „może wykonać to, co postanowił”. Jeśli chodzi o wolność woli, to człowiek takiej wolności nie ma, jeśliby przez nią rozumieć to, że ten ją ma, kto jest w stanie chcieć dla siebie nie dobra (w szczególności szczęścia), lecz zła. Ale jest taki sens „wolności woli”, przy którym wola ludzka bywa wolna. Otóż:

Człowiek wtedy tylko i tyle jest wolny w czynach swej woli, kiedy żadna konieczność nie nagli go do czynienia skwapliwego wyboru względem użycia lub nieużycia pewnej rzeczy, to jest do czynienia wyboru wprzód, nim by 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.

6. Logika *sensu stricto*

6.1. Jak pamiętamy, według Dowgirda:

Logika jest nauką, wykładającą przyrodzone człowiekowi myślenia prawidła, które nim kierować powinny w dochodzeniu prawdy i rozeznawaniu jej od błędu [...] i porządnego wyluszczenia drugim prawd rozmaitych.

Ścisłej mówiąc – mowa tu o tzw. przez Dowgirda logice sztucznej, tj. systemie reguł, zrekonstruowanym na podstawie faktycznego myślenia, odbywającego się zgodnie z wrodzonymi prawidłami, które Dowgird nazywał „logiką naturalną”.

Ideał logiki sztucznej – to system podający reguły „tak jasne, prawdziwe, pewne, dostateczne, proste i oraz łatwe do objęcia, iż byłoby rzeczą niepodobną opacznie ich używać i źle stosować”. Taka właśnie logika może i powinna „przewodniczyć” wszelkim naukom opartym na rozumowaniu (m.in. filozofii) – „przewodniczyć” w tym sensie, że wskazane przez nią reguły obowiązują w całej nauce.

6.2. Za jedną z kluczowych kwestii logicznych (a szerzej: epistemologicznych) uważa się – i Dowgird nie był tu wyjątkiem – zagadnienie prawdy. Zgodnie ze

swoim programem filozoficznym – Dowgird oddzielał ściśle od siebie wypowiedzi podające DEFINICJĘ „prawdy”, wypowiedzi wskazujące KRYTERIA prawdziwości i wypowiedzi mające charakter TEZ o prawdziwości.

Definicja „prawdy”, przyjmowana przez Dowgirda, brzmiała: prawdami są myśli („pomysły”), które są zgodne wewnętrznie (czyli są „zgodne z naturą umysłu ludzkiego”) – i myśli, które są zgodne z rzeczami (są zgodne z „naturą rzeczy”), których dotyczą. O pierwszych mówił, zgodnie z tradycją, że są „prawdami formalnymi”; o drugich – że są „prawdami materialnymi”.

Przez kryterium prawdy rozumiał Dowgird prawidło, za pomocą którego można „rozeznąć w przedmiocie danym prawdę od złudzenia”, i uważał, że dysponujemy uniwersalnym kryterium prawdy – w każdym razie prawdy materialnej. Wiele wskazuje na to, że za kryterium prawdy miał powszechną zgodę. Pisał bowiem:

To, co jest wspólne wszystkim ludziom i wiekom, koniecznie musi mieć swój grunt w prawach przyrodzonych umysłowi naszemu, a tym samym opierać się na prawdzie. [...] Prawda jest własnością wszystkich wieków i ludzi, i nie może być tak zmienna, jak dziwactwa mody i wymysłu.

I dodawał:

[Nie ma takich prawd,] które nigdy jasno wyłuszczyć się nie mogą, a przez to samo będąc niedostępne pospolitemu pojęciu, mają być tylko udziałem szczupłej liczby głów uprzywilejowanych, każących wierzyć sobie na słowo.

W związku z tym kryterium pozostawały dwie dyrektywy, które Dowgird sformułował wobec postaw propozycyjalnych – uznawania i odrzucania sądów naukowych: (1) Należy uznawać za prawdziwe sądy, które zostały powszechnie i od dawna przyjęte przez badaczy. (2) Nie należy pochopnie odrzucać sądów, które są przyjęte przez większość badaczy jako „jasne i prawdziwe”, na rzecz twierdzeń, dla których jeszcze nie mamy dostatecznego uzasadnienia.

Główna teza Dowgirda o prawdziwości – była to teza o wieczności prawdy: „Jeśli pewna myśl, pewne twierdzenie raz było prawdziwe, wiecznie takie być musi”. Na temat odwieczności prawdy Dowgird się nie wypowiadał. Ciekawe natomiast, że w jego pismach natrafić można na wypowiedź, którą wolno chyba interpretować jako dopuszczenie trzeciej – poza prawdziwością i fałszywością – wartości logicznej. Oto ta wypowiedź:

Wyobrażenie liczby jakiegokolwiek zastosowanej do jestestw rzeczywistych, albo raczej sąd o takiej liczbie, może być prawdziwy, fałszywy lub niedostateczny.

Została ona przez Dowgirda opatrzona następującym komentarzem:

Właściwie mówiąc, wyobrażenie jakiegokolwiek samo przez się nie może być ani prawdziwe ani fałszywe, ale wtenczas tylko, kiedy się mu cokolwiek przyznaje, lub zaprzecza, tj.

kiedy jest przedmiotem pewnego sądzenia [...]. Stosując zaś tę uwagę do wyobrażenia liczby, wyobrażenie to wtenczas tylko może być prawdziwe lub fałszywe, kiedy sądzimy, że w pewnym miejscu taka jest, była lub będzie liczba jestestw rzeczywistych.

6.3. Dowgird miał bardzo przejrzysty pogląd na relację między fałszem, błędem a złudzeniem.

Załóżmy, że pewien sąd jest FAŁSZYWY. Jeśli ktoś taki sąd uważa za prawdziwy – a więc „pozór prawdy za prawdę bierze” – ulega ZŁUDZENIU i w efekcie popełnia BŁĄD.

Jak z tego wynika, są podstawy do tego, aby sądzić, że „błąd [...] nie inaczej się poznaje, tylko przez porównanie z prawdą” – podobnie zresztą, jak „niepewność przez porównanie z pewnością”. Chodzi o to, iż „samo przekonanie nasze, że w pewnych okolicznościach opacznie [o czymś] sądzimy [...], jest już dowodem, że w innych okolicznościach mamy o tych rzeczach trafne i niezawodne sądzenie”. Sytuacja, w której o czymś mielibyśmy sąd zawsze fałszywy, nie może w związku z tym mieć miejsca.

Konstatacja ta miała – jak widzieliśmy – ogromne znaczenie dla podjętej przez Dowgirda krytyki idealizmu.

6.4. Warto przy okazji odnotować, że Dowgird uważał, że należy ściśle odróżniać to, co byśmy dzisiaj nazwali „denotacją terminu” (w jego terminologii – określony zbiór przedmiotów), od tego, co byśmy nazwali „konotacją terminu” (w jego terminologii – określone wyobrażenie tych przedmiotów). Różnicę widać choćby w tym, że np. zbiór ludzi zawiera się w zbiorze ssaków (czyli denotacja nazwy „człowiek” zawiera się w denotacji nazwy „ssak”), natomiast wyobrażenie człowieka zawiera w sobie wyobrażenie ssaka (czyli konotacja nazwy „ssak” jest częścią konotacji nazwy „człowiek”).

6.5. Problematyką, która szczególnie zajmowała Dowgirda w ramach logiki *sensu stricto*, była problematyka metodologiczna. Metodologię przy tym traktował on jako naukę o sposobach śledzenia prawdy oraz o „najlepszym trybie wykładania prawd drugim i onych dowodzenia”.

W odniesieniu do śledzenia prawdy – przede wszystkim w obrębie nauk opierających się głównie na rozumowaniu – Dowgird sformułował następujące dyrektywy:

(1) Dyrektywa horyzontu: wszelkie badania należy poprzedzić ustaleniem horyzontu poznania, tj. granic możliwości poznawczych badacza. Niedopuszczalne jest „przyznawanie umysłowi ludzkiemu władz nieograniczonych”, gdyż to „się sprzeciwia rozumowi i doświadczeniu”. Z taką nieosiągalną granicą poznania ludzkiego mamy do czynienia w wypadku np. natury przedmiotów rzeczywistych („istot”), której ustalić „nie jest w mocy człowieka”; podobnie, chociaż np. pomiędzy przedmiotami na siebie działającymi „zachodzi rzeczywście związek zawisłości”, to jednak „go wytłumaczyć nie możemy”.

(2) Dyrektywa gradacji: badania należy rozpoczynać od rzeczy poznanych („wiadomych”) i łatwiejszych, a potem dopiero przechodzić do nieznanych („nie-wiadomych”) i trudniejszych.

(3) Dyrektywa penetracji: jak najsumienniej należy „zglebić materiały”, które stanowią podstawę badań.

(4) Dyrektywa organizacji: zachowywać należy możliwie najwięcej „związku i porządku” w badaniach.

Wskazane dla śledzenia prawdy dyrektywy gradacji, penetracji i organizacji – odpowiednio zmodyfikowane – obowiązują także w odniesieniu do wykładania prawd drugim. Na liście tych dyrektyw znalazły się ponadto:

(1) Dyrektywa klarowności: należy się możliwie najjaśniej „tłumaczyć” ze swoich poglądów. W szczególności należy (a) „objasniać wyrazy techniczne i stałe do nich przywiązywać znaczenie”; (b) „unikać wszelkich ciemnych definicji”. Jeśli chodzi o składnik (a) tej dyrektywy, to trzeba jednocześnie pamiętać, że „nie wszystkie wyrazy definiowane być mogą”. Jeśli zaś chodzi o składnik (b), to dodajmy, że z „ciemną definicją” mamy do czynienia wtedy, gdy definiowany termin jest w niej jaśniejszy od terminu definiującego.

(2) Dyrektywa lapidarności: należy starać się, aby wykład poglądów był możliwie najzwięźlejszy. Powinno się unikać „rozwlekłej gadaniny”: „wykład gruntowny prawd walnych tym więcej zyskuje na wartości, im w krótszej osnowie jest zawarty”.

(3) Dyrektywa egzemplifikacji: należy odwoływać się do „stosownych do rzeczy” przykładów.

(4) Dyrektywa puent: należy przedstawiać swoje poglądy w języku dosłownym; dopiero po literalnej prezentacji wolno ją uzupełnić metaforyczną puentą, pełniącą funkcję rekapitulacji. „Przenośnie mogą być tylko ozdobą prawd już dowiedzionych, ale same przez się stanowić nie mogą żadnego dowodu; mogą głaskać imaginację, ale mówić do przekonania nie potrafią.”

6.6. Jeśli chodzi o dowodzenie prawd, to należy pamiętać, że terminu „dowodzenie” Dowgird używał w znaczeniu szerszym, niż to się robi obecnie – a mianowicie jako synonimu „uzasadniania”, czyli (jak sam czasem mówił) „okazywania”; to okazywanie zaś jest rodzajem rozumowania. Nic dziwnego, że Dowgird wiele uwagi poświęcił właśnie rozumowaniu, o którym pisał, że „częstokroć tym bywa dla umysłu, czym jest drobnowidz [*scil.* mikroskop] dla oczu”.

Rozumowanie w ścisłym sensie było dla Dowgirda „działaniem umysłowym”, polegającym na „wyprowadzeniu pewnego sądu z sądów innych, poprzedzających”, przy czym na przesłanki („sądy poprzedzające”) nakładał Dowgird wymóg, aby były to zasady, czyli sądy pewne (niewątpliwe), a na wyprowadzanie – żeby odbywało się ono zgodnie z „naturalnym związkiem” łączącym owe przesłanki z wyprowadzonymi wnioskami.

Zwracał przy tym uwagę na to, że niezbędnym narzędziem rozumowania jest język: rozumować można „tylko za pomocą pewnych słów czyli wyrazów myśłą przynajmniej wyobrażonych”; podobnie – przekonywać innych. Dopuszczał jednak – jak się wydaje – myślenie pozajęzykowe, skoro pisał, że „co [...] nie może się ogarnąć myśłą, tym bardziej nie może być wyrażone i opisane”.

Dowgird dzielił, jak to było w zwyczaju, rozumowania na dowody wprost i nie wprost („uboczne”, *reductio ad absurdum*). Pisał przy tej okazji o dwóch sposobach odrzucania

poglądów: przez wykazanie, że ich uzasadnienia są błędne, lub przez wykazanie się, że jest się mistrzem argumentacji i – na podstawie *argumentum ad auctoritatem* – stwierdzenie, bez wchodzenia w szczegóły, że odrzucone poglądy są błędne.

Przeprowadził też – trochę zagadkowy – podział rozumowań na rozumowania analityczne („rozbiorowe”) i syntetyczne („zbiorowe”). Rozumowania syntetyczne miałyby polegać na tym, „ażeby z porównania wyobrażeń prostszych [...] wypadały wnioski wskazujące stosunek między wyobrażeniami bardziej złożonymi”, a rozumowania analityczne – na procedurze odwrotnej.

6.7. Własnością dziedziczną w rozumowaniu jest – według Dowgirda – nie prawdziwość, lecz pewność sądów: dzięki rozumowaniu mianowicie pewność przesłanek „udzielały się” wnioskowi. Trudno się więc dziwić, że w polu zainteresowań Dowgirda znalazła się analiza pewności. W wyniku tej analizy wyodrębnił dwa stopnie pewności sądów: pewność całkowitą i pewność częściową.

Za sądy całkowicie pewne uważał przede wszystkim sądy wywołane przez czucia rzeczywiste, a więc sądy typu „Czuję zapach melona”, które określał jako sądy o pewności bezpośredniej. Do osobnej klasy zaliczał sądy o istnieniu rzeczywistości. Są one pewne, jeśli są obudzone przez czucia rzeczywiste, a nie wyobrażone. Taką – całkowitą! – pewność określał w tym wypadku mianem „pewności pośredniej”. Sądów tego rodzaju nie sprawdza się doświadczalnie.

Pewność częściową mają natomiast sądy domyślne typu „W tym pokoju znajduje się melon”. Jak pisał Dowgird:

Sądom domyślnym to jest wspólne, że w nich pewne czucia rzeczywiste, łącząc się z zcuciami wyobrażonymi, pobudzają nas do czynienia domysłów.

I dodawał:

Złudzenia i błędy zmysłowe po większej części nie są czym innym, tylko zwodzącymi nas sądami domyślnymi.

Sądy domyślne są sprawdzalne doświadczalnie – przez kolejno żywione czucia.

7. Filozofia moralna

7.1. W wydanych za życia pracach Dowgirda problematyka filozofii moralnej (*scil.* filozofii praktycznej, etyki) – a więc teorii „prawego postępowania” – nie zajmuje zbyt wiele miejsca, ale nie ulega wątpliwości, że leży ona w samym centrum filozofii.

Dowgird wyraźnie wskazał, jakie są najważniejsze problemy filozofii moralnej. Są to mianowicie: pytanie, „co znaczą prawa moralności właściwie zwanej”, i pytanie „na czym zależy szczęśliwość gruntowna, która pierwszej jest celem”.

Na pierwsze pytanie – o status praw moralności – Dowgird odpowiadał tak: „Prawo właściwie moralne” jest to reguła, która „ogranicza skłonność naszą przyrodzoną do używania dóbr moralnych”. Niekiedy ograniczenie to idzie tak daleko,

że kładzie „kres przywiązaniu naszemu do samego źródła wszelkich przyjemności, jakie mieć na tym świecie, to jest do życia naszego”.

Regułę taką należy przeciwstawić „prawu fizycznej natury człowieka” – a więc „prawu tychże dóbr używania”. Pierwsze powinno „rządzić” drugim. Jeśli tak się dzieje, to drugie staje się „prawem moralnym względnym”.

7.2. Najważniejszą pobudką do przestrzegania owej reguły jest „głos sumienia dający wewnętrznie pochwałę dobremu człowieka postępkom, a naganę postępkom jego nieprawym”. Siłę głosu sumienia wzmacniają dwa przekonania. Pierwsze – to przekonanie, że sumienie jest w istocie głosem Boga i że poza zgryzotą sumienia, zło zostanie dotkliwie ukarane przez Niego po naszej śmierci. Drugie – to przekonanie, że:

Moralność nie tylko wypływa z natury człowieka, ale oraz jest konieczną potrzebą rodu ludzkiego, bez której żadna społeczność ostać się nie może. Ci nawet, którzy po kryjomu gwałcą niektóre przepisy moralności, jawnie uznawać muszą jej prawa, i potępiać to w drugich, w czym sobie samym pobbają.

Istnieją okoliczności, w których głos sumienia zostaje zagłuszony.

Człowiek w uciszeniu namiętności pospolicie rozeznaje dobrze cnotę od występku, godziwe od niegodziwego; lecz w zapędnym uniesieniu żądz swoich traci częstokroć z oka tę różnicę, a niekiedy nawet największe zbrodnie barwi niejakim pozorem cnoty.

Z drugiej strony są okoliczności, które sprzyjają «czystości» intuicji moralnych. Dowgird pisał dobitnie:

Kiedy powiedziałem, że w nauce filozofii moralnej zawiera się wielka liczba prawd niezaprzeczonych, rozumieć należy, że one w następujących tylko okolicznościach miane są za niewątpliwe: naprzód, kiedy sądząc o nich, wolni jesteśmy od namiętności i interesu; po wtóre, kiedy je uważamy ogólnie bez stosunku do szczególnych przypadków; po trzecie na koniec, kiedy je stosujemy do postępowania innych ludzi, bez względu na nas samych.

7.3. Na drugie najważniejsze pytanie filozofii moralnej – pytanie o regułę, której przestrzeganie jest niezbędne do osiągnięcia owej szczęśliwości gruntownej – Dowgird odpowiadał, że najwyższa reguła moralności brzmi:

Tak zawsze czyń, ażebyś się nie wstydził wyznać przed całym światem twój postępek i objawić pobudki, jakie cię do niego skłoniły.

Jest rzeczą zastanawiającą, że tak brzmiała odpowiedź wybitnego duchownego i znakomitego kaznodziei. Dlaczego nie – przykazanie miłości bliźniego? Wolno sądzić, że Dowgird odpowiedziałby na tę wątpliwość, wskazując, że przykazanie to jest pewnym uszczegółowieniem – nazwijmy to tak – jego zasady wstydu. Dla

Dowgirda nie ulegało bowiem wątpliwości, że łamanie przykazania miłości bliźniego byłoby działaniem, którego powinniśmy się wstydzić „przed całym światem”.

Dowgird sformułował skądinąd trzy ważne «operacyjne» uszczegółowienia przykazania miłości bliźniego. Zgodnie z pierwszą, nie wolno „o nikim źle [...] sądzić bez oczywistych dowodów”. Zgodnie z drugą, należy „nawet te sprawy cudze, które mają zły pozór [...], ile można, tłumaczyć na dobrą stronę”. Zgodnie z trzecią, powinno się pamiętać, że „rzadko się to zdarza, ażeby ratunku naszego potrzebowali ludzie wielkiego umysłu i starannego wychowania”; dlatego trzeba być przygotowanym do tego, żeby chrześcijańską *caritas* okazywać „ludziom nieobyczajnym, nawet podłym i występny”.

Wolno przypuszczać, że to ostatnie ostrzeżenie jest teoretycznym refleksem akcji charytatywno-misyjnej, w którą Dowgird się zaangażował w czasie wojny francusko-rosyjskiej w 1812 roku.

8. Teoria sztuki

8.1. Nie ma żadnych świadectw, które by pozwalały wyrobić sobie zdanie na temat orientacji Dowgirda w sprawach sztuki. Porozczane w różnych miejscach jego pism wypowiedzi na tematy estetyczne pozwalają jednak postawić hipotezę, że orientacja ta była niemała.

Wypowiedzi Dowgirda na te tematy układają się w następującą koncepcję estetyczną.

Są dwa główne źródła twórczości artystycznej: gust i imaginacja. I gust, i imaginacja są w pewnym stopniu „darem samego przyrodzenia”, ale w jeszcze większym stopniu są „wypadkiem doświadczenia i nałogów umysłowych, nabytych pod wpływem pewnych przyjaznych okoliczności”. W związku z tym można się ich nauczyć, a w każdym razie można je powiększyć: gust – przez „przypatrzenie się dziełom sztuki, które pozyskały u ludzi zaletę piękności”, a imaginację – przez podjęcie wysiłku, aby wywołać „w myśli swojej te same albo przynajmniej tym podobne obrazy”, które imaginacja podsuwała artyście. Dzieła sztuki są bowiem z jednej strony efektem działania gustu i imaginacji artysty, z drugiej zaś – same oddziałują na gust i imaginację odbiorcy.

8.2. Między poszczególnymi sztukami są istotne różnice.

Poezja jest sztuką imaginacji: i po stronie twórcy, i po stronie odbiorcy. W wypadku poezji „równie autor, jak i czytelnik jego lub słuchacz, łączą czucia swoje wyobrażone i pomysły w takie całości, jakim nic rzeczywistego może nie odpowiadać w naturze”.

„Sztuka malarska, snycerska i muzyka” – to sztuki oddziałujące głównie nie na imaginację, lecz „czułość naszą rzeczywistą”. Malarz, rzeźbiarz, snycer i muzyk nie jest w stanie bezpośrednio odmalować „uczuć, [...] wewnętrznych namiętności i myśli”:

Pole, na których zbierają swe materiały malarz i snycerz, bardzo jest ograniczone. Mają oni w swym zarządzeniu przedmioty tylko widzialne, a ze wszystkich własności

umysłowych i moralnych, nie mogą oddać innych, tylko te, które są przywiązane do rysów twarzy i postawy ciała. W muzyce uważanej sama przez się, bez związku z poezją, rzecz kończy się na samej harmonii dźwięków, albo przynajmniej tworzy jej dając tylko powód do pewnych uczuć i myśli wytłumaczyć się nie mogących. W budownictwie i w sztuce upiększania ogrodów artysta nie może sobie innego zakładać celu, tylko ten, ażeby czarował oczy pięknnością lub wspaniałością kształtów.

8.3. Sądzi się, że sztuka – a w szczególności poezja – spełnia także ważne funkcje katarskie (łagodzi obyczaje) i intelektualne (przyczynia się do „oświecenia umysłu”). Dlatego np. pismom religijnym i traktatom naukowym nadawano nieraz formę poetycką.

Ale – jak podkreślał Dowgird – niekiedy obcowanie ze sztuką, zwłaszcza poetycką, ma skutki odwrotne: negatywne – prowadzi do „miękkości obyczajów, zniewieszczałości”, a nawet „osłabienia religii i moralności”. W związku z tym ostatnim ostrzegał:

Nałóg karmienia się historiami zmyślonymi przyczynia się do powiększenia odrazy ku temu wszystkiemu, co zwyczajnie towarzyszyć zwykło nędzy i boleści, a sprawuje fałszywą wytworność smaku zgoła pogodzić się nie mogącą z naszym stanem rzeczywistym. Można nawet posunąć tę delikatność przesadzoną do tego stopnia, iż uczyni człowieka niezdolnym do pełnienia pospolitych powinności i do zniesienia widoku nieszczęść, których położyć koniec byłoby w jego mocy.

9. Analityczne *silva rerum*

Na marginesie rozbioru głównych problemów Dowgird – często w obszernych przypisach – przeprowadził wiele analiz szczegółowych zagadnień, w tym dokonał wielu subtelnych dystynkcji terminologicznych.

Oto lista najważniejszych:

(1) jasność czuć („jasność wrażeń”) *versus* jasność pojęć („jasność przekonań”) – ta ostatnia zachodząca w wypadku, gdy dane wyobrażenie pojęciowe jest dostatecznie odróżnione od innych;

(2) poznanie-wiedza (w tym wiedza „z opisu”) *versus* poznanie jako „wiadomość [o jakiejś istocie], w której czucia [rzeczywiste] połączone są przez pojęcie w jeden obraz”;

(3) usuwanie wyobrażenia z myśli *versus* usuwanie wyobrażenia z uwagi; o różnicy między tymi czynnościami świadczy to, że z myśli np. nie można usunąć wyobrażeń rzeczywistych – a z uwagi: tak;

(4) chęć i niechęć *versus* chętki i odrazy (będące uczuciami);

(5) bytność rzeczywista (*resp.* istnienie rzeczywiste) *versus* bytność wyobrażona (*scil.* wyobrażenie bytności); inne przeciwieństwa: bytność – niebytność; bytność przeszła, teraźniejsza i przyszła; możność bytu – niemożność bytu;

(6) istność-natura („treść”) *versus* istność nominalna (mianowicza) *versus* istność metafizyczna; pierwsza – to własność przedmiotu, z której można wyprowadzić pozostałe jego własności; druga – to własność, której posiadanie przez dany przedmiot rozstrzyga, że stosuje się do niego ten wyraz; trzecia – to własność danego przedmiotu, która przy wszelkich jego zmianach pozostaje niezmienna;

(7) *tosamość substancjalna versus tosamość wyobrażeniowa versus tosamość przymiotu*; z pierwszą mamy do czynienia, gdy mówimy, że dwie porcje pewnej substancji (np. wody) są tą samą substancją (tu: wodą); w wypadku drugiej jedno wyobrażenie jest tym samym wyobrażeniem co inne, gdy pierwsze różni się od ostatniego tylko czasem wystąpienia (to uważa Dowgird za podstawowe znaczenie „tosamości”); dla trzeciej obowiązuje zależność: jeżeli dany przedmiot ma własność zupełnie podobną do innej własności, którą ma drugi przedmiot, to obie własności są tym samym przymiotem;

(8) *podobieństwo versus podobność (scil. analogia)*; pierwsze dotyczyć może „dwóch obrazów złożonych różnego rodzaju, których części pojedyncze nie są do siebie podobne” jak np. podobieństwo „między wiosną a wiekiem młodzięcym, między sterowaniem okrętu a rządem państwa, między burzą żywiołów a walką namiętności, między szykiem wyrazów a szykiem wyobrażeń itp.”; drugie „stosuje się do wyobrażeń jednego gatunku, jako to np. podobieństwo kolorów, podobieństwo kształtów itp.”;

(9) *wieczność przeszła (odwieczność) versus wieczność przyszła versus wieczność tout court* (tj. przeszła i przyszła zarazem);

(10) *prawo przyczynności versus zasada przyczynności*; pierwsze jest wrodzone ludziom i zmusza ich do tego, aby „każdy skutek, czyli każdą odmianę pewnej istoty, przyznawali pewnej przyczynie”; druga głosi, że „każdy skutek ma swoją przyczynę”;

(11) *prawda (resp. błąd) jako sąd prawdziwy (resp. błędny) versus prawda (resp. błąd) jako zgodność (resp. niezgodność) sądu z „prawami umysłu”*.

10. Komentarz krytyczny

10.1. Spójrzmy na poglądy Dowgirda z dzisiejszej perspektywy. Nie ulega wątpliwości, że był on mistrzem subtelnych analiz filozoficznych. Świadczą o tym niemal wszystkie jego rozważania, powyżej zrekonstruowane. Zilustrujmy to na jeszcze jednym przykładzie: jego analizie zagadnienia początku wiedzy.

Na pytanie o początek wiedzy nie da się – według Dowgirda – wprost odpowiedzieć, gdyż jest to pytanie wysoce wieloznaczne, a więc źle postawione. Okazuje się, że kryje się za nim *de facto* pięć różnych pytań i na każde z nich odpowiadać należy osobno. Oto te pytania:

(1) W jaki sposób poznajemy świat zewnętrzny? Według Dowgirda jest to zagadnienie nierozwiązywalne, gdyż o świecie zewnętrznym wiemy tylko tyle, że jest on przyczyną naszych czuć.

(2) Jakie są najprostsze składniki myśli? Odpowiedź Dowgirda jest, że poza czuciami takimi składnikami są jeszcze pojęcia (byłby to więc rodzaj racjonalizmu).

(3) Które składniki myśli pojawiają się duszy jako pierwsze? Czucia – odpowiada Dowgird (w duchu *sui generis* empiryzmu).

(4) Jakie działania myśli dają nam poznanie świata rzeczywistego? Zdaniem Dowgirda – nie same czucia, lecz także „pewne sądy przyrodzone naszemu umysłowi” (rodzaj racjonalizmu).

(5) „Od czego zaczynać się powinien wykład prawd stanowiących pewną naukę, teorię lub pewne dowodzenie?” Od prawd najpewniejszych, możliwie niewątpliwych – pada odpowiedź.

Pytanie (1) oddaje metafizyczny sens zagadnienia początku wiedzy. Pozostałe pytania – (2)-(5) – oddają sens logiczny tego zagadnienia.

10.2. Dowgird miał świadomość zarówno wagi podjętych przez siebie badań, jak i tego, że zawilość badanych przedmiotów sprawia, że trzeba się liczyć, że nie wszystkie rezultaty tych badań są niekwestionowalne. Pisał:

Im większa jest ważność tych rzeczy, które wziąłem za przedmiot śledzenia mojego, tym ściślejszej rozwagi, tym surowszego sądu wymaga należyte ocenienie rozumowań moich i myśli. Są one wprawdzie owocem całego prawie życia mojego, które dotąd, w znacznej części, było poświęcone zgłębianiu podobnych rzeczy. Mimo to jednak gotów jestem uczynić z nich zupełną ofiarę dla prawdy, jeśliby bezstronna przenikliwość rozważnych, bezstronnych i uczonych mężów odkryła w nich błąd jaki radykalny, a tym samym uznała je bardziej za szkodliwe niż pomocne prawdziwemu oświeceniu.

Gdybyśmy skorzystali z tej zachęty i potraktowali Dowgirda jako pełnoprawnego partnera naszych współczesnych dyskusji filozoficznych, to musielibyśmy mu wytknąć następujące rzeczy – w kolejności, w jakiej pojawiły się one w dokonanej wyżej prezentacji jego poglądów.

(1) W stosowanym przez Dowgirda sformułowaniu zasady przyczynowości jest pewna niezręczność. Literalnie wzięta teza, że każdy skutek ma różną od siebie przyczynę, ma charakter tautologii semantycznej jako konsekwencja równoważności: x jest przyczyną y -a, gdy y jest skutkiem x -a. Aby tego uniknąć, należałoby nadać jest postać głoszącą np., że każdej zmianie (lub szerzej: każdemu stanowi rzeczy) przyznajemy przyczynę od tej zmiany (lub odpowiednio od tego stanu rzeczy) różną.

(2) Prawomocność uzasadnienia realizmu metafizycznego przez odwołanie się do praw zdrowego rozsądku zależy oczywiście od prawomocności samych tych praw. Dowgird uważał, że „przyrodzone prawa umysłu” nie mogą nas „łudzić”. Są trzy rodzaje błędów: złudzenia zmysłowe, błędy imaginacji i błędy rozumowania – i żaden z tych rodzajów błędów tutaj, według niego, nie wchodzi w rachubę. Istotnie: trudno jest podważać zachodzenie prawidłowości STWIERDZONYCH w pewnej dziedzinie. Skąd jednak wziąć pewność, że te prawidłowości TRAFNIE ustaliliśmy? Że prawa je ujmujące są istotnie, jak sądził Dowgird, „rzetelne” i „autentyczne”?

(3) Dowgird utrzymuje, że nie możemy ustalić, jaka jest natura przedmiotów zewnętrznych. Musi zatem nakładać bardzo ostre kryteria na posiadanie wiedzy o owej naturze, skoro wskazuje jednak pewne własności tych przedmiotów. Być może chodzi mu o to, iż wiemy np., że przedmioty zewnętrzne same w sobie mają jakąś rozciągłość, ale nie wiemy, jaką mianowicie itd.

(4) Powstaje pytanie, skąd mamy wiedzieć, że bywa tak, iż te same własności bezwzględne przedmiotów zewnętrznych wywołują różne wyobrażenia.

(5) Nie jest jasne, czy Dowgird uważa, że atomy ontyczne są rozciągłe, czy uważa, że nie są.

(6) Błędne formalnie jest podane przez Dowgirda uzasadnienie poglądu, że łańcuch przyczynowo-skutkowy nie jest odwieczny. Wynikać to ma – zdaniem Dowgirda – z zasady, że co jest prawdą o „każdym” elemencie pewnego zbioru, to prawdą jest o „wszystkich” – czyli o całym zbiorze. A to mylna zasada. Jeśli następnik głosi, że była chwila (t), w której nie było żadnej przyczyny (x), to zasadę rozumowania można by odtworzyć w postaci formuły: $\forall x \forall t \sim (x \text{ jest w } t) \cup \forall t \forall x \sim (x \text{ jest w } t)$. A formuła ta nie jest bynajmniej tautologią.

(7) Materialnym błędem jest z kolei obarczone rozumowanie Dowgirda, które ma prowadzić do uzasadnienia tezy o nierozciągłości duszy. Pomińmy fakt, że ostateczny wniosek w rozumowaniu Dowgirda jest entymematyczny. Do wyciągnięcia tego wniosku potrzebne jest dodatkowo co najmniej założenie, że jeśli porównywane są ze sobą przedmioty nierozciągłe, to przedmiot porównujący też musi być nierozciągły – a nie jest to założenie oczywiste. Spośród dwóch przesłanek, sformułowanych przez Dowgirda *expressis verbis*, wątpliwa jest co najmniej przesłanka pierwsza. Można chyba przecież porównywać dwa różne przedmioty, które są «obok» siebie, byleby były jednocześnie w polu działania odpowiedniego zmysłu (tj. w polu widzenia, w polu słyszenia itd.). Przynajmniej w wypadku niektórych zmysłów to jest możliwe.

(8) Nie jest jasne, co dokładnie rozumiał Dowgird przez „jasność pojęć”, jeśli miałyby ona być kontrastowana z „jasnością czuć”.

(9) Niejasne jest również, jak wskazywaliśmy, na czym miałyby polegać przeciwstawienie rozumowań analitycznych – rozumowaniom syntetycznym.

Mimo tych zastrzeżeń – przy ogólnej ocenie twórczości Dowgirda można powtórzyć to, co on sam powiedział o logice Arystotelesowskiej i scholastycznej: że jej wady nie przekreślają jej wielkiej doniosłości historycznej.

11. Antecedencje i kontynuacje

Ze swoich – wpłynęli na poglądy Dowgirda najbardziej chyba trzech myśliciele: Przeczytański (jak Dowgird – pijar), autor *Logiki czyli sztuki rozumowania*; następnie Jan Znosko, tłumacz bardzo popularnej w Polsce na początku XIX wieku *Logiki czyli pierwszych zasad sztuki myślenia* Condillaca i wykładowca logiki w Uniwersytecie Wileńskim przed Dowgirdem; wreszcie Feliks Jaroński (absolwent szkół pijarskich), którego podręcznik *O filozofii* Dowgird poddał szczegółowemu rozbirowi.

Z obcych – nawiązywał przede wszystkim: pozytywnie do Locke’a i Dégéranda, a negatywnie do Hume’a i Kanta.

Dowgird nie pozostawił po sobie uczniów, których można by uznać za bezpośrednich kontynuatorów jego myśli – a tym bardziej nie zgromadził wokół siebie grupy, która mogłaby być nazwana „szkołą filozoficzną”. Spośród jego słuchaczy ważne miejsce w kulturze polskiej zajęli nie filozofowie w jego stylu, lecz poeci (Mickiewicz i Słowacki) oraz filozofowie-mistycy (Andrzej Towiański i Florian Bochowic).

Składano to na karb tego, że nie miał talentu pedagogicznego. Wydaje się jednak, że główny powód tkwił gdzie indziej: w zniszczeniu przez carat – po upadku Powstania Listopadowego – centrum intelektualnego, jakim był Uniwersytet Wileński.

Centrum to odżyło dopiero po I wojnie światowej; w zakresie filozofii było to zasługą Tadeusza Czeżowskiego, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Każdego, kto zna program tej Szkoły – i realizację tego programu w postaci dorobku Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów – uderza niezwykle podobieństwo ideowe Szkoły Twardowskiego do tego, co chciał robić i robił w filozofii Dowgird (wystarczy np. porównać jego analizę pojęcia zmiany z analizą tego pojęcia dokonaną przez Kazimierza Ajdukiewicza¹⁰ albo zasadę wstydu z zasadą zacności Tadeusza Kotarbińskiego¹¹). Dowgirda można w związku z tym uważać za prekursora tej Szkoły.

Jacek Jadacki

¹⁰ Por. artykuł K. Ajdukiewicza z 1948 roku „Zmiana i sprzeczność” (*Język i poznanie*. Tom II, Warszawa, PWN, s. 90-106).

¹¹ Brzmi ona w jednym ze sformułowań oryginalnych: „Cóż to znaczy postępować haniebnie? Oto odpowiedź: haniebnie – to znaczy, że się przez to zasługuje na pogardę ze strony ludzi godnych szacunku, a zacność jest tego przeciwieństwem.” Por. artykuł T. Kotarbińskiego z 1956 roku „Zagadnienia etyki niezależnej” (*Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Wrocław 1970, Ossolineum, s. 209).

Słowniczek

Pozycje oznaczone krzyżykiem (+) mają wskazane odpowiedniki tylko w pewnych kontekstach.

1. Wyrażenia zastąpione przez ich dzisiejsze odpowiedniki

B

+bezpośrednie → bezpośrednio

brać na → brać za

C

cale → całkowicie, wcale

czemsiś → czymś

czerpa → czerpie

czuciów → czuć

D

dodatny → dodatni

+duchowny → duchowy

G

godna → godne jest

I

imieniowi → imieniu

istnąć/współistnąć → istnieć/współistnieć

J

jakichści → jakichś

jedno → jeno

jeograficzny → geograficzny

K

krotofilny → krotochwilny

króciej → krócej

L

letki → lekki

loika → logika

Ł

łatwie → łatwo

M

malarzów → malarzy

metod → metoda

myśleć → myśleć

N

nadgroda → nagroda

najdować się → znajdować się

namienić → nadmienić

O

obadwa → obydwaj/obydwaj

obaczyć → zobaczyć

obudzać → budzić

+oczywista → oczywiste

osposobienie → usposobienie

ośmnasty → osiemnasty

oznajmować → oznajmiać

P

pewna → pewne jest

pewny → pewien

pisarzów → pisarzy

pojęć → pojęć

poprawować → poprawiać

pośrednie → pośrednio

pośrednictwo → pośrednictwo

przecie[ę] → przecież

przedawać → sprzedawać

R

+razem → zarazem

ruchawość → ruchliwość

S

sceptyzm → sceptycyzm

skazówka/skazywać → wskazówka/wskazywać

spólny → wspólny

spółlistnieć/spółlistnienie → współlistnieć/współlistnienie

spółwiedzenie → współwiedzenie

stateczny → stały
sumnienie → sumienie

Ś
śrzodek → środek

T
teoryczny → teoretyczny
Twórca → Stwórca
tycze → tyczy

U
umysłowie → umysłowo
uręczyć → zaręczyć
urzędowie → urzędowo

W
wartować → wertować
w czasiech → w czasach
wczora → wczoraj
weźnijmy → weźmy
widoczna jest → widoczne jest
wielą → wieloma
w rękę swoich → w rękę swoim
wspomniony → wspomniany
wystawować → wystawiać

Z
zastosowywa → zastosowuje
zgadywają → zgadują
złe → zło
zmysłowie → zmysłowo
zostawować → zostawiać
z sobą → ze sobą

Ż
źródło → źródło

2. Wyrażenia zachowane i ich dzisiejsze odpowiedniki

B
bezistotny = nieistotny
bezwątpliwy = niewątpliwy

braknąć = brakować

bytność = istnienie

C

całkowitość = całość

chcę mówić = inaczej mówiąc

ciepłomierz = termometr

+cierpiany = znoszony

częściownik = element

+czyli = czy

Ć

ćmić = zaciemniać

D

dajmy = dajmy na to

domysłowy = przypuszczalny

dowcip = rozum

dozupelnienie = uzupełnienie

dzielność = sprawność

I

+ile = o ile, jako

inakszy, inszy = inny

indeks = wskazówka

istność = jestestwo

izali = czyż

J

jakoż/jakożkolwiek = zatem/chociaż

K

+karta = mapa

kładnąć/kładnie = kłaść/kładzie

+koniec = cel

L

lubo = chociaż

M

mianowniczy = nominalny

miąwszy = gęsty

możebny, +możny = możliwy

ministerium = ministerstwo

myślny = myślowy

N

najpierwej = najpierw

+nałożyć = przyłożyć

+nałóg = przyzwyczajenie

+napis = tytuł

+naprawić = naopowiadać

+następnie = kolejno

+następny = będący następstwem

+następujący = następny

+nazwisko = nazwa

nicestwo = nicość

nie masz = nie ma

niemowleństwo = niemowlęstwo

niemożny = niemożliwy

niemylny = niezawodny

nieodbicie = niezbędnie

+nieodnośny = bezwzględny

niesposobny = niezdolny

niewiadomość = niewiedza

niewyrozumienie = nieporozumienie

nowostka = nowość

O

+obłąkany = zbłąkany

oblędny = błędny

odgadnienie = odgadnięcie

odjemnianie = odejmowanie

+odnośny = względny

odrzeczny = niedorzeczny

odzyszcze = odzyska

okrzyczeć = ośmieszyć

+on = ten

opisanie = opis

+oraz = ponadto

osiągnięcie/osiągniony = osiągnięcie/osiągnięty

osnowa/osnowany = treść/oparty

owszem = co więcej, raczej, w istocie

+oznaczony = określony

P

period = okres
płochy = pochoptanie
pochopt = pochoptanie
podciągać pod wątpliwość = podawać w wątpliwość
+podobno/podobność = prawdopodobnie/podobieństwo
podziwienie = podziw
polubieniec = ulubieniec
pomieniony = wspomniany
ponęta = bodziec
poniewolnie = przymusowo
poprzedniczy = poprzedni
posada = podstawa
postępny = stopniowy
poznalny = poznawalny
+pozwolić = zgodzić się
pozyszcze = pozyska
prawdopodobność = prawdopodobieństwo
prawdzić się = być prawdą
+prawny, prawy = poprawny
premissa = przesłanka
programat = projekt
prostota = prostota
+próżny = pozbawiony
przeciwmożność = sprzeczność
przedniejszy = podstawowy
przepowiedzenie = przepowiednia
przepomnieć = zapomnieć
przyczynność = przyczynowość
przydłuższy = rozwinięty
przypodobany = odpowiadający
+przypuszczać = dopuszczać
przytomny = obecny
+przyzwoicie = właściwie
psycholizyczny = psychologiczny
ptacy = ptaki
pupilla = pupilka

R

rachunek losów = rachunek prawdopodobieństwa
rękoпись = rękopis
robić pytanie = stawiać pytanie
rozciek = płyn

rozeznać = odróżnić
rozgatunkować = podzielić
rozplemienie = rozpowszechnienie
rozpołożony = położony
+rozróżniać = odróżniać
roztrząśnienie = rozważenie
rozwinienie/rozwiniony = rozwinięcie/rozwinęty
rówiennik = rówieśnik
rzeczywistość odpowiednia = rzeczywistość przedmiotowa (sama w sobie)

S

samolubiec = samolub
samoznawstwo = samowiedza
scjentyficzny = naukowy
słabiec/słabiejący = słabnąć/słabnący
+służyć = przysługiwać
sporzej = szybciej
spodobność = zdolność
spozyt = zeszyt
sprzecznomówność = sprzeczność
stalszy = bardziej stały
stawić/stawiać = stawiać/stawiając
stoikowie = stoicy
subiektywny = podmiotowy
szafunek = rozdzielanie

Ś

ściągać się = sprowadzać się
ściskać {ramionami} = wzruszyć {ramionami}
śmieją = śmiać
światłożółty = jasnożółty
świecić = błyszczeć

T

tegoczesny = dzisiejszy
tosamość = tożsamość
trafunek/trafunkowy = przypadek/przypadkowy

U

uciśnienie = uciśnięcie
udzielny = samodzielny
uniknienie = uniknięcie
upłyniony = miniony

+u siebie = osobiście
usposobienie = zdolność
ustawnie = odpowiednio
uściech = ustach
+uważać, uważany = rozważać, rozważany

W

+wiadomość/wiedzenie = wiedza/świadomość
władnąć = władać
+władza = zdolność
wpadnienie = wpadnięcie
wprawować = wprowadzać
wspaczny = odwrotny
wstawować sobie = przypuszczać
wychowaniec = wychowanek
wygórować = osiągnąć wyższy stopień
wykręctwa = kręctwa
wypadkowy = przypadkowy
+wyruszony/wyruszyć = usunięty/usunąć
wyrzecze się = wyrzeknie się
wyścigać = wyprzedzać
wyświecić = ujawniać

Z

zabujałość = fantastyczność
+zacny = szlachetny
zadosyć = zadość
zależeć na = polegać na
+zapewnić się = upewnić się
zapomóc = wesprzeć
zapravować = zaprawiać
+zasadowy = zasadniczy
zasłonięcie = zasłonięcie
+zastanawiać = zatrzymywać
zatłumić = stłumić
zawściągać = powstrzymywać
zdurzyć = zaciemnić
zgłoskować = sylabizować
ziemiaństwo = uprawa ziemi
zjawienie = zjawisko
złączny = konkretny
złe = zło
znaczyć się = znaczyć

zniknienie = zniknięcie

+z oka = na oko

zwać = nazywać

zwickłać = zawickłać

Ż

żywotny = życiowy

Spis nazwisk

Spis nie obejmuje „Bibliografii” oraz „Ilustracji”. Imiona/nazwiska postaci biblijnych i fikcyjnych poprzedzone są gwiazdką (*).

A

*Abel 385

Abélard [Abelard], Pierre 482, 528

Abicht, Johann Heinrich [Jan Henryk, Joanne Henrico] 75, 81, 85

Abramsberg, Antoni 560

Ajdukiewicz, Kazimierz 585

Aleksander Newski (Александр Невский) 157

Alexander Aphrodisiensis (Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς) [Aphrodiscus] [Aleksander z Afrodyzji] 132

Anaksagoras (Ἀναξαγόρας) 171

Anselm of Canterbury [Anzelm z Kanterbery] 171, 473

Aphrodiscus – zob. Alexander Aphrodisiensis

Arkezyłausz (Ἀρκεσίλαος) 167

Arystoteles (Ἀριστοτέλης) 28, 64, 81, 89, 132, 133, 137, 171, 531, 584

Atenagoras (Ἀθηναγόρας) 473

Augustyn, św. – zob. Aurelius Augustinus

Aurelius Augustinus [św. Augustyn] 171

B

Bacon, Francis of Verulam [Bacon Werulamski, Franciszek Bacon z Werulamu] 17, 18, 77, 81, 171, 172, 531, 533

Bandtke, Jerzy Samuel 519

Bardilli, Gottfried 75, 76

Baworowski, Wiktor 519, 521

Beattie, James 87

Bergier, Nicolas Sylvestre 473

Bentkowski, Feliks 519

Berkeley, George [Jerzy] 86, 87, 167, 403, 532

Bieliński, Józef 515, 560-562

Borowski, Leon 518, 552, 553

Bossuet, Jacques-Bénigne 171, 473

Bouterweck, Friedrich Ludewig 75

Bärkman, Jan 540

Bochwic, Florian 584

Brown, Thomas 537

Buhle, Johann Gottlieb Gerhard 82, 87, 153

C

Cabanis, Pierre Jean George 520
Charkiewicz, Michał 560
Charles le Chauve [Karol Łysy], król francuski 82
Cheselden, William 98, 181, 222
Chmielowski, Piotr 560-562
Cieciszowski, Kasper Kazimierz 157, 552
Clarke, Samuel 171, 473
Condillac, Étienne Bonnot de 41, 77, 78, 81, 98, 121, 133, 153, 198, 221, 222, 227, 516, 534, 584
Coste, Pierre 271
Cousin, Victor [Wiktor] 170, 403, 531, 546
Cyceron – zob. Marcus Tullius Cicero
Czartoryski, Adam 521
Czerniawski, Tadeusz 553
Czeżowski, Tadeusz 584

D

Daniłowicz, Ignacy 553
Daugirdas, Angelas *vel* Anielius – zob. Anioł Dowgird
Dégérando, Joseph Marie 65-67, 69, 70, 75, 82, 87, 157, 171, 252, 473, 516, 531
Descartes [Kartezjusz], René [Renatus] 21, 81, 121, 171, 333
Dobszewicz, Tomasz Jerzy Ejtwid 554
Dowgird, Andrzej 539
Dowgird, Anioł [Angelas *vel* Anielius Daugirdas] *passim*
Dowgird, Jan 563
Dowgird, Maciej 563
Dowgird, Mateusz 563
Dowgird, Stanisław 560
Dowgird, Stefan 560
Dowgird, Tekla z Karasiów 563
Dowgird, Wawrzyniec 563
Dowgirdowie 7, 547
Duclos, Charles Pinot 516
Du Marsais, César Chesneau 516

E

Eberstein, Wilhelm Ludwig Gottlob von 531
Epikur (Ἐπίκουρος) 478
Eriugena, Johannes Scotus [Jan Szkot] 82

F

Feliński, Alojzy 561

Fénelon, François 171, 473
Fichte, Johann Gottlieb 75, 76, 165, 167, 170, 403, 490, 533
Fijałkowski, Antoni 5, 8, 488, 543, 562
Frayssinous, Denis de 473

G

Gassendi, Pierre 21
Godebski, Cyprian 561
Goethe, Johann Wolfgang von 533
Golański, Filip Nereusz 549, 552, 556, 561
Golicyn, Aleksandr Nikołajewicz {Александр Николаевич Голицын} 522, 540
Gołębiowski, Łukasz 561
Gołuchowski, Józef 539, 562
Goste, Pierre 111
Groddeck [Grodek], Gotfryd Ernest 552, 553
Grzegorz z Sanoka 528

H

Hammer-Purgstall, Joseph von 533
Hattowski, Tadeusz 560
Heraklit z Efezu (Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος) 120
Herburt, Mamert 548, 554
*Hercules [Herkules] 467, 469, 484, 527
*Herkules – zob. Hercules
Hermbstädt, Sigismund Friedrich 533
Homer (Ὅμηρος) 450
Hume, David 86, 87, 125, 167, 170, 191, 406-409, 490, 505-509, 532, 584
*Hylas 87

J

Jadacki, Jacek *passim*
Jan Damascen (Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός) [św. Jan z Damaszku] 171, 473
Jan Philopon (Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος) 132
Janowski, Ludwik 560, 561
Jaroński, Feliks 5, 8, 15, 22, 68, 73, 513, 549, 556, 584
Jezus Chrystus 545
Jędrzej, św. 157
JGS – zob. Jan Gwalbert Styczyński
John of Salisbury [Johannes Sarisberiensis] 528
Jourdan, Antoine Jacques Louis 82, 153
Justyn, św. 473

K

Kaczmarek, Stefan 524, 542

*Kain 385

Kant, Immanuel 16, 34, 49, 53, 54, 74-77, 81, 85, 86, 118, 123, 125, 133, 139, 152, 153, 161-167, 169, 170, 172, 175, 181, 183, 186, 187, 235-238, 240, 259-261, 272, 308-311, 332, 333, 337, 342, 350, 403, 468, 472, 473, 477, 481, 483, 484, 490, 515, 519, 529, 538, 546, 549, 564, 584

Karneades (Καρνεάδης) 167

Karol Łysy – zob. Charles le Chauve

Karpe, Franc Samuel [Franciscus Samuel] 133, 153

Kartezjusz – zob. Descartes, René

Klemens Aleksandryjski, św. – zob. Titus Flavius Clemens

Kłagiewicz, Andrzej 547

Kolbuszewski, Kazimierz 516, 519, 521, 539

Kopernik, Mikołaj 20

Kostewicz, [Jan?] 548

Kościuszko, Tadeusz 560

Kotarbiński, Tadeusz 585

Kotiużyński, Aleksey 561

Kowalik, Łukasz 9

Krug, Wilhelm Traugott 236, 477, 533, 534

Kwintylian – zob. Marcus Fabius Quintilianus

L

Lavoisier, Antoine Laurent de 20

Leibniz, Gottfried Wilhelm 81, 86, 135, 171, 323, 537

Lelewel, Joachim 5, 8, 520, 524, 553

Locke, John [Jan] 21, 22, 77, 78, 87, 111, 114, 120, 121, 153, 171, 184, 185, 188, 252, 271-273, 281, 282, 286, 308, 313, 333, 352, 343, 346-348, 537, 566, 584

Lubsiewicz, Jan 560

M

Magnani, Augustyn 560

Malebranche, Nicolas 86, 121, 171

Malewski, Franciszek 553

Marcus Fabius Quintilianus [Kwintylian] 528

Mianowski, Mikołaj 523, 541

Mickiewicz, Adam 8, 552, 564, 562, 584

Mickiewicz, Józef 552, 561

Mierzejewski, Feliks 552

Mikołaj I Pawłowicz [Николай I Павлович], car rosyjski 5, 8, 539, 560

Molière [Molier] [Jean Baptiste Poquelin] 481

Moritz, Fryderyk 524-526

*Momus 475
Müller, Johannes [Jan] von 532, 533
Muśnicki, Nikodem 560

N

Najworsz, Franciszek 561
Narbutt, Teodor 560
Naruszewicz, Adam 525, 560
Newton, Isaac 20
Nowosilcow, Nikołaj Nikołajewicz (Николай Николаевич Новосильцев) 524, 540

O

Obrąpalski, Wojciech 560
Onacewicz, Ignacy Żegota 553
Osiński, Alojzy 542, 548
Ostrowski, Józef 560
Oswald, James 87

P

Paley, William 153
Pantenus 473
Pascal, Blaise 171, 473
Paweł, św. [Apostoł] 136
Pelikan, Waław 524, 526, 540, 541
Pełka-Poliński, Michał 553
Petrycy, Sebastian z Pilzna 26, 28
Pierre d'Ailly [Petrus de Alliaco] 537
Pinabel de Verrière, Jean 552, 553
*Philonous 87
Plater, Ludwik 81
Platon (Πλάτων) 86, 167, 171, 484, 531
Plečkaitis, Romanas 560
Poczobutt-Odlanicki, Marcin 561
Poquelin, Jean Baptiste – zob. Molière
Prevost, Pierre 88, 153, 427
Przeczytański, Patrycy 153, 515, 584
Puchalska, Placyda z Dowgirdów 547, 563
Puchalski Józef 563
Puchalski Wojciech 563
Puczyński, Andrzej 561
Pyrron (Πύρρων) 167

R

Reid, Thomas [Tomasz] 87, 88, 537
Reinhold, Karl Leonhard 75, 533
Rogaliński, Jakub 560
Rogalski, Leon 524-526
Rudkouski, Piotra 7
Rustem, Jan 552, 553
Rypiński, Wincenty 560

S

Sarisberiensis, Johannes – zob. John of Salisbury
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 75, 76, 165, 403, 490, 533
Schiller, Johann Christoph Friedrich von 533
Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von 533
Scott, Walter 466, 527
Seneca [Seneka], Lucius Annaeus 483, 536
Serafinowicz, Ferdynand 561
Siestrzeńcewicz, Stanisław 539, 546
Skrodzki, Józef Karol 5, 519, 520, 524, 525
Słowacki, Juliusz 8, 584
Sokrates (Σωκράτης) 171, 533
Sołtykiewicz, Józef 22
Spinoza, Baruch de 170, 403, 546
Stanisław, św. 157
Stefan, św. 548, 562
Stewart, Dugald 88, 153, 171, 427, 437, 531, 537
Stroynowski, Hieronim 561
Styczyński, Jan Gwalbert [JGS] 5, 8, 73, 513, 514
Sudolski, Zbigniew 553
Szaniawski, Franciszek Ksawery 526

Ś

Śniadecki, Jan 8, 153, 513, 519, 533, 552, 561
Śniadecki, Jędrzej 8, 94

T

Teofil, św. 473
Thaer, Albrecht Daniel 533
Thoma de Aquino [Tomasz z Akwinu] 82, 171, 473
Tiziano Vecelli [Tycjan] 528
Titus Flavius Clemens [Klemens Aleksandryjski] 473
Towiański, Andrzej 584
Tukałło, Maciej 561

Turyno, Longin 560
Twardowski, Józef 539
Twardowski, Kazimierz 585
Tywankiewicz, Wincenty 560

V

Val, Wilhelm du 137
Vergilius [Wirgiliusz], Publius Maro 49, 450, 561
Viliūnas, Dalius 49, 450, 561
Vincent, Jacques Louis Samuel 153

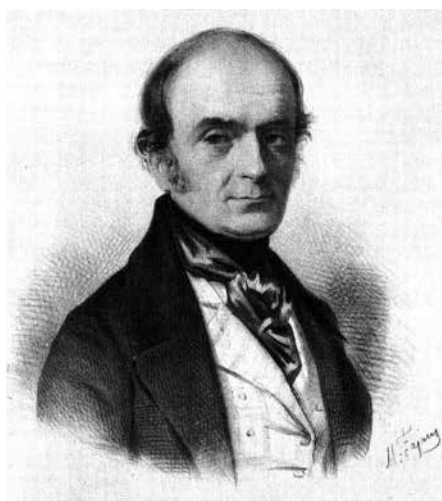
W

Wenzel, Gottfried Immanuel [Godefrido Immanuele] 16, 74, 75
Wirgiliusz – zob. Publius Vergilius Maro
Wiszniewski, Michał 5, 8, 466, 483, 527, 549, 562, 564, 569
Wolff, Christian [Krystian Wolfiusz] 41, 81, 85, 133-136, 158
Wolfiusz, Krystian – zob. Christian Wolff
Worotyński, Wiktor 552
Wróblewski, Franciszek 523
Wykowski, Jan Kanty 544, 560

Z

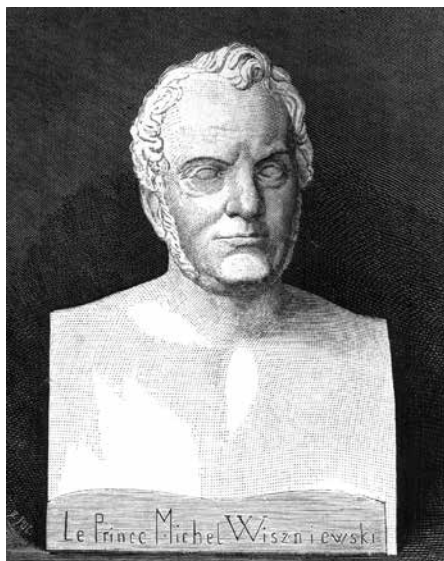
Znosko, Jan 584

Ilustracje



1. Ludwik Plater – adresat dedykacji umieszczonej na rozprawie *O logice, metafizyce i filozofii moralnej*. Rys. Charles Louis Bazin, lit. Thomas de Villain. Paris 1833.

2. Józef Gołuchowski – konkurent Anioła Dowgirda w konkursie na obsadzenie Katedry Filozofii Uniwersytetu Wileńskiego. Rys. i lit. Maksymilian Fajans. Warszawa ok. 1860, Litografia M. Fajansa.



3. Kazimierz Cieciszowski – adresat dedykacji umieszczonej na rozprawie *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł*. Rys. według fotografii Jan Polkowski. *Tygodnik Ilustrowany* 1861, t. IV, nr 103, s. 97.


4. Michał Wiszniewski – konkurent Anioła Dowgirda w konkursie na obsadzenie Katedry Filozofii Uniwersytetu Wileńskiego i jego krytyk. Lit. Bronisław Puc. Michał Wiszniewski, *Myśli o ukształceniu siebie samego*. Warszawa 1873, Synowie S. Orgelbranda.



5. Jurkowszczyzna – miejsce urodzenia Anioła Dowgirda. Fot. Michaś Kapyčka (2013).

6. Mohylew nad Dnieprem. Kościół pojezuicki św. Aniołów Stróżów, św. Tadeusza i św. Franciszka Ksawerego (1669-1725) oraz kolegium jezuickie (1772-1820). Pocztówka (sprzed 1915).



7. Mścisław nad Wiechrą. Kościół pojezuicki św. Michała Archaniola (1730-1748) i kolegium jezuickie (1779-1820), (widok od tyłu), fot. Robert Maciejewski (2013). 

8. Dąbrowna nad Dnieprem. Panorama z końca XVIII w. Mal. Michaił Matwiejewicz Iwanow [Михаил Матвеевич Иванов] (kop. XVIII w.). W: Валентин Алексеевич Чантурия, *История архитектуры Белоруссии. Дооктябрьский период*. Минск 1977, Вышэйшая Школа.



9. Lubieszów nad Strumieniem (Stochodem). Wnętrze popijarskiego kościoła św. Jana Ewangelisty (1733-1762). *Tygodnik Ilustrowany* 1873, t. XI, nr 274, s. 160.

10. Dąbrowica nad Horyniem. Kościół popijarski św. Jana Chrzciciela (1740) i kolegium pijarskie (1684-1813). Rys. Napoleon Orda; lit. Alojzy Misyrowicz. W: Napoleon Orda, *Album widoków historycznych Polski*. Warszawa 1873-1883, Maksymilian Fajans.



11. Lida. Kościół popijarski św. Józefa Kalasantego (1797-1825) i kolegium pijarskie (1759-1834). Pocztówka (ok. 1930).

12. Wilkomierz nad Świętą. Kościół pijarski św. Trójcy i kolegium pijarskie (1710-1833). Pocztówka (ok. 1930).



13. Witebsk nad Dźwiną. Kościół popijarski i kolegium pijarskie (1755-1785, 1799-1822). Pocztówka (pocz. XX w.).

14. Łużki k. Dżisny. Kościół popijarski św. Michała Archanioła (1744-1756). Pocztówka (przed 1915).



15. Szczuczyn Litewski. Kościół popijarski św. Teresy i kolegium pijarskie (1775-1833). Pocztownia według fot. Jana Popkowskiego (ok. 1930).

16. Wilno. Konwikt Szlachetnej Młodzi przy ul. Dominikańskiej (1729-1835). Rys. Adolphe Bayot; lit. Jules Arnout. W: Jan Kazimierz Wilczyński, *Album de Wilna* (*Album wileńskie*). Paris 1846-1875, Lemerrier.



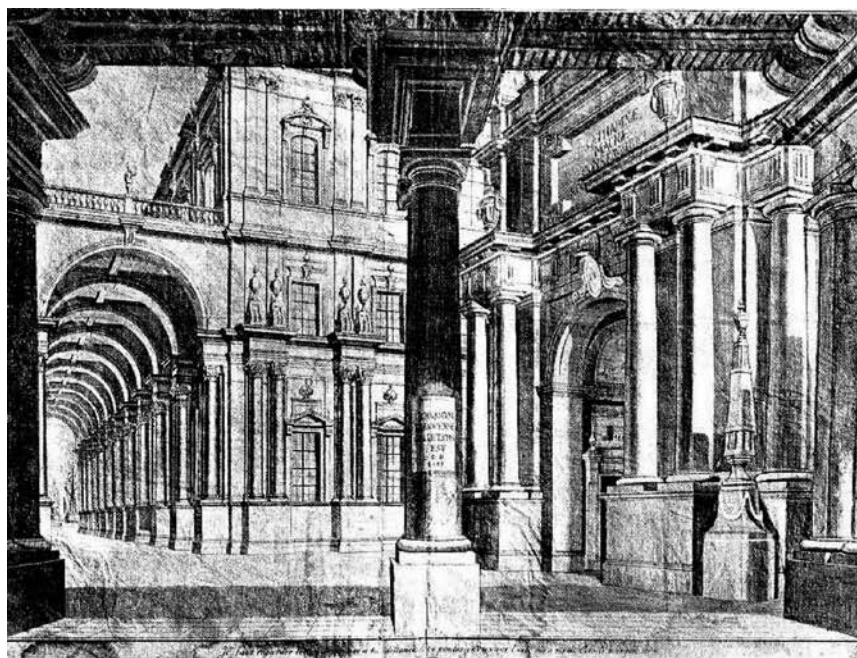
17. Wilno. Kościół poaugustiański Matki Boskiej Pocieszenia i św. Augustyna oraz klasztor augustiański – siedziba Głównego Seminarium Duchownego (1803-1833). Fot. Jacek Jadacki (1993).

18. Wilno. Uniwersytet Wileński. Działanie Piotra Skargi. Fot. Jacek Jadacki (1993).



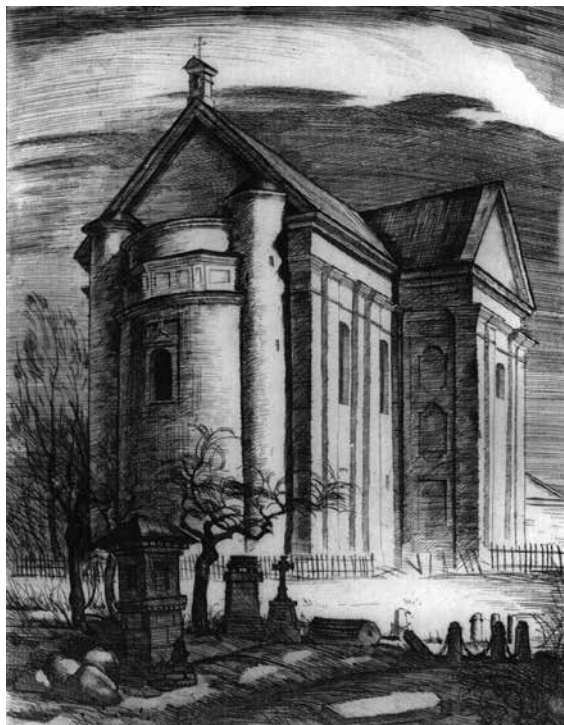
19. Wilno. Kościół św. Janów w otoczeniu budynków Uniwersytetu Wileńskiego. Rys. Adolphe Bayot; lit. Jules Arnout. W: Jan Kazimierz Wilczyński, *Album de Wilna (Album wileńskie)*. Paris 1846-1875, Lemerrier.

20. Wilno. Katedra św. Jana i Zamek Jagielloński. Rys. Jan Rustem (1798-1799); lit. Jan Ligber. W: Jan Kazimierz Wilczyński, *Album de Wilna (Album wileńskie)*. Paris 1846-1875, Lemerrier.



21. Połock nad Dźwiną. Kościół Nawiedzenia NMP jezuicki (po prawej) i klasztor (po lewej) jezuicki. Rys. według fot. (1875-1876). W: I. G. [Jan Giżycki], *Materiały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych*, Kraków 1905, W. L. Anczyc i Spółka.

22. Połock nad Dźwiną. Dziedziniec kolegium jezuickiego – później pijarskiego (1584-1830). Według ryc. z XVIII w. Ze zbiorów Wacława Lasockiego z Nałęczowa. W: I. G. [Jan Giżycki], *Materiały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych*, Kraków 1905, W. L. Anczyc i Spółka.



23. Kościół św. Stefana. Pocztówka według rys. Jerzego Hoppena (1927).

24. Wilno. Pozostałości cmentarza św. Stefana. Fot. Jacek Jadacki (1993).