

862

PRZEWODNIK FILOZOFII

PRZEZ

AMEDEUSZA JACQES, JULIUSZA SIMON I EMILA SAISSSET

PROFESSORÓW FILOZOFII.

DZIEŁO UPOWAŻNIONE

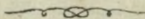
PRZEZ RADĘ WYCHOWANIA PUBLICZNEGO.

PRZEKŁAD

Eleonory Ziemięckiej

LOGIKA.

przez JULIUSZA SIMON.



WARSZAWA.

Nakładem A. NOWOLECKIEGO Księgarza,
przy ulicy Krakowskie-Przedm., wprost kolumny Zygmunta Nr 457.

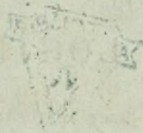
1 / 09 / 16 : 15

Wolno drukować, pod warunkiem złożenia w Komitecie Cenzury
po wydrukowaniu prawem przepisanej liczby egzemplarzy.

w Warszawie, dnia 14 (26) Lutego 1862 r.

Starszy Cenzor Fr. Sobieszczański.

6422/1



W DRUKARNI ALEXANDRA GINSA.

L O G I K A

PRZEZ

JULIUSZA SIMON.

SŁOWO WSTĘPNE.

Przystępując do drugiego oddziału Przewodnika czyli rozpoczynając Logikę, a mianowicie pierwszą jej część: Logikę umiejętną, potrzebuję przemówić do naszych czytelników. Uważana z tego punktu, jak ją pojmuje tu Julusz Simon, Logika jest wysoką nauką, jest metafizyką Logiki stosowanęj, którą głównie zajmowano się dawniej. Idzie mi bardzo o to, aby czytelnicy nasi zrozumieli wysokość tego stanowiska a zatém i ważność, oraz właściwość wyboru tego Przewodnika, ułożonego przez najznakomitszych spirytualistów francuzkich. Odtąd zбогacili oni literaturę filozoficzną ważnemi dziełami *), które w coraz wyższy sposób wyjaśniają najgłówniejsze zadania filozofii, a wyjaśniają swobodnie, bez żadnego wiązania się wyłącznym systematem, któryby ich czynił ludźmi téj lub owéj szkoły. Oni tylko znają jedną,

*) Wymienimy tu tylko *Essai de Philosophie religieuse* Emila Saisset i gruntowny rozbiór filozofii St. Tomasza przez Jourdain.

Karteziańsko-Leibnitzowską a raczej jeden punkt wyjścia, niestanowiący podstawy szkoły, lecz podstawę prawdy i poznania. Oto co wyrzekł niedawno Emil Saisset o tej filozofii, uprawianej przez nich z taką miłością: „Nie brakło zaprawdę ciężkich prób od kilkunastu lat tej wielkiej nauce, ale ma ona natomiast dwie pociechy: jedną stanowi niemoc jej przeciwników, drugą wierność jej przyjaciół. Jest ona zawsze tą wielką matką *magna parens virum*, która nietylko tworzy rozумы, ale ludzi i charaktery.“ Do zrozumienia i uprawiania takiej filozofii w narodzie, która nie jest ani francuzką, ani polską, ani niemiecką, lecz powszechną, przygotowywa elementarny wykład a mianowicie wykład logiki. Pierwszą więc część jej szczególnie polecając młodym czytelnikom naszym, przytoczę tu jeszcze niektóre ustępy z rozprawy o Logice znakomitego naszego profesora, pana Kazimierza Kaszewskiego, drukowanej niedawno w Tygodniku ilustrowanym. „Logika, mówi on, jeśli ma wywrzeć na człowieka wpływ, do jakiego jest zdolną, nie może się zbyć tanim kosztem: słaby, poziomy wykład, zbiyty w szereg suchych definicyi, nietylko że niczego nie nauczy, ale przeciwnie odstręczyć może od tej nauki, która wchodzi, jako wielki czynnik w intelektualne wychowanie człowieka, a następnie w jego umysłową działalność. Zmierzywszy siły, określiwszy warunki i wytknąwszy granice rozumu ludzkiego, przepisuje ona mu prawa postępowania i wskazuje metodę, której ma się trzymać. Takie mając przekonanie, nie wahamy się twierdzić, że nauka ta jest jedną z najpożyteczniejszych dla wyższej kultury umysłowej.

Ażeby zrozumieć możność i użyteczność téj nauki, dosyć tu jest przywieść retorykę i moralność. Nikt nie poważy się twierdzić, że do dobrego mówienia lub pisania prawidła na nic się nie zdały; przez nie wprowadzicie nie nabędziemy wymowy, która jest talentem wrodzonym, ale przez nie tylko możemy uprawić, rozwinąć i udoskonalić dar przyrodzony. Kto uznaje różnicę pomiędzy mówcą a człowiekiem z gminu, ten nie zaprzeczy istnienia i wpływu prawideł. Nie zaprzeczy również teorii moralności ten, kto przyznaje, iż można stawiać się coraz lepszym i rosnać z cnoty w cnotę. Różnica między złem i dobrém nie jest zaprawdę rzeczą wynalazku, szczęście owszem, że każdy ma ją wrytą w głębi swego serca, wbrew wszelkim namiętnościom i systematom; lecz edukacja moralna dobrze pojęta i dobrze pokierowana, może nas wezwyczać do tego, aby dobre stawiać tam, gdzie być powinno, a złe widzieć takiem, jakiem ono jest rzeczywiście. Z logiką rzecz ma się tak samo, jak z retoryką i moralnością. Nie tworzy ona mędrca, ale za pomocą prawideł niezaprzeczonej dzielności, sprawdzonych i wyprobowanych doświadczeniem wieków i przenikliwością najbystrzejszych umysłów, może każdego człowieka wzmocnić w rozumie i udoskonalić. Prawidła te czerpią się już w samym widoku błędów i postępu umysłu ludzkiego. Ponieważ zdarza się nam myśleć raz dobrze, drugi raz źle, możemy więc cierpliwem dostrzeganiem, wykryć prawy umysłu kierunek, możemy wynaleźć powody błędów popełnianych, czy to w życiu, czy w nauce, w rozumowaniu, ocenianiu faktów

pojedynczych, czy nareszcie w ogólnych opiniach z tychże faktów wyprowadzanych.

Trzymając straż umysłu przy wszystkich kwestyjach, logika na drodze swobodnego myślenia, zaprowadzić nas może aż w sfery religii; związek jednak najściślejszy łączy ją z moralnością, człowiek jest przedewszystkiem istotą moralną, ale pod warunkiem rozumu; moralność jego ma rozum za podstawę konieczną; człowiek bez wiedzy nie mógłby być cnotliwym, ani niecnotliwym. To też rozwiązanie wielkich zagadnień moralności, w rzeczy samej od logiki zależy i to nietylko tak, jak jaka nauka zależy od swój metody, ale jeszcze i ze względu na to, że pod wszystkimi kwestyjami logicznymi, ukrywa się wielka kwestyja naszego przeznaczenia umysłowego, które jest tylko ułamkiem całości naszego przeznaczenia. Podstawą więc moralności będzie praca nad dobrém myśleniem. Ten charakter moralny logiki, widoczniej nade wszystko wówczas, gdy ona przedsięwzięże wykazać, że umysł ludzki zdolnym jest do osiągnięcia prawdy. Ucząc, jak mamy używać zwątpienia, aby się od niego uwolnić, wypowiadając wojnę sceptycyzmowi, oddaje nam na całe życie znakomitą przysługę; zwątpienie bowiem źle w ogólności usposabia do czynu: ażeby być silnym i dzielnym, potrzeba mieć wolę popartą pewnością. Zwątpienie jest paraliżem duszy; człowiek uległy tój dolegliwości i poddany jój bez oporu, z wolna utraci nawet władzę wątpienia i przejmuje obojętność, zbliżając się tém samém do zupełnej śmierci moralnej, od której niechaj Bóg uchroni każdego, kto pragnie żyć lub tęskni za życiem. Logika, która wie, ile dać może refleksyja

oparta na zdrowym rozsądku i oświecona historiją: logika, która zna środki umysłu ludzkiego i mierzy ich rozległość; logika, mówię, może jedna wyleczyć duszę z choroby zwątpienia i zaszczepić jęj nanowo potrzebę i miłość idei, wiary, życia intelektualnego. Wracając nam zdolność wiary, okazuje, iż to uczucie wrodzone, powszechne, które nas popędza ku prawdzie, nie jest smutną z naszej strony illuziją, ani straszną ironiją Stwórcy, ale świętą i prawą nadzieją. Tym sposobem wzmaga ona ufność w Bogu i rozumie własnym, nie pozwalając mu wszakże przekraczać właściwych granic.“

Taki to jest cel nauk filozoficznych i do takiego przyłożyć się jest przeznaczeniem tęg pracy. Oby myśl moja zrozumianą została przez czytelników, będzie to naj-słodszą nagrodą moich usiłowań.

Eleonora Ziemięcka.

Przedmiot i podział Logiki.

Celem *Psychologii* jest opisanie władz duszy, wyjaśnienie ich natury, początku, rozwijania się i wzajemnych między nimi stosunków.

Logika nie rozważa już tych władz pod względem ich istoty jak *Psychologija*, lecz jedynie pod względem ich stosunku z prawdą.

Psychologija więc i *logika* są to dwie nauki, które ściśle biorąc, mogłyby stanowić jedną, a przynajmniej jeżeli je rozdzielamy, powinniśmy uznać, że jedna bez drugiej zupełną być nie może; trzeba bowiem naprzód poznać władze naszego umysłu, zanim zdołamy oznaczyć naukowo ich stosunek z prawdą, a dopóki znów ten stosunek nie jest ściśle określony, samo poznanie władz naszych, będzie bez pożytku.

Tak określona *logika* z natury swojej dzieli się na dwie części oddzielne: na naukę i na sztukę logiki. W istocie jest ona zarazem *nauką* prawności, cech i warunków poznania, oraz *sztuką*, podług której mamy kie-

rować naszymi władzami umysłowemi w nabywaniu wiedzy.

Logika umiejętna mająca za cel zbadanie, o ile wiedza ludzka jest prawną i pewną, oraz podług jakich cech poznajemy tę prawność; logika taka obejmuje koniecznie trzy rzędy zagadnień: pierwszy odnoszący się do téj właśnie prawności poznania, drugi rozpoznający cechy poznania prawego, trzeci odpowiedni warunkom bezwzględnym, to jest prawom koniecznym, podług których działa nasz umysł. W pierwszych dwóch porządkach zagadnień jest ona nauką złożoną czyli mieszaną, gdyż opiera się naprzemian, jużto na faktach wyczerpanych z indukcji, jużto na zasadach porządnie rozwiniętych; w trzecim dopiero rzędzie staje się przedewszystkiém wywodniczą czyli dedukcyjną, gdyż prawa, któremi rządzi się nasza działalność umysłowa, wyprowadzają się z saméj natury naszych władz, ze ścisłością matematyczną.

Zadania pierwszego rzędu (to jest *prawności poznania*) wzięte w najwyższém swoim uogólnieniu, streszczają się w tych dwóch głównych zagadnieniach, czy jest jaka rzeczywistość i czy możemy ją poznać. Dodać tu potrzeba, iż te dwie kwestyje jakkolwiek oddzielne, są sobie jednak zupełnie odpowiednie, nie możemy bowiem uznać bytu, nie uznając zarazem, że go poznajemy, ani też poznawać rzeczywistości bez uznania bytu. (Wyrazy te bytu i rzeczywistości nie odnoszą się tu tylko do ciał zewnętrznych, ale zarazem i do pewników czyli axiomatów i w ogóle do wszystkiego, co jest konieczném w prawności naszego poznania, oprócz naszych władz).

Drugi rząd zagadnień, to jest (*pod względem cech poznania prawnego*), obejmuje przeciwnie dwie kwestyje zupełnie różne i które koniecznie osobno rozważyć potrzeba. Jakoż przekonawszy się, że wiedza ludzka może być prawną i pewną a zarazem, że niezawsze nią jest, wypada nam zbadać, czy istnieje jaka cecha, po którejby zawsze tę prawność wiedzy poznać można a która nie towarzyszy nigdy sądowi błędnemu. Cecha ta skoro się znajdzie, powinna nosić nazwę probierza prawdy czyli kryterjum. Poszukiwanie więc takiego probierza jest pierwszym zadaniem w tym szeregu.

Co do drugiego możnaby je nazwać, jakby dodatkiem do tego, cośmy tu powiedzieli ale dodatkiem bardzo potrzebnym. Badając, czy poznanie może być pewnym i czy jest jakie kryterjum, podług którego moglibyśmy odróżnić prawdę od błędu. czynimy rozumowanie ogólne; owóz niewątpliwą jest rzeczą, iż my poznajemy przedmioty rozmaitego znaczenia za pomocą rozmaitych władz: niektóre mogą być zgłębione, inne pozostają koniecznie w cieniu i niedokładności; nakoniec jedna i taż sama władza w tymże samym porządku przedmiotów, znajduje się w rozmaitym do nich stosunku, raz bowiem widzimy się w posiadaniu zupełnej, całej prawdy, drugi raz zaledwie jęj dostrzegamy. To więc daje powód do rozróżnienia w wykładzie, różnych gatunków poznania, stosownie do przedmiotów, do źródeł jego i do trybów czyli sposobów a zarazem zmusza nas do modyfikowania wniosków ogólnych, podług okoliczności.

Nakoniec trzeci rząd zagadnień, (*warunki bezwzględne poznania*) dzieli się na tyle kwestyi podrzędnych, ile

jest głównych kształtów naszej działalności umysłowej. Żywiołem najmniej złożonym w myśli, najbardziej pierwotnym, na którym całe rozwinięcie umysłowe spoczywa, jest *idea*. Idea, wzięta w swoim kształcie najbardziej oderwanym, jest tylko prostym pomysłem, w którym nie zawiera się wcale uznanie przez umysł rzeczywistości jej przedmiotu. Dopiero kiedy to uznanie przyłączy się, lub kiedy dwie takie idee zostaną związane przez afirmacją—powstaje *sąd*. Następnie skoro umysł utworzy stosunek między dwoma lub wielą sądami: wówczas będzie to *rozumowanie*. Powziąć więc idee, sądzić i rozumować; to są trzy najogólniejsze kształty naszej działalności umysłowej. Nauka praw zasadniczych naszej inteligencji dzieli się zatem na trzy punkta stosownie do tego, jak one odpowiadają: 1^o idei, 2^o sądowi, 3^o rozumowaniu.

O *Methodologii* czyli o Logice, uważanej jako *sztuka* myślenia, powiemy tu tylko słówko. Dzieli się ona na dwie części, pierwsza zawiera naprzód przepisy wspólne wszelkim metodom, następnie obejmuje tyle metod prawie, ile jest władz umysłu i ile możliwych zastosowań władz. Określić pojęcia czyli idee, podzielić je, porównać i uszeregować; nabyć pojęć czyli nowych zasobów poznania, jużto bezpośrednio przez dostrzeganie i wywnioskowanie, jużto pośrednio uciekając się do świadectwa; wyprowadzić z zasady następstwa, jakie ona w sobie zawiera, utworzyć teorię, wychodząc z przypuszczenia, którego sprawdzamy wynikłości, użyć mowy za narzędzie czyto analizy, czy syntezy, jakby za środek pamięciowy, który nam przypomina idee za pomocą znaku

i znak jeden za pomocą drugiego; wypowiadać w mowie myśl naszą porządnie, dokładnie i jasno, oto są działania odnoszące się wszystkie do tychże samych zasad i podlegające tymże samym przepisom czyli regułom. Następnie skoro już wyłożyliśmy sposoby poznania prawdy, można przejść do poszukiwania przyczyn naszych błędów i wskazać środki zapobieżenia takowym. Rozwijając tę drugą część będziemy tworzyć, jakby odwrotną stronę rysunku ze względu na pierwszą.

Aby okazać ważność i wielkość logiki dość tu wyliczyć zagadnienia, jakie ona zawiera. W tym krótkim rysie będziemy mogli zaledwie oznaczyć każdy punkt wraz z treścią jego rozwiązaniem. Oto jest obraz, który zarazem uprzytomni nam wszystko, cośmy w tym rozdziale powiedzieli i przedstawi plan następnej pracy.

Pierwsza część logiki, logika umiejętna.

I. *O prawności poznania.*

II. *Cechy poznania* (1^o probierz prawdy, 2^o o rozmaitych gatunkach i rozmaitych trybach poznania).

III. *Warunki bezwzględne poznania.*

(1^o prawa konieczne umysłu ze względu na tworzenie idei, 2^o prawa konieczne czyli niezmiennie umysłu odnoszące się do sądu, 3^o też prawa odnoszące się do rozumowania.

Druga część logiki, logika stosowana.

Kwestyja 1-sza *o metodzie w ogólności, o rozmaitych rodzajach metod* to jest: 1^o o dostrzeganiu czyli obserwa-

cyi, o wywnioskowaniu czyli indukcyi; 2^o o określeniu, podziale i szeregowaniu, 3^o o wywodzeniu czyli dedukcyi, o hipotezie, 4^o o świadczeniu, 5^o o mowie.

§ II. *O przyczynach naszych błędów i o sposobach zapobieżenia im.*

II.

O prawności poznania.

Kwestyja prawności czyli niezawodności naszego poznania, jak jest podstawą metafizyki téj nauki *bytu*, tak jest zarazem podstawą logiki, nauki *poznania*; zanim bowiem zgłębimy rozmaite sposoby działania naszego umysłu w poznaniu prawdy, niezbędną jest rzeczą wykazać pierwój, że przedmiot, który badamy, istnieje rzeczywiście i że władze nasze mogą go osiągnąć.

Zdawaćby się mogło, iż stawiając na czele filozofii to pytanie tak ogólne, czy jest jaka rzeczywistość i czy możemy z pewnością wiedzieć, że ona jest, tworzymy sobie tylko dowolnie trudności. Rzeczby można, iż dowodzenie tego jest zupełnie zbyteczne, czy bowiem wykonamy je lub nie, zawsze wierzyć będziemy, że istnieje jakaś rzeczywistość; popęd naszej natury w tym względzie jest zbyt mocny, abyśmy mogli mu się oprzeć a jeżeli przypadkiem skłaniamy się do wątpienia zupełnego, czujemy dobrze i uznajemy zarazem, że byłoby to prawdziwém szaleństwem. A jednak, nie trzeba zbyt sil-

nie opierać się na téj uwadze, ktokolwiek stara się dowieść jakiegóś rzeczy, widocznie przekonany jest, że wątpliwość istnieje w umysłach, do których przemawia, dopóki udowodnieniem swoim tego nie zniszczy; czy byłoby na przykład słuszném zaniechać dowodów istnienia Boga dla tego, że wątpić o tém niepodobna bez obłąkania i narażenia się na nieszczęście.

I nietylko w filozofii udowadnia się założenie, które dla wielu umysłów ma cechy zupełnej widoczności. W geometryi na przykład dowodzą, że dwie linije proste, mające dwa punkta wspólne, odpowiadają sobie przez całą rozległość, tworząc tylko jedną i tę samą liniję prostą. Czynią się te udowodnienia, pozornie zbyteczne dla tego, iż korzystną jest rzeczą zdawać sobie sprawę z naszych wierzeń nawet najpewniejszych; i dla tego jeszcze iż zdarza się, że założenie jakie wzięte osobno ma za sobą uznanie powszechne a staje się dopiero podejrzaniem, wówczas kiedy dojrzymy w niem następstw zupełnie niespodziewanych.

A przytem czyliż nie wierzymy wielu rzeczom długo i bez trudności, które później okazują się fałszywemi? Zawodzą nas zmysły, zawodzi pamięć, zawodzi rozumowanie; jeżeli to zdarza się czasem, czemuż nie możnaby przypuścić, że jest zawsze i że życie nasze całe jest tylko złudzeniem.

Niedość jest wierzyć, trzeba jeszcze wiedzieć dla czego się wierzy, nie przystoi człowiekowi przyjmować jak dziecię wszystko, co mu powiedzą, ta tylko prawda jest istotnie naszą własnością, której sobie dowiedliśmy. Filozofija nie spuszcza się na sąd ogółu, niezależność

jest jęj cechą właściwą; powstała ona z poczucia tęg potrzeby roztrząsania pierwszych zasad. Jeżeliby więc zamknęła oczy, że tak powiemy, na fakta albo aksiomata, z których wychodzi i gdyby się ograniczyła na odnośzeniu wszystkich exystencyi i praw, do tychże prawd i istnień nieudowodnionych, rzeczywiście dowiodłaby tylko stosunków nie rzeczy, przywodząc wszystko do hipotezy. Inne nauki mogą wychodzić z jakiego faktu lub zasady, przyjętych bez udowodnienia i wyjaśniać wszystko za ich pomocą; mają do tego prawo, ponieważ zadaniem ich jest wykazać, tylko jeden z licznych zakątków umysłowości ludzkiej i ponieważ one nie zdając sobie sprawy z całości, przyjmują ją jako taką i badają tylko jedną z jęj licznych części. Ale filozofija jest umiejętnością najpierwszą, powinna więc sięgać aż do początku naszej idei, nie przyjmując niczego bez dowodu.

Zresztą sceptycyzm, jakkolwiek fałszywy i godzien potępienia, ma jednak poniekąd swoje powody. Szczególne umysły uderzone bywają pewnymi trndnościami, które znikłyby pod wpływem większej nauki. Ale dla tego właśnie potrzeba te trudności poddać pod poważny rozbiór. Nawet poza zakresem badań filozoficznych znajdują się ludzie, którzy, rzechy można, rodzą się na nie wierzących, jakby na przekór rodzajowi ludzkiemu, który w ogóle zdaje się stworzony do wiary i znajduje w tém wierzeniu ważne dla siebie dobrodziejstwa. Historyja jednak pokazuje nam wszędzie prawie, walki dogmatystów z sceptykami, jużto widzimy, jak nadużycia przesadzonego dogmatyzmu wywołują szkołę sceptyków, już znowu dwa dogmatyzmy walczą pomiędzy sobą, zarzu-

cając sobie wzajemnie sprzeczność. Sceptycyzm ma więc swoją przeszłość i karty dziejów. Jeszcze błachy co do formy, ale już głęboki co do treści w sofistach, przybiera w Pyrrhonie a mianowicie w Aenezydemie cechy i powagę zupełnego systematu wprowadzie negacyjnego, który niszczy wszystko, ale w którym zaprzeczenia tak są powiązane i tak ściśle się z sobą trzymają, tak odnawiają pod różnymi kształtami, że dogmatyzm ścigany jest przez nich w zasadach, w następstwach i prawie nie znajduje nigdzie ucieczki.

Szkoła Akademii mniej zuchwała, mniej systematyczna, łatwiejsza do zwalczenia w różnych swoich szkołach, ale niebezpieczniejsza może jeszcze zewnątrz przez ustępstwa, jakie czyni zdrowemu rozsądkowi, ustępstwa niezupełne, które osłaniają tylko niebezpieczeństwo. Szkoła ta, mówię, wyraża upadek filozofii greckiej, podnoszącej się na chwilę w Aleksandryi przed ostatecznym swoim zniknięciem. Sceptycyzm milczy w średnich wiekach a przyczynę tego łatwo pojąć, gdyż wątplenie jestto najśmielsza forma myślenia swobodnego. Z XVI wiekiem odzywa się nanowo z szyderstwem i obojętnością w Montaignu, z uczonością i dyalektyką w Baylu, z namiętnością w Pascalu, z Hume dotyka ostatecznych głębin metafizyki, wstrząsając kolejno umysł ludzki we wszystkich jego słabych stronach. Jakkolwiek zmienia on kształty i mowę swoją, sceptycyzm nie zmienia przecie ani zasady, ani celu, ani nawet w gruncie sposobu rozumowania. Cały ten przyrząd wojenny, którego probuje Aenezydemes, który Hume rozwinął, istniał już cały w dziwacznych rozprawach Protagorasa i Gorgiasa a rozważając historję

sceptycyzmu wszystkich czasów ujrzelibyśmy, iż pod wszystkimi szczególnymi formami, jakie im bieg idei i cywilizacyi narzucił, sceptycy każdej epoki dążyli do udowodnienia tych dwóch założeń: 1^o że rozum ludzki jest koniecznie w sprzeczności z samym sobą, 2^o że rozum ludzki nie może przedstawić żadnych dowodów swojej prawności czyli niezawodności bezwzględnej.

1. *Rozum ludzki jest koniecznie w sprzeczności z samym sobą*, jestto zarzut najpowszechniejszy, ale zarazem najmniej gruntowny sceptycyzmu. Jakże zaufać rozumowi, jeżeli on często sam z sobą nie jest zgodny, mówią sceptycy? Owóż wiemy, jak sprzeczności jego są liczne i oczywiste. Dzieje jego są niejako dziejami tych sprzeczności, czyto uważamy go w jego działaniu pospolitém czyli w ogóle ludzkości, widzimy, jak ta ludzkość tworzy w jednych wiekach zasady, które w następnych zalicza do przesądów lub zmyśleń; jeżeli go znów uważać będziemy w jego działaniu filozoficzném, widzimy, iż nie ma ani jednego systematu, któryby przetrwał próbę czasu, ani jednej doktryny, którąby nie zwalczano w imieniu doktryny przeciwnéj. Walki te wieków między sobą pojawiają się również, między narodami, między szkołami. Jestto prawda równie dawna jak dogmatyzm, prawda zawsze zwyciężka, ponieważ opiera się na faktach i to jeszcze na takich, których zaprzeczyć niepodobna. Co dzieje ludzkości ukazują nam w wielkim rozmiarze, powtarza się na małą skalę w każdym z nas. Jakżeż mało np. pozostało dawnych opinii a przytem nawet, czyż władze nasze umysłowe zawsze są zgodne z sobą?

Któż nie wie, że demonstracja najbardziej przekonująca i widoczność faktu najzupełniejsza, stawają niekiedy z sobą w przeciwieństwie, tak iż codziennie prawie musimy wybierać między naszymi rozumowaniami a naszą percepcją. A jakże spełniać ten wybór? Komuż dać pierwszeństwo, czy intelligencyi, która rozumuje, czy téj, która działa w percepcyi? A i tu jeszcze nie koniec: walka ta nie tylko pojawia się pomiędzy naszymi władzami, ale jeszcze w jednéj i téjże saméj władzy i to w każdéj chwili. Możemyż np. zaprzeczyć, że nam niekiedy przedstawiają się dwa rozumowania przeciwne i aby to uprzytomnić lepiej przykładem, który, jako wzięty ze sfery niższej, da się łatwo sprawdzić, uważmy: ile to razy dotykając zaprzecza temu, o czém wzrok zapewnia, ileż to razy znów wzrok nasz widzi w czasach bardzo do siebie zbliżonych i w tychże samych okolicznościach, tenże sam przedmiot pod rozmaitymi widokami.

Równie jak argumenta te są dawne, dawna jest i odpowiedź na nie. Wszystko tu odnosi się do pewnego nieporozumienia. Sprzeczności cytowane, istnieją rzeczywiście a sceptycyzm raduje się, że je może przedstawić, przypisując sobie już tryumf z tych *danych*, których mu nikt nie zaprzecza a zlekka tylko przebiegając następstwa, jakie z nich wyprowadza, jak gdyby one były widocznemi, podczas kiedy rzeczywiście są tylko sofizmem. Słyszając tych sceptyków, możnaby sądzić, że przeciwnicy ich utrzymują, iż rozum nigdy się nie myli a przecież rzecz się ma przeciwnie. My wyznajemy, iż się myli niekiedy. Czegóż więc chcą sceptycy? Oto chcą dowieść, iż dla tego, że się myli niekiedy, można go zawsze o błąd

posądzać. Ależ zaprawdę trudniej jest nierównie dowieść tego twierdzenia, jak spisać listę naszych błędów, gdyż to wymagałoby udowodnienia następnych twierdzeń.

1^o, że nie znamy wcale przyczyn naszych błędów i że pozostają one dla nas niewytłomaczonymi.

2^o, że kiedy porzucamy jaką opinię dla powzięcia innéj, nie widzimy jasno, dla czego ta druga jest lepszą i co ją czyni prawdziwą.

Owóz tych dwóch twierdzeń nigdy nikt dowieść nie zdoła, gdyż właśnie przeciwne są prawdziwemi. I dosyć już byłoby na téj uwadze dobrze pojętęj, aby runął cały gmach sceptycyzmu.

Przekonamy się o tém łatwo, opuszczając ogólniki a schodząc do przykładów. Mówią np. rozum nauczał starożytnych, że ziemia jest nieruchomą w środku wszechświata, dziś tenże sam rozum powiada nam, iż ziemia obraca się około słońca a więc rozum sam sobie się sprzeciwia. Ale rzecz się ma wcale inaczej: ludzkość sprzeciwia się sobie, dla tego właśnie, że rozum jest zgodny sam z sobą. Starożytni nie znając zasad, na których opiera się dziś astronomija, sądzili podług pozorów i nie mogli sądzić inaczej. Nowe odkrycia zmieniły stan kwestyi i sąd też stał się innym. Cóż to dowodzi przeciw sędziemu? ztąd nic innego wniesć nie można, tylko że rodzaj ludzki był nieświadomym, a teraz jest oświeceńszym, niż był dawniej.—Obraz pewien pokryty był gazą żółtą a ja o tém nie wiedziałem i dla tego obraz ten przedstawiał mi się zawsze w barwie żółtęj. Teraz zdjęto tę gazę a ja widzę, iż się myliłem. Mamże co

wnosić z tego, przeciw pewności wzroku mego? Nie, za-
 prawdę, sąd mój winien tu jedynie; moje oczy widziały,
 co widzieć były powinny, owszem gdyby mi były oka-
 zały obraz w barwie, w jakiej go dziś widzą, miałbym
 powód nie wierzyć ich świadectwu. Rozum ludzki, kiedy
 idzie za swemi prawami, nie jest nigdy w sprzecz-
 ności z samym sobą a postępy rozumu, (które sceptycy
 nazywają sprzecznościami tego rozumu) nie powodują
 zmiany, ani przekształceń praw rozumu. tylko uczą, jak
 lepiej rozumieć je można i dokładniej zastosowywać.

2. *Rozum ludzki nie może udowodnić swojej prawdzi-
 wości absolutnej.* Pod względem tego zarzutu odsyłamy
 sceptyków do Kartezjusza. W swój *Rozprawie o metodzie
 i w pierwszej medytacji* wykazał on widocznie, iż ponieważ
 jest właściwą rzeczą dla filozofa, aby nic nie przyjmo-
 wał, co nie jest udowodnione, powinien on naprzód za-
 wiesić swój sąd o wszystkiém aż do chwili, w której
 przez powody wykazujące, uczuje się upoważnionym do
 wierzenia; a ten sceptycyzm czasowy, na który on się
 skazał z nadzieją rychłego zeń wyjścia, stanowi to, co
 nazwano *wątpieniem metodyczném*.

Jakże Kartezjusz uchronił się od sceptycyzmu po-
 wszechnego? Oto zauważywszy, iż jest jedna rzecz przy-
 najmniej, o której wątpić mu niepodobna, choćby chciał naj-
 bardziej a tą rzeczą jest właśnie samo to jego wątpienie,
 myśl jego a zatem istnienie. Jakoż, gdybym się nawet
 we wszystkich moich sądach mylił, to samo byłoby do-
 wodem mojej exystencji, gdyż aby się mylić—muszę być.

Święty Augustyn powiedział jeszcze przed Kartezjuszem *) a każdy może sprawdzić w sobie, iż mu jest niepodobieństwem przypuścić, że nie myśli. Kartezjusz wyraził to wzięcie w posiadłość, że tak powiemy, pierwszej prawdy, nieulegającej wątpieniu, temi słowy, które stały się sławnemi: „Myślę. więc jestem.“ Wprawdzie nie udowodnił on swojej exystencji, ale wykazał, iż mu było niepodobieństwem wątpić o niej. Ulega więc konieczności, przyjmując tę prawdę, ale w skutek głębokiego namysłu i ostrożności, jaką zachował, pojmuje jasno i widzi z zupełną widocznością, iż nie naraża się na błąd, utrzymując, że wierzenie to jest koniecznem.

Otóż już świat cały niejako, świat wewnętrzny, wyrwany z objęć sceptycyzmu, gdyż odtąd wierzę w moją własną exystencję a zatem w tryby téj exystencji, ponieważ nie mógłbym mieć o niej percepcyi, gdyby te tryby czyli sposoby nie istniały.

Jestem więc zupełnie pewny, że myślę to lub owo, że czuję to lub owo, że chcę spełnić taki a taki czyn. Ale może ta myśl, którą posiadam rzeczywiście, zwraca się tylko na złudzenia, może nic nie istnieje zewnątrz mnie, może nie mogę wiedzieć z pewnością, czy istnieje jaka rzeczywistość i jakie są jój cechy?

*) S. Augustyn, lib, arbitr, cap III: „Prius abs te quaero utrum ipse sis: an tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?“—Lib. II, de Civ, Dei, cap. XXVI: „Mihi, esse me, idque nosse, et amare, certissimum est. Nulla in his vero academicorum argumentorum formido, dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum; nam qui non est utique nec falli potest; ac per hoc, sum, si fallor.“

Zanim przyszedłem do jakiegokolwiek refleksyi filozoficznej, wierzyłem nie tylko w istnienie moje, ale jeszcze w bytowanie zewnątrz mnie rozmaitych istot iludzi—podobnych do mnie. Przypuszczałem także istnienie istoty nieskończenie doskonałej, której dziełem jest wszystko, co istnieje, nakoniec przyjmowałem za niewątpliwą, powagę pewnych zasad, jak np. téj: że nic nie powstaje bez przyczyny. Mamże teraz odrzucić te rozmaite wierzenia i ograniczyć się tylko na uznaniu samowiedzy, która mi się przedstawiła, jako nieulegająca zaprzeczeniu, lub też mamże wrócić do moich dawnych opinii z większą niż kiedy siłą po sprawdzeniu ich gruntowności.

Uważmy naprzód percepcyję zewnętrzną: jakże dowieść, że ona nas nie myli, zdaje mi się, iż można to uczynić. Zapewne niepodobna tu znaleźć osobnej kontroli na władzę, za pomocą której poznaję świat zewnętrzny. Ona sama sobie jest świadkiem, którego uznać powinniśmy, zbadawszy rękojmię, jakie przedstawia. Zresztą czyż i prawdziwość samowiedzy może być wykazana, czyż i pod tym względem nie uległem widoczności, czyż nie uznałem faktu, poddając się prawdzie koniecznej? Dla czegoż miałbym być więcej wymagający względem władzy, która mi służy do perceptowania ciał, czyż nie znajduję tam tych samych cech, które wzbudziły taką ufność we mnie? Natura moja czyż nie zmusza mnie w sposób niezwykły do uznania, iż istnieją ciała i czyż nie widzę sam wyraźnie, że gdybym pozorną argumentacją dowiódł sobie, że trzeba nie ufać zmysłom, nie mógłbym jednak wytrwać w tém przekonaniu od-

stępując od niego, ile tylko razy refleksyja nie zatrzymałaby mnie przy nim.

Wprawdzie, nie mogę tu powiedzieć z tą pewnością, jak mówię o samowiedzy, że wątpić jest mi niepodobna. Nie zaprawdę, mogę wątpić o percepcyi zewnętrznej, ale niemogę trwać w tém wątpieniu, a czyż to nie wystarcza? Naprózno usiłowałbym pozostawać sceptykiem w teoryi, nie mogę jednak opanować nawyknień mego umysłu; jest w tém jakaś widoczna konieczność, żebym im ulegał a ztąd wnoszę, że chociaż zmysły myślą mnie niekiedy, przeznaczeniem jest mojem działać i myśleć tak, jak gdybym był przekonany, że mnie nie myślą nigdy.

A przytem, na cóż wątpiłbym teraz, kiedy już przyjąłem powagę mojej samowiedzy? jeżeli uznałem za słuszne zaufać tak mojej intelligencyi, iż jej byt stał mi się niewatpliwym a zarazem i exystencyja moja nierozdzielnie z nią związana, na jakimże fundamencie śmiałbym uznać z jednéj strony za świadectwem jasnym i niezwykczoném mojej intelligencyi, że jestem i myślę a z drugiejj strony odrzucać to jej świadectwo, co do istnienia świata zewnętrznego, które ona mi daje z równą siłą i jasnością. Skoro raz już wypróbowałem wartość narzędzia czyli środka, nie może on być podejrzanym i odtąd, trzebaby dla wstrząśnienia jego powagi, dowodów czerpanych gdzieindziej i, które nie zależą od jej natury.

Tak samo dzieje się z legalnością zasad, których używam dla udowodnienia egzystencyi Boga i w ogóle za podstawę wszystkich moich rozumowań. One porywają moje przekonanie, skoro mi się tylko nasuną a nasuwają mi się przez to samo, że myślę. Naprózno np. usiło-

wałbym wierzyć, że coś mogłoby się począć bez przyczyny, widoczną jest rzeczą, że tego nie zdołałbym uczynić. Dla czegoż więc zdobywać się na walkę z popędem naturalnym tak silnym i tak koniecznym? wprawdzie nie mogę żadnym sposobem dowieść, że to samo jest tém samém a nie zaś sobie przeciwném, ale też zároveň nie mogę o tém wątpić. Ta niemożność wypróbowana, uspokaja mnie, wiara moja w przeświadczenie i zmysły nie ma innej podstawy, czemużby ona nie miała mi wystarczać, kiedy idzie o pewność rozumową. Wznosząc np. most, mogę dwoma osobnemi drogami dowieść jego trwałości, mogę rozpatrzeć się w jego fundamentach i dowieść matematycznie z jego kształtu i przez prawa fizyki, iż on nie może być wsrząśniony. Takięj demonstracyi w kwestyi, którą robieramy, uczynić nie możemy. Ależ można jeszcze odwołać się do doświadczenia i dowieść trwałości mostu, uciskając go ciężarami i to właśnie tu czynimy, nie opuszczając żadnych zarzutów, poddających nasze władze w wątpliwość; ale też o ile nasze usiłowania będą gwałtowniejszemi, o tyle zupełniejsza stać się powinna pewność, skoro widzimy, że one są próżne.

Czynią jeszcze przeciwko pewności naszych władz ostatni i ważny zarzut: jeżeli, mówią, przyjmujemy tę pewność z tego jedynie powodu, iż nie możemy uczynić inaczej, jestto złe rozumowanie, wiemyż bowiem, zkąd pochodzi ta niemożność. Czemuż nie przypuścić, jak to czynił Kartezjusz, zanim ustalił swój dogmatyzm, że jakiś duch złośliwy wprowadza nas w błąd nieustannie albo tak jak Berkeley, że wiara w egzystencyją ciał

i ich praw może nam zastąpić ich rzeczywistość a zatem że Bóg mógł bardzo słusznie nie stworzyć ich, ograniczając się na utrzymywaniu w nas ciągłej iluzji pod tym względem, albo nakoniec jak Kant, iż zasady rozumu, nie mając żadnej wartości absolutnej są tylko prosto formami subiektywnymi naszego pojęcia, co wychodziłoby na ową sławną jaskinię Platona, z tą tylko różnicą, że Platon wyprowadza nas z niej za pomocą filozofii, kiedy przeciwnie w skutek hipotezy Kanta, bylibyśmy skazani pozostać w niej zawsze.

Rozmaite te przypuszczenia schodzą się w jednym sceptycyzmie opartym na témże samém rozumowaniu, jednak zostawiają nietykalną zasadę Kartezjusza: myślę więc jestem, to jest zatrzymują się przed przeświadczeniem, zaprzeczając tylko rzeczywistości przedmiotowej. Kant i Berkeley a przed nimi jeszcze sceptycy wszelkich czasów zgadzają się, iż mniemamy spostrzegać z widocznością, rzeczywistość świata zewnętrznego i aksjomatów czyli pewników, cała ich polemika zasadza się na tém, że ponieważ ta widoczność nie może być ani udowodniona, ani też unikniona, zarówno można przypuścić, iż ona wynika z rzeczywistości moich spostrzeżeń lub też, że jest następstwem bezwolném mojej organizacji; skazanej na wieczne złudzenie.

My nie będziemy tu zaprzeczać zasady tego sceptycyzmu, rozum w istocie nie może opierać się na wyższej od siebie podstawie, gdyż wówczas trzeba by wznosić się do nieskończoności. ani też udowadniać sam z siebie, gdyż byłoby to kółko błędne. To samo można powiedzieć o pierwszych zasadach, na których spoczywa wszelka

demonstracja. Tak więc sceptycyzm w końcu służy tylko do utwierdzenia nas w dogmatyzmie, gdyż jeżeli z jednej strony pewną jest rzeczą, że nie możemy udowodnić pierwszych zasad, zarówno jest prawdą *a priori*, iż pierwsze zasady nie mogą być nigdy udowodnionymi. Dając nam do wyboru między udowodnieniem pierwszych zasad albo zwątpieniem o nich, sceptycy żądają od nas rzeczy niepodobnych, udowodnienie to bowiem równie jak zwątpienie jest niemożliwem.

Sceptycy chcą koniecznie rozdzielać dwie kwestyje, które koniecznie związane być powinny, możemy wprawdzie stawić dwie następujące hipotezy: 1^o że istnieje istotnie rzeczywistość, lecz między nią a władzami naszymi nie zachodzi żaden stosunek; 2^o że nasze władze zdolne są poznać rzeczywistość, gdyby ona istniała, ale nie ma jój wcale. Lecz podział ten na nic nam służyć nie może, bo przecież nie moglibyśmy badać, czy istnieje co zewnątrz nas, inaczej jak za pomocą naszych władz i powierzając im się zupełnie a zarazem nie moglibyśmy sądzić, czy nasze władze są pewne, inaczej jak używając ich do poznania bytu. Dla tego zadanie to, które nas zajmuje w téj chwili, nazywane bywa raz zadaniem logiczném, drugi raz zadaniem ontologiczném. Sceptycy opierają swój tryumf na tém konieczném zmieszaniu dwóch dziedzin, kiedy my przeciwnie widzimy tam powód uspokojenia. Podczas kiedy oni usiłują odebrać nam nasze wierzenie przekonywając, iż niepodobna je udowodnić, my dowiadujemy się właśnie z ich rozumowania, że demonstracja, której postanowiliśmy nie szukać, jest niemożliwą.

Spotykamy się więc z sceptykami w tych wnioskach: 1^o iż niepodobna udowodnić pierwszych zasad; 2^o iż niepodobna w nie nie wierzyć; 3^o twierdzimy przeciw sceptykom: iż nierozsądną jest rzeczą powstawać w nauce przeciw konieczności, której ulegamy w praktyce a którą z resztą możemy usprawiedliwić doskonałymi powodami, dostarczonemi przez nich samych *).

*) Kartyusz, Rozprawa o Metodzie, II i IV medytacyja Logique de Port-Royal część IV, rozdział I.

III.

Cechy poznania.

1^o *Kryterjum czyli podstawa pewności*, 2^o *różne gatunki i różne tryby poznania.*

1. Skoro raz uznaliśmy, że jest prawda i jest błąd, naturalną jest rzeczą, iż powinniśmy poszukiwać, po jakich znakach możemy odróżnić pierwszą od drugiego albo czy istnieje jakie kryterjum prawdy. Ale trzeba przede wszystkim porozumieć się, co do celu tego poszukiwania. Sceptycy utrzymując, iż nie istnieje wcale kryterjum prawdy, czynią to dla dowiedzenia, iż gdyby nawet prawda istniała, nie mogłaby być z pewnością poznana przez umysł ludzki. Zaprzeczając więc exystencji probierza czyli kryterjum prawdy, utrzymują oni na przemianę jedno z tych dwóch twierdzeń albo co do faktu, iż nie ma żadnych cech kierujących nas w sposób niezwykły, nas, mówię, wszystkich czyto dogmatystów, czy sceptyków, w rozróżnianiu prawdy od fałszu; albo co do zasady, iż gdyby nawet istniała taka cecha, skoro nie może być udowodniona przez żadną inną, skłonność więc niezwykła, która nas wiedzie do uważania

czegoś za prawdziwe, nie daje żadnej rękojmi naszemu wierzeniu.

Pierwsze z tych twierdzeń nie może być utrzymywane bez szaleństwa, gdyż to jest faktem, że umysł ludzki wierzy, iż istnieją opinie prawdziwe i opinie fałszywe i uważa się, jako zdolny je rozróżnić. Sceptycy sami nawet posiadają to kryterjum prawdy i używają go, gdyż oni posiadają taką samą inteligencyją, jak wszyscy inni ludzie i chociaż rozum ich skłania się ku wątpieniu, natura ich wiedzie ku wierzeniu. Mogą oni się więc tylko upierać przy drugiem twierdzeniu, to jest, że ponieważ cecha, po której odróżniamy prawdę od błędu, nie może być udowodnioną, rozróżnienie to więc pozostaje zawsze faktem a nie zasadą. Jakoż w istocie argument ten jest jakby formułą ostateczną, w jakiej streszcza się sceptycyzm tak, iż zbijanie tego zarzutu czyli udowodnienie exystencyi kryterjum z tego punktu, stanowi zarazem zaprzeczenie sceptycyzmu. Postawienie kwestyi w tym sposobie między dogmatyzmem a sceptycyzmem, uproszcza niezmiernie zadanie a zarazem obfituje w ważne skutki, gdyż udowodnienie exystencyi i prawności kryterjum stanowi tu zarazem udowodnienie pewności poznania, o której mówiliśmy w poprzednim rozdziale.

Ale teoryja kryterjum prawdy, może jeszcze być pojętą w sposób bardziej szczególny. Przyjąwszy np. tę zasadę, że prawda istnieje i że probierz prawdy przedstawia zupełną rękojmiję, pomimo zarzutu sceptyków można jeszcze badać, na czém to kryterjum zawisło. Wówczas już, badanie to kryterjum zamyka się wyłącznie w szkole dogmatycznej i do jakichkolwiek ono doprowadzi

skutków, kwestyja sceptycyzmu pozostanie mu jednak zupełnie obcą.

Wszakże i z tego punktu uważane kryterjum przedstawia niejako zawikłania. O cóż nam bowiem idzie, czy chcemy wskazać cechę wspólną wszystkich opinii przyjętych za prawdziwe, dla udowodnienia jedynie istniejącego faktu? lub też zakładamy sobie dojść do oznaczenia téj cechy, dla uczynienia z niéj, jakby narzędzia logicznego, które nam posłuży do poddawania naszych widzeń pewnemu sprawdzeniu?

Dwie te kwestyje często mieszane, dały powód do za targów, które upadają same przez się przy świetle dokładnego ich rozróżnienia.

Wiadomo np. że dla Kartezjusza jasność pojęć albo raczej widoczność stanowi kryterjum pewności. Ta nauka jest prawdziwą, ale trzeba ją zrozumieć. Maż ona znaczyć, że sprawdzać będziemy pewność naszych opinii przez badanie, przy każdéj z nich z osobna, czy jest a raczej czy wydaje nam się widoczną. Niezaprawdę, i kryterjum kartezjańskie, nie może posługiwać bynajmniej w logice empirycznej. Przez wyrzeczenie, iż widoczność jest podstawą pewności albo innemi wyrazami, iż to co mi wydaje się jasnym i prawdziwym, jest niém widocznie, przez wyrzeczenie to, mówię, Kartezjusz rozumiał tylko czyli wyraził akt wiary domyślny, w prawność i pewność rozumu. To co mi się zdaje prawdziwym, jest prawdziwym; co znaczy, wierzę memu rozumowi w imię tego rozumu.

Tak pojęte i wytłomaczone kryterjum Kartezjańskie może tylko poddane być w wątpliwość na dwóch drogach, to jest na drodze sceptycyzmu, który przyjmując

niezależność rozumu, obraca ją przeciw temu rozumowi i utrzymuje, iż jego wyroki nie mogą być przyjęte bez dowodów a zarazem, że on sam siebie udowodnić nie zdoła; lub też na drodze teorii, które przyjmują rozumowanie sceptyków, ale zasłaniają się przeciw jego następstwom przez zaprzeczenie zasady, to jest niepodległości rozumu. Teoryje te są trojakiego rodzaju: mistyczne, religijne i nakoniec odwołujące się do sądu zdrowego czyli do rozumu powszechnego.

Odpowiedzieliśmy już sceptykom. Co do innych powyżej wymienionych, którzy zaprzeczają rozumowi jego praw, odpowiemy im tylko w tych kilku słowach: iż pod jakąkolwiek zasadę chcieliby poddać moje przekonanie nie mogę tego uczynić inaczej, jak uznając, że powaga tej zasady jest słuszną a zatem, iż rzeczywiście i przez konieczność nieuchronną a bezwzględną mojej natury, rozum mój wyrzeka zawsze ostatecznie i od jego to zezwolenia zależał przystęp do mojego umysłu tych nawet wierzeń, pod które następnie chcę go poddać.

Probiez więc prawdy Kartezjusza pozostaje dla nas wyrazem prawdy samój, to jest, iż z nim razem uznajemy słuszną powagę rozumu.

A jednak gdybyśmy chcieli widzieć w tém kryterjum narzędzie logiczne nieomyłne do rozróżniania opinii prawdziwych od fałszywych, czyż nie widoczną jest rzeczą, iż jak to mu już nieraz zarzucano, twierdzenie to mogłoby doprowadzić do zaprzeczenia exystencji błędu.

Ależ zastanówmy się, ani Kartezjusz, ani nikt przed nim lub po nim nie miał zamiaru dać logice empirycznój kryterjum prawdy, żądać jak Mallebranche, abyśmy

naprzód usiłowali obalić jakie zdanie siłą zarzutów, nim je przyjmie, aby się lepiej przekonać o jego prawdzie; lub też wymagać jak Leibnitz, abyśmy udowodniali możliwość opinii, to jest, abyśmy badali, czy ona nie pociąga za sobą koniecznie jakiego przeciwieństwa, jest to dążyć do utworzenia doskonałych prawideł logiki empirycznej, ale to nie jest bynajmniej podawanie kryterjum. Zresztą poszukiwanie kryterjum empirycznego powtarzamy, jest rzeczą zupełn^{ie} próżną, jedynym kierownikiem umysłu naszego są przekonania oparte na naturze rzeczy. Przyjmuje on jakąś prawdę, dla tego że uznaje ją za taką i nie ma żadnej innej drogi dla naszej intelligencji w rozróżnianiu prawdy od błędu, jak droga rozumienia.

2. Ale chociaż nasze pojęcia w stosunku z rzeczywistością, dzielą się tylko na idee prawdziwe i na idee fałszywe, pojmujemy jednak iż w umyśle naszym mogą one być rozdzielone inaczej, gdyż intelligencja nasza nie jest ani zupełną, ani doskonałą, to jest, iż ona nie obejmuje wszystkich przedmiotów a tych nawet, które obejmuje, nie przenika do gruntu, może więc się mylić, nie wiedzieć; może wahać się a zatem wątpić i zmienić zdanie; może panować nad jaką ideę lub zostać nieopanowaną. Dla intelligencji doskonałej istnieją tylko idee jasne, dokładne, widoczne, dla intelligencji niedoskonałej jak nasza są idee ciemne, niedokładne, wątpliwe.

Rozróżniamy więc idee z pięciorakiego względu, ze względu na ich początek na ich objętość, na ich rozciągłość, na ich kształt, na ich tryb.

1. *Początek*. Idee są albo nabyte, albo utworzone, albo wrodzone. Idea nabyta jest to taka, która powstaje w nas przez działanie świata zewnętrznego. Ideą utworzoną czyli sztuczną nazywa się ta, którą tworzymy w nas samych przez działanie naszych władz. Idea wrodzona jest to pojęcie, które się rozwija w nas przez to samo, że myślimy.

Nie ma idei czysto nabytych, to jest, że w każdej nawet z takich, których nam dostarcza doświadczenie, potęga naszej inteligencji bierze udział, nadając właściwy kształt zmysłowemu przedstawieniu. Nie ma też zarówno idei czysto sztucznych czyli utworzonych, gdyż umysł nasz nie może tworzyć z niczego, on może tylko odrywać czyli działać za pomocą abstrakcyi i łączyć abstrakcje, czy to dowolnie za pomocą fantazyi, czy to logicznie za pomocą uogólnienia.

2. *Objętość*. Zrozumieć ideę jest to objąć rozumem wszystkie jej cechy. Określenie już samo opiera się na objęciu, ale nie wyczerpuje idei, ponieważ odnosi się tylko do głównych jej cech, kiedy przeciwnie dokładne zrozumienie, wyczerpujące ideę, musiałoby objąć i wylizczyć wszystkie jej cechy. Tak objęta idea, jest ideą zupełnie odznaczoną czyli określoną.

3. *Rozciągłość*. Rozciągłość idei czyli jej sfera lub zakres, jest to ilość przedmiotów, które ją stwierdzają. Kiedy idea odnosi się tylko do jednego przedmiotu, jest szczególną, kiedy do wielu nazywają ją powszechną, jako odnoszącą się bez wyjątku do całego szeregu rzeczy; ogólną: jeśli odnosi się do całego szeregu z kilku wy-

jątkami albo przynajmniej, że wyjątek taki może się pojawić a to widać w samém jój określeniu.

4. *Forma* czyli *kształt*. Co do swój formy idea jest abstrakcyjną, konkretyczną lub imaginacyjną; zupełną lub niezupełną; jasną lub ciemną. Idea imaginacyjna jest to taka, która nam się przedstawia jako czysta modyfikacja umysłu, nie odnosząca się do żadnego przedmiotu, czyto że nasz umysł tworzy ją, igrając niejako, czyto kiedy zgłębia ją w jój istocie, bez względu na jój rzeczywistość zewnętrzną lub metafizyczną a to jedynie dla sprawdzenia czy cechy, jakie ona mieć może, nie są sobie przeciwne; czy ona jest możliwą. Idea konkretyczna jest to taka, którą pojmujemy, jako przedstawiającą nam przedmiot istniejący rzeczywiście, w charakterze jednostki w naturze rzeczy. Kiedy idea pochodzi od jednego lub od wielu przedmiotów istotnie istniejących ale z tym dodatkiem, iż odejmujemy w myśli od jój zrozumienia jedną lub więcej cech, jakie posiada jój przedmiot, wtedy idea jest abstrakcyjną. Idea może być kompletną czyli zupełną pod dwoma względami: pod względem swego przedmiotu i pod względem swego określenia. Idea absolutnie zupełna, to jest zupełnie równa swemu przedmiotowi, jest to idea określona dokładnie, czyli taka, której zrozumienie obejmuje tyleż cech, ile ich jest w jój przedmiocie. Ale ona jeszcze może być zupełną pod względem subiektywnym, to jest kiedy treść, którą jój przypisujemy jest zupełnie oznaczona, chociaż mogą znaleźć się w przedmiocie jakieś własności, których się nie domyślamy. Ideą jasną jest ta, do której zrozumienia nie mieszamy żadnej cechy, z jakiej nie zdalibyśmy sobie dokładnego

rachunku. I tak np. jestem pewien, że mam ideę Boga i zarazem jestem pewien, że ta idea ma za 'wzór' czyli przedmiot swój, Boga samego. Idea więc Boga jest widoczną w tym sensie i tworzy we mnie pewność; ale ta idea nie może być w umyśle moim ani zupełną, gdyż ja nie mogę znać wszystkich przymiotów Boga, ani też jasną, gdyż ja nie mogę ich zgłębić, ani zrozumieć.

5. *Tryb.* Idea pod względem jęj trybu jest pewną, prawdopodobną albo prosto tylko możliwą. Umysł nasz może przystać z zupełną ufnością na wskazania, jakie mu dostarczają rozmaite władze wtedy tylko, kiedy one odnoszą się w sposób im właściwy do przedmiotu, jaki szczególnie mają rozpoznać i to jeszcze w warunkach koniecznych, ażeby poznanie spełniło się bez przeszkody. Zdarza nam się często, iż bierzemy za prawdziwe lub pewne, (co na jedno wychodzi), to, co nie jest takiem i wtedy wpadamy w błąd, czasem znów wahamy się, nie śmiemy się decydować, skłonić ku tęg lub innej opinii. Kiedy twierdzimy bez żadnej wątpliwości o istnieniu lub nieistnieniu zjawiska, o prawdzie lub fałszu jakiego zdania, wówczas stan taki naszego umyśłu nazywa się pewnością i mówimy śmiało o przedmiocie, do którego ta pewność się odnosi, że on jest widoczny czyli pewny. Przeciwnie, kiedy wątpimy, kiedy mamy jakie powody wątpliwości, mówimy o naszym umyśle, iż on wierzy, przypuszcza, lęka się lub spodziewa, a o rzeczy tęg mówimy, że jest prawdopodobna lub prosto tylko możliwa.

Tutaj wypada nam znów zrobić kilka objaśnień aby usunąć wszelkie nieporozumienia. Rzecz jaka jest

możliwa wówczas, kiedy jój określenie nie przedstawia żadnej sprzeczności, to jest, kiedy ona ma w sobie treść czyli istotę, możliwość więc istnieje niezależnie od naszego umysłu. Gdyby nawet żadnej nie było intelligencji czyli istot myślą obdarzonych, niektóre rzeczy byłyby możliwe a inne niemożliwe. Istnienie rzeczy dowodzi już jój możliwości, gdyż niemożliwość nie może być, ani stać się; ale możliwość znów jakiej rzeczy nie dowodzi, ani jój rzeczywistości obecnej, ani urzeczywistnienia przyszłego, gdyż mogą być rzeczy możliwe, które nie są konieczne a zatem które w braku przyjaznych okoliczności, mogą się nigdy nie pojawić.

Jeżeli możliwość jest nierozdzieloną od natury a przynajmniej od określenia czyli istoty rzeczy możliwych, prawdopodobieństwo znów istnieje tylko z powodu stosunku, jaki się tworzy między naszym umysłem a przedmiotem, o którym tenże myśli. Gdyby nie było intelligencji żadnych albo same tylko intelligencje nieomylne i nieokreślone, wówczas znikłoby prawdopodobieństwo. Kiedy mówię, np. jest rzeczą prawdopodobną, że jutro będzie pogoda, bo niebo było czyste przy zachodzie słońca, jestto prawdopodobnym dla mnie, ale rzeczywistość tego przypuszczenia na jutro już jest zawyrokowana, jedno lub drugie przypuszczenie musi się spełnić a ta przyszłość dowolna, nie zależy wcale od sądu mojego rozumu, który ją osądził prawdopodobną lub przeciwnie. Jednym słowem rzeczy są prawdziwe lub fałszywe, możliwe lub niemożliwe, staną się lub nie staną, ale to nie przeszkadza memu umysłowi, stosownie

do ważności powodów, na których on opiera swój sąd, uważać je za pewne lub prawdopodobne.

Pewność więc i prawdopodobieństwo powinny być uważane jako dwa stany umysłu a nie zaś, jako dwa tryby rzeczywistości. Badajmy naprzód te dwa stany umysłu w ich różni ach. Różnica ich zasadza się cała na tém, że pewność jest stanem umysłu, który nie wątpi, a prawdopodobieństwo jest stanem, który wątpi mniej lub więcej.

Z tego określenia wynika, że pewność nie ma stopni a prawdopodobieństwo ma ich liczbę nieskończoną.

Niekiedy prawdopodobieństwo jest tak wielkie, że wyrównywa prawie pewności a jednak zrównanie to nie może być nigdy zupełne, ponieważ w samym czynie określenia umysł nie okazuje żadnej wątpiwości o rzeczach pewnych a ma zawsze cokolwiek takowej, kiedy mówi o rzeczach, które sądzi prawdopodobnymi. Jeżeli rzecz jest małej wagi a wątpiwość równie słaba, wtedy przeświadczenie wewnętrzne nie rozróżnia jasno różnicy prawdopodobieństwa od pewności. Ale niech tylko powiększy się wartość rzeczy, o której mowa, nie dodając żadnych innych powodów wątpiwości, ujrzymy natychmiast, iż dwa te oddzielne stany umysłu jasno się odznaczają. Na przykład jeżeli w milion kulek białych zamieszala się kulka czarna, twierdząc z pewnością, iż zaczerpnąwszy ręką, wydobędę kulkę białą a czyniąc to przypuszczenie, czuję umysł mój zupełnie spokojnym. Ale przypuśćmy teraz, żeby istniało prawo, iż ten którybyby przypadkiem wyciągnął tę jedną czarną kulkę, będzie skazany na śmierć, czyż ta jedyna szansa przeciwstawiona

do miliona przyjaznych, nie przeniknęłaby mnie prze-
rażeniem?

Można jeszcze wykazać sprzeczność, jaka istnieje między pewnością a. prawdopodobieństwem, oraz niemożliwość ich pomieszczenia się z sobą przez następujące określenie. Pewność każe przypuszczać, że wszystkie trafy możliwe obróca się na korzyść rzeczy, którą stwierdzamy; prawdopodobieństwo zaś: że są przyjazne i przeciwne. Między pewnością więc a prawdopodobieństwem zachodzi ta sama różnica, jaka jest między liczbą a ułamkiem.

Lubo pewność zależy koniecznie i jedynie na wierzeniu, do którego nie miesza się najmniejsza wątpliwość a zatem lubo wszelka pewność jest jednaką pewnością i wszystkie są sobie równe, jednakże rozróżniają rozmaitego rodzaju pewności a to ze względu ich początku lub okoliczności, jakie im towarzyszą. Otwieram oczy np. obudziwszy się i widzę, że jest dzień lub też noc i to się nazywa pewnością bezpośrednią. Ktoś rzuca mi to twierdzenie, kąty w wierzchołku przeciwległe są sobie równe, aby przyjąć to zdanie, potrzebuję, żeby mi je udowodniono; to się nazywa pewnością pośrednią. Rozróżniają również pewność matematyczną od pewności moralnej, przez pierwszą rozumie się pewność sprawdzoną z największą ścisłością, druga, chociaż mniej udowodniona, nie budzi jednak żadnego wątpienia. W mowie potocznej wszakże (co można nazwać nadużyciem językowym) używamy niekiedy tych wyrażen: jestem moralnie pewny, dla oznaczenia, iż coś jest prawdopodobnym.

Ale zauważmy tu jeszcze rozróżnienie daleko ważniejsze. Kiedy Kartezjusz postanowił wątpić o wszystkim

dla sprawdzenia fundamentu i ważności wszystkich swoich mniemań uprzednich, nie wątpił on bynajmniej w istocie o exystencji swego ciała, był on o nią przekonany a przynajmniej miał tę pewność, zanim przyszła mu myśl wątpienia metodycznego. Następnie skoro przez swoje przesławne: Cogito ergo sum, wyprowadzony został z tego wątpienia i skoro udowodniwszy w ten sposób swoje istnienie i exystencję Boga, zawyrokował o realności ciała, stał on się równie pewnym tej rzeczywistości, jak poprzednio. Pewność ta miała też samą cechę, jak pewność uprzednia intuicyjna, to jest, że wyłączała wątpienie. A jednakże, czyż te dwa stany umysłu nie były zupełnie różne? To o czém pierwój zapewniał bez rozważania, teraz stwierdza po ściśłym sprawdzeniu. Jakże tu nie uznać, iż on jest w tym razie bardziej panem tej prawdy zdobytej, jak był pierwój? Powiedzieliśmy powyżej, iż w geometryi udowodnia się twierdzenie niekiedy, zkądinąd widoczne, widać więc, że zyskuje na udowodnieniu. Nie staje się ono przez to pewniejszym, ale wątpienie staje się już niemożliwém a to właśnie jest jedną z cech prawdy. Często w najzupełniejszym uznaniu, pozostaje jakiś cień sceptycyzmu, jestto jakieś zastrzeżenie ogólne, odnoszące się do całości dogmatyzmu a nie do jakiegoś szczególnego punktu. Jestem pewien tego, co twierdżę a jednakże umysł mój będzie spokojniejszy, jeżeli dla uchronienia się od błędu, poszukam obficie dowodów. Na przykład, widżę zdaleka, obracające się koło młyńskie i uważam za rzecz bardzo prawdopodobną, że woda obraca to koło. Zbliżam się i widżę w istocie, iż prąd wody skierowany jest ku temu kołu, wówczas

już nie wątpię, uznaję, jestem pewny. Jednakże któż mi dowiedzie, że to koło nie jest poruszane siłą ukrytą, mocniejszą niż spadek wody? Badam i widzę, że tak nie jest, przekonanie moje poprzednie nie stało się mocniejszym, gdyż ono było i tak pewne a jednakże jestem daleko więcej ubezpieczony przeciwko ogólnej możliwości błędu i będę nim jeszcze bardziej, skoro mi udowodnią w sposób nieodporny, że woda była tam jedynym działaczem możliwym.

Nie jest więc rzeczą zbyteczną, mianowicie w kwestiach ważnych żądać udowodnienia, wtedy nawet, kiedy mamy pewność. Nie zwalczamy wówczas wątpliwości, która nie istnieje, ale zwalczamy wątpliwość mogącą się pojawić. Nie wzmaga się przez to energija pewności, ale zabezpieczamy się od jój utracenia. Nie jest także rzeczą nierozsądną poddawać pod wątpliwość to, czego jesteśmy pewni a to ze względów niepewności ogólnej rzeczy ludzkich, bo jakkolwiek mogę być pewien wielu rzeczy, wiem także, że mogę się mylić i że się mylę często. Mam więc w tém powód sprawdzania tego nawet, co nie obudza we mnie żadnej wątpliwości. I na tym to właśnie fakcie spoczywa umiejętność filozoficzna, dąży ona bowiem nienety do wyjaśnienia wszystkich kwestyi szczegółowych, jak do usunięcia tego niepokoju, jaki obudza kwestyja pewności poznania, uważana sama przez się.

Prawdopodobieństwo jest z natury swój rozmaite, od wyraźnego twierdzenia do ostatecznego zaprzeczenia umysł może przebiegać liczbę nieskończoną stopni, jużto skłaniając się ku wierze, jużto ku wątpieniu, a niekiedy stawiony między dwoma szeregami świadectw świadczą-

cych i przeczących, może zostawać w zupełném zwątpieniu. Stawimy tu najogólniejsze prawdopodobieństwa za przykład. Przypuśćmy, że loteryja składa się ze stu biletów czyli losów, gdyby wszystkie losy miały wygrać, byłbym pewny wygranej, biorąc jeden; jeżeli jeden tylko mógłby wygrać a ja biorę także jeden tylko, wówczas mam jedno podobieństwo wygrania a 99 przeciw, jest więc rzeczą bardzo możliwą, że przegram. Im więcej wezmę losów, tym bardziej zmniejszy się to podobieństwo przegranej, gdybym wziął 50, szanse wygrania i przegrania będąc równe, prawdopodobieństwo zamieni się już na możliwość prostą wygrania lub przegrania. Jeżeli wezmę 99 numerów, jest rzeczą prawdopodobną, że wygram, jeżeli biorę wszystkie, mam już zupełną pewność. W tym przykładzie objęta jest całość szczęśliwych trafów a każdy stopień prawdopodobieństwa może być oznaczony z najzupełniejszą dokładnością przez stosunek liczby szczęśliwych trafów, z liczbą trafów przeciwnych.

Widoczną jest rzeczą, że warunki prawdopodobieństwa zmieniają się, jeżeli liczba ogólna losów nie jest znaną. Napróżno bowiem rachowałbym, korzystne przewidzenia na moją stronę, jeżeli nie wiem, wiele jeszcze oprócz tego zostaje losów a pomiędzy temi które zostają a których liczba jest mi nieznaną, wiele mogłoby wypaść na moją korzyść.

Również widoczną jest rzecz, że warunki prawdopodobieństwa zmieniają się jeszcze, jeżeli zamiast trafów, które mogę *porachować*, idzie mi o trafy, które mam *rozważać*, to jest, kiedy zamiast wypadków w porządku fizycznym, mam w myśli działacza moralnego a zatem

wolnego. Jakkolwiek rozmaite są kształty natury materialnej, prawa jednak, któremi rządzone są te kształty, pozostają niezmiennymi, ale chociaż historyja ludzkości, uważana w długich przestankach, dozwala nam także uznawać pewne prawa, podług których rozwija się społeczeństwo, zaprzeczyć jednak nie można, iż gdzie tylko działa wolność ludzka, tam mogą pojawić się nieprzewidziane fakta. Działacz wolny ulega moralnym pobudkom i namiętnościom, trzeba więc podciągnąć pod rachunek wszystkie te pobudki a to nietylko takie, jakie są w istocie, ale jeszcze i takie, jakie on przypuszcza stosownie do żywości i potęgi swój wyobraźni, do stopnia uległości tym złudzeniom, stosownie do wychowania, jakie odebrał, do siły jego rozsądku, słowem, do jego obecnego usposobienia. Równa trudność zachodzi co do stopnia jego namiętności i ich wpływów, a i wówczas jeszcze, kiedy to wszystko doskonale rozważymy, wolność jego pozostaje w całości, i gdybyśmy się nawet (co jest bardzo trudnym) w niczym nie omylili pod względem tego rachunku, wolność ta jego może pomieszać najmądrzejsze nasze przewidzenia. Jakkolwiek rachunek nasz, oparty na porównaniu elementów tak niepewnych, wykonany został podług najnieomylniejszych prawideł, zawsze przecież nierówność jedności, służąca za podstawę całemu działaniu, czyni rezultat niezmiernie wątpliwym.

Ztąd więc wynika: 1^o że prawdopodobieństwa mogą być matematycznie wyrachowane, kiedy idzie o trafy czyli losy, mogące być pod rachunek podciągnięte; 2^o iż one nie mogą być tak obrachowane w rzeczach mo-

ralnych, to jest, kiedy szanse muszą być rozważane; 3^o że jednak indukcyja wolna ale porządna, która w takim razie zastępuje miejsce rachunku, daje rezultata powszechne, niezaprzeczone, bez których niepodobnaby nam było pojąć ani jedności natury ludzkiej, ani rządów Opatrzności; 4^o że rezultata te powszechne, powinny być zastosowane do wypadków szczegółowych z wielką ostrożnością, ponieważ zastosowanie to, wtedy tylko byłoby powszechném i nieomylném, gdyby nie istniała wolność ludzka.

Chociaż więc prawdopodobieństwo nie może się mieszać z pewnością, ponieważ ich określenia wyłączają się wzajemnie, może ono jednak zbliżyć się do niej niezmiernie. Kiedy prawdopodobieństwo nabiera tego stopnia zbliżenia się do prawdy, obudza w nas ufność bez granic a niekiedy nawet pozostająca wątpliwość tak się staje nieprawdopodobną, iż człowiek bez szaleństwa nie może jej nie pominąć w praktycznym życiu.



Prawa zasadnicze poznania.

§ 1. O IDEI.

Rozumowanie obejmuje kilka sądów, sąd obejmuje kilka idei czyli pojęć. Pojęcie istoty jako istniejącej obecnie zawiera już w sobie sąd, (sąd o istnieniu). Idea nie jest nigdy odosobiona od pewnego sądu w naszym umyśle, chyba w pierwszém uchwyceniu obrazu rzeczy, w ogóle jednak można uważać ideę samą w sobie, jako element sądu i oznaczyć *prawa zasadnicze*, jakich się trzyma intelligencyja w określaniu i tworzeniu idei.

Nie wszystkie nasze idee są ogólne. Są takie, których rozciągłość ogranicza się do jednego przedmiotu ale i te nawet, jeżeli się zastanowimy, okażą nam w sobie cechy powszechności. W dzisiejszym już stanie naszego umysłu, zaopatrzeni w mnóstwo idei ogólnych, mało znajdujemy przedmiotów takich, którychbyśmy nie mogli z mniejszą lub większą dokładnością zaliczyć do pewnego porządku, to jest przyznać im pewnych cech ogólnych. Ale w pierwszych naszych poznaniach, w percepcyjach, które towarzyszyły najpierwszemu dzieciństwu naszemu, było niezawodnie wiele wrażeń, które odnosiły się tylko do

czucia, nie przemawiając jeszcze do inteligencji naszój; w skutek dopiero wielu doświadczeń zmysłowych, zdołaliśmy rozróżnić przedmioty i utworzyć sobie o nich pojęcia czyli *idee*. To właśnie wyraża psychologija, kiedy utrzymuje, że w akcie myślenia o rzeczach zewnętrznych, świat służy tylko za materyjał poznania, ale nie jest bynajmniej poznaniem samém. Oddziaływanie naszego umysłu jest samodzielne i bezpośrednie, ono to nadaje formę poznaniu. Dawna hipoteza przedstawiająca umysł ludzki, jako wosk miękki, na którym przedmioty zewnętrzne wy-ciskają swoje obrazy, jest najzupełniej przeciwną prawdzie. Z wewnątrz to bowiem przeciwnie, przychodzi nam wszelkie ukształtowanie prawdziwe poznania. Logicy wyrażają to doskonale, mówiąc, iż poznajemy jedynie za pomocą *definicji*. Jakoż, czyn natychmiastowy i samodzielny naszego umysłu, który nadaje formę materyi poznania, zasada się właściwie na tém, żeby *określić* tę materyją, jak to wkrótce zobaczymy.

Działanie, za pomocą którego obejmujemy myślą przedmioty zewnętrzne, nie ograniczając się na ich poczuciu, działanie całkiem samodzielne a które spełniamy najczęściej instynktowo i z nawyknienia a jednak tak prędko i tak dokładnie, że widocznym tam jest wpływ prawa koniecznego; działanie to, mówię, logicznie rozebrane, zawiera w sobie trzy inne procesa, których jest skutkiem a które spostrzegamy jak najdokładniej w przeświadczeniu naszém, ile tylko razy (nie ograniczając się na empirycznym sądzie), usiłujemy przedmiot dany, uklassyfikować naukowo. Temi trzema procesami myśli jest tu naprzód *porównanie*, za pomocą którego uchwycam różnicę między

wielu intuicyjami, *refleksyja* czyli rozważa, która mi służy do zrozumienia jakim sposobem kilka intuicyi, może się połączyć w treść jedną, nakoniec *abstrakcyja* czyli oderwanie od tych rozmaitych intuicyi tego, co jest wspólne im wszystkim a właściwe każdej.

Widzimy przez to, iż niepodobna pomyśleć o żadnym przedmiocie bez pomocy idei ogólnych czyli powszechnych; uznać więc musimy, że idee ogólne są warunkiem, wszelkich działań *złożonych* naszego umysłu. Można uważać idee ogólne pod względem ich rozciągłości i ich objętości: kiedy zbliżymy idee jedne do drugich ze względu ich rozciągłości, jedne okazują się nam wyższemi, drugie niższemi, jedne zawierającemi, drugie zawartemi, i tak np. idea człowieka jest wyższą od idei murzyna a niższą od idei zwierzęcia pod tym względem, że idea niższa znaczy *gatunek* idei, zawartej w idei wyższej czyli w *rodzaju*. Postęp w niczem nie może być nieskończony, we wszystkiem jest zawsze *rodzaj pierwszy* a w każdym porządku są *gatunki ostatnie*. Rodzaj pierwszy jest to taki, który nie zawiera się w żadnym innym, gatunek ostatni jest to taki, który zawiera w sobie tylko jednostki.

Odnosić się od idei danej do idei, która ją obejmuje w sobie, *jest to uogólniać*.

Zstępować od jakiejś idei do takich, które się w niej zawierają, *jest to dzielić*.

Oznaczyć czyli wskazywać z powodu pewnej idei, jakie jest pojęcie bezpośrednio wyższe czyli rodzaj, który ją obejmuje, *jest to klasyfikować* czyli *szeregować*.

Odcechowywać ideę, którą szeregujemy, przez przymiot jęj szczególnie właściwy a którego nie podziela z żadną inną ideą tęg samęj klasy, jestto *wyszczególniac* ją.

Klasyfikowac i wyszczególniac ideę, jestto *okreslac*, dla tego to mówią w szkole, że okresla się przez rodzaj blizki i różnicę blizką; to jest, że okresla się, odnosząc naprzód pewną ideę do idei wyższęj w porządku, w którym ona jest umieszczona i odróżniając ją następnie od wszystkich idei niejako pobocznych, które zajmują to samo miejsce w tym rzędzie.

Odróżniamy dwa rodzaje określeń: określenie rzeczy i określenie wyrazu. Określenie rzeczy jest wówczas kiedy ustanawiając *a priori* wspólność cech pewnej idei, wykazując jęj początek, dowodzimy *a priori* jęj możliwości. Określenie wyrazu jest to określenie, które odnosząc się do idei niewyraźnej, niedokładnej, służy tylko do rozróżnienia tęg idei od wszelkiej innęj, nie dając poznać ani jęj natury, ani jęj początku, ani jęj możliwości.

Nazywają jeszcze niekiedy określeniem wyrazu, określenie takie, którego celem nie jest ani wyjaśnienie możliwości, ani rozróżnienie jasne znaczenia jednego wyrazu od drugiego, tylko określenie tego znaczenia, jakie zwyczaj przypisuje temu wyrazowi lub jakie chcemy mu nadać. Ten rodzaj określenia nominalny należy więcęj do grammatyki, jak do logiki a w każdym razie nie może być onim mowy wlogice umiejętnęj, tylko w logice praktycznej.

Widzimy ztąd, że określenie, wyjąwszy to ostatnie, nie może być nigdy arbitralném. Definicija rzeczy nie może być dowolną, dla tego że ona wyraża i zgłębia istotę rzeczy, określenie wyrazu (pierwszego gatunku)

nie może być dowolnym, gdyż nie możemy zmieniać praw generalizacyi, co najwięcej wolno nam, kiedy jaki gatunek wyrazu ma kilka cech, z których każda należy mu wyłącznie, wolno nam, mówię, wybierać arbitralnie tę cechę, stosując się zawsze do prawideł metodologii.

Widoczną jest rzeczą, że określenie oznaczając miejsce idei pod względem jęj rozciągłości, określa ją zarazem pod względem jęj objętości. W istocie bowiem odnosząc idee do rodzaju bliskiego czyli zbliżonego, przypisuje tej idei wszystkie cechy tego rodzaju a wyszczególniając ją, dodaje do tych cech oznaczenie nowe, które uzupełnia jęj objętość.

Z tego wykładu natury określenia, możemy wywnioskować trzy zasady następujące: 1^o to co jest prawdziwym co do idei wyższej, jest również prawdziwym co do idei niższych; 2^o co jest prawdziwym ze względu na wszystkie idee niższe, jest także prawdziwym ze względu na wszystkie idee wyższe; 3^o objętość zmniejsza się w miarę, jak rozciągłość się powiększa czyli że im więcej jaka idea jest ogólną, tym mniej ma cech.

Uwaga *). Ważną jest rzeczą odróżnić starannie abstrakcją, uogólnienie i określenie logiczne od abstrakcyi, uogólnienia i określenia dyalektycznego. Pomieszczenie tych metod dwojakiemu porządku, spowodowało we wszystkich prawie epokach historyi mnóstwo nieporozumień i błędów.

Przedmiotem logiki są idee, ona jest nauką stosunków oderwanych, to jest możliwych. Dyalektyka dąży do

*) Polecamy czytelnikom naszym cały ten ustęp ręką mistrza skreślony—może on bowiem stanowczo uchronić od największych błędów w filozofii.
P. T.

rzeczywistości. Używa ona na udowodnienie i uszeregowanie rzeczy, tych samych sposobów, których logika używa dla sprawdzenia i uszykowania idei. Filozofowie mieszający te dwie metody, ulegają wszyscy jednemu błędowi, sądzą oni, że jakość wyrażenia ogólnego najwyższego jest taką samą, jak jakość wyrażen pośrednich i że różnica zależy tylko na stopniu. Błąd zaś dyalektyków ztąd pochodzi, iż oni sądzą, że rzeczywistość powiększa się razem z ogólnością i w tymże samym stosunku.

Błąd właściwy logikom leży w tém, mniemaniu że rzeczywistość zmniejsza się razem z ogólnością i w tym samym stosunku.

To pomieszanie dwóch metod w istocie bardzo różnych i błędy, jakie ztąd wynikają, mogą być usunięte przez rozpoznanie odmiennych celów, do jakich zdążają logik i dyalektyk.

Wprawdzie używają oni tych samych sposobów, to jest abstrakcyi, uogólnienia i określenia, używają ich tak samo, ale nie z powodu tegoż samego przedmiotu, ani też dla otrzymania tego samego rezultatu. Uważmy tylko samą abstrakcyję, która jest dla obu punktem wyjścia i zacznijmy od abstrakcyi logicznój.

Wziąwszy dwie szczególne idee, to jest dwie jedności, z których każda obejmuje pewną ilość cech, umysł wybiera z pośród tych cech takie, które są właściwe każdej z dwóch jedności. Cechy wspólne, pozostające od tamtych, odbierają także osobną nazwę i stanowią nową jedność. Ta ostatnia jest pewnym rodzajem jedności w stosunku do dwóch poprzednich, jest wyższą od tamtych, zawiera je w sobie, ale powstała z daleko mniejszej

liczby cech i w razie, gdyby te dwie jedności niższe czyli te dwie idee przedstawiały rzeczywistość, to ta jedność trzecia nowa przedstawiać tylko będzie pewną funkcję intelligencyi; tak dalece iż chcąc powrócić do do rzeczywistości, potrzebaby dodać do cech zawartych pod wyrażeniem ogólném, wszystkie cechy zawarte pod wyrażeniami szczególnymi.

Jeżeli tak postępować będziemy w odrywaniu i uogólnianiu, przyjdziemy koniecznie do rodzaju najwyższego, ponieważ pochod nie może iść w nieskończoność. Owóż po czémże poznamy ten najwyższy rodzaj, oto po tém, że ta najwyższa jedność nie będzie zawierać żadnej cechy, któraby jój była wspólną z inną. Powstała więc ona z bardzo małej liczby cech a najpewniej z jednej tylko a ta cecha właśnie będzie najbardziej oddalona od rzeczywistości i konkretyczności, ze wszystkich, które kolejno oddawać byśmy jój musieli, chcąc wrócić do téj rzeczywistości. Taką np. jest idea bytu, która zawiera w sobie tylko jedyną cechę: cechę istnienia; idea ta może służyć za opowiednik czyli predykat ideom wszelkich istot, jest wyższą od nich przez to samo, ale nie wyraża nic rzeczywistego i konkretycznego. Natura ostatniego rodzaju logicznego, który jest zarazem wyższym od wszelkich innych rodzajów, ponieważ je wszystkie zamyka w sobie i niższym od nich, ponieważ jest najbardziej od rzeczywistości oddalonym; natura tego rodzaju, mówię, uwydatniałaby się jeszcze lepiej, gdybyśmy posunęli subtylizowanie tak daleko jak Eleaci, którzy stawiali jeszcze ponad bytem wyższy rodzaj, to jest *jedność*, lub

gdybyśmy naśladowali stoików, którzy ponad jedność stawiali jeszcze wyższy rodzaj, nazwany przez nich *czemściś*.

Przeciwnie w abstrakcyi dyalektycznej, chociaż porównywa się także dwie jedności, chociaż odrywają się cechy wspólne, to nie dla tego, że one znajdują się zarówno w obu wyrażeniach, ale dla tego, że w téj czynności dyalektycznej wychodzimy z zasady bezwzględnej, że ponieważ rzeczywistość jest w sobie jedną, wszelka więc cecha, która należy do bytu w pewnych tylko wypadkach czyli nie należy do niego jako do bytu, lecz jako do istnienia pewnego i szczególnego, jest dowodem przypadkowości, ograniczenia, słabości, słowem, czegoś co ma udział z nicością. Otóż skoro tylko mamy taką zasadę, skoro nie idzie nam o znamiona idei, ale o naturę rzeczy, wówczas dojdziemy nie do pojęcia abstrakcyjnego najpowszechniejszej cechy, ale do pojęcia bardzo konkretycznego istoty najrealniejszej, najmniej granicą określonej a zatem najdoskonalszej. Tu więc kresem pochodzenia nie będzie *był w ogóle wzięty*, ale będzie *istota nieskończona*. Dyalektycy, którzy utrzymują jak Platon, że każde nowe uogólnienie zbliża nas do rzeczywistości i logicy, którzy utrzymują, że przeciwnie każde oddala nas od niej, mają zarówno słuszność. Idzie tylko o to, aby nie mieszać abstrakcyi logicznej z abstrakcją dyalektyczną. Ale dyalektycy grzeszyliby niezmiernie, gdyby sobie wystawiali, że wszystkie uogólnienia pośrednie, które są tylko stopniami, przez jakie przechodzi nasz umysł, aby się wprawił i uzdolnił do bezwzględnej jedności Boga, są realnościami konkretycznymi. W logice wszystkie sposoby uogólnienia różnią się tylko co do

stopnia, w dyalektyce różnią się co do natury. Rzeczywistość przypadkowa czyli dowolna znajduje się u spodu, rzeczywistość bezwzględna u szczytu, to co ich oddziela, ma tylko byt dla naszej myśli.

§ 2. O SĄDZIE.

Sąd jest działaniem umysłu, które oznacza stosunek między dwoma ideami. Nie wynika ztąd bynajmniej, jak mniemano, żeby sąd był zawsze rezultatem porównania, wiele bowiem sądów przychodzi nam mimowolnie i jakby z natchnienia przydanėj okazji. Wprawdzie w takich sądach rozbiór następny może rozróżnić dwie idee i rozważyć je osobno, oraz porównywać dla sprawdzenia słuszności sądu, ale to sprawdzenie naukowe odbywa się już później po wykonanym sądzie. Możemy np. pojmować jaki przedmiot i czynić sobie zapytanie, czy on istnieje a zatém wstrzymać się z ostatecznym sądem o jego istnieniu, aż do chwili, w której sprawdzimy, czy to możliwość, czy rzeczywistość téj exystencji. Ale nie jestże to rzeczą widoczną, iż takie sądy poprzedził już sąd wewnętrzny, mimowolny, ponieważ sama idea abstrakcyjna exystencji lub jój możliwości nie powstałaby w umyśle, gdyby jój nie wywołała myśl o istnieniu rzeczywistém? Wyjaśniając to, chcemy usunąć błąd, który uważa wszystkie na-

sze sądy, jako dobrowolne i będące skutkiem zastanowienia, co mogłoby uchybiać prawom rozumu absolutnego. Przesąd ten opiera się na przypuszczeniu dowolnym i na pewnym nieporozumieniu, które znika pod wpływem najprostszej obserwacji. Odróżniliśmy w idei materiały i formę, materiały dostarczają zmysły, forma przedstawia działanie umysłowe; to samo stosować się może do sądu, który łączy kilka idei, jak również do rozumowania, które połączy kilka sądów. Nazywamy materiałem sądu idee, które mu służą za treść; materiałem zaś rozumowania—sądy, które znów rozumowaniu służą za treść; formą zaś sądu i rozumowania są stosunki, jakie nasz umysł oznacza przyrodzoną swoją siłą, pomiędzy naszymi ideami i naszymi sądami.

W tej teorii praw bezwzględnych naszego poznania będziemy się zajmować naszymi sądami jedynie ze względu ich form. Z tego stanowiska wskażemy naprzód rozmaite gatunki sądów, potem rozmaite gatunki sądów między sobą, na koniec prawidła, które wynikają z tych rozmaitych gatunków i stosunków.

1. *O gatunkach sądów.* Możemy rozróżniać sądy po dług ich natury, początku, ilości, jakości i trybu.

Z natury swój sądy są analityczne albo syntetyczne. Sąd analityczny jest taki, w którym przymiot jest tożsamym subjektem, sąd zaś syntetyczny jest wówczas, kiedy przymiot dodaje coś jeszcze do idei subjektu.

Pod względem *początku* powinniśmy zauważyć, iż sądy nasze są utworzone albo *a priori* albo *a posteriori*: *a posteriori* znaczy, że sąd jest rezultatem doświadcze-

nia, *a priori* jest wówczas, kiedy doświadczenie nie było potrzebném do utworzenia go. Ogólnie więc mówiąc, wszelki sąd analityczny będzie sądem *a priori*, nie potrzeba bowiem żadnej pomocy doświadczenia, aby wyprowadzić z idei to, co w niej jest zawarte. W pośród sądów syntetycznych największa ich liczba tworzy się *a posteriori*, ale są też sądy syntetyczne *a priori*, na których zasadza się matematyka, fizyka czysta i metafizyka.

Ilość jakiego sądu zależy od jego rozciągłości: jeżeli np. to, co stwierdzamy przez sąd, (to jest predykat czyli opowiednik) twierdzi się o całym oddziale rzeczy, wówczas sąd będzie powszechny. Jeżeli twierdzenie to odnosi się tylko do kilku indywidualów, jest sądem szczególnym, jeżeli do jednego tylko, jest indywidualnym. Sąd powszechny i sąd indywidualny, mają tę wspólność, że nie dopuszczają żadnego wyjątku. To utożsamienie tych dwojakiego rodzaju sądów, co do ich wartości zasadniczej opiera się na tém, iż jedna klasa, uważana w swjej całości, odgrywa tę samą rolę w myśli i mowie co indywidualum.

Jakość sądu zależy od jego objętości, to jest od jego opowiednika. Jeżeli się twierdzi, że jakie pojęcie lub wiele pojęć objętych opowiednikiem może być połączone subjektem, wówczas sąd będzie twierdzący; negacyjnym znów jest wtedy, kiedy owszem twierdzi, że one nie mogą być połączone; czyto wyrzekając o tém absolutnie, jak o bezwzględnym niepodobieństwie, czy też o niewłaściwości obecnej, to jest odnoszącej się do rzeczywistego faktu.

Stosunek sądu czyli relacyja zależy od stosunków czyli względów wzajemnych, zachodzących między subjektem a opowiednikiem. Jeżeli te stosunki oznaczone są bezwarunkowo, wówczas sąd nazywa się kategoriycznym, przeciwnie jeżeli one są przedstawione jako zależące od jakiego warunku, sąd będzie warunkowy albo hypotetyczny, czyli przypuszczalny. Nakoniec jeżeli sąd oznacza stosunek między subjektem a rozmaitemi opowiednikami, które mogą być wszystkie o tymże subjeckie twierdząco powiedziane, (tylko nie jednocześnie, gdyż one 'wyłączają się wzajemnie) wówczas sąd będzie rozłączny.

Tryb sądu zależy na stopniu przyznania, jakiego użyć mu może nasz rozum. Sąd jest wątpliwy czyli problematyczny, jeżeli umysł nasz uważa go wyłącznie, jako istniejący w pojęciu czyli jedynie mogącym być; asertoryczny czyli niezawodny, jeżeli umysł uznaje go, jak uznaje rzeczywistość; apodyktyczny czyli konieczny, jeżeli jest widocznym sam przez się. Może on także być prawdopodobnym, pewnym albo tylko czysto możliwym.

2. *O sądach uważanych w stosunkach wzajemnych pomiędzy sobą.* Kiedy dwa sądy odnoszą się do tego samego przedmiotu a zatem nie mogą różnić się inaczej, jak tylko pod względem formy; kiedy mówię, takie dwa sądy różnią się pomiędzy sobą jedynie pod względem ilości, to jest, że oba twierdzą to samo, tylko że jeden o przedmiocie ogólnym, drugi o przedmiocie szczególnym, zawartym w ogólnym, wówczas nazywają się *podrzędnemi* (subalternes). Jeżeli zaś różnią się pod względem jako-

ści, wtedy mogą się zdarzyć dwa wypadki: albo jeden z dwóch sądów zaprzecza prosto tego o subjeckie, co drugi o nim twierdzi, lub też jeden z dwóch sądów uznaje w subjeckie przymiot, który się nie może godzić z przymiotem przyznawanym mu przez drugi sąd. W pierwszym przypadku sądy są *sprzeczne*, w drugim są *przeciwnie*, jeżeli przedmiot czyli subjekt wzięty jest w znaczeniu powszechném, lub też *podprzeciwnie*, kiedy jest wzięty w znaczeniu szczególném.

Prawidła 1^o W sądach podrzędnych, prawda sądu najmniej ogólnego wywnioskowuje się z sądu najbardziej ogólnego; to bowiem co jest prawdą o wszystkich jednostkach, stanowiących klasę czyli oddział, jest prawdą o każdej z nich. Nawzajem twierdzić tego nie można gdyż jednostki mogą posiadać niekiedy te same cechy rodowe a różnić się pomiędzy sobą przez cechy szczególne. Przeciwnie błąd w sądzie najmniej ogólnym powoduje również błąd w sądzie najbardziej ogólnym, gdyż to co nie jest właściwe każdej jednostce, nie może również odnosić się do całej klasy; ale błąd sądu najbardziej ogólnego nie pociąga za sobą koniecznie błędu w sądzie najmniej ogólnym; gdyż to czego nie można powiedzieć o całości, może być prawdą, kiedy mówimy o jednostkach. *Przykłady:* w sądach następujących wszyscy ludzie są śmiertelni,—niektórzy ludzie są śmiertelni. jeżeli pierwsze twierdzenie jest prawdziwe, drugie widocznie niém być musi. Przeciwnie w tych sądach: wszyscy ludzie są nieszczęśliwi,—niektórzy ludzie są nieszczęśliwi, prawda drugiego zdania czyli twierdzenia nie pociąga za sobą prawdziwości drugiego zdania, które

może być fałszywe. Jeżeli zaś powiemy: wszyscy ludzie mają skrzydła,—niektórzy ludzie mają skrzydła, to już dosyć mi wiedzieć, że drugie zdanie jest fałszywe, abym był upoważniony zaprzeczyć prawdziwości pierwszego. Ale w tych dwóch sądach: wszyscy ludzie są murzynami, —niektórzy ludzie są murzynami, fałszywość czyli błąd pierwszego zdania nie przeszkadza prawdziwości drugiego.

2^o Sądy sprzeczne nie mogą być prawdziwemi, fałszywemi razem, bo żaden przedmiot nie może mieć jakiegś cechy i nie mieć jój jednocześnie. A zatem z tych dwóch zdań: wszyscy ludzie są rozumni—żaden człowiek nie jest rozumnym, jeżeli jedno jest prawdziwe, drugie fałszywe, jeżeli jedno jest fałszywe, drugie jest prawdziwe.

3. Dwa sądy przeciwne nie mogą być prawdziwemi razem, ale jeden i drugi może być fałszywym; nie mogą one być prawdziwemi razem, gdyż kiedy przyznajemy jakiegś rzeczy własność przeciwną odpowiedniemu jój przymiotowi, wtedy zaprzeczamy domyślnie, iż ona posiada ten przymiot. Zkąd wynika, że wszelkie przeciwstawienie przez przeciwność zawiera w sobie przeciwstawienie przez niezgodność czyli przez kontradycyją. Ale one mogą być fałszywemi obadwa, gdyż jeżeli kontradycyja jest pojedynczą czyli niezłożoną, wówczas to, co po niej dodajemy, może uczynić drugie zdanie tak fałszywem jak pierwsze. Na przykład wszyscy ludzie są doskonali, a następnie sąd sprzeczny: żaden człowiek nie jest doskonałym. dwa te sądy nie mogą być jednocześnie ani fałszywemi, ani prawdziwemi. Oto znów jest

sąd przeciwny pierwszemu: wszyscy ludzie są kłamcy, widoczną to jest rzeczą, że ten drugi sąd zawiera w sobie domyślnie sąd sprzeczny: żaden człowiek nie jest doskonały; nie może więc on być prawdziwym jednocześnie z tamtym, lecz są one fałszywemi obadwa, gdyż można ze słusnością powiedzieć, że żaden człowiek nie jest doskonały, ale nie można ze słusnością dodać, że ta konieczna niedoskonałość odnosi się do kłamstwa, jakby wspólnego wszystkim ludziom.

4. Dwa sądy podprzeciwnne mogą być prawdziwemi razem lub fałszywemi razem. I tak te dwa zdania przeciwnne: niektórzy ludzie są czarni—i niektórzy ludzie są biali, mogą być prawdziwemi lub fałszywemi razem, ponieważ dwa przymioty przeciwnne nie odnoszą się do tego samego subyektu. Kiedy dwa zdania podprzeciwnne są prawdziwemi jednocześnie, żadne z nich nie może się stać zdaniem czyli twierdzeniem ogólném. Powód tego jest zbyt widoczny, jeżeli jedno ze zdań podprzeciwnych jest fałszywe, nietylko jako przeciwnne ale jako sprzeczne to jest nie przez to, co twierdzi, ale przez to co zaprzecza, lub ogólniej, jeżeli idzie o dwa zdania szczególne a zarazem sprzeczne, wówczas te dwa zdania nie mogą być jednocześnie fałszywemi. Jakoż kiedy powiem: niektórzy ludzie są biali,—niektórzy ludzie są czarni, dwa te zdania mogą być fałszywemi lub prawdziwemi razem; ale jeżeli zdanie następujące: niektórzy ludzie są czarni, jest fałszywe nietylko jako przeciwnne, to jest jako twierdzące, że są ludzie czarni, ale jeszcze jako sprzeczne, to jest jako twierdzące, że są ludzie, którzy nie są białemi,

wówczas zdanie przeciwne, iż są ludzie biali, staje się koniecznie prawdziwem i może się zamienić w twierdzenie czyli zdanie powszechne, ponieważ fałszywość drugiego zdania czyni niepodobnym wszelki wyjątek od prawdziwości pierwszego.

§ 3. O ROZUMOWANIU.

1. *O istocie rozumowania, o częściach z których się składa i o kształtach rozmaitych, jakie może przybierać.*

Gdyby intelligencyja nasza była nieograniczoną, znalibyśmy wszystko jednocześnie, zarazem naturę istot i ich stosunki. Niedoskonałość intelligencyi naszej jest powodem, iż poznajemy rzeczy kolejno, oraz że kiedy przedmiot jaki zbyt jest rozległym lub obejmuje zbyt wielką liczbę własności w sobie, zmuszeni jesteśmy wówczas dzielić go, jużto rzeczywiście, jużto w myśli, ażeby go zastosować do natury umysłu naszego. Działanie to nazywane zwykle analizą czyli rozbiorem jest z natury swój bardzo zbliżone do rozumowania; w tém ostatniem bowiem usiłujemy również oznaczyć stosunek, który łączy dwa zdania, mieszcząc między niemi zdanie pośrednie zarówno zbliżone do pierwszego, jak do drugiego a które nam służy za punkt przejścia między obydwoma. Nie mogę przeskoczyć rowu szerokiego na cztery stopy, ale jeśli w pośrodku tego rowu położę kamień, wówczas przeskoczę go dwoma krokami, z których każdy odpowiadać będzie dwóm stopom. Oto jest w maleńkim obra-

zie sztuka rozumowania. Chcę np. wiedzieć, czy Bóg jest miły, na pierwszy rzut oka nie spostrzegam żadnego stosunku między temi dwoma wyrazami, szukam więc czegoś takiego, o czém wiem z pewnością, że jest miłe a co może być przyznane Bogu, np. dobroć. Mówię zatem, co jest dobre, jest miłe, Bóg jest dobry a więc On jest miły. Z tego wykładu bardzo prostego, można wyprowadzić wnioski następujące:

1^o Rozumowanie uzupełnia słabość naszej inteligencji i dopomaga nam do rozszerzenia naszego widnokregu umysłowego, jest ono bowiem potrzebném, właśnie z powodu granic naszej inteligencji. Ztąd wynika, iż możemy przypuścić istnienie inteligencji doskonalszej od naszej, która nie potrzebuje rozumować, a poniżej nas inteligencyje mniej doskonałe a więc niezdolne do rozumania.

2^o Każde rozumowanie powinno mieć trzy punkta czyli wyrażenia: to o którém coś twierdzić chcemy, to co zostało twierdzoném o pierwszym i to które im służy za pośrednie.

3^o Każde rozumowanie powinno zawierać się w trzech zdaniach: pierwsze, które wyraża stosunek, jakiego szukamy; dwa drugie, które wyrażają stosunek zdania pośredniego, jużto z jednym, jużto z drugim z tych dwóch wyrażeń, które chcemy porównać.

4^o Jeżeli zdanie, którego użyliśmy za pośredniczące, nie jest istotnie pośredniczącém, to jest, jeżeli ono nie jest w jednakowym stosunku do obydwóch innych, wówczas rozumowanie nie może mieć miejsca.

5^o Jeżeli równość stosunków, w których znajduje się zdanie pośrednie albo przynajmniej równość jednego z tych stosunków jest fałszywa, czyli wątpliwa albo warunkowa, wówczas dokładność zdania, które ztąd wyniknie, będzie również wątpliwą, warunkową albo żadną.

Oto są wyrazy czyli nazwy, których używamy powszechnie w logice, dla oznaczenia rozmaitych części i rozmaitych kształtów rozumowania.

Kiedy trzy zdania, z jakich składa się rozumowanie, stawione są kolejno po sobie, w jakimkolwiek zresztą porządku, wówczas tworzy się *sylogizm*.

Wyrażenie mające najmniej rozciągłości nazywa się *mniejsem*, to które ma najwięcej rozciągłości, nazywa się *wielkiem wyrażeniem*, to zaś, które kolejno porównujemy z wielkiem i małym wyrażeniem, nazywa się *średniem*.

Zdanie, które wyraża punkt mający być udowodnionym, nazywa się *pytaniem* czyli wniesieniem (kiedy go uważamy z tego punktu widzenia); jeżeli zaś go uważamy jako rezultat demonstracji już wykonanej, wtedy nazywa się *wnioskiem*.

Ten ostatni poznajemy po tém, że zawiera w sobie wielkie i małe wyrażenie a nie zawiera pośredniego.

Zdanie, na którym się opieramy, które wyraża stosunek pewny a służący do wywnioskowania stosunku, którego szukamy, nazywa się *zasadą* (*principe*) czyli *zdaniami głównym* (*majeure*). Poznajemy je po tém, iż ona zawiera w sobie zarazem wyrażenie średnie i większe.

Nakoniec zdanie, którego używamy dla przejścia od zasady do wniosku a które poznajemy przez to, że za-

wiera w sobie zarazem średnie i małe wyrażenie, nazywa się zdaniem *mniejszém (mineure)*. Zdanie główne i mniejsze nazywają się razem *premissami rozumowania*.

Zdarza się niekiedy, że jedna premissa jest domyslną, ponieważ ją łatwo w myśli zastąpić, w takiem zdarzeniu rozumowanie przestaje nazywać się syllogizmem a bierze nazwę *enthymemu*; np co jest dobrém, jest miłym a zatem Bóg jest miłym; albo inaczej Bóg jest dobrym, więc jest miłym.

Niekiedy znów stawiamy udowodnienie po każdej z premissów lub przynajmniej po jednej z nich a wówczas rozumowanie nazywa się *epicherematem* czyli wnioskowaniem powodowém, jak np. kiedy mówimy: co jest dobrém, jest miłym, bo miłowanie czyli miłość jest odpowiedniém temu, co jest dobre, jak intelligencyja jest odpowiednia temu, co jest prawdziwém; a Bóg nie jestże dobrocią samą, skoro wszystko co jest dobre, bierze swoją dobroć z Niego? Bóg więc jest miłym.

Nazywają *dilemem* czyli syllogizmem dwudzielnym rozumowanie, które zaczyna od podzielenia całości na dwie części, żeby pokazać następnie, że zdanie, które chciano udowodnić, jest jednakowo prawdziwe, jakkolwiek część z tych dwóch wybralibyśmy, np. ktoś chce dowieść, że nie trzeba się żenić. I rozumuje w następujący sposób: kobieta, z którą się ożenisz, będzie albo ładna albo brzydka; jeżeli jest ładna, obudza zazdrość, jeżeli jest brzydka, nie podoba się a więc etc.

Dwa syllogizmy połączone z sobą w taki sposób, że wynikłość pierwszego służy za zdanie główne drugiemu, tworzą *dwójnik (prozyllogizm)*; a jeżeli w jakim szere-

gu zdań przymiot każdego zdania poprzedniego staje się zawsze subjektem zdania następnego, wówczas to rozumowanie a raczej ten szereg rozumowań, nazywać się będzie *ciągami* czyli łańcuchem (sorite).

Byłoby łatwo wykazać, co do każdego z tych kształtów rozumowania, iż kiedy chcemy sobie zdać sprawę z ciągu lub z enthymemu i t. p. zmuszeni jesteśmy odbudować nanowo syllogizm lub kilka syllogizmów a zatem, że syllogizm istnieje zawsze w myśli naszej oraz że wszelkie kształty rozumowania, musimy sądzić podług prawideł właściwych syllogizmowi. Powód tego zresztą jest bardzo prosty, ponieważ już widzieliśmy, iż układ syllogizmu ze wszystkimi jego częściami wynika z samej natury działań, jakie odbywa koniecznie nasz umysł kiedy rozumuje.

Pozostaje nam tu więc zająć się głównie prawidłami syllogizmu, dodać tylko musimy jeszcze, iż ani porządek, w jakim ustawiamy zdania, ani wyrażenia, których używamy dla oznaczenia stosunku, nie zmieniają nic w naturze rozumowania. Syllogizm następujący: co jest dobre, jest miłe, owóż Bóg jest dobry a więc jest miły, mógłby jeszcze być wyrażony w ten sposób: Bóg jest miły ponieważ jest dobry, co jest dobre etc, albo jeszcze: ponieważ Bóg jest miły, jest więc dobry, gdyż etc. Zwykle nie używa się téj formy do argumentacji, chyba w geometryi lub też kiedy idzie o udowodnienie przedstawiające wielkie trudności.

W średnich wiekach wykładano doktryny filozoficzne za pomocą syllogizmów czyli argumentów regularnych a w walkach filozoficznych, tak często wówczas się

powtarzających, co chwila wówczas powoływano się do prawideł. Wprawa w rozumowanie, ścisła i głęboka znajomość zasad syllogizmu stanowiły wówczas pierwszy warunek uzdolnienia filozoficznego. Lecz kiedy postęp wieku nadał mowie wolność, stawiając zarazem w wielu wypadkach obserwację na miejsce argumentacji dyalektycznej, syllogizm stracił swoje wyłączne panowanie. To jednak nie przeszkadza nam uznać pożyteczności praktycznej syllogizmu, pożyteczności, której gdzieindziej wykażemy dowody *) i dla tego, starać się tu będziemy rozwinąć teorią syllogizmu, która jest jedną z najregularniejszych, najdokładniejszych i najmniejomylniejszych, jaką kiedykolwiek umysł ludzki utworzył a zarazem teorią obejmującą wszelkie możliwe zastosowania i wszelkie zasoby naszej władzy dedukcyjnej.

§ 2. *Prawidła syllogizmu.*

Ośm jest prawideł wspólnych wszystkim syllogizmom:

1^o *Syllogizm powinien się składać z trzech zdań: z małego, wielkiego i średniego.*

2^o *Wyrażenia wniosku nie mogą być wzięte w znaczeniu powszechniejszém, jak w premissach.*

Nie można bowiem wnioskować ze szczególnego o ogólném, tak np. z tego, że niektórzy ludzie są czarni, nie wynika wcale, żeby wszyscy ludzie takimi byli.

3^o *Wniosek nie powinien nigdy zawierać w sobie zdania średniego.*

Jeżeli bowiem zdanie średnie znajduje się we wniosku, ten ostatni zawierać będzie afirmacją, darmo przydaną,

*) Patrz w drugiej części Logiki § 1 N. 3 O dedukcyi i hipotezie.

że tak powiemy: co jest dobre, jest miłe, owóż Bóg jest dobry, więc *On jest dobry i miły*. Rozumowanie to dowodzi wprawdzie, że Bóg jest miły, ale pod warunkiem, żeby był dobry a nie dowodzi, że Bóg jest dobry, ponieważ nie zawiera żadnego wyrażenia pośredniego między dobrocią a Bogiem.

4^o *Zdanie średnie nie może być wzięte dwa razy w znaczeniu szczegółowém, ale może być wzięte przynajmniej raz w znaczeniu powszechném.*

Jakoż w istocie, kiedy zdanie średnie wzięte jest dwa razy w znaczeniu szczegółowém, wówczas można porównywać kolejno oba wyrażenia wniosku z dwoma różnymi częściami téj samej całości a wtedy nie byłoby zdania czyli wyrażenia średniego. Na przykład jeżeli mówię: niektóry człowiek jest złodziejem,—niektóry człowiek jest cnotliwym a więc niektóry cnotliwy jest złodziejem; tutaj nie byłoby wcale rozumowania, gdyż nie ma pośredniego wyrażenia; te słowa bowiem *niektóry człowiek* zamieszczone w zdaniu główném, znaczą jakąś część ludzkości, z której złodzieje są wyłączeni a w zdaniu mniejszem te same słowa znaczą jakąś część ludzkości, z której cnotliwi są wyłączeni. Zkąd wynika, że dwa te wyrażenia wniosku, skoro je porównamy do dwóch wyrażen różnych, żaden wówczas stosunek nie może wyniknąć z tego porównania.

5^o *Z dwóch zdań przeczących niepodobna uczynić żadnego wniosku.*

Dwa bowiem zdania przeczące oddzielają rzecz czyli subjekt od średniego zdania, równie jak i przymiot owóż że te dwie rzeczy oddzielone są od jednej i téj

saméj rzeczy nie wynika ztąd bynajmniej, żeby one były lub nie były tą samą rzeczą. Na przykład że: Hiszpanie nie są Turkami a Turcy chrześcijanami, nie wynika ztąd bynajmniej, żeby Hiszpanie nie byli chrześcijanami, ani też Chińczycy koniecznie nimi byli, chociaż oni nie są ani Turkami, ani Hiszpanami.

6^o *Nie można dowodzić zdania przeczącego dwoma zdaniami twierdzącemi.*

Niepodobna bowiem dowieść, aby dla tego że dwa wyrażenia wniosku są połączone z trzecim, były one rozdzielone między sobą.

7^o *Wniosek idzie zawsze za częścią najśłabszą, to jest, że jeżeli są dwie premissy przeczące; wniosek musi być przeczący, jeżeli jest jedna premissa szczególna, wniosek także musi być szczególny.*

Przekonywamy się o tém z tego, że kiedy jest jakie zdanie przeczące, średnie wyrażenie zostaje oddzielone od jednéj części wniosku a więc nie może ich połączyć, bez czego niepodobna wnioskować twierdząco. Jeżeli zaś znów jest zdanie szczególne, wniosek jego nie może być ogólny, gdyż jeżeli wniosek jest ogólny i twierdzący, wówczas rzecz czyli subjekt będąc powszechnym, musi on także być powszechnym w mniejszém zdaniu a zatem musi być w niém subjektem, ponieważ przymiot nie bywa nigdy wzięty w ogólném znaczeniu w zdaniach twierdzących: średnie więc wyrażenie połączone z tym subjektem będzie szczególném w mniejszém zdaniu: a zatem będzie ogólném w większém, gdyż inaczej byłoby dwukrotnie szczególném: a dalej jeszcze: będzie tego zdania subjektem a w skutku tego zdanie większe będzie

powszechném. Nie może więc być zdania szczególnego w argumentacie twierdzącym, którego wniosek jest ogólny.

To jeszcze widoczniej się okazuje we wnioskach powszechnych przeczących, gdyż ztąd wynika, że powinny być trzy wyrażenia powszechne w dwóch premissach; owóz ponieważ musi być w takim razie zdanie twierdzące (stosownie do reguły czwartéj), którego opowiednik jest wzięty w znaczeniu szczególném a zatem i wszystkie inne trzy wyrażenia są tu wzięte powszechnie i stają się subjektami dwóch zdań, co ich czyni powszechnemi; a właśnie chodzi o udowodnienie téj prawdy.

8^o *Z dwóch zdań szczególnych nie wynika.*

Jakoż albo dwa te zdania będą twierdzące lub też jedno twierdzące a drugie przeczące. W pierwszym razie ponieważ opowiednik jednego zdania twierdzącego, jest zawsze uważany, jako wzięty w znaczeniu szczególném a subjekt zdania szczególnego jest wzięty w znaczeniu szczególném gdyż on to właśnie czyni je szczególném, wynikałoby ztąd, że pośrednie wyrażenie byłoby dwa razy wzięte' szczególnie, co jest przeciwko regule czwartéj.

Jeżeli zaś jedno zdanie jest przeczące, ponieważ wniosek będzie także takim, stosownie do reguły siódméj, jedna więc premissa będzie koniecznie powszechną, co byłoby przeciw uczynionemu przypuszczeniu, gdyż kiedy wniosek jest przeczący, opowiednik jego, jak opowiednik wszelkiego zdania negacyjnego, wzięty jest w znaczeniu powszechném; ten sam zaś opowiednik, który jest wielkiem wyrażeniem, wzięty jest powszechnie w główném zdaniu stosownie do reguły drugiéj; tu więc już znajdujemy wyrażenie powszechne w premissach. Znajdzie się

koniecznie i drugie, ponieważ wyrażenie średnie musi być wzięte w powszechném znaczeniu raz przynajmniej podług reguły czwartéj. Owóz niepodobną jest rzeczą zrobić dwa zdania z trzech wyrażen, z których dwa są wzięte w znaczeniu powszechném bez położenia albo dwóch opowiedników przeczących, coby było przeciwko regule piątéj albo jednego subyektu powszechnego, co czyni zdanie powszechne.

3. *O postaciach i trybach syllogizmu.*

Wszystkie możliwe syllogizmy dzielą się na trzy gatunki postaci, z których każda znów ma różne tryby. Kiedy znamy wszystkie postaci i wszystkie tryby, możemy spostrzegać fałsz rozumowania, za pomocą środków niejako zewnętrznych, wykazując, że w postaci, do której ten lub ów syllogizm się odnosi, tryb odpowiadający téj formie nie znajduje się.

Naturalnie że te środki mechaniczne sążenia wartości rozumowań, powinny być używane tylko jako pomocnicze, czyto w udowodnieniu, czy w sporze, to jest, że powinniśmy starać się raczej odkrywać błąd syllogizmu, rozważając go w samym sobie nie zaś ograniczać się, na zbijaniu go przez sam prosty rozbiór jego kształtu bez względu na znaczenie. Jeżeli przystoi w każdym zdarzeniu sądzić na zasadzie powodów i z wolnym namysłem, przystoi to mianowicie a nawet jest konieczném w filozofii. Wzór więc mechaniczny, którego chcemy dać wyobrażenie, trzeba raczej uważać jako przedmiot godny uwagi, z powodu swéj ścisłości i prostoty, niż pożyteczny i stosujący się w praktyce.

Zanim wyłożymy teorię postaci i trybów, konieczną jest rzeczą wypowiedzieć tu niektóre szczegóły o rozmaitych gatunkach zdań.

Zdanie jest twierdzące, kiedy słowu nie towarzyszy żadna negacyja, kiedy zaś słowo jest z zaprzeczeniem, zdanie jest przeczące, jakością zdania jest afirmacyja lub negacyja.

Ilością zdania jest jego powszechność, szczególność lub jednostkowość. Zdanie jest powszechne, kiedy subjekt jest wzięty w znaczeniu powszechném, (wszyscy ludzie, żaden człowiek); jest szczególne, kiedy subjekt jest wzięty w znaczeniu szczególném, (niektóry człowiek, ludzie); jest indywidualne, kiedy subjekt jest wzięty jednostkowo, (pewien człowiek wyraźnie oznaczony, Sokrates).

Postać syllogizmu oznaczoną jest przez miejsce, jakie zajmuje średnie wyrażenie w każdej z dwóch premissów.

Tryb syllogizmu oznacza się w każdej postaci przez ilość i jakość trzech zdań, z których syllogizm jest złożony. Niekiedy znajduje się cztery postacie, które poznajemy po następujących cechach:

W pierwszej postaci średnie wyrażenie jest subjektem w główném zdaniu a odpowiednikiem w mniejszém.

W drugiej postaci średnie wyrażenie jest opowiednikiem w główném zdaniu i mniejszém.—W trzeciej postaci średnie wyrażenie jest subjektem głównego i mniejszego zdania.

W czwartej postaci, średnie wyrażenie jest opowiednikiem w główném zdaniu a subjektem w mniejszém.

Ale ta czwarta postać, małego jest użytku w praktyce, gdyż przedstawia się pod kształtem dość naturalnym

i można zawsze modyfikując zdania przywieść ją do trzech poprzednich. Zapewne też dla téj przyczyny Arystoteles pominął ją. Niektórzy logicy, nie chcąc ani opuścić trybu, który ściśle biorąc może być możebnym, ani też przypuszczać więcej postaci jak Arystoteles, osądzili, że w syllogizmach, o których mowa, wniosek jest odwrócony, to jest, że opowiednik znajduje się na miejscu subjektu i wzajemnie. Na téj zasadzie odnieśli oni czwartą postać do pierwszej i dodali do trybów porządných pierwszej figury tryby nowe, które nazwali pośredniemi. Ale wymysł ten jest bardzo zawiły a ponieważ tu wniosek jest zarazem założeniem, niewłaściwie więc tu przypuszczać jakieś odwrócenie. Opuścimy zatem całkiem figurę czwartą jako niepotrzebną, licząc ich tylko trzy a w pierwszej postaci zajmować się będziemy trybami bezpośrednio.

Pierwsza postać. Pierwsza postać ma cztery tryby i oto jak ich można udowodnić. Cztery znane rodzaje zdań wzięte trzy przez trzy, wydadzą 64 kształtów czyli trybów możliwych. Poddawszy każdy z tych trybów możliwych pod próbę prawideł widocznych i udowodnionych, które wyłożyliśmy powyżej, 60 upada, z powodu iż gwałcą jedno lub więcej z tych prawideł. Pozostaje tylko cztery, które odpowiadają wszystkim warunkom i które dają ściśle wniosek. Tym samym sposobem oznacza się liczba trybów każdej postaci.

W pierwszym trybie pierwszej postaci, trzy zdania są powszechne twierdzące.

W drugim trybie, większe zdanie jest powszechne przeczące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek powszechny przeczący.

W trzecim trybie, większe zdanie jest powszechne twierdzące; mniejsze zdanie i wniosek są szczególne twierdzące.

W czwartym trybie, większe zdanie jest powszechne przeczące; mniejsze zdanie, szczególne twierdzące; wniosek szczególny przeczący *).

Prawidła szczególne trybów pierwszej postaci:

1^o trzeba, żeby mniejsze zdanie było twierdzącém;

2^o większe zdanie powinno być powszechném.

Draga postać. Cztery tryby:

1^o Zdanie większe. powszechne przeczące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek powszechny przeczący.

2^o Większe zdanie, powszechne twierdzące; mniejsze zdanie powszechne przeczące; wniosek powszechny przeczący.

3^o Większe zdanie powszechne przeczące; mniejsze zdanie szczególne twierdzące; wniosek szczególny przeczący.

4^o Większe zdanie powszechne twierdzące; mniejsze zdanie i wniosek są szczególne przeczące.

Prawidła. 1^o Trzeba, żeby jedno z dwóch zdań było przeczące a zatem, żeby wniosek był także takim po-

*) Łatwą jest rzeczą wykazać, opierając się na prawidłach syllogizmu, iż nie może być więcej postaci, ani więcej trybów w każdej z nich i również że nie może ich być mniej. Opuszczamy to udowodnienie, nie chcąc rozciągać zbytecznie tego rozdziału, a zarazem, iż sądzimy, że uważny i myślący czytelnik potrafi sam to za nas uczynić.

dług siódmej reguły ogólnej; 2^o trzeba żeby większe zganie było powszechném.

Trzecia postać. Sześć trybów:

1^o Zdanie większe i mniejsze, powszechne twierdzące; wniosek szczególny twierdzący.

2^o Większe zdanie, powszechne przeczące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek szczególny przeczący.

3^o Większe zdanie, szczególne twierdzące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek szczególny twierdzący.

4^o Większe zdanie, powszechne twierdzące; mniejsze zdanie i wniosek, szczególne twierdzące.

5^o Większe zdanie, szczególne przeczące; mniejsze zdanie, powszechne twierdzące; wniosek szczególny przeczący.

6^o Większe zdanie, powszechne przeczące; mniejsze zdanie, szczególne twierdzące; wniosek, szczególny przeczący.

Prawidła. 1^o Mniejsze zdanie powinno być twierdzące; 2^o wniosek powinien być szczególnym *).

*) Damy tutaj przykład jakim sposobem można nabyć wprawy w rozpoznawaniu prawideł syllogizmu.

Przykład. Są pewne przyjemności, których nie warto pragnąć, gdyż oplacają się zawsze sprawiedliwym wyrzutem sumienia.

Dwa te zdania, z których drugie udowodnia pierwsze, każe się domyślać widocznie jeszcze innego, które musi być takie: to co sprządza sprawiedliwy wyrzut sumienia, nie jest nigdy godnem pożądania. Rozumowanie to jest entymemem a prawdziwy syllogizm musi być w taki sposób ułożony:

To co sprządza wyrzut sumienia, nie jest nigdy godnem pożądania.

§ 4. O SOFIZMACH.

Lubo znając prawidła dobrego rozumowania, łatwo nam rozpoznać, które jest złe, jednakże ponieważ zwykle uderzają nas więcej przykłady, których unikać powinniśmy, jak przykłady godne naśladowania, nie będzie więc rzeczą zbyteczną, przedstawić tu główne źródła złych rozumowań zwanych sofizmami albo paralogizmami tym bowiem sposobem zdołamy ustrzedz łatwiej czytelników naszych od takowych.

Owóz są przyjemności, które sprowadzają tenże wyrzut.

Zacniemy naprzód od rozpoznania trzech części tego syllogizmu. Znalazłszy je na wstępie, powinniśmy szukać, które jest zdanie główne; znajdziemy je w jednej z premissów, która zawiera główne wyrażenie.

Tu więc główném zdaniem jest: to co sprowadza słuszny wyrzut, nie jest nigdy godném pragnienia.

Następnie zajmiemy się sprawdzeniem, czy znane nam prawidła w liczbie ośmiu są tu dobrze zachowane; i widzimy, iż one są w istocie zachowane, gdyż: 1-mo naprzód syllogizm ma trzy części i nie może ich mieć więcej; 2-do pierwsza część czyli zdanie (są przyjemności) jest wzięte w znaczeniu szczególném w premissie i również w takim samym znaczeniu wzięte jest we wniosku; 3-io część czyli zdanie średnie (które sprowadzają słuszny wyrzut sumienia) nie znajduje się we wniosku; 4-to średnie wyrażenie jest wzięte w znaczeniu ogólném w główném zdaniu; 5-io główne zdanie jest przeczące

Zauważywszy ich tylko siedm lub ośm, reszta bowiem nacechowana jest tak grubym błędem, że nie warto o tém wspominać.

I. *Dowodzie czego innego, nie zaś tego, o czém jest mowa.* Ten sofizmat nazwany jest *ignoratio elenchi*, to jest niewiadość tego, co właśnie chcemy dowieść naszemu przeciwnikowi. Jestto błąd bardzo często zdarzający się w dysputach ludzkich, dwie strony dysputują gorąco a często nie wiedzą, o co im idzie. Namiętność lub zła wiara jest powodem, że przypisujemy naszemu przeciwnikowi to, o czém on nie myśli, aby go łatwiej

a mniejsze twierdzące; 6-to a ponieważ wniosek jest przeczący jedna z premissów (to jest mniejsza) jest równie przecząca; 7-o ponieważ główne zdanie jest przeczące a mniejsze zdanie wzięte w znaczeniu szczególném, wniosek więc będzie szczególnym przeczącym; 8-o mniejsze zdanie jest szczególném, główne powszechném.

Po ukończeniu tego sprawdzenia, zajmiemy się oznaczeniem postaci tego syllogizmu.

W tym syllogizmie średnie wyrażenie czyli zdanie (które sprowadzają słuszny wyrzut) jest subjektem w główném zdaniu a opowiednikiem w mniejszém. Widocznie jestto syllogizm pierwszej postaci.

Teraz pozostaje nam tylko oznaczyć tryb. W tym celu zastanowimy się nad jakością i ilością głównego zdania: tutaj główne zdanie jest powszechném przeczącém, następnie zobaczymy, jaką jest ilość i jakość mniejszego zdania; mniejsze zdanie jest szczególne twierdzące. Wniosek podług średniej reguły nie może być jak szczególnym przeczącym i przekonywamy się, że takim jest w istocie. Syllogizm tutaj jest w całości, (czwarty tryb pierwszej postaci).

Nakoniec będziemy się starali zapewnić, iż stosownie do prawideł pierwszej postaci; mniejsze zdanie jest twierdzące a główne powszechne; ale ostatnie to rozpoznanie staje się zbytecznym, skoro oznaczyliśmy już tryb syllogizmu.

pokonać lub też narzucamy mu wynikłości, jakie dowolnie wyciągamy z jego nauki, chociaż on ich nie uznaje a nawet wyraźnie zaprzecza. Wszystko to można odnieść do tego pierwszego gatunku sofizmu, którego człowiek uczciwy i prawy wszelkimi siłami strzedz się powinien.

II. *Przypuszczać za prawdziwe, co jeszcze nie jest udowodnione.* Szkoła nazywała to dawniej *petycją zasady*, co widocznie sprzeciwia się zdrowemu rozumowi, gdyż w każdym rozumowaniu to, co służy za dowód, powinno być jaśniejsze i bardziej znane jak to, co chcemy dowieść.

Można jeszcze odnieść do tego rodzaju sofizmu, szukanie dowodu w zasadzie różnej od tego, co jest przedmiotem dysputy, tym bardziej kiedy wiemy, że zasada ta również nie jest uznana przez naszego przeciwnika.

Nakoniec należą jeszcze do tego rodzaju sofizmu wszystkie rozumowania, w których dowodzi się rzeczy nieznaną, za pomocą innej równie a nawet więcej nieznaną lub też rzeczy niepewną, przez inną, która jest równą lub więcej niepewną.

III. *Brać za przyczynę, co nie jest przyczyną.* Sofizmat ten znany jest pod mianem *non causa, pro causa*. Jest on bardzo powszechny pomiędzy ludźmi i można wpaść w niego z rozmaitych powodów, jak np. przez niewiedomość prawdziwych przyczyn rzeczy. Niektórzy dawniejsi filozofowie przypisywali wiele skutków fizycznych temu że natura nie cierpi próżni. Ciż sami filozofowie nauczali zwykle, że naczynia pełne pękają, kiedy woda zmarznie a to dla tego, że woda się ścisza i zostawia próżnię, której natura nie znosi a przeciż później prze-

konano się, że naczynia te pękają właśnie z przeciwnego powodu, to jest, że woda przemieniona w lód zajmuje daleko więcej miejsca, z kądem również pochodzi, że lód pływa na powierzchni wody.

Można odnieść do tego samego sofizmu rozumowanie, w którym używamy przyczyn oddalonych i niczego nie dowodzących, dla dowiedzenia rzeczy lub nie dość jasnych z siebie samych lub fałszywych a przynajmniej wątpliwych.

Inna przyczyna, doprowadzająca ludzi do tego sofizmu, płynie z próżności, która nam nie dozwala przyznać się do niewiadomości, wówczas bowiem wolimy wyszukiwać przyczyn imaginacyjnych rzeczy, o którą nas się pytają, niż wyznać, że nie znamy prawdziwej.

Do tego tego jeszcze rodzaju sofizmu trzeba odnieść to omamienie dość pospolite umysłu ludzkiego, które szkoła wyraża w tych słowach: *post hoc, ergo propter hoc*. Czyli ponieważ to nastąpiło po tej rzeczy, trzeba więc wnosić, że ta rzecz jest tego przyczyną. Podług takiego to rozumowania wywnioskowano, że jest jakaś gwiazda nazwana kanikulą, która spowodowywa nadzwyczajne gorąco podczas dni zwanych zwykle kanikularnemi.

IV. *Obliczenie niedokładne*. Nie ma błędu pod względem rozumowania, w któryby częściej wpadały osoby biegłe, jak powyżej nazwany, to jest, przez nieobjęcie wszystkich warunków, pod jakimi rzecz jaka może istnieć lub zdarzyć się; z kądem wnioskują lekkomyślnie, iż rzecz ta nie jest, ponieważ nie istnieje w tym lub owym sposobie, chociaż ona może istnieć w wielu innych sposobach, których oni nie zauważyli.

V. *Sądzić o jakiej rzeczy za pomocą tego, co się odnosi do niej tylko przypadkowo.* Sofizmat ten nazwany jest w szkole *falacia accidentis* a powstaje wtedy, kiedy wyciągamy wniosek bezwzględny, prosty i bez żadnych zastrzeżeń z tego, co jest tylko przypadkowe. Tak czynią ludzie, którzy powstają przeciwko skutkom antimonium dla tego, że ono będąc źle zastosowane, szkodliwe wydaje następstwa; inni znów zarzucają wymowie wszystkie złe skutki, jakie wynikają z jej nadużycia lub w medycynie błędy niektórych doktorów nieświadomych.

Spostrzegamy ważny przykład tego sofizmu w śmieszném rozumowaniu Epikurejczyków, którzy uczynili wniosek, że Bogowie muszą mieć kształt ludzki, gdyż pomiędzy wszystkimi tworamii tego świata, człowiek tylko jeden posiada rozum. *Bogowie, mówili oni, są szczęśliwi: nikt nie może być szczęśliwy bez cnoty: cnoty nie ma bez rozumu: a rozumu nie znajdujemy nigdzie, tylko pod kształtem ludzkim, trzeba więc przyznać, że bogowie mają kształt ludzki.* Ależ oni byli bardzo zaślepieni, kiedy nie poznali, że chociaż w człowieku substancja duchowa, która myśli i rozumuje, połączona jest z ciałem ludzkim, jednakże nie postać to ludzka czyni, że człowiek myśli i rozumuje, iż śmieszną byłoby rzeczą przypuścić, że rozum i myśl zależą od tego, iż istota jaka ma nos, usta, policzki, dwie ręce i dwie nogi. Byłoto więc sofizmem śmiesznym ze strony tych filozofów, kiedy wywnioskowali, że rozum musi być koniecznie połączony z kształtem ludzkim, dla tego iż w człowieku widzieli go połączonym z tymże kształtem.

VI. *Przechodzić od znaczenia oddzielnego do znaczenia złożonego lub od znaczenia złożonego do znaczenia dzielnego.* Pierwszy z tych sofizmów nazywa się *falacia compositionis*, drugi *falacia divisionis*.

Zrozumiemy to lepiej na przykładach: Jezus Chrystus powiedział w Ewangelii, mówiąc o swoich cudach: ślepi widzą, chromi chodzą, głusi słyszą. To powinniśmy rozumieć w znaczeniu oddzielném a niejednocześnie połączone, to jest w sensie podzielenia a nie w sensie złożenia, gdyż głusi nie słyszą, dopóki pozostają głuchemi, ani ślepi nie widzą, dopóki są ślepemi, lecz tu trzeba rozumieć, iż ci, co byli ślepemi, przestali być niemi i to samo co do głuchych.

Znajdują się znów zdania, które o tyle właśnie są prawdziwemi, o ile je bierzemy w znaczeniu przeciwném, to jest w sensie złożonym. Na przykład kiedy Ś-ty Paweł mówi, że obmówcy, skąpcy nie wejdą do królestwa niebieskiego, gdyż przez to nie rozumie się, żeby żaden z tych, który ulegał tym występkom, nie mógł być zbawionym, tylko że ci, którzy w nich pozostaną, nie nawracając się do Boga, nie będą mieli udziału w królestwie niebieskiém.

VII. *Przechodzić od tego, co jest prawdziwém pod niejakim tylko względem, do tego co jest prawdziwém prosto i zupełnie.* To nazywają w języku szkoły *adicto secundum quit ad dictum simpliciter*. Oto przykład: Epikurejczycy dowodzili, że bogowie muszą mieć kształt ludzki, gdyż to jest kształt najpiękniejszy a wszystko co jest piękne, powinno znajdować się w bogu. Byłoby złe rozumowanie, gdyż kształt ludzki nie jest żadną piękno-

ścią bezwzględną, tylko w stosunku do innych ciał, będąc więc doskonałością pod pewnym względem a nie prostą i zupełną, nie idzie za tém bynajmniej, żeby koniecznie była w Bogu jako zbiorze wszystkich doskonałości, gdyż w Nim są tylko doskonałości w znaczeniu prostém i zupełném, to jest takie, które nie zawierają w sobie żadnej niedoskonałości.

VIII. *Nadużywać dwóznacznosci wyraźnej*, co może mieć miejsce w rozmaity sposób. Do tego rodzaju sofizmów można policzyć wszystkie syllogizmy, które są błędne przez to, że znajdują się w nich cztery wyrażenia; lub też że średnie jest w nich wzięte dwa razy w znaczeniu szczególném; albo jeszcze że jest wzięte w jednym sensie w pierwszém zdaniu a w inném w drugim; albo nakoniec, że wyrażenia wniosku nie są wzięte w tém samém znaczeniu w premissach jak we wniosku: wątpliwość bowiem czyli dwóznacznosc wyrazów nie ogranicza się do takich, na których się prawie pomyłec nie można; ale rozumiemy to wszystko. co może zmienić sens słowa, mianowicie kiedy słuchający nas lub czytający nie mogą łatwo dostrzedz téj zmiany z powodu, że rozmaite rzeczy noszą niekiedy tę samę nazwę.

Ograniczymy się tutaj na przewidzeniu kilku przykładów téj dwóznacznosci, która wprowadza niekiedy w błąd najprzebieglejszych ludzi. Taką jest np. ta dwóznacznosc zachodząca w słowach, które wyrażają jaką całość a mogącą być wziętą, jużto zbiorowo w odniesieniu do wszystkich jój części, jużto w sposób rozłożony do każdej części. Tak to wyjaśnia się ten sofizmat stoików, którzy wywnioskowali, że świat jest zwierzęciem

obdarzoném rozumem: „gdyż. mówili oni, to co jest obdarzone rozumem, jest lepsze od tego, co rozumowi nie posiada, a ponieważ nic nie znamy lepszego jak wszechświat, a więc on posiada rozum.“ Mniejsze zdanie tego argumentu jest fałszywe, gdyż oni przyznawali światu to, co przystoi tylko Bogu, to jest, że On jest taki, iż nie można pojąć nic lepszego i doskonalszego. Ale pozostając w zakresie stworzeń, lubo możemy powiedzieć, że nie ma nic lepszego jak świat, to jest jako powszechność wzięta zbiorowo wszystkich stworzeń, które Bóg stworzył, możemy co najwięcej powiedzieć, że świat ma posiadanie rozumu ze względu na niektóre jego części, jak np. aniołowie i ludzie, a nie że całość jego jest zwierzęciem mającém rozum.

Równie byłoby złém rozumowaniem utrzymywać rzecz następującą: człowiek myśli, owóz człowiek jest złożony z ciała i duszy; więc ciało i dusza myślą. Mówimy, iż byłoby to fałszywém rozumowaniem, gdyż aby myśl mogła ożywiać całego człowieka, dosyć jest, że też myśl posiada jedna z jego części składowych, to jest dusza; nie wynika też z tego bynajmniej, aby myślał drugą częścią, to jest ciałem.

IX. *Wyciągać wnioski ogólne z indukcji błędnej.* Nazywamy indukcją w rozumowaniu przejście od zbadania wielu rzeczy szczególnych do prawdy ogólnej. I tak np. kiedy się przekonaliśmy z poznania wielu mórz, że woda morska jest słoną i z poznania wielu rzek, że woda ich jest słodką, wywnioskowano prawdę ogólną, że woda morska jest słoną a rzeczna słodką. Wielokrotne doświadczenie ze złotem, że ono nie nika w ogniu,

doprowadziło do wyrzeczenia tego o złocie w ogóle; że znów wszystkie ludy znane dotąd mówią, przyjęto więc za rzecz bardzo pewną, iż wszyscy ludzie mówią czyli używają dźwięków na wyrażenie swęj myśli.

Tą nawet drogą zaczynają się wszelkie nasze poznania umysłowe, gdyż rzeczy szczególne przedstawiają nam się pierwěj niż powszechne. chociaż następnie powszechne służą do poznania szczególnych.

CZEŚĆ DRUGA.

LOGIKA STOSOWANA.

O metodzie w ogólności i rozmaitych gatunkach metod.

1. UWAGI OGÓLNE.

Sposoby, jakich używamy dla dokładnego poznania prawdy, nazywają się metodami. Zbytecznaby więc było rzeczą dowodzić ich użyteczności. Postępując bez porządku, mogliśmy nie trafić do celu. Kto rozpoczął jakie badanie, nie wiedząc, jak je ma prowadzić, wystawia się na konieczność ciągłego wracania, omijania celu, oraz może wyczerpać swoją działalność wśród poszukiwań bezpożytecznych a zapomnieć o okolicznościach, których pominięcie zmienia zupełnie charakter przedmiotu, nad którym on się zastanawia; nakoniec może jeszcze nie domyślając się tego opuścić największą część swojego

zadania. I na tém niedosyć, jeżeli przypadkiem odkryje prawdę, może on stracić całą korzyść tego odkrycia, gdyż prawda oparta na złych dowodach małego zwykle jest użytku w nauce. Zanim Galileusz udowodnił, że ziemia się obraca, wielu filozofów przypisywało ziemi obrót kulisty. Ale jakąż mogła mieć powagę i wartość ta zasada, kiedy ją opierali na powodach téj natury: słońce jest szlachetniejsze jak ziemia a spoczynek jest szlachetniejszy jak ruch, więc słońce musi być w spoczynku a ziemia się porusza. Lecz ze wszystkich ciał ruchomych ziemia jest najszlachetniejszą a ruch kulisty także jest najszlachetniejszym ze wszystkich ruchów a więc ziemia porusza się w sposobie kulistym. Jeżeli chcemy poznać ważność metod, porównajmy tylko postępy terażniejsze chemii, z tém, czém ona była w średnich wiekach pod nazwą alchemii. W filozofii zaś chcąc rozważyć ważność dobrej metody, przypatrzmy się postępowaniu Kartezjusza i Leibnitza.

Od czasu jak umysł ludzki pracuje nad poznaniem prawdy, ileż to on już porzucił i wynalazł metod, ile zaprowadził w nich udoskonaleń! Każdy przynosi tu cząstkę swego doświadczenia; błędy uczą tyle co odkrycia, pogardzimyż więc tém dziedzictwem? Może największą korzyścią, jaką historyja przynosi, jest to wskazywanie dróg właściwych we wszystkiém.

Metody różnią się pomiędzy sobą z powodu przedmiotów, które badać chcemy i celu, jaki sobie zakładamy, innéj potrzeba metody do budowania umiejętności a innéj do jéj wykładu. Metoda, za pomocą której badamy naturę, różni się zupełnie od téj, gdzie wychodząc

z zasad pewnych, zdajemy sobie rachunek ze wszystkich własności liczb.

Pierwszą więc regułą metody i najważniejszą jest wybranie do każdego studyi, takiej, która im jest właściwą.

Jedne nauki odnoszą się do istot, do pojawów rzeczywistości istniejących a których chcemy poznać naturę i prawa; inne do zasad, których zastosowania możliwe odkryć pragniemy. Ztąd pochodzi pierwsze rozróżnienie metod; umiejętności, które posiadają zasady i nie troszczą się o nic innego. jak tylko o dobre ich użycie, stanowią osobny oddział pod nazwą nauk dedukcyjnych czyli wywodniczych; przeciwnie umiejętności, które mają za cel główny poznać zasady, muszą koniecznie wybierać między temi dwoma drogami: albo przypuścić pewne zasady, które później sprawdzać można w stosowaniu do rzeczywistości albo też badać rzeczywistość w nadziei, iż drogą indukcji odkryjemy naturę zasad, które rządzą tą rzeczywistością. Pierwsza z tych dwóch metod nazywa się metodą *a priori* albo metodą budowania (de construction) albo jeszcze metodą hypotetyczną; druga metodą doświadczalną. Jest więc razem trzy metody: metoda dedukcyjna dla nauk, które posiadają gotowe zasady i szukają tylko ich wynikłości, jak np. geometryja; metoda hypotetyczna i metoda doświadczalna dla nauk, które zaczynają od faktów a dążą do poznania zasad. Nakoniec istnieją nauki mieszane, które albo odkrywają jaką zasadę, udowodniają ją, tworząc tysiączne jej zastosowania i możnaby nawet powiedzieć, iż ile razy tylko zdołamy ustanowić jaką zasadę, daje ona natychmiast życie jakiejś umiejętności wywodniczej, czyto w taki

sposób, że ta sama nauka, która wykryła zasadę, zajmuje się jęj zastosowaniem czyli że ona powierza nauce niższęj, zasadę, którą zdobyła.

Metoda wywodnicza jest najniezawodniejszą i przekonamy się o tém łatwo, zglębiając teorię syllogizmu. Bakon oskarżył tę metodę o niepłodność; i niezaprzeczoną jest rzeczą, że kto posiada zasadę, posiada też domyślnie i jęj wynikłość. Ależ Bakon powinien był pamiętać, że bogactwo posiadane bezwiednie, zostaje bezużyteczne a zresztą i metoda wywodnicza może także. (pomimo jego zarzutu) być użytą jako sposób sprawdzenia. Jednakże chociaż pożyteczność téj metody jest wielką i niezaprzeczoną w filozofii, użycie jęj jednak powinno następować po odkryciu zasad i w tym względie Bakon miał słuszność, iż powstawał przeciwko metodom, które narzucając filozofii zasady uprzednio przyjęte, odbierały jęj charakter umiejętności pierwszęj i niszczyły samą jęj istotę, która zależy na niepodległości *).

Filozofija więc powinna budować za pomocą metody hypotetycznej lub metody doświadczalnej. Jakże wybierać między temi dwoma zasadami?

Metoda hypotetyczna ponętną jest i śmiałą, doświadczalna powolną i trudną a nawet nim ją poznamy, wydaje się zupełnie bezsilną. Pierwsza stawia naprzód-

*) Niepodległość ta jednak nie jest samowolą—widzieliśmy to w psychologii, która nam podała prawa rozumu—a w teodycei zobaczymy, jak drogą tych praw, rozum dochodzi do istnienia Boga, z kąd wywiązuje się zależność, będąca najwyższą chwałą tego rozumu.

prawdy, których druga poszukiwać będzie z wysileniem, może bezskutecznie. Ale zważmy tylko różnicę, jaka zachodzi między prawdą rzuconą bez dowodów i prawdą udowodnioną a pojmiemy łatwo przestrzeń, jaka przedziela metodę hypotetyczną od metody doświadczalnej.

Nie wynika ztąd bynajmniej, aby metoda tak zwana budowania czyli hypotetyczna, nie miała swego miejsca prawnego w umiejętnościach rozumowych, ani żebyśmy nią pogardzić mieli w filozofii. Potrzeba tylko również nie gardzić środkami, jakie nam przedstawia doświadczenie i nie mieszać hipotezy, (która pozostanie zawsze słabem przypuszczeniem lub nadzieją) z prawdą udowodnioną. Przyjąwszy to zastrzeżenie spekulacja uprzednia czyli *a priori* może posłużyć do rozszerzenia widnokregu umysłowego i do odgadnięcia naprzód wniosków, które nauka doświadczalna i mądrze drogą indukcyjną rozwijana, udowodni i uprawni następnie.

Zresztą umiejętności jak matematyka i logika nie mogą wychodzić z doświadczenia. powstają one z zasad naprzód przyjętych, dla tego też nie można ich nazwać umiejętnościami pierwotnemi. Lecz filozofija, która dostarcza tym naukom ich aksjomatów, naukom faktycznym przedmiotu, wszystkim zaś podaje reguły, wskazuje drogi i narzędzia, nie może pogardzać obserwacją.

Wiktor Cousin poparł tę prawdę następującym ustępem. „Filozofija niemiecka, mówi on w przedmowie do drugiego wydania swoich *Fragmentów*, dążąc do odtworzenia w swoim układzie prawdziwego porządku rzeczy, zaczyna od istoty istot, czyli od bytu, ażeby następnie przejść wszystkie stopnie istnienia aż do człowieka i do

rozmaitych władz, jakimi jest zaopatrzony; przychodzi więc do psychologii przez ontologiją, metafizykę i fizykę razem. Zaprawdę i ja także jestem przekonany, że w porządku powszechnym człowiek jest rezultatem, streszczeniem niejako tego wszystkiego, co go poprzedza i że zasada psychologii leży w istocie w ontologii. Ale jakże ja wiem o tém? Jakże się o tém dowiedziałem? Oto ztąd, że badając człowieka i zauważywszy w nim pewne pierwiastki, następnie spostrzegłem te same pierwiastki w naturze zewnętrznej, w warunkach i kształtach odmiennych; oto jeszcze, że przechodząc od indukcji do indukcji, od rozumowania do rozumowania, zmuszony byłem połączyć te pierwiastki, to jest elementa człowieczeństwa i elementa natury z zasadą niewidzialną jednych i drugich. Ale nie zaczęłem od téj zasady, nie złożyłem w nią uprzednio pewnej potęgi, pewnych przedmiotów, bo cóżby mię do tego było doprowadziło? Nie indukcja za prawdę, bo nie znałem jeszcze ani człowieka, ani natury, byłbym więc tylko utworzył to, co w Niemczech nazywają budowaniem systematu a u nas hipotezą. Prawda ta, gdyby nawet była prawdziwą, nie mogłaby się jeszcze nazwać nauką. Dążąc do poznania, najpierwszym przedmiotem, na jaki uwaga moja pada koniecznie, jestem ja; moja istota jest narzędziem, za pomocą którego poznaję wszystko, potrzeba mi więc ocenić wartość tego narzędzia, zanim go użyję, inaczej, właściwie mówiąc, nie wiedziałbym, ani co czynić, ani z jakiego prawa to czynię. Wprawdzie teraz wiem już, że mały świat ludzkości jest niejako odbiciem większego świata czyli wszechświata, ale przyszedłem do téj prawdy, rozważając

pierwój świat człowieczy i zrozumiałem drugi za pomocą pierwszego. Dziś stoję na wysokości góry, z kąd odkrywa się oczom moim widnokrąg niezmierny, ale ja nie zapominał, że wyszedłem z głębi doliny ciemnej i mogę jeszcze widzieć oraz pokazać drugim ścieżkę, która mnie doprowadziła do miejsca, w którym jestem a czynię to właśnie, aby im pomódz i zachęcić ich do wznoszenia się jak ja, nie zaś żeby sądzili lub żebym ja miał utrzymywać, że spadłem tam z wysokości niebios. Jednym słowem chcę, żeby w wykładzie idei, zachowano tę samą drogę, jak w ich tworzeniu. Dla tego też więcej sprzyjam analizie jak syntezie, gdyż ona odtwarza porządek inwencyi ludzkiej, który jest porządkiem prawdziwym. Kiedy przeciwnie synteza, dążąc do odtworzenia porządku koniecznego rzeczy, może zabłąkać się w abstrakcyjach przypuszczalnych. Gdzieżbyśmy zaszli, gdyby szczęśliwem zdarzeniem czytając hypotetyczne systemata, człowiek sam nie sprawdzał w milczeniu, rzuconych twierdzeń za pomocą wiadomości, które nabył inną drogą; a mianowicie, gdybyśmy pozbawieni byli psychologii, téj nauki, której światło rozlewa się na wszystkie części filozofii a której prawda jest dla nas miarą prawdy systematu *).

*) W tym ostatnim ustępie autor najlepiej wyjaśnia myśl swoją, nie trzeba bowiem sądzić, aby on dążył do rozproszenia nauk filozoficznych przez obserwacyją natury, jakiej potrzebują nauki przyrodzone, to byłoby przeciwne stanowisku filozofa; jemu tylko idzie o punkt wyjścia psychologiczny, o tę całą część niejako obserwacyjną, którą wyłożyliśmy w psychologii a która stopniowo wznosi się do rozważania samego rozumu. Tam już jest kres obserwacyi, zrobiła ona wiele, bo

2. O OBSERWACYI I INDUKCYI.

Kiedy staramy się zgłębić myślą naszą jaki przedmiot, przechodzący jój siłę, najpierwsza droga, jaka nam się przedstawia, jest podzielenie tego przedmiotu na pewną liczbę części, abyśmy go łatwiej objać mogli. Niekiedy podział ten jest rzeczywisty czyli wskazany rzeczywistością, kiedy całość składa się z części mogących być bezkarnie rozdzielonemi, zwykle jednak bywa fikcyjny i robi się sposobem abstrakcyi, ponieważ całość złożona jest z części, tak ściśle z sobą połączonych i tak koniecznych jednych drugim, iż niepodobnaby ich rozdzielić bez zniszczenia. W pierwszym przypadku a nawet w drugim niekiedy, podział wskazany jest przez samą naturę rzeczy; ale zdarza się, iż musimy czynić podział zupełnie samowolny a wtedy trzeba czuwać starannie: 1^o aby nie podzielić ani nadto, ani zamało, ale w sposób najdogodniejszy, to jest, aby każda część mogła być łatwo objętą naszym umysłem; 2^o aby wytrwać w tym podziale raz przyjętym, z taką ścisłością, jak gdyby on był oparty na cechach istotnych przedmiotu, który badamy. Drugie to prawidło jest konieczne dla uniknienia strat czasu, jakie spowodowałyby niepewność i wahanie. Kartezjusz warunek ten policzył do liczby zasad swój metody.

wszak same zasady niezmiennic i prawa tegoż rozumu, odkryły się w skutek rozważania go... Ale dalej myśliciel może już iść za wskazaniem tych praw, chociaż nigdy pogardzać nie powinien innemi nabytkami wiedzy ludzkiej.

P. T.

Działanie, za pomocą którego dzielimy przedmiot na pewną liczbę części, nazywa się analizą. Analizę wykonujemy zawsze, dążąc do syntezy czyli że rozskłada się tylko w zamiarze odbudowania. Oto zegarek, chcę poznać jego mechanizm, czyż dosyć mi będzie w tym celu rozważać go przez pewien przeciąg czasu? Rozważanie to niczegoby mnie nie nauczyło, gdybym nie rozebrał zegarka i nie zbadał sztuczka po sztuczce. Oto analiza czyli rozbiór. Ale cóż dalej uczynię z temi szczegółkami? Chciałem poznać każdą cząstkę dla tego właśnie, żeby rozróżnić ich stosunek pomiędzy sobą i z całością. W tym więc celu składam znów to, com rozebrał i odtwarzam zegarek, który teraz znam już gruntownie. Oto synteza. Ta ostatnia potrzebuje za podstawę analizy, ale analiza staje się jedynie pożyteczną, pod warunkiem dojścia do syntezy.

Albo synteza zawiera to tylko, co było w analizie a wówczas jest jedynie streszczeniem faktów zaobserwowanych czyli klasyfikacją lub też, nie ograniczając się na przedstawieniu faktów w wyrazach ogólniejszych, dosięga do ich praw za pomocą indukcji. Ta synteza wyższa jest niezbędnym uzupełnieniem wszelkiej nauki, która chce być płodną. Skoro synteza została wykonaną, dedukcja czyli wywodniczość miesza się do działania, aby sprawdzić lub zastosować syntezę.

Filozofowie, którzy w ostatnim wieku i na początku teraźniejszego, tak bardzo wynieśli metodę doświadczalną, ograniczali ją wyłącznie na analizie i na tym rodzaju syntezy, która nie przechodzi treści rozbioru. My dzisiaj, stosownie do rozciągłości i znaczenia, w jakim

bierzemy wyraz doświadczenie, powiemy, że albo metoda doświadczalna powinna obejmować indukcją lub też, że do tamtej potrzeba koniecznie dodać to wszystko, czém indukcya może z bogacić *).

Narzędziami rozbioru są: dostrzeżenie i doświadczalność. Synteza używa określenia i klasyfikacyi; jeżeli się wznosi wyżej, czyni to za pomocą indukcji, jeżeli dąży ku zastosowaniu, ucieka się do dedukcyi. Zajmiemy się kolejno rozważaniem prawideł, tych różnych działań a naprzód opowiemy prawidła obserwacyi, to jest reguły metody doświadczałnej.

Obserwacyja spełnia się przez skierowanie bezpośrednie naszych władz empirycznych na przedmiot, który chcemy poznać, kiedy już pierwój podzieliłiśmy go na tyle części, ile potrzeba było. Mamy dwie części empiryczne czyli postrzegające: samowiedzę i percepcyją zewnętrzną.

Ważną jest bardzo rzeczą unikać pomieszania przedmiotów, odpowiadających dwóm tym władzom; czego samowiedza dosięgnie, to usuwa się z poza zakresu percepcyi zewnętrznej. Fizyka, fizjologija i psychologija są to trzy światy różne, ale człowiek należy jednocześnie do tych trzech światów i jeżeli nie będziemy ostróżni, jeżeli nie oznaczymy ze ścisłością, gdzie jeden się kończy a drugi zaczyna, możemy popaść w błąd np. szukania w prawach, fizyki przyczyny wstrząśnienia nerwowego, przez które mózg zostaje w stosunku z organem; albo też w błąd ważniejszy jeszcze, szukania w kształcie i naturze

*) Polecamy rozwazce myślących czytelników tę ważną uwagę, jest ona bowiem tarczą od rozpraszającego empiryzmu. P. T.

materyi, stanowiącój mózg nasz, istoty naszych namiętności, naszej idei i naszej woli. Najpierwszą więc zasadą obserwacyi jest, żeby obserwować każdy porządek fenomenów, jedynie za pomocą władzy przeznaczonój do ich rozpoznania; drugą zaś stanowi to, aby oznaczyć wyraźnie punkt, na którym kończy się działanie samowiedzy a rozpoczyna działanie zmysłów.

Niemniej ważnym prawidłem jest badanie długie i staranne, aby mieć pewność, że nie ulegamy pozorowi, sądząc o ogólnym stanie fenomenu z chwili, kiedy go obserwujemy. Któż nie wie, że pierwsze wrażenie bywa często uludne i że niekiedy to, co długo usuwało się przed naszym wzrokiem, zdobyte nakoniec bywa wytrwał m dopatrywaniem. Stanowi to, że tak powiedzieć można, jedną z tajemnic naszej intelligencyi i powtarza się bardzo często w jój działaniach. Któż nie doznał takiego wypadku, komuż nie zdarzyło się szukać długo jakiejś myśli, a potem znaleźć ją nagle, jakby w skutek natchnienia, podczas kiedy ani w przeświadczeniu naszym, ani w pamięci źródła jój nie znajdujemy? Niekiedy patrzymy lata na znakomite jakie dzieło, nie dostrzegając, nie domyślając się żadnych jego zalet; nagle, bez powodów znanych nam, zalety te przedstawiają się naszej uwadze i odtąd widzieć je zawsze będziemy, kiedy tylko oczy nasze zwrócą się na ten przedmiot. Innym znów razem usiłujemy zbadać pewne udowodnienie; kilka razy je odczytawszy, znajdziemy w tych powtórzeniach jakby nowy ich komentarz. Zkądże to pochodzi? Oto bo umysł ma swoje szczególne chwile jasności, bo uwaga niezawsze w nas jest równą. Są to prawdy znane każdemu, są to

przepisy przyjęte zgodnie przez wszystkich a jednak zaniedbywane zbyt często w praktyce. Wszakże, zasługują one na gruntowne rozważenie i trzeba tak ich ważność ocenić, żeby nam nigdy z pamięci nie wychodziły. Obserwacja odgrywa niezmiernie ważną rolę w naukach i również w filozofii; nie powinniśmy żałować ani czasu, ani starań, aby była dokładną. Niekiedy jeden błąd popełniony w obserwacji, niszczy cały gmach systematu.

Można jeszcze położyć czwarty przepis zasadzający się na studjowaniu tego samego przedmiotu w różnych okolicznościach, aby nie policzyć do cech jego niezmiennych, tych modyfikacji, które zrzażyła w nim obecna chwila.

Nakoniec równie, jak mogą się znaleźć w fakcie takie chwilowe znamiona i to również jest rzeczą niezaprzeczoną, że my sami, obserwujący, zależyśmy od okoliczności. Niezawsze widzę, czuję i sędzę jednakowo. Kiedy jestem chory, zdrażniony, zdarza się że potępiam to, co pochwalabym winnym czasie. Jak nie wypada rozważać przedmiotu topliwego pod działaniem wielkiego gorąca, tak również nie powinienem wybierać do obserwacji chwil, w których wzruszony jestem jaką namiętnością. Czasami, możnaby powiedzieć, iż przynoszę we wzroku moim jakąś barwę, którą udzielam wszystkiemu, co widzę. Podobnie dzieje się z moim umysłem. Oto przykład téj prawdy, bardzo prosty, znany i zarazem dowodzący; robię dodawanie długiego szeregu liczb i spostrzegam, że się omylił, że popełniłem błąd ważny; zaczynam nanowo dwadzieścia razy i zawsze ten sam błąd się powtarza: ale niech odłożę tę robotę, w kwadrans później trudno mi będzie pojąć, jakim sposobem mogłem się mylić. Ażeby przejść

do rzeczy bliżej nas obchodzących, uważmy, czy może być coś jaśniejszego i prostszego jak objawy naszej samowiedzy a jednakże istnieje co bardziej arbitralnego i mniej zgadzającego się z obserwacją jak systemat Kondillaka, który myśl nazywa sensacją przetworzoną? Wszakże jeżeli przejmujemy się tym systematem, wszelkie rozpatrywanie się w nas, posłuży nam tylko do umocnienia się w tém mniemaniu, tak iż zdawać nam się będzie, że jesteśmy świadkami tych przemian sensacyi. Do doskonałego obserwowania, potrzeba wyzwolić się od wszelkiego przesądu, od wszelkich wpływów przypadkowych; trzeba się zapewnić, że równie obserwujący jak przedmiot obserwowany, znajdują się w swym stanie normalnym; a do tego znów potrzebne jest powtarzanie obserwacyi w rozmaitych okolicznościach.

Niekiedy, nie czekając rzeczywistego faktu, tworzymy go sobie sztucznie dla obserwowania, wówczas jest to raczej doświadczenie czyli experimentacja. Działanie to, używane zwykle w naukach fizycznych, jest pod tym względem korzystne, iż pozwala mnożyć obserwacje i odbywać je porządnie; lubo ma niekiedy przeciw sobie tę niekorzyść, iż czasami zmienia naturę fenomenów. Są bowiem takie pojawy, które się nie dadzą odtworzyć a jeżeli je powtórzymy, przedstawiają się zupełnie inaczej jak w naturze. Co się tycze faktów samowiedzy, tych niepodobna sztucznie odtwarzać. Już samo objęcie obserwacją wrażenia, zagraża jego zniszczeniem lub zmienieniem. Jedynym tu ratunkiem jest wprawa w tego rodzaju obserwacje. Skoro tylko zapoznamy się z na-

szą samowiedzą, znajdziemy tam obszerne pole dla dostrzeżeń, nie potrzebując uciekać się do doświadczeń.

Nie trzeba jednak zapominać w tej pracy, że badając tak fenomena wewnętrzne z wytrwaniem, nie idzie nam o same te pojawy, są one bowiem przemijającymi zjawiskami i dla tego nie stanowią prawdziwego przedmiotu nauki. My badamy fenomena dla poznania praw; ale jakże sama nauka pojawów nabyta przez obserwację i doświadczenie, może posłużyć do odkrycia praw. To, właśnie teraz chcemy wytłomaczyć. Widoczną jest rzeczą, że tu nie idzie nam o pojęcia metafizyczne o naturze praw, ani też o ich stosunki pomiędzy sobą i z pierwszym prawem, od którego pochodzą; nam chodzi tylko tutaj o odkrycie i o udowodnienie praw rozmaitych, jakim ulegają jednostki i fenomena podług swojego gatunku. Jeżeli jednak zajmujemy się kształtem szczególnym właściwym każdemu prawu a nie idzie nam o rzeczywistość i naturę praw, jako praw, powinniśmy przynajmniej wyszczególnić cechy idei prawa, jak ona istnieje w umyśle ludzkim przed wszelką teorią o obecności praw w inteligencji Boskiej i o ich stosunku z naturą. Owóż my pojmujemy prawo, jako konieczność narzuconą wszelkiej istocie i wszelkiemu fenomenowi, w skutek której one muszą się rozwijać podług swojego gatunku oraz w pewnym sposobie porządnym i jednostajnym. Zkąd zaś pochodzi ta konieczność, gdzie pierwotnie istnieje prawo, są to zadania, których podejmuje się metafizyka; jakie są rozmaite prawa, które rządzą światem, zadanie to należy do nauk obserwacyjnych, ale że istnieją prawa czyli zasady stałe i nie-

zmiennie, którym poddany jest wszechświat, to nie ulega dla nas żadnej wątpliwości; jestto fakt, który stwierdzamy a o którego rzeczywistości jesteśmy najzupełniej przekonani. Wprawdzie, dopóki nie mamy pojęcia jakiego fenomenu, nie mamy też pojęcia prawa, ale skoro tylko widok zmienności i mnogości rzeczy uderzy nasz umysł, wówczas zaraz powstaje w nas pojęcie jedności i jednostajności. I nie potrzeba nam nawet stwierdzać téj jedności, aby przekonanie nasze o istnieniu było silne; twierdzimy to przed wszelkiem doświadczeniem. A nawet można powiedzieć, iż właśnie dla tego, że jesteśmy pewni, iż istnieją prawa, robimy doświadczenia, zajmujemy się obserwacją. Trzeba więc rozróżnić tu trzy rzeczy: 1^o wiarę naturalną czyli przyrodzoną w istnienie praw natury; 2^o poszukiwanie za pomocą indukcji i obserwacji rozmaitych praw, które istnieją w naturze; 3^o badania metafizyczne o istocie praw, i o ich stosunku z Bogiem i światem.

Tę naturalną wiarę umysłu ludzkiego, poprzedzającą wszelkie wnioski, wyrażają mówiąc, iż wierzymy w stałość praw natury, w skutek naszej umysłowej organizacji. Wyrażenie to jednak jest niewłaściwe, gdyż samo pojęcie prawa, obejmuje w sobie pojęcie stałości i trzeba by raczej powiedzieć tylko, chcąc mówić dokładnie, że wierzymy w istnienie praw. Ale w istocie wiara ta jest bardzo rzeczywistą; i nie wynika bynajmniej z wyobrażeń nabytych przez wychowanie, lecz raczej poprzedza wszelką instrukcją i wszelkie myślenie naukowe; objawia się ona w nas potężnie, od pierwszej chwili, w której zaczynamy używać myśli naszej. I nie

ma takiej epoki w naszym życiu, sięgając najdalszego dzieciństwa, w którejbyśmy potrzebowali udowodnień, że natura podlega pewnym prawom; nie wątpimy także nigdy, iż to nasze przekonanie podzielają wszyscy inni ludzie; a te prawa, o których istnieniu tak jesteśmy przekonani, wydaje nam się również, jako mające trwać nieskończenie i jako powtarzające się we wszelkich miejscach i wszelkich czasach i względem wszystkich jednostek i wszelkich fenomenów tego samego gatunku.

Wiara ta w istnienie praw natury ma ścisły związek z zasadą filozoficzną powodów dostatecznych, która sama znów niczem innym nie jest, jak wynikłością zasady przyczynności. Cokolwiek głębsze zastanawianie, wystarczy nam do przekonania się o tym stosunku, abyśmy tylko pierwój posiadali dokładne wyobrażenie tego, co nazywają *pierwszemi zasadami*.

Trzeba to dobrze zrozumieć, że wiara w istnienie praw natury jest zupełnie czem innym, jak wiara w istnienie tego lub owego prawa oznaczonego. Owszem dla tego właśnie, że posiadamy tę zasadę ogólną, czujemy potrzebę i mamy zdolność oznaczania kształtów praw szczególnych. Wiara w istnienie praw jest przyrodzoną, poznanie praw szczególnych nabywa się. Nie trzeba więc sądzić, iż kiedy badamy jaki fenomen dla poznania jego prawa, wyprowadzamy prawo z fenomenu czyli konieczność z przypadkowości, większe z mniejszego. Nie bynajmniej, przed wszelkiem badaniem pojavów, wiedzieliśmy iż one podlegają prawom a badanie to fenomenu oświeca nas tylko co do kształtu tego lub owego prawa, nie zaś co do jego istnienia.

Owóż widoczną jest rzeczą, że ponieważ prawo jest powszechne i wspólne wszystkim pojawom, dla znalezienia więc szczególnego kształtu prawa, potrzebujemy uciec się do uogólnienia; i to także jest jasne, że uogólnienie odnosząc się jedynie do faktów zaobserwowanych, nie wystarcza nam do poznania prawa, które, jak to pokazuje samo jego określenie, ma stosować się do wszystkich faktów tego samego gatunku teraźniejszych i przyszłych. Jednakże ponieważ właśnie prawo ustanawia pomiędzy wszystkimi fenomenami tego samego określenia jednostajność, jaką uznajemy w tych, któreśmy obserwacją poznali, kiedy więc uogólnienie obejmie dość znaczną liczbę faktów, nie jestże widoczną rzeczą, iż prawo przestanie być prawem, skoro pomimo jednostajności tych pojawów dostrzeżemy, że w podobnych okolicznościach fenomena takie same pojawiają się innym sposobem. Samo pojęcie przyrodzone, jakie mamy o istocie prawa a które nas przekonywa, że obserwacje uogólnione nie stanowią prawa, samo, mówię, to pojęcie prowadzi jednocześnie do objęcia tém uogólnieniem fenomenów nieobserwowanych a ta powszechność przypisywana z tego powodu ogólnym rezultatom pewnej liczby obserwacji szczególnych, stanowi to, co nazywają indukcyją.

Zastosujmy te zasady do przykładu. Ponieważ wiem w ogóle, że wszystkie fenomena natury ulegają prawom, jestem więc przekonany przed wszelkiem doświadczeniem, że spadanie ciał, ulega także pewnemu prawu. Zaczynam więc robić doświadczenie, ale gdybym nawet życie całe poświęcił na to, doświadczenia te nie przeszłyby pewnej, dość ograniczonej liczby. Skoro je uczyniłem, idąc za

wskazaniem metody experimentalnej, odrzucam wszystko, co odnosiło się do okoliczności przypadkowych i wyrażam formułą ogólną kształt najjednostajniejszy pojawów zaobserwowanych. W pierwszej chwili czémże jest ta formuła? Oto wyrazem ogólnym faktów obserwowanych i niczém więcej, jeżeli nic nie wpłynie na zmodyfikowania rozciągłości téj formuły, wówczas nie przechodzi ona zakresu spełnionych przezemnie doświadczeń a jeżeli jakiś fenomen tego samego gatunku przedstawi się oczom moim, ja nie będę mógł wnioskować z moich poprzednich obserwacji, w jaki sposób on się spełnia. Formuła więc ograniczona do faktów ściśle mi znanych, nie jest wyrazem prawa, gdyż prawo jest powszechne. Ale jeżeli zastanowię się właśnie nad tą powszechnością konieczną prawa, wnoszę z niéj, że to co się okazuje prawdziwém w faktach zaobserwowanych, musi również być prawdziwém we wszystkich innych, jeżeli tylko prawo nie ulegnie gdzie modyfikacji, to jest, jeżeli się nie przemieni w inne. Wolno mi więc przejść prawnie od formuły, która tylko była wyrazem faktów zaobserwowanych, do téj samej formuły, przemienionéj w prawo, wszystkich faktów obecnych i przyszłych tego samego gatunku.

Jestto właśnie metoda, którą Bacon zalecał pod nazwą badania czyli *interpretacji natury* a którą stawia zwyczajko przeciw metodzie hypotetycznej albo metodzie uprzedniczéj (d'anticipation), która pogardza obserwacją faktów i przypuszcza naprzód prawa zamiast pracować poprzednio nad ich odkryciem *).

*) Patrz nowy Organum tom II Bakona.

Całe działanie indukcji można opisać w następujący sposób.

Zusada indukcji. Natura rządzona jest prawami albo raczej chcąc się wyrazić jaśniej, to co zawsze działo się pewnym sposobem w jakim oznaczonym gatunku rzeczy, dziać się będzie zawsze tymże samym sposobem w tymże samym gatunku, aby tylko okoliczności były również też same.

Doświadczenie dokonane. Owóż ile razy tylko przypatrywałem się spadaniu ciał ciężkich, spadanie to odbywało się w pewnym oznaczonym sposobie.

Wniosek. A więc wszystkie podobne fenomena pojawiają się i pojawiać się będą zawsze tymże samym sposobem.

Tak wyrażony proces indukcji przedstawia się jako prawdziwy syllogizm, ulegający zwykłemu prawidłu syllogizmu a który sądzić można podług reguł, jakie niebawem wyłożymy w tymże samym rozdziale, traktując o rozumowaniu dedukcyjnym czyli wywodniczym. Jednakże syllogizm indukcyjny odróżnia się od syllogizmu dedukcyjnego trzema cechami następującymi, których znaczenie jest przeważne:

1^o Podstawą syllogizmu indukcyjnego jest zawsze wiara w istnienie praw natury, kiedy przeciwnie zwyczajny syllogizm opiera się już na téj, już na innéj zasadzie.

2^o Syllogizm indukcyjny używa uogólnienia, odnoszącego się do *kilku* tylko faktów, aby następnie dowieść, że zasada wyrażona przez to uogólnienie, stosuje się do *wszystkich* faktów tego samego gatunku. Przechodzi on więc od *kilku* do *wszystkich* i wywnioskowuje z *mniej-*

szego o większém, co w wszelkim innym rodzaju rozumowania byłoby błędném.

3° Wniosek tego syllogizmu nie ma nigdy widoczności bezwzględnej czyli zupełnej, jakkolwiek bowiem chcielibyśmy urozmaicić okoliczności towarzyszące faktowi i powtarzać bez końca tenże sam fakt, zawsze pozostanie nam obawa, żeśmy niedość wytrwali w doświadczeniach i niedość je licznie pomnożyli a w skutek tego, żeśmy mogli wziąć wyjątek za zasadę, przypadkowość za powszechność.

Indukcja wtedy tylko mogłaby się stać nieomylną, gdyby można oznaczyć, jaka ilość doświadczeń jest potrzebna dla upoważnienia umysłu w przekonaniu, iż może twierdzić za pomocą indukcji o *wszystkich* z tego, co poznał przez obserwację o *kilku*. Ale właśnie takie prawidło powstać nie może z powodu, iż prawie we wszystkich wypadkach, cała ilość potrzebnych fenomenów jest nieznaną czyli nieoznaczoną. Można tylko zalecać w sposobie ogólnym, żebyśmy się strzegli pośpiechu, żebyśmy zwalczali w sobie naturalną skłonność rychłego wnioskowania czyli indukcji i żebyśmy nie zaprzestawali doświadczeń, dopóki nie uczujemy w umyśle przekonania tak zupełnego, iż go już żadne nowe doświadczenie zwiększyć nie może.

Prawidła określenia i szeregowania.

Gdy w skutku rozpatrzenia się w przedmiocie, analiza zostanie dokonana, potrzeba jeszcze wyrazić wynikłości najprostsze i najbardziej bezpośrednie, rozdzielając na pewną liczbę szeregów przedmioty, które rozważano; lub zostosozywając za pomocą indukcyi do wszystkich faktów tego samego gatunku, prawa, które udowodniono w jednostkach lub w pojawach poddanych pod rozbiór. Te dwa działania, zależące zarówno na odnoszeniu się do pierwszych zasad, do widoku całości i do teoryi ogólnych, należą do téj części metody, którą nazwaliśmy syntezą i której nie można, jak to już wykazaliśmy ani zbudować, jeżeli nie poprzedzimy jęj dokładnym rozbiorem, ani usunąć, nie uczyniwszy rozbioru zbytecznym.

Abstrakcyjja więc, uogólnianie, określanie, oto są działania, które poprzedzają klasyfikacyją; jakoż jeżeli chcę zaprowadzić pewien porządek w uwagach, jakie poczyniłem, powinienem naprzód porównać je między sobą, połączyć według głównych podobieństw i wyrazić ich istotę z całą dokładnością, do jakiej będę zdolny. Wie-

my już, co to jest abstrakcja i uogólnienie, abstrakcja bowiem i uogólnianie są to działania umysłowe, nad którymi zastanawialiśmy się przy wykładzie psychologii; ale tu jeszcze musimy zastanowić się cokolwiek nad użytym i prawidłami określenia.

Jeżeli bowiem definicyja ważną jest w naukach doświadczalnych, to ważność ta powiększa się jeszcze w naukach czysto rozumowanych, które naprzód kładą określenia i pewniki, odnosząc do nich następnie całe rozwinięcie. Określenie jest dwojakie: wyrazu i rzeczy. Odbywa się ono za pomocą bliższego rodzaju i bliższej różnicy. Każę więc przypuszczać uprzednio uogólnienie a zarazem staje się narzędziem klasyfikacyi.

Trzy są niezbędne warunki dobrej definicyi, powinna być powszechną, właściwą i jasną.

1^o Trzeba, żeby definicyja była powszechną, to jest, żeby ogarnęła całość określenia i dla tego może owe pospolite określenie *czasu*, że on to jest miarą ruchu, nie zdaje się właściwe, bo jest wielkie podobieństwo, że czas zarówno mierzy spoczynek jak ruch, ponieważ zarówno mówimy, że rzecz pewna była tak długo w spoczynku, jak mówimy, że była tak długo w ruchu; tak dalece, iż rzeczy można, że czas nie jest czém inném, jak trwaniem stworzenia w jakimkolwiek jego stanie.

2^o Trzeba, żeby definicyja była właściwą, to jest, żeby stosowała się tylko do téj rzeczy, którą określamy.

3^o Trzeba, żeby definicyja była jasną, to jest, żeby nam posłużyła do powzięcia wyobrażenia czystszeo i wyraźniejszego o rzeczy, którą się określa i żeby nam dozwoliła, o ile to być może zrozumieć jęj przyrodę

tak, ażebyśmy mogli zdać sobie sprawę z jęj głównych własności.

Co do określenia wyrazów takiego jak je grammatycy pojmują (inny rodzaj definicyi wyrazów) ono ma wielkie znaczenie przy roztrząsaniu jakiej doktryny. Przez dobre określenie, nietylko rozumowanie staje się dokładniejszém i jaśniejszém, ale nadto zapobiega się nieporozumieniu, w które wpaśćby można, gdyby osoba mówiąca używała wyrazów w inném od tego znaczeniu, w jakimby je słuchacz pojmował. Często mylimy się sami, gdy wyraz jest dwuznaczny, biorąc go w ciągu rozumowania w rozmaitych jego znaczeniach. Nic nie dopomaga skutecznój do postępu jakiej nauki, jak dobrze wyrobiony język, nic zaś tak rozwoju jęj nie opóźnia, jak dwuznaczność i niedokładność w wyrażeniach.

Klasyfikować—jestto umieszczać jednostki pod pewne rodzaje a następnie też rodzaje pod kategoryje ogólniejsze, tak ażeby między niemi ustanowić pewien regularny porządek. Na przykład, jeżeli idzie o ułożenie książek w bibliotece, można je rozdzielić naprzód na historyczne i filozoficzne, historyję na starożytną i nowożytną, starożytną zaś historyję podług rozmaitych narodów; a nawet rozróżnia się dzieje ogólne, szczególne i pamiętniki. Tak samo można zastosować do innych przedmiotów a całość tych dzałów i poddziałów, jest właśnie tém, co nazywają klasyfikacyją. Pożytek dobrego uszeregowania tak jest widoczny, że nawet wykazywać go byłoby zbyteczném.

Cała trudność zależy na wyborze dobrej podstawy w tej czynności, Jeżeli zmieniać będziemy zasady, całość

układu, nie będzie miała porządku; szeregi wówczas będą nie zależęć jedne od drugich a stosunki ich łączące zaledwie dostrzedz będzie można. Jeżeli weźmiemy za zasadę szeregowania jakąś cechę wybitniejszą, to wówczas cecha ta nabierze znaczenia przesadzonego i wskutek tego wypadnie rozdzielać rzeczy, które zdrowy rozum i oczywistość jednoczyć muszą koniecznie a przeciwnie łączyć te, które z natury swęj są oddzielne. Jeżeli znów postaramy się wyszukać jaką cechę powierzchowną, bardzo widoczną, lękać się potrzeba, ażeby dla przedmiotów odróżniających się w tym szeregu, zasada nie okazała się niedostateczną. Nakoniec trzeba także unikać zbyt nierównych podziałów, to jest, mieszcząc wszystkie jednostki w jednę klassie a niektóre tylko w drugiej.

Oto są prawidła, których należy się trzymać: 1^o na-przód klasyfikacyja powinna być oparta na jednę zasadzie albo na zasadach odpowiednich; 2^o cecha, jaką się wybiera na zasadę klasyfikacyi, powinna być stałą a nieprzechođnią lub przypadkową, która znikając ubezowocniłaby pracę klasyfikacyi; 3^o potrzeba o ile możności wybierać cechy wynikające z natury samęj szeregowanych przedmiotów, bez tego bowiem, klasyfikacyja zdaje się próżną i urojoną; zdarza się jednakże, że niektóre przedmioty nie dostarczają żadnej cechy, która mogłaby służyć za zasadę i natenczas trzeba się uciekać do zasady dowolnej, która powinna być o ile można prostą i zachowaną niezmiennie w całym układzie systematu; 4^o trzeba dać pierwszeństwo nad innymi, jeżeli to być może, cechom wydatnym i łatwym do rozpoznania, jeżeli tylko cecha ta widocznie i niezaprzecze-

nie należy do wszystkich jednostek tego szeregu. Jeżeli idzie na przykład o rozróżnienie zwierząt od roślin, różnica, która uderza widocznie, jest ta, że zwierzęta posiadają zdolność dobrowolną przenoszenia się z miejsca na miejsce, kiedy przeciwnie rośliny przywiązane są do ziemi; jednakże znajdują się takie twory na krańcach tych dwóch szeregów, w których różnica ta znikać się zdaje tak iż niepodobna byłoby powiedzieć, opierając się na tej zasadzie, czy one mają należeć do roślin, czy do zwierząt; 5^o nakoniec klasyfikacja powinna być wykonana w taki sposób, ażeby klasy mniej więcej równe były; gdybyśmy na przykład z jednej strony pomieścili całą Francją a z drugiej jedną tylko gminę, podział ten dziwny, zniszczyłby wszelki pożytek, jaki wynika z klasyfikacyi. Ostatnie to jednak prawidło nie jest tak bezwarunkowe, żeby go nie można poświęcić ważnemu względowi podzielenia klas podług zasady, odnoszącej się do różnic istotnych i znaczących. Regularność uszeregowania pomnaża jego piękność i użytek, ale przede-wszystkiem musi być opartą na istocie rzeczy; regularność bowiem o tyle tylko ma wartości, o ile nie jest przeciwna naturze i prawdopodobieństwu.

O dedukcyi i hipotezie.

Dedukcyja służy do spożytkowania wiadomości nabytych przez obserwacyją i indukcyją lub też do utworzenia umiejętności aprioristycznej, to jest bez pomocy doświadczenia *).

Niektóre nauki używają wyłącznie dedukcyi, jak np. geometryja i logika umiejętna, inne jak filozofija pierwotna używają tylko metody dedukcyjnej aby sprawdzić, rozszerzyć i zastosować swoje zasady. Arystoteles, który nakreślił w swoim *Organon* prawidła syllogizmu, chciał raczej wskazać prawa zasadnicze jednej z władz naszych niż utworzyć stanowczą metodę. Średnie wieki jednakże zrozumiały jego dzieło w przeciwnym sensie i ztąd wyączność metody syllogistycznej. Reakcyja, jaką spowodował Bakon i Kartezjusz, wykazując konieczność podłstawy doświadczalnej nawet dla filozofii, wpłynęła na usunięcie dedukcyi do środków drugiego rzędu i odtąd nauka prawideł właściwych temu działaniu, czyli temu

*) Patrz powyżej część I roz: III § 3.

procesowi umysłu, zajęła daleko mniejsze miejsce w studyjach szkolnych *).

Jednakże wypada nam tym staranniej śledzić naturę dedukcyi, że ona jest narzędziem wyłączném umiejętności apriorystycznej i że chociaż nie ma panowania udzielonego w filozofii jak w średnich wiekach, odgrywa w niej jednak rolę przeważną.

Jakoż w istocie: 1^o dedukcyja jest naszym jedynym przewodnikiem w licznych zagadnieniach filozoficznych, których obserwacyja okazuje się niepodobną lub koniecznie niedostateczną; 2^o dedukcyja służy do sprawdzania teoryi i zasad wyciągniętych z doświadczenia; 3^o ona udowadnia je; 4^o jakkolwiek sądzićby można, że podług samej natury dedukcyi, ponieważ główne zdanie obejmuje już w sobie wniosek, posiadacz więc głównego zdania posiada już zarazem i wnioszek; pomimo tego, mówię pospolitego twierdzenia, zdarza się często, że ten wniosek uderza nas jak prawdziwe odkrycie. Możemy się o tém przekonać, porównywając dedukcyję do rozbioru. Czyż analiza nie bywa zawsze poprzedzana pewną niewyraźną syntezą a przecież czyż ta okoliczność czyni rozbiór bezpożytecznym i niepłodnym? Otóż to samo można powiedzieć o dedukcyi. Chociaż posiadamy zasadę, niekoniecznie jeszcze posiadamy jej wynikłość, tylko środek niezawodny do odkrycia tej ostatniej.

*). Jednakże nie można mieszać dwóch tych reakcyi w filozofii. Kartezjańska była nieporównanie dobroczynniejsza a ograniczając się na zaobserwowanie pierwszych zasad czyli prawd niezmiennych i koniecznych, Kartezjusz dowiódł prawdziwej wyższości filozoficznej.

Jakichże zasad powinniśmy się trzymać, chcąc dobrze rozumować? Najlepszym prawidłem bezwątpienia jest to, które ustanawia, iż nie powinniśmy przyjmować żadnego zdania, nie zrozumiawszy go doskonale i nie sprawdzwszy jego dokładności, oraz że nie powinniśmy wyciągać wniosku, nie przekonawszy się z widocznością, iż on istotnie zawarty jest w premissach. Innemi wyrazami prawidło to znaczy, że tajemnicą dobrego rozumowania jest uchwycenie szybkie wyrażen pośrednich, sąd zdrowy dla ocenienia dokładności zdania i zdolność pojęcia stosunków zdań pomiędzy sobą. Jakoż w istocie nie ma prawideł, któreby mogły zastąpić trafność i bystrość umysłu a również nie ma lepszej szkoły dla wprawiania się w dobre rozumowanie, jak ćwiczenie rozumne i wytrwale myśli i studyowanie którejkolwiek z nauk ścisłych, gdzie dedukcja jest zastosowaną pod wszelkimi kształtami ze ścisłością bezwzględną. Metoda używana przez scholastyków, tworzyła wprawdzie ludzi dziwnie biegłych w argumentacyi, ale naprzęd miała ona tę niedogodność, iż umysł szedł od zasady do wniosku za pomocą środków alegebrycznych i jakby wiedziony na paskach, oraz, iż był tak zajęty prawidłami i formą syllogizmu; że zajęcie to tłumiło w nim uwagę i interes dla samej treści zagadnień.

Jednakże nie trzeba zaniedbywać nauki prawideł technicznych, jestto arsenał niewyczerpany, do którego nie tak często dziś się udajemy, ale na którym niepowinno nam zbywać w potrzebie. 1^o Ile razy jakie rozumowanie przedstawia trudność nadzwyczajną, najlepszą i może jedyną drogą uporządkowania go jest, przemie-

nianie w syllogizm i poddanie najściślejsze pod wszystkie prawa logiki; 2^o jeżeli prowadzimy dyskusyjną, w której niepodobna nam się porozumić będzie to najpewniejszy zbicia sofisty; 3^o równie jak uczymy się gimnastyki, jedynie w celu wzmocnienia ciała, można przyzwyczajając się w szkole do wyrażania naszych rozumowań w formach najściślejszych i najprostszych, a ktokolwiek starał się przez pewien czas nabywać wprawy w rozumowanie ściśle, przyzna niezawodnie, iż zyskał wiele przez to ćwiczenie pod względem gruntowności i przytomności umysłu. Nie pogardzajmy więc studjowaniem prawideł syllogizmu, *Organon* Arystotelesa, zawierający je wszystkie, jest księgą, która wywarła wpływ najpotężniejszy na losy ludzkości i nikczemną byłoby rzeczą dotykać pogardą dzieła, które przyczyniło się do chwały Arystotelesa i które studjowali z zapalem przez dwadzieścia wieków wszyscy filozofowie a między nimi ludzie tacy, jak Kartezjusz, Spinoza; byłoby, mówię, nikczemnością pogardzać tém a to jeszcze dla pochwalania się próżnym dowcipem nad barbaryzmem i barokeryją. Niektóre wyrażenia dziwaczne, jakie dały powód do tych szyderstw, nie stanowią teoryi syllogizmu, są to tylko sposoby pamięciowe, których używano długo i których dziś jeszcze z pożytkiem używać można dla wpojenia w umysł prawideł ważnych a dość skomplikowanych *).

W procesie dedukcyjnym jak go tutaj przedstawiliśmy w téj chwili i jak go już wyłożyliśmy w pierwszej części loiki, wychodzi się z zasady znanéj dążąc do odkrycia

*) Patrz powyżej pierwsza część Logiki roz. I.

a przynajmniej do sprawdzenia następstw w niej zawartych. Przed rozpoczęciem więc nauki posiadamy zasady, nie mają one wynikać z niej, ale raczej one to ją tworzą tylko wynikłości zawarte w tych zasadach będą zdobyte lub ustalone w samym rozwoju nauki.

Lecz są też zdarzenia, w których metoda dedukcyjna używa się w zupełnie odmiennym celu; a to wówczas kiedy nie idzie ani o odkrycie lub sprawdzenie jakiejś wynikłości, lecz o zdanie sprawy z faktu już udowodnionego lub widocznego w samym sobie, odnosząc go do zasady bez pomocy indukcji. Wówczas posiadamy z pewnością, niezaprzeczenie sam fakt, ale co nam pozostaje do sprawdzenia to zasada, jeżeli nie jako rzeczywistość; przynajmniej jako zasada sama w sobie. Taka zasada naprzód przypuszczona i oczekująca uprawnienia swoich wynikłości, nazywa się hipotezą a metoda używająca jęj metodą hypotetyczną.

Sposób łączenia zasady z jęj wynikłościami, jest zawsze tenże sam, czy zasada jest prawdziwą lub fałszywą, udowodnioną, widoczną lub przypuszczalną; prawidła dedukcji pozostają zawsze jednakowe w każdym z tych wypadków. Ale mamy tu jeszcze wyjaśnić ważność metody hypotetycznej, jęj użytek w filozofii i warunki, pod jakimi hipoteza, zastępująca miejsce zasady może być wybraną.

Naprzód zauważymy, iż użycie hipotez jako sposobu naukowego, liczy się zawsze do pewnego odstępstwa od prawideł koniecznych dobrej metody a zatem że do tego upoważniać trzeba z największą ostrożnością i wówczas jedynie, kiedy zbywa na drogach pewnych

i regularnych. Jakoż w istocie metoda hypotetyczna jest widocznie metodą domysłu, w której probujemy tylko stawić zasadę, przypuszczając, iż ją odrzucimy następnie, aby znów spróbować inną, jeżeli ta nie odpowiada wszystkim żądanym warunkom. A i wówczas nawet kiedy ta zasada rzucana bez dowodów wyda z siebie następstwa właściwe, to jest fakta, które chcemy wytłumaczyć i wówczas, mówię, ta zgodność jakkolwiek udowodniona dowodzi tylko, iż ta zasada jest wyjaśnieniem *możliwem* tychże faktów, ale niekoniecznie ich wytłumaczeniem *rzeczywistém*.

Zarzut ten nietylko że jest ważnym, ale jeszcze jest stanowczym i niezbitym a ztąd wynika naprzód, że metoda hypotetyczna powinna być jedynie użyta w ostatecznej konieczności, po drugie, że jej rezultata są zawsze przypuszczalne, problematyczne a zatem nie może zająć miejsca w dziedzinie ściśle naukowych.

Jednakże kiedy naprózno używaliśmy indukcji lub kiedy indukcja nie okazuje się stosowna, nie będzie rzeczą błędną odwołać się do wyobraźni z właściwą ostrożnością i utworzyć niejako to, co się wykryć nie daje; ale wówczas trzeba jeszcze zastosować się do następujących przepisów:

1^o hipoteza musi mieć charakter możliwości, to jest niepowinna w sobie zawierać nic sprzecznego.

2^o powinna być prawdopodobną, to jest odpowiednią prawom natury.

3^o powinna wydawać z siebie wynikłości, jakie chcemy w niej znaleźć, łatwo i gruntownie.

4^o powinna być wystarczającą do wytłomaczenia swoich wynikłości, ponieważ natura działa zawsze za pomocą środków prostych i jednostajnych, wszelka więc hipoteza dziwna i wielorako złożona, potępia się sama swoją budową.

5^o ona powinna tłumaczyć nietylko wszystkie fakta znane i istniejące, ale jeszcze wszystkie téjże saméj natury, któreby później odkryto lub których możliwość umysł pojmuje.

Ale jakkolwiek doskonałe, — nigdy hipotezy nie tracą swéj właściwéj cechy i nie mogą być przyjęte w poczet prawd naukowych, dopóki nie zostaną udowodnione same w sobie, nie zaś w swych wynikłościach, to jest, dopóki nie przestaną być hipotezami.

Można dwojakim sposobem wykonać udowodnienie przez które hipoteza straci swój charakter hypotetyczny lub bezpośrednio lub wykazując, iż niepodobna przypuścić, aby istniała inna jaka zasada faktów, o które chodzi. Dopóki takie udowodnienie wykonaniem nie zostanie, czyli dopóki hipoteza będzie hipotezą, ani jéj prostota, ani jéj odpowiedniość prawom natury, ani jéj płodność nie doprowadzą jéj do tego, żeby wynikłości jéj przestały być przypuszczalnemi i żeby mogła wznieść się do pewności.

§ 5. O ŚWIADECTWIE I POWADZE.

Świadectwo ludzi potrzebne nam w zwykłym życiu; a w nauce również świadectwo to ma ważne znaczenie, nietylko z powodu, iż nie możemy znać przeszłości, która nas poprzedziła, ale jeszcze i dla tego, iż niepodobna nam poznawać bezpośrednio wszystkiego, co poznawać potrzebujemy. Wprawdzie powołaniem filozofii jest badać źródła wszelkich wierzeń, ale nie idzie za tém bynajmniej, aby filozof miał koniecznie odrzucać świadectwo i powagę innych ludzi w przedmiotach obcych filozofii, ani nawet żeby w kwestyjach filozoficznych, miał pogardzać poznaniem opinii osób myślących i wzbraniał się od ich rozważenia. Wprawdzie nie byłoby godnym filozofa wierzyć w istnienie Boga, nieśmiertelność duszy i życie przyszłe, z tego jedynie powodu, że najznakomitsi ludzie wszystkich czasów wierzyli w te prawdy, ale również byłoby to zapoznaniem prawdziwego ducha filozofii, ażebyśmy sądzić mieli, że nas świadectwa tak jednozgodne i świetne w niczem nie obowiązują. Gdyby świadectwo ludzkie nie było dla nas źródłem prawem poznania, stracilibyśmy cały owoc doświadczenia przeszłości i cały

zasób obserwacji, jakie wykonane zostały przez naszych poprzedników w przedmiotach, które nas zajmują; stracilibyśmy zarazem możliwość porównywania skutku naszych badań, z odkryciami, jakie inni czynią zdala od nas, w krajach, których oczy nasze nigdy nie zobaczą i w okolicznościach, jakie się nigdy w miejscu zamieszkaném od nas nie pojawiają.

Trzeba tu rozróżnić powagę od świadectwa. Świadectwo, kiedy nawet odnosi się do przedmiotów naukowych, świadczy tylko o faktach a rękojmą jego jest wierność, prawdziwość i zdolność świadka do wyrokowania. Powaga znów ma za przedmiot nie fakta, ale wierzenie, a to co przyjmujemy w imię powagi, nie przyjmujemy jako udowodnione, ale owszem bez względu na wszelkie udowodnienie.

Przypuszczam np. że Newton opowiada jakieś doświadczenie przez siebie wykonane i daje takowego wyjaśnienie dla mnie niezrozumiałe. Ja przyjmuję fakt na jego świadectwo a poddaję się wytłomaczeniu za jego powagą.

Jakież ma znaczenie powaga w filozofii?

Naprzód widoczną jest rzeczą, że ponieważ cechą filozofii jest poszukiwanie prawdy za pomocą światła naturalnego, te tylko wierzenia są filozoficzne, któreśmy nabyli lub sprawdzili sami. To, czemu dajemy wiarę bez sprawdzenia i z tego jedynie powodu, że inni tak wierzyli, nie może się nazywać wierzeniem filozoficzném.

A jednak powaga ma swoje miejsce w filozofii, nie tworzy ona przekonania, ale skłania i usposabia do wierzenia. Zapewne nie wystarcza mi to do wiary w istnienie

Boga, że Kartezjusz w nie wierzył; ale że istotnie wierzył, że Platon, Arystoteles, Leibnitz wierzyli, jestto już dla mnie przed wszelkiem udowodnieniem niezmiernie ważnym faktem, który mi wierzenie to czyni prawdopodobnym i nakazuje ostrożność względem opinii przeciwnej. Zasada powagi przyjęta w téj mierze nie uwłącza w niczem niepodległości rozumu, zresztą jest ona opartą na zdrowym rozsądku, ma zastosowanie widocznie pożyteczne, niekiedy nawet konieczne.

Jeżeli mi udowodnią, że istota rozumna przynosząca świadectwo nie może, ani chce nas w błąd wprowadzić, widoczną jest rzeczą, iż to samo przekonanie uczyni jég świadectwo dla mnie powodem dostatecznym i prawnym do wierzenia. Zawsze jednak trzeba tu dodać, iż takie wierzenie, nie nabyte samoistnie, ani sprawdzone przez nas, będzie prawném i słuszném, nie będąc jednak filozoficzném. W filozofii bowiem metoda czyli droga równie jest ważną jak sam przedmiot i cokolwiekbyśmy mogli się dowiedzieć o przedmiocie filozofii inną drogą, jak użyciem wolném naszego rozumu, nie nosi już cechy ściśle filozoficznój. Co do świadectwa właściwie nazwanego trzeba rozróżnić świadectwo odnoszące się do przedmiotów naukowych i takie, które ma za przedmiot fakta życia potocznego. W materyjach naukowych przedewszystkiém zauważane być mają zręczność, talent i specjalne wiadomości świadczącego. Trzeba się lękać, żeby jakaś uboczna okoliczność np. stopień świetności imienia lub jakieś inne przymioty niemające żadnego związku z odkryciem, o którym mowa albo nakoniec ślepe uprzedzenie dla bohatera jakiego kraju, naczelnika jakiej

szkoły lub obrońcy jakiej opinii ulubionej, nie wpłynęło na podwyższenie wartości jego świadectwa. Chociaż Kartezjusz jest w moich oczach większym filozofem jak Newton, jednakże kiedy idzie o astronomiją, świadectwo Newtona powinno u mnie przeważać.

Trzeba jeszcze rozróżnić świadectwo słowne i pisane, nakoniec świadectwo dobrowolne i z namysłu pochodzące od tego, jakie daje pomnik lub dowód materyalny.

1. Kiedy idzie o świadectwo słowne i bezpośrednie, powinniśmy jeszcze zauważyć: 1^o czy świadek nie jest oszukańcem; 2^o czy sam nie jest oszukanym.

Dla przekonania się, że nim powoduje dobra wiara, trzeba rozważyć mianowicie jego charakter rysujący się w jego postępowaniu. Jeżeli nie mamy powodu wątpić, że świadek jest człowiekiem honoru, świadectwo jego dla nas powinno być niewątpliwe, jeżeli jest wiele świadków, trzeba więcej rozważać ich moralność jak ich liczbę. Łatwiej można spotkać zbiór oszukańców, którzy zgadzają się z sobą w kłamstwie, jak człowieka uczciwego któryby zapomniał się do tego stopnia, iżby dał świadectwo fałszywe. Szczególne położenie świadka ma także wielkie znaczenie; jeżeli świadczy przeciwko sobie samemu, trudno go podejrzewać; jeżeli przypuszczamy, że interes jego gra tam jaką rolę, wszelka powaga jego słów jest wątpliwą. Nakoniec kiedy zapytujemy osobno wielu świadków, którzy z sobą zmieść się nie mogli a świadectwo ich tyczące się okoliczności dziwnych i mnogich, okazuje się zgodnem, wówczas wynika ztąd udowodnianie gruntowne prawdziwości faktów,

które oni opowiadają. Jeżeli się krzyżują, jeżeli zaprzeczają sobie, mamy powód przypuszczać, że niektórzy z nich przynajmniej usiłują oszukać tego, który ich zapytuje.

Ważną także jest rzeczą posiadać zręczność, która umie śledzić obejście się, dźwięk głosu, wyraz twarzy i wzruszenie, objawiające się w słowach świadczącego. Nie trzeba jednak, aby te powody uboczne stanowiły o przyjęciu lub odrzuceniu świadectwa. Gdyż podstęp i udawanie mogą doskonale pokryć prawdę, kiedy znów wstyd i oburzenie pojawiają się bardzo rozmaicie stosownie do temperamentu i charakteru. Trzeba również bardzo ostrożnie uciekać się do sztuki zadawania kwestyi drażliwych, mogących zmieszać świadka, jak również narzucania mu własnych odpowiedzi, wśród takiego zmieszania. Użycie takiej zręczności w przedmiotach ważnych sprzeciwia się szlachetności i prawości, jeżeli zaś odnosi się do oskarżonego, któremu nowość i niebezpieczeństwo położenia odebrało męstwo i przytomność, wówczas sprzeciwia się ludzkości i sprawiedliwości.

Ażebyśmy byli przekonani, że świadek sam nie ulega złudzeniu, trzeba rozważyć jego wychowanie i oświecenie, trzeba rozpytywać się o wszystkie okoliczności faktu, aby móc poznać o ile informacje jego mogą być dostatecznymi i czy on sam nie był w położeniu wprowadzającym w błąd. Są przesady, które tak silnie działają nawet na umysły wykształcone, iż mieszają prawie świadectwo zmysłów naszych i dają nam widzieć lub słyszeć to, co w rzeczywistości nie istnieje. Pod wpływem uwielbienia lub gniewu, tępieje bystrość naszego sądu,

nakoniec i to jest uwagą bardzo ważną i nad którą nigdy dosyć zastanawiać się nie można, iż istnieją dla ducha równie jak dla ciała choroby zaraźliwe; umysły zdrowe zkadinańd i zwykle niezmiernie ostrożne, stają się nagle pod wpływem jakiegoś zajęcia, jakiegoś naśladownictwa dziwnie łatwowiernymi, to nam tłumaczy powodzenie Mesmera i wielu innych jemu podobnych.

Wszystkie prawie te uwagi dają się zarówno zastosować do świadectwa ustnego jak do pisanego. Dodamy tu jednak niektóre ostrzeżenia dotyczące się tego 'drugiego rodzaju świadectwa.

2. Kiedy rzecz idzie o książkę lub o jaki rękopism, zanim przekonamy się o dobrej wierze autora i czy ma dostateczną wiadomość tego, co opowiada, trzeba udowodnić niejako tożsamość świadka, to jest zapewnić, że dzieło jest rzeczywiście i we wszystkich swoich częściach utworem autora, któremu je przypisują. Trudno wypowiedzieć jak mnogie są apokryfy a pomiędzy dziełami autentycznymi jak wiele znów takich, do których dorobione zostały części lub wprowadzone zmiany i uszkodzenia tekstu. Oto są główne prawidła, których trzymać się wypada, ile tylko razy idzie o dzieło, którego autentyczność nie jest pewna.

Dowody autentyczności dzieła jakiego, są wewnętrzne lub zewnętrzne.

Dowody wewnętrzne. Czy styl dzieła przypomina autora, któremu je przypisują? Czy sądy, uwagi, zarys ogólny i rozkład części, przypominają jego sposób tworzenia i czy mają cechy wybitne jego talenta? Czy wspomina

o wypadkach i osobach, współczesnych, o których naturalnie mówić był powinien? Czy w całości dzieła nie znajdujemy jakiegoś wyrażenia, któreby odnosiło się do późniejszych czasów, lub też jakiej alluzji do zwyczajów, które wówczas jeszcze nie istniały, lub do wypadków, które jeszcze się nie stały i których nawet przewidzieć nie było można?

Dowody zewnętrzne. Dzieło to czy jest wymienione przez historyków lub biografów dawnych, którzy opisali wykaz prac autora? Czy wzmiankują o niém późniejsi pisarze, zajmujący się tym samym przedmiotem? Czy żaden z dawniejszych autorów go nie wymienił?

3. Jest jeszcze rodzaj świadectwa, stojący między świadectwem pisaném a słowném, chcemy mówić o tradycyi. Są tradycyje pochodzenia pewnego i szanownego, przechodzące ze czcią i wiernością od pokolenia do pokolenia. Są znów takie, których źródło jest nieznané a wierność niepewna; gdyż uszkodzone zostały szkodliwymi przesądami a zatem przyjęły się tylko między umysłami nieoświeconemi i prostemi. Niektóre tradycyje odnoszą się do wypadków nieoznaczonych, nieprawdopodobnych i bardzo odległych, bez rzeczywistej wartości albo też do takich, które straciły od dawna swoją ważność; inne znów mają za treść faktu ważne, a przytem poświadczone pod względem najważniejszych okoliczności, które aż po dziś dzień istnieją a których istota niełatwo ulega zapomnieniu lub zmienieniu. Zarówno jest rzeczą przeciwną zdrowej krytyce pogardzać wszelkiemi tra-

dycjami, jak przyjmować je bezwarunkowo ze ślełą ufnością.

4. Nakoniec można jeszcze tworzyć wnioski historyczne często wielkiej wagi, z pomnika, ze zwalisk lub posągu; albo też jeszcze z jakiego starego zwyczaju, ballady lub legendy; z rozmaitych wyrażeń, które weszły w użycie. Wprawdzie potrzeba wiele zręczności i pracy, aby umieć korzystać z tego rodzaju dowodów. Zachodzi tu pytanie, czy pomnik ten ma istotnie cechę architektury z tej epoki? Czy czasem nie jest to naśladowanie utworzone w epoce daleko bliższej? Cywilizacja owiej epoki i owego kraju, czy mogła wydać pomnik tych rozmiarów etc.

Zadają jeszcze sobie to pytanie, czy świadectwo ludzkie może dać pewność. Odpowiemy prosto przykładem, zapytując się, czy jest rzeczą wątpliwą nawet dla człowieka, który tam nigdy nie był, że miasto Pekin exystuje. Napróżno pobudzam mój umysł do nieufności, nie znajduję jednak nic, coby mogło usprawiedliwiać moją wątpliwość względem tego faktu. Że istnieje miasto w Chinach, które nazywa się Pekin, że żył Ludwik XIV i Juljusz Cezar, są to zaprawdę twierdzenia, które obudzają we mnie najzupełniejszą pewność.

Ślepy z urodzenia, który nie widział nigdy kolorów, nie ma o nich najmniejszego pojęcia. Jeżeli chciałby o tém sądzić podług własnego domysłu, musiałby przypuszczenia swoje oünieść do dźwięku, do smaku, do powonienia. A jednakże, opierając się na świadectwie otaczających go ludzi, przekonany jest, iż istnieją na świecie fakta, należące do zupełnie innego rzędu fenomenów;

w skutku tego on uważa się za istotę upośledzoną przez naturę, ani na chwilę nie przypuszcza, aby wszyscy inni ludzie umówili się dla wprowadzenia go w błąd.

Więcej jeszcze powiemy: przechodząc do porządku idei zupełnie odmiennego, gdybym nawet nigdy nie uczył się astronomii i chociaż podług świadectwa zmysłów moich mam powód sądzić, że ziemia jest nieruchomą, nie waham się wierzyć, że to ona właśnie obraca się około słońca, ponieważ wiem, że mniemanie to przyjęte jest bez żadnych zastrzeżeń i oddawna, przez uczonych, w których, mam zupełne zaufanie a którzy jednogłośnie zapewniają, że fakt jest niezawodny i że posiadają jego niezawodności, dowody naukowo przekonywające.

Niepodobna więc o tém wątpić, nie pokłóciwszy się, że tak powiemy, ze zdrowym rozsądkiem i własnym przeświadczeniem; są fakta, które znamy wyłącznie tylko przez świadectwo a o których rzeczywistości jednak nie wątpimy. A więc świadectwo może nam dać pewność.

Przeciwko temu twierdzeniu czynią następujące zarzuty: gdyby fakt, którego jesteśmy pewni za powagą świadectw, był jednak zupełnie przeciwnym naszemu rozumowi i naszemu doświadczeniu osobistemu, czy więc z tego nie będziemy wnosić, że świadectwo jest podejrzané i czy nie przemieni się raczój na źródło prawdopodobieństwa ze źródła pewności?

Odpowiedź na to bardzo prosta. Pewność jestto taki stan umysłu, który ustala prawdę jakiegoś twierdzenia albo też realność jakiej istoty, nie przypuszczając żadnego wątpienia o téj rzeczywistości lub o téj prawdzie. Owóż, kiedy myślę o mieście Pekinie, nie czuję żadnej

wątpliwości co do jego istnienia; jestem więc tego pewien rzeczywiście. Nie idzie więc o to, czy świadectwo tworzy we mnie pewność; ale o to, czy pewność mająca za podstawę świadectwo, myli mnie lub nie myli. Tak stawiona kwestyja, staje się tylko jedną postacią lub innemi wyrazami jednóm zastosowawiem ogólnego zarzutu, jaki czyni sceptycyzm przeciwko pewności poznania ludzkiego.

Co się zaś tycze faktu, na który się powołują w zarzucie, to jest, że widoczność świadectwa ludzkiego powinna być poddaną widoczności rozumu, fakt ten, mówię, nie ulega zaprzeczeniu. Ale czy również nie możemy powiedzieć, że widoczność świadectwa zmysłów, powinna ulegać widoczności rozumowej, a opierając się na téj zasadzie, czyż znów powrócimy do przypuszczenia, że zmysły dają nam tylko prawdopodobieństwą?

§ 6. O M O W I E.

Człowiek posiada zdolność wyrażenia swoich myśli przez znaki, czy to dla udzielenia ich drugim, czy to dla przybrania tych myśli w pewną formę, która je utrwała, czy też nakoniec, aby ruch tych myśli, stał się łatwiejszym i uporządkowanym.

Wyrażanie to przez znaki nazywa się mową, jest ona dwojaka: naturalna i sztuczna.

1. *O mowie naturalnej.* Niezawodną jest rzeczą, iż istnieje mowa naturalna czyli znaki, których, idąc za wskazaniem mojej natury człowieczej używam i w drugich wzajemnie rozumiem. Jeżeli się znajdę przypadkiem pośród ludu, którego mi mowa jest nieznaną, nie odbiera mi to jednak zupełnie możliwości skomunikowania się z nim. Potrzebuję np. gestem naśladować człowieka jedzącego a natychmiast zrozumieją mnie, iż chcę jeść; kiedy znów potrzebuję pomocy, dosyć mi skrzyżować ręce na piersiach, podnieść je ku niebu lub nakoniec rzucić się na kolana. Czyż o tych dwóch czynach nie mogę

powiedzieć, że mają za cel wyrazić myśl moją, za pomocą znaków a zarazem, że mi są wskazane przez naturę; a jednakże zachodzi między niemi różnica znaczna.

W pierwszym wypadku ograniczyłem się podsunieniem myśli moich komuś drugiemu, przez dokładne przedstawienie przedmiotu téj myśli, zostawiając następnie umysłowi drugiemu uwagi, jakie myśl ta moja nastęrczyć mu powinna. Nie ma tu, właściwie mówiąc, znaku, podobnie jak nie byłoby znaku, gdybym ja przedstawił różę, dla obudzenia idei tego kwiatu w czyim umyśle. Wprawdzie w przypuszczonym wypadku nie jadłbym rzeczywiście, lecz naśladowałbym tylko czynność jedzenia; w takim sensie wzięta, czynność może być uważana jako znak i takiego samego rodzaju będą wszystkie przedstawienia moje, które mają za cel przedstawić jaki przedmiot umysłowi, uprzytomniając jego obraz dokładnie, chociaż niewyraźnie. I tak np. naśladowanie śpiewu jakiego ptaka przypomni nietylko ten śpiew, ale jeszcze i ptaka samego. Pod tym kształtem mowa naturalna łatwo się tłumaczy; odnosi się ona bowiem do najogólniejszych praw myśli, to jest do percepcyi, do pamięci, do abstrakcyi; jakoż potrzebną jest rzeczą, aby obraz przypominał przedmiot, do którego jest podobny i żeby część przywodziła na pamięć całość lub jakąś cechę ważną a mianowicie cechy z tym przedmiotem zwykle złączone.

Ale w drugim przypadku przez nas przypuszczonym mowa naturalna przedstawia zupełnie inne znamiona. Wiemy w ogóle, iż akt ukłęknięcia i wzniesienia rąk do góry wyraża prośbę; ale kiedy ściśle chcielibyśmy sobie zdać sprawę z tego przypuszczenia, nie znajdujemy

żadnego związku i żadnej analogii między tém poruszeniem a prośbą. Jestto jakieś szczególne połączenie znaków i myśli, które nam wskazuje natura a których tajemnicy nie znamy. Jedném słowem znak naturalny w tym wypadku nie ma najmniejszego podobieństwa z rzeczą, którą chcemy wyrazić.

Tak samo dzieje się w tysiącznych innych zdarzeniach. Na przykład są pewne poruszenia mięśni twarzy, które powszechnie uważają za wyraz radości, inne znów za wyraz gniewu, inne bojaźni, chociaż nie ma żadnego stosunku między temi znakami a tém, co one wyrażają. Nie można tu nawet powiedzieć, żeby nas kierowało w takim razie pojęcie stosunku między przyczyną a skutkiem i żebyśmy poznawali namiętności przez ich znaki utrzymując, iż te same namiętności wyrażają się zawsze w tenże sam sposób; nie potrzebują bowiem znać tego gniewu sam przez się, ani widzieć drugiego w tym stanie, abym poznał natychmiast po tych znakach, że to jest gniew.

Możnaby przypuścić, iż stosunek, jaki pojmujemy między naszymi uczuciami, namiętnościami, żądzami i ich naturalnymi znakami, odnosi się do jakiejś analogii tajemniczój między prawami, które rządzą materją a prawami, które rządzą duchem; analogija ta jednak pozostaje nam nieznaną i trzeba policzyć do skłonności pierwotnych naszej natury, tę zdolność naszą postrzegania pewnych stosunków, których wytłomaczyć niepodobna a które istnieją między rzeczą a jój naturalnym znakiem.

Mowa naturalna jednakże nie tylko zastępuje dla nas mowę słowną, czyto przed wyrobieniem się téj ostatniej

czy też kiedy ta na nic nam się przydać nie może; mowa naturalna ma jeszcze w sobie potęgę, mogącą wyrazić namiętność a przytem pomimo wprawy, jaką mamy w używaniu łatwém i szybkim we wszystkich wypadkach życia potocznego mowy sztucznej, zawsze jednak pod wpływem mocnej namiętności wracamy mimowolnie do mowy naturalnej. Łatwiej możemy wstrzymać się od wyrazów boleści, jak od łez, a łzy przyniosą nam większą ulgę, niż wszystkie skargi i potężniej działać będą na obudzenie dla nas litości.

Mowa więc naturalna używa się zawsze prawie jednocześnie z mową słowną a zgłębienie jój daje ważne wskazania dla sztuki mównictwa. Któż nie wie, ile uroku użycza wymowie wysłowienie ożywione, właściwy dźwięk głosu, jakiś gest słowem wszystko, co zdradza głos serca.

Rzeźbiarstwo, malarstwo, muzyka są to także kształty mowy naturalnej odpowiadające tylko potrzebom wyższym. Wprawdzie nauka udoskonala je, gdyż czucie ulega wychowaniu, które je rozwija, podnosi i porządkuje a powtóre, że sztuki te używają środków, których potęga zwiększa się w miarę postępu nauk. Ale w sposobie wyrażania naszych uczuć, sztuki nie mają nic sztucznego, mowa ich jest powszechnie zrozumiała dla istot szlachetnych a upadek sztuki wtedy się pojawia, kiedy już brakuje dusz zdolnych do czucia arcydzieł, lub geniuszów do ich tworzenia; w porządku zaś niższym upada ona, kiedy brakuje środków materyjalnych do wykonania. Ale można także zniszczyć sztukę, fałszując, że tak powiemy, jój naturę, jużto przez wprowadzenie pewnej konwen-

cyonalnej sztuczności, już też przez zastąpienie zupełne mowy naturalnej, mową naśladowniczą.

Streszczając teraz wszystko, cośmy powiedzieli, wskazujemy ogólne znamiona mowy naturalnej: 1^o że wszyscy ludzie umieją jej używać i wszyscy ją rozumieją; 2^o iż czasami mowa ta oparta jest na stosunku podobieństwa między znakiem a rzeczą wyrażoną lub też na stosunku przyczyny do skutku; innym znów razem nie opiera się ona na żadnym stosunku i nie może być wytłomaczoną żadną analogiją; 3^o że wyraża namiętności duszy z większą energiją jak mowa słowna.

Ale jakkolwiek mowa ta okazuje się potężną w malowaniu namiętności, widoczną jest rzeczą, iż ona nie może wyrażać idei abstrakcyjnych i ogólnych, ani istnień niematerjalnych, ani ruchów myśli. Prawdy tej można dowieść łatwo faktami a można także zdać sobie z niej sprawę przez rozumowanie. Jakoż, mowa naturalna nie może być analityczną, wyraża ona jakiś byt lub uczucie takie, jakie jest od razu, nie może zaś przedstawiać oddzielnie rozmaitych części lub rozmaitych cech tych rzeczy; a gdyby nawet wyraziła je oddzielnie, nie mogłaby następnie przedstawić jedności bytu, który jest podstawą tych cech, ani stosunku tych cech pomiędzy sobą i istotą, którą oznaczają. Nie mogąc uprzytomnić abstrakcyi, jakże mogłaby wyrażać pojęcia ogólne albo poruszenia myśli, to jest stosunek jednej myśli z drugą lub z subjektem myślącym oraz rozmaite przejścia czyli fazy, jakim myśl ulega w czasie trwania.

2 *O mowie właściwej.* Mowa właściwa czyli słowna ma znamiona zupełnie przeciwne mowie naturalnej: 1° nikt nie może jęj używać, ani rozumieć nie nauczywszy się jęj od drugiego; 2° chociaż może przypadkowo użyć znaków odpowiednich w pewnym sposobie rzeczy oznaczonęj, jednakże stosunek, jaki ustanawia między znakiem a jego przedmiotem, nie wynika ani z tęj analogii, ani z żadnego innego stosunku, tylko z postanowienia dowolnego, chcącego uważać pewien przedmiot za znak innego przedmiotu; 3° nakoniec nie tylko że mowa właściwa jest analityczną, ale jeszcze ta analityczność jest jęj istnienia warunkiem.

Nad tēm to trzeciēm znamieniem musimy się wyłącznie zastanowić, gdy dwa pierwsze są widoczne i wynikają z samego określenia mowy słownęj.

Otóż naprzód widoczną jest rzeczą, iż mowa ta *może* być analityczną, skoro bowiem nie zachodzi żaden stosunek pomiędzy przedmiotem a znakiem, dostateczną więc będzie rzeczą pojąć ideę oddzielnie, abym mógł zastosować do nięj znak szczególny; powtóre niemnięj jest widocznēm, że mowa słowna *powinna* być analityczną, gdyż gdyby nią nie była, stałaby się niepodobną, niezupełną i bezużyteczną; niepodobną, gdyż żadna siła pamięci nie mogłaby objąć tyle znaków, ile jest idei; niedokładną, gdyż odpowiadałaby tylko, równie jak mowa naturalna jednościom od razu perceptowanym i namiętnościom; bezużyteczną, gdyż nie miałaby innego przeznaczenia jak mowa naturalna a wówczas znak nowy, przydany do idei, obarczałby tylko umysł, nie upraszczając jego działania. Z tych rozmaitych cech mowy

słownej, wywnioskowano, iż ona nie może być wynalazkiem ludzkim.

Jakoż, ponieważ nie zachodzi żaden stosunek między znakiem a rzeczą oznaczoną, osądzono, że żaden człowiek nie mógłby ułożyć pewnego systematu znaków a tym mniej dać go zrozumieć innym, ani zmusić, żeby go przyjęto. Ponieważ mowa słowna jest koniecznie analityczną, a zarazem, że każde wyrażenie konkretyczne jest oznaczone wielu cechami, każda więc jedność rzeczywista podług tego zdania, może wydać wiele z siebie jedności abstrakcyjnych.—Powtóre że przed utworzeniem i ogłoszeniem wyrażenia, nie istnieje żaden środek, za pomocą którego możemy zrobić wybór między rozmaitemi abstrakcjami, które powstały z jednej i téjże samej jedności konkretycznej oraz, że ponieważ charakter materyjalny znaków, zmusza koniecznie do wyrażenia metaforycznie przedmiotów niecielesnych, nie istnieje więc żadna droga do wyrażenia różnicy sensu literalnego jakiego znaku, od jego metaforycznego sensu.

Nie będziemy rozbierać tego twierdzenia—które odnosi się do faktu ginącego w mroku pierwotnych dziejów ludzkości; ograniczymy się tylko na zbijaniu przesadzonych jego konsekwencyi.

Aby lepiej dowieść, że człowiek nie mógł wymyślić mowy, zawyrokowano, iż on nie może myśleć bez słów.

Następstwem koniecznym téj doktryny jest objawienie mowy a skoro raz przyjmiemy ten fakt, staje on się dowodem widocznym i niezbitym istnienia Boga i boskiej opatrności. Naturalną jest rzeczą, że takie następstwa pociągnęły wiele umysłów, niektórzy

nawet autorowie na początku tego wieku tak byli o tém silnie przekonani, iż zamierzeli oprzeć na téj opinii całą budowę filozofii, zawyrokowawszy domyślnie, iż wszystkie dowody istnienia Boga, wyjąwszy tego są zawodne *).

Chcemy naprzód wykazać lekkomyślność takiego twierdzenia; wszelki umysł bezstronny i oświecony rozważywszy dowody istnienia Boga dostarczone przez Kartezjusza, Leibnitza, Mallebrancha, Bossueta, Fenelona, (że poprzestaniemy tu na tych wielkich imionach) uczuje się zupełnie i niezwytczenie przekonany a przynajmniej byłoby lekkością utrzymywać, iż prawda téj wagi, z którą filozofija, wszelka umiejętność i życie samo tak ściśle są związane, zależy od udowodnienia jedyne go i nieznanego dotąd.

Twierdzenie, iż niepodobieństwem jest, aby myśl istniała bez mowy, jest zupełnie błędne. Wprawdzie mowa stanowi cudowną pomoc dla myśli; ale bardzo dobrze można pojąć istnienie myśli bez mowy, przeciwnie ta ostatnia bez myśli istnieć nie może. Nie trzeba w jedném i témże samém rozumowaniu, raz opierać się na cechach dowolnych mowy słownej a drugi raz zapominać o tych cechach. Między znakiem przyjętym a rzeczą, nie ma innego związku tylko ten, jaki my ustanawiamy; a ztąd wynika, że posiadanie znaku bez pojęcia stosunku, a zatem bez myśli jest martwém i bez znaczenia. Podobnie

*) De Bonald, Lamainnais w dziele swoim: *indifférence en matière de religion*—teoryja ta nigdy przyjętą przez Kościół nie została.—Odsyłamy czytelnika w téj materji do dzieła dawniej cytowanego Biskupa Maret o godności rozumu ludzkiego—gdzie kwestyja tycząca się mowy ludzkiej potężnie jest rozbierana. P. T.

jak w twierdzeniu, któreśmy przytoczyli, przenoszono jedynie trudności na premissa a niepodobieństwa we wnioski, podobnież tutaj, opierając się na prawdzie wyrażonej, że mowa jest wielką pomocą dla myśli, czynią wniosek dowolny, że pomoc ta jest niezbędną.

Gdybyśmy np. mogli przypuścić, że dziecko nie ma żadnych idei, czyż dla tego przypuścimy zarówno, że głuchoniemy mieć je będzie dopiero od chwili, w której zaczął mieć stosunek z innymi ludźmi za pomocą znaków przyjętych.

Na nic tu się nie przyda powoływać na przykład tak skomplikowany, utrzymując, iż człowiek nie mógłby bez pomocy znaków, wykonać wewnątrz rozumowania abstrakcyjnego; co do badań naukowych bowiem nikomu nie przychodzi do myśli zaprzeczać, że mowa jest tu potężną pomocą, ale żeby znak był koniecznym do powzięcia jakiegokolwiek idei, to zaprzeczyć można stanowczo.

Przed chwilą cytowaliśmy dziecię i głuchoniemego. Gdyby twierdzenie, które zbijamy, było prawdziwe i gdyby istotnie dziecię nie mogło powziąć myśli inaczéj, jak zapomocą udzielonéj mu mowy, nie przysłoby nigdy do myśli. Gdyż wiemy, że znak jest dowolny i nie ma żadnego stosunku z ideą; jakżeby mógł więc ją utworzyć lub wywołać. Aby dziecko zrozumiało znak, trzeba naprzód, żeby myślało; trzeba, żeby przyrodzona inteligencyja dała mu poznać stosunek znaku do rzeczy oznaczonéj; trzeba, aby uczuło potrzebę znaków licznych, zrozumiałych dla innych; bez tych usposobień wewnętrznych, bez téj samodzielnej pracy ducha w dziecku, dźwięki i znaki powtarzane w jego obecności uderzałyby

tylko jego wzrok i słuch, nie przemawiając wcale do jego umysłu.

„Przedstawiono z przesadą wpływ mowy na myśl, mówi Wiktor Cousin, w ustępie pełnym siły, (który nam posłuży za streszczenie naszych uwag) poważywszy się nawet dowodzić, że wszelka umiejętność jest tylko doskonałym układem języka. Śmieszną jest rzeczą sądzić, iż człowiek nie może myśleć inaczej jak za pomocą znaków, chyba dodając, iż on tworzy znaki jedynie w skutek tego, że myśli. Znaki nie mogą obdarzyć władzami, owszem każą się domyślać działalności wewnętrznej, która je wyrobiła wolą swoją i z téj to twórczej potęgi woli trzeba wyprowadzać myśl a nie zaś ze znaków, które są tylko jój skutkiem.

„Dla czegoż zwierzę nie myśli? odpowiedzą nam stronicy tego systematu, iż dla tego że nie ma znaków; ale właśnie dla czegoż ich nie ma? bo nie myśli, nie myśli, bo nie umie chcieć to jest, że nie tworzy dobrowolnie a za tem, że ponieważ to co czyni, nie jest takim rezultatem, któryby on mógł oddzielić od przyczyny, ulega więc zawsze prawu bierności; zwierzę nie ma i nie pojmuje intencji, z tego zaś powodu nie może połączyć intencji metafizycznej z dźwiękiem materyjalnym.

„Człowiek zaś przedewszystkiem jest siłą wolną; w tém eży godność jego a przynajmniej jestto warunek dla niego niezbędny nabycia wiadomości. W każdym poznaniu, w każdym akcie wiedzy jest, pewna działalność a wszelkie działanie w istocie swój jest wolne; co tylko nie ma téj cechy, nie jest działaniem tylko poruszaniem się; prawdziwa nasza potęga spoczywa w woli; gdyby czło-

wiek nie chciał, nicby nie zrobił; robiłby tylko to, co robi zwierzę, to jest, że siła powszechna natury z pomocą okoliczności zewnętrznych i pobudek równie zewnętrznych, spowodowałyby w nim wrażenia i ruchy czysto organiczne. Do takich to ruchów trzeba zaliczyć mowę pierwotną, wszelki znak mimowolny nie będący skutkiem rozmysłu. Gdyby nawet te znaki mimowolne były stokroć razy liczniejsze, niż są zwykle, gdyby nawet wyobraźnia potężna, potrafiła im udzielić cech, jakich nie mają, słowem, gdybyśmy je wystawili sobie najdoskonalszemu, to jednak, uważane same w sobie nie mogłyby nigdy służyć za środek odwołania się i zamiany pojęć dla myśli ludzkiej; nawet nie mogłyby być znakami, byłyby nie eksystując, gdyby człowiek, jak to już nieraz ze słuszością powiedziano, nie rozkazał tymże znakom wyrażać pewną myśl albo raczej gdyby nie miał władzy przyswoić ich sobie i dostrzedz ich; gdyż wszystko czego on dostrzedz i ująć myślą nie może, nie ma znaczenia dla niego. Owóż, pierwszym warunkiem takiego dostrzeżenia umysłowego jest czynność wewnętrzna czyli duchowa, ta działalność osobista i zasadnicza, którą scholastycy nazywali formą substancjalną istnienia. Nie dostrzeżenie to umysłowe nas tworzy, ale raczej my tworzymy to dostrzeżenie. Gdyby nie było wewnętrznej działalności, ujęcie zewnętrzne byłoby niepodobne a świat zewnętrzny nie istniałby dla nas. Naprózno część zwierzęca w człowieku wydawałaby dźwięk i przyspieszała ruchy, on nie poznawałby nic, dla tego właśnie, że brakowałyby mu samowiedzy a nie miałyby jej właśnie dla tego, że nigdy nie działałby dobrowolnie czyli z wolną wolą. Nie

wiedziałyby, że zdoła a mniej jeszcze, że kto inny wykona jakiś ruch zewnętrzny, tym bardziej zaś żeby taki ruch mógł być dobrowolny i żeby w tym ruchu wyrażało się jakie uczucie, jaka myśl. Nie w potędze więc znaku i słowa uważanego w sobie samym, trzeba szukać źródła tego cudownego zjawiska, które nas dziś w takie podziwienie wprawia, a którego blask osłania początek mowy. Bo gdybyśmy odjęli działalność duchową, potęga ta nieistniałaby wcale. Przeciwnie, pozostawwszy działalność, pozwólmy mu pojmować te dźwięki, te głosy, które bez tego nie miałyby dla niego znaczenia. Wówczas dostrzeże on ich, powtórzy je swobodnie a zarazem przywłaszczy je sobie i nada im znaczenie, przez to samo, że je rozumie a przytem niejako i tworzy powtarzając, gdyż wszelkie powtórzenie dobrowolne jest, rzeczyby można, tworzeniem. I oto mamy znaki wynalezione; pozostaje tylko udoskonalić je, odcieniować, urozmaicić, połączyć, słowem uczynić z nich zwolna za pomocą myśli ten sposób przypomnienia, ten środek udzielania się a nawet następnych tworzeń tak dzielnych i tak potężnych, ponieważ na nich składa się cała potęga inteligencji wolnej, której one są razem skutkami i narzędziami. Znaki więc i słowa nie mają żadnego znaczenia same przez się; są one tylko tęp, czém je czyni wola; w tym przedmiocie przeto jak w wielu innych przykrą jest rzeczą dla myśliciela słyszeć głoszoną zasługę skutków, z zapoznaniem przyczyny lub z jej zaniedbaniem a nawet odepchnięciem *).

*) *Fragmenta filozoficzne* Wiktora Cousin o Mowie. Patrz jeszcze w pismach Jouffroy artykuł noszący tytuł: *Fakta i myśli dotyczące się znaków.*

Cóż więc z tego wywnioskujemy? Że mowa jest wynalazkiem ludzi? Nie bynajmniej, nie takie są nasze wnioski. My nie sądzimy wcale nawet, aby ludzie byli zdolni wynaleźć mowę. Ograniczamy się tylko na wykazaniu, iż mają do tego przyrodzone usposobienie; a wniosek ten jakkolwiek skromny wystarcza do odparcia przesadzonych uroszczeń systematu.

3. *Rozmaite sposoby użycia mowy*, Mowa, jak mówiliśmy, dopomaga do myślenia i do przekazania myśli. Jako sposób przekazujący myśl, mowa ma dwie misyje do spełnienia, gdyż potrzeba, aby ona wyrażała nietylko ideę, ale jeszcze i uczucie.

Missyja znów mowy jako pomocniczki myśli ma ważność niezmierną. Zatrzymamy się tu nad tym przedmiotem chwilę. Uważmy najpierw, że jest wielka różnica między tém zdaniem, że mowa pomaga nam do myślenia a zdaniem, któreśmy dopiero zbijali a które utrzymuje, że nie moglibyśmy myśleć bez mowy. Możemy myśleć bez mowy, lecz z wielką trudnością; a wszelkie bardziej złożone działania myśli stają się nie możliwe bez pomocy mowy. Którąkolwiek wybierzemy z trzech czynności głównych myśli: tworzenie idei, sąd i rozumowanie, wszystkie one zarówno potrzebują mowy. Niewszystkie nasze idee są szczególne; gdybyśmy jedynie pojmowali jednostki, nietylko potrzebaby nam długo i pracowicie nabywać myśli, nietylko pamięć traciłaby dawne nabytki, w miarę jakbyśmy jój powierzali nowe, ale nawet te same jednostkowe idee, nie miałyby ostatecznej dokładności i jasności. Jakoż, żadna idea nie może od razu

być jasną w umyśle naszym, jeżeli nie jest wyraźną a nie może być wyraźną, jeżeli nie jest określoną albo przynajmniej jeżeli nie zawiera w sobie elementów swego własnego określenia. Owóż, wszelkie określenie opiera się na rodzaju i różnicy a zatem potrzebuje klasyfikacji, która nawzajem wywołuje potrzebę nazw ogólnych. Nie dość że trzeba określić ideę dla nadania jój jasności, trzeba jeszcze poznać jój objętość; raz aby ją oznaczyć, powtóre aby poznać, czy nie zawiera w sobie sprzeczności. Ale predykata czyli opowiedniki jakiejś idei, jój cechy, których zbiór stanowi właśnie jój objętość, kiedy je weźmiemy oddzielnie, są wyobrażeniami oderwanymi i ogólnymi. Ztąd wypada widocznie, iż nie możemy się obejść bez powszechników (universaux), gdyż one są same przez się konieczne i ponieważ bez ich pomocy pojęciom szczególnym brakuje jasności i dokładności. Jak się tworzą te powszechniki? My wyłożyliśmy to poprzednio; umysł porównywa kilka idei szczególnych, odrywa od tego, co jest właściwem każdej z osobna, tworząc z części wspólnej im wszystkim, pojęcie ogólne lub wyższe, które zawiera w sobie te idee szczególne, z których powstało. Pojęcie ogólne nawzajem pozostaje w podwójnym stosunku, naprzód z ideami niższymi, które w sobie zawiera, powtóre z ideą ogólną lub wyższą, w której jest zawarte. Ono więc samo potrzebuje być wyjaśnione przez zbadanie jego objętości; a zarazem może być także wyjaśnione przez dokładne oznaczenie jego rozciągłości, to jest przez obliczenie ilości jednostek, które w sobie zawiera. Z jednéj więc strony nabycie idei ogólnej a z drugiejszy strony poznanie stosunku uszerego-

wania i podległości idei są to dwa warunki konieczne, aby koncepcyje nasze mogły objąć całość przedmiotów, które poznać potrzebujemy i żeby były jasne oraz dobrze oznaczone. Przypuśćmy teraz, że jesteśmy zmuszeni wykonywać z powodu każdej idei te same porównania, te oderwania, te uogólniania: jakże to długą i trudną byłaby pracą to nabycie jednéj idei. A przytem czyż wśród trwania tych działań tak złożonych i mieszanych, nie stracimy z oka podstaw, z których wyszliśmy w miarę, jak wznosić się będziemy coraz wyżej. Jakże możemy być pewni, że zdołamy nadać zawsze téj saméj idei tę samą objętość, tę samą rozciągłość? Otóż mowa usuwa wszystkie te trudności. Podobnie jak geometra, który chcąc, zdjąć plan świątyni, stawia tyki w pewnych jednostajnych oddaleniach od siebie i tym sposobem stosuje proporcyje przedmiotów do tego, co objąć może jednym rzutem oka; podobnież, mówię, umysł łączy wyraz z każdym obrotem swojej myśli i tym sposobem wznosi się lub zstępuje po drabinie uogólnienia; to raz opuszcza jakieś pojęcie na chwilę, to znów powraca, nie wystawiając się na niebezpieczeństwo ogarnięcia jedną jednością albo objętość szerszą albo znów objętość mniejszą. Skoro raz już ma wyrazy, one mu dostarczają przez swój stały stosunek żywiołów określenia. Ucieleśniona niejako myśl w wyrażeniu, trwa niezmiennie i nie zależy już wyłącznie od wstrząśnień pamięci; wyrażenie zaś to, przypominając szereg idei a nawet stosunki uszeregowania i podległości wzajemnej tych idei, wyrażenie to, mówię, zmniejsza niezmiernie liczbę działań umysłowych.

To samo można powiedzieć o sądzie i rozumowaniu. Życie nasze całe ubiega na rozpoznawaniu i stwierdzaniu rozmaitych istnień i wyciąganiu ztąd wniosków. Mowa więc jest warunkiem niezbędnym w tój czynności, podając nam do naszych porównań nazwy stałe; ona to także oznacza stosunki nazwy ogólnej z pojęciami szczególnymi, które też nazwa wyraża. A oprócz tego któżby podolał wyliczyć wszystkie rozumowania i wszystkie sądy potrzebne do utworzenia nazwy pojedynczej? Owóż co jest prawdą ze względu na pojęcie wyższe, jest koniecznie prawdą ze względu na wszystkie idee niższe a więc działanie wykonane z powodu nazw ogólnych, uwalnia mnie od wszelkich innych działań. Podobnie w matematyce ponieważ wszystkie stosunki streszczają się w pewnej liczbie stosunków możliwych, im więcej zatem wyrażenia, których używam, są oderwane, tym więcej mogę objąć działań rozmaitych w jednym rachunku.

Nietylko język dokładny ułatwia największą część działań umysłowych i uwalnia od wielu innych; ale jeszcze jeżeli język ten opiera się na najlepszych zasadach porównania, jeżeli klasyfikacje są w nim dokładne, jeżeli jeszcze doskonale wyraża ruch tój myśli, wówczas język taki staje się prawdziwym przewodnikiem dla umysłu; on to chroni od niektórych błędów dziwaczych, on ustala zdrowy rozsądek w umyśle, który go posiędzie.

4. *Warunki konieczne mowy stósonwie do jój natury i do natury umysłu ludzkiego.* Z tych dwóch użytków czyli przeznaczeń mowy, które udowodniliśmy, możemy kolejno wywnioskować warunki konieczne, bez których ona

nie może odpowiedzieć tym dwom celom, oraz cechy, jakie posiadać powinna, aby być jednocześnie narzędziem dzielném i wyrazem wiernym a potężnym myśli.

Język każdy można rozważać pod dwoma względami: w jego składzie materyjalnym czyli zewnętrznym, w znakach, których używa; a powtóre w stosunku znaku do idei.

Znak musi być koniecznie materyjalny, ponieważ jest to warunkiem narzuconym nam przez naturę, iż nic nie możemy znać inaczéj jak za pomocą organów, wyjąwszy Boga i siebie. Ale jeszcze wszystkie fenomena materyjalne, na które wola nasza wywiera swoje działania, mogą stać się materyjałem mowy. Mowa naturalna używa ich często, i widzimy to nieraz w historii, że dźwięki głosowe oraz znaki-pisma zwyczajnego nie są jedyném narzędziem mowy. Wiadomo, iż można użyć nut zamiast słów, albo barw zamiast liter. Powiemy tu tylko, że najlepszym systematem znaków jest taki, który wystarcza sobie, to jest nie potrzebuje posługiwać się narzędziami obcemi, oraz który jest zawsze w naszém posiadaniu. Należy się do licznych odcieni i przemian myśli a przemiany te wyraża jasno i poddaje pod prawa równie stałe jak proste; słowem systemat znaków dający ciągle udział mowie naturalnej w mowie słownej. Dodajemy jeszcze, że ze wszystkich znaków naturalnych, głos jest najpotężniejszym i najbardziej nam właściwym, gdyż łączy wszystkie te powyżéj wymienione cechy. Człowiek z natury dąży do użycia głosu za środek wyrażania swych myśli a najstaranniejsza rozwaga nie mogłaby lepszego dać mu wskazania.

Kiedy uważamy mowę w jego stosunku z myślą, widzimy, iż musi odpowiadać następującym warunkom, być przenośną czyli metaforyczną, oderwaną, analityczną, odpowiadać wszelkiem elementom myśli, odtwarzać ich ruchy, podlegać prawu prostemu.

W grammatyce nazywają metaforami czyli przenośniami wyrazy użyte w sposobie różnym od ich znaczenia zwykłego; ale jeżeli dobrze rozważymy we wszystkich językach nazwy rzeczy, które zmysłami ujęte być nie mogą, przekonamy się, iż są to również prawdziwe przenośnie tylko tak ustalone zwyczajem, że sens ich przenośny stał się ich sensem właściwym. Na przykład wyrazy dusza lub duch, wyrażające przedmioty najbardziej niematerjalne, jeżeli je odniesiemy do ich źródła etymologicznego, okażą się metaforami; również niektóre przymioty dodatnie, ale których zmysłami ująć niepodobna są wyrażone w sposób ujemny; np. niecielesny, nieskończoność. Niecielesność jest przeciw przymiotem tak pozytywnym, jak przymiot jój przeciwny; nie tworzymy ją przez pojęcie braku cielesności; ale jakkolwiek wyrażną jest ta idea, nie mogła być przekazaną przez umysł drugiemu umysłowi, gdyż umysły nie znoszą się z sobą inaczej jak za pomocą organów. Nietylko wynika ztąd, że wszelki znak jest materjalnym, ale jeszcze że wszelkie odcechowanie znaczenia, musi się odbywać za pomocą analogii, abstrakcyi, to jest, wychodząc z przedmiotów zmysłowych, jedynych, jakie mogą być bezpośrednio oznaczone a zatem jedynych, które możemy wyjaśnić bez pomocy omówienia.

Inną cechą konieczną mowy słownej jest abstrakcyjność, można nawet powiedzieć, iż to jest jej cechą główną, bez której nie odpowiedziałaby swemu przeznaczeniu; szeregują się nawet języki podług tej cechy, jedne bowiem są więcej, drugie mniej abstrakcyjne; pierwotne zaś nie są takimi wcale. Im więcej jaki naród jest ucywilizowany, tym więcej oderwanych wyrażen zawiera jego język i pod tym względem, jak powiedzieliśmy, zachodzą niezmiernie odcienia między językami. Z tych prawd wynikają dwa fakta następujące: pierwszy, że mowa naturalna jest zupełnie niezdolną do wyrażenia idei abstrakcyjnej, drugi, że najprostsze rozwinięcie myśli, wymaga licznych abstrakcyi. To samo można powiedzieć o wyrażeniach przenośnych. Ostatniemi nazywają wyłącznie wyrażenia niezwykajne, abstrakcjami zaś wyrażenia więcej naukowe a nie spostrzegamy tej samej cechy w wielu wyrazach używanych do mowy potocznej, bez których niepodobnaby było ani rozumować, ani udzielić swój myśli drugim, ani zachować jej w pamięci. Chcąc się o tém przekonać, dość będzie się zastanowić nad tém, cośmy powyżej powiedzieli, że niepodobna pojąć jasno żadnej idei bez pomocy powszechników a sama ta okoliczność już powyżej wzmiankowana, że języki doskonaląc się w miarę postępu cywilizacyi, stają się coraz więcej abstrakcyjnymi, ta sama mówię, okoliczność jest nowym dowodem, że cechą wspólną wszystkich języków znanych, jest używanie wielu wyrażen abstrakcyjnych.

Trzecia cecha, którąśmy oznaczyli, może być uważana za wynikłość poprzedniej; bo już z tego samego że język ma w sobie abstrakcyjność można wnosić, że może

podlegać rozbirowi czyli analizie. Ale nietylko on jój podlega, ale jest analitycznym koniecznie w skutek swój natury. Przyczyna tego bardzo prosta; wynika to z tój samój przyczyny, dla którój również szczegóły nie mogą być podciągnięte pod naukowość tylko powszechniki. Umysł nie wystarczyłby do objęcia języka syntetycznego, w którymby wszelka idea, wszelki sąd wyrażony był osobnym znakiem lub imieniem własnym; a do tego język taki, gdyby nawet mógł istnieć, byłby niepożyteczny; zamiast przychodzić w pomoc pamięci, obarczałby ją podwójnym ciężarem; nie powiększałby w niczém jasności pojęć; nie ułatwiałby ani porównania, ani abstrakcyi, ani uogólnienia, ani rozumowania; nie zmniejszałby liczby działań umysłowych.

Właściwą jest rzeczą zauważyć tutaj, że chociaż analiza uczona, wymagająca głębokiój uwagi, należy tylko do umysłów wykształconych, rozbiór jednak zwyczajny nie jest wcale działaniem wyłącznie naukowym, ale raczej czynnością użytku nieustannego, którój potrzeba wynika z widocznej nierówności, jaka zachodzi między naszymi władzami a ich przymiotami; czujemy naturalnie konieczność użycia analizy w każdój chwili, zanim nawet poznamy jój początek, skuteczność i reguły. Przypomniemy tu jeszcze, że języki pierwotne mniej dają się podciągać pod rozbiór uczony, gdyż zawierają w sobie mniej wyrażen abstrakcyjnych.

Wszystkie te rozmaite cechy języków są względne do znaków, za pomocą których wyrażamy przedmioty lub fenomena. Znaki te w grammatyce nazywają się właściwie imionami czyli rzeczownikami i przymiotnikami, to

jest: imionemi, kiedy wyrażają rzecz rzeczywistą lub umysłową, przymiotnikami, kiedy oznaczają jej tryb istnienia. Ale my nie tylko możemy mieć pojęcia istot osobno istniejących lub sposobów ich istnienia; pojmujemy jeszcze stosunki tych pojęć wzajemne a ztąd znów wynika ta ważna cecha języków, którą nazwaliśmy jakby koniecznością: odpowiadanie wszystkim odcieniom i żywiołom myśli.

Utrzymując, że język powinien odpowiadać wszelkim odcieniom myśli, nie chcemy mówić zaprawdę, iż żaden język nie jest dokładnym, dopóki nie nadał nazwy każdej idei szczególnej. Nie rozumiemy bowiem przez odcienia i żywioły myśli, tych tysiącznych i rozmaitych rzeczy, które mogą być przedmiotem myśli, ale rozmaite stosunki, jakie zachodzą i jakie umysł może uchwycić pomiędzy temi przedmiotami, to jest innemi wyrazami pojęcia zupełne; albo jeszcze rozmaite idee objęte pojęciem jednym, to jest pojęciem stosunku, który ich łączy. Psychologija mogłaby nam dać wyliczenie dokładne tych stosunków; dostatecznym tu będzie powiedzieć, iż stosunki te można klasyfikować podług ich powstawania, następowania po drugich, jednoczesności, podległości i stopniowania. Stosunek powstawania pojmujemy między dwoma przedmiotami, kiedy jeden przedstawiony jest, jako przyczyna drugiego; stosunek następstwa i jednoczesności, wynika od miejsca, jakie zajmują przedmioty w miejscu i przestrzeni; stosunek podległości pochodzi ztąd, że wszelka rzecz skończona musi być pojęta albo jako część całości albo całość części; nakoniec stosunek tworzy się między dwoma pojęciami, których przedmioty są też same co do natury a różnią się tylko co do ilo-

ści. Te rozmaite stosunki przedstawione są najczęściej wyrazami, które grammatycy nazwali przyimkami, przysłówkami, etc. Wyrazy mogą być bardzo nieliczne, gdyż wszystkie możliwe stosunki streszczają się, jak to wykazaliśmy w małej liczbie. Potrzeba jednak, aby te stosunki zostały wyrażone, ale nie ma konieczności, aby były wszystkie oznaczone osobnemi wyrazami. Można pojąć język, któryby nie miał ani przyimka, ani przysłówka i któryby wyrażał stosunki rzeczy przez pewne odmiany rzeczownika; i tak np. przypadkowanie zastępuje w wielu językach przyimki. Wyrażenie jednym znakiem rzeczy i stosunku jój, jest prawdziwą syntezą; język analityczny wyraża zwykle idee i ich stosunki osobnemi znakami. Łatwo pojąć niedogodności, jakieby powstały z nadużycia wyrażań syntetycznych i z konieczności połączenia w jednym wyrazie, wielu odcieni, mających przedstawić rozmaite względy.

Dotąd mówiliśmy tylko o pojęciach pojedynczych lub złożonych; cecha, na którą teraz chcemy zwrócić uwagę, okaże układ języka pod innym zupełnie względem. Takie pojęcia nie są jeszcze myślami; one stanowią tylko element. Zobaczmy teraz, co jeszcze więcej znajduje się w myśli? Jest tam sąd. Sąd stanowi niejako wzięcie w posiadanie idei; idee są same przez się pomyśleniami lub tylko gołemi kształtami naszej działalności umysłowej. Sądząc je, stwierdzamy ich rzeczywistość jako idei, albo też ich możliwość albo jeszcze rzeczywistość przedmiotów, które one wyrażają, albo rzeczywistość ich stosunków pomiędzy sobą; powtóre sądząc, rozróżniamy jeszcze idee prawdziwe od fałszywych,

przyjmujemy jedno jako zgodne z naszą intelligencyją, odpychamy drugie jako próżne marzenia, nieznajdujące miejsca w naszym życiu.

Dopóki to wzięcie idei w posiadanie przez intelligencyją nie zostanie wyrażone, dopóty nie ma elementów mowy a zatem i mowy saméj. Posiadanie to, wyraża się przez *słowo*. Podobnie jak sąd stanowi życie intelligencyi, tak słowo ożywia zdanie i daje nam życie. Język zrodzony przez myśl, będący wyrazem i narzędziem myśli, odbija w sobie wszystkie jej żywioły, odcienia i cechy a poznanie warunków koniecznych mowy, jest jakby odbiciem nauki warunków koniecznych myśli.

Właściwém przeznaczeniem słowa jest stwierdzać *exystencyję* czyli *byt*, czyto idzie o sam *byt* czysty i prosty, czy też o istnienie stosunków, samo więc tylko słowo jest konieczne a dla tego słowa jedna forma, gdyż rozmaite osoby, rozmaite czasy i tryby istniejące w największej liczbie języków a stanowiące to, co grammatycy nazywają *czasowaniem*, również jak słowa, które łączą *afirmacyją* trybu istnienia ze stwierdzeniem samego istnienia, są to tylko sposoby skrócone i syntetyczne, które natura myśli wskazuje a które są widocznie użyteczne, ale nie wynikają jednak koniecznie z natury mowy, gdyż rozmaite względy w ten sposób wyrażone, mogłyby być wyrażone *analitycznie* przez wyrazy osobne.

Zresztą czy używamy wyrazów rozmaitych lub też czasujemy, zawsze słowo jako wyraz sądu, zawiera w sobie *względy* *dwojakie*. Wyraża *stwierdzenie istnienia*: *owóz istnienie* i *afirmacyja* wzięte każda z osobna, mają kilka trybów czyli sposobów: *exystencyja* np. jest

albo poprzednia albo następna, przeszła lub przyszła, kolejno następująca lub jednoczesna; można również powiedzieć, iż jest nieskończona (to jest zupełna) lub też skończona (to jest niedoskonała i pochodna); ale język ma te same wyrazy do oznaczenia istnienia skończonego i nieskończonego, gdyż myśl może tylko stwierdzać istnienie nieskończone, ale nie może go rozumieć. Afirmacja jest wyraźna lub względna czyli zależna, pewna lub prawdopodobna, prawdziwa lub fałszywa. Ostatnia ta cecha nie może być wyraźnie zawartą w wyrażeniu samém myśli, ponieważ jest względną do tego wyrażenia, kiedy go bierzemy w jego całości. Inne cechy służą za podstawę czasowaniu.

Przez słowo mowa staje się wyrazem myśli; gdyż słowo to właśnie nadaje zbiorowi wyrazów, jedność odpowiadającą téj jedności przeświadczenia wewnętrznego, w której wiele idei zbliżonych i porównanych, staje się jedném pojęciem *). Wyrazy te rozmaite połączone za pomocą słowa w znaczeniu jedném, nazywają się *zdaniem*, jak rozmaite pojęcia, które samowiedza łączy w całość za pomocą afirmacyi, stwierdzającej stosunek, nazywa się *sądem*. Zdanie, ten wyraz sądu, ma też same żywioły i te same cechy. Mniejsze wyrażenie to jest takie, którego objętość się rozwija (zdanie analityczne) lub powiększa (zdanie syntetyczne) nazywa się subjektem zdania. Wielkie wyrażenie czyli predykat jest jego opowiednikiem. Słowo, które z tych dwóch części czyli ży-

*) Patrz Psychologiją o samowiedzy.

wiolów tworzy całość, nazywa się łącznikiem. Każdy więc sąd ma dwa wyrażenia a każde zdanie ma ich trzy; słowo bowiem wyraża właściwie sąd. Słowo jest znamieniem sądu.

Zdanie miewa czasami tylko dwa wyrażenia; to jest wówczas, kiedy słowo jest syntetyczne; ale w takim słowie rozbiór odkrywa bezpośrednio dwie rzeczy, to jest: słowo i opowiednik.

Oto są wszystkie części składowe zdania: nazwy rzeczy, nazwy trybów i słowo; wyrazy osobne albo modyfikacje jednostajne, które wyrażają wszystkie możliwe względy i stosunki. Nawzajem znów zdanie jest częścią składową rozumowania. Stosunek zdań pomiędzy sobą jest albo stosunkiem następstwa albo stosunkiem zależności. Niekiedy samo miejsce, jakie zajmuje to zdanie, wykazuje ten stosunek, niekiedy malują go przez wyrazy mające przedstawiać stosunek następstwa lub zależności.

Jeżeli powiedzieliśmy, że należy do warunków koniecznych mowy, aby była poddana pod prawa proste i jednostajne, to dla tego że posiadając liczne bogactwa odcieni dla wyrażania myśli, nie spełniłaby swego przeznaczenia, jeżeliby zastosowanie jej nie było łatwe, jeżeliby nie wynikało z małej liczby zasad, słowem jeżeliby mowa nie była metodyczna.

Wszystko co dotąd powiedzieliśmy, dało się wywieść *a priori* z samej natury mowy a zatem znajduje się we wszystkich językach, jakkolwiek rozmaite byłyby ich kształty i ich pochodzenia. Możliwy tego dowieść następnie studjując rozmaite języki i oddzielając w każdej to, co wynika z przyczyn przypadkowych od tego, co

jest zjednoczone ściśle z samą naturą mowy. Dwa te sposoby wprost sobie przeciwne, chociaż zarówno filozoficzne badania téjże saméj kwestyi, nietylko nawet są zgłębianiem języków, jak raczój badaniem umysłu ludzkiego; gdyż powtórzmy tu jeszcze, że formy konieczne mowy są zarazem formami koniecznymi myśli.

5. *O zamiarze stworzenia języku powszechnego oraz rozbiór doktryny, która utrzymuje, że każda zupełna umiejętność jest tylko doskonałym językiem.* Z téj zasady, że język jako dzieło i wyraz myśli odbija koniecznie wszystkie jój prawa, wywnioskowaliśmy, iż pomimo rozmaitości idiomów i pomimo szczególnych prawideł, jakie w życie wprowadził każdy z tych idiomów czyli podziałów językowych, że pomimo tego, mówię, istnieje pewna całość praw ogólnych, która rozrządza wszystkimi językami a które jedynie są konieczne, gdyż one tylko same opierają się na naturze umysłu. Można więc w językach rozróżniać same wyrazy i prawidła, podług których używać ich trzeba; a między temi prawidłami takie, które istnieją tylko na zasadzie zwyczaju od tych, które wynikają same z istoty rzeczy, są wspólne wszystkim językom. Dowolném być tylko może wybór wyrazów oraz te szczególne prawidła, które stanowią szczególne wyrażenia językowe, zwane idiotyzmami. Wyrazy stanowią niejako materjał języka; prawidła zaś są jego kształtem. Ucząc się wyrazów bez prawideł, wprawiamy tylko pamięć; ale przeciwnie wprawiamy się w sąd i zgłębiamy język w jego głównych zasadach, jeżeli więcéj zajmują nas prawidła niż wyrazy, więcéj formy niż ich treść. Otóż jeżeli

za pomocą psychologii zdołamy odróżnić pomiędzy prawidłami, takie, które zasadzają się na naturze rzeczy, od tych, które nie mają żadnego powodu istnienia, wówczas możemy utworzyć grammatykę wszystkich języków czyli grammatykę powszechną; a skoro tylko raz posiadamy grammatykę taką, mamy zarazem formę konieczną wszystkich języków, to jest istotnie język powszechny lubo oderwany; prawa myśli, zastosowane do praw koniecznych wyrażenia myśli; algebrę, że tak powiemy, która nie ogranicza się na samych ilościach, ale obejmuje wszystkie sposoby zastosowania władz umysłu ludzkiego. Język ten powszechny nie zawiera jak inne języki wyjątków; nie opiera się raz na téj zasadzie, to znów na innéj przeciwnéj; nie tworzy tych sprzeczności tak częstych między wyrazem a jego znaczeniem, które w zwyczajnych językach pochodzą z zatarcia znaczenia pierwotnego. Pod względem metody uszeregowania i rozbioru, ma on całą ważność prawdziwego języka a nie okupuje jój żadną niedogodnością nieuniknioną w językach, które się powoli rozwijają przez pospolity ogół, zanim nauki zostały rozwinięte a w których najczęściej tradycja opiera się logice.

Jedném słowem język systematyczny przez to samo, że utworzony byłby odrazu, że byłby prostym, opierając się na naturze saméj, że byłby wiernym, jako wyrażający liczne kształty myśli, zawierałby przez to rozbiór dokładny i zupełny umysłu i stanowiłby sam pewien rodzaj filozofii.

Wszystko co się odnosi do możliwości języka powszechnego, do jego cech i użycia, może być zawarte w pięciu zdaniach następujących:

1^o Myśl obejmuje pomysł czyli ideę, sąd, rozumowanie. Język odpowiada tym trzem czynnościom intelligencji. Pojęcia szczególne z zewnątrz przychodzące (adventices) są tylko materiałem nie zaś formą pracy duchowej, wyrazy są tylko materiałem mowy.

2^o Wszystkie formy ogólne myśli i wszystkie stosunki możliwe idei pomiędzy sobą i umysłem, mogą być ściśle oznaczone przez psychologiją i metafizykę.

3^o Wyrażając więc takowe systematycznie, moglibyśmy mieć język filozoficzny, który byłby najzupełniej abstrakcyjny czyli oderwany, dałby się stosować niezależnie od jednostek i rozumieć niezależnie od słów, podobnie jak wykonywamy działania liczbami w arytmetyce a wielościami w algebrze, nie troszcząc się o ich rzeczywistość.

4^o Język taki nadałby działaniom myśli dokładność rachunkową; dozwoliłby sądzić te działania w ich istocie bez zwracania uwagi na ich treść; i posłużyłby za pomocą posiadanej tablicy czyli zbioru kategoryi i przez znajomość praw, podług których rodzą się idee, posłużyłby, mówię, do wyszukania kwestyi nieznanych czyli ilości niewiadomych; wyzwoliłby umysł od wpływu idiomów i uzdolniłby do rozróżnienia w każdym z tych idiomów, co tam jest przeciwnego logice *).

3^o Moznaby wyrazić ten język i uczynić go powszechnie zrozumiałym, używając na wzór Chińczyków pisma

*) Leibnitz. Historia et comen, linguae character., etc.

wyłącznego do przedstawiania każdego wyrazu *), a wyrażając pojęcia abstrakcyjne przenośniami czyli figurami.

Zbyteczną zapewne jest rzeczą dodać, że gdyby przez użycie takiego języka, umysł zamiast sądzić o prawdzie rzeczy, potrzebował tylko sądzić dokładne zastosowania prawideł, to zastąpienie wolności maszyną byłoby tylko postępek wstecznym. Ona byłaby tém dla wszystkich form myśli, czém chciały średnie wieki, uczynić prawidła syllogizmu dla rozumowania. Ale ten język powszechny czyli ta charakterystyka powszechna, (gdyż tak ją nazwano) użyta jak reguły syllogizmu dla uporządkowania i nawet sprawdzenia jeżeli potrzeba sądu, a nigdy dla potłumienia go, byłaby zarazem piękną i dokładną teorią i narzędziem pożytecznym.

Co się tycze utworzenia języka powszechnego, któryby mógł zastąpić idiomy szczególne i uczynić z rodzajów językowych, pewien rodzaj jednéj rodziny, jestto złudzenie jak pokój powszechny. Taki język stworzony już w pełni w umyśle filozofa nie urzeczywistniłby się nigdy a przynajmniej nie zostałby przyjętym powszechnie. Powaga publiczna z wielką trudnością zdoła zmusić do zmienienia jakich wyrażen. Rozmaitość klimatów, praw, wierzeń, gustów i zwyczajów czyni jednostajność nadzwyczaj trudną. Jeśli nawet ustanowiliby taką jednostajność, ona albo nie trwałaby albo przyczyniłaby się do zatarcia różnic, które stanowią konieczną cechę wszechrzeczy. Niepodobna zmienić istotę ludzkości, niepodobna uczynić

*) Id., Nouveaux Essais, księga IV roz. VI.

**) Id., Ib.

karty białej z jej nabytków (table rase). Naród, któryby się wyrzekł swego języka, wyrzekłby się zarazem swojej historyi i właściwego sobie charakteru. Nauka i cywilizacja niszczą powoli to, co w tradycjach jest szkodliwego; ale postęp, któryby odebrał odrazu ludzkości wszystkie jej tradycyje, byłby smutnym postępem.

W tych wszystkich kwestyjach tyczących się języka powszechnego, nie trzeba ani uwodzić się nadziejami ułudnemi, ani sądzić z przesadą o wpływie mowy na myśl, ani mieszać metody (a język właśnie jest tylko metodą) z rezultatem metody, to jest z umiejętnością samą. Niezaprzeczoną jest rzeczą i dowiedliśmy tego dostatecznie, że mowa jest potrzebną do rozwinięcia myśli oraz że język doskonały, dopomaga do tego rozwinięcia; ale wnioskować z tego, że mowa stanowi całą umiejętność, jestto zapominać, że nie każdą rzecz, literalnie nazwaną i określona, zostaje przez to poznaną, że umiejętność ludzka nie zawiera się cała w klasyfikacjach nakoniec, że dokładność mowy, oznaczająca dokładność idei, jest raczej rezultatem niż przyczyną tej cechy. Paradoks ten, który przesadzając ważność znaku, stawia go niejako na miejsce rzeczy oznaczonej, mógł się znaleźć w szkole Kondillaka, gdzie wszystko odnosiło się do doświadczenia i właśnie ten paradoks jest prawdziwym początkiem tej opinii, którąśmy zbijali powyżej, jakoby mowa była warunkiem koniecznym wszelkiej myśli, przez co chcą wykazać niemoc radykalną rozumu pozostawionego samemu sobie.

6. *O cechach doskonałego języka.* Odpowiedzieliśmy już na tę kwestyją, wyliczając warunki konieczne mowy, ale są jeszcze i takie cechy, które nie wynikają ściśle z natury języków a które czynią je odpowiedniejszymi ich podwójnemu przeznaczeniu: używania i wyrażania myśli. Do grammatyki, retoryki i poetyki należy opisanie w szczegółach tych cech oraz wskazanie środków najpewniejszych ku udoskonaleniu języka lub wyciągnięciu z używanego przez nas, najwięcej korzyści. Ograniczymy się na wskazaniu najogólniejszych stron tych rozmaitych części; logika nie ma tu innego zadania jak tylko ob-
znajmić czytelników z tém, co dotąd wyrażono.

Jasną jest rzeczą, iż aby oznaczyć warunki dokładnego języka, trzeba zwracać uwagę na rozmaite jego użycie. Uważaliśmy powyżej mowę w charakterze metody klasyfikacyi lub metody wynalazku oraz jako środek znoszenia się dwóch intelligencyi. Pod tym ostatnim względem można jeszcze rozróżnić wyrażenie idei od wyrażenia uczuć. Cechy właściwe językowi idei, powinny stosować się także do języka uważanego jako pomoc i narzędzie myśli. Język więc idei i język uczucia o to podział główny, którym teraz zajmować się będziemy.

Czy idzie o uczucie, czy o myśl, pierwszą cechą języka dokładnego, jest jasność i możnaby powiedzieć w sensie bardzo prawdziwym, iż to jest cecha jedyna. Jasność w istocie w mowie jest przymiotem wynikającym z dokładnego przyswojenia znaku do rzeczy oznaczonej. Najwyższym szczytem sztuki w mowie, jest ta doskonałość, która zamienia prawie rozmowę na bezpośrednie zetknięcie duszy z duszą. Wyrażenie jasne zasada się

na tém, aby myśl nie była dwuznaczną we wszystkich swoich odcieniach, w całej pełni, nie mieszając nic ubożnego, nie zajmując umysłu niczém inném jak samą sobą.

Ale jakiemiz środkami otrzymać tę jasność? tutaj to dopiero widzimy różnicę, jaka zachodzi między językiem idei a językiem uczuć. Najbardziej abstrakcyjny odpowiada ideom, najmniej abstrakcyjny uczuciom. Algebra i muzyka są dwoma językami najjaśniejszemi a zatem najdoskonalszemi a są takimi właśnie przez cechy sobie przeciwne. Twierdzenie, iż muzyka jest językiem jasnym przez to, iż otwiera szerokie pole imaginacyi, czyż nie zdaje się z razu paradoksem a jednakże nie ma nic prawdziwszego. Marzenie jest w duszy poety a muzyka do marzenia pociąga. Jeżeli język jest wyraźny, oznaczony, uczy on mnie, ale nie działa na uczucia, cel jego jest chybyony. Są uczucia, których wdzięk cały zaszadza się na tém, że ich otacza tajemnica; jeżeli światło zajaśnieje, tajemnica znika i wdzięk z nią ustaje. Poeta używa wszystkiego, łączy wszystko, nie potrzebując innego mistrza jak fantazyja, innych prawideł jak gust; używa słów i obrotów harmonijnych, które zachwycają ucho, bo muzyka zmysłów obudza również muzykę duszy; używa wyrażeń licznych, aby urozmaicić w sposób prawie nieskończony malowanie wrażeń i namiętnosci; używa myśli wolnej i niezależnej, aby uniknąć jednostajności i przygotować niespodziane zdziwienie; posługuje się porównaniami i obrazami, aby oddać żywiej i mocniej uobecnąć swoje idee, nakoniec używa wyrażeń na wespół wyraźnych i niejako przysłonionych, aby słuchacz raczėj

zgadywał, niż rozumiał jego pomysły. Każdój sztuki zadaniem a bardziej podwójnym przedmiotem jój poetyki, jest naprzód wyłożenie zasad gustu, powtóre wskazanie we wzorach mistrzów, najdoskonalszych sposobów ku wyrażeniu godnie uczucia i myśli. — Istnie poetyka ogólna, wspólna równie poezyi jak wszystkim innym sztukom, poetyka, która zgłębia pojęcie i uczucie piękna, która wskazuje pierwiastek wieczny, boski, powszechny w smaku a zarazem to, co w nim jest indywidualném, dowolném, przechodniém. Taka poetyka jest umiejętnością, stanowi ona jedną z gałęzi pomniejszych filozofii, nazywają ją estetyką. Są znów poetyki szczególne, które już nie rozważają piękna w niém samém, lecz tylko w kształtach rozmaitych, jakie przybrać może. Wszystko, co jest piękne, jest takiém podług słów Platona przez udział w piękności wiecznej. Wiemy, że piękność istnieje, ale na téj ziemi widzimy tylko jój obrazy. Rozpoznawać te obrazy, łączyć je, odtwarzać, oto zadanie poetyk szczególnych, które się dzielą, jak widzimy, na dwie części oddzielne, na praktyczną i na krytyczną, odpowiednio każdemu kształtowi możliwemu na téj ziemi, to jest każdój ze sztuk pięknych, będących rozmaitemi językami jednéj i téjże samej poezyi.

W języku filozoficznym jasność w ideach otrzymuje się zupełnie innym sposobem, ideałem takiego języka jest język rachunku, jasność wynika tu nie z bogactwa lub różnaitości wyrażeń ale z jój dokładności, jasności i ścisłego zastosowania; nie z ruchów nieprzewidzianych i wolnych, ale z odtworzenia wiernego ruchów myśli, za pomocą doskonałego układu słów. Język filozoficzny

prawdziwie potrzebuje jednego tylko wyrażenia na każdą ideę, aby nie obciążać zbyt ciężko pamięci i usunąć wszelkie dwuznaczności. Język ten, powinien mieć tylko jedną formę na wszelkie zdania, to jest, powinien naprzód wskazać przedmiot, który chce określić a następnie określić go. Na wszelkie rozumowanie powinien jedną tylko mieć formę, to jest, powinien naprzód postawić zasadę a potem za pomocą mniejszego zdania, dojść do wynikłości. Język taki, jako w najwyższym stopniu metodyczny, powinien jak najmniej zostawiać pola dowolności, używać jak najmniejszej liczby znaków pierwotnych i posługiwać się nimi we wszystkich kombinacjach potrzebnych, za pomocą zasady przerabiającej, prostej i jednostajnej, na koniec ponieważ taki język jest analitycznym, musi używać koniecznie licznych wyrazów abstrakcyjnych.

Ale czyż język idei wyraża tylko formy myśli spekulatywnej czyli filozoficznej a język uczucia tylko ruchy czułości? Nie zaprawdę. podział ten nie tyle odnosi się do przedmiotu, o którym jest mowa, jak do celu, który sobie założono. I tak np. uczucia opisuje język idei, kiedy nie idzie o ich obudzenie, lecz o ich zbadanie rozumowe, idee znów wyraża język uczucia wówczas, kiedy chcemy przemówić do miłości piękna i obudzić zapał.

Wymową ma zawsze cel podwójny, chce przekonać i przeniknąć wolę, stara się oświecić sąd i wzruszyć serca; przemawia do rozumu, do imaginacyi, używa wszystkich środków i łączy w sobie wszystkie cechy. Ogólnie mówiąc, nasze uczucia i nasze idee płyną zawsze razem, życie przechodzi na czuciu i myśleniu. Filozofija nawet

sama nie jest zawsze powiązaniem wywodów suchych lub zimnych obserwacji. Skoro tylko jedność się okaże a dusza od szczebla do szczebla wznosi się ku Bogu i zaczyna Go widzieć z bliska, wówczas umiejętność, pozostając zawsze sobą samą, nie przestając być wierną swój męzkiej karności, napelnia od razu imaginacją i serce; bo umiejętność i poezycja mają też same dążenia, bo to, co jedna wykazuje i czego dowodzi, druga przenika lub wymarzy. Można więc stawić na dwóch krańcach łańcucha język filozoficzny, abstrakcyjny i regularny i język poezyi wolny, bogaty, porywający, potężny, abyśmy tylko nigdy nie zapominali, że w mowie równie jak w myśli znajdują się punkta, w których łączy się razem serce, imaginacja, rozum, oraz że chociaż wszystko zaczyna się od analizy, wszystko jednak powinno dążyć do jedności i wszystko się w niej zanurza.

§ 7. O PRZYCZYNACH NASZYCH BŁĘDÓW
I O SPOSOBACH ZAPOBIEŻENIA IM.

Zanim zbadamy jaki jest początek wspólny naszych błędów, pożyteczną będzie rzeczą wyliczyć rozmaite ich przyczyny. Podzielimy naprzód nasze błędy na dwa oddziały, to jest na takie, które odebraliśmy za powagę drugich i na takie, które wynikają ze złego użycia naszych władz. Pierwszy oddział jest bardzo liczny, łatwości leży w naturze człowieka, ona jest potrzebną do zachowania i rozwinięcia nas podczas lat dzieciństwa; wówczas przyjmujemy za prawdziwe bez rozbioru, bez obrachunku opinie, które rzucają w nasz umysł głębokie korzenie a później rządzą nami tyrańsko, chociaż nie możemy sobie przypomnieć ich początku. Pod względem tego wszystkiego, co przechodzi zwyczajne potrzeby życia, ludzie ciemni (niezmierna większość rodu ludzkiego) żyją niejako pod ciągłą opieką, a ponieważ nauka rzadko albo prawie nigdy ich nie dosięga, przyjmują więc jako wyrocznie najdziwniejsze i najszkodliwsze przesady. Aby opanować przekonanie ich, wystarcza już

dla tego jedynie że drudzy wierzyli; czy to z instynktu, czy z wyrachowania, równie w przedmiocie opinii jak w przedmiocie postępowania, największa liczba ludzi tam widzi pewność, gdzie dąży większość. Ale i w klassach wyższych społeczeństwa są przesady, których się nie wstrząsa łatwo; już to utrzymuje ich interes, już miłość własna, już to jakaś nieudolność naturalna, niekiedy bojaźń odróżnienia się i zerwania z całym ogółem. Najmocniejsze przesady są te, do których łączy się jakieś pojęcie honoru lub obowiązku i których nie śmiemy poddać pod rozbiór, uważając krok taki prawie za występek. Bakon wykonał uczoną klasyfikacją wszystkich tych przesądów *). Nie wchodząc tu w takie szczegóły, dosyć będzie przypomnieć przesady narodowe kast, professyi, sekt; opinieje tak naprzód utworzone, wstawiające się niejako między nami a prawdą, przeciwnie są najzupełniej duchowi filozoficznemu. Przekonania, których dokładnie nie sprawdziliśmy sami, których nie znamy początku, są tylko rzeczywiście niebezpieczeństwem, a nie mogą być żadną pomocą dla intelligencji.

W rzędzie błędów, które wynikają ze złego użycia naszych władz, trzeba rozróżnić błędy zależące na tém, iż mylimy się co do przedmiotu właściwego jakiej władzy, albo mówiąc ogólniej, co do prawdziwego przeznaczenia jakiej metody. Takim np: jest błąd, w który wpadamy chcąc zbadać za pomocą organów pojawy duszy ludzkiej, nie mogące być uchwycone zmysłami; podobnym ró-

*) Nowum organum ks: I.

wnicz błędem jest, że przypuszczając tożsamość przyczyn nieznanych z przyczynami nam znanymi, považamy się wyrokować, że wszelki stosunek między dwoma istotami, może się tylko odbywać za pomocą zetknięcia a zatem, że dusza musi być materjalna. Przyrównamy również do tych błędów, stosowanie do jakiejś umiętności, metodę, która jęj nie jest właściwą, lub żądanie od nięj wywodów, których ona dać nie może. Psychologija np: będąc nauką opartą na doświadczeniu, nie może być rozwijaną metodą geometryczną, również nie byłoby rzeczą sprawiedliwą, ani rozumną, ani nawet możliwą, abyśmy jęj odmówili wszelkiej powagi dla tego, że nie używa zmysłów jako narzędzi, ani też funduje się na aksjomatach i rozumowaniach wywodniczych.

Nakoniec jest rzeczą pewną, że władze nasze wtedy nawet, kiedy je zwracamy na przedmiot nie właściwy, nie są wolne od błędu. Mamy trzy władze intuicyjne: samowiedzę, percepcją zewnętrzną i rozum; jedną władzę, którą można nazwać twórszą imaginacyję. Wszystkie inne przeznaczone są do oddziaływania na materyjały dostarczone przez nasze władze intuicyjne. Otóż nie ma ani jednego z tych źródeł poznania, któreby zarazem nie mogły być źródłem błędów. Błędy zmysłów powtarzają się codziennie, jestto, jak wiemy, zwykły zarzut sceptycyzmu. Co do omylności samowiedzy, dowodem jęj zdaje się najwidoczniejszym, jest rozmaitość systematów psychologicznych, opierających się właśnie na wskazaniach tęjże samowiedzy. Rozum nakoniec który w istocie swojej zaopatrzony jest zasadami niezmiennymi, w zastosowaniu jednak, to jest jako używany przez jednostkę, okazuje się błę-

dnym. Wszak wiemy, że każdy prawie z jego systematów dostarczał po kolei broni sceptycyzmowi; błędy rozumowania są tak powszechnie znane, że z samego wyliczenia ich, uczyniono prawie przedmiot osobnej nauki.

Indukcja będąca koniecznym warunkiem największej liczby nauk, daje tylko prawdopodobieństwa, to jest, że we wszystkich jej rezultatach trzeba przypuszczać pewną możliwość błędu. Tak samo w opiniach przychodzących nam z zewnątrz, jak w tych, które sami tworzymy, błąd znaleźć się może; nie ma w nas nic nieomylnego.

Na tém to właśnie twierdzeniu opierają się sceptycy, sofistyczne ich rozumowanie zależy głównie na tém, że rozwodzą się nieustannie nad nieudolnością naszej natury. Ich wymowa wysila się na tę jedyną tezę i tak zdają się przekonani, że każdy nowy argument użyty przez nich w tym celu, staje się nowym tryumfem otrzymanym nad dogmatyzmem czyli nad wiarą w zasady rozumowe a to tak dalece, że nie trzymając się ostrożnie, możemy chwilowo być odurzeni.

Ale potrzeba mężnie stać przeciwko tym złudzeniom; wprawdzie przyczyny błędu, wyliczane przez sceptyków istnieją; możemy i powinniśmy uznawać je wraz z nimi, używając właśnie tych samych środków, których oni używają ku dowiedzeniu niemocy rozumu, na poznanie stron jego słabych i sposobów użycia go doskonałej. Prawdziwa różnica zachodząca między nami a nimi w tém się streszcza, że oni przypisują to bezsilności radykalnej naszych władz, co dla nas jest tylko skutkiem złego ich użycia. Dla nich więc błąd jest nieuniknionym, dla nas przeciwnie. Nie na wiele więc się

przyda ich hałaśliwe wyliczanie przyczyn naszych błędów, ale jest niezmierną korzyścią badać wspólny początek tychże, bo jeżeli uznaliśmy, iż one nie wynikają z przyrodzonej niemocy naszych władz, jeżeli mają przyczynę zależącą od nas, sceptycyzm więc zostaje zwyciężony a błąd może być usunięty. Odepchnijmy naprzód tę ogólną i naprzód ustanowioną tezę sceptycyzmu, że w skutek niedoskonałości naszych władz, jesteśmy skazani na konieczne błędzenie, nie. zaprawdę z téj niedoskonałości wynika tylko, że poznanie nasze jest ograniczone. To co wiem, wiem dobrze i z pewnością, ale wiem niewiele, bo sam jestem istotą ograniczoną i niedoskonałą.

Ale przejdźmy kolejno jeszcze wszystkie źródła błędów, któreśmy poprzednio wskazali. Któż mię zmusza zachowywać w umyśle moim mniemania błędne lub nieprawdopodobne albo opinie prawdopodobne, których prawdziwość nie jest mi dowiedziona. Przypuśćmy, że w pewnej epoce życia byłem zmuszony przyjąć je na ślepo, ależ łatwowierność ta nie trwa zawsze, każdy człowiek ma taką chwilę, w której się przebudza i przychodzi do samodzielności. Taki właśnie jest początek filozofii, jeżeli więc ulegam jarzmu przesądów, to dla tego że tak chcę, że nie staram się o wolne użycie mego rozumu, słowem jestto moją winą. I oto już cały szereg błędów, których uniknąć mogę, jeżeli zechcę. Wolność w przedmiocie opinii jest mi tak przyrodzoną, iż potrzebuję tylko chcieć, abym pozostał wolnym.

Co do błędów, których źródło leży w pomieszaniu władz i metod, widoczną jest rzeczą, iż siebie tylko o nie oskarżać mogę. Władze moje są zdrowe i dokładne;

każda użyta właściwie wypełni swoje przeznaczenie; do mnie więc należy użyć je w taki sposób, to jest podług wskazań przyrodzonych, nie zaś inaczej. Obdarzony władzami, które otrzymałem od Boga, niepowiniennem być jak ów muzykus, który, chociaż ma przed sobą instrument wydający czyste dźwięki, używa jednak fałszywie klawiszów.

Ale zmysły mnie mylą nawet co do przedmiotów im właściwych; wzrok np. pokazuje mi jakąś rzecz kwadratową, która później okazuje mi się okrągłą. Otóż na to odpowiem ze wszystkimi dogmatystami w filozofii a zarazem za powagą doświadczenia: że tu nie wzrok mnie myli. Owszem on mi pokazuje to, co pokazywać powinien, tylko ja z tego widoku wyciągam wnioski nieprawdziwy. Wiem np. bez żadnej wątpliwości, że słońce jest większe od ziemi; jednakże wzrok przedstawia mi jego średnicę wielkości dwóch stóp: a więc on mnie myli? Wcale nie; onby mnie mylił właśnie, gdyby mi je większym przedstawiał; bo wówczas byłby w sprzeczności z prawami perspektywy, które właśnie stanowią jego właściwe prawa. Czyż będziemy utrzymywać, że wzrok wtedy tylko byłby prawdziwy, i pokazywał prawdziwie, gdyby mi przedstawiał przedmioty bez względu na odległości i punkta pośrednie? Chcąc więc, aby wzrok był nam nieużytecznym a nawet szkodliwym. Błąd, który wynika z nieznamomości lub zapomnienia jakiegoś prawa stałego a które łatwo udowodnić, błąd taki, mówię, nie jest błędem władzy, ale moim własnym.

To co powiedzieliśmy o zmysłach, odnosi się także do wszystkich innych władz. Z tego wnoszę, że nie jest

w mojej mocy wiedzieć wszystko, gdyż nie jest w mojej mocy być doskonalszym, niż jestem. Ale odemnie zależy, żebym się nie mylił, bo zawsze pozostaje mi wolność użycia lepszych środków albo uznania w danym razie mojej nieudolności lub zawieszenia mego sądu.

Nie trzeba jednakże nadawać tej prawdzie zbyt absolutnego znaczenia, pewną bowiem jest rzeczą, że naturalny pociąg wiedzie nas ku wiedzy, często z takim zapalem, iż niezawsze jesteśmy w stanie zachować wszelkie właściwe ostrożności przeciw błędowi a przytém niektóre błędy noszą taki pozór prawdy, iż nadzwyczajna tylko bystrość umysłu zdoła je rozróżnić, to jest nie przyjąć je za prawdy, mogące nam służyć bez wyrzutu sumienia, ani skrupułu. Lecz to są wszystko następstwa, nie istoty naszych władz, ale ich ograniczenia, w skutek którego nie mogą one poznać wszystkiego odrazu; skoro jednak okoliczności się wyjaśnią, prawda okazuje się nanowo a odzyskując ją, poznajemy zarazem przyczyny naszych błędów. Uwagi te wystarczają do przekonania, iż ściśle mówiąc błąd, wynika z nierówności, jaka zachodzi między wolą a intelligencyją a zatem, że my sami jesteśmy jedyną przyczyną naszych błędów.

Jakież więc są środki zaradzenia temu. Najpierwszym widocznie jest postanowienie nie wierzenia nigdy bez sprawdzeń i dowodów, drugim baczność ciągła w stosowaniu właściwej władzy do przedmiotu badanego, nie mieszanie metod, rozróżnienie w poznaniu jakiego nabyliśmy za pomocą pewnej władzy, tego co istotnie przyszło nam z jej świadectwa a co zwyczaj lub nierozważność naszego sądu tam dołączyły.

Będziemyż wnosić z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli, że wszelki błąd jest winą a wszelka wina jest tylko błędem. Zaprawdę dwa te wnioski byłyby bardzo przesadzone. Naprzód przypuszczając, nawet że zawsze jest jakaś wina w błędzie, byłoby to fałszywym sądem mierzyć rozciągłość winy ważnością błędu. Rzeczywiście nie ma winy tylko, kiedy sumienie ma sobie co do wyrzucenia; pośpiech lub zaniedbanie, z których powstaje najczęściej błąd, wtedy tylko przybierają cechy przewinienia moralnego, kiedy jesteśmy przekonani, że mogliśmy uniknąć błędu i kiedy znamy moralne następstwa, jakie z niego wynikają. Nadto, są jeszcze błędy, które raczej niewiadomością nazwać można, to jest takie, które popełniamy po najstaranniejszem ocenieniu znanych nam przedmiotów a z których nas tylko wyprowadzić może nabytek nowych wiadomości. Są to błędy nieodłączne od ludzkiej kondycyi i niepodobna nas czynić za nie odpowiedzialnemi.

Co się tycze drugiej kwestyi, to jest, czy wina jest błędem lub skutkiem błędu, należy to raczej do moralności jak do logiki, powiemy tylko tutaj, iż przyjmując to twierdzenie, musimy przyznać, że wówczas obok błędu wina pozostaje także w zupełności, gdyż nietylko intelligencyja się pomyliła, ale wola była oporną ostrzeżeniu sumienia.

K O N I E C.

LISTA PRENUMERATORÓW.

- Adamowski.
Ancypa Józef.
Arct S. Księgarz w Lublinie.
Ass A. „ w Wilnie.
Bahr Wiktor
Basiński Klemens
Baudouin
Baumgardten F. Księgarz
w Krakowie.
Berthel
Bielski Jan.
Bogdański Edward.
Borkowski Piotr.
Brandel
Breite Księgarz w Lublinie.
Brockhaus F. A. Księgarz
w Lipsku.
Brüner
Brzeziński.
Czarniewicz.
Czech Józef Księgarz w Kra-
kowie.
Domagalski Józef.
Domański X. Paulin Rektor
Zgromadzenia Bernardy-
nów w Radomiu.
Dryll Marcei.
Dryll Kasper.
Dunin Henryk.
Dzierzbicki Artur.
Eisenbeth.
Federowicz Wiktor.
Friedlein D. E. Księgarz
w Krakowie.
Fürst D. Księgarz w Łęczycy.
- Gabryłłowicz S. I. Księgarz
w Kownie.
Gawryłłow.
Gepner Z.
Goldberg Henryk.
Gorzyński W.
Grzędziński Edmund.
Humnicki Jgnacy.
Idzikowski L. Księgarz w Ki-
jowie.
Jabłoński K. Księgarz we
Lwowie.
Janasz Władysław.
Jelenie Bracia Księgarze
w Przemyślu.
Jeliński.
Jeziarski Edward.
Kaliszewski.
Kasslów Alfred.
Kaszewski K.
Kiedrzyński Antoni.
Knoll Karol.
Koenig Józef.
Kohn.
Kołaczkowski Ignacy Sędzia
Trybunału.
Konopka Jan.
Korczakowski Józef.
Kosiński Ignacy.
Kossakowski Konstanty.
Kowalski Karol.
Kozłowski Józef.
Kozłowski Kazimierz.
Kraft Ludwik.
Krajewski Władysław.

Kraszewski J. I.
Kraushar Aleksander.
Kryński Adam.
Kucz Karol.
Laszuk Teodor.
Leszczyński Kazimierz.
Lampe Henryk.
Marcinkowski.
Marczewski A. Księgarz
w Piotrkowie.
Matuszewski Wicenty Re-
ferendarz Stanu.
Michalewicz.
Milikowski J. Księgarz we
Lwowie.
Miaskowski Bolesław.
Nowicki Józef.
Nowosielska Antonina.
Ojrzanowski Edmund.
Orgelbrand M. Księgarz
w Wilnie.
Owidzki Mecenas.
Ostapowicz Jan.
Ostrowski Wiktor Światosław.
Pawlicki Piotr.
Perzyński Julian.
Pestudia Władysław.
Piołunowski.
Pleszczyński Floryan.
Porajski.
Potrzebski Karol.
Pracki Józef.
Preiss Alfons.
Redakcja Kurjera Wileń-
skiego.
Rosenthal Jakób.
Rudnicki Bolesław.

Russocka.
Rycerski Feliks.
Sklep ubogich w Radomiu.
Skłodowski Zdzisław.
Skrzynecki Symforyan.
Skrzypiński Stanisław.
Slosarski Antoni.
Sobolewski profesor.
Swieszewski Jan.
Szczepański Hipolit.
Szczyciński Leopold.
Sztencel Księgarz w Czę-
stochowie.
Szwander Adam.
Szymanowski Aleksander.
Szymański Józef.
Szymański Konstanty.
Trzcński Julian.
Urbański Kazimierz.
Vorbrodz Antoni.
Walderowicz Władysław.
Walicki A. Księgarz w Mińsku.
Wawelberg Hipolit.
Wielogłowski W. Księgarz
w Krakowie.
Wildt J. Księgarz w Kra-
kowie.
Wild K. Księgarz we Lwowie.
Wisłocki Jan.
Wójcicki K. Wł:
Zagajewski J. Księgarz
w Grodnie.
Zawadzki J. Księgarz w Ki-
jowie.
Zdziennicki Jan.
Żochowski Julian

PRZEWODNIK
FILOZOFII

PODZIAŁ PRZEWODNIKA FILOZOFII.

WSTĘP I PSYCHOLOGIJA

przez AMEDEUSZA JACQUES.

LOGIKA I HISTORYJA FILOZOFII

przez JULIUSZA SIMON.

ETYKA CZYLI MORALNOŚĆ I THEODYCEA

przez EMILA SAISSET.

PRZEWODNIK FILOZOFII

PRZEZ

AMEDEUSZA JACQUES, JULIUSZA SIMON I EMILA SAISSET

PROFESSORÓW FILOZOFII.

DZIEŁO UPOWAŻNIONE

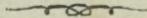
PRZEZ RADĘ WYCHOWANIA PUBLICZNEGO.

PRZEKŁAD

Eleonory Ziemięckiej

WSTĘP I PSYCHOLOGIJA

przez AMEDEUSZA JACQUES.



WARSZAWA.

Nakładem **A. NOWOLECKIEGO** Księgarza,
przy ulicy Krakowskie-Przedm., wprost kolumny Zygmunta Nr 457.

Wolno drukować, pod warunkiem złożenia w Komitecie Cenzury
po wydrukowaniu prawem przepisanej liczby egzemplarzy.

w Warszawie, dnia 14 (26) Lutego 1862 r.

Starszy Cenzor Fr. Sobieszczański.

W Drukarni Alexandra Ginsa.

WSTĘP.

II.

Przedmiot, podział i układ filozofii.

1. Człowiek z przyrodzenia swego pragnie wiedzy; smuci się kiedy czego nie rozumie, wszelka tajemnica niepokoi go i pobudza do badania. Dopóki trwa jego niewiedomość, jest ona prawdziwą dla niego męką, która znów ustępuje radości, skoro przedmiot nieznanymu dotąd, dokładnie się wyjaśni.

Z tego pragnienia powstała nauka; w początkach była tylko jedna, która ogarniała świat cały jednem wielkiem i niewyraźnym zadaniem, a raczej jedną wielką hipotezą. Zwolna, nauka ta podzieliła się na wiele różnych nauk oddzielnych i określonych, które do dziś dnia ogarniają dziedzinę świata: fizyka poszukuje praw natury za pomocą doświadczenia, które to prawa znów matematyka ze swojej strony zgaduje potęgą rachunku. Inne na-

uki zajmują się człowiekiem, jedne jego ciałem, drugie jego duszą; jedne jego usposobieniem i jego historiją, drugie jego przeznaczeniem, jego obowiązkami i jego prawami. Każda z tych nauk ma swój przedmiot właściwy i swoje granice, tak bowiem wymagała słabość umysłu ludzkiego, która nie dozwalała mu objąć jednym rzutem rzeczy rozległej, zmuszając do rozkładania i rozdzielania wszystkiego, co chce poznać. Podział ten nie tylko jest użytecznym, ale i prawdziwym; przedstawia on bowiem rozdział rzeczywisty, już to różnych części przyrody, już to różnych poglądów i sposobów zapatrywania się umysłu naszego. A przytém, każda z tych nauk szczególnych, która, skutkiem koniecznego i słusznego rozbioru, oddzieloną została od umiejętności powszechnych, zawiera pomimo swoich granic, skarby wiedzy, mogące zadowolić pragnienia duszy najgorętszej i spożyć działalność najpotężniejszego geniuszu.

Jednakże, żadna z nich nie wyczerpuje, ani zadowala zupełnie tego pragnienia wiedzy, które jest przyrodzonem człowiekowi; istnieje taki stopień tego pragnienia, któremu nie wystarcza żadna szczegółowa nauka; jest pewna wyższa dążność badawczości ludzkiej, której nie odpowiada żadna osobna umiejętność, ani nawet wszystkie razem.

Jakoż, jeżeli zachodzą rzeczywiście różnice między rzeczami, które wyrażają się właśnie w tej różnaitości nauk, istnieją również między tworami tego świata stosunki ścisłe i głębokie, które właśnie ten rozdział badań zaciera, lub o których przemilcza. Natura nie jest zbiorem nieharmonijnym części niezgodnych między so-

ba; jest to owszem całość porządnie ułożona, której każda część łączy się z drugą, i gdzie wszystkie razem, jako zależne od jednej przyczyny, dążą do jednego wspólnego celu z zadziwiającą zgodnością. Dlatego też wszelkie wyjaśnienie cząstkowe i szczególne, musi być niedostatecznym; wykrywa bowiem tylko jeden punkt stworzenia, że tak powiemy, jeden szczegół rzeczy, zostawiając w cieniu rzeczywisty stosunek z całością tej rzeczy, którą wyjaśnia. Umysł więc na chwilę zadowolony, pragnie następnie posunąć się dalej; tajemnica wzrosła tylko w jego oczach, trudność przeniosła się na inny punkt, ale nie została usunięta. Tak na przykład fizyolog opisuje mi budowę i działanie organu mojego ciała; abym to dobrze zrozumiał, musi on już zaraz objąć obszerniejszy zakres, musi mi wskazać przeznaczenie tego organu w całości fenomenów życia, jego miejsce i stopień w pośród innych organów czyli narzędzi, które wraz z tamtym działają, słowem dać mi wyobrażenie zupełne tego ożywionego mechanizmu. Wówczas dopiero znam ciało; ale ja chcę wiedzieć jeszcze więcej, chcę wiedzieć, czy to ciało połączone jest z duszą, i w jakim między sobą pozostają stosunku. Teraz więc przystąpiono do wyjaśnienia mi duszy, wykazano mi istnienie jej, władze jej, naturę, i oto stanął przedemną człowiek oznaczony, w całej swój istocie. Ale to mi jeszcze nie wystarcza. Dlaczego człowiek żyje na tej ziemi, kto go tu umieścił i w jakim celu, jakie są stosunki człowieka ze światem, świata i człowieka z Bogiem, każdej istoty z inną istotą i wszystkich rzeczy między sobą? Tak więc od pytania do pytania, i chociażbym

wychodził z najmniejszego punktu, czyli zaczynał od najmniejszej kwestyi, ciekawość moja niezadowolona nigdy żadną odpowiedzią, rosnąc coraz więcej w skutek każdego nowego usiłowania, wzniesie się nieochybnie w końcu do najwyższej kwestyi, która rozległością swoją obejmie tajemnice świata całego. Umysł ludzki może wybierać między tém najwyższém stanowiskiem a półświatłem szczegółowych nauk; ale lubo wolno zatrzymać się na tym ostatnim punkcie, wolno jednak człowiekowi dążyć do wyższej i zupełnej światłości. Czyli mówiąc innemi wyrazami: po nad wszelką osobną naukę i po nad wszystkie szczególne umiejętności, umysł ludzki pojmuje jedną, wyższą, jakby królowę nauk, którejby przeznaczeniem było przedstawiać właśnie za pomocą téj wyższej jedności swego poglądu, jedność świata całego, i któraby zasługiwała przez samą godność i doskonałość swego przedmiotu, na przywilej panowania nad wszystkimi innymi a niezależenia od żadnej. Pojęcie takiej umiejętności jest niezaprzeczenie w umyśle ludzkim; on pojmuje jasno jęj konieczność, czuje, że ona jest możliwą, a chęć osiągnięcia jęj pobudza go bez ustanku. Niemogąc objąć wszystkiego w szczegółach, nigdy jednak nie wyrzekł się nadziei objęcia wszystkiego zasadami, a chociaż nie łądzi się już jak w pierwotnych czasach hipotezą umiejętności powszechnęj, to przecież dąży i dążyć nie przestanie do umiejętności najwyższej, zasadniczej. We wszystkich epokach historii widzimy śmiałych myślicieli, którzy podejmowali to zadanie, i tym to usiłowaniom, tym próbom mniej lub więcej szczęśliwym, winniśmy *naukę filozofii*.

Wyraz ten utworzony został dla oznaczenia pierwszych

pomysłów co do ogólnej tajemnicy świata, rzuconych w Grecyi jeszcze przed Sokratesem. Były to śmiałe próby, w których najzupełniejsza niewiadość łączyła się z naiwną zarozumiałością, dotąd jeszcze nieraz się powtarzającą w tego rodzaju pracach. Od pierwszej więc chwili filozofja dąży do powszechności, a lubo doświadczenie odebrało już jój pierwotną pewność, nie przestanie ona jednak nigdy dążyć, jeżeli już nie do wytłomaczenia wszystkiego, to przynajmniej do panowania nad wszystkiem. Sokrates ograniczył filozofję na badaniu samego człowieka, ale jój nie zdołał przez to zatrzymać; sądził on tylko, że ponieważ wola i rozum są prawdziwemi i ostatecznemi przyczynami rzeczy, poznanie naszej wolnej, rozumnej natury, doprowadziłoby łatwiej niż owe próżne spekulacye jego poprzedników o materyi, do wytłomaczenia tajemnicy świata. Platon określał filozofa, że to jest człowiek, który lubi mądrość, nie tę lub owę mądrość szczególną, lecz mądrość całą, zupełną; podług Arystotelesa, przez filozofa rozumieć mamy tego, który zna całość rzeczy o ile podobna człowiekowi, nie posiadając znajomości każdej rzeczy z osobna. A zatem, z pośród nauk wszystkich, ta właśnie jest filozofją, która góruje nad wszystkiemi innymi, gdyż filozof nie powinien przyjmować praw od innych umiejętności, ale raczój je dawać; niepowinien ulegać komu innemu, ale raczój ten, który nie jest filozofem, powinien mu być posłusznym.

Nowożytni przyjęli od starożytnych gotową ideę filozofii; Kartezjusz określa ją podobnie jak Arystoteles, że jest nauką pierwszych zasad i pierwszych przyczyn, a cała jego szkoła idzie za tém określeniem. Jakoż, w isto-

cie równie w wiekach dawnych jak w nowych najskromniejszy nawet pomysł, najuboższy systemat filozoficzny, nie zamierza sobie innego celu, jak górowanie nad całą wiedzą, i jakkolwiek różnią się one między sobą wszystkie, jednak schodzą się w tém określeniu, że filozofija pod tą lub inną formą, dąży do przewagi i wiedzy powszechnój.

Czémże więc jest filozofija? Jest to wyraz pragnienia wiedzy w najwyższym jój stopniu i pod najczystszą formą, jest to nauka pierwszych zasad i pierwszych przyczyn, powodów ostatecznych i najwyższych wszechrzeczy; umiejętność tego co jest najwznioślejszém, najbardziej naukowym i najbardziej powszechném we wszystkiém; jest to poszukiwanie ostatecznego wyjaśnienia, za pomocą umiejętności najwyższej, porządkującej, niezależnej, która udzielając światła wszystkim innym naukom, nie potrzebuje być wzajemnie wyjaśniana, słowem nauki pierwszorzędnej. Taki jój cel i taka jój treść niezmienna, taką ją opowiada i określa, taką uznaje umysł ludzki we wszystkich epokach ludzkości.

2. Przedstawiliśmy cel filozofii, teraz wypada nam wskazać jój przedmiot. Przedmiotem jój jest to wszystko, co będąc pierwszym i powszechném, wynosi umysł ludzki po nad mnogość rzeczy i nauk szczególnych, prowadząc go do źródła bytu i wiedzy. Owóz dwa są przedmioty, które mają własność górowania nad wszystkimi innymi, które obejmują w sobie wszystkie inne, a zatém których zbadanie nie wyczerpując może całej dziedziny filozofii, stanowi jednak główne jój zadanie, niezaprzeczoną dziedzinę. Przedmiotami temi są: Bóg i człowiek.

Bóg jest pierwszą zasadą każdego istnienia; wola Jego jest przyczyną tego świata, a mądrość Jego i sprawiedliwość źródłem praw, które tym światem rządzą. Ktoby więc znał Boga, ktoby rozumiał Jego naturę i Jego przymioty, posiadałby już tém samém, przynajmniej w potędze (*virtuellement*) znajomość wszystkiego, co istnieje. Znajdując w idei wszechmocności Boskiej tajemnicę stworzenia całego, odkrywałby w głębiach doskonałej mądrości, powody porządku, rządzącego światem, i czytałby w wyrokach niewstrząśnionej Jego sprawiedliwości, prawo czyli regułę, podług której spełnia się wszelki czyn dobry, i podług której rządzi się wszelka społeczność porządna. Jedném słowem ten, któryby *umiał* Boga, że tak powiemy, widziałby w Nim i tak jak On dla czego i jak wszystko istnieje.

O ile Bóg jest zasadą wszystkiego bytu, o tyle człowiek jest środkiem czyli *centrum* wszelkiej nauki; wszystko co nie podchodzi pod zakres jego pojęcia, co przechodzi granicę władz jego, wszystko to, mówię, jakby nie istniało i dla niego jest niczém; przeciwnie wszystko istniejące o tyle dla niego istnieje, o ile on może je poznać, a poznaje znów tylko przez swój umysł, czyli przez swoją inteligencyję, podług praw i miary swego pojęcia. Z tego więc wynika, że poznanie dokładne człowieka i jego natury, pociąga za sobą i zawiera niejako w potędze znajomość wszystkiego; zasady wszelkiej prawdy i umiejętności ludzkiej objęte są w téj nauce, gdyż oznaczenie naszych władz, jest kluczem do wszelkich zastosowań, a po za zakresem tych zastosowań czyli użycia tych władz, nic rzeczywiście dla człowieka nie istnieje.

Nauka o Bogu nazywa się *Theodyceą*, nauka o człowieku *Psychologiją*; tamta wypowiada nam zasady bytu, a ta zasady poznania; pierwsza okazuje jedność rzeczy, odnosząc je wszystkie do ich wspólnego Stwórcy, druga przywraca jedność nauk, odnosząc je wszystkie do ich wspólnego podmiotu czyli subyektu; obie zaś razem, idąc tak różnemi drogami do celu, który sobie założyła filozofija, stanowią konieczne i składowe części téjże umiejętności. Musimy tu jeszcze dodać *Loikę* i *Moralność*, raz dla tego, że one obie są niezbędném uzupełnieniem nauki o człowieku, drugi raz znów, dla samėj rozległości i powszechności prawideł, jakie też nauki wypowiadają.

W istocie bowiem, kiedy rozważamy działanie umysłu ludzkiego, spostrzegamy zaraz, iż tenże ulega we wszystkich swoich czynnościach prawom wyższym, niezależnym od zmieniającego się przedmiotu naszych wyobrażeń, a które to prawa podniesione do ogólnego i oderwanego znaczenia, wyrażają prawidła stałe i niezmiennie nie tylko samego umysłu człowieka, ale jeszcze prawidła wszelkiėj myśli, od jakiegokolwiek pochodziłaby ona podmiotu, i do jakiegokolwiek odnosiłaby się przedmiotu. Oznaczyć te prawa powszechne, myśli w ogólności wziętėj, aby umysł ludzki mógł w nich znaleźć niejako stróża porządku we wszystkich swoich badaniach, czyli środek stałej kontroli i podstawę nieomylną prawowitości swoich działań a raczėj rozumowań, to właśnie stanowi przedmiot *Loiki*. Jest ona zarazem umiejętnością i sztuką: umiejętnością przez to, że stawia i wskazuje uprzednio (a priori) prawa zasadnicze umysłu; sztuką znów,

gdyż z tych zasad wyciąga prawidła praktyczne i nauca metody, podług której postępować trzeba, oraz ostrzega, jaką ostrożność zachować powinniśmy w poszukiwaniu wszelkich prawd.

Z drugiey znów strony, władze czynne człowieka mają również prawidło opierające się na prawach, które są niemniej jak powyższe niezmiennemi i koniecznemi, i podobnież nie zależą od rozmaitego ich życia i od przemian okoliczności. Oznaczyć w sposobie najpowszechniejszym te prawa, stanowiące postępowania właściwe i porządne wszelkiego działacza wolnego, i zastosować je następnie do rozmaitych położeń, w jakich znajduje się człowiek tu na ziemi, — to stanowi cel *Moralności*.

Filozofija obejmuje więc, oprócz Theodycei i Psychologii, jeszcze Logikę czyli naukę praw powszechnych myśli, i Moralność, czyli naukę praw powszechnych wolnej woli. Taki przynajmniej jest jęj zakres oznaczony i przyjęty; w istocie bowiem, żadna z nauk jęj nie wyczerpuje, ani jęj całości nie stanowi. Jest ona ze swojej natury umiejętnością wszystkiego, nie zajmując się jednak niczem w szczególności. Nauki powyżej określone dla tego należą do jęj dziedziny, że stanowisko ich wysokie i daleko sięgające; ale oprócz nich, wszystko, co w jakikolwiek sposób ma w sobie charakter i stopień zasady, zarówno do niej należy i nią objęte być powinno.

3. Te rozmaite części Filozofii, nie tylko dla tego objęte są jedną nazwą, że mają wspólną dążność, ale jeszcze dla tego, że jedna drugą wywołuje, a wszystkie wspierają się wzajemnie. Są między nimi węzły zależności, stosunki hierarchiczne czyli podległości wzajemne,

podług których układają się w jedną całość, i gdzie każda ma swoje miejsce oznaczone, następując po sobie w porządku, w którym nie ma żadnej dowolności.

W porządku bytu, Bóg, jako źródło wszelkiego istnienia jest najpierwszym, i od Niego wszystko pochodzi; w układzie więc nauk filozoficznych wypadaloby się na-przód zająć nauką o Bogu, to jest ogólnie mówiąc, pierwsze miejsce dać *Theodycei*, a raczej metafizyce (*), której Theodycea stanowi część konieczną. I w istocie, niejedna doktryna dawna, i niejedna nowa, tak szereguje wykład Filozofii; nie jeden wielki umysł, od Parmenidesa aż do Spinozy, starał się wznieść odrazu do Boga, aby następnie z pojęcia Boga wyprowadzić ideę świata, jedynie za pomocą rozumowania, tworząc go tak, jak tworzyć go musiał jego Twórca. Taka droga ma wielki urok i podoba się bardzo, daje bowiem rozwiązanie, odpowiadające przyrodzonej szybkości naszego umysłu; ma za sobą pozór potęgi, wspaniałość logicznych wywnioskowań, a mianowicie ten popęd silny, jaki nadaje myśli ludzkiej.

(*) Metafizyka jest w ogólności nauką tego, co przechodzi do świadczanie, a zatém badanie istoty materji, kwestyja natury duszy, jak również natury Boskiej, należą do metafizyki. Nie ma ona już dzisiaj oddzielnego miejsca w przyjętym podziale nauk filozoficznych, ale nie będąc nigdzie, jest wszędzie niejako. Podług dziś panujących przekonań, teoryja metafizyczna następuje dopiero po obserwacjach empirycznych; jakoż zaprawdę, właściwą jest rzeczą wnioskować o istocie z jej objawów, o substancyi z jej fenomenów, o przyczynie z jej skutków, gdyż wniosek zbliżony do *danych* swoich, staje się mocniejszym.

A jednak droga ta pełna jest niebezpieczeństw i niezadowolona praktycznie. Aby podobna było otrzymać z poznania Boga, jako zasady, wytłomaczenie dzieł Jego, potrzebaby, aby umysł ludzki zdolnym był pojmovać Boga w jego istocie najzupełniej, intuicyjną natychmiastową i bezpośrednią. Owóż tak nie jest, wszystko co wiedzieć możemy o Bogu odrazu, ogranicza się na tém, że jest i że do bytu swego nie potrzebuje nic oprócz siebie; ale co On myśli i co On chce, co zamierzył w swojej mądrości, wykonał w swojej potędze, postanowił w swojej sprawiedliwości i w swojej dobroci; słowem zamiały, jakie On miał względem całego stworzenia, i środki, jakie zastosował do tych swoich widoków, wszystko to jest mi zrazu niewiadomém: aby się o tém dowiedzieć, muszę naprzód rozważać świat, a nie mogąc zgadnąć, co Bóg mógł chcieć, ani téż jak powinien był to wykonać, śledzę zamiary Jego, ukryte w Jego czynach widzialnych; śledzę mistrzowstwo Jego działań w utworze świata stawionego przed moje oczy; głębokie Jego cele w naturze istot, które stworzył dla spełnienia tychże celów; czyli innemi słowy się wyrażając, muszę poznać przyczynę przez skutek, cel przez środki, artystę przez dzieło. Z pomiędzy zaś dzieł jego, chcąc go poznać, powinienem szczególniej wybierać takie, w które najwięcej, że tak powiem, przelał siebie, w które złożył cząstkę każdej ze swoich nieskończonych doskonałości, tworząc je na swój obraz, i takiem to właśnie dziełem, takiem jedynie jest *człowiek*. Znając człowieka, mogę już mieć nadzieję zrozumienia cokolwiek Boga, a w tym celu potrzeba mi podnieść do nieskończoności

to, co we mnie istnieje w sposobie ograniczonym, a co przecież daje się tak rozciągnąć; dopiero od Boga, tak oznaczonego w swoich przymiotach i w swojej naturze, będę mógł swobodnie zwrócić się do świata, aby go badać na nowo przy świetle odkrytych doskonałości boskich. Przeciwnie, jeżelibym nie zaczynając od poznania człowieka i świata, wychodził odrazu z pojęcia Boga, ten Bóg wówczas byłby tylko Bogiem abstrakcyjnym i bez życia, kategorią bez treści, pojęciem martwym i nieplodnym. Jakże wytłomaczyć stworzenie całe za pomocą takiej idei, mogęz budować świat na fundamencie tak kruchym? jeżelibym to uczynił, to później musiałbym poświęcić wszelkie doświadczenie, wszelkie fakta zebrane obserwacją, skoroby ich dowolna hipoteza moja objąć nie mogła; lub też jeżeliby zdrowy rozsądek zmusił mię do szanowania moich doświadczeń, musiałbym poświęcić systemat z takim staraniem utworzony. Wówczas lepiejby było nie rozpoczynać jego budowy.

Przezorny więc filozof, nie idzie od Boga do człowieka, ale od człowieka do Boga, od psychologii do metafizyki; psychologija jest dla niego podstawą, theodycea szczytem. Wszakże i Bóg, jak wszystkie jego stworzenia, istnieje dla nas o tyle tylko, o ile wiemy o Nim, a Theodycea niemniej jak wszystkie inne nauki, zależy od psychologii, w porządku nabywania naszych wiadomości.

Co się tycze Logiki i Moralności, wziętych w znaczeniu umiejętności czystych, ostatnia: jako umiejętność zasad porządkujących wolność naszą; pierwsza: jako umiejętność praw oderwanych myśli ludzkiej, mogłyby się roz-

wijać na wzór matematyki, na podstawie pewnych aksjomatów, które jako niezależne od doświadczenia, nie potrzebują być z niego wyprowadzone, ani podlegać jego kontroli. Również możnaby budować te umiejętności na podstawie pewnych określeń, które wyrażając tylko pojęcia prostej możliwości, nie podchodzą pod próbę sfery rzeczywistości. Ale ponieważ określenia te i aksjomata, jakkolwiek pewne mają swoje źródło w umyśle ludzkim, który je tworzy a raczej nasuwa, zyskują więc one na jasności, zbliżając się do swego źródła. Z drugiej strony, ponieważ Logika i Moralność są zarazem umiejętnościami stosowanymi, powinny one uwzględniać usposobienie i naturę człowieka, który jest obowiązany spełnić, w warunkach mu właściwych i w szczególnych okolicznościach doczesnego życia, bezwzględne prawo obowiązku, i urzeczywistniać zarazem abstrakcyjne prawidła myśli w pomysłach praktycznych, do których przedmiot podaje mu rzeczywistość. Z tego więc względu, moralność i logika każą przypuszczać uprzednią znajomość człowieka, i ztąd miejsce ich w szeregu wymienionych nauk, następuje po *psychologii*. Przyjmujemy więc następujące uszeregowanie umiejętności filozoficznych: psychologija, logika, moralność i theodycea.

4. Wiemy już więc, co jest filozofija i ku czemu ona dąży; możemy zatem przez porównanie jęj z innymi naukami sprawdzić, o ile słusznymi są prawa jęj wyższości nad niemi, i o ile jęj wolno rościć sobie prawo rządzenia temiż naukami.

Są pewne nauki, których człowiek a w człowieku istota rozumna i moralna nietylko jest twórcą, ale przed-

miotem i celem, różnią się one tylko punktem widzenia, z którego uważają istotę ludzką, jedna naprzykład szuka sposobów poruszenia i przekonania jój—jest to retoryka; tamta bada rozwijanie się społeczeństw ludzkich, w czasie i przestrzeni — jestto historyja; trzecia zajmuje się układem tychże społeczeństw i nosi miano polityki; inna jeszcze, nazywająca się nauką prawa czyli jurysprudencyją, wyklada prawa i obowiązki każdego w towarzystwie. Czy z bliska, czy z daleka im się przypatrywać będziemy, odnoszą się one wszystkie do natury ludzkiej, a zatém i do nauki o człowieku. Czyż nie potrzeba, jak to już powiedziano stokrotnie, znać namiętności człowieka i jego uczucia, aby je umieć poruszyć lub uspokoić, i również nie potrzebujemyż znać jego umysłu, aby go módz podbić? Obok tego, gdzież jest przyczyna faktów historycznych i praw, podług których się one odbywają, jeżeli nie w zasadach i prawach wszelkiej działalności ludzkiej, to jest w głębi naszój natury? Możemyż mieć nadzieję, że utrzymamy zgodę między ludźmi za pomocą instytucyj wymarzonych, lub że potrafimy im wskazać drogę postępowania, nie wiedząc naprzód, czém oni są? Poznanie więc człowieka, jego władz i natury, jest niezbędnym warunkiem wszystkich tych nauk; muszą się one oprzeć na psychologii, albo budować będą na piasku. Ta zależność dobrze zrozumiana, jest niejako ich zbawieniem, a każda chęć wyzwolenia byłaby ich zgubą pewną. Zresztą, sam zdrowy rozsądek ogółu uznał już zależność wzajemną tych nauk, dając im razem nazwę umiejętności filozoficznych.

Są jeszcze wprowadzić inne umiejętności, jak na przykład matematyczne i fizyczne, na które filozofija wpływa innym zupełnie sposobem, sposobem pośrednim, a zatem mniej widocznym i bardziej dlatego ulegającym zaprzeczeniu. Panując po nad rozległym polem przyrody, sądzićby można, iż one mają prawo do zupełnej niezależności; jakoż w istocie, potęga ich metod, poświadczona wspaniałością rezultatów, wyzwoliła je oddawna. Jednakże, czémże są te metody, jeżeli nie przyrodzonymi drogami działania umysłu ludzkiego; a jakkolwiek różną jest przyroda od człowieka, zawsze przyznać musimy, że to on ją bada i usiłuje wyrozumić, że to on studjuje ją swoim umysłem czyli intelligencyją, podlegającą w tém działaniu zwyczajnym swoim prawom.

Zapewne, że można używać myśli, nie znając jéj tak, jak można chodzić; nie znając natury muszkułów i kości, które służą do chodzenia; ale ten, który działając, wie jak działa, a myśląc, wie podług jakich praw myśli, ten ma niezaprzeczoną wyższość nad takim, któryby tego nie znał; on wniknął o jeden stopień więcej w tajemne rzeczy, i postąpił o jeden krok w szeregu możliwych wyjaśnień. Intelligencyja ludzka w naukach przyrodzonych tłumaczy świat, filozofija tłumaczy intelligencyję ludzką, ona więc słusznie mieni się umiejętnością umiejętności, wyjaśnieniem wyjaśnień. Tu jeszcze dodać trzeba, że każda nauka opiera się na pewnych pojęciach zasadniczych: na przykład, geometryja na pojęciu przestrzeni, mechanika na pojęciu siły; dla innéj jeszcze nauki, taką podstawą jest pojęcie czasu, z którego powstaje pojęcie liczb; innéj znów, idea jedności służy za zasadę. Wszy-

stkie te pojęcia przyjęte są przez fizyka lub geometrę, na słowo cudze, że tak powiemy, on ogranicza się tylko na określeniu ich i oznaczeniu; nie pytaj go, z kąd one pochodzą, jaka ich wartość, on o tém nie wie. Przeciwnie, filozofija pyta się o to wszystko, bada zasady, idzie do samego źródła idei i z ich początku, skoro go dobrze udowodni, wnioskuje o ich wartości; tym więc sposobem śmiało można powiedzieć, że ona panuje nad wszystkimi innymi naukami, podając każdej za pomocą swoich metod wyjaśniających, wyrozumowane zasady i zasadnicze, a dobrze naprzód ocenione idee.

A tę przysługę oddaje naukom filozofija nietylko przez badanie umysłu ludzkiego, ale jeszcze przez logikę; miarkuje i porządkuje bieg nauk, ustala ich metody, ocenia i uświęca ich nabytki; przez poznanie Boga daje podstawę prawom natury, które w innych naukach są tylko empirycznie poświadczone, a łącząc te prawa z pierwszą ich zasadą, ukazuje w mądrości Boskiej powód wszystkich cech je odznaczających, to jest: konieczność jednych w skutek niezmienności inteligencji Boskiej; zasadę dowolności drugich, w skutek wolności Boga, a przez doskonałą i nieskończoną biegłość tego najwyższego architekta, tłumaczy tajemnice téj prostoty, jaka w całym układzie świata istnieje.

Tak więc, filozofija przez wyborowość swego punktu widzenia i przez godność przedmiotów, które ją zajmują, otrzymuje pierwszy stopień między naukami. Cała zajęta Bogiem i człowiekiem, a przez to samo pozostająca u źródła bytu i wiedzy, wywiera ona na wszystkie inne przedmioty władzę prawną i zbawienną, a jeżeli czasami

władza ta zdaje się słabnąć, kiedy szczegółowe nauki wzmocnione i wzbogacone popędem danym z góry, rozwijają się tylko na podstawie dawniej, to znów szybko odzyskuje swoje panowanie, skoro przychodzą czasy wstrząśnień i przesilenia w sferze nauk. Władza ta zresztą jest konieczną, anarchija bowiem nie może istnieć równie w państwie umiejętności jak w narodach.

Teraz więc możemy rozumieć znaczenie i wartość tych wyrażeń: *Filozofja nauk*, *filozofja matematyki*, *filozofja prawa*. Wszystko co sprowadza naukę do wspólnej zasady, z której każda wynika, wznosząc ją po nad przedmioty określone, i tłumacząc takowe przez najwyższe powody, wszystko to stanowi filozofją danej nauki.

Wyobraźmy sobie zatem poznanie ludzkie, jak rozległe pole podzielone na części podług rozmaitej natury gruntu i jego płodów; każda z tych części przedstawia jedną naukę, każda ma swoich pracowników osobnych, którzy ją uprawiają. Pośrodku jest miejsce wzniesione, z którego wzrok, nie rozróżniając szczegółów, obejmuje całość i dostrzega granic i stosunków części. Z tego to wzniesienia, zarazem wytryskują źródła, które licznymi promieniami zlewają całe pole. Na owę to wyżynę wstępuje filozof, aby przypatrzeć się z góry całej tej pracy rozumu ludzkiego, aby wykrywać źródła, które ją zasilają, i oczyszczać je, jeżeli tego potrzeba.

5. Filozofja jest wyrazem potrzeby rzeczywistej, stałej i prawej umysłu ludzkiego, w tém leży przyczyna jój bytu i jój trwałości, ona nie potrzebuje innej obrony. Może się zbłąkać; zawodność i niepowodzenie niektórych jój usiłowań, może niekiedy wystawić ją na zarzuty.

Być może nawet, że w chwili zniechęcenia ona sama ogłosi swoją niemoc, ale jak z jednej strony, samo to wyrozumowane wyznanie jój słabości jest jeszcze filozofiją, tak z drugiej strony, po krótkich chwilach zwątpienia, rozum ludzki znęcony na nowo niezniszczalnym urokiem zadania, powraca znów do filozofii, aby na nowo i z rosnącą coraz siłą pracować wiecznie nad ich pożądanem rozwiązaniem.

Co się zaś tycze praktycznej użyteczności filozofii, możemy zapewnić, iż ta równie jest wysoką i rozległą jak jój cel spekulacyjny. Dlatego właśnie, że jak powiedzieliśmy, jest ona umiejętnością wszystkiego, nie zajmując się niczém szczegółowo, nie służy więc do niczego oznaczonego, coby się dotykalnie wskazać dało, ale służy do wszystkiego. To najwyższe usiłowanie umysłu, aby siebie samego przeniknąć, aby w sobie samym znaleźć powody wszelkiego zewnętrznego poznania, to usiłowanie, mówię, jest tak potężną gimnastyką, że przez nią wszystkie siły intelligencyi rozwijają się i wzmacniają nieskończenie. Uprawa filozofii nie obudza, jak inne nauki, jednej szczególnój władzy ze szkodą drugich, ale wszystkim użycza potęgi, dokładności i giętkości. Filozofija nie uczy tego lub owego przedmiotu; ona coś więcej czyni: ona uczy myśleć, ona naucza jak wyszukiwać zasadę wszelkiej rzeczy, jak wszystko zgłębiać, aby widzieć jasno i nie zadowalać się półdowodami, ona to nakoniec daje duszy te przywyknienia mężkie, które tworzą ludzi zdolnych i odznaczających się.

Jeżeliby szło jednak o wskazanie szczególnych korzyści, znalazłyby się one bez trudności w użytecznym wpły-

wie, jaką gruntowna moralność może wywierać na postępowanie i na intelligencyją; znalazłyby się jeszcze w ważności téj ścisłej logiki, która nie tłumiąc swobody ducha, utrzymuje ją pod zbawienném jarzmem prawideł, i na miejsce naszych wzruszeń i kaprysów naturalnych, stawia umiarkowany i harmonijny ruch myśli. Sama nawet nauka psychologii ma już wysokie znaczenie, przynosi bowiem materyały i wskazania ważne logice, moralności i theodycei, a zarazem uczy pojmować znaczenie tych głównych wyrażen, które oznaczają wzruszenia i uczucia duszy, i zajmują wielką część słownika we wszystkich językach; nakoniec uznajmy tu, że głębokie przekonanie o nieśmiertelnych przeznaczeniach człowieka, oraz jasne poznanie Boga i Jego przymiotów, są najgłówniejszym warunkiem pokoju w tém życiu. Wiara może do nich doprowadzić, ale i rozum wie dzie tam także, a umysły wykształcone, potrzebują wyrozumować sobie swoje wierzenia.

III.

O prawdziwej metodzie filozoficznej.

1. Najpierwszym przedmiotem badań filozoficznych, jest człowiek. Człowiek zna siebie w przeświadczeniu wewnętrzném; w tém samopoznaniu, jakie ma swoich myśli, swoich uczuć i swoich czynów, wie on, czego doznaje, czego chce i co pojmuje, w każdej chwili wyznaje to i opowiada. Aby to wyrazić, nie brakuje mu nigdy słów; mowa nasza ma tysiące wyrazów na oznaczenie

rozmaitych stanów natury ludzkiej, i wszyscy je rozumieją i używają ich w każdej chwili w najzwyczajniejszych okolicznościach. To przeświadczenie stałe, jakie każdy człowiek nosi w sobie, jest narzędziem przyrodzonym wszelkiej prawdziwej nauki o człowieku, i podstawy tej nic zastąpić nie może. Idzie tylko o to, żeby je uczynić doskonalszym; jeżeli przeświadczenie to nie jest jasne, trzeba je uwydatnić, jeżeli jest niepewne, trzeba je ustalić. Poruszenia, myśli i uczucia duszy są zmienne i przemijające, przechodzą prędko, powracają często i znikają szybko w pamięci; sam zwyczaj i ciągle z nimi przebywanie, czynią je dla nas mniej wyraźnemi, trzeba zebrać całą uwagę, zapisywać w myśli w miarę, jak okoliczności odnawiają je w nas, wybierając naprzód najbardziej uderzające, następnie odcienia najdelikatniejsze lub strony najbardziej ruchome. Z wprawą i cierpliwością zdołamy z wolna przemienić te niewyraźne poczucia w dokładne poznanie naukowe. Doskonałość postrzeżeń odbija się w wierności wyrażen, i wszystkie te fakta, te rysy, które ogół maluje pospolitym językiem, które poeci lub romansopisarze opisują w szczegółowych obrazach, przechodzących prawie w subtelność, wszystko to znajdzie miejsce w wykładzie zupełnym i naukowym.

Postępowanie takie w ogóle nazywa się obserwacją. Obserwacja człowieka przez niego samego w jego wewnętrznym przeświadczeniu, oto pierwsze działanie czyli proces metody filozoficznej; nie może ono być niczem zastąpione. Żadne usiłowania geniuszu nie zdołają odgadnąć natury ludzkiej, odkrycie lub imaginacja nie mają tu miejsca, trzeba poświęcić się na zbadanie tej na-

tury jaką jest, jaką się objawia w życiu rzeczywistém, w tém współdziałaniu namiętności, czynów i myśli, które jój treść stanowią.

Ta zasada, że metoda filozoficzna powinna być przede wszystkim experimentalną czyli doświadczalną, jest zarazem wynikiem téj drugiej, że psychologija, powinna stanowić punkt wyjścia filozofii; obie zaś są tak jasne, iż dziś już nawet pospolitemi się stały. A jednak potrzeba było wieków, aby umysł ludzki zdołał nietylko ich dojrzyć, ale jeszcze poznać jasno ich ważność i zastosować w praktyce. Zaledwie wychodzimy z epoki, w której nauka o człowieku wyłącznie opierała się na hipotezie, utrudniając tym sposobem niezmiernie swój postęp. Nie można więc nigdy dość zachęcać do obserwacyi, i niepodobna dosyć oszańcować się przeciw wszystkiemu, co by ją mogło czynić niedokładną. Powinniśmy ciągle powtarzać za głosem niejednej już powagi, że obserwacyja ma być zupełną, o ile podobna zawsze bezstronną, nic nie opuszczać i nie dodawać, widzieć wszystko, co jest, a nic więcej tylko to, co jest.

Fakta dokładnie sprawdzone i w pełni zebrane, stanowią dopiero materiał nauki; ta ostatnia, zasada się na poznaniu przyczyn, z których też fakta powstają, praw, które nimi rządzą, i celów, ku którym prowadzą. Aby to wszystko poznać, trzeba porównywać i szeregować fakta. Przez połączenie podobnych sobie cech w jeden rząd, uprości się działanie, mnogość ich przestanie obciążać pamięć, a powtarzanie się ciągle tych samych cech, w rozmaitych wypadkach upoważni myśliciela do odnośzenia ich do jednej i téjże saméj przyczyny; oraz uzdol-

ni go do odkrycia stałej zasady, jakiej one ulegają, pomimo ich pozorniej różnorodności; a tym sposobem wykryje mu się zarazem natura i cel, ku któremu one dążą. Trzeba więc je naprzód pozbierać w grupy i rzędy czyli seryje, porozdzielać podług porządnjej klasyfikacji, opartej na najistotniejszych i najgruntowniejszych względach, aby ztąd wywnioskować ich przyczyny i ich prawa, a w całości tych praw i przyczyn, po odniesieniu ich do szczególnego celu, znaleźć wytłomaczenie natury ludzkiej. Uogólnić więc jednem słowem, odbudować drogą syntezy, jedność natury ludzkiej, którą rozbiór rozłożył; oto jest drugie działanie metody filozoficznej.

Obsérwacyja musi poprzedzać uogólnienie, analiza syntezę, od doskonałości pierwszej zależy wartość drugiej, obserwacyja powinna być dokładna i bezstronna, generalizacyja czyli uogólnienie, powinno być ostrożne i przezorne. Nie trzeba, żeby przewyższała obserwacyję, wszelkie uogólnienie lekkomyślne lub zbytne, jest tylko hipotezą, i nie ma za sobą powagi naukowej. Oba te działania skoro je połączymy razem, prowadzą niezawodnie do pewnego poznania człowieka. Ale czy wystarczą same do wytłomaczenia wszystkiego, co o nim wiemy, co sądzimy znać w nim lub znamy istotnie, a mianowicie, czy zdołają otoczyć powagą naukową, podstawy moralności, powszechność praw logicznych i doskonałość natury Boskiej? na to pytanie damy odpowiedź następnie.

2. Powiedzieliśmy powyżej, że najwyższym celem nauki, jest nietyle jeszcze poznanie faktów, jak odkrycie ich praw, ich przyczyn i ich powodów ostatecznych. Jakkż umysł ludzki zdołał osiągnąć niekiedy téj wysoko-

ści i nie przestaje tam dążyć. Owóz do téj wysokości nie doprowadzi nigdy ani obserwacyja, ani uogólnienie, które zawsze musi być do pewnego stopnia niewolnicze, ponieważ wolno mu tylko przeobrazić rzeczywistość, ale nigdy przejść po za jój granice. Przyczyny zaś istotne, czyli ostateczne, wymykają się z po za obrębu doświadczenia, a prawa przewyższają zupełnie toż doświadczenie. Cóż bowiem wiemy o nas samych lub o naturze za pomocą prostéj obserwacyi, czy to wewnętrznej czy zewnętrznej, to jest czy to za pomocą zmysłów, czy za pomocą doświadczenia? Tą drogą tylko poznajemy fakta, a między temi faktami, oznaczamy podobieństwa lub różnice; na tych cechach i stosunkach, uczony badacz opiera swoją klasyfikacyję, ale on sam już nawet zmuszony jest przypuszczać więcej niż go doświadczenie naucza; on wierzy, że ta mnogość pozorna fenomenów i istot, pokrywa tylko nieskończoną prostotę czyli jedność w układzie rzeczy, a pod ich powierzchownym nieładem uznaje głęboki porządek. Prostotę tę i porządek, stara on się uchwycić za pomocą klasyfikacyi, którychby doskonałość odpowiadała zarysowi natury. O ile one odpowiadają temu zarysowi, o tyle są prawdziwe, i przeciwnie. To stanowi ich wartość naukową, lub téż niszczy ich znaczenie, wywołując znów inne układy. Jeżeli nie ma tego oparcia klasyfikacya, będzie to tylko nikczemne złudzenie, zastosowane do słabości naszego pojęcia; będzie to pomoc dla pamięci, ale bez żadnego związku z prawdą. Takie układy doraźne prostotą, odróżniają się tylko jedne od drugich, skoro ten warunek jest zachowany, niepodobna tu żądać nic więcej. A jednak umysł ludzki nie zadowala się tak

łatwo; on w uszeregowaniu naukowém chce znaleźć więcej; on wznosząc tę budowę, usiłuje przedstawić za ich pomocą obraz tajemnego porządku, podług jakiego odbywa się rozdzielenie i uszeregowanie wszystkich istot; dlatego szuka tego planu, bo go przeczuwa. Jakże inaczej mógłby o nim pomyśleć, a to przecucie mogłoby w nim powstać z samego doświadczenia, które mu przedstawia tylko powierzchnią rzeczy, pełną nieporządku, rozmaitości i zamieszania.

Ile oznaczyliśmy klass, oddzielnych pojavów, tyle też następnie przypuszczamy przyczyn, z których one powstają. Pojawy te, jakiegokolwiek one są, czy to ruchu, czy równowagi, przyjemności lub przykrości, dają się tylko widzieć lub czuć; doświadczamy ich osobiście, lub jako świadkowie, ale przyczyn nie widzimy nigdzie, ani zewnątrz siebie, ani wewnątrz. Któż nam je objawia? Któż nam powiedział nawet, że są przyczyny? Zaprawdę, nie doświadczenie; musi to być więc jakaś władza niezależna od tegoż doświadczenia, władza, bez której wszystko dla nas byłoby tylko pojawem, fenomenami mniej lub więcej połączonymi, mniej lub więcej rozmaitemi, ale które nawet charakteru skutkówby dla nas mieć nie mogły, skoro nie odnosilibyśmy ich do przyczyn.

Wielka ilość faktów podobnych do siebie, połączonych z sobą, może ogarniać wielką rozległość, zawsze jednak ograniczoną pod względem czasu i przestrzeni, a przecież umysł nawet najbardziej wymagający, nie potrzebuje wielkiej liczby faktów, aby mógł rozciągnąć do wszelkiego czasu i wszelkiej przestrzeni, okoliczności zwyczajne, zauważone kilkakrotnie przy pojawieniu się pewnych fe-

nomenów. Naprzykład dość było zaobserwować kilka razy naukowo spadanie ciał, abyśmy uwierzyli, że przyciągają się w stosunku prostym ich massy, a w stosunku odwrotnym kwadratu odległości, a to nietylko w jedném miejscu ale na całej ziemi, nietylko na ziemi ale i na niebie, wszędzie, gdzie tylko jest materyał, czyli wszędzie, gdzie jest jakie ciało, wszędzie, gdzie było lub gdzie podobna się Bogu je stworzyć. Cóż nam więc daje tę śmiałość, że poważamy się tak ogarniać myślą, trwania i rozległości nieskończone, przechodząc granice tak zawsze ciasne naszych doświadczeń? z kądże wyczerpaliśmy tę pewność, z jaką wyrzekamy w imieniu teraźniejszości, o przeszłości i przyszłości i nawet o możliwości wszelakiej? Oto z przypuszczenia stałych i ogólnych działań natury. Jesteśmy naprzód przekonani, że wszystko we wszechświecie odbywa się podług prawideł prostych i wystarczających zarazem; tego przekonania naszego nie popiera znów, ani tłumaczy żadne doświadczenie; najwięcej, jeśli ono je potwierdza lub na niem się opiera, a jeżeli w niektórych wypadkach doświadczenie zdaje się sprzeciwiać temu przekonaniu, my nie słuchamy go, szukając dalej wytrwale reguły, tam, gdzie fakta okazują nam tylko niestałość i przypadkowość. O dziwnieźby to było wytrwanie, gdyby cała nasza umiejętność wynikała z doświadczenia.

Każda istota ma swój cel, jestto także prawda, o której równie jak o powyższych jesteśmy przekonani, i która również nie daje się wstrząsnąć żadném przeciwném doświadczeniem. Tak samo jak powyższe prawdy, ta również rządzi obserwacją, nie pochodząc od

nięj, bo obserwacja dosięga tylko środków, a rozum dosięga celów, i dlatego on ich szuka, a chociaż ich nawet nie znajduje, nie przestaje wierzyć, że one istnieją.

Widzimy więc, że nawet w zakresie nauki doświadczalnej dostrzeganie faktów nie wystarcza; do istotnego pojęcia rzeczy, możemy tylko dosięgnąć za pomocą pewnych zasad, które kierują z góry całym naszym badaniem, zwracają uwagę naszego umysłu na prawdziwe tajemnice natury, podtrzymują naszą uwagę wśród nudnych i długich doświadczeń nadzieją szczęśliwego skutku, bez którego cała praca byłaby zimną i niepłodną. Tak się rzecz ma nie tylko z nauką natury, ale jeszcze z nauką o człowieku, którego utwór cały sam już równie jest cudowny jak układ całego świata, a cudowny właśnie przez prostotę sprężyn, jedność ruchu, harmoniją celów i środków.

Metoda więc psychologiczna nie jest czysto doświadczalna; a cóż powiemy o logice, w której trzeba oznaczyć warunki powszechnie prawdy, w naszych sądach i w naszych rozumowaniach. Zamiar ten albo byłby niepodobnym, albo musimy uznać, iż posiadamy naprzód prawidło najwyższe, jakby pewien obraz prawdy, podług którego sądzimy bez wahania o dokładności lub niedokładności działań naszego umysłu, stosownie do tego jak one odpowiadają temu obrazowi i téj regule. Owóż prawidło to narzucające się z powagą umysłowi, i sądzące wszystkie jego czyny, nie powstaje z pewnością z doświadczenia.

Idźmy dalej jeszcze: moralność szuka prawa, doświadczenie daje jęj tylko fakta. Pojęcie prawa każe się domyslać czegoś powszechnego, stałego, czegoś świętego,

co jest zawsze i wszędzie; fakt z natury swojej odnosi się do pewnego czasu i do pewnych miejsc; jest on ruchomy i nie ma z siebie żadnej powagi. Przez fakt rozumiemy tu postępowanie ludzi, kierowane podług okoliczności rozmaitemi pobudkami, rozumiemy ich obyczaje zmienne, ich zwyczaje rozmaite; nam zaś przeciwnie idzie o postawienie po nad całą tą różnorością, prawa silnego i stałego, podług którego czyny wszystkie i każdego, mogłyby być oceniane i uznane słusznie za dobre lub złe, za sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Wyciągnijmyż więc z doświadczenia to właśnie, co je ma sądzić i porządkować.

Nakoniec, jakkolwiek pięknym wydaje się nam ten świat, jakkolwiek baczna obserwacja wykrywa w nim wielkość, porządek i harmoniją, nie zdoła ona tam znaleźć Boga, bo nic skończonego nie może Go stanowić, ani mu zrównać, i ponieważ cała wspaniałość rzeczy stworzonych jest nieskończenie odległą od Jego nieskończonej doskonałości. Rozum może wprawdzie dostrzedz jakich śladów mądrości Boskiej w świecie, ale wtedy dopięro, kiedy ją już rozumie, i nie byłby nigdy w stanie uchwycić tych słabych rysów najwyższego wzoru, gdyby sam wzór nie był obecnym jego myśli.

Uczyńmy więc z tego wszystkiego wniosek. Dla poznania i zrozumienia rzeczy, Bóg obdarzył nas dwoma głównymi władzami, w każdej chwili jesteśmy widzami świata, przypatrujemy się temu, co się dzieje zewnątrz nas i wewnątrz, widzimy istoty, które zapełniają wszechświat; ich przymioty i ich stosunki zwracają naszą uwagę, postrzegamy ich rozwój i ich działanie; jestto owoc do-

świadczenia, jestto materyał, którego żadne przypuszczenie umysłu zastąpić nie może, któremu żadna zasada wartości właściwej odebrać nie zdoła. On to ukazuje nam rzeczywistość, czyli to co jest, fakta poświadczone przez doświadczenie są święte, od nich zaczynać potrzeba równie w badaniu człowieka, jak w wszelkiej innéj rzeczywistości, i powracać do nich ciągle, nie zaprzeczając żadnego.

Ale po za zakresem doświadczenia i faktów, umysł przypuszcza jeszcze coś innego i dosięga zarazem; pod nieładem pozornym, jak powiedzieliśmy, pod różnaitością zewnętrzną istot, spostrzega on głęboki porządek, plan jednostajny i prosty; pod pojawami domyśla się przyczyn, a wszystkiemu naznacza cel. Samo już takie przypuszczenie nie jest w nas skutkiem doświadczenia ograniczającego się na tém co widzimy, co się zmienia, co przechodzi. Człowiek więc posiada inną władzę, i ta to właśnie władza, dając mu zdolność i pociąg do poszukiwania praw, przyczyn i powodów ostatecznych stworzeń, odkrywa mu zarazem warunki, najwyższe prawdy i sprawiedliwości, a po nad tém wszystkiém objawia mu istotę doskonałą, przyczynę przyczyn, źródło wszelkiej sprawiedliwości, wszelkiej prawdy, wszelkiego porządku; ta władza nazywa się w filozofii *rozumem*. Jój to wskazania, wyrażone w kształcie zasad stają się prawidłami, pod których kierunkiem i powagą pracuje doświadczenie, a bez których byłoby ono niepodobném i bezużyteczném. Władza ta, szczególnie jasna i silna w niektórych duszach uprzywilejowanych, posiadających w wyższym stopniu uczucie harmonii i porządku, staje się źródłem tych

nagłych natchnień, które obserwacja może sprawdzić następnie, ale których nigdy nie nasunie; źródłem, mówię, owych przeczuć śmiałych, za pomocą których ludzie genialni odgadli nieraz tajemnice natury. Przez te to władze, człowiek wnika niejako w zamiary Boga, i kiedy doświadczenie powiada mu dopiéro po wypadku o tém co jest; on rozumem przesądził już, co być powinno.

Są więc dwie władze: doświadczenie i rozum, a zatem dwie metody, a raczej jedna będąca zarazem doświadczalną i racjonalną; w istocie bowiem, doświadczenie nie może nic dokazać bez pomocy rozumu, ani rozum bez doświadczenia. Zostawiona sama sobie obserwacja, ginie w mnóstwie nieskończoném. różności rzeczy, ogranicza się tylko na zapisywaniu faktów bez zrozumienia ich natury, na widzeniu bez tłumaczenia. Jeżeli znów damy rozumowi wyłączne panowanie, zabłąka się on w przypuszczeniach, zamiast gruntownego systemu, da nam hipotezę i wznosić będzie wątplą budowę bez fundamentu. Potrzeba więc, aby te dwie podstawy łączyły się ciągle, oddając sobie wzajemne usługi; niech jedna udziela nauce światła, druga rzeczywistości, niech doświadczenie dostarcza rozumowi materiałów, z których on budować będzie, a rozum niech dostarcza doświadczeniu prawidła, mogącego niém kierować. Taką powinna być prawdziwa metoda, taką wskazuje sama natura rzeczy: odpowiada ona zarazem słabości naszego umysłu przez swoją stronę doświadczalną i wysokim jego dążeniom, przez swoją stronę racjonalną.

„Filozofów, mówi Bacon, którzy zajmowali się umiejętnościami, można podzielić na dwa oddziały: empiry-

ków i dogmatyków. Empiryk podobny do mrówki, ogranicza się na zbieraniu zapasów, które następnie spożywa; dogmatyk na wzór pająka tworzy tkaninę, do której materiał z własnej wyciąga substancji; jestto utwór odznaczający się szczególną delikatnością wyrobu, ale nie ma trwałości i nie może służyć na żaden użytek. Pszczoła zachowuje środek między tymi dwoma pracownikami, ona czerpie materiał pierwszy z kwiatów i roślin, następnie sztuką wyłącznie sobie właściwą, materiał ten przetrawia i obrabia. Prawdziwa filozofija postępuje podobną drogą.... jakoż można się wiele spodziewać, skoro nastąpi ściśle przymierze, dotąd jeszcze nie utworzone między doświadczeniem a rozumem, których dotychczasowy rozdział był powodem ciągłego zamieszania w umiejętnościach."

3. Historyja przynosi silne i niezwycone poparcie tym wnioskom; rozważając bowiem cały ciąg usiłowań i badań filozoficznych, od początku aż do naszych czasów, widzimy, że doświadczenie i rozum były tu zawsze jedynemi działaczami, czy to działając wspólnie, czy w rozdzieleniu. Widocznie istnieją te dwie tylko metody, ponieważ historyja nie przedstawia żadnej innéj; gdyby mogła być trzecia, byłaby się pojawiła pośród tego długiego szeregu prób, tak rozmaity charakter na sobie noszących; byłaby się wyraziła w kształcie systematu. Ale nie widzimy tego; cała historyja metody filozoficznéj ogranicza się na kolejném górowaniu, to doświadczenia, to rozumu, stosownie do czasu, miejsc i ludzi, przedstawiając zarazem dzieje walk i rozdziałów, jakie między tymi dwoma czynnikami zachodziły. Rzadkie chwile ich połącze-

nia, są zarazem epokami najtrwalszych i najgruntowniejszych nabytków pod względem filozofii; przeciwnie, nadużycia jednej strony, poświęcenie zupełne drugiej, stały się przyczyną najsmutniejszych obłąkań; zacytujemy tu tylko dwa wielkie przykłady.

W Grecyi, z pierwszym brzaskiem refleksyi, to jest około 600 lat przed Jezusem Chrystusem, myśl ludzka niedoświadczona jeszcze i probująca tylko sił swoich prawie nieświadomie, w badaniu wszechświata, zajęła dwa wielkie kierunki, które oznaczyliśmy i które nazawsze podzielać będą dziedzinę myśli. Powstają też dwie szkoły i rozwijają się jednocześnie, nie znając się z początku; później pierwsze zbliżenie wywołuje między niemi walkę i zaraz uwydatniają się dwie podstawy powyżej przez nas wskazane, doświadczenia i rozumu. Walka ta odbywa się mimo wiedzy prawie jój twórców, tak słabe mają oni jeszcze przeświadczenie o dążeniu swych doktryn; nie umieją sobie zdać rachunku z drogi obranej; kwestyja metody jest zadaniem wyższém, wymagającém rozwagi głębszej, ci myśliciele działają jak dzieci, nie wiedząc jak i dla czego, a jednak przez samą siłę rzeczy, i z powodu, że umysł ludzki był wówczas tém, czém będzie zawsze, znaleźli się naturalnie na tych drogach osobnych, stosownie do rozmaitych wpływów, jakie na nie działały, i stosownie do swoich usposobień. Nie idzie zatem, aby ten mimowolny empiryzm z jednej strony, lub ten nie wyrozumowany racjonalizm z drugiej były już zrazu bardzo potężnemi, wszystko w początku jest słabe, i tu więc z obu stron zamiast systematów, widzimy tylko dziwaczne hipotezy. Ale i w tych hipotezach jakkolwiek one są włą-

tle, bywa naprzemian, raz powód czerpany w rozumie, drugi raz w doświadczeniu, wszystkie zaś razem w swęj śmiałości dziecinnęj dążą do wytłomaczenia wszechświata, tak mało znanego jeszcze wówczas; tylko ich tłumaczenie odnosi się zawsze do tego, co najbardziej uderza w całości rzeczy, do natury, a wykład ich lubo zawsze przypuszczalny jest albo czysto fizyczny, albo czysto matematyczny.

Na czele tych fizyków pierwszego wieku naukowego stoi Thales z Miletu, zauważył on, że woda morska, pozostawiona w naczyniu, znika zwolna, tworząc pewien osad stały, następnie uważał, że nasiona wszystkich rzeczy mają wilgoć w sobie, a zatém, że wilgotność tworzy życie, ona także utrzymuje to życie w roślinach przez soki, w zwierzętach w kształcie krwi. Nie potrzeba było więcj Thalesowi, aby wniesć z tego, że woda czyli wilgoć jest zasadą wszystkiego, czyli że chaos pierwotny był masą płynną, z której utworzyła się ziemia przez zgęszczenie, jak się tworzy osad, który znajdujemy w głębi naczynia. Zaprawdę, indukcya tu była za śmiała, a miała ilość faktów nie odpowiadająca bynajmniej rozciągłości wniosków; ale zawsze były to fakta wyczerpane z doświadczenia.

Co Thales i uczniowie jego chcieli wytłomaczyć przez działanie elementów, z tego znów Pitagores, naczelnik szkoły matematycznęj, chciał zdać sprawę przez potęgę liczb. „Ci, których nazywają Pitagorejczykami, mówią Arystoteles, oddawali się naprzód matematyce i rozwinęli wysoko tę umiejętność; przejęci więc jęj duchom, sądzili, że zasady matematyki są zasadami wszystkich istot

Liczyby poprzedzają z natury swojej rzeczy; Pitagorejczy-
cy więc szukali raczej w liczbach niż w żywiołach, jak na-
przykład w ogniu, wodzie, ziemi, tysiące zbliżeń i ana-
logii, z tém co jest, co się tworzy. Pewien na przykład
stosunek liczb zdawał im się przedstawiać sprawiedliwość,
inny znów stosunek—duszę lub intelligencyją, inny jesz-
cze właściwość chwili (l'apropos) i tym podobnie. Nako-
niec w liczbach widzieli źródło muzyki i jój tonów. Tak
przenosząc myśl swoją do całego świata, sądzili, że licz-
by są żywiołami wszystkich istot, że niebo w swój cało-
ści jest harmoniją i liczbą; łącząc te wszystkie stosunki
liczb i muzyki z fenomenami świata, a te zaś fenome-
na z całością układu stworzenia, tworzyli systemat oso-
bny, a jeśli co nie dostawało temu systematowi, starali
się nadrabiać go tysiącznemi sposobami, aby był prawdo-
podobny.—Na przykład: „ponieważ liczba dziesięć jest licz-
bą doskonałą i obejmuje w sobie wszystkie liczby, do-
wodzili oni, że w całym systemacie niebieskim jest tylko
dziesięć ciał w ruchu, a ponieważ rzeczywiście jest ich
tylko dziewięć widocznych, wymyślili dziesiąte, nazwane
przez nich Antichtone.” Tak więc już w pierwszych po-
czątkach nauki, racjonalizm ukazuje się obok empiry-
zmu; widzimy go natychmiast, ze wszystkimi jego ce-
chami i nadużyciami: poświęcającego przypuszczeniom
dowolnym, równie doświadczenie jak fakta; psującego
lub fałszującego rzeczywistość, stosownie do swoich wi-
doków przez dodanie dowolne tego, na czém zbywa sy-
stematowi, lub ujęcie tego, co w nim jest zbyteczne.

Po upadku tych dwóch szkół, mądry i umiarkowany
Sokrates dał jeden z tych rzadkich przykładów połącze-

nia jakkolwiek jeszcze niedokładnego, ale już bardzo dobroczynnego, wszystkich władz umysłu w poszukiwaniu prawdy. Naprzód zwrócił on myśl zbyt dotąd zajętą obserwacją natury, do badania człowieka, i rozpoczął tym sposobem budowę prawdziwej filozofii, której początkiem powinno być „znaj siebie samego,” i takim też było godło Sokratesa. Ale w nauce człowieka i rzeczy moralnych, szukał on podług świadectwa Arystotelesa, jedynie ogółu i definicyi, to jest praw i zasad, a środkiem do tego był mu rozum, oparty na doświadczeniu wewnętrzném, jakkolwiek w języku ówczesnym nosił on miano dyalektyki. Dwaj wielcy uczniowie Sokratesa, Platon i Arystoteles, trzymali się w granicach Sokratesowskich, o ile na to potęga ich geniuszu pozwalała; jednakże już Platon w swoim uniesieniu chylił się ku racjonalizmowi, Arystoteles przez ścisłość swoją dotykał empiryzmu, a ten dwojaki ich kierunek, do ostateczności posunięty przez uczniów, utworzył w szkole pierwszego nowych Pitagorejczyków, a w szkole drugiego wyłącznych wielbicieli doświadczenia.

Przeszło w dwa tysiące lat po Thalesie i Pitagoresie, skoro filozofija nowożytna rozwinęła się i dosięgła niezależnego stanowiska w Bakonie i Kartezjuszu, widzimy te dwie metody na nowo się ukazujące, pod opieką dwóch tych wielkich ludzi; widzimy je, mówię, już spotężniałe, podniesione do przeświadczenia wewnętrznego, zbliżone do siebie w gruncie, i gotowe do wydania podobnych systematów i podobnych ostateczności. Główném prawem do sławy Bakona stanowi jego traktat o Metodzie czyli jak on nazywa nowy *Organum*: najznakomitszém pismem

Kartezyusza, zawierającym w sobie w zarodzie wszystko, co on gdzieindziej rozwija, jest jego sławna *Rozprawa o Metodzie* czyli *jak kierować rozumem i szukać prawdy w umiejętnościach*.

Bakon usiłuje zwrócić na drogę doświadczenia umysł ludzki goniący za hipotezami; dotąd, mówi on, dotknięto tylko lekko, w biegu niejako, doświadczenia i faktów; trzeba nakoniec rozpocząć ich studyowanie gruntowne i porządne; przedewszystkiém trzeba, żeby umysł zżył się tych naprzód utworzonych pojęć, które go wiążą, trzeba, żeby się wyzwolił od tych twierdzeń lekkomyślnych i przedwczesnych, które nim rządzą, i odzwyczaił się od tych przesądzeń skwapliwych, podług których pojmuje przyrodę. Człowiek powinien być tylko tłumaczem natury, on rozumie tylko w miarę swoich odkryć doświadczalnych; po za tym zakresem nic nie zna i nic nie może. — „Doświadczenie to, a raczej obserwacyja, podług Bakona powinno być nietylko bezstronne ale obszerne i dokładne; nie chce on wprawdzie, żeby się nauka ta na tém ograżała, indukcyja powinna nastąpić po doświadczeniu, ale ta ma być stopniowa, roztropna i ostrożna aż do nieśmiałości; wynikać zawsze z faktów i wracać nieustannie do nich, mierzyć się z rzeczywistością, nie przechodząc nigdy jéj granic. Takim to sposobem dodając do obserwacyi to ogólne ale niewolnicze wnioskowanie, Bakon sądzi, jak się sam wyraził, iż ustalił na zawsze zgodę niewstrząśnioną między rozumem a doświadczeniem. Ale cóż znaczy wyraz rozum, użyty przez niego, kiedy cała metoda niesie mu zaprzeczenie? któżby mógł poznać rozum, tę władzę tak potężną, w téj roli tak poziomej, ja-

ką jój Bakon przeznaczają, ograniczając jój działalność na zbliżeniu między sobą wskazań doświadczenia? Potępił on najżywotniejsze i najgruntowniejsze zasady rozumu, a przeciwko najgłówniejszój wyrzekł taki wyrok pogardliwy: „zasada przyczyn ostatecznych jest niepłodną i bez pożytku;” ogarnął jednakową pogardą najdowolniejsze hipotezy i najpewniejsze prawa rozumu.

Kartezyusz wychodzi z przeświadczenia, to jest z obserwacji wewnętrznej natury człowieka, ale zatrzymuje się mało w tym zakresie; tyle tylko, aby tam dokładnym przeglądem wszystkich swoich myśli, okazać niepewność i ciemność jednych, to jest takich, które wynikają ze zmysłów i z imaginacji, czyli jedném słowem z doświadczenia; a następnie dowieść wyższej jasności i bezwzględnej pewności tego szeregu myśli, które podaje nam siła umysłu, czysta inteligencyja, słowem *rozum*. W rządzie takich, napotyka jedną szczególniej płodną i potężną: ideę nieskończoności i doskonałości, to jest ideę Boga. Znalazłszy tę ideę Kartezyusz, z niej wyprowadza wszystko. Istnienie świata zdawało mu się wątpliwém, póki mówiło o niém samo doświadczenie; teraz prawdziwość boska niszczy tę wątpliwość, ona jest dowodem i jedyną pewną rękojmią rzeczywistości ciał. Istnienie osobiste człowieka było dotąd tylko faktem, teraz potęga Boga dobrze zrozumiana, staje się najwyższym powodem bytu i trwania stworzenia. Jeżeli idzie o badanie wszechświata, Kartezyusz wypowie „tylko prawa, które nim rządzą, prawa konieczne i powszechne, a do uznania ich dosyć mu jest rozważać Boga, który świat stworzył, i jego nieskończone doskonałości, które również poznaje tylko

z pewnych zarodków prawdy, złożonych naturalnie w naszych duszach." Ta metoda zaczynająca od Boga, aby potem siłą rozumowania wywnioskować z tej najwyższej zasady wszystko, co jest i być może w świecie, to znów metoda racjonalna w całej swój potędze, i nawet z niektórymi swemi przesadami. Lubo sam jej twórca nie wskazuje wyłącznie tej drogi w ustępach niezupełnie jasnych *Rozprawy o metodzie*, w zastosowaniu jednak zdradza on dość wyraźnie naturę swego stanowiska i błąd swjej szkoły. Jakoż w istocie błąd ten udzielił się jego uczniom, którzy doprowadzając go coraz więcej do ostateczności, nadużyciami swojemi zaszkodzili teorii mistrza.

Tak więc, równie w początkach filozofii nowożytnej, jak w pierwszych początkach nauki myślenia i we wszystkich epokach, historia nauk okazuje nam dwa tylko działania, których zarody odkryliśmy w głębi natury umysłu ludzkiego. I jakież prawda ta nastęrcza nam wniosek? oto, że trzeba te dwa działania łączyć, ponieważ rozdział ten był powodem dotąd przeważnych zbroczeń.

PSYCHOLOGIJA.

I.

**Co jest właściwym przedmiotem psychologii.—
Rozróżnienie psychologii od fizjologii.— Mo-
żliwość obserwacyi wewnętrznej.**

Psychologija jest punktem wyjścia czyli podstawą filozofii; w zakresie zaś swoim, jestto badanie natury ludzkiej za pomocą przeświadczenia. Ale natura ludzka jest przedmiotem złożonym, a fakta przez jakie ona się objawia, niezawsze zależą od przeświadczenia czyli samowiedzy wewnętrznej; są takie, które poznają się innym sposobem, tworząc razem z zasadą, z której wynikają, przedmiot osobnej nauki, zwanój *fizjologiją*, nauki tak niezależnej w swój dziedzinie, jak niezależną jest psychologija w swojej. Dla jasności badań, potrzeba koniecznie oznaczyć różnicę i granicę tych dwóch nauk, które dzielą między sobą całą naukę o człowieku; wypada strzedz pilnie tego rozdziału, przeciwko wszelkim następowaniom jednej na drugą.

1. Z pośród ciał, które człowiek zna, odróżnia on jedno, które jest jego własnością; być może, iż ciało to nie stanowi naszej istoty, mamy jednak słuszne powody uważać je za nasze; nie pojawi się bowiem w niem żadna zmiana, któraby się nam nie dała uczuć w kształcie przykrości lub przyjemności. Co je orzeźwia, jest nam miłym, co je rani, zadaje nam boleść; jesteśmy weseli lub smutni, stosownie do tego, czy ciało jest zdrowe lub chore. Posłuszne ono jest prawie bezpośrednio, w niektórych przynajmniej swoich działaniach, rozkazom naszej woli, i kiedy cała potęga naszego postanowienia, zwrócona na źdźbło słomy, nie zdołałaby go podnieść, to jedno słowo wyrzeczone przez nas wewnątrz, żeby poruszyła się nasza ręka, dostatecznym jest do jój poruszenia. Wywieram więc na ciało moje wpływ bezpośredni i prosty, mam nad niem władzę, jakiej nie mam nad żadnym innym, a zatem do mnie należy ono z dwóch tytułów, bo chociaż nie tworzy mojej istoty, stanowi jednak część mojej natury; złączony z niem jestem nierozdzielnie przez cały czas pobytu mego na ziemi.

Fizyologija zajmuje się właśnie nauką tego ciała żyjącego, które jest nasze; ona opisuje jego skład i kształty, jego układ i działania, następnie przez indukcją właściwie zastosowaną, wznosi się ona do fenomenów, do praw, i z poznania narzędzi cielesnych i ich działań, wnioskuje o ich przeznaczeniu i celu, usiłując w pośród rozlicznych objawień uchwycić tajemniczą zasadę, która ożywia tę całość organizmu, która utrzymuje w jednej prawie mierze kształty dane, pomimo ciągłego odnawiania się składowych cząstek czyli atomów, a która w chwili śmier-

ci opuszczając tę materję, zwraca ją prawom powszechnym, przed których potęgą zasłania ich czas jakiś. Dotąd może się wznieść fizyologija, ale jakbykolwiek daleko zaszła w swoich wyjaśnieniach, znaczenie jęj teoryi nie przejdzie nigdy zakresu faktów, które ją tworzą. Teoryje te wymyślone dla wytłomaczenia pewnych zjawisk, stosują się tylko do fenomenów tego rzędu, dalej potęgą ich nie sięgą. Owóz fakta, o których tu mowa, wyłącznie należą do rzędu tych, które widzimy, których dotykamy, i jakże inaczej byłoby mogło, kiedy one odnoszą się tylko zawsze do materyi, a spełniają się tylko w przestrzeni? Są to jedném słowem albo kształty, albo ruchy; jestto na przykład albo rozkład kości, mięskulów i nerwów, kształt mózgu, bieg krwi, wydzielanie się żółci i t. p. Fakta te obserwuje fizyolog przez zmysły z pomocą narzędzi, które powiększają ich subtelnosć i siłę; tłumaczy on je za pomocą indukcyi, która może wyjaśnić ich znaczenie, ale nie byłaby w stanie w niczém zmienić ich natury; z tych faktów on wychodzi, powraca do nich i na nich ograniczać się musi.

Otóż gdyby w nas nic więćej nie było, tylko te fakta lub im podobne, albo jeszcze wnioski, jakie z nich wyciągnąć możemy, wówczas cała umiejętnosć natury ludzkiej, zmieściłaby się w fizyologii. Ale jeżeli przeciwnie, znamy w nas więćej i co innego, jak to, czego nas zmysły nauczają, jeżeli doświadczamy w sobie stanów i działań, nie będących ani modyfikacją materyi, ani ruchem organizmu; musimy więc uznać, że jest nauka osobna tych pojavów i ich zasady. Owóz w tych nawet stanach naszych, które się najściślej z bytem naszego organizmu

wiążą, to jest w działaniach wywieranych na nasze ciało przez zewnętrzne materjalne przedmioty, znajduje już element rzeczywisty i uznany powszechnie, a który wymyka się po za granice zmysłów, zatem po za granice fizyologii.

Odbieram na przykład ranę w jakiej części mego ciała: skoro tylko chore ciało zostało odcięte, nerwy schodzące się w części zranionój, zostały wstrząśnione szczególnym sposobem; wzruszenie to stopniowo udzieliło się, idąc od pomniejszych i najbliższych najgrubszemu nerwowi, z którym one złączone są jak gałązki ze swoim konarem; ztamtąd ruch ten rozchodzi się jeszcze dalej, a po przebiegnięciu przestrzeni mniej lub więcej rozległej i krętej, przybywa nakoniec do środka czyli centrum, w którym schodzą się wszystkie nerwy, to jest do mózgu. Podczas, kiedy się to dzieje, ja cierpię; zapewne, że cierpienie to moje ma za powód, lub jeżeli chcemy tak nazwać za przyczynę, działalność wywartą na pewien organ, a jednak ono jest zupełnie różnóm i w niczém do niój niepodobnóm. Jakież jest na przykład stosunek między poruszeniem a cierpieniem: pierwsze odbywa się w przestrzeni, zaczyna się w jednym punkcie a kończy w drugim; jest na przemian to szybkie, to powolne, przebieg jego odbywa się to po linii prostój, to po krzywój, i drogi te można rysunkiem oznaczyć. Drugie, to jest cierpienie, ma tylko za cechę swą, trwanie: są boleści długo trwające; ale nie ma boleści długich, są mocne i słabe; ale nie ma ukośnych i prostych; słowem, żaden obraz zmysłowy nie może uprzytomnić bólu, a jednak ja znam go, ponieważ go doświadczam, wiem, że on jest

ĩ czẽm jest, poniewaŹ go umiem opowiedzieć; znajomořć ta nawet bolu jest we mnie bardziej bezpořredniã, naglejszã, a zatẽm poprzedzajãcã czyli dawniejszã od usposobienia organicznego, ktõre jã wywołuje. Cierpiałem i wiedziałem w jakim stopniu cierpię, nie znajãc jeszcze stanu mojej rany, jej połoŹenia, kształtu i jej wielkořci, a co więcej jeszcze, cierpiałem, zanim nauczyłem się wiedzieć, Źe mam nerwy, i co to jest to, co tak nazywajã. Od czasu, jak to znam, nie cierpię ani mniej ani więcej. Dziecko nowonarodzone, ktõre nie wie o tẽm wszystkim, zaledwie zna, Źe ma ciało; ogõł ludzki, ktõry się nad tẽm bynajmniej nie zastanawia, cierpi jednak pomimo tego: jakoŹ, prawdziwa znajomořć bolu jest tak dawnã jak ludzkořć sama; przeciwnie o fizyologii powiedzieć moŹna, Źe dopiero powstała od wczoraj. To więc, co nazywajã cierpieniem *fizycznẽm*, jest pojawem złożonym, ktõrego głõwna podstawa, to jest ból, nie ma nic w sobie materyjalnego. Wiedza bezpořrednia, pierwotna i powszechna, jakã mamy o cierpieniu, jest zupełnie niezaleŹnã od wiedzy, stosunkowo nierõwnie põźniejszej, bardzo niedokładnej jeszcze nawet w najuczeńszych, bardzo ograniczonej w ogõle ludzi, a często Źadnej prawie, to jest niezaleŹnã od znajomořci wstrzãśnień organicznych, ktõre toŹ cierpienie sprowadzajã. Ktoby go nie znał przez dořwiadczenie bezpořrednie, wspõlne wszystkim ludziom, temu na nicby się nie przydał najdoskonalszy opis przyczyn i przypadłořci fizyologicznych; przeciwnie zař, kto raz doznał tego uczucia w sobie, nie znajdzie w najdokładniejszych okreřleniach nic nowego dla siebie, opis taki uczy go tylko, jak poznawać warunki zewnętrzne,

a zatem znaki: ale tutaj jak we wszystkiém, samo zrozumienie znaków każe przypuszczać uprzednie pojęcie rzeczy oznaczonych. I w istocie, wszakto za pomocą kombinacji myśli, czyli szybkich wnioskowań, których wprawa dostrzedz nam już nie dozwala, nauczyliśmy się odnosić nasze cierpienia, do różnych części naszego ciała. Boleść jest w nas naprzód cała, czuje ją tylko i uznaje wewnętrzna nasza samowiedza, a jednocześnie zmysły ukazują nam jakiś organ w stanie wyjątkowym, i dosyć dla nas, żeśmy oznaczyli wspólność tego stanu z pewną boleścią i uznali ten pierwszy przyczyną drugiej. Skoro więc doznamy boleści, wnioskujemy natychmiast o istnieniu przyczyny, dla tego niekiedy podobieństwo poczuć naszych myli nas, co do oznaczenia miejsca boleści; dlatego chory, któremu ucięto jaki członek, doznaje niekiedy poczucia bólu w członku, którego nie ma.

Co powiedziałem o boleści fizycznej, mógłbym zarówno powiedzieć o przyjemności, jaką nam zmysły uczuć dają, a cóż dopiero mówić o uczuciach przykrych lub przyjemnych, które wynikają już nie ze stanów ciała, ale z działań umysłu naszego; tutaj już nie skutek tylko, to jest przyjemność lub przykrość, wysuwa się po za zakres zmysłów, ale przyczyna sama niemi objętą być nie może. Będzie to na przykład myśl jakiego dobra przyszłego, niepewnego ale możliwego, i ono to budzi w nas radość nadziei; będzie to przewidzenie czegoś złego, które nas dręczy obawą. W jakimże to tajemniczym zakątku materii czyli ciała naszego, w jakim ukrytym punkcie mózgu, fizyolog zdołał uchwycić *przewidzenie, wspomnienie, rozumowanie*, a mówiąc ogólniej, myśl, która nie ma ani

kształtu, ani postaci? Są jednak fizyologowie, którzy pokuszali się o to zadanie, i oni to pod nazwą *phrenologii* utworzyli naukę, która miała zastąpić psychologią, stawiając na miejsce bezpośredniego badania władz moralnych i umysłowych człowieka, opis na pozór jaśniejszy i łatwiejszy jego organów, do których też władze się odnoszą. Rozważmy i osądźmy te próby.

W istocie, niepodobna zaprzeczyć, że w usposobieniu terażniejszém człowieka mózg jest organem, a przynajmniej warunkiem myśli; zniszczenie pociąga za sobą zniszczenie umysłu i życia; uszkodzenie cząstkowe, przynosi również cząstkową szkodę intelligencji; samo nawet zamieszanie chwilowe odbija się zaraz zamieszczeniem i nieładem umysłu. Przyćém, że rozbiór szczegółowy mózgu wykrywa w nim pewne ułożenie części, znajdujących się u każdego człowieka, ale których rozwinięcie stosunkowe jest nadzwyczaj różne; części, mówię, które u jednego będą górujące i znakomitej objętości, u drugiego znajdziemy potłumione i ścieśnione. Z tych to różnic, podług zdania phrenologów, wynika różnorodność umysłów i charakterów. Jestto w istocie uznana rzecz, że nierówne rozwinięcie naszych usposobień i skłonności, odpowiada rozwinięciu podobnie nierównemu czyli rozmaitemu wypukłości mózgowych; tak na przykład: pewna wypukłość ukazuje się zawsze u ludzi skąpych, której przeciwnie u rozrzutnych nie dostrzeżono; inna znów bardzo wyrazista, towarzyszy niezmiennie szczęśliwej pamięci, a przeciwnie nie pojawia się lub słabo odznacza u pozbawionych tegoż daru; tak samo co do innych przymiotów. Czyliż nie widoczną będzie rzeczą, że każda z tych wy-

pukłości mózgowych jest organem téjże władzy lub skłonności, którą oznacza przez wielkość swoją i przeciwnie? A zatém, czyliż poznanie mózgu i jego części, ich liczby i miejsca, które zajmują, nie będzie zarazem nauką naszych władz, wyrównywającą psychologii, zastępującą bardzo szczęśliwie obserwacją niepewną naszej samowiedzy, przez dostrzeganie zmysłów nierównie pewniejsze, a zarazem stawiającą szereg faktów stałych i dotykalnych na miejsce pojavów przemiennych i nieujętych?

O grube i próżne złudzenie! nic nie może zastąpić przeświadczenia wewnętrznego czyli samowiedzy; to, czego ona nas naucza, jój tylko możemy być winni, do niej zawsze wrócić nam potrzeba, i tam to czerpie fizyolog wszystko, co wie o naszój myślącój istocie. Szuka na przykład organu ambicyi albo pamięci, a więc wie już, że człowiek obdarzony jest pamięcią i ulega ambicyi. Któż mu o tém powiedział, jeżeli nie wewnętrzne przeświadczenie? Najbardziej szczegółowy rozbiór mózgu, nie zdołałby mu tyle powiedzieć, gdyby się musiał ograniczyć na środkach zmysłowych; widziałby tylko w mózgu pewną ilość materyi, zawartą w pewnych formach, mógłby oznaczyć jój rozciągłość, zrachować podziały, zmierzyć wypukłości i wklęsłości, słowem skreślić doskonały obraz topograficzny, ale, aby w każdym z tych oddziałów ujrzeć siedlisko, organ i znak czyli znamię pewnej władzy umysłu, musi on pierwój zkądinąd znać tę władzę, wiedzieć czém ona jest i jak działa. Chcąc znaleźć w rozkładzie i całości tych części, wierny wizerunek naszego usposobienia uczuciowego i umysłowego, trzeba przyłożyć do

tego wizerunku pojęcie owego usposobienia, a pojęcie dokładne już samo w sobie i ustalone. Nie można wyczytać jego szczegółów czyli odcieni w zewnętrznym kształcie mózgu, bo natura nie napisała na czaszce każdego człowieka tych nazw, które ręka badacza pisze z namysłem na głowach, przygotowanych umyślnie do badań phrenologicznych. A gdyby nawet te nazwy tam były, potrzebaby jeszcze dla zrozumienia ich znać rzecz, którą one wyrażają, to jest władzę, którą oznaczają. Powtarzam więc, że śledzenie narzędzi widzialnych naszych władz każe koniecznie przypuszczać uprzednie pojęcie tych władz, zrozumienie narzędzi jako narzędzi, przeświadczenie wewnętrzne o tem; słowem, że psychologija poprzedza phrenologiją.

2. Pojawy psychologiczne mogą być bezpośrednio zmysłami dostrzeżone, ale przyczyna tych pojavów, siła, która je tworzy, jedném słowem zasada życia, nie da się ująć żadną obserwacją. To, co nazywają *siłą żywotną*, jest przypuszczalną przyczyną, lubo nieznaną w sobie samém pewnych skutków, które jedynie znamy. Jedni przyjmują tę siłę, wielu ją zaprzecza, a dla wszystkich pozostaje ona zawsze hipotezą. Stronnicy téj siły tajemniczej, nie zgadzają się znów w oznaczeniu jój cech, bardziej jeszcze przypuszczalnych, niż samo jój istnienie. Niepodobna wiedzieć, czy ona jest jedyna, czy jest ich wiele, czy jest samowiedna, czy ślepa, czy rozlana w całym organizmie, czy przywiązana do jednego punktu środkowego, z którego promienieje na całość; a ta niepewność dowodzi, że przyczyny samój nie zdołano nigdy osiągnąć,

dostrzegając ją jedynie tylko w różnych odcieniach jój skutków.

Jednakże człowiek wie za pomocą wewnętrznego przeświadczenia, nietylko, że myśli i czuje, ale jeszcze, że jest przyczyną, i przyczyną taką, która się przedstawia sama przez się, niezależnie od swoich skutków; jest on rzeczywiście siłą, mającą świadomość osoby. Świadomość ta objawia się w każdej najprostszej naszej czynności: chcę poruszyć rękę moję i oto się porusza, nietylko wiem podczas, kiedy ruch się spełnia, że ja jestem jego przyczyną, ja, który chciałem i chcę ciągle tego ruchu przez cały ciąg tego trwania, ale jeszcze wiem i to, że mogłem nie chcieć, bo i jakże inaczej byłbym zdolny powziąć myśl zapoczątkowania tego ruchu, a potem, kiedy już przestałem działać, spostrzegam w sobie zdolność czyli możność powtórzenia tego samego czynu. Siła ta, która rozkazuje moim organom podług woli swojej, zbliża je lub oddala, działa lub wstrzymuje się, chce lub nie chce, i która nawet podczas nieczynności czuje się zdolną do działania; siła ta, mówię, nie ma dla mnie nic tajemniczego, bo ona, to *ja* sam. Różni się więc ona od siły żywotnej, jeżeli taka istnieje, od téj siły, która działa we mnie a raczój w mojem ciele bez mego udziału, którój nie mogę ani pobudzić, ani utrzymać, którą nie kieruję i którój nie znam.

Tak więc z jednéj strony fenomena materyjalne, które się spełniają w przestrzeni, są tylko modyfikacjami téjże i zasadzają się ostatecznie na ruchach i kształtach. Przypuścić jedną lub kilka przyczyn ukrytych, a przypuścić jedynie dla ujęcia pojawów; używać obserwacyi ze-

wewnętrznej dla poznania tychże pojavów, oraz posługiwać się indukcją zawsze cokolwiek wątpliwą dla osiągnięcia przyczyny: oto jest całe działanie, cały przedmiot fizyologii. Z drugiej strony szereg faktów, usuwający się poza zakres zmysłów; faktów, które są tylko modyfikacjami podmiotu myślącego, mającemi trwanie, a pozbawionemi przestrzeni, nakoniec siła, która uchwycą bezpośrednio doświadczenie wraz z jej pojavami i działaniami: oto cały przedmiot i całe możliwe działanie *psychologii*. Fizyologija więc i psychologija, różnią się jak te dwa życia, które upływają w nas jednocześnie, życie ciała i życie duszy; jak wynikłości tak różne między sobą tych dwóch żyć. Z jednej strony na przykład oddychanie i trawienie, z drugiej uczucie i myśl; słowem, jak te podstawy ich oddzielne: tu siła ślepa ożywiająca organizm, tam wolna wola; jak ich sposoby właściwe czyli narzędzia działania, tam zmysły, tu świadomość.

Bo téż te dwa życia są ściśle z sobą połączone, ponieważ się modyfikują wzajemnie, odpowiednio do niezniszczalnego połączenia ciała i duszy w teraźniejszym stanie naszego bytu; będzie więc mogła powstać nauka ich stosunków i działań wzajemnych na siebie, tylko nie trzeba zapominać, że w téj nauce złożonej (*), udział psychologii jest najpierwszy i najważniejszy. Części ciała i jego rozmaite stany, są tylko zawsze narzędziem, powodem, i jako takie wyrazem władz i przemian duszy. Owóż nie można dosyć powtarzać, że wytłomaczenie wy-

(*) Nauka ta nazywa się Antropologiją

razu czyli znaku, ocenienie jego wartości rzeczywistej wymaga uprzedniego pojęcia tego, co jest wyrażone.

3. Ale niektórzy zaprzeczają powagi przeświadczenia czyli samowiedzy, nie uznają nawet możliwości rozważania siebie przez siebie samego, sądzą bowiem, że w tej obserwacji wewnętrznej, podmiot jest jednoznaczny z przedmiotem. Nasze *ja* mówią oni, nie może w tej samej chwili działać i widzieć się działającym, przyjmować i uważać się przyjmującym. Skoro tylko dostrzeganie się zaczyna, natychmiast z fenomenu przemijającego, który ono chciało uchwycić, staje sam czyu refleksyi, a przy nim niknie zupełnie fakt, któryśmy chcieli rozważać; uwaga zastępuje miejsce uczucia lub myśli i pozostaje sama działająca. Wówczas jest tylko istota, która obserwuje a nie ma nic do obserwowania; człowiek sam aktor na scenie, chciał się przypatrzeć grze własnej, opuścił widownię i zszedł na parter, patrzy, słucha, ale scena próżną jest i milczącą...

Zgadzam się na to, że działający i widz nie mogą być jedną i tą samą osobą, ale zaprzeczam w obserwacji psychologicznej tożsamości tego co dostrzega, z tém co jest dostrzeżone. Nasze myśli, nasze namiętności, nasze uczucia są naszemi, ale nie są nami. Budzą się i rozwijają w nas (następnie lepiej to wykażemy) pod wpływami obcemi; są one skutkiem działalności samodzielnej, do której zaledwie wolno nam się mieszać, aby czasami zmodyfikować jej bieg, ale której my nie tworzymy i rzadko opanować jesteśmy w stanie. Jednakże w najwyższym uniesieniu namiętności, w najwyższym porusze-

niu myśli, w nadmiarze nawet boleści lub radości, nasze ja pozostaje tém, czém jest samo w sobie; i rzeczywiście, ono to jest siłą, która się zna, ma siebie w posiadaniu i rozrządza sobą. Taką jest ta moja wewnętrzna istota, ta osobistość nasza prawdziwa, ten widz ciągle obecny przemian, jakie działa w nas przyroda; ona cierpi we mnie, a ja mogę, jeżeli tylko mam chociaż cokolwiek téj władzy nad sobą, jaką posiadają niekiedy najsłabsze dusze w obec boleści, mogę mówić, przypatrywać jój się, widzieć jak rośnie, zmniejsza się i przechodzi; mogę w miarę jak następują po sobie różne stany tego cierpienia, rachować je i opisywać. Nie ja to jestem działaczem tutaj, jestem tylko przedmiotem i jakby celem działalności, znoszę ból, ale go nie tworzę, a przyjmując, wolno mi go uważać jako coś przychodzącego mi zewnątrz. To samo mogę powiedzieć i z większą jeszcze słusnością o moich myślach; przypatruję się ich rozwojowi, widzę jak stają niejako przed memi oczyma, to pomieszczone, to wyraźne, to szybkie, to powolne; mogę na przemian albo dozwolić im wolnego biegu podług ich fantastycznych połączeń, albo téż mieszać się do nich; ale czy przyjmuję nad nimi dozór lub nie, zawsze wolno mi śledzić ich działanie, tak jak łatwo mi uważać, że chodzę; widzieć uderzenia mych pulsów i drganie moich muszkułów.

Robią tu jeszcze inny zarzut: przeświadczenie, mówią, jest tylko indywidualne; każdy człowiek wie tylko o sobie: owóz najbystrzejszy i najczynniejszy umysł, nie zdoła wyczerpać wszystkich możliwych położeń, doznać wszystkich stanów duszy, psychologija więc, jako nauka stwo-

rzona przy świetle przeświadczenia, jest nauką czysto-indywidualną, a zatem koniecznie niedokładną.

Odpowiadam na to, że w najprostszym równie jak w najwyższym przedstawicielu swego rodu, natura ludzka znajduje się w całości; jest ona tam ze wszystkimi swojemi potęgami, które się rozwijają wszystkie na tle życia, nawet najbardziej pospolitego; różnica tu tylko zachodzi co do stopnia. Co u ogółu ludzi jest stanem przechodnim, staje się u niektórych stanem zwyczajnym i stałym; co dla największej liczby jest uczuciem słabem i niewyraźnym, staje się dla drugich pod wpływem szczególnego podbudzenia, namiętnością żywą i górującą. Ale stopień najniższy zamyka w sobie jakby w potędze, stopień najwyższy, a w najłżejszym i najbardziej przemijającym objawie jakiej władzy, może, powiększając go w myśli, wyobrażać sobie największe jego rozmiary. Kto doznał temperatury dziesięciu stopni, może pojąć temperaturę stu stopni; kto zna najmniejszy ruch, może wyobrażać sobie wszelką szybkość; kto doznał w najniższym stopniu słodyczy w nabywaniu lub w rozkazywaniu, potrafi wystawić sobie najwyższy stan skąpstwa lub ambicyi.

Zresztą, jakież przedstawiają środki na zastąpienie lub uzupełnienie obserwacyi bezpośredniej? Uważając przeświadczenie niedostateczne, odsełają nas do pamięci; ale któż nie widzi, że taka droga wraca nas napowrót do przeświadczenia czyli samowiedzy. Wszak władza pamięci każe przypuszczać istnienie tamtéj; gdyby bowiem fakt, o którym sobie przypominamy, nie był na razie uznany w przeświadczeniu, czyliż moglibyśmy zachować jego wspomnienie? możnaż przypomnieć sobie o tém

czegośmy nie znali, a znać, czyż to nie jest méć przeświadczenie; więcej powiem, pamięć nie jestże sama przeświadczeniem obecném pewnego przedstawienia umysłowego, które uznając dosięgam przeszłości?

Na zastąpienie samowiedzy indywidualnej, którą oskarżają o niedostateczność, proponują jeszcze pomoc historii; nie zaprzeczam ja, że nauka przeszłości może dostarczyć wskazań bardzo ważnych i spotęgować obserwacją; pobudza ona ją niewątpliwie, zwraca na fakta dotąd niezaprzeczone, ale uznając tę prawdę, trudno także nie przyznać, że bez przeświadczenia wewnętrznego, historia nie byłaby dla nas zrozumiałą. Jeżeli nie dostrzegłem ani razu fenomenu, o którym mówią mi dzieje, opis ich niczego mi nie nauczy, jestem jak ślepy, któremu mówisz o kolorach, albo ty przychodzisz z innych światów i opowiadasz mi cuda niepojęte dla mnie, a dostrzeżone przez ciebie zmysłem, którego ja nie posiadam; dźwięk twoich słów napróżno obija się o moje uszy, nie przynosząc żadnego wyobrażenia umysłowi. Dzieje dla czytelnika niemającego samowiedzy, byłyby tylko księgą w języku zaginionym, w której on napróżno usiłowałby odgadnąć niezrozumiałe dla niego hieroglify. Jeżeli historia jest uzupełnieniem psychologii, samowiedza jest przedewszystkiém światłem historii.

Teoryja władz duszy.

1. Ile razy tylko jestem świadkiem jakiego pojawu, muszę zaraz przypuszczać jego przyczynę; wierzę przeto, że ta przyczyna poprzedziła pojaw i powinna go przetrwać. Skutek przemija, przyczyna zostaje, przed chwilą nie działała jeszcze, a teraz już nie działa; ale chociaż jest nieczynną, niemniej przekonany jestem, że ona trwa i zdolną jest wydać nieograniczoną liczbę skutków podobnych, których też oczekuję z ufnością za powrotem przyjaznych okoliczności. Owóż tak pojęta przyczyna pojawów, niezależnie od swoich skutków, gdyż istniała pierw i istnieć będzie potem, taka przyczyna, mówię, nazywa się ogólnie własnością, siłą, potęgą lub władzą. Użycie jednej z tych nazw, jako właściwszej od drugich, zależy od cech, które upatrujemy przy danym wypadku w przyczynie, którą chcemy oznaczyć. Jeżeli ona jest w rzeczy w której objawił się fenomen, tylko prostym usposobieniem, tylko prostym uzdolnieniem, wówczas nazywamy ją własnością, tak to np. ciała mają własność poruszenia

się, topnienia i wydawania dźwięku. Jeżeli przeciwnie sądzimy, że przyczyna przypuszczalna nie jest zdolnością bierną, niemogącą przystąpić do działania sama przez się, ale owszem, posiada siłę właściwą do zapoczątkowania, a przynajmniej do rozwijania dalej czynności rozpoczętej, wtedy jestto potęga, moc, władza. Tak na przykład: magnes ma siłę przyciągającą, pewne rośliny mają moce leczące, żołądek ma moc trawienia. Do tej działalności jeszcze ślepej i bezwolnej, dodajmy w istocie ją posiadającą, samowiedzę swych czynów; niech ona jeszcze oprócz samowiedzy, ma tu zdolność zapoczątkowania i rządzenia, wtedy takiej władzy światłej i wolnej miano władzy, właściwej jeszcze przypadać będzie. W takim znaczeniu dusza tylko ma prawdziwe władze, a mianowicie dusza ludzka, spełniająca wolno pewne działania i mogąca brać udział we wszystkich.

Te to władze chcemy tu opisać i wyliczyć, metoda prosta i pewna prowadzi do tego; władze duszy znane nam są przez ich działanie, jak wszelkie działacze fizyczne przez ich skutki. Przypuszczając je dla wytłomaczenia fenomenu czyli pojawu, powinniśmy ich tyle przypuszczać, ile jest klasz tychże pojavów. Przez klasy rozumiem tu rodzaje wyraźnie oddzielne, obejmujące tylko takie fenomena, które są złączone z sobą ścisłemi stosunkami, a oddzielają się znów przez skutek różnic dostrzeżonych czy to w ich naturze, czy to w cechach je odznaczających, czy to w przedmiocie, celu i prawie ich działań. Każdy szereg tak utworzony, oznacza pewną funkcją życia psychologicznego, pewną władzę duszy ludzkiej. Od obserwacji więc, opisu i klasyfikacji

faktów trzeba zaczynać, a wynikiem tego dopiero będzie teoria *władz duszy*.

2. Jak już powiedziałem, natura ludzka znajduje się w każdej jednostce rodzaju. Między jednym a drugim człowiekiem, między prostym pasterzem a Leibnitzem jest tylko różnica co do stopnia. W jednym nawet człowieku, między pewnym usposobieniem duszy a drugim zupełnie przeciwnym, różnica zachodzi tylko z górowania przypadkowego jednej z naszych władz, i to raz jednéj, drugi raz drugiéj, wśród rozwijania się ciągłego i umiarkowanego wszystkich władz, co właśnie stanowi tło wspólne życia ludzkiego. Nie potrzeba mi więc szukać daleko przykładów, których chciałbym dostawić jako wzór doświadczenia, a w których postaram się niejako uchwycić na uczynku duszę i przypatrzeć się jéj działaniu. Wzory te wyczerpię z siebie samego i z położenia, w jakim się w téj chwili znajduję.

W téj to chwili np. zajęty jestem układaniem myśli, które kreślę w téj książce; pojmuję każdą z nich z osobna i rozumiem wzajemny ich do siebie stosunek. Po dług tych stosunków właściwie ocenionych, myśli te układam w sądy, które się następnie wiążą w rozumowanie wiem czego doznaję i co czynię; przypominam sobie, że już wiele razy znajdowałem się w takim stanie, ztąd wnoszę, że on się jeszcze powtórzy w przyszłości, i że na mojem miejscu każdy człowiek czułby to, co ja czuję, widziałby to samo, co ja widzę, czyniłby to, co ja czynię. Pojmować więc ideę i ich stosunki, znać lub wierzyć, sądzić lub rozumować, pamiętać, doświadczać lub wnioskować, wszystko to je-

dném słowem nazywa się *myśleć*, a wszystko to znów działane jest przez jednego działacza, to jest przez ducha naszego. Zapewne, że pomiędzy temi wszystkimi działaniami jednoczesnemi i następnemi mego ducha, zachodzą różnice rzeczywiste i ważne, które później oznaczymy; ale zarazem jest coś w nich wszystkich wspólnego, jakaś pewna cecha nieuchwycalna może ale jasna, która mnie upoważnia do pociągnięcia ich pod jedno miano myśli, czynów umysłowych i do odniesienia ich razem do jednej władzy mojej natury, to jest inteligencji, ducha lub pojęcia.

Myślę i to jest faktem dla mnie; jednakże ten fakt nie jest osamotniony. Podczas, kiedy rozwijam moje pojęcia w umyśle, zajmuję się nimi ciągle, idę za ich biegiem: z rozkoszą jeżeli się układają łatwo i swobodnie, z przykrością, jeżeli rozwój ich jest powolny i utrudniony. Kiedy myśl przedstawia mi się żywo i jasno, kiedy znajduję szybko wyrazy do jej wypowiedzenia, czuję prawdziwą radość, a ta radość ożywia mnie i utrzymuje w pracy. Przeciwnie, jeżeli pojęcia moje pomieszane i niewyraźne, nie dają się uchwycić, jeżeli mi słów nie brakuje pod drzącém piórem, wówczas cierpię wewnętrznie z powodu walki, jaką toczyć muszę z sobą samym przeciw tej inteligencji nieposłusznej, przeciw roztargnieniom, które ją wstrząsają, przeciw ceniom, które ją zaciemniają. Jeden wiersz podoba mi się, drugi drażni mnie i nie budzi zadowolenia; byłem wesoły i swobodny kiedy zacząłem pisać, po kilku godzinach usiłowań, pierwsze to usposobienie ustępuje miejsca przykreemu uczuciu znużenia i nudów; tak przechodzę kolejno przez przy-

jemność i przykrość, zadowolenie i nieukontentowanie, przez uczucia niemiłe lub przyjemne, a do tego trzeba dodać jeszcze rozmaite stopnie tych uczuć; cieszę się i cierpię, słowem jedném *czuję*. Czuć to co innego jak myśleć. I na tém jeszcze nie koniec: pracę, która tak zajmuje mój umysł, i tak porusza moją duszę rozmaicie, pracę tę, mówię, przedsięwzięłem dobrowolnie, wiedząc, że mogę jęj nie czynić, i trwam w niej, wiedząc, że mogę ją przerwać; potrzeba mi było postanowienia, abym ją rozpoczął, potrzeba, aby to postanowienie trwało, żebym dalej pracował. Kiedy jestem zmęczony, zatrzymuję się; skoro odpocznę, rozpoczynam na nowo, a wszystko to swobodnie, podług upodobania. Staram się wyjaśnić sobie pojęcie ciemne, uchwycić wyrażenie, które mi się usuwa, nakoniec usiłuję odeprzeć znudzenie, jakie mię ogarnia. Kolejno, to zwracam całą uwagę moją na przedmiot badany, to ją dzielę, to ją odwracam zupełnie; lub pracuję z wytrwaniem, lub opuszczam się chwilami. To wolne usiłowanie, które z ducha mojego płynie, którego zapoczątkowanie i kierunek odemnie zależy, nie jest wcale myślą, ponieważ myśl moja nie zawsze zależy odemnie, nie jest uczuciem, ponieważ uczucia moje sprzeciwiają się mu niekiedy, muszę więc je nazwać *chceniem*: chcę lub wstrzymuję się podług mojej woli, ale wstrzymywać się to także chcieć; chcieć nie działać.

W téj więc chwili trzy rzeczy pojawia się we mnie, myślę, czuję i chcę, i chociaż badam jak najdłużej, nie dostrzegam żadnego innego stanu w mojem usposobieniu, nie odkrywam tam nic, coby nie było albo w pewnym stopniu przyjemnością lub przykrością, albo pewnym kształ-

tem *myśli*, albo nakoniec intencją jaką mojej *woli*. Czytelnik może powtórzyć na sobie samym doświadczenie, które wykonałem w jego oczach; jestem pewien, iż rozważając dobrze, znajdzie on w sobie bez żadnego zawodu fakta, które zauważyłem, chociaż może w nieco innej formie, a co więcej nie znajdzie tam innych. On mnie rozumie i sądzi, a więc *myśli*, podoba mu się mój sposób wykładu, a więc *czuje*, daje uwagę swoją dobrowolnie lub ję odmawia, więc *chce*; to wszystko dzieje się następnie lub razem, a żywioły te rozmaite tworzą przez ich połączenie cały niejako stan jego obecny.

Trzy są więc główne funkcje życia psychologicznego, trzy wielkie władze duszy ludzkiej, i nie ma ich więcej jak trzy: *intelligencyja*, *czucie* i *wola*.

3. Dotąd ograniczałem się na wskazaniu faktów, a z tych faktów dobrze zaobserwowanych dochodziłem ich przyczyny, to jest władz duszy. Jakoż tak powinna zaczynać się wszelka nauka doświadczalna, to jest od opisanie 'pojawów — ale po spełnieniu tego, pozostaje jeszcze do uczynienia coś więcej nauczającego: pozostaje ich wyjaśnienie. Określiwszy funkcje życia psychologicznego, trzeba jeszcze wskazać ich cel i powód ostateczny. Wiemy już, *jak* się co dzieje, ale nie wiemy jeszcze *dla czego*. Fizyologowie nawet są nam tu wzorem; nie ograniczają się oni na opisanie działań każdej funkcji organizmu; chcą jeszcze odkryć ich znaczenie i cel, nietylko każdej z osobna, ale jeszcze w związku z celem zupełnym i ostatecznym istoty żyjącej. Dopóki tego nie osiągną, badawczość ich niezadowolona pracuje

ciągle, albowiem chęć poznania przeznaczeń każdej rzeczy, przyrodzoną jest umysłowi ludzkiemu, i nie może on jój w sobie, ani powinien potłumić! Wszelka umiejętność próżna jest dla niego, jeżeli nie odpowiada w zupełności temu pragnieniu; stosuje się to równie do nauki psychologii, jak do wszystkich nauk przyrodzonych.

Człowiek ma cel jak wszystkie inne stworzenia, z tą różnicą od innych, iż on wie, że go ma. Nie będziem tu zastanawiać się jaki jest ten cel, dosyć nam na teraz uznać tę prawdę widoczną, że człowiek skoro tylko pozna, że ma pewne przeznaczenie, obowiązany jest pod osobistą odpowiedzialnością dążyć do jego spełnienia, i dąży téż do niego, pomimo nawet niebezpieczeństw i trudności. Zwierzęta i rośliny, które spełniają swój cel mimowolnie i przez samą siłę praw ich natury, spełniają go także bezwiednie. I na cóż w istocie potrzebneby im było zrozumienie roli, jaką im natura narzuca, i którą chcąc nie chcąc odegrać muszą? I wzajemnie, przez jakież wyjątkowy przywilej, człowiek posiadałby tajemnicę swoich przeznaczeń, gdyby nie miał współdziałać w ich spełnieniu?

Teraz, skorośmy już przypuścili, że człowiek ma ten cel i jego poznanie, to starajmy się wywnioskować jakąby w skutek tego powinna być jego konstytucja: trzeba naprzód, aby znał ten cel, i to nietylko że on jest, ale czém jest; trzeba żeby rozumiał i obejmował razem z tym celem najwyższym i ostatecznym, nieskończoną rozmaitość celów szczególnych i podrzędnych, które uprzednio spełnionemi być muszą, oraz niezliczoną mnogość środków, za pomocą których może dosięgnąć i tych celów

pomniejszych i głównego. Trzeba jeszcze przytém, aby on był przekonany, iż ten cel jest świętym, że dążenie ku niemu jest dla niego obowiązkiem i że niewolno mu ani go zaniedbać, ani téż działać przeciw niemu; jedném słowem powinien wiedzieć, że istota wszechmocna, sprawiedliwa i dobra, naznaczyła mu go przy stworzeniu, nie w skutek dowolnego popędu swojej woli, ale przez światłe postanowienie nieskończonej swój mądrości. Umieszczony na tym świecie, jakby na jakiej widowni, na świecie mówię, w którym z jednej strony znajduje utrzymanie swego życia i niezbędne poparcie swój siły, a z drugiej strony zapory i przeszkody; musi on znać prawa tego świata, rozróżniać w nim przedmioty użyteczne i szkodliwe, aby przyswajać sobie pierwsze, a zwyciężać i odpychać drugie. Potrzeba przedewszystkiém, aby znał siebie, on, ten aktor odpowiedzialny w dramacie stworzenia. I to właśnie spełnia intelligencyja czyli dusza rozumna, przez rozmaite władze, cudownie zastosowane do każdej takiej potrzeby; przez to przeświadczenie wewnętrzne, które niczém inném nie jest jak tylko ciągłym poczuciem siebie jakie człowiek posiada; przez zmysły, które mu odkrywają świat materyjalny; nakoniec przez rozum, który go wznosi do Boga, tego źródła wszelkiej sprawiedliwości; do prawodawcy całego stworzenia, do opatrności; świata moralnego.

Wola również była niezbędną w uposażeniu człowieka jak intelligencyja. Skoro za pomocą téj ostatniej poznał obowiązujące go przeznaczenie, potrzeba więc było, aby był zdolny je spełniać, przynajmniej aby mógł usiłować; musiał więc być siłą wolną i oświeconą, posiadającą się, ma-

jącą wiedzę siebie i rządzącą sobą, vis sui conscia, sui potens, sui motrix. Dodajmy do tego, iż ta siła nie mogła być pozostawiona sama sobie, i zmuszona w braku właściwych narzędzi, ograniczać się na wewnętrznych postanowieniach, trzeba jój było organów raz uległych, drugi raz nieposłusznych jój rozkazom, a jednak zawsze ograniczonych w swój władzy, aby ona mogła walczyć z równym przypuszczeniem powodzenia lub niepowodzenia przeciwko nieprzyjaznym potęgom natury: oto jest powód ostateczny woli i organów, które jój są posłuszne. Człowiek jest więc wolną i rozumną wolą, która się posługuje organami, i nie może on być czém inném. Przymioty te jego natury były koniecznemi, i zdawałoby się na pierwszy rzut oka, iż są dostateczne; ponieważ zna swój cel i wolno mu dążyć ku niemu, czegożby więcej potrzebował? Zapewne niczego, gdyby szło tylko o rozwinięcie istoty moralnej i odpowiedzialnej, o jakiej właśnie myślał Bóg, tworząc człowieka. Ale jakkolwiek nasze podwójne przymioty, jako działaczy umysłowych i moralnych, wystarczają temu przeznaczeniu, mogąż one jednak zabezpieczyć nasze istnienie? Mogąż zasłonić człowieka od tysiącznych przyczyn zniszczenia, które mu grożą co chwila i zachować go stale w warunkach życia obecnego? Jakoż w istocie nie wynika jeszcze z tego, iż on ma zdolność rozpoznania swego celu, swego dobra, iż mu wolno dążyć ku jednemu i ku drugiemu, nie wynika ztąd, mówię, aby to rozpoznanie miało być zawsze dość pewne, ani żeby ta wolność była zawsze dość potężną, i wystarczającą do osiągnięcia téj części dobra obecnego, którą koniecznie posiadać musi, lub téż téj

części przeznaczenia terażniejszego, jaką niezbędnie spełnić powinien, jeżeli chce być swój zachować.

Daleko do tego istotnie! Intelligencyja jego rozwija się bardzo wolno, przechodzi stopniowo w jednostce, od pierwszego brzasku dzieciństwa do jasności wieku dojrzałego; w społeczeństwach od stanu dzikości do światła cywilizacji i do nauki, która jest późnym dopiero téjże cywilizacji owocem. Będąc dzieckiem, zaledwie wiem, że istnieję, nie znam świata, który mię otacza, ani tysiącznych własności pożytecznych lub szkodliwych, rzeczy, które na mnie wpływ swój wywierać będą. Z czasem dopiero zacznę pojmować obowiązek i poznawać Boga, który mi go nakazuje. Nie wiem, ani czego się lękać, ani czego unikać; a kiedy dorosnę nawet, czyż znać to dobrze będę? Nie, rozum najwyższy, najbardziej ukształcony jest jeszcze mądrością tak ograniczoną, tak niedoskonałą, iż nie wystarcza nawet na zapewnienie pierwszych i najbardziej niezbędnych potrzeb życia. Pomyślmy tylko, ile to wiadomości musiałyby posiadać człowiek jedynie tylko dla wyżywienia siebie: musiałyby znać prawo wyczerpywania się ciągłego i niedostrzegalnego materji cielesnej, ażeby pojąć potrzebę odżywności, czyli peryodycznego żywienia się; trzeba żeby umiał mierzyć ilość ubytku, aby do tego zastosować ilość pokarmu; musiałyby rozpoznawać substancyje pożywne i rozróżniać pokarmy od trucizny, nakoniec potrzebowałyby rozpoznawać osobne organa, przeznaczone przez naturę do odżywności i wiedzieć jakie ruchy odbywać muszą też narzędzia, przyswajające sobie obce substancyje. Owóż wszystko to przechodzi nieskończenie wiedzę człowieka najdoskonalszą,

przezorność jego najwyższą i uwagę najbardziej szczegółową. A cóż jeszcze, jeżeli dodamy do obowiązku czuwania nad ciałem, obowiązek czuwania nad duszą; do konieczności żywienia się, mieszkania i zabezpieczania życia od wszelkich niebezpieczeństw, chwil następnych i obecnych, konieczność uczenia się, kształcenia, poszanowania dla drugich, służby dla rodziny i ojczyzny. Wszystkie te czyny spełniać musimy jednocześnie, a umysł nasz bywa często roztargniony; zajmuje się jednem a opuszcza wiele innych względów, podlega błędowi, bierze niekiedy fałsz za prawdę, złe za dobre, pożyteczne za szkodliwe: tysiące przyczyn działa na wstrząśnienie i zbłąkanie naszego sądu.

Wola również ograniczoną jest bardzo w swój potęgze — organa wyczerpują się szybko w działaniu; a przytém wiemy, że człowiek jest wolny, może wstrzymać się od czynności, i wstrzymać się zaprawdę może zbyt często; połączywszy więc te wszystkie przyczyny, uważając w intelligencyi niewiadomość, zapomnienie, roztargnienie lub zbłąkanie; w woli niedbałość, lenistwo lub niemoc; czyż nie musimy przyznać, iż człowiek byłby wystawiony nieraz na niebezpieczeństwo śmierci, gdyby część przynajmniej koniecznych czynów jego organicznej, moralnej lub zmysłowej natury się nie spełniała? Z tego więc wnoszę, iż musi się w człowieku znajdować oprócz umysłu i woli, coś mogącego uzupełnić niedostatki, jakaś władza, która uprzedzając i wspierając dwie pierwsze, zachowuje nas niejako mimo nas i prowadzi do naszego dobra; wówczas, kiedy wola jest za słabą, intelligencyja

zbyt ograniczoną, lub kiedy ta ostatnia wikła się w złudzeniu, a tamta upada pod działaniem.

Tę pomoc, to zastąpienie przynosi właśnie *czułość*. Jakoż wiemy dobrze, iż natura ostrzega nas o użyteczności jakiego przedmiotu lub czynu, przez przyjemność jaką nam uczuć daje, a o szkodliwości jego przez przykrość. Uczuciem braku wskazuje nam konieczność zaniechania, a miarę użycia oznacza przesyceciem. Przyjemność więc i przykrość, urozmaicając się podług okoliczności, uprzedzają namysł intelligencyi i stanowią już jakieś zapoczątkowanie czynności, które uprzedza wolę. Jeżeli na przykład ciało moje wyczerpane potrzebuje posiłku, i jeżeli w skutek rozlicznych zajęć i dążeń zapomniałem o odżywieniu moich sił, natychmiast uczuвам w pośród nawet najżywszego natężenia uwagi, ból czyli cierpienie głodu, odpowiednie ważności niebezpieczeństwa, a ból ten rośnie stopniowo i staje się niepodobną do zniesienia męczarnią, w miarę, jak opóźniam czyn odżywienia. Skoro zacznę używać posiłku, uczucie przyjemności towarzyszy mi, dopóki ten posiłek jest potrzebny, potem następuje przesycecie, niesmak, który mię od czynności téj odrywa. Co się tycze rodzaju substancyi właściwych téj funkcji, natura wskazuje mi, to jeszcze za pomocą przyjemności, smaku lub węchu, tak, że ogólnie przyjąć można za twierdzenie pewne, iż to co pociąga nas do smaku, jest pożywieniem, co wstręt robi, jest trucizną.

Niewiadomość sprawia cierpienie umysłu, jak głód cierpienie żołądka.

Umiejętność przeciwnie staje się przyjemnością, która pobudza intelligencyją do nowych badań. Cóż jeszcze

powiem, oto tysiące rzeczy, użytecznych bez naszej wiedzy, staje się przyjemnością, i wzajemnie wszystko, co nam jest szkodliwe, źródłem cierpienia. Każdy też rodzaj przyjemności lub nieprzyjemności, oddziaływając na siły ruchu, staje się początkiem działania, niekiedy szybkiego i energicznego, a prowadzącego bezwolnie z cudowną dokładnością do celu, który sobie natura założyła. Ztąd nazwy *instynktów, usposobień, dążności i skłonności*, nadawane jednym i tymże samym pojawom, tylko uważanym z innego punktu.

Takie to jest przeznaczenie czucia w życiu ludzkim, ono nam ułatwia spełnienie naszego celu, zabezpieczając nas od niewiadomości lub pomyłek naszej inteligencji i posilkując niemoc a czasem lenistwo naszej woli.

A jednakże z widowni życia ludzkiego, możnaby zupełnie przeciwne poczynić wnioski: wewnątrz nas odbywa się ciągle walka naszych namiętności scierających się z sobą, lub też z rozumną wolą naszą; walka ta nawet jest jakby gruntem i podstawą istnienia naszego. Bo namiętność ze swęj natury jest nienasyconą, nieograniczoną i wyłączną; każda szuka zadowolenia, a nie może go znaleźć tylko kosztem innych; im więcej otrzymuje, tém więcej żąda, ztąd to ta wojna domowa, w której rozum zbyt często upada. Lecz ta prawda nie jest bynajmniej w sprzeczności z tém, co powiedziałem powyżej: człowiek nie ma dość siły, aby dosięgnął swego celu, potrzeba mu było pomocy ale zarazem potrzeba i pracy, pracy nietylko wolnej, ale jeszcze walczącej z przeszkodami; bo on jest stworzony na to, aby zasłużył, a warunkiem zasług jest walka. Uwielbijmy tu owszem mądrość i ekonomiją

jeżeli tak powiedzieć można Opatrzności, która złożyła w samej zasadzie naszej istoty, zarazem tę pomoc niezbędną, czyniąc nas zdolnemi do miarkowania naszych passyi i ten powód do walki, w możliwości ich rozpasania się bez granic. Tak więc przymioty czyli władze naszej natury udowodniają się nietylko jako rzeczywiste, ale jeszcze tłumaczą się, jako konieczne. Teoryja, która ich tylko trzy wskazuje, ma za sobą najniewątплиwszą pewność: jedna więcćj władza byłaby zbytęcną; jedna mniej, a człowiek nie mógłby istnieć.

Intelligencyja.—Podział władz umysłowych.—

O przeświadczeniu, czyli samowiedzy.

1. Trzy są władze duszy ludzkiej, ale przez ten podział nie trzeba rozumieć trzech przyczyn rzeczy wistych i różnych, których połączenie stanowiłoby duszę; w istocie jest tylko jedna przyczyna pojawów, jakie spostrzegamy w sobie, a tą przyczyną jest dusza sama, niezłożona. Jój władze, jój zdolności, są to różne sposoby działania lub biernego stanu téj przyczyny jednéj, albo raczéj są to kształty pierwotne i zasadnicze jój rozwinięcia, jój potęgi i energii. To zastrzegłszy, pojmiemy łatwo, iż tak jak jedna przyczyna nie przestając być jedną, może mieć wiele rozmaitych władz, tak téż jedna władza niezłożona w gruncie, może objawiać się w rozmaity sposób, przyjmować w swoim rozwoju rozmaite kształty, a zatém rozdzielać się niejako na rozmaite władze. I to właśnie powiedzieć można o władzach duszy, a szczególniej o władzach umysłu. Ile rodzajów idei znajdujemy w nim (a jest ich dużo), tyle jest sposobów działania umysłu i tyle téż jest władz

umysłowych. Jakkolwiek rozdzielamy je w nauce, działają one przecież zawsze prawie razem; nie ma ani jednej takiej, po której nie możnaby się domyslić innych, a gdyby jedna została ubezwładnioną, wszystkie przestałyby działać. Tak to cudowną jest ekonomija uposażenia naszego umysłowego; wszystko się tam łączy, jak w maszynie dobrze zbudowanej, nic tam nie jest zbytecznym i niczego nie brakuje, a każda sprężyna mając swój cel szczególny, potrzebną jest koniecznie do ruchu całości. Związane tak przez jednoczesność życia i przez ciągłą zmianę przysług, władze te jednak nie mieszają się nigdy; istotna różnorożność ich przeznaczeń, ich działań i skutków tychże działań, dozwala nam opisać każdą z osobna, jak tego rzeczywiście wymaga naukowa jasność. Oto naprzód ich wyliczenie i znaki, później opiszemy je szczegółowo.

Człowiek w doczesnym swoim bycie, związany jest tyśiącznymi stosunkami, otoczony zewsząd różnorożnością tworów; sam posiadając ciało, którego podziela wszelkie przemiany, w każdej chwili zmuszony jest odbierać wpływy innych ciał za pośrednictwem swego i działać na takowe, również za tém pośrednictwem. W tym to ciągłym stosunku z naturą, którego uniknąć nie jest w stanie, spotyka się dla niego najczęstsza sposobność prac i walk; są tam przeszkody, które trzeba zwyciężać, potęgi, które trzeba podbić albo ich uniknąć, są rzeczy konieczne do życia, które jednak same się nie nasuwają, lecz które wzięść trzeba. Mając dużo powodów do obawiania się natury i zarazem do spodziewania się od niej, człowiek musiał być zdolnym ją poznać; Bóg więc dla tego

dał mu zmysły czyli tę władzę, którą nazywają w filozofii *percepcyją zewnętrzną*.

Przez zmysły poznaję tylko to, co obecnie i bezpośrednio pod ich zakres podpada; czyn percepcyi nie przechodzi chwili, w której się spełnia. Owóż takie poznanie byłoby prawie żadnym. Na cóż przydałyby mi się wiadomości, któreby nikły w chwili, gdy je nabywam? To wychodziłoby na jedno, jak gdybym ich wcale nie nabył; rzeczy dostrzeżone byłyby dla mnie zawsze nowemi, potrzebaby mi było zawsze zaczynać, a nigdy nie postępować w moich nabytkach. Dla tego też człowiek obdarzony jest zdolnością zachowania i odświeżania przy zdarzonej okazji poznań nabytych dawniej, a ta władza odtworzająca skutki doświadczenia, w kształcie przypomnień (pomimo nieobecności przedmiotów, które je zrodziły), nazywa się *pamięcią*.

Przez doświadczenie i pamięć poznaję obecność i wielką część przeszłości, ale to nie wystarcza mi jeszcze. Nie znam wcale przyszłości, a zatem muszę zawsze powtarzać doświadczenie. Wiem, iż ogień parzy dziś, bo czuję to zbliżając do niego rękę, wiem, że parzył wczoraj i dni poprzednich, ale nie mogę zapewnić, czy będzie parzył jutro, i tak dzieje się ze wszystkiém. A jakżeby żyć w takim stanie, w téj niewiadomości tego, co mam oczekiwać, czego się obawiać lub spodziewać od przedmiotów mnie otaczających? Wiadomość moja zbyt jest ograniczoną w czasie, również w przestrzeni, gdyż nie wiem nic, ani o własnościach, ani nawet o istnieniu téj niezliczonej liczby rzeczy, których nie objęło moje doświadczenie. Téj niedostateczności natura odpowiedziała czyli

zapobiegła przez dar indukcji, uczyniła mnie zdolnym wywnioskować przyszłość z przeszłości; z małej ilości przedmiotów, jakie znam, sądzić o własnościach wszystkich tych prawie, jakich nie znam, a ponieważ czynność ta rozszerzająca tak nagle zakres mego doświadczenia, odbywa się niejako przez przeniesienie tego, co znam, na to co nie znam, władzę tę nazwano dla tego *wnoszącą* czyli władzą *indukcyi*.

Za pomocą *zmysłów* znam więc świat i twory, jakie istnieją obecnie; przez *pamięć* dostrzegam przeszłości, a przez *indukcyję* przyszłości. Ale ten świat dziś istniejący mógłby nie być; to co się stało, mogło się nie stać; to o czém wnioskuję, że będzie, może nie być nigdy, czyli innemi wyrazami, twory które spostrzegam, pojawy, które sobie przypominam lub jakie przewiduję, ja nawet sam przewidujący, przypominający i dostrzegający, nie mamy w sobie powodu, dla którego istnieliśmy, istniejemy lub istniećbyśmy mieli. Lecz umysł mój zdolny zrozumieć tę niedostateczność rzeczy skończonych, które same z siebie swego bytu usprawiedliwić nie mogą, ma jeszcze moc znalezienia zewnątrz tych wszystkich rzeczy i po nad niemi, powód ich bytu, który z pewnością w nich się nie znajduje. Pojmuje on, iż wszystkie razem muszą się odnosić do jednej najwyższej zasady, którą jest Bóg, a ta zdolność wznoszenia się po nad świat aż do Boga, nazywa się *rozumem*, władzą wyższą, bez której człowiek, zmuszony uznawać, nie rozumiejąc, i widzieć wszystko nie domyślając się przyczyny niczego, byłby istotnie pod względem intelligencji równy zwierzęciu.

Do tych władz, będących źródłem wszystkich naszych idei, trzeba dołączyć pewną liczbę działań użytku powszechnego i bardzo częstego, za pomocą których umysł nie dodając nowych wiadomości, do tych, które już posiada, przerabia jednak takowe na swój użytek, już to dzieląc, już łącząc, zbliżając i kombinując w rozmaity sposób. I tak np. możemy w jakimś pojęciu złożoném, zauważyć tylko jeden z jego elementów i to będzie się nazywać *odrywaniem* czyli *abstrakcją*; następnie możemy zsumować wszystkie podobieństwa odkryte pomiędzy przedmiotami jednostkowemi a oderwane od nich, i to nazywa się *uogólnieniem* czyli *generalizacją*, a summa czyli całość tym sposobem otrzymana, jest pojęciem abstrakcyjnym, ogólnym. Zbliżenie znów dwóch idei dla poznania czy one przystają do siebie lub nie, oraz stosunek ich dostrzeżony i uznany przez nas, nazywa się *sądem*, zwłaszcza jeżeli stosunek ów uchwycony został bezpośrednio. Jeżeli zaś potrzeba było dla odkrycia go, dodać jeszcze trzecie pośrednie wyobrażenie, wówczas będzie to *rozumowanie*. *Abstrakcja* więc, *generalizacja*, *sąd* i *rozumowanie* są niejako pod pewnym względem władzami duszy, ale trzeba dobrze zrozumieć, że one do téj nazwy nie mają takiego prawa jak poprzednie, i że wyrażają tylko działania podrzędne, odbywające się na zasobach zebranych naprzód, kształtując jedynie takowe, a nie dodając do saméj treści naszego poznania nic nowego, ani oryginalnego.

Teraz pozostaje nam opisać szczegółowo każdą władzę, którą wymieniliśmy; ale zanim je rozróżnimy i wskażemy każdéj z nich stopień, udział i rolę w tworzeniu

się poznać ludzkich, musimy naprzód stawić, po nad całą tą rozmaitością pojęć i władz, *samowiedzę* czyli *przeświadczenie* wewnętrzne, które znajduje się w każdej z nich, a nie jest istotnie w żadnej; które nie będąc wcale jakąś szczególną władzą umysłu, jest jednak warunkiem powszechnym intelligencji, kształtem zasadniczym wszystkich trybów naszej działalności umysłowej, chociaż żadnym osobnym trybem téj działalności.

2. Dusza ma dar percepcyi, przypomina sobie, przewiduje, sądzi i rozumuje; czyniąc to wszystko, wie ona, iż to czyni, a spełniając te wszystkie czyny, ma samopoznanie siebie, zna się w swojém działaniu. Ale to samopoznanie, to przeświadczenie, czyż jest oddzielném od swych działań, te ostatnie mogłyby istnieć bez niego, albo one bez nich? Nie zapewne. Czémże byłaby idea, bez samowiedzy? Byłaby ideą, którąbyśmy mieli, nie wiedząc, że ją mamy, byłaby myślą, którejbyśmy nie myśleli, słowem czémś niepodobném, dziwaczném i nietylko zjawiskiem niezupełném ale jeszcze czysto niczym. Znać, nie wiedząc, że się zna, jestto nie znać, ściśle mówiąc; oderwanie przeświadczenia od czynu umysłowego, jest tém samém, co zniszczenie tego czynu. Tak więc te dwa twierdzenia: myślę i wiem że myślę, są w gruncie jednoznaczne, bo gdybym o tém nie wiedział, tobym nie myślał. To samo można powiedzieć o czuciu: czucie, o którymby nie miał przeświadczenia, byłoby czuciem, którego bym nie uczuł, coś co samo siebie znosi, coś niepojętego. Non sentimus, nisi sentiamus, nos sentire, mówi jedno przysłowie scholastyczne, non intelligi-

mus, nisi intelligamus, nos intelligere. To téż kiedy zaczyna ubywać samowiedzy, np. przy zbliżaniu się snu, w miarę jak ona gaśnie, myśl zaciemnia się z nią razem i czucie zatrzymuje. Percepcyje stają się głuche, chociaż niekiedy wrażenia, jakie otrzymały organa, trwają z równą mocą jak w czasie czuwania; nieoznaczone pojęcia, które słabo zachowały się w pamięci, przebiegają tylko lekko po umyśle, a chory, któremu moc lekarstw udzieliła snu, zapomina o swoich boleściach, chociaż przyczyna ich istnieje, aż dopiéro z powrotem samowiedzy, przy obudzeniu, myśl o nich powraca.

Z drugiey strony można mieć samopoznanie, nie myśląc lub nie czując? Byłoby to tak, jak gdybym się pytał, czy mogę mieć przeświadczenie o niczém. Dusza czuje siebie tylko wtedy, kiedy działa lub odbiera działanie, i gdyby życie wewnętrzne zatrzymało się, samopoznanie musiałoby ustać. Dodam jeszcze do tego, że myśl musi mieć zawsze przedmiot; samopoznanie dosięga tego przedmiotu za pomocą niéj, myśleć bowiem, jestto niejako pożądać przedmiotów; gdyby nie było rzeczy rzeczywistej lub imaginacyjnej, możliwej lub obecnej, przeszłej lub przyszłej, nie byłoby idei. Jedném słowem myśl, jestto stosunek między osobą czyli podmiotem, który myśli, a przedmiotem myślanym; odjęcie jednéj z tych dwóch rzeczy, które istnieją w jedności naszego przeświadczenia, w stanie ciągłego przeciwieństwa, odjęcie, mówię, jednéj, czyniłoby myśl niepodobną. Samowiedza więc myśli przedmioty nierozdzielnie od ich idei, odejmij przedmiot, a odejmiesz ideę, a zatem samowiedzę. Nie jest ona więc władzą szczególną, oddzieloną od innych przez

swoją naturę, mającą swoją własną dziedzinę i osobne dla siebie przedmioty. Dziedzina jęj rozciąga się tak daleko, jak dziedzina wszystkich władz umysłowych, wziętych razem; przedmioty jęj, są to przedmioty należące do wszystkich i do każdęj. Doświadczenie posiada terażniejszość, podziałem pamięci jest przeszłość, indukcya odnosi się do przyszłości, zmysły do materyi, rozum dąży do Boga; samowiedza posiada to wszystko, ogarnia te wszystkie przedmioty, zna wszystko, co znać możemy. Ona jest myślą samą, uchwycającą raz twórskończony, drugi raz istotę nieskończoną; raz własności i pojawy, drugi raz przyczyny i prawa. Każdý czyn intelligencyi jest pewną modyfikacyją czyli stanem samowiedzy, a ona znów jest summą ogólną czyli wyrazem całości naszych sił intelektualnych. Innemi zaś wyrazami możnaby powiedziéc, iż nie ma (jakby kto mylnie mógł sądzić) przeświadczenia o działaniach umysłu, bez przedmiotu tychże działań, ani téż nie może być idei przedmiotów, oddzielnie od samopoznania. Nierozdzielnie istnieje przeświadczenie o rzeczach myślanych czyli poznanie, a zatém samowiedza rzeczy.

3. Jednakże istota myśląca, myśląc przedmioty, oddziela się od nich, ma świadomość ich, ale w taki sposób, jak gdyby z niemi istniała w stosunku przeciwieństwa; ona wie, iż przedmioty, które myślą obejmuje, są jęj obce i ona im. Zna ona ich przymioty i dostrzega swoje osobne, właśnie za pomocą różnicy, jaka jest między ich a jęj naturą. Owóż, ponieważ pomiędzy temi przymiotami są takie, których człowiek nie dostrzega w niczém in-

ném tylko w sobie, samowiedza więc jego staje się przez to źródłem jedyném pewnych pojęć od niéj wyłącznie pochodzących, nie przestając przytém być warunkiem wspólnym wszystkich idei, jakiegokolwiek one są i zkądkolwiek one pochodzą.

Z tych, które pochodzą wyłącznie od samowiedzy, wyliczamy trzy główne: pojęcie przyczyny, pojęcie jedności i pojęcie tożsamości. Idee te niewątpliwie odgrywają wielkie role w naszych myślach i w naszych rozmowach, używamy ich prawie w każdéj okoliczności. Wyrazy oznaczające je, istnieją we wszystkich językach; wymawia je każdy człowiek. Właściwie lub niewłaściwie użyte, mają one nieskończone zastosowania. Owóz początek ich jest w samopoznaniu i tam tylko jedynie, tak dalece, że gdyby człowiek mógł istnieć i zachować jakąś cząstkę intelligencyi, przy zupełnym braku przeświadczenia o sobie, idee znikłyby z jego umysłu, a w językach nie byłoby słów, które je wyrażają.

Człowiek jest przyczyną, zna siebie jako przyczynę, a nawet bezpośrednio nie zna innéj, jak on sam. Kiedy poruszam moje członki, spostrzegam nietylko ruch, który jest skutkiem, nietylko postanowienie wewnętrzne, które także jest skutkiem, ale jeszcze siłę, która tworzy pośrednio pierwszy, a bezpośrednio drugie, a téj siły nie różniam już od siebie. Nie potrzebowałem nawet czekać na jéj działanie aby ją poznać; wiedziałem naprzód, że jest do tego zdolną, nie wywnioskowałem tego ze skutków, ale przeciwnie, widzę naprzód możliwe skutki zawarte w niéj, i dla tego postanawiam dowolnie, aby one się spełniły. Mam więc ciągle przed sobą przy świetle

przeświadczenia wewnętrznego widok siły, siły, mówię, znanéj w niéj saméj niezależnie od jéj skutków, przed ich pojawieniem się podczas ich trwania i po ich ustaniu. Widzę ją, równie w spoczynku, jak w działaniu. Zewnątrz siebie spostrzegam tylko pojawy, a jeżeli istnieją dla mnie w naturze przyczyny, to tylko dla tego, że ja tam je włożyłem. Ponieważ jestem siłą i ponieważ w tym charakterze tworzę w sobie ruch, zapelniam więc świat przyczynami i siłami utworzonymi na obraz téj, którą jestem sam. I tak dalece to jest prawdą, że w sobie tylko czerpię pojęcie i wzór do tego, iż często przyznaję tym zewnętrznym przyczynom, myśl podobną mojej i ciała podobne do mego. Dziecko bije kamień, o który się uderzyło, i gniewa się na mur z tego samego powodu, jak gdyby te rzeczy miały istotnie wolę mu szkodenia; w téj saméj myśli, dziki człowiek wielbi i chce przebłagać swoje bogi.

Wszystkie narody i wszyscy ludzie, przebywają pewną epokę swego rozwoju umysłowego, w czasie której, przyczyny przypuszczalne fenomenów natury, przybierają w ich umyśle te kształty ludzkie, w które wyobraźnia grecka przybrała wszystkie bóstwa poganizmu. Później każdy postęp refleksyi, ogołoci te przyczyny z ich przyborów fałszywych, trudno bywa uchwycić ich prawdziwą naturę, ich liczbę, bo niezapreczenie spostrzegamy ich tylko przez ich skutki, a nie w nich samych. Gdybyśmy bowiem mogli je widzieć, łatwo namby było je policzyć. Nie zapominał wprawdzie, że oprócz nas i zewnątrz nas, Bóg jest przyczyną, przyczyną pierwszą i najwyższą. Ale właśnie ten przymiot przyczynności bierzemy z nas, aby go

przenieść na Boga, podnieść do nieskończoności podług tej zasady, że istota doskonała powinna posiadać w najwyższym stopniu to, co jest doskonałym w stworzeniu. Samowiedza więc jest wyłącznie źródłem pojęcia przyczyn, a wszelka idea przyczyny zewnętrznej, jest wywnioskowaną z naszej przyczynności osobistej.

Zewnątrz nas nie ma prawdziwej, doskonałej jedności. Ciała, które nas otaczają, są złożeniami podzielniemi; każde z nich może dzielić się na mniejsze części i tak coraz stopniowo, pozostając zawsze złożonemi, a tam, gdzie podział się zatrzymuje, gdzie mu kładzie granice słabości zmysłów naszych, lub brak narzędzi, myśl dąży dalej, nie mogąc nigdy znaleźć tak maleńkiego atomu, któregooby jeszcze dzielić nie chciało. Zkądże więc pochodzi, że chociaż zmysły nasze pokazują nam tylko mnogość, my ciągle mówimy o jedności? Chociaż widzimy tylko złożenia, zachowujemy jednak pojęcie niezłożoności? Zaprzeczmyż, iż ta idea istnieje w naszym umyśle? Ależ ona pojawia się co chwila w każdej najpospolitszej rozmowie, a jest nawet jedna nauka, która całkiem opiera się na niej, nauka liczb, bo liczba pochodzi od jedności. I nietylko pojmujemy jedność abstrakcyjną, zasadę liczby, ale jeszcze zaludniamy całą naturę jednościami rzeczywistemi i konkretycznemi; mówimy: *jedno* ciało, *jedno* dom, *jedno* wojsko. Wprawdzie jedności te są mylne i tylko przyjęte za takie, gdyż przedmioty, do których mowa nasza je zastosowywa, są tylko zbiorami podzielniemi, złożonemi z elementów równie oddzielnych i podzielnych. Ale w tém właśnie jest zadanie. Cóż nas powoduje przypuszczać w rzeczach materyjalnych, dla do-

godności języka przymiot, widocznie do nich nie należący; to właśnie jest ciekawe, z kąd pierwotnie wzięliśmy tę ideę, ażeby ją zastosować następnie do świata, w którym ona nie znajduje dla siebie wzoru i któryby jęj nigdy nie nastreczył. Jakoż powtarzam, bierzemy ją tylko z widoku nas samych i z *samowiedzy*. Każdy człowiek czuje się jednym i niezłożonym; to co najciemniejszy wyraża przez wyraz *ja*, jest rzeczą niemającą ani rozciągłości, ani części; jestto jakieś centrum naszój istoty, w niezłożoności której łączą się wszystkie rozmaite uczucia, jakich ona doznaje, wszystkie myśli nieskończenie różne, które ona tworzy, wszystkie najsprzeczniejsze działania, które wykonywa. To poczucie niewyraźne jedności osobistėj, które posiada w sobie ogół ludzi, dusza, która umiała się uchronić na chwilę od mylnych pozorów imaginacyi i zmysłów, znajdzie w sobie za pomocą refleksyi silnie i czysto odznaczone. Spozrzeże ona jasno wewnątrz siebie, jakby jakąś siłę niezłożoną, która nie jest ani rozproszona w organizmie, ani utożsamiona z żadną jego częścią; wyróżni w tém ciele złożoném osobę rzeczywiście jedną, a jedną tą jednością metafizyczną, że tak powiemy, jedynie prawdziwą i istotną, która ani umysłowo, ani realnie dzielić się nie może. Tam jest początek pojęcia *jedności*, ztamtąd to wychodzimy, chcąc pojąć jedności sztuczne przyrody i wywnioskować jedność istoty Boskiej.

Człowiek nakoniec jest jedyną *tożsamością* w pośród przemienności rzeczy, które go otaczają. Wokoło nas wszystko się zmienia, wszystko upływa, żaden przedmiot w przyrodzie nie zostaje dwóch chwil tym samym. Najwyraźniejsza tożsamość jest tylko tożsamością pozor-

ną i zblizoną, którą niedostrzeżone zrazu modyfikacje zmieniają z czasem. Ja sam tylko absolutnie jestem w gruncie mojej istoty, ten sam dzisiaj, jaki byłem wczoraj i przed dziesięciu laty, jaki będę jutro i za lat dziesięć. I muszę mieć o tém głębokie przeświadczenie, ponieważ dziś jeszcze wyrzucam sobie winy popełnione w najcdleglejszych epokach mojej przeszłości; i przyjmuję za nie karę bez oburzenia, jeżeli na mnie spadnie. Gdyby zaś człowiek mógł się zmieniać w swój istocie w ciągu życia, wyrzut sumienia byłby niepodobnym, kary następujące długo później po winie, byłyby tyranią bez żadnego usprawiedliwienia. Nowy człowiek nastąpił po starym, tego ostatniego już nie ma, będziemyż karać wolę niewinną, za błędy woli występnej? Ale nie, inaczej jest rzeczywiście, ja wiem z pewnością, że człowiek pozostaje tym samym przez cały bieg życia; to co zmienia się w nim, to jest tylko zewnętrzność, pozór, ciało; zmieniają się nawet idee i gusta, ale coś pozostaje w tożsamości nienaruszonej, to jest osoba sama. Z tego to powodu, że człowiek czuje się tym samym, nadaje on przymiot tożsamości rzeczom, które mają jej pozór, a to pojęcie wyczerpane w nas samych, staje się wraz z pojęciem jedności ważną zasadą uproszczającą dla nas naturę.

O percepcyi zewnętrznej.

Człowiek zostaje w stosunku ze światem zewnętrznym za pomocą pięciu zmysłów. W pospolitem znaczeniu, wyrażenie to oznacza pięć dobrze znanych organów wraz z przyrządem nerwowym, który odpowiada każdemu z nich, oraz ze zdolnością, jaką posiadamy do przyjmowania rozmaitych wrażeń i poznań w stosunku do działania przedmiotów zewnętrznych na te organa. W znaczeniu psychologicznem, wyraz *zmysł* oznacza wyłącznie tę ostatnią zdolność. Co zaś do budowy organu, co do wrażenia, jakie się w nim spełnia, i które dochodzi przez nerwy aż do mózgu, to już zupełnie do fizjologii się odnosi. Wrażenia i pojęcia, które ztąd wynikają, są same przez się, niezależnie nawet od różnorodności organów, bardzo różne. Wspólność ich leży jedynie tylko w jedności samopoznania, w którym one się łączą, tak, że rozważając je same w sobie, możnaby uważać pięć zmysłów, za których pomocą je otrzymujemy, jak pięć różnych zdolności. Ale związek *danych* każdego zmysłu z *danemi* innych,

uczy nas i zmusza do odnoszenia do tych samych przedmiotów, własności, które one nam objawiają pośrednio lub bezpośrednio: a ta jedność pod pewnym względem przedmiotowa, upoważnia nas z kolei do połączenia pięciu zmysłów pod wspólną nazwę *percepcji zewnętrznej*. Zobaczymy jednakże w następującym rozbiorze, że jeden tylko z nich *dotyk*, czyli dotykanie, w istocie na tę nazwę zasługuje, bo on sam jest warunkiem zarazem koniecznym i wystarczającym poznania materji; inne służą mu tylko do pomocy. W tym rozbiorze nie idzie o uczucie przykrości lub przyjemności, jakich często działanie zmysłów bywa powodem; określenie bowiem ich natury i ich roli, należy do teoryi czucia; idzie tu tylko o poznanie.

1. Gdy organ dotykania napotka jaki przedmiot, wiem, że jestto coś, co nie jest mną. Wiem to bezpośrednio bez rozumowania; mam tego czegoś, jego rzeczywistości i przeciwieństwa ze mną, percepcją bezpośrednią i niejako intuicyjną; to, czego dotykam, jest czémśis, nie jestto tylko jakiś stan mojej istoty. Ja czuję dalej swoje istnienie, ale zarazem czuję pod ręką coś innego, jak siebie i mam samowiedzę tych dwóch istnień: osoby czyli podmiotu spełniającego percepcję i rzeczywistości zewnętrznej w kształcie przedmiotu ujętego w percepcją, w téjże samej i nierozdzielnej chwili; tak, że poznanie podmiotowe nie poprzedza poznania przedmiotu, ani téż następuje po niem; jedno nie tworzy drugiego, ani nie jest przez niego spowodowane. Percepcja dwóch tych rzeczy i ich stosunku, jest zarówno intuicyjna i bezwzględnie jednoczesna. Takim jest w swojej prostocie, w swo-

jój prawdziwie fakt pierwotny i niepojęty percepcyi. Jeżeli go się rozdzieli, jeżeli chcemy tam rozróżnić kilka chwil, już się zaciemnia jego pojęcie. Wszystko coby się dało, będzie tylko dowolnym przypuszczeniem, które je zmieni, zaciemni i zamąci.

To *coś* będące zewnątrz mnie, a czego ja dotykam, znam zrazu przez dotykanie, jako rozciągłość; uczuвам odrazu przez rozmaite punkta organu różne części téj rozciągłości niezależne jedne od drugich, chociaż zestawione z sobą przeciągle. Jeżeli ją przyciskam, to *coś* mi się opiera, i wówczas dodaje do przymiotu rozciągłości przymiot rzeczy stałej. Przebiegam je ręką i poznaję rozkład względny rozmaitych punktów téj rozciągłości stałej, to jest jój kształt. Jeżeli jeden z tych punktów zmieni położenie względem innych, które pozostają nieruchome, wówczas poznaję jeszcze *ruch* za pomocą dotyku, który śledzi rozmaite zmiany pozycyi rzeczy. Tak więc poznajemy przez dotyk rzecz rozciąglą, stawiającą opór, kształt mającą i ruchomą. Kształt jest tylko modyfikacją rozciągłości; ruch jest zmianą stosunku; rozciągłość i opór są główne i pierwsze przymioty ciała. Znając je, znamy materję, jeżeli nie w jój istocie, to przynajmniej w przymiotach od niój nieoddzielnych, bez których niepodobna mieć wyobrażenia o żadnym ciele. Wszystkie inne przymioty każą przypuszczać tenże i łączą się z nim niejako, tak, że gdyby pierwsze nie były nam dane, nie wiedzielibyśmy co zrobić z drugimi, które nie następują pojęcia ciała. Przeciwnie wyobrażenie rozciągłości stawiającej opór, wystarcza sobie samemu, że tak powiemy, i gdyby ono jedno tylko było w umyśle na-

szym, już mielibyśmy ideę świata zewnętrznego. Dotyk, za pomocą którego wyobrażenia tego nabywamy, jest zatem zmysłem nauczającym ponad inne, ma on udział we wszystkich, jak to zobaczymy, jest kierownikiem innych i żaden z tamtych nie mógłby go zastąpić; tamte bowiem uzupełniają go tylko i oszczędzają zbyt częstego użycia, które byłoby męczącym. Dla tego też choć czasem brakuje nam wzroku, słuchu, smaku lub węchu, razem lub oddzielnie, dotyk posiada zawsze każdy człowiek.

2. Działanie dotyku wymaga zetknięcia bezpośredniego przedmiotu z organem, a zatem dotykanie rozciąga się tak daleko, jak ręką dosięgnąć możemy. Gdybyśmy tylko ten zmysł posiadali, poznawalibyśmy w danej chwili jedynie ciała najbliższe nas, a w tych znów najmniejszą część, jaką organ objąć może. Chcąc doświadczyć czegoś po za tym obrębem, musielibyśmy się przemieszczać, a każde przeniesienie byłoby narażającym, świat bowiem jest pełen zawał i niebezpieczeństw, które nie oznajmiając się nam zdaleka, objawiałyby się dopiero przez szkodę nam wyrządzoną w chwili, kiedyby już uniknąć takowej nie było podobna; spoczynek nawet nie byłby pewnym, bo ciała poruszają się i uderzają na człowieka, nie uprzedziwszy go. Życie zatem nasze strawiłoby się w ciągłych obawach, w utrudzających dotykaniach, ciągle ponawiających się w pośród niezliczonych niebezpieczeństw, lub też uległoby pod ich wpływem. Bóg więc, aby przyjść w pomoc niedostateczności dotyku, dał nam wzrok i słuch, a naprzód chciał, ażeby materyja objawiała się nam w oddaleniu przez kolor. Wzrok nie daje nam bezpośre-

dnio i sam przez się percepcji odległości, kształtu i wielkości przedmiotów, dostarcza nam tylko znaków, które za pomocą dawniej przemienionej w zwyczaj idukcji, tłumaczą się łatwo. Znaki te, stanowiące naturalne i właściwe percepcyje wzroku, jest to wraz z kolorem i jego odcieniami przestrzeń, na której rozrzucony jest tenże kolor, ale przestrzenią płaską, bez grubości, ani głębokości, a obok tego kształty rozmaite rozrzucone na jednym planie, uwydatnione przez samo ograniczenie się barw, i przez sprzeczność cieniów i światła. Przypuśćmy na przykład, że jakaś kula znajduje się w oddaleniu: to co ja widzę, jest tarczą kulistą i płaską z pewnym rozkładem barw i odcieni, światła i cieni rozdzielonych na tej powierzchni. Wzrok to nam tylko przedstawia. I to samo można powiedzieć o wszystkich ciałach stałych. Widok zewnętrzny cylindra, jestto figura płaska, złożona z dwóch linii równoległych, przeciętych dwoma linijami krzywymi; figura ostrokągu zawiera się w trójkącie, którego podstawa jest okrągła i to samo stosuje się do innych. Każdej z form stałych odpowiada co do wzroku, zarówno z pewną formą płaską, oddzielny rozkład światła i koloru. Tę tylko formę i kolor rzeczywiście widzę. Ale gdy wzrok podaje mi każdą z tych percepcji, jeżeli zmienię miejsce i poddam dotykaniu to ciało, które mi ją nastreżca, znajduję pod jednym z tych pozorów wzrokowych kulę, pod drugim ostrokągu, pod trzecim cylinder. I za każdym razem jak robię takie doświadczenie, napotykam zawsze też same ciała stałe w połączeniu z temi samymi pozorami. Te ostatnie stają się dla mnie zwiastunami obecności pierwszych, a jeżeli mi się następnie przed-

stawia, potrafię już wywnioskować (nie odnawiając doświadczenia) kształt stały rzeczywisty, oraz naturę ciała, jakiego domyślać się można.

Tym samym sposobem oceniam za pomocą percepcyj ocznej, odległość i ruch ciał. Każdemu stopniowi oddalenia tego samego przedmiotu odpowiada kształt widoczny, zawsze ten sam, ale większy lub mniejszy, stosownie jak przedmiot jest oddalony lub zbliżony. Jeżeli połączę za pomocą doświadczenia i nawyknienia każdą z tych odległości z pozorną wielkością, która jęj odpowiada, sądzę, że jeżeli ta jest mała, przedmiot musi być daleko, jeżeli jest wielka a wiem już wielkość przedmiotu, sądzę, że jest bardzo blisko; jeżeli się powiększa, przedmiot się oddala. Żywość koloru wzrastająca lub zmniejszająca się, pomieszanie lub rozróżnienie linii, służą mi za znaki pomocnicze w tém ocenieniu i dopomagają do jego dokładności, dostatecznej zawsze w zwykłym biegu życia. Ale pierwotnie nie znamy odległości, ani absolutnej, ani względnej we wszystkich przedmiotach, których wzrok dosięga; widzimy tylko przed sobą rozległą powierzchnię, położoną w nieznanęj odległości, urozmaiconą jedynie odcieniami kolorów i światel, co sztuka odtwarza na płaskim płótnie dioramy.

Trzeba więc podzielić percepcyje wzroku na *naturalne* i *nabyte*. Doświadczenie zrobione na niewidomym od urodzenia, któremu przywrócono wzrok przez zdjęcie katarakty, jest wyraźnym dowodem prawdy tego rozróżnienia; po dłużęj bowiem dopięro wprawie, potrafi on wzrokiem zastąpić zmysł dotyku. Można tu jeszcze dodać niezręczność dzieci w chwytaniu przedmiotów, które wi-

dzą ich usiłowania, ażeby dosięgnąć najbardziej oddalonych, łatwość, z jaką uderzają się o najbliższe; wzrok wówczas jest widocznie na drodze nauki. Nakoniec nie nie usprawiedliwia lepiej téj teoryi, jak wyjaśnienie, które ona daje wszelkich złudzeń optycznych. Wszystkie odnoszą się do téj zasady. Skoro raz już dany jest pozór widoczny, stanowiący jakby znak rzeczy; umysł wywnioskowuje rzecz pod tym znakiem zawartą, której często wcale nie ma. I wówczas nie wzrok nas myli, jak go o to oskarżają, ale mylimy się sami, wyprowadzając z percepcyi prawdziwej zuchwałą indukcję.

3. Zmysł wzroku jest ograniczony, a użycie jego często bywa przerywane. Horyzont tylko przed nami się rozciąga, najmniejsza zawada zasłania nam przedmioty, ciemność ukrywa je przed naszymi oczami. Inne znaki we wszystkich tych razach zastępują brak znaków widzialnych. Są to wskazania słuchu czyli dźwięki. Dźwięk jest fenomenem mającym trwanie bez przestrzeni. Umysł rozróżnia dźwięki podług różnaitości ich siły, brzmienia, tonu i artykulacyi. Stają się one zwolna przez indukcję podobną téj, którąśmy opisali przed chwilą, pewnym rodzajem mowy, która nam wskazuje w niedostatku dotyku i wzroku, naturę, położenie i odległość ciał. W istocie każdy przedmiot wydaje dźwięk sobie właściwy. Gdy kilka razy usłyszymy tenże sam dźwięk, przyzwyczajamy się odróżniać go od innych, wraz z przedmiotem który go wydaje; skoro się oddala, czujemy słabnący dźwięk, a gdy przedmiot tenże się przybliża, dźwięk ożywia się w miarę przybliżania; dosyć będzie odtąd, że-

byśmy usłyszeli ten dźwięk tak nam znany, ażeby wnioskować o obecności przedmiotu; jeśli dźwięk jest silny, przedmiot jest blisko, jeśli słaby—daleko. Tak więc, jeżeli dźwięk zdradzi obecność lub zbliżenie się straszliwego jakiego przedmiotu, ukrytego przed memi oczami, ja mogę uniknąć go na czas lub przygotować się do walki. Niekiedy myślę się złudzony podobieństwem dźwięków lub omylony odgłosem echa. Nie jestto winą słuchu, który słyszał dobrze, ale moją własną, żem zły wniosek wyprowadził.

4. Smak i powonienie nic nas nie uczą, dają się nam tylko uczuć. Ponieważ nie znajdujemy sami w sobie przyczyn, przyjemności i przykrości, jakie one nam sprawiają; przypuszczamy, iż w ciałach dostarczających nam tego wrażenia, znajdują się przymioty zapachu i smaku i są nieznanemi nam w sobie powodami pewnych poczuc wewnątrznych, które jedynie perceptujemy bezpośrednio. Tak samo też przypisujemy pewnym ciałom ruchomość i dźwięk, dla wytłomaczenia fenomenów zewnętrznych ruchu i dźwięku. Bo te przymioty istnieją same w sobie, zmysły zaś dają nam tylko pojaw i nic nam o nich nie mówią. Z jakiej zaś potęgi ukrytej wypływa ruch, jaki rodzaj wstrząśnienia tworzy dźwięk atomów, jaki rozkład powierzchni stanowi kolor, jakie nakoniec działanie ciał na organa smaku i powonienia sprawia w nas radość lub cierpienie, to wszystko już należy do fizyki.

Taki jest udział każdego z naszych zmysłów w nabywaniu pojęcia o ciałach.

Dotykanie daje nam poznać je same w sobie; odkrywa nam za pomocą percepcyi intuicyjnej i bezpośredniej przymioty fundamentalne i pierwotne, to jest rozległość i opór. Do tego tła idukcyjja odnosi kolejno wszystkie przymioty drugie czyli podrzędne, przyczyny nieznanne w swój naturze pewnych fenomenów ujętych percepcyją, jako to koloru, dźwięku i ruchu lub pewnych wrażeń doświadczonych wewnątrznie: zapachu i smaku. Z resztą niech metafizyka poszukuje, jakie są żywioty zasadnicze i podstawy pierwotne o rozległości stałej, wziętej samej w sobie; kwestyja to bowiem ciemna i wysoka, która przechodzi zakres filozofii elementarnój.

5. Powiedziałem i powtarzam, że percepcyja rozległości stałej, samej w sobie i jako rzeczy obcej nam a rzeczywistej, jest bezpośrednią, intuicyjną. Dodać tu muszę, że fakt téj percepcyi, materyi przez umysł, jest niepojęty. Jak ciało działa na duszę, dając jój uczuć swoją obecność? Na to pytanie niepodobna odpowiedzieć. Bóg chciał, ażeby umysł poznawał ciało w samém działaniu dotyku, i dość nam na tém, że tak chciał. Tak jest, oto wszystko co możemy powiedzieć. Badać, jak istnieje fakt rzeczywisty, dowodzi podług Arystotelesa wątpliwości siły rozumującej. Wiara w rzeczywistość pojętego przedmiotu, jest również jak percepcyja bezpośrednią, niewyciężoną, niewytłomaczalną. Ujmuję go percepcyją, ponieważ jest; jest, ponieważ go ujmuję. Wszyscy ludzie kontentują się tym dowodem, który chociaż nie jest nim rzeczywiście, wart jest jednak więcej w tym razie, jak wszelkie inne dowodzenia.

Filozofowie nie uważali za właściwe na tém się ograniczać. Fakt widoczny percepcyi materji przez umysł, osądzonym przez nich został za niepodobny. Uznawszy to niepodobieństwo, trzeba było naprzód uciekać się do ubocznych środków dla wytłomaczenia poznania rzeczy materialnych, następnie usprawiedliwić naszą wiarę w ich rzeczywistość przez demonstracyję.

Czując niepodobieństwo dostarczenia takowej, najbardziej konsekwentni zaprzeczyli istnienia ciał, i utworzyli systemat zwany *idealizmem*. Oto w kilku wyrazach historyja tego błędu.

Niektórzy filozofowie starożytności wymyślili to zdanie: „Toż samo tylko przez to samo może być znane,” albo „nie może działać niepodobne na niepodobne.” Zasada ta wielkie miała powodzenie w szkołach; starożytni po większej części przyjęli ją przynajmniej domyślnie; nowożytni nie odrzucili jej. Kartezjusz i jego uczniowie, zawyrokowawszy słusznie o różnicy bezwzględnej materji od ducha, wnieśli błędnie i przeciwko oczywistości faktów, iż niepodobna jest, ażeby dusza działała na ciało, lub ciało na duszę.

Podług téj teoryi więc duch nie może wprost poznać materji. Duch zna tylko siebie i swoje idee; przedmioty materialne uchodzą jego uwagi; „one są, jak wyraża się śmiesznie jeden z filozofów XVII wieku, nieproporcjonalne do ducha; są od niego oddzielone całym diametrem swojej istoty.” Idee w umyśle są przedstawicielami, zastępcami ciał, niemających nic wspólnego z tymże umy-

słem. Zamknięty sam w sobie, i ograniczając się na kontemplacyi swoich idei, duch musi z tych obrazów wynioskować ich wzory, lub jeżeli tego uczynić nie może, musi zaprzestać wierzyć w materiją.

Z resztą, natura i sposób wprowadzania idei w umysł, rozmaicie były tłumaczone, stosownie do czasów i szkół. Najdawniejsza i najbardziej błaha hipoteza, jest ta, że idee są delikatnemi wypływami ciał, formami, które się od nich odrywają, przebiegają przestrzeń, zachowując podobieństwo rzeczy, i w skutku ich nadzwyczajnej subtelności, przez dziurkowatość organów wchodzą do duszy. Nazywano takie idee materiałem zmysłowym (*espèces sensibles*). Nowożytni odrzucili tworzenie się obrazów, wynalezione przez starożytnych, ale wielu z nich zachowało przypuszczenie ich obecności w mózgu, nie tłumacząc, jakim sposobem tam weszły.

W szkole Kartezjusza przypisują chętnie tworzenie się idei, które uważają jako niematerjalne, samym niematerjalnym przyczynom. Tworzy je albo wewnętrzna potęga duszy, albo Bóg, który je w nas wzbudza z powodu wrażeń, jakie ciała przyrody wywierają na naszą duszę.

Ale czy są materjalne, czy duchowe, utworzone czy wrodzone, idee te tak zwane reprezentujące, nic nam istotnie nie przedstawiają. Obcy przedmiotom, jakimże prawem widzielibyśmy w ideach odtwarzanie się niektórych istot, zupełnie nam nieznanych? Jeżeli to są kopije, jakże moglibyśmy ocenić ich podobieństwo z oryginałami, których ani widzieć, ani ująć nie możemy? Na idei więc

poprzestać musielibyśmy i przyjąć idealizm, to jest tę filozofiją, która uważa idee, jako jedyny przedmiot poznania, a świat zewnętrzny, do którego, podług pospolitego mniemania, one się odnoszą, jako czystą hipotezę lub błąd. I tak właśnie przez czas jakiś czyniła filozofija, znużona kilku próżnemi próbami przejścia logicznie od idei do przedmiotu. Otóżto do czego prowadzi zapomnienie, lub pogwałcenie faktu na korzyść zasady.

O koncepcyi, imaginacyi, pamięci i połączeniu idei.

1. Gdy opuszczę oddaloną jaką okolicę, pozostanie ona w moim umyśle, a w myśli utworzy się obraz, jakby odmalowanie jój niejako. W myśli zatém na nowo mają podróż rozpoczynam, przedstawiam sobie jasno okolice, które zauważyłem, wypadki, których byłem świadkiem, czyny moje tam spełnione i uczucia doznane, a to tak dalece, że cieszę się lub smucę z tych rzeczy, jak żeby mi jeszcze były obecne. Nie myślę się jednak nigdy, chyba we śnie; obudzony, oczy mając otwarte na przedmioty, które mnie otaczają, nie zdarzy mi się pomieszać z percepcyją, jaką mam o nich, prostego obrazu rzeczy nieobecnych, które sobie przedstawiam. Zresztą ja poznaję te rzeczy, pojęte w przedstawieniu umysłowém, jakie mam o nich; nie są one nowe dla mnie: to twarz znajoma, to obraz przedmiotu widzianego niegdyś, a którego wyobrażenie łączy się z wyobrażeniem czasu przeszłego. Pojmować tak rzecz nieobecną lub wypadek

ubiegły, a pojmując je, poznać jak np. osobę, którąśmy już widzieli, nazywa się to jednym wyrazem^o przypomnienie, a przypomnienie winni jesteśmy pamięci. W tym fakcie zresztą jest różnorodność. Przypuszcza on na-przód, jak już widzieliśmy, dwie rzeczy: z jednej strony wyobrażenie lub przedstawienie umysłowe przedmiotu, który sobie przypominamy, z drugiej strony ten fakt, że umysł poznaje przedmiot wyobrażony. A zatem, jeżeli jest oczywiście niepodobieństwo poznać, nie wyobrazwszy sobie, nie jest niepodobieństwem wyobrazić sobie, nie poznawszy. Przypomnienie każe nam nieodmiennie przypuszczać wyobrażenie czyli koncepcyję, ale ta ostatnia nie rodzi zawsze przypomnienia. Na przykład wyobrażam sobie wszystkie wyrazy, które piszę, w miarę, jak mi je podaje ruch myśli mojej, i wiem dobrze, że ja ich nie wynajduję; ale nie zatrzymuję się na tém, żeby je rozpoznawać wyraźnie, pojęcia ich nie wiążę z żadną wyrażną epoką przeszłego mojego życia; pojmuję je i na tém koniec. A gdy wyrazy tak mi przychodzą, ja nie mówię, że je sobie przypominam. Niekiedy całe zdanie wraca mi do myśli; czytałem je gdzieś, ale nie poznając go, piszę, jak żeby było moje własne, to się nazywa reminiscencyją czyli odtworzeniem. Ale niekiedy układam istotnie w nowym porządku wyrazy, które sobie wyobrażam, i to nazywa się pospolicie: tworzyć imaginacyjnie tak to wyobrażam sobie hypogryf, syrenę, tak to przedstawiam sobie pałac wspanialszy od wszystkich istniejących, lub inny jaki idealny utwór. Zdaje się w istocie, że ja tworzę, ale właściwie łączę tylko koncepcyje; całość jest nowa, a żywiły jej są dawne. W koncepcyjach

geometrycznych możnaby także znaleźć przykład równie rzeczywisty i równie ważny tego rodzaju utworów, który zwykle imaginacyi przypisują.

Są więc proste i czyste koncepcyje; są takie, które umysł poznaje, te nazywają się przypomnieniami; inne, których nie poznaje, chociaż odtwarzają dawne percepcyje, nazywają się reminiscencyjami; są takie, które umysł uważa za nowe, które wymyśla i stwarza niejako. W głębi wszystkich tych czynów umysłu, rozmaicie nazywanych, zawsze jest koncepcyja, której stosownie do danego wypadku towarzyszy ta lub owa okoliczność, a w której przypomnienie samo jest tylko szczególnym wypadkiem.

Jakiegokolwiek zresztą okoliczności towarzyszą naszym koncepcyjom, każdy człowiek prostym rozumem potrafi znaleźć niezatartą, bezpośrednią różnicę między niemi a swemi percepcyjami. Przedmiot percepcyi jest rzeczywisty i obecny; on to sam zostaje nią uchwycony. Przedmiot koncepcyi jest albo rzeczywisty, albo nieobecny, albo zupełnie wymyślony: idea tylko jest obecna. Szaleńcy jedynie, lub ludzie śpiący, biorą ją za rzeczywistość, uważając jako istoty obecne i żyjące, wyobrażenia, które są tylko w ich myśli. Zwolennicy idei przedstawialnych robią przeciwnie: kiedy szaleńcy urzeczywistniają idee, oni idealizują rzeczywistość; przenoszą w percepcyje proces pamięci i przypuszczają, że zarówno znany przedmioty obecne, jak znany nieobecne; za pośrednictwem idei stojących bezpośrednio przed rozumem. Z tych dwóch błędów, któryż jest bliższy prawdy?

2. Jestto fakt znany, że nasze koncepcyje mają własność budzenia się wzajemnie. Jedna myśl zajmująca mnie tworzy drugą, druga tworzy trzecią i tak bez końca, jeżeli się poddam biegowi idei. Na przykład: kiedy to piszę, myślę o pewnym rozdziale dzieł Reida, w którym czerpałem te myśli. Od książki przechodzę do autora, wyobrażam go sobie, jak ze słodką powagą i swoim prostodusznym dowcipem nauczał z kazalnicy w Edynburgu. Edynburg i Szkocya przywodzą mi na myśl Maryję Stuart, przypominam sobie jęj nieszczęścia, jęj rozum, jęj piękność. Piękność, to znów przedmiot jednéj z ksiąg Platona, i otóż z nim teraz zastanawiam się nad pięknem, nad jego naturą i źródłem. Czytałem również teoryję Kanta w tym przedmiocie; i dlatego z Grecyi, przechodzę do Niemiec. Przebywszy czas jakiś w tym kraju, myśl moja zatrzymuje się na Renie i płynie z biegiem jego aż do morza. Tam wyobrażnia moja przytomna jest widokowi burzy, i gdy usiłuję przedstawić sobie jęj okropność, znajduję przypomnienie obrazu, na którym nakreślona była podobna scena. Z powodu obrazu myśl moja przechodzi do malarstwa, od malarstwa do muzyki; nazwa sztuki wspólna im obydwom powiodła mnie od jednéj do drugiéj, i zaczynam nucić w myśli kawałek z jakiegoś opery. Być może, iż wówczas sprzeczność mego obecnego położenia z tém, w które mnie pamięć wprowadziła, przywróci mnie rzeczywistości i rozpoczętęj pracy; ale jeżelibym miał czas wolny, przeszedłbym tak, idąc za biegiem moich koncepcyi, wszystkie kraje ziemi, wszystkie epoki historyi, podróżując tak we wszystkich kierunkach w nieskończonęj dziedzinie myśli mojęj. Nic

nie kładzie granic niezmiernój przestrzeni, jaka się rozciąga przedemną, nawet w samotności lub ciemnym więzieniu. Najmniejsza koncepcyjka połączona jest z mnóstwem innych, a każda z tych może pociągnąć za sobą tysiące, otwierając myśli w bezmierności rozmaitych kierunków nieograniczone pole i widoki bez końca. Rozum porusza się tam z tą zadziwiającą szybkością, która weszła w przysłowie; ażeby się przenieść z jednej półkuli na drugą tego niewyczerpanego świata naszych koncepcyj, przechodząc przez niezliczoną seryję punktów pośrednich, mniej mu potrzeba czasu, jak na napisanie jednego wyrazu. Takim to jest w prostym obrazie ów fenomen psychologiczny, nazwany *połączeniem idei*. Tworzy on się w nas co chwila na jawie i ciągnie się dalej nawet we śnie; zapełnia niejako całe życie intelektualne niewyczerpaną różnorością swoich utworów; zapełnia tę próżnię, utworzoną przez jednostajność zwykłych percepcyj, na które z czasem stajemy się obojętni. Jeżeli niekiedy jakaś bardziej uderzająca percepcyjka zatrzyma go na chwilę, szybko on wraca do swoich dumań; łańcuch zerwany zawiązuje się na nowo lub inny roztaczać się zaczyna, który zerwie się znowu, aby jeszcze się połączył i tak dalej, bez przerwy ani wypoczynku. Pomiędzy koncepcyjami, które tworzą ogniwa tych wielkich łańcuchów idei, są takie, które przechodzą tak prędko i tak mało uderzają, że umysł nie zwraca na nie uwagi, i po chwili nie zachowuje nawet żadnego wspomnienia. Ztąd to pochodzą w ciągu naszych myśli, te pozorne przerwy, które nie pozwalają wiązać ich z sobą; ztąd ta odpowiedź dosyć pospolita u ludzi roztargnionych: „Nie my-

śle o niczém.” W istocie zaś umysł myśli zawsze; jego działalność jest równie ciągła, jak wielką jest ruchomość jego; wyjąwszy kilku ważniejszych percepcyi, które zwracają jego uwagę, znajduje on w koncepcyjach niewyczerpany żywioł dla swój działalności.

Tu jeszcze można rozróżnić kilka rozmaitości tego zjawiska. Umysł często idzie bez oporu za naturalnym biegiem koncepcyi; w tłumie tych, które go zajmują, pochwyca pierwszą, jaka się nasunie bez wyboru i zasady, lub jeżeli wybiera, powoduje się pociąganiem jednych, albo odpychającym pozorem drugich. Ta mu się podoba, on ją przyjmuje i cieszy się nią, do tamtej ma wstręt i pomija ją. Częściej jeszcze on sam je przyozdabia, aby podwoić przyjemność téj wewnętrznej kontemplacyi; w niedostatku przyjemnych wspomnień, tworzy sobie miłe złudzenia; w skutek téj potęgi twórczej wyobraźni, opisanéj wyżej, buduje tysiące wspaniałych gmachów, w których sobie podoba. Przedstawiać sobie piękne obrazy, tworzyć szczęśliwe położenia, jak to mówią *zamki na lodzie*, jestto zwykłe zajęcie wszystkich i wspólne zarówno wielkim geniuszom, jak pospolitym umysłom. Taki stan duszy nazywa się marzeniem pełném wdzięku i stanowiącém jéj spoczynek pomimo całej działalności wyobraźni. Innym znów razem, umysł przeciwnie idzie prosto, drogą naprzód obmyślaną i w tłumie cisnących się koncepcyi, na te tylko zwraca uwagę, które jego zamiarowi odpowiadają, i które łączą się podług pewnych oznaczonych stosunków; wszelkim innym opiera się silnie i walczy odważnie, ażeby się uchronić od natarczywości ich uroku. To znaczy

medytować i zastanawiać się, trzeba do tego energii woli, pracowitego czuwania nad sobą samym, które tylko skutkiem zwyczaju staje się łatwym. We śnie, kiedy wola ubezwładniona nie wywiera swoich praw, marzenie zamienia się na sen. Cała różnica tych dwóch stanów zależy jedynie na tém, że człowiek śpiący w braku percepcyi obecnych, które podczas czuwania służą za punkt porównawczy, bierze marzenie za rzeczywistość. Z resztą czy to się dzieje w czasie czuwania, czy w czasie snu, dobrowolnie lub mimowolnie, połączenie idei jest zawsze i pod wszystkimi kształtami rządzone nieodmienném prawem, które tak może być wyrażone: „Każdą koncepcyją obecna, połączona jest z poprzedzającą i następną przez stósunek jednoczesności w czynie doświadczeń poprzednich; a cały łańcuch łączy się z pierwotną percepcyją, która jest punktem wyjścia całego szeregu.” Powiedziałem, mówię, że nasze koncepcyje łączą się z powodu stósunku jednoczesności w doświadczeniu poprzedniém, i w istocie, każda koncepcyja, która wywołuje drugą, była przynajmniej raz wspólnie z nią obecna umysłowi w innych okolicznościach; ściśle badanie zawsze nam wykaże, jeżeli zauważymy, że umysł przechodząc od jednego przedmiotu do drugiego, przebiega zawsze punkt pośredni zaledwie dojrzany, to jest ideę ogólną, która obejmuje je obydwie, jako gatunki tego samego rodzaju, lub jak jednostki tego samego gatunku; tak np. myślę o Londynie z powodu Paryża, przechodzę przez wspólne czyli ogólne pojęcie miasta, ale ta idea wspólna, służąca za węzeł konieczny między dwoma krańcami, przebiega tylko przez mój umysł w kształcie myśli głuchój

i ciemnej, zaledwie go dotykając. Dodam tu jeszcze, że cały szereg idei łączy się z percepcją poczynającą; w istocie bowiem, chociaż mogę myśleć o wszystkiem, to nigdy bez powodu; chociaż mogę w jednej chwili przebywać niezmierzone przestrzenie, zawsze jednak zaczynam od punktu, w którym jestem; wśród największego zajęcia, w samotności mego pokoiku, zaczynam myśleć o polach, bom przypadkiem zobaczył spadający liść z drzewa. Pod tém to prawem wyżej wskazaném, rozwijają się nieustannie nasze koncepcyje, już to żywe i śpieszne, już to ciemne i powolne; tworzą one jakoby łańcuch nieskończony, którego percepcyje stanowią główne ogniwa, a które doświadczenie spaja niekiedy, ażeby połączyć w jedną całość tysiące pomniejszych łańcuszków. Łańcuch ten zaczyna się wraz z życiem, a nie zrywa się aż w chwili śmierci; powodu przerwy nie ma nigdzie, wolno więc przypuszczać, że czynność myśląca trwa dalej, nawet we śnie, nawet w zemdleniu, lubo głucho i niewyraźnie; inaczej, jakżeby człowiek znalazł się ten sam po przebudzeniu. Czyż nie zostaje każdemu, gdy się obudzi lub gdy przyjdzie do siebie po zemdleniu, nie wyraźna świadomość kilku nieoznaczonych myśli, które przebiegały jak cienie w jego duszy, a które znikają natychmiast przy świetle percepcyi. Z resztą, sen nie jest wolny od ogólnego prawa, jakie nakreśliłem; przy świetle tego prawa najdziwaczniejsze nasze sny zdają się tracić to, co w nich jest nadzwyczajnego i dziwnego; znajdujemy tam wszystkie cechy zarazem fantastyczne i zasadnicze, myśli, jaką znamy podczas czuwania.

3. Naprózno byśmy tu badali, jaką jest rola koncepcji pamięciowej, w tworzeniu się naszego poznania: słuchając do odżywiania w umyśle naszym wszystkich pojęć, jakie nam przyszły za pośrednictwem innych władz; nie ma on właściwej dziedziny, którąby ściśle oznaczyć można; ale łączy się ze wszystkimi i stanowi jakby tło naszej czynności umysłowej, jakby środek posiłkujący, a niezbędny we wszystkich czynach umysłu. Czy potrzebujemy mówić, że bez niej nicbyśmy się nigdy nie nauczyli, gdyż doświadczenie przywiedzione byłoby do niepodzielnej chwili teraźniejszości, w której ono się spełnia, nie zebrane zaś w pamięci byłoby zawsze nowém, zawsze potrzebującym powtórzenia. Właściwie mówiąc, nie ma doświadczenia bez pamięci, a przynajmniej niepojęlibyśmy fenomenów, które mają ciąg pewien. A jednak wszystko co się odnosi do przeświadczenia, istnieje w ciągu, a wszelki rodzaj idei podchodzi pod zakres przeświadczenia. Gdyby człowiek nie był tożsamym, nie mógłby sobie przypominać, ale znów gdyby nie był zdolny przypominać sobie, nie znałby swojej tożsamości. Z drugiej strony cóż to znaczy perceptować poruszenie ciała; jest to naprzód poznać to ciało w pewnym punkcie przestrzeni, potem w innym, i tak dalej w każdym z punktów pośrednich aż do ostatniego, który nas z témże ciałem zetknie. Ale gdy go już w tym ostatnim punkcie uchwycę, nie wiedziałbym, że ono się poruszało, jeżeli nie połączę w myśli z percepcją obecną, pamięci i koncepcji tegoż ciała, we wszystkich punktach kolejnych jego biegu. Z przestrzeni nawet poznałbym tylko część bardzo ograniczoną, którą organa moje mogą ogarnąć od razu, gdybym nie

mógł przebiegając ją ręką i oczyma, łączyć z każdą naszą percepcją, której tym sposobem nabywam, przedstawień wszystkich percepcyi cząstkowych poprzednio zdobytych. Zobaczymy z resztą następnie, że pamięć, tak potrzebna doświadczeniu, więcej jeszcze potrzebna jest w działaniach czysto rozumowych, których opis damy wkrótce, to jest w indukcji, w generalizacji, w sądzie i w rozumowaniu. I dodać tu jeszcze trzeba, iż w skutek solidarności, o której już wyżej mówiliśmy, a którą można nazwać prawem naszej organizacji myślącej, każda z tych władz wpływa kolejno na działanie pamięci: indukcja dopomaga w wyprowadzeniu wniosku z widoku obecnego o przeszłości przedmiotu, generalizacja łączy między sobą najrozmaitsze idee za pośrednictwem pojęć ogólnych.

Tę to szczególnie własności, jakiej nabywają idee wywoływania się wzajemnie w samowiedzy, skoro raz tam znalazły się razem, winien umysł nasz potęgę prawdziwie cudowną, której skutki dla tego nas nie dziwią, że są zbyt częste. Chcę mówić o tej giętkości, o tej łatwości poruszania i rozwijania się we wszystkich kierunkach w nieokreślonej dziedzinie myśli, o tej szybkości nieporównanej w przebieganiu wszystkich przedmiotów, jużto wybierając jedną drogę, jużto opuszczając i na nowo do niej wracając, a to bez zatrzymania się i zmęczenia. Jestem np. zamknięty pomiędzy czterema murami, w pośród pospolitych przedmiotów, na które czas i nawyknie nie uczyniły mnie obojętnym, ściśle objęty w kole małego znaczącego i ograniczonego doświadczenia. Ztamtąd, dzięki połączeniu idei, ogarniam świat cały. Każda z tych

percepcyi obojętnych, budzi niewyraźnie we mnie tysiące koncepcyi, z których każda z kolei rodzi tysiące innych, i tak dalej; pomiędzy tylu kierunkami przeciwnymi, wybieram podług woli ten, który mi się podoba, a ponieważ pośrednio lub bezpośrednio, każdy łączy się z innymi, jestem zawsze i nieustannie gotów na wszystko i zdolny do zajęcia się w téj samej chwili myślami najsprzeczniejszemi z sobą i z mojem obecnem położeniem. Tak więc, każdy punkt przestrzeni i czasu staje się środkiem jaśniejącym, z kąd myśl ludzka wydaje nieskończenie liczne promienie albo raczej jest tym punktem wyniesionym, z którego ona może spoglądać na całą przestrzeń swego państwa. Nawyknięcie dopomaga jój do przeniesienia się w mgnieniu oka, gdzie jój się podoba, i tak przebiega bez utrudzenia najciemniejsze i najbardziej oddalone okolice.

VI.

O i n d u k c y i.

1. Wiem przez doświadczenie, że dziś jest jasno, wiem przez pamięć, że było jasno wczoraj i wszystkich dni poprzednich, od czasu jak żyję; mogę też jeszcze dodać do nowego doświadczenia osobistego, wiadomość mnie podobnych ludzi, którzy świadczą także, iż widzieli jak ja, (żyjąc w jakichkolwiek miejscach i czasach) dzień następujący zawsze po nocy. Ale jakkolwiek rozległym byłby zakres doświadczenia tak zebranego, myśl moja idzie jeszcze dalej. Ja wierzę, że słońce wstanie jutro i wszystkich dni następnych, i będzie tak oświecać świat, dopóki on istnieje. Ja wierzę, iż ono wschodziło po nad głowami pierwszych mieszkańców téj ziemi, a nawet w pustyniach niezamieszkanym jeszcze przez żadnego człowieka, wierzę nakoniec, iż we wszystkich częściach téj kuli ziemskiej słońce świeci jak u nas z przemianami podobnymi do tych, jakie zauważam w kolejnym następstwie ciemności i światła. Być może, iż w tém się mylę, i w istocie, powszechne to mniemanie zaprzeczonym jest przez doświad-

czenie, gdyż w Nowej Ziemi np. nie pojawia się już ta sama peryjodyczność; ale to właśnie jest dowodem tego, co chcę wykazać, to jest, że wiara ta nie wypływa z doświadczenia, a nawet jest mu w części przeciwną.

Uważmy jeszcze inny przykład: przekonałem się kilka razy, że ciało jakie podniesione do pewnej wysokości, spada na ziemię, jeżeli go nic nie podtrzymuje; z tego wnioskowałem, że ziemia przyciąga ciała i że ona ma tę siłę nietylko w tej chwili, kiedy ja zauważam jej skutek, ale w każdym czasie, oraz, że wywierała tę siłę w taki sam sposób, odkąd istnieją ciała, i wywierać ją nieprzestanie dopóki będzie istnieć materyja, a to nietylko w miejscach, do których dosięga moje doświadczenie, ale wszędzie na wszystkich punktach, od jednego bieguna do drugiego. Z pomocą nauki nawet, mogę rozciągnąć to pojęcie siły przez zakres ziemi, sądzę iż słońce wywiera ją na naszą kulę, jak ta ostatnia na księżyc, i że wszystkie ciała niebieskie przyciągają się wzajemnie w skutek téjże samój własności, przez którą kamień spada na ziemię. Dalej jeszcze idę w przypuszczeniach możliwych, i wystawiam sobie, iż gdyby materyja stworzona została gdzieś nowo, posiadałaby tę samą władzę powszechnój atrakcyi. Dodajmy tu jeszcze, iż ja stosuję do wszelkiej materyi w ogóle, w każdym miejscu i w każdym czasie, nietylko własność odkrytą w jakim ciele, ale jeszcze prawo, podług którego ta własność działa, czyli przypuszczam innemi wyrazami, że siła atrakcyjna ciał zawsze i wszędzie jak tu w tej chwili pomnaża się w stosunku masy i zmniejsza w stosunku odległości.

Takim to samym sposobem wierzę ogólnie w trwanie własności odkrytych przezemnie w rzeczach, i w obecność tych samych własności we wszystkich przedmiotach podobnych sobie. Skoro tylko zauważyłem je w niektórych, wierzę w powtarzanie się tychże samych cech charakterystycznych w fenomenach, przez które uwydatniają się te przymioty i własności, jak np. w topliwość żelaza, w istnienie tychże samych kształtów stałych pod widocznymi pozorami do siebie podobnymi, lub jeszcze w peryjodyczność przybierania i odpływania wody morskiej. Przedmioty moralne nastęrczają także podobne sądy: wierzymy silnie, że władze i skłonności, jakie zauważyliśmy w nas i w kilku naszych bliźnich, cechują, cechowały i cechować będą zarówno wszystkich ludzi wszelkiego czasu i miejsca, z prostą tylko różnicą co do stopnia. Sądzimy, że rozwijanie się ludów ulega równie, jak rozwój indywidualuów, prawidłom stałym, niezależnym od rozmaitych okoliczności, a filozofija historyi zajmuje się właśnie oznaczeniem tych prawideł, pośród zewnętrznego nieładu wypadków.

Istnieją więc w umyśle pojęcia przechodzące zakres doświadczenia, i zalewające je niejako. Możliwość ich tworzenia, władza, która nam jest dana ku przedłużeniu nieskończenie naszych doświadczeń, za pomocą stosowania do przestrzeni i do trwania w ogóle obserwacji naszych, wykonanych w kilku punktach rozległości i czasu, władza ta, mówię, nazywa się *indukcją*.

Ogół zaś cech jednostajnych, jakie człowiek odkrywa przez porównanie, pod pozorną różnaitością pewnych fenomenów, a następnie zapomocą indukcji, stosuje do

przeszłości, terażniejszości i przyszłości, i do wszelkiej przestrzeni, ogół tych cech, powtarzam, nazywa się *prawem natury*.

Jakoż między temi pojęciami a temi, które nabywam przez doświadczenie, zachodzi przeważna różnica, którą tutaj wykazać się postaramy. Jestem np. pewien w mojem istnieniu obecnem tego, co doświadczam: ciało, które dotykam mogłoby nie być, ale ono jest niezawodnie, podczas kiedy je dotykam; istnieję, dopóki więc czuję się istniejącym, chociaż byt mój nie ma w sobie nic koniecznego, nie mógłbym jednak zaprzeczyć bez szaleństwa, że istnieję w chwili, kiedy to mówię. Teraźniejszość jest pewną i niewątpliwą, ale inaczej się ma z przyszłością. Dzięki darowi indukcji, mogę cokolwiek o niej wywnioskować, ale nie jestem niczego zupełnie pewien, co się ściąga do czasu przyszłego. Najdawniejsze prawa świata mogą się zmienić jutro, jeżeli się podoba znieść je Bogu, który je postanowił; najpowszechniejsze może nie spełniają się w jakim zakątku ziemi, nieznanym przeze mnie, tworząc wyjątkowość, której przewidzieć nie jestem w stanie. Wprawdzie nie wątpię ja ani o ich powszechności, ani trwałości, ale chociaż to zdaje mi się nieprawdopodobnem, jest jednak możliwem. Szczególniej nie dozwala mi wnioskować z pewnością o zdarzeniach przyszłych, ta mnogość, ten ciągły zbieg praw, które łączą się w ich tworzeniu. W pośród tych praw, ja znam tylko kilka, a najmniejszy fenomen zawiera ich tysiące. Któż mi powie, jaki zbieg przyczyn rozmaitych i rozmaicie działających może spowodzić deszcz? Temperatura gra tam wielką rolę, równie jak elektryczność; trzeba

jeszcze zauważyć prawa pary, działanie wiatrów, godzinę dnia i tysiączne inne wpływy, które znam w ogóle, ale których nie mogę zrachować, a może tysiące takich, których nie znam jeszcze. Z tego mnóstwa przyczyn, które wrywają sobie niejako fenomen obecny, a których działania wzajemnie się krzyżują i ograniczają, któraż odniesie zwycięstwo? Każdą posłuszna jest swemu prawu, ale nie znając ani wszystkich dróg działania, ani wszystkich prawideł każdej z tych przyczyn, jakże będę mógł przewidzieć z pewnością skutek złożony, który wyniknie z ich walki? Dodajmy do tych powodów niepewności lekkość niektórych indukcji, zbyt pośpiesznie czynionych; w wypadkach zaś, w których człowiek odgrywa rolę, dodajmy dziwactwa jego dowolności, a uznamy, że w tym świecie, jakkolwiek w zasadniczych swoich podstawach regularnym i jednostajnym, znajduje się jednak ciągła ruchomość skutków, która może wprowadzić w błąd indukcję najrzęczniejszą lub przynieść zaprzeczenie najbardziej ustalonym. Ztądto powstaje pewna nieufność do wszystkich naszych przewidywań i wnioskowań, wynikająca z częstych naszych zawodów, a nawet pod względem najstalszych praw natury, pewne podejrzenie, że one być mogą kiedyś zaprzeczone. Ztąd zaś pewien rodzaj smętnej pomroki, ciężającej na ludzkiej wiedzy. Jednym słowem *wiemy* to, czego nas naucza doświadczenie; we wskazania indukcji *wierzymy* tylko.

W tém, jak we wszystkiém, uwielbiamy mądrość Boską, która nietylko zastosowała do naszych potrzeb liczbę i naturę naszych władz, ale jeszcze stopień pewności

każdój z nich. Nie było w istocie rzeczą właściwą, aby człowiek mógł przewidywać z łatwością wypadki pomyślne lub niepomyślne, jakie przyszłość przeznaczą każdemu: smutne a nieuchronne, rzuciłyby ziarno zniechęcenia w jego duszę i potłumiłyby w nim wszelką działalność; przyjazne a pewne, odebrałyby czynom jego wszelki pozór bezinteresowności. Człowiek jest istotą pracowitą, przeznaczoną do pracy i stworzoną na to, aby tu zasługiwał; potrzeba mu było nadziei dla podtrzymania w walce, ale nie do tego stopnia, aby był zupełnie zabezpieczony od wszelkich przyszłych kolei. Gdybyśmy odjęli od życia ludzkiego niepewność i nieprzewidymaność, położenie nasze doczesne zmieniłoby się zupełnie.

2. Indukcja pojawia się z pierwszym braskiem intelligencji. Dziecko, które doznało szkody od jakiego przedmiotu, unika go odtąd, jeżeli przeciwnie doznało przyjemności, poszukuje go. W życiu codzienném indukcyja bywa ciągle używana; w każdój najzwyczajniejszój i najprostszój działalności, spostrzegamy ślady kilku indukcyi, chociaż niewyraźnych; widzieliśmy już, że w samém użyciu naszych zmysłów, czuwających ciągle nad zachowaniem naszego ciała i kierujących naszemi krokami, indukcyja odgrywa w każdój chwili pewną rolę, ona bowiem tłumaczy znaki zmysłowe, bez niój niemające żadnego znaczenia. Wiemy także i to, że przypominać sobie, jest to samo, co wnosić z pojęcia obecnego czyli wywnioskowywać o istnieniu przeszłém przedmiotu, a bez pamięci nie byłoby intelligencji. Odważam się stąpać po podłodze, naprzykład dla tego, iż doświadczywszy czę-

sto stałości takiego połączenia desek i cegły, przypuszczam, że ona ma te same przymioty; jém chléb, bo wiem, że w istnienie tych własności pożywnych, jakie zawsze znajdowałem w téj substancyi; daję radę, bo wnoszę z mojej wolności, iż drugi człowiek posiada ją także; ufam obietnicy, bo rachuję pod względem jej dotrzymania na znaną mi uczciwość tego, który ją czyni.

Użyta z wyższą doskonałością, indukcya staje się narzędziem czyli środkiem wszystkich nauk doświadczalnych. Jakiż to w istocie jest ich cel, jeżeli nie odkrycie prawideł fenomenów, to jest praw natury? A czémże są dla nas te prawa, jeżeli nie całością cech jednostajnych, zaobserwowanych, jużto w tworzeniu się fenomenów, jużto w układzie stworzeń, a zastosowanych następnie do wszystkich faktów podobnych i do wszystkich indywiduów takich samych; czyli jedném słowem są to ogólniki indukcyjne. To nawet, co nazywamy wytłomaczeniem fenomenu, nie jest czém inném, jak odnoszeniem go do jego prawa, albo co na jedno wychodzi, poszukiwaniem prawidła ogólnego, pod które on podciągniętym być może. Przypuszczenie pewnej siły atrakcyjnej w materyi, zarówno nie tłumaczy ruchów gwiazd i równowagi ciał niebieskich, jak przypuszczenie własności usypiającej opium, nie tłumaczy snu, jaki opium sprowadza. Systemat niebieski dla tego tylko dziś jest wytłomaczony, że odkryto prawo powszechne, które rządzi i utrzymuje stosunki wszystkich ciał niebieskich. Ale to prawo samo, jest tylko faktem bardzo ogólnym, służącym za węzeł, a zatém za wyjaśnienie faktom szczególnym, które obejmuje. Co do faktu ogólnego, ograniczamy się na uznaniu go,

nie tłumacząc, a podciągając fakta szczegółowe, powiększamy tylko tajemnicę, nie wyjaśniając jęj. Tak dalece prawdziwą jest ta myśl, że „umiejętność człowieka wtedy staje się zupełną, kiedy zaczerpnie ze źródła najwznioślejszego, z tajemnicy.”

3. Indukcyja wnioskuje z *kilku o wszystkich*, z przeszłości i terażniejszości o przyszłości, ale pod warunkiem, że zachodzi tożsamość, podobieństwo lub analogija. Idzie ona tylko od tego samego do tego samego w różnych czasach, lub od podobnego do podobnego. Gdzie znika analogija stworzeń, tam znika jęj potęga, a im więcej podobieństwo jest oddalone i niedoskonałe lub innemi słowy, im mniej cechy, przez które rzeczy zbliżają się do siebie, są ważnemi, tém bardziej indukcyja, wnioskująca o tychże samych własnościach i tychże samych skutkach, jest wątpliwą. Po za zakresie tego warunku, staje się hipotezą zupełnie dowolną, niezasługującą na żadną ufność, a niedokładność nasza w obserwowaniu podobieństw, lekkomyślność w przyjmowaniu analogii zwodniczych lub w braniu metaforycznych wyrazów dosłownie, stanowi wielką część przyczyn, obłąkujących indukcyją.

Analogija więc, podobieństwo lub tożsamość, oto są warunki zewnętrzne indukcyi. Ale ona opiera się jeszcze na czémś ważniejszém, to jest na przypuszczeniu dawniej wzmiankowaném, jednostajności dróg natury. Widzę istoty podobne z pozoru do innych, które znam, wnoszę więc z tego, iż one mają też same własności; spostrzegam początek pojawu, przepowiadam więc jego dalszy ciąg, oznaczam naprzód wszystkie jego cechy, opierające się

na pewnej analogii z innymi faktami, które zaobserwowałem pierwój. Temu podwójnemu rozumowaniu potrzeba zasady, czyli, jak mówią logicy, głównego pojęcia (une majeure). Istoty te chociaż podobne są w niektórych punktach, czyż nie mogłyby się różnić we wszystkich innych? fenomen posiadający podobne cechy w początku, czyż nie może przybrać innych w dalszym rozwoju? wszak tu nie zachodzi żadne niepodobieństwo absolutne, a jednak ja temu nie wierzę, trwam w przekonaniu, że te same pozory zewnętrzne dowodzą niezmiennie tych samych własności ukrytych, oraz, że fenomena podobne do siebie, rządzone są prawidłami jednostajnymi. To przekonanie miałem przed wszelkiem doświadczeniem, wtedy bowiem nawet, kiedy pojawy okazywały mi się niezgodnymi, szukałem ich prawa i ich zgodności, jak gdyby one koniecznie istnieć musiały, i choćbym sto lat pracował, napróżno szukałbym raczej sto lat drugie, niżelibym mógł odstąpić od tej nadziei. Bo wiem, że przyroda jest dziełem istoty mądrej, która właśnie dla tego, że jest mądrą, nie działa podług kaprysu, ale obrawszy od razu pewien układ świata i zastosowawszy do tego najlepsze prawa, stoi przy nich i nie zmienia nic w nich bez powodu. Sądzę, że te prawidła muszą nosić na sobie cechy doskonałości ich twórcy, że zatem muszą być piękne i równie proste, jak płodne w skutki. I po tych to właśnie cechach ja je poznaję, a więc ostateczną podstawą indukcji, jest pojęcie zasady najwyższej porządku powszechnego. Pojęcie to złożone w najtajniejszej głębi inteligencji ludzkiej, pozostaje w wielu umysłach ciemne i nierozwinięte: ale jakiegokolwiek ono jest uznane

lub nieuznane, wyrobione lub pomieszane, kieruje ono jednak zarówno prostaczków jak mędrców, a nawet tych, którzy tego pojęcia zaprzeczają....

• Oto jest to pojęcie główne metafizyczne, zawsze prawie domyślne we wszystkich rozumowaniach indukcyjnych. W téj to zasadzie rezultata indukcji czerpią wartość wyjaśniającą, jakiej zaprzeczaliśmy im przed chwilą; odtąd bowiem prawa natury udowodnić się będą samą ich doskonałością i pięknością, bo ta ich piękność jest niezawodnym skutkiem mądrego wyboru; one nie tylko są, ale powinny być, ponieważ są piękne. I tu zarazem wykrywam powód téj niepewności, jaka się napotyka zawsze w wywnioskowaniach indukcyjnych, nawet najbardziej uzasadnionych. Bóg bowiem nie jest bynajmniej zmuszony przez swoją mądrość, trwać w raz obra-
nój drodze, wybór Jego jest mądry ale wolny.

VIII.

O abstrakcyi i koncepcyjach ogólnych.

1. Kiedy percepcyja uchwyciła przedmiot, pozostało jego wyobrażenie w umyśle, i wówczas stosownie do tego, czy umysł poznaje w niém nabytek przeszłości, lub téż tylko przedstawienie obecne, nie mieszając tu pojęcia czasu ubiegłego, mamy albo przypomnienie, albo tylko koncepcyją. Ten sposób ujęcia przedmiotu, czysto i prosto bez przyznania lub zaprzeczenia jego egzystencji, nosił w dawnéj szkole mianó *prostego uchwycenia* (*appréhension*). Wyobrażenie to możnaby prawie nazwać *abstrakcyjnym*, niedostaje mu bowiem wyraźnego oznaczenia przedmiotu, pod względem miejsca i czasu. Ale nazwa ta dawana bywa zwykle koncepcyjom bardziej jeszcze niedokładnym ze względu ich zewnętrznego oznaczenia. Zdarza się np. iż jeden tylko przymiot ze wszystkich należących do rzeczy, zwrócił moją uwagę, a to w zupełném oderwaniu od innych. Ujrzałem np. łąkę, potem wystawiam sobie zieloność, nie myślę już, ani o téj łące, ani o żadnej innéj, ani o połączeniu tego koloru z jakimkolwiek wyraźnym przedmiotem i *oto jest idea abstrakcyjna*.

W tym przykładzie widzimy ją okazującą się w umyśle, jakby mimo woli jego i tylko w skutek naturalnego znikania z pamięci, rysów rzeczywistych przedmiotu. Ale wiadomo, że umysł może wykonywać czyn abstrakcyjny z rozmysłem: mogę, jeżeli mi się podoba i kiedy chcę zauważyć w pojęciu złożoném a obecném mi, jeden tylko element z wyłączeniem innych; mogę w przedmiocie pojętym w całej jego pełni zapamiętać tylko jeden przedmiot, pomijając dobrowolnie wszystkie inne. Rezultatem takiego działania w pierwszym, jak w drugim przypadku, będzie *pojęcie niezłożone i abstrakcyjne*.

Jeżeli kilka takich idei niezłożonych, oderwanych za pomocą abstrakcyi, znajdzie się w umyśle, zbliżą się one do siebie w skutek podobieństwa czyli analogii. Umysł pomija różnice, zważa tylko na podobieństwa, a łącząc je, tworzy jakby całość czyli treść, która wówczas staje się *koncepcyją oderwaną, ogólną*. Pierwiastki jęj w rzeczywistości były rozłączone i rozproszone, umysł nadaje im jedność, a ta jedność sztuczna, orzeczoną zostaje wyrazem, który ją odtąd przechowuje. Koncepcycja ogólna jest więc summą stosunków i cech wspólnych, za pomocą których wiele pojęć szczególnych, łączy się z sobą. Starożytni nazywali takie koncepcyje *powszechnikami* (universeaux, in quod predicatur) czyli to co uznajemy w wielu subiektach, gdyż w istocie pojęcie ogólne w taki sposób utworzone, staje się wyrazem wspólnym, odnoszącym się do mnóstwa przedmiotów, skoro tylko pomimo ich różnic, spotykamy w nich ten pierwiastek, z którego drogą abstrakcyi powstała *idea generalna*. Ponieważ zaś ten czyn abstrakcyi spełnia się równie

na substancjach, jak na własnościach i stosunkach, pojmujemy łatwo, dla czego starożytni rozróżniali rozmaite rodzaje *powszechników*.

Umysł przytém ma naturalną skłonność do uogólniania w ten sposób, to jest do uważania rzeczy wyłącznie z ich strony wspólnej, aby przez to podciągać ich wiele pod jedną ideę. Równie nie potrzebujemy się przymuszać do uogólniania jak do abstrakcyi. Zaledwie dziecię mówić zaczyna, natychmiast stosuje nazwy kilku przedmiotów mu znanych, do wszystkich innych, jeżeli tylko jakiegokolwiek uchwyci podobieństwo między niemi. Historia tworzenia się języków dowodzi nam, iż imiona powszechne powstawały zawsze najpierw. Jakkolwiek sądzićby można, że imiona własne przez uogólnienie stały się powszechnymi, rzeczywistość jednak naucza, iż właśnie przeciwnie, wyrazy powszechne zrobiły się imionami własnymi, kiedy je zastosowano do szczególnej jednostki, która okazywała w sobie w najwyższym stopniu, przymiot ogólny czyli powszechny.

Musimy także tu zauważyć, iż te koncepcyje ogólne zawierają w sobie również wiele idei szczególnych, któremi albo różnią się od drugich, albo téż odpowiadają pewnej liczbie jednostek. Takie pojęcia umysł zbiera i tworzy z nich całość sztuczną czyli pewną summę koncepcyi ogólnych, zebranych pod jedną nazwę, i tak powstają pojęcia *rodzaju, gatunku, klasy, oddziału i rodziny*. Niekiedy znajduje się mniejsza lub większa ilość cech wspólnych, zebranych tak w pojęciu rodzajowém, a w skutek tego, większa lub mniejsza ilość jednostek, zawiera się pod tém pojęciem. Otóż od liczby tych cech

wspólnych, zebranych dla utworzenia rodzaju, zależy jego *objętość*, a od liczby również rozmaitej indywidualiów zawartych pod przedstawieniem ogólném, zależy jego *rozciągłość*. Widoczną jest rzeczą, że im liczniejsze są cechy, tém mniej przedstawień szczególnych obejmuje pojęcie ogólne; i przeciwnie, im więcej będzie jednostek porównanych z sobą, tém mniejszą będzie liczba ich podobieństw. Ztąd wynikło to prawo: że *rozciągłość pod względem rodzaju, jest zawsze w stosunku odwrotnym do objętości*.

Tę pracę *uogólniania* tak naturalną umysłowi ludzkiemu, a która się odbywa w nas wówczas nawet, kiedy o niej nie myślimy, tę pracę, mówię, umysł może także spełniać z rozmysłem, poddając się pewnym prawidłom, np. wybierając dla utworzenia klasy lub rodzaju tworów tylko zasadnicze przymioty ich istoty, znamiona najgłówniejsze, słowem takie jedynie, jakie staranna obserwacja mogła odkryć w samej głębi ich natury. Wówczas generalizacja staje się *czynem naukowym*; ona to daje nam spisy porządne, które nazywają klasyfikacyjami, a za których pomocą świat przyrządza się niejako do naszego użytku, czyli że na miejsce mnogości i pomieszania istot, wchodzi prostota i porządek. Każdy rodzaj ma tam swoje miejsce, oznaczone stopniem jego rozciągłości i jego objętości. Szeregują się one między sobą podług stosunków (w czém znów nic nie ma dowolnego), podług zależności wzajemnej lub powinowactwa pobocznego i tworzą takim sposobem rozległy układ hierarchiczny, w którym każda rzecz umieszczona jest podług swego stopnia, a stopień oznaczony podług tego, co jest

najistotniejszém w naturze rzeczy. W naukach przyrodzonych, a mianowicie w botanice, znajdujemy piękne przykłady tego przemysłu naszej działalności umysłowej.

2. W uposażeniu naszém duchowém wszystko jest potrzebne, żaden rys nie jest zbytecznym, żaden chociaż najmniejszy bez ważności. Ten np. prosty proces uogólniania abstrakcyjnego, któryśmy opisali w kilku słowach, który każde dziecko spełnia bez wiedzy, ma ogromne znaczenie i płodnym jest w skutki nieobrachowane. Musimy tu także przypomnieć, iż dziedzina doświadczenia jest nieskończenie rozmaitą, złożona ona jest z jednostek niezliczonych, które zdają się ginąć w różnorodności bez granic. Generalizacja stawia na miejsce téj dziedziny, świat rodzajów i gatunków, ona streszcza całą naszą wiedzę, nadaje mu proporcje skrócone i zastosowuje do słabości naszego pojęcia, oraz niemocy naszej pamięci. W świecie zewnętrznym, obserwacja widzi wszystko rozrzucone; pomieszane, w tym drugim świecie, jaki wznosi generalizacja z kilku elementów tamtego, wszystko przybiera charakter porządku, jednostajności, wszystko układa się metodycznie i harmonijnie. A umysł, który jest budowniczym téj pięknej całości, porusza się w niéj i orientuje z cudowną łatwością. Ale generalizacja nie ogranicza się na tém; ona jest jeszcze podstawą indukcji. Do téj ostatniej bowiem potrzebne jest podobieństwo, a właśnie z podobieństwa tworzy się rodzaj; wszelka więc indukcja opiera się na uprzedniém uogólnieniu, wyraźném lub domyślném. Kiedy generalizacja jest słuszną, to jest, kiedy opiera się na stosunkach istotnie ważnych

i istotnie rzeczywistych, wtedy upoważnia do indukcji jasnych i gruntownych; kiedy przeciwnie jest fałszywą, to jest, opartą na analogijach pozornych i małej wartości, wówczas wydaje tylko dziwne hipotezy. Ona także jest warunkiem mowy, a zatem nauki i postępu; mało ludzi zna te same przedmioty pojedyncze, ale myśl wszystkich spotyka się w pojęciu jednostajnym tych typów ogólnych, które streszczają w sobie mnogość istot szczególnych, przywodząc tę mnogość do prostoty. To téż ludzie zwykle rozmawiają z sobą przez wyrażenia ogólne; one to tylko zapełniają istotnie słownik każdego języka, imiona własne są jedynie dodatkiem czyli pewnym rodzajem dykcjonarza miejscowego.

Uogólnienie jednak prowadzi jeszcze wyżej: Bóg, który wszystko stworzył podług porządku miary i wagi, musiał ułożyć świat podług planu harmonijnego, w którym jedność łączy się z różnorością, aby się znalazła zgoda, godna Jego doskonałej mądrości. Otóż generalizacja usiłuje wykryć ten plan wszechświata, jak go Bóg pojął i wykonał pod pozornym nieładem. Całości jednak tak cudownej uchwycić nie może umysł ludzki, buduje tylko zwolna i pracowicie niektóre części tego układu, stara się naśladować w swoich klasyfikacjach, głęboką i mądrą ekonomiję świata. On poznaje, że te rodzaje poddane jedne drugim, te gatunki uszeregowane regularnie pod rodzajami, są to ogniwa jednego łańcucha, który się rozwija, nie przerywając nigdzie, od najniższego do najwyższego tworzy; pojmuję, że to są stopnie rozmaite i nieprzerwane wspaniałej hierarchii stworzeń, która się zaczyna od martwego kamienia, a kończy na człowieku,

przechodząc szereg nieokreślony nieuchwycalnych doskonałości. „Natura nie postępuje skokami,” mówiono niegdyś w szkole; wszystko się łączy i wspiera. Istoty nieskończenie mnogie i rozmaite na pierwszy rzut oka, z wolna układają się w szeregi, które znów kolejno porządkują się między sobą, tworząc, jakby oczka nie zmierzonej sieci, zrobionej przez Boskiego Mistrza, którego dzieło jest równie cudowne, jak sam materjał.

Takie to znaczenie i taką wartość mają nasze klasyfikacje, taki jest najrozleglejszy zakres czynu generalizacji, która je tworzy. W czynie tym równie jak w indukcji domyślać się trzeba idei, chociaż nie wyraźnej mądrości Boskiej, oraz pojęcia naprzód powziętego o porządku i planie wszechświata. Plan ten może się wyjaśnić i przekonanie o nim ustalić w nas, w skutek szczęśliwie poprowadzonych klasyfikacji, ale sam zamiar szeregowania istot, zawiera już w sobie uznanie tego planu. Jakimże sposobem powstałaby w nas chęć szukania porządku, gdybyśmy się naprzód nie domyślali jego istnienia!

VIII.

O sędzie i rozumowaniu.

1. Skoro już raz umysł posiada idee ogólne wszelkiego rodzaju, za pomocą których przemienił niejako materyał doświadczenia w myśl, wówczas poczyną zajmować się zbliżeniem jednych pojęć do drugich i odnoszeniem do nich rozmaitych i zmiennych przedmiotów swoich percepcyi. Jeżeli mi się przedstawi jaka koncepcyja indywidualna lub ogólna, istota duchowa lub materyjalna, fenomen w porządku umysłowym lub fizycznym, porównywam z dziwną szybkością, nabytą przez zwyczaj, i prawie nie zdając sobie sprawy z tego działania, tę ideę, tę istotę lub ten fenomen, z nieskończonem mnóstwem koncepcyi ogólnych, istniejących niewyraźnie w moim umyśle. Pod jedno podciągnąć go nie mogę, pod drugie podchodzi zupełnie; z jednymi się zgadza bezwarunkowo, z innymi jedynie pod pewnymi warunkami. Tym sposobem odcechowuję ideę, istotę lub pojav dany. Podciągając go pod ten lub ów rodzaj, przypisuję mu w istocie wszystkie cechy, stanowiące ten rodzaj; wyłączając

go, nawet jeszcze go określam, chociaż przecząco, ponieważ go mieszczę w nieokreślonej sferze wszystkich innych rodzajów; tak więc on porządkuje się i zabiera miejsce w mojej myśli; mogę go nazwać, oznaczyć jego przymioty, wnioskować z jego natury oznaczonej, przez miejsce, jakie zajmuje w pośród tysiącznych pojęć mego umysłu, o tém, co z nim mam robić, czego się po nim spodziewać, lub czego obawiać. Owóż, to nieustanne działanie w nas, zależące na tém, żeby przedmiot jaki perceptowany lub pojęty, ideę jaką szczególną lub ogólną, objąć inną koncepcyją lub wyłączyć, działanie to, mówię, nazywa się *sądem*. Sąd zatem jestto czyn umysłu, który każe przypuszczać dwa pojęcia, z których jedno jest nieodmiennie koncepcyją ogólną, a drugie może być zarówno przedmiotem doświadczenia, rzeczą pojętą lub ideą pewnego gatunku. Pomiedzy temi dwoma pojęciami, ustanowione jest porównanie, często rozmyślne, ale które także może wynikać samo, w skutek powinowactwa naturalnego między ideami, mającemi jakąś wspólność; a stosownie do tego, czy stosunek ten, uchwycony umysłem, jest właściwy lub niewłaściwy, sąd będzie *twierdzący* lub *przeczący*. Wyrażeniem sądu jest *zdanie*, które koniecznie musi mieć w sobie trzy części: przedmiot zdania oznaczający koncepcyją, fenomen lub istotę daną, przymiot czyli opowiednik, który mianuje drugie wyrażenie porównania, i łącznik który wyraża stosunek.

W sądzie trzeba przypuszczać jak widzimy, abstrakcyjną i generalizacyjną uprzednią, ponieważ zależy on właśnie na odnoszeniu indywiduów lub gatunków do rodzajów, ażeby oznaczyć naturę rzeczy danéj, podciągając ją

pod pojęcie wspólne. Pojęcie to powinno być jasne, wyraźne o ile można, a w każdym razie bardziej znane, aniżeli to, które pod nie podciągamy; za jego pomocą możemy szybko odkryć w tém nowém pojęciu, co najpilniej widzieć pragniemy i wyrazić to odkrycie słowami. Sądzić więc, jestto użytkować z poprzednio nabytych pojęć. Sądzenie zajmuje największą część umysłowego życia naszego, wyjąwszy wówczas, kiedy tworzą się w nas nowe idee. Akt myślenia w zwykłym życiu niczém inném nie jest, jak sądem; czyli że treść działania myślowego odnosi się do tych czynności: zgromadzać koncepcyje, szeregować je jedne pod drugie, sprowadzać indywidua, do gatunku naprzód oznaczonego, gatunki do ich rodzajów, lub przeciwnie; rozwijać koncepcyje ogólne, wyjmując z pomieszanej summy cech, które tam są nagromadzone, te, które stosownie do danego wypadku na szczególniejszą zasługują uwagę, i nakoniec schodzić przez podział, od rodzaju do gatunków, a od gatunków do indywiduów.

Te kilka słów o sądzie byłyby dostatecznemi, gdyby w najlepszych teorijach starożytnéj filozofii, to działanie nie przywłaszczyło sobie stopnia ważności i roli mu niewłaściwéj. Podług jednéj z doktryn dawnych, przyjętéj w szkołach średniowiecznych, która ztamtąd przeszła do większój części systematów nowożytnych, a wykładanéj powszechnie w ostatnich wiekach, wszystkie działania umysłowe, nie bacząc na różnaitość przedmiotów, odnoszą się do trzech głównych: pojmować, sądzić, rozumować. „Koncepcyja czyli proste przedstawienie, to dopięro idea przedmiotu, idea, mówią, i nic więcéj, bez potwier-

dzenia nawet ani wyraźnego, ani domyślnego, egzystencji rzeczywistej jej przedmiotu. I dlatego to mówią niekiedy, że w ideach nie ma prawdy, ani fałszu. Pomyślałem np. coś dziwaczego, ale jeżeli tylko ograniczam się na samém pomysłeniu, nie chcąc przekonywać, że ta myśl jest rzeczywistą, nie będzie tu żadnego błędu. Wszelki błąd jest w sądzie, jakoż sądzić, jestto dostrzegać stosunek dwóch idei lub dwóch przedstawień, np. stosunek pomysłu dziwaczego, o którym mówiłem do idei nieistnienia albo stosunek wyobrażenia stołu, na który patrzę w tej chwili, do idei egzystencji. Sąd tak określony, jest zawsze i niezmiennie działaniem, za pomocą którego dochodzimy do poznania, iż rzeczy materyjalne lub duchowe istnieją, iż ta lub owa własność należy do tego lub owego subyektu, lub też, że taki lub inny stosunek zachodzi między dwoma wyobrażeniami. Również zawsze, sam akt sądu każe się domyślać (podług téj nauki) koncepcyi uprzedniej i oddzielnej od tych dwóch pojęć, zbliżonych za pomocą sądu, chociażby jedno z nich było pojęciem istnienia lub jakimkolwiek inném. I tak dzieje się zawsze. Cokolwiekby myślał człowiek lub działał, na początku lub u kresu naszego rozwoju umysłowego, w każdym czasie i przy każdej sposobności, umysł ogranicza się na pojmowaniu i na sądzeniu. Rozumowanie ukończa dzieło, i takim samym koniecznie postępuje porządkiem: najrząd pojmując czyli wyobrażając sobie przedmioty, aby następnie wyrzec przez sąd o ich istnieniu, lub przeciwnie; stosownie do tego, czy w skutek porównania, wyobrażanie to okazało się zgodném z wyobrażeniem bytu lub nie, i stosując to również do własności

i stosunków rzeczy. Zauważyć tu musimy, iż ta teoria jest wynikłością nadciągniętą, teorią powszechnie przyjętą o ideach przedstawialnych. Podług téj ostatniej, w istocie umysł nasz nie ma nigdy bezpośredniego stosunku z rzeczami, tylko z ideami; aby uznać lub zaprzeczyć istnienie rzeczy lub ich własności, potrzeba wówczas wyraźnego i oddzielnego aktu intelligencji. A czémże mógłby być ten akt, jeżeli nie porównaniem uczynioném między wyobrażeniem przedmiotu a pojęciem bytu, a to w zamiarze zapewnienia się, czy te dwie idee wyłączają się lub odpowiadają sobie."

Taką to drogę wskazuje ta teoria naszemu działaniu umysłowemu, ale nie takim jest istotnie pochod umysłu ludzkiego i nie taką prawdziwą jego historyją. Wprawdzie, kiedy rozum już jest dojrzały i pełen pojęć, a mianowicie w tych chwilach, kiedy żadna percepcyja nowa i zajmująca, nie pociąga go, ani zatrudnia, wtedy on, że tak powiemy, żyje z funduszu nabytego, żywi się własnymi ideami, wyszukuje ich stosunków i to właśnie nazywa się sądzeniem. Ale kiedy idzie o nabycie pierwotnych poznań, kiedy idzie o percepcyją czy to wewnętrzną, to jest rozmaitych i kolejnych stanów duszy, czy téż o zewnętrzną percepcyją rzeczy, w pośród których żyjemy, czy to nakoniec o uchwycenie stosunków rzeczywistych, jakie zachodzą między temi rzeczami, wówczas teoria ta okazuje się fałszywą. Wówczas bowiem nie sądzimy już, jeżeli przez sąd trzeba zawsze rozumieć (stosownie do określenia powyższego) czyn porównywania, następujący po uprzedniém i oddzielném przedstawieniu sobie rzeczy. Wszakże przez samo dotknięcie jakiego ciała,

w jednej chwili, razem z jego percepcją, nabywam przekonania iż ono istnieje i znam go, jako istniejące, ze wszystkimi jego przymiotami obecnymi, przez jeden czyn niezłożony i najzupełniej niepodzielny, to jest przez czyn intuicyi bezpośredniej. Percepcya czyli poznanie rzeczy, uznanie jęj, poznanie jęj własności, oraz głównych jęj stosunków, wszystko to jest sobie jednoczesne, wszystko to jest jednym i tym samym czynem, spełniającym się w jednęże chwilę.

To samo mogę powiedzieć o mojej własnej egzystencji i o jęj kolejnych stanach. Czuję się istniejącym i żyjącym, wiem, że jestem i w jakim stanie się znajduję, a wiem o tém bezpośrednio, nie potrzebując nad tém się zastanawiać, ani badać. Również spostrzegam podobieństwa przedmiotów, jednoczesność pojawów czyli fenomenów, a ztąd, także natychmiastowo, wywnioskowuję prawo rządzące temi fenomenami.

Owóz, idąc za tą teorią—dla poznania egzystencji rzeczy, mojej własnej lub téż praw natury, musielibyśmy posiadać naprzód, z jednej strony ideę rzeczy, nas samych lub praw, z drugiej zaś strony, pojęcie bytu, oraz porównywać je dla wyprowadzenia ostatecznego wniosku. Ależ naprzód, gdyby w istocie nawet te idee były mi obecne, nie mógłbym otrzymać z ich zbliżenia tego, co potrzebuję czyli co tym sposobem udowodnić mi usiłują, to jest poznania rzeczywistego rzeczy, jako to: duszy, ciała, ich własności lub prawa rządzącego fenomenami. Wszakże dwie idee porównywane, muszą tu być koniecznie abstrakcyjnymi, podług teorii; to, co porównywan, nie jestto bynajmniej rzecz istniejąca lub ja istniejący,

gdyż właśnie szukam rzeczywistości; z drugiej strony to, co stawiają jako punkt porównania, nie jest także egzystencją rzeczywistą, danego ciała lub mojej istoty, gdyż, powtarzam, egzystencja ta ma być dopiero wynikiem sądu. Ja nic jeszcze o niej nie wiem, ona jest zakwestyjonowana, a dla usunięcia wątpliwości, mam właśnie zbliżyć pojęcie ogólne i abstrakcyjne mojej istoty lub danej rzeczy, do pojęcia zarówno abstrakcyjnego i ogólnego egzystencji. Ależ z porównania dwóch pojęć abstrakcyjnych, cóż może innego wyniknąć, jak tylko stosunek abstrakcyjny? Otrzymamże tym sposobem inszą i dokładniejszą pewność, jak pewność logiczną o zgodności pojęcia mojej istoty lub rzeczy, z ideą egzystencji, czyli pewność, że one się wzajemnie nie wyłączają. A jednakże niech czytelnik sam osądzi, czy ja tylko taką mam pewność, kiedy poczuwam moje istnienie własne lub dostrzegam istnienia materji? Nie jestemże przekonany odrazu, że przedmiot, którego dotykam, jest bardzo rzeczywisty, i że ja, który to poznaję, istnieję równie rzeczywiście. Czyż nie wiem o tém, od czasu jak żyję? Owóż, to poznanie tak naturalne, tak dawne, tak pewne, nie tylko się nie tłumaczy przez teorię, którą wyłożyliśmy, ale staje się niepodobnym. Cóż więc wybierzemy, czy fakt rzeczywisty, czy teorię? Ależ nawet ten wybór jestże mi dozwolonym, mógłżem go uczynić przy pierwszym budzeniu się inteligencji? czyż przeświadczenia, które chciano tu wyjaśniać, nie rodzą się razem z nami niejako. A przecież w dzieciństwie umysł nie idzie od abstrakcji do ogółu. Nabywa on zwolna idei ogólnych, a w pracy tej, chociaż prawie jednoczesnej, zawsze służy mu za pod-

stawę świadomość bezpośrednia nas samych i świata, jako rzeczywiście istniejących. Teoryja więc, o której mowa, tłumaczy to, co jest rzeczywiste, za pomocą abstrakcyi, która sama już jest wynikiem rzeczywistości, żąda ona wyjaśnienia faktu pierwotnego od pojęć, które same już są wynikłością faktu percepcyi (*).

2. Pomiędzy sądem i rozumowaniem taka tylko zachodzi różnica, jaka istnieje między działaniem prostém a działaniem złożoném. Sądzić, jestto uchwycać bezpośrednio stosunek dwóch idei; rozumować, jestto także uchwycać stosunek dwóch idei, ale pośrednio i za pomocą trzeciej. Stosunek ten w istocie, może nie być od razu widoczny, i wówczas umysł potrzebuje dla zapewnienia się o nim, uciekać do pośrednictwa trzeciego pojęcia. Naprzykład zanim zacznę pisać o filozofii, w imieniu rozumu, chcę naprzód wiedzieć, czy rozum ten jest potęgą szkodliwą i zgubną. Otóż to się nazywa stawić kwestyję. Aby ją rozwiązać, wybieram z pośród myśli środkujących pomiędzy dwoma, które chcę zbliżyć, taką, któraby obejmując w sobie pierwszą, mogła być zawarta w drugiej albo wyłączona z niej. Jasną bowiem jest rzeczą, iż taka próba oświeci mnie co do stosowności lub niestosowności

(*) Ustęp ten jakkolwiek pozornie subtelny, nie sądzimy zbyt cennym dla naszych czytelników; kryje on bowiem w zręcznej polemice przeciw szkolnemu błędowi, silną broń, mogącą w samym wykładzie elementarnym zapobiedz teoryjom bezwzględego idealizmu, a zatem zatamować sceptycyzm w samym źródle.

wności wzajemnej dwóch tych pojęć porównywanych, to bowiem co przystoi rodzajowi, przystoi również gatunkowi, i przeciwnie. Pojęciem pośredniem tutaj będzie idea boskości, jakoż wiem, iż rozum jest darem Boga, tak jak wszystko co jest zasadnicze w mojej naturze, z drugiej strony, co tylko pochodzi od Boga jest dobre, i nie mogłoby być szkodliwe czyli innemi słowy wyraz *boski*, obejmujący, wyraz *rozum*, jest nawzajem objęty w wyrazie *dobry*, a nie może być zawarty w wyrazie *złoty*. Rozum więc wyłączony jest z zakresu tego ostatniego wyrażenia czyli że nie może być w nim zawarty, gdyż one się sobie sprzeciwiają, a przeciwnie, przystoi mu wyraz *dobry*. Rozumuję więc w następujący sposób:

Wszystko co pochodzi od Boga, jest dobre, albo: co tylko pochodzi od Boga, nie może być złym.

Owóż rozum jest darem Boga.

Więc rozum nie jest złym.

Widzimy tu, iż taki sposób rozumowania czerpie swoją siłę (zakładając bezwzględność) ze stosunku odpowiedności, jaka zachodzi między temi pojęciami, albo inaczej, że zdanie ogólne, które nazywają zasadą, zawiera już w sobie w potęgę i domyślnie, twierdzenie ostateczne czyli *wynik*. Potrzeba tylko wyprowadzić ten ostatni z pierwszego, wyciągnąć go niejako, a do tego właśnie służy zdanie środkowe. Ztąd to pochodzi nazwa tego gatunku rozumowania, nazywają go bowiem dedukcyjnym (*deducere*); niekiedy rozróżniają jeszcze dwa inne rodzaje: rozumowanie przez tożsamość i rozumowanie indukcyjne. Pierwsze wnioskuje z tego samego o tym samym,

i nie potrzebujemy go tu ani opisywać, ani tłumaczyć. Zresztą można go odnieść do rozumowania dedukcyjnego, którego jest tylko gatunkiem, a które samo opiera się na tożsamości wyniku z częścią zasady albo na tożsamości mniejszego wyrażenia z częścią całego zakresu zdania większego. Rozumowanie indukcyjne jestto właściwie indukcja ukształtowana, odlana w formę. Odnosząc rozumowanie indukcyjne do zasady metafizycznej, zwykle domyslniej, na której ono się opiera, przywodzimy je także do rozumowania dedukcyjnego.

IX.

R o z u m.

Wszystkie władze umysłowe dotąd opisane, tworzą razem jakby jeden systemat, którego podstawą jest doświadczenie; na niém one się opierają, ich przeznaczeniem jest przerabiać to doświadczenie, a każda czyni to na swój sposób, i każda od najniższej do najwyższej przedstawia tylko różne stopnie tego działania. Samowiedza i zmysły, oto dwa pierwotne źródła wszelkich naszych poznań doświadczalnych. Percepcyja, to doświadczenie w swoim początku i kształtujące swój materyjał; pamięć, to, doświadczenie powtórzone; abstrakcyja i uogólnienie, to doświadczenie rozczłonkowane i streszczone; indukcyja, to znów doświadczenie rozszerzone. Przeznaczeniem sądu jest zgromadzać wszystkie rezultata téj pierwszej roboty na pożytek umysłu, a samo rozumowanie przynajmniej wówczas, kiedy wychodzi z tych danych (*),

(*) Powód tego zastrzeżenia wyjaśni się dalej, zobaczymy tam bowiem, iż rozumowanie wychodzi często z danych rozumu, czyli że bierze te dane za podstawę. Rozum jest budownikiem wszelkiej nauki apriorystycznej, to jest na pewnikach rozumowych opartej.

ogranicza się na wykrywaniu ich odległych stosunków, nic nie dodając. Tu jeszcze zauważyć trzeba, że wszystkie te działania każą się domyślać niejako jedne drugich i przenikają się wzajemnie. Kiedy mamy jedno z nich, wszystkie inne idą za niemi, gdyby znikło jedno, wszystkie stałyby się niemożliwemi.

Otóż cechą wspólną doświadczalności na wszystkich jej stopniach jest przypadkowość. Wytlomaczmy znaczenie tego wyrazu. Rzecz, którą ogarniam w téj chwili moją percepcyją, mogłaby nie istnieć lub istnieć w inny sposób, a ja sam, który mam tę percepcyją, mógłbym nie być lub być innym; nie byłem pierwój i zapewne nie będę zawsze. To samo można powiedzieć o rodzajach, na jakie dzielą się twory, i o prawach rządzących fenomenami. Gdyby one nawet miały zewnątrz mego umysłu pojmującego je, rzeczywistość istotną, rzeczywistość ta nie byłaby równie konieczną jak rzeczywistość jednostek, które temi rodzajami są objęte. Bóg mógłby nie stworzyć ani jednostek, ani rodzajów; prawa, które rządzą fenomenami, mogłyby być inne. Z tego powodu mogłyby zdania, przez które wyrażamy stosunki wszystkich tych rzeczy między sobą być więcej absolutnemi, jak same przedmioty ich twierzeń. Wprawdzie z pewnej zasady położonej, rozumowanie wywnioskowyywa koniecznie jej następstwo, ale konieczność ta odnosi się jedynie do stosunku następstwa, do zasady; ani następstwo wzięte samo w sobie, ani zasada sama nie jest konieczną. W każdym więc razie, doświadczenie daje nam tylko poznać to, co jest, i co mogłoby nie być, jedném słowem dowolność, przypadkowość. Jestto więc cechą wspólną wszyst-

kich tych działań czyli procesów doświadczalnych, i dla tego to w niektórych teoryjach filozoficznych gardzą doświadczeniem, jako odnoszącém się tylko do tego, co jest zmienne i co przechodzi.

Ale umysł ludzki ma zdolność wznoszenia się ponad zmienność, dowolność i przechodność, jemu jest dana władza pojmowania, obok tego co jest, tego co być powinno; z powodu przypadkowości konieczność, z powodu skończoności nieskończoność, z powodu niedoskonałości doskonałość. Jakoż dowolność, to innemi wyrazami, to, co nie ma w sobie powodu swojej egzystencji, to, co nie istnieje samo przez się. Owóż to, co nie ma w sobie powodu swego istnienia, musi mieć ten powód w innéj rzeczy, co nie istnieje przez siebie, musi istnieć przez kogoś, a następnie to coś innego, musi w sobie mieć powód swego istnienia, gdyż inaczej, nie mogąc się uprawnić samo przez się, nie wystarczałoby do wytłomaczenia czego innego, a umysł pozostawałby dalej przy témże samém pytaniu; trudność zostałaby tylko odsunięta, ale nie zniésioną. To drugie więc jest konieczne, istnieje samo przez się, bezwzględnie; pojmując je jako konieczne, pojmuję je jeszcze jako doskonałe i nieskończone: istnieje ono bez granic, ponieważ istnieje bez warunków czyli że nie może nie być; jest doskonałe, ponieważ mu niczego nie brakuje. Oto co pojmuje rozum ludzki, oto dowód, nie już istnienia istoty nieskończonej, ale dowód, a raczej opis tego, co się dzieje w naszych umysłach, historia pochtodu najprostszego, skutkiem którego, myśl sama pod wpływem praw swoich, z powodu czegoś skończonego, przechodzi do nieskończonego. Przez to samo, że pozna-

ję dowolność i uznaję ją za taką, przez to samo, mówię, w tejże samej chwili pojmuję jej przeciwieństwo, to jest bezwzględność. Jedno nie istnieje bez drugiego w umyśle; zrozumienie przeciwieństw jest jednoczesne, i każdy człowiek wykształcony lub nie, posiada w głębi swego przeświadczenia, mniej lub więcej jasną ideę koniecznego. Jestto, mówiąc innemi wyrazami, prawo naszego uposażenia umysłowego, prawo nakaźne i nieustępne, iż wszystkiemu co nam się przedstawia w charakterze przypadkowym, niedoskonałym i ograniczonym, przypisujemy fundament czyli podstawę, w czémś nieskończonym, bezwzględnym i doskonałym. Prawo to spełnia się w nas niezależnie od naszej woli, ile tylko razy doświadczenie da do tego powód. Pojęcia te nastęrczone naszej myśli, jakkolwiek wielorakie, stosownie do wielorakości obserwacyi, ale połączone wspólném znamieniem konieczności, odosobniają się szybko od danych doświadczenia, stają się czémś nieoddzielném od intelligencyi, jakby pryzmatem, przez który dostrzegamy wszystkiego. Zdolność ta pojmowania bezwzględności z powodu rzeczy dowolnych, nazywa się w filozofii rozumem czystym, czystą intelektualnością lub samym tylko rozumem. Obraz więc, który teraz skreślimy, rozmaitych sposobów działania téj władzy, a zatém rozmaitych pojęć, jakimi ona zbogaca umysł, będzie stanowić rozbiór rozumu.

1. Za pomocą dotyku i wzroku uchwycam rozległości ograniczone, poza niemi pojmuję rozległości możliwe we wszystkich sposobach aż do nieskończoności. Napróżno dodaję twory do tworów, światy do światów, wyo-

braźnia moja nie spoczywa nigdy, odsuwając tak bez końca granice, a nie mogąc ich nigdy położyć. Ta możliwość rozciągłości, której nic wyczerpać i ograniczyć nie zdoła, nazywa się przestrzenią; łatwo nam będzie poznać, iż to pojęcie obejmuje w sobie inne, które nie zależy już ani od imaginacji, ani od zmysłów. Wszak ciała, które uchwyćmy percepcyjną, są przypadkowe, mogłyby nie istnieć ani teraz, ani nigdy; te które uważam za możliwe, nie istnieją jeszcze i może nigdy istnieć nie będą. Zarówno ze względu na istniejące jak możliwe, potrzeba koniecznie, aby była taka istota, w którejby się znajdował ostatni powód egzystencji jednych, a możliwości drugich, czyli któraby je miała niejako w swój potędze. Istotę tę pojmuję jako konieczną; mogę przypuścić nieistnienie wszelkich tworów wymyślonych lub widzianych, ale nie mogę uznać niemożliwości ich istnienia albo raczej potęgi téj istoty, w której wszelka możliwa rozciągłość, jest zawarta jakby w potędze. I dla tego to mówią niekiedy, że przestrzeń jest konieczną — co znaczy, że możliwość ciał czyli tworów, istnieje wiecznie w istocie bezwzględnej i będącej przyczyną wszelkiej egzystencji czasowej.

W tém to samém znaczeniu trzeba rozumieć to twierdzenie, że przestrzeń jest nieskończoną, znaczy to tylko iż nie mogę naznaczyć granic téj sile, która wyprowadziła świat z nicości i mogłaby jeszcze wywołać nieskończoną liczbę innych światów. Rzeczywiście jednak, jedynie tylko istota bezwzględna jest prawdziwie nieskończoną, a jój nieskończoność w tém znaczeniu, nazywa się niezmiernością.

Tak więc, z powodu percepcyi rozległości dowolnej, podzielnej i ograniczonej, pojmuję istotę bezwzględną, niezłożoną i niezmierną. Nie jestto już żadne pojęcie empiryczne, wynikłe z abstrakcyi i uogólnienia pewnych przedstawień szczegółowych, gdyż żadna summa pojęć ograniczonych, nie może wyrównać niezmierności; żadne dodawanie rzeczy skończonych, nie może wydać nieskończoności; nakoniec żadne nagromadzenie rzeczy dowolnych nie może doprowadzić do pojęcia konieczności. To pojęcie więc jest we mnie niezależne od doświadczenia, czyli jak mówią *a priori*, naprzód powzięte; doświadczenie może je spowodować, ale go ani tworzy, ani tłumaczy, owszem, ono to właśnie tłumaczy się tém pojęciem, w niém ja bowiem znajduję warunek sine qua non istnienia rzeczy, które mi obserwacyja wykrywa. Na pojęciu racjonalném i naprzód powziętém przestrzeni, to jest na możliwości ciał opiera się nauka również racjonalna i apriorystyczna, geometryja czysta. Pojmując przestrzeń nieokreśloną, geometra wznosi wśród nię świat figur idealnych, i tylko jedynie pojętych jako możliwe. Umysł zaopatrzony jest w pojęcie jedności, jak to widzieliśmy, jedność więc uważana w przestrzeni, staje się punktem geometrycznym, niemającym rozległości, a który w swoim rozwinięciu tworzy linię, ta zaś powierzchnią, a z powierzchni tworzy się ciało stałe. Wszelkie możliwe kombinacyje linii i powierzchni dają nam figury geometryczne, a każdy z tych kształtów wymyślony rozumem, każde z tych oznaczeń idealnych przestrzeni czystej wyrażone jest określeniem, które *a priori* tłumaczy ich powstanie czyli generacyję. Stosunki bezpośrednie

dnie idei tak określonych, streszczają się w aksjomatach, a z tych aksjomatów rozum wyprowadza bezpośrednio, działając zawsze *a priori* całą naukę mierzenia przestrzeni. Ta nauka możliwa zastosowuje się następnie do rzeczywistości, ale naprzód istnieje sama przez się, nie pożyczając nic od doświadczenia. Powstaje ona cała przez samą siłę rozumowania, na podstawie czysto myślowej, z pojęcia przestrzeni; intelligencyja bierze ją z siebie, aby ją następnie narzucić z góry rzeczywistości. Wszystko tam jest demonstracją i koniecznością, gdyż wszystko tam jest *a priori*, i kiedy przedmioty doświadczenia, to jest fizyki obserwują się i opisują, przedmioty geometrii pojmują się tylko i określają; indukcje fizyka są zawsze ograniczone do pewnego czasu i pewnego miejsca, prawidła geometrii mają wartość bezwzględną i powszechną. Dla tego to powiedziano z wielką słusnością, że geometra *działa* niejako jak Bóg, kombinując, porównywając i mierząc możliwości.

2. Tak samo jak stawiam na przeciw rozległości ograniczonej niepodzielną niezmierzoną, stawiam również w skutek tegoż samego prawa mego umysłu naprzeciw nieustannej ruchliwości rzeczy, które pojawiają się i przechodzą, wieczność nieruchomą istoty, która jest ponad wszelkim czasem i po za nim, a która nie trwa i nie zmienia się. W istocie nie pojąłbym jednego bez drugiego, to następstwo pojawów, jakie widzę w sobie i zewnątrz mnie, nie tłumaczy się samo, jest ono ruchome i zmienne bez granic, fenomena te są i mogłyby nie być, mogły nigdy nie powstać, nie są więc same przez się,

ich przyczyna bytu, jest gdzieindziej, jeszcze raz powtarzamy, leży ona w potędze istoty, przez którą wszystko się tłumaczy, nietylko byt wszech istot, ale jeszcze wszelkie przemiany, wszelkie ich sposoby istnienia. Mogę przypuścić, że ich nie ma, ale nie mogę ani na chwilę przypuścić, że przestała istnieć istota, która je zrodziła; gdyby jéj nie było, nicby nie było, nicby nie trwało, nicby nie było możliwém. Ale właśnie dla tego, że ja pojmuję, iż ona jest i jest koniecznie, rozumiem nietylko, iż rzeczy mogą mieć byt i trwanie, ale jeszcze, że mogłaby powstać nieskończona ilość innych stworzeń, zawsze skończonych, trwać i następować po sobie bez końca. Dla tego to owe wyrażenie niewłaściwe, a niekiedy używane *czas nieskończony*, niczém inném nie jest, jak pojęciem wieczności czyli wiecznej potęgi téj istoty, która zawiera w sobie nieskończoną liczbę stworzeń skończonych, nieskończenie ruchomych.

Jak pojęcie niezmierzoneści, tak również pojęcie wieczności nie może wynikać z doświadczenia; przeciwnie to niepodobieństwo właśnie wyczerpania w umyśle moim możliwości, (choć dodają stworzenia skończone jedne do drugich), zmusza mię do pojęcia wieczności istoty nieskończonej. W dziedzinie realności, wieczność czyni czas możliwym; w porządku myśli naszych, to właśnie pojęcie wieczności, czyni trwanie rzeczy zrozumiałem.

Dodajmy jeszcze do tego, iż to pojęcie *a priori* w połączeniu z percepcją jednoczesną przypadkowości, tworzy aksjomata powszechne czyli pewniki, jak np. czas ma tylko jeden wymiar, rozmaite czasy nie mogą być razem ale następnie. Te zasady również nie wynikają z do-

świadczenia, gdyż doświadczenie nie dałoby ani pewności absolutnej, ani powszechności bez wyjątku. To twierdzenie, iż rzecz jaka musi koniecznie być, tak a nie inaczej, nie jest bynajmniej skutkiem obserwacji powszechnej; owszem, prawidła takie czynią doświadczenie możebnem, one niém kierują, nie zaś, żeby miały być od niego kierowane. Trzeba dla dokładności, odnieść je do pewnego rodzaju rozumu rozumującego (discursive) czyli złożonego, który w zastosowaniach swoich ma pewien pierwiastek empiryczny. Taki rozum w połączeniu z rozumowaniem, jest warunkiem i twórcą pewnej nauki także ważnej, nauki ruchu, która tém jest względem czasu, czém geometryja względem przestrzeni.

3. Umysł więc ludzki pojmuje z powodu rozległości dowolnej i ograniczonej—niezmierzoność; z powodu trwania ograniczonego i względnego—nieskończoność; a w skutek tegoż samego prawa, pojmuje on również z powodu przyczyny względnej,—przyczynę absolutną.

Podług tego co wyżej zostało wyłożone, znam bezpośrednio tylko jedną przyczynę, to jest siebie samego, siła ta będąca mną, jest wolną i autonomiczną; rozrządza sobą samowładnie, ma zapoczątkowanie swoich czynów, a zatem odpowiedzialność za nie, ale chociaż jako tak stworzona, ma już dziś w sobie powód swoich czynów, czyż również ma w sobie powód swojego istnienia? Dałaż ona je sobie? Nie, czuje się wprawdzie wolną ale słabą i ograniczoną, działa sama przez się, ale nie jest sama przez się, nie była zawsze i zapewne nie będzie zawsze, ma ona zarówno poczucie swojego bytu, jak nie-

mniej jasne i żywe poznanie swojej niedoskonałości i swojej przypadkowości. Owóż, cóż to jest czuć się dowolnym (contingent) przypadkowym, oto znać, że się nie istnieje przez siebie, a cóż to jest znać się nieistniejącym przez siebie, jeżeli nie uznawać się jednocześnie istniejącym przez kogo, czyli że jest kto inny, inna przyczyna, a to taka, która nakoniec posiadać musi przyczynę istnienia i swoich czynów w sobie, jedném słowem przyczyna bezwzględna i doskonała. Moglibyśmy wprawdzie odsuwać to pojęcie, przechodzące ciągle od jednej przyczyny do drugiej, ale umysł nie może bawić się, że tak powiemy w przyczynności podrzędne czyli w przyczyny tak nazwane *drugie*. On widzi jasno konieczność zatrzymania się i nie spocznie dopóki, nie oprze się na przyczynie pierwszej, przyczynie saméj przez się, przyczynie wszystkich innych przyczyn, absolutnej, nieskończonej, doskonałej, a zatém jednéj. Utrzymując, to nie potrzebuję silić się na udowodnienia, opowiadam tylko; wyrażam w mowie abstrakcyjnej to, co pojawia się mniej więcej wyraźnie w przeświadczeniu każdego człowieka, co każdy znajduje w sobie, skoro tylko cokolwiek się zastanowi.

Tę konieczność ciążącą na nas, aby w obec wszelkiej przyczyny względnej pojmować przyczynę absolutną, czyli co na jedno wychodzi w obec wszelkiego skutku myśleć o jego istotnej przyczynie, tę konieczność, mówię, możemy wyrazić w kształcie zasady. Ztąd to pochodzą te aksjomata, „wszelki fenomen, wszelka istota, która powstaje czyli zaczyna być, ma przyczynę;” „i ten drugi: „następstwo przyczyn nie może się rozciągać nieskończe-

nie." Są to prawdy powszechne, nie ulegające wyjątkowi ani rzeczywistości, ani możliwemu, prawdy, których używamy, czy to dla usprawiedliwienia przypuszczeń naszych co do pewnych przyczyn, za pomocą których tłumaczymy fenomena przyrodzone; czy to dla udowodnienia w kształcie rozumowania, przyczyny pierwszej, to jest Boga; rzeczywiście zaś nie są one czém inném jak naturalnym procesem czyli działaniem rozumu, wyrażającym się w kształcie zasady, procesem, który nas wznosi samodzielnie i natychmiastowo od pojęć przypadkowości, do idei koniecznego we wszystkiém, tu zaś szczególnie w odniesieniu do przyczynności.

Z tego to samego powodu wyrażamy w twierdzeniach, naszą niemożliwość pojmowania ciała i wypadków, w oderwaniu od przestrzeni i trwania czyli czasu, stanowiących dla naszego umysłu jakby tło konieczne, jakby możliwość ich, pojętą *a priori*, a w odniesieniu do istoty absolutnej, przypominające nieskończoną jój potęgę, źródło wszelkiej egzystencji czasowej.

Nakoniec, aby nic nie brakowało temu porównaniu, przypomnimy jeszcze, że pojęcie téj siły, ujęte władzą rozumowania, którą oznaczyliśmy w téj chwili, staje się podstawą umiejętności racjonalnej, apriorystycznej, udowodnionej; nauki, którą rozum buduje w swoim, że tak powiem, wnętrzu, narzucając ją potem rzeczywistości, tak jak uczynił z geometryją. Umiejętność ta nosi nazwę dynamiki, statyki lub mechaniki. Wyraża ona naprzód za pomocą określeń, czyste pojęcie siły w kształcie, w jakim go przeświadczenie wewnętrzne podaje, następnie stopień téj siły, kierunek i punkt zastosowania jój.

Od doświadczenia pożyczca tylko kilku faktów, jakie odkrywa obserwacja wewnętrzna w działaniu siły naszej woli, które to fakta stają tam uogólnione w formie postulatów. Potem obrachowują a priori wszystkie skutki, możliwe siły i warunki równowagi oraz spoczynku w pewnym układzie sił, który również pojęty jest idealnie i jedynie jako możliwy.

4. Z przykładów powyżej przytoczonych wynika, iż umysł ludzki zdolnym jest pojąć, ponad różnorodnością rzeczy przemiennych i nieograniczonych i zewnątrz nich przedmiot niezmienny, absolutny, nieskończony. I więcej jeszcze, koncepcja bowiem czyli pojęcie, jakie on ma o tym przedmiocie i o stosunku zależności koniecznej, w jakim rzeczy przemienne pozostają względem niego, pojęcie to, mówię, streszcza się w zasadach mających widoczność bezpośrednią, pewność bezwzględną, powszechność bez zastrzeżeń i wyjątków ani rzeczywistych, ani możliwych. Następnie zaś z tych pojęć i z tych zasad, umysł wyprowadza samą siłą rozumowania, pewne umiejętności, których prawa mają równie jak te zasady wartość absolutną i powszechną.

Owóż, ponieważ te umiejętności i te zasady służące im za podstawę, oraz pomysły czyli koncepcje, pierwotne, z których te zasady powstają, są absolutnymi, wynika stąd nowy dowód nieustannej obecności w duchu naszym, pojęcia koniecznego i doskonałego. Pojmują ją prawdy o których mowa, ale gdyby nawet mnie nie było, one byłyby jednak zawsze, gdyż są powszechne, one narzucają się nakaźnie światu i rządzą nim udzielnie; ale

gdyby nawet nie było ani ludzi, ani świata, prawdy te jaśniałyby prawdziwością niezniszczoną. W połączeniu swoim tworzą one więc jakby prawdę najwyższą niezależną od naszych umysłów skończonych, udzielającą się im, oświecającą je, nie odsłaniającą się jednak w pełni żadnemu z nich. One to stanowią rozum niezmienny, pewną sferę świata intelligencyjnego, jak nazywał Platon, dziedzinę prawd wiecznych, jak mówił Leibnitz. Jednym słowem, oprócz pojęcia niezmierności, wieczności i przyczyny pierwszej, umysł ma jeszcze pojęcie prawdy absolutnej.

„O jakże umysł człowieka jest wielkim, woła Fenelon, musi on podziwiać to, co piastuje w sobie i co go przewyższa nieskończenie; idee jego, są powszechne, niezienne i konieczne. Są powszechne, gdyż kiedy mówię: niepodobna być i nie być; całość jest większa od części, linija doskonale okrągła nie ma żadnej części prostej; linija prosta jest najkrótszą odległością między dwoma punktami danymi; środek dokładnego koła jest równo oddalony od wszystkich punktów na jego okręgu; trójkąt równoboczny nie ma żadnego kąta rozwartego, ani prostego. Wszystkie te prawdy nie ulegają żadnemu wyjątkowi, nie pojawi się nigdy żadna istota, żadne koło, ani żaden kąt, któryby nie był utworzony podług tych prawideł. Są one po wszystkie czasy albo raczej są one przed wszystkimi czasami i będą zawsze po wszelkiem trwaniu możliwem. Niech świat się wstrząśnie i pograży w zniszczeniu, niech nie będzie żadnego umysłu, mogącego rozumować o istotach, linijach kołach i kątach, zawsze pozostanie prawdą, że rzecz jaka nie może być

i nie być razem, że koło doskonałe nie może mieć żadnej części linii prostej, że średnica koła doskonałego nie może być bliższą jednjej strony okręgu jak drugiej. Można nie myśleć obecnie o tych prawdach, mogło nie być umysłów zdolnych je rozumieć, jednak prawdy te niemniej byłyby niezienne same w sobie, jak promienie słońca byłyby prawdziwemi, gdyby nawet żaden wiedzący człowiek nie istniał i żadne oczy oświeconemi przez nie nie były. „A dalej jeszcze mówi Fenelon, wprawdzie rozum mój jest we mnie, gdyż potrzebuję ciągle odnosić się do siebie rozumując, ale ten rozum wyższy, który mię poprawia w potrzebie, którego się radzę, nie należy do mnie, nie stanowi części mojej istoty; prawo jego jest doskonałe i niezienne, a ja jestem zmienny i niedoskonały. Kiedy się myślę, on nie zbacza z drogi prawej, kiedy ja wracam na tę drogę, czuję jasno, że to nie on powrócił, ale raczej on to, nie zbaczając nigdy, ma władzę daną sobie, przywołania mnie do porządku. Jest to mistrz wewnętrzny, który może mi rozkazać milczeć, mówić, wierzyć lub wątpić, przyznać się do błędów lub uznać prawdę moich sądów. Słuchając go, uczę się; słuchając siebie, błędzę, mistrz ten jest wszędzie, głos jego brzmi od krańca do krańca świata, przemawia do wszystkich ludzi jak do mnie. Podczas, kiedy mnie tu napomina i poprawia w moim kraju, poprawia innych ludzi w Chinach, w Japonii, w Meksyku, w Peru i zawsze za pomocą tychże samych zasad.... Jest więc słońce duchów, oświecające ich wszystkich stokroć doskonalej, niż słońce widzialne oświeca rzeczy, to słońce duchów udziela nam razem i światła swego i zamięłowania tego światła, abyśmy

się ku niemu zwracali. To słońce prawdy nie pozostawia żadnego cienia, ono świeci w obu półkulach, jaśnieje dla nas nocą i dniem, a promienie jego nie rozlewają się zewnątrz, lecz koncentrują się w każdym z nas. Żaden człowiek nie może ich odebrać drugiemu, w najukrytszym zakątku ziemi są one widoczne, żaden człowiek nie potrzebuje powiedzieć do drugiego: usuń się gdyż mi zasłaniasz słońce, przejmujesz jego promienie i odbierasz część słońca mnie należną. Słońce to nie zachodzi nigdy, nie okrywa się żadną chmurą, chyba mgłą utworzoną z namiętności naszych. Jestto dzień bez zmroku, oświecający dzikich nawet w najciemniejszych i najdzikszych jaskiniach, chore tylko oczy zamykają się na jego światło, a i tak nawet nie ma człowieka tak chorego i tak ślepego, żeby przy nim nie zostało jakie światelko tego słońca sumień naszych. Światło to powszechne odkrywa i przedstawia naszym umysłom wszystkie przedmioty; za jego pomocą jedynie sądzimy, podobnie jak rozróżniamy ciała w naturze, jedynie za pomocą promieni światła.”

Ostatnie te wyrazy Fenelona nie są prostą przenośnią, one nam wskazują źródło wspólne wszystkich tych zasad, przy których badamy, rozumiemy, a niekiedy zgadujemy drogi natury; zasad, bez których wszystko we wszechświecie byłoby tylko pojawem bez związku i powodu, próżnym następstwem pozorów nieznaczących. Każda z tych zasad wyraża pojęcie, istniejące a priori w głębi naszej istoty, pojęcie mądrości absolutnej i doskonałej, która urządziła ten świat i w nim się odbija, tak, iż można uważać go jakby za kopiją tego niewidzialnego i do-

skonałego wzoru, jak mówił Platon. Wszelkie badanie natury ma już za podstawę zrozumienie, chociażby niewyraźne tych zasad, a zatem każe się domyślać owego pojęcia fundamentalnego, którego owe zasady są tylko rozmaitem wyrażeniem. Rozwaga służy tu tylko do ich oddzielenia, wyprowadzenia na jaśnią z łona samowiedzy i do sformułowania ich z dokładnością coraz doskonalszą. Ale czy one są w stanie niewyraźnym, czy uwydatnionym, zawsze jednak rządzą umysłami, z powagą wyższą i niezwyciężoną. Oznaczyliśmy je wyżej, w miarę jak wykład przedmiotu przedstawiał do tego sposobność, tu jeszcze potrzeba nam zebrać najważniejsze i najpłodniejsze z tych zasad, aby wykazać jasno, źródło, z którego wypływają.

1. „Wszelkie stworzenie ma swój cel,” a do tego dodajmy „konstytucyję czyli układ, zastosowany do tego celu.” To twierdzenie stanowi zasadę przyczyn ostatecznych, która równie jest ważną, jak płodną w cudowne skutki w nauce istot organicznych. Znaczy ona, iż organizacja stworzeń i ich utwór obmyślany został, w zamiarach intelligencji mądrej i biegłej, która właśnie dla tego, że jest mądrą, nie czyni nic na próżno, zakłada sobie zawsze cel, to jest cel doskonały, a ponieważ jest nieskończenie biegłą i zręczną, umie więc zawsze wybierać środki niezawodne ku osiągnięciu swych celów. Dodajmy jeszcze do tego, iż pojawiający się tę mądrość jako jedyną, pojmujemy łatwo, że wszystkie te istoty, każda ze swym udziałem i podług swego stopnia łączą się razem, dążąc ku celowi zupełnemu i jednemu, w którym wszystkie cele szczególne streszczają się i łączą. A ponieważ wszystko ma być skierowane ku temu

najwyższemu zamiarowi, tak, iżby nic jego spełnieniu nie stało na przeszkodzie, dochodzimy więc tą drogą do pojęcia porządku powszechnego i harmonii doskonałej, wszystkich rzeczy między sobą, oraz harmonii ich z wielkim celem stworzenia.

2. „Świat zbudowany jest podług planu regularnego i prostego zarazem;” to jest, że istoty, które zapełniają go, jakkolwiek nieskończenie liczne i rozmaite, mieszczą się jednak w rozległych ramach, obmyślanych przez wieczną mądrość, w których każda z nich ma swoje miejsce oznaczone i gdzie mnogość niezliczona jednostek zanurza się niejako w jedności najniższych gatunków, a rozmaite gatunki w niezmienności rodzajów; te zaś ostatnie następnie streszczają się w szeregach i familiach, co stanowi, iż o ile złożone są szczegóły, o tyle znów prostym i niezłożonym jest układ ogólny. Ztąd jeszcze pojęcie szeregu ciągłego istot, w którym one układają się hierarchicznie, a którego każde ogniwo czyli każdy gatunek tworów, zawiera poprzednie, a przygotowuje następne ogniwo, wywiązujące się niejako, drogą transformacji niedostrzeżonych. I cóż to jeszcze znaczy innymi słowami, oto iż my pojmujemy, że właściwą jest rzeczą mądrości, aby ona dziełom swoim nadawała porządek, proporcję, jednostajność i ciąg.

3. „Prawe natury są stałe i ogólne, proste i płodne w skutki,” jakoż, stanowi to jeszcze inną cechę mądrości, iż ona musi być wierną sobie, nie zmieniać się w swoich działaniach i wydawać największą sumę możliwą skutków, przez najmniejszą o ile można ilość środków. Wszak mądrość wybiera zawsze drogę najlepszą, po cóż nastę-

nie miałyby ją zmienić, a więc działania natury są stałe i to jest właśnie, co nazywamy prawami. Mądrość oszczędza czasu, przestrzeni i siły, ona działa wiele małymi sposobami, a więc prawa natury są ogólne. I otóż jest, uważana w swoim źródle zasada, która kieruje indukcją i nadaje jej prawdziwość, jak poprzednia zasada kieruje i usprawiedliwia wszystkie nasze zamiary klasyfikacji.

Doświadczenie służy tylko do sprawdzenia tych zasad, ale ich nie tworzy; przypuszczenie bowiem, a raczej pewność tego co nazywają harmonią natury, uprzedza tu wszelkie badanie, a zatem wszelkie odkrycia doświadczalne téjże harmonii. Dowodem tego jest następująca prawda, nieulegająca żadnemu zaprzeczeniu: że doświadczenie o tyle tylko uzyskuje naszą wiarę, o ile się zgadza z temi wskazaniem rozumu. Wszystko co im się sprzeciwia, wydaje nam się niegodnym uwagi, jeszcze słaby wzrok nasz widzi nieład i przypadkowość, kiedy już szukamy porządku i prawa z wytrwaniem, przekonani jak najsilniej, że nieład ten jest tylko pozornym. Naprózno kryje się przed nami przyczyna ostateczna jakiejś istoty, my badamy dalej, śledząc ten cel tajemniczy z niezwykłym przekonaniem, że on koniecznie istnieć musi. To wszystko wyraża się w jednym słowie: prawa rozumu są *powszechne*; i równie próżnym jest zamiarem chcieć wywnioskować powszechność ze szczególności, jak nieskończoność i doskonałość z niedoskonałego i skończonego.

5. Co chwila nadajemy czynom naszym i innych ludzi miano dobrych lub złych, sprawiedliwych lub niesprawiedliwych, uczciwych lub nieuczciwych. Jeżeli jestem obecny jakiemu morderstwu, jeżeli widzę, że bliźni mój gwałci słowo dane, zdradza przyjaciół, zatrzymuje pieniądze mu powierzone, a nawet jeżeli mi się tylko zdarzy słyszeć opowiadanie jednego z tych postępków, natychmiast bez wachania i zastanowienia, w jakichkolwiek byłbym okolicznościach, jakimkolwiek stopniem współczucia czułbym się związany z człowiekiem, który je popełnił, mianuję go występny i podłym. Przeciwnie, kiedy mi się zdarzy być świadkiem wspaniałego poświęcenia, niech ktoś w oczach moich poświęci się na śmierć, dla uratowania jednego z swoich bliźnich, niech wesprze jałmużną nędzę, oświadczam znów równie bez wachania, że ten człowiek robi dobrze, że czyn jego jest cnotliwy i piękny i doznaję dla niego uczucia szacunku, uwielbiania nawet, równego w swój żywości uczuciu pogardy, jaką uczuwałem dla tamtego. Własnych moich czynów nie wyłączam z pod tych sądów, czynię złe, wiedząc, że to jest złe, pochwalam lub naganiam wewnątrz moje postępowanie, szacuję się lub pogardzam sobą, stosownie do charakteru moich czynów. A takie wyroki czynią wszyscy ludzie; nie wybrani tylko mają przywilég czynienia tych sądów, wszyscy, powtarzam, ciemni lub uczeni, dzicy lub cywilizowani wyrokują tak samo, w tych samych przypadkach. We wszystkich językach znajdują się wyrazy, odpowiadające pojęciom dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, występku i cnoty, moralności, wspaniałości i poświęcenia. Wyrazy te rozumieją wszyscy

i każdy ich używa, a nikomu nie zdarzyło się jeszcze pomieszać ich znaczenia, ze znaczeniem jakiego innego słowa. Czegóż więc to dowodzi? Oto, że w intelligencji naszej istnieje pojęcie pierwotne i samodzielne, (sui generis) niezniszczalne dobrego i złego czyli innemi wyrazami, że człowiek posiada wewnątrznie prawidło, w imieniu którego nazywa czyny ludzkie, stosownie do tego, jak odpowiadają temu prawidłu, to uczciwemi, to nieuczciwemi, to występniemi a nawet zbrodniczemi lub też cnotliwemi, a niekiedy szczytnemi.

To pojęcie prawidła moralnego może znów być wyrażone w kształcie aksjomatów następujących: „Nie trzeba szkodzić naszemu bliźniemu;” dalej: „dobrze jest poświęcić się dla rodziny, dla ojczyzny, dla ludzkości i w ogóle dobrze jest oddać przysługę bliźniemu.” To są wyroki nieodwołalne i uznane od wszystkich, to są zasady widoczne wszelkich naszych sądów o postępowaniu ludzi, wyrażone w języku abstrakcyjnym. Mają one znaczenie powszechne, nic ich nie ogranicza i nie zależą od niczego, co się zmienia i przechodzi. Osądziłem np. że pewien czyn, którego byłem świadkiem, jest dobry i w każdej innej okoliczności, w każdym miejscu i czasie osądziłbym tak samo. Czyn ten mógł nie mieć świadków, a przecież niemniej przeto będzie on dobrym sam w sobie, chociażby nie było nikogo, mogącego zawyrokować o tém. Mogę w myśli oderwać czyn od idei działacza i widza, mogę go pojąć tylko jako możliwy, a jednak on pozostanie zawsze dobrym. Gdyby nie było ani ludzi, ani świata, ani sędziów, ani działających—to co nazywamy sprawiedliwem, pozostałoby sprawiedliwem, a złem to, co nazy-

wamy złém, jedném słowem różnice, jakie spostrzegamy między dobrém a złém są dla nas absolutnemi i niezmiennemi; odnoszą się one do wszystkich czasów i do wszystkich miejsc, do możliwości równie jak do rzeczywistości, tak dalece, iż jeżeli przypuścimy, że istnieją gdzieś indziej na innym jakim świecie, istoty rozumne i wolne jak my, musimy zarazem uznać, iż te same prawdy moralne mają równe tam jak u nas znaczenie i rządzą tamtém społeczeństwem, zarówno udzielnie jak naszym. Krócej mówiąc, to co jest dobrém lub złém dla nas, jest takim wszędzie, zawsze, absolutnie i niezniszczalnie.

Zarzucają wprawdzie przeciw niezmienności cech moralnych, pewne różnice opinii w przedmiocie moralności, jużto cytując dzikich, którzy przyklaskują czynom, uważanym przez nas jako godne kary, jużto wymieniają starożytnych, którzy upoważniali praktyki dziś powszechnie potępione. Ale cóż znaczą te zmienności, ograniczone zresztą do bardzo małej liczby? Oto dowodzą one tylko, że człowiek jest intelligencyją niedoskonałą, rozwijającą się zwolna, która się oświeca stopniowo, błądzi i poprawia się; która w pojmowaniu, ulega warunkom swój ograniczonej natury. Dobro jest konieczném samo w sobie, ale ztąd nie wynika, aby ono znane było powszechnie, ani téż żeby istoty powołane do zrozumienia go, rozumiały to dobro zawsze dokładnie. Zwierzęta nie znają go wcale, niemowlę domyśla go się zaledwie, naród barbarzyński zbliżony bardzo do stanu dzieciństwa, ma o nim wyobrażenie pomieszane, niezupełne, a zatém w niektórych punktach fałszywe. W miarę, jak lud jaki cywilizuje się, zaczyna lepiej pojmować ideę dobra i stosownie

do jego postępu, pojęcie to, oraz wnioski, jakie z niego wyprowadza, rozwijają się, udoskonalają i oczyszczają, zbliżając się coraz bardziej do pewnego wzoru idealnego, to jest do dobra doskonałego, które jednak nigdy na ziemi osiągnięciem nie będzie. Powyższe więc zarzuty, owe zmienności pojęć moralnych, nietylko się tłumaczą, ale nawet są koniecznymi odcieniami pojmowania dobra, nie zaś idei dobra saméj przez się. Trzebaż narzucać zasadom winę naszej słabości, naszych sprzeczności, naszej niemocy niekiedy w czytaniu prawa, jakie Bóg wypisał na naszych duszach. Mówiąc, że dobro jest ideą powszechną, chcemy tylko powiedzieć, że ten, który ją rozumie, czy to w całości, czy w części, czuje natychmiast konieczność zastosowania tego pojęcia do wszelkich czasów, do wszystkich miejsc, do postępowania wszystkich ludzi, nawet do tych, którzy o nié m nie wiedzą, nawet do tych, którzy nie istnieją, a tylko będą lub mogą być w przyszłości. Czyż zaprzeczymy, że prawa geometryi są powszechne i bezwzględne, a jednakże wiele ludzi ich nie zna i nie jedno z tych praw było długo może zaprzeczane, zanim znaleziono drogi doskonałego ich udowodnienia. Jeżeli więc te odmiany i te różnice naszych sądów, nie znaczą nic w obec niezmienności prawd geometrycznych, dla czegożby te nieliczne różnice naszych pojęć praktycznych miały w czemkolwiek wstrząsnąć wieczność prawd moralnych. Zresztą, przez czysty rozum rozumieny tu tylko bezwzględność i takową pojmujemy z pewnością; później przychodzą zastosowania *złożone* rozumu rozumującego, w których znajduje się zawsze pewien element empiryczny i indywidualny, mo-

gący nas obłąkać. Ale wina tych błędów nie spada na rozum czysty, sam w sobie uważany.

Zasady moralne, które uznaliśmy za bezwzględne i powszechne, nie wynikają z doświadczenia, znajdujemy je w sobie, ale nie bierzemy ich z zewnątrz. I jakżebyśmy, to nawet mogli uczynić, kiedy postępowanie ludzkie, obyczaje i zwyczaje, oraz prawodawstwa wszystkie, przedstawiają nam tylko zmienność i różnorodność. Wśród tych zwyczajów tak zmiennych, któreż będą dobre; zśród prawodawstw tak sprzecznych, któreż trzeba wybrać? Jeżeli będziemy się radzić doświadczenia, nie dowiemy się o tym, gdyż one wszystkie mają za sobą powagę faktu i uświęcone są zwyczajem. A jednak wybieramy; czyż to nie dowodzi, że mamy prawo, podług którego czynimy ten wybór, a prawo to musi być niezależne od faktu, wyższe nad niego, i pochodzi z wnętrza naszej istoty; mylą się bardzo sofiści, którzy w tym prawie, w tym prawie wewnętrznym, widzą skutek jakiej umowy dowolnej, jakiego postanowienia arbitralnego, które się przez indukcję i tradycję przekazuje pokoleniom; wszystkie bowiem instytucje i postanowienia ludzkie, sądzimy w imieniu tego prawa, a kiedy potrzeba, przerabiamy je nawet przy jego świetle.

Do tych cech powszechności, której idea dobra podziela ze wszystkimi ideami czysto rozumowymi łączy ona charakter obowiązujący, który jej tylko jest właściwy. Wiem, że co jest dobrem, *powinno* być spełnione, a tego co jest złem, powinienem unikać; wiem, że mam zasługę, jeżeli czynię pierwszą, a jestem niegodnym, jeżeli ulegam drugiemu. Przez obowiązek nie ma się tu ro-

zumić przymus, owszem, obowiązek każe się domyślać wolności. Ale jeżeli przez wolność moją, zgwałcę prawo moralne, czuję jasno, że gwałcę prawo święte, dla tego to wszystkie aksjomata moralne, mają znaczenie wyroków i ztąd jeszcze pochodzą nasze pojęcia *ustawy*, *obowiązku* i *prawa* (droit). Istnieje nauka *dobra*, jak istnieje nauka *przestrzeni*.

Nauka *dobra*, to moralność, zasada moralności jest więc racjonalną i powstaje *a priori*, droga jęj jest dedukcyjna, a prawidła jęj są wszystkie demonstratywne czyli udowodniające. Wszelka teoryja moralna, która nie płynie z tego źródła, jest usiłowaniem próżném i naprzód potępioném. Wykład obszerniejszy zasad, które wyłożyliśmy, należy tylko do etyki, tu powiedzieliśmy tyle ile potrzeba było aby wykazać, że pojęcie sprawiedliwości i uczciwości jest pojęciem rozumowém, niepodobna nam bowiem było, w rozbiorze tęg wielkięj władzy człowieka, pominąć tak ważnęj jęj strony.

O początku i tworzeniu się idei.

Teraz będzie nam już łatwo odpowiedzieć na kwestyję ogólną, w której streszczają się ostatecznie wszystkie badania dotyczące się inteligencji ludzkiej, to jest na kwestyję początku i tworzenia się idei. Zkąd pochodzą nasze idee? z jakich źródeł rozmaitych płyną one i za pomocą jakich działań tworzą się one w nas? Oto jest, w formie przyjętej, najważniejsze zagadnienie podniesione przez filozofów ośmnastego wieku. Z pozoru zdaje się ono mało znaczące, a jednak ważność jego istotna jest tak wielką, iż od sposobu rozwiązania tego zagadnienia zależy dla umysłu konsekwentnego, stanowczy wybór systemu filozofii. My przygotowaliśmy już naszą odpowiedź, potrzeba nam ją tylko wyciągnąć z uwag, poprzedzających przez ich streszczenie.

1. W umyśle naszym znajduje się wielka ilość pojęć ogólnych i abstrakcyjnych, które łączymy w tysiączny sposób za pomocą sądów i rozumowań. Największa licz-

ba tych pojęć jest utworzona przez nas samych, ogólność ich jest zbiorowa i niejako sztuczna; my to je kształtujemy, a najlepszym, tego dowodem jest łatwość, z jaką podług upodobania odejmujemy lub dorzucamy coś do téj roboty lub odrabiamy ją zupełnie. Codziennie zdarza nam się takie kształtowanie, a summa cech objętych pod jedną ideą ogólną, zbiorową, zmienia się ciągle z postępem intelligencyi. Na przykład idea abstrakcyjna *zwierzę*, obejmująca dla ogółu umysłów pomieszaną ilość podobieństw powierzchownych i niedokładnie określonych, staje się dla naturalisty zbiorem cech wydatnych i głębokich, które stanowią istotę *zwierzęcości*, w pośród nieokreślonej różnaitości gatunków i jednostek. Znak więc taki zmienia swoją wartość, stosownie do większej lub mniejszej sztuki i uczoności, z jaką utworzoną została idea ogólna, a to właśnie stanowi najlepszy dowód, że one są naszym dziełem, podnieważ możemy je tak modyfikować. Idee te więc są sztuczne, jak je nazywał Kartezjusz, to téż (co z samej nazwy się okazuje) ogólność ich jest zawsze ściśniona; a jakkolwiek rozległą obejmują dziedzinę, ma ona zawsze swoje granice. Prawa więc przyrody chociażby najogólniejsze, są jeszcze prawidłami dowolnymi i przypadkowemi, oraz podlegają zaprzeczeniu doświadczenia.

Ale chociaż rozum jest sam budownikiem takich idei, nie robi on ich jednak z niczego, lecz urabia z materiałów naprzód istniejących, to jest, z poznań szczególnych, jakich mu dostarcza doświadczenie. A to poznanie jakąż drogą nam przychodzi; widoczną jest rzeczą, iż ono przychodzi z zewnątrz od przedmiotów, które wpływ

swój na nas wywierają. Jeżeli bowiem nie dostaje nam pośrednika, za pomocą którego rzeczy działają na nas, to jest właściwego organu, wówczas brakować nam także będzie odpowiednich poznań. Ślepy nie ma żadnego pojęcia o kolorach, ani głuchy o dźwiękach, tym bardziej więc nie może być idei ogólnej dźwięku lub barwy. Od rzeczy więc przychodzą nam pojęcia szczegółowe, z których się tworzą idee ogólne; umysł nie tworzy ich, nie bierze ich z siebie czyli z własnej głębi, one są *przychodnie*, mówiąc jeszcze językiem Kartezjusza. Dusza nie ma zdolności tworzenia ich, ma tylko zdolność do przyjęcia ich, zdolność bierną czyli *czystą odbieralność*.

Tak więc naprzód idee ogólne i abstrakcyjne, które w rozbiórce okazują się zbiorem żywiołów zmysłowych, a następnie te żywioły czerpane zewnątrz i jakby wyciągnięte z przedmiotów. Oto jest źródło i początek oraz droga, tworzenia się największej części naszych poznań. Gdybyśmy innych nie mieli, odpowiedź na zapytanie na początku uczynione, byłaby bardzo prosta: idee *sztuczne* tworzą się z idei *przychodnich*, a te przybywają nam za pomocą zmysłów; pierwsze zatem i dalsze, słowem wszystkie idee przechodzą nam przez zmysły, i jak to opiewa sławna formuła szkolna: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Umysł podług tej szkoły stosownie do stariej przenośni empirycznej, jest zrazu białą kartą, na której następnie i stopniowo, doświadczenie z zewnątrz pochodzące pisze wyrazy. Umysł nic z siebie nie posiada, odbiera gotowy materiał swoich wiadomości, a potem za pomocą trybu sobie właściwego, wyrabia i przetwarza ten materiał nic do niego nie dodając; i takim

to sposobem tłumaczy się wszystko, co znajdujemy w umyśle ludzkim.

Teoryja ta słusznie lub niesłusznie przypisywana Arystotelesowi, a której najslawniejszymi przedstawicielami w nowożytności byli: Locke w Anglii i uczeń jego Kondillak we Francyi; teoryja ta, mówię, ważne pociąga za sobą następstwa. Nie upoważnia ona żadnych innych dróg w budowie umiejętności, jak tylko drogę doświadczalną, której niedostateczność staraliśmy się już powyżej wykazać. Jeżelibyśmy ją przyjęli, trzeba się wyrzec jako niebezpiecznego złudzenia wszelkich naszych przekonań o porządku natury i ukrytej harmonii wszechświata, trzeba by powtórzyć z Bakonem to zdanie: *Mens humana si agat in materiam, naturam rerum et opera Dei contemplando, pro modo materiae operatur atque ab eadem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tunc demum indeterminata est, et parit telas quasdam doctrinae tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.* Trzeba by nawet, chcąc być konsekwentnym wykreślić z rzędu nauk razem z metafizyką i etyką, czyli moralnością wszystkie umiejętności matematyczne, jako nie pochodzące od doświadczenia. Również wszelka logika, która nie ograniczyłaby się ściśle na udzieleniu pożytecznych wskazań i ostrożności w porządkowaniu danych doświadczenia, byłaby próżną nauką. Jeżeli by znów szło o wskazanie człowiekowi pewnej reguły jego postępowania, trzeba by obrać za cel najwyższy i za prawidło jedyne życia, poszukiwanie przyjemności a unikanie boleści; doświadczenie bowiem nie wykrywa w czynach ludzkich żadnych innych cech oprócz

tych, które się odnoszą do użytku lub szkodliwości, prowadzą do przyjemnych lub szkodliwych skutków, i nie może podać żadnej zasady obowiązku lub prawdy. Najlepszym więc postępowaniem będzie postępowanie przynoszące największe korzyści, a interes osobisty będzie stanowić jedyne prawo. Jeżeli nakoniec zapagniemy znaleźć Boga, zmuszeni będziemy szukać Go w świecie, gdzie Go nie ma, oraz za pomocą doświadczenia, którego dosięgnąć nie można. Potrzebaby więc było utożsamiać Go z naturą, albo co na jedno wychodzi, zaprzeczyć Jego istnienia. Idąc więc za tą teorią, mielibyśmy za metodę empiryzm, za moralność egoizm, za theodyceę naturalizm lub ateizm. Oto są następstwa konieczne, do jakich prowadzi rozwiązanie w ten sposób kwestyi o początku naszych idei. Przyjąwszy to rozwiązanie, musimy przyjąć wszystkie te następstwa, a kto tak daleko nie idzie, brakuje mu albo logiki, albo odwagi. Historyja dowodzi tego jasno, ile razy bowiem przyjęto tę teorię, wydała ona wszystkie złożone w sobie wynikłości.

2. Lecz dzięki Bogu nie jesteśmy w smutnej konieczności przyjęcia gorzkich owoców empiryzmu, nic bowiem nie zmusza nas do trzymania się ściśle wyłącznej zasady. Owszem, widzieliśmy, iż staranny rozbiór naszego poznania, wykrył nam w wiedzy naszej inne pojęcia, niemniej rzeczywiste i potężne jak pierwsze, tylko nie tak widoczne na pierwszy rzut oka, dla tego właśnie, iż one inny mają początek, są z nami niejako zrosłe, a pierwsze ich pojawianie się zawsze mimowolne, bezpośrednie i natychmiastowe, łączy się z pierwszym obudze-

niem intelligencji. Odtąd już one zawsze są jęj obecne, nie zmieniając się nigdy, a światłość z nich bijąca, mniej lub więcej silnie podług postępu w myśleniu, nie zaciemnia się ani na chwilę, przez co promienie jego zlewają się jakby w jedność z naszym umysłem, który na wszystko zapatruje się za ich pośrednictwem. Jakkolwiek rozmaite co do swęj treści, idee te jednak są same w sobie proste i stałe, można je nawet odnieść do jednęj tylko albo przynajmniej podciągnąć razem pod jednęj wspólną cechę, cechę, mówię, przez którą usuwają się właśnie z objęć doświadczenia, a która jest ich znamieniem odznaczającym oraz wspólném, to jest cechę konieczności, bezwzględności, doskonałości i nieskończoności. Wszystkie te wyrazy równowazą się między sobą i są tylko jakby odbiciem jedne drugich. Następnie w skutek koniecznej wynikłości tęj cechy, skoro tylko te idee ułożą się w kształcie przepisów czyli maksym, przepisy te przedstawiają się nam jako prawa niezmienne, które panują udzielnie nad całą dziedziną myśli, oraz nad całym wszechświatem obecnym i nad wszelkimi światami możliwemi. Oto są te zasady: „każda istota ma swój cel, nie ma pojawu bez przyczyny, szereg przyczyn drugich czyli podrzędnych nie może istnieć bez przyczyny pierwszej; istota oświecona i wolna nie powinna szkodzić swemu bliźniemu.” Widzimy więc, iż cechami niezmiennemi tego drugiego porządku poznań i zasad naszych są: konieczność, nieskończoność, ogólność absolutna bez wyjątków czyli *powszechność*.

Jakże łatwo z tych cech zawyrokować o ich początku? Skończoność, ten jedyny przedmiot doświadczenia, jak-

kolwiekbyśmy go mnożyć i dodawać chcieli, dałby nam tylko nieokreśloność, lecz nigdy nie wydałby nieskończoności. Z drugiej strony, choćbyśmy zebrali największą ilość doświadczeń, wydałaby ona nam jedynie bardzo rozległą ogólność, która tak samo nie dosięgłaby powszechności, jak nieokreśloność nie dosięga nieskończoności. Ten więc rodzaj idei, nie przychodzi nam z zewnątrz, owszem, my tę zewnętrżność przenikamy jedynie za ich pomocą i przy ich świetle. Kiedy doświadczenie przynosi swój zasób do umysłu, znajduje tam już te idee, być może, iż ono je pobudza, zniewala do ukazania się, ale to pewno, że ich ani tworzy, ani stanowi pod żadnym względem; musi więc umysł ludzki zawierać je w sobie jakby w potędze, jakby na skład złożone; posiada je, nie wiedząc odrazu o tém, a skoro je odkryje w sobie, jest z nimi poufnie, jak gdyby je brał z siebie samego, z swój własnej głębi. Bo one są przyrodzone umysłowi ludzkiemu, bo to jest uposażenie, które on przynosi z sobą na ten świat. Można więc je nazywać *wrodzonymi* (*natae intus in nobis*) nie dla tego, żebyśmy je wszystkie poznali od urodzenia, ale że kiedy je poznamy, poznanie to odbędzie się w nas tylko w przybytku wewnętrżnym ducha. Niektóre z nich jak np. idee dotyczące się zasad moralności uwydatniają się zwolna, są nawet takie, do których największa liczba ludzi nie wznosi się nigdy; takimi są zasady nauk matematycznych i twierdzenia najdalsze arytmetyki i geometryi. A jednakże zawsze można powiedzieć, że i te i tamte są nam przyrodzonymi, gdyż cała moralność czynów ludzkich ocenia się jedynie podług ich zgodności lub sprzeczności z prawidłem poję-

tém wewnątrznie i wypisaném na duszach naszych. To samo téż można powiedzieć o zasadach matematycznych, wszystkie one bowiem, od pierwszej do ostatniej spoczywają na podstawie tych prawd wewnętrznych, tych aksjomatów niezmiennych, które umysł udowodnia sam sobie we wnętrzu swoim, zamknawszy oczy, zatknawszy uszy, nie zasięgając nigdy rady doświadczenia. Przyrodzoność, jaką przyznajemy tym ideom, nie ściąga się do czasu, w którym się pojawiają, ale do sposobu ich powstania. Jakoż chociażbym dopiéro w pięćdziesiątym roku pojął twierdzenie o kwadracie z przeciwprostokątnej zawsze jednak uznać muszę, że powziąłem pojęcie przyrodzone; duchowi bowiem mojemu, winienem zapoczątkowanie tego nabytku. Nie jestto więc prosta tylko zdolność, która odbiera materyjał, ale raczój jakaś potęgowość we mnie, która się rozwija. W chwili narodzenia, umysł dziecięcia nie jest bynajmniej kartą białą, bo dusza, ten piastun intelligencyi, nie jest monadą bez treści. Umysł, to nie odłam marmuru gładkiego, któremu doświadczenie nadaje formy przypadkowe, nie, bynajmniej, w tym marmurze, jak mówi Leibnitz, kryją się żyły, które już naprzód odznaczyły cały rysunek statuy, doświadczenie zaś uwydatnia tylko zwolna ten rysunek. „Zmysły więc, chociaż tak niezbędne w nabywaniu naszych poznań, nie mogłyby nam dać takich idei, jakie posiada istota rozumna, ponieważ zmysły dają tylko przykłady czyli prawdy szczegółowe i jednostkowe. Owóż wszelkie przykłady jakkolwiek liczne i potwierdzające jakąś prawdę ogólną, nie są dostatecznymi do wykazania konieczności powszechnej

téjże prawdy; że bowiem coś było raz, nie idzie bynajmniej zatem, żeby było zawsze.”

Platon wypowiedział te niezaprzeczone prawdy w kształcie poezyi, przypuszczał on, iż dusza, zanim przyszła na ten świat, zamieszkiwała w innym, gdzie wolna od więzów ciała i przebywając w orszaku bogów, mogła wpatrywać się twarz w twarz w prawdę bezwzględną, oraz w te pojęcia czyste czyli czysto itellektualne, które stanowią prawdziwy przedmiot umiejętności. Rzucona na tę ziemię w połączeniu ze znikomém ciałem, odzyskuje ona w miarę, jak zmysły dają do tego sposobność, jakąś część swoich szczytnych kontemplacyi, a przypomnienia te, zrazu niewyraźne, rozświetlają się i rozjaśniają stopniowo. Wówczas rzekłbyś, że ona się uczy, a ona tylko przypomina sobie. „W téj szczytnéj teoryi Platonówskich reminiscencyi jest grunt” mówi Leibnitz, i śmiało można przypuścić, iż Platon nakreślił tu tylko allegoryją, która w głębi swojej znaczy potęgę ducha naszego, dozwalającą nam wyciągać z siebie pojęcia powszechne z powodu percepcyi zewnętrznych; a możnaż zaprzeczyć, że w tém działaniu duch nasz działa, jakby odtwarzał wspomnienia.

Kartezjusz również utrzymywał przyrodzoność idei, a za przykład przytaczał ideę doskonałości i nieskończoności. „Bóg to, mówił on, wrył ją we mnie, jak pieczęć robotnika wryta jest na jego dziele.” Kiedy wysilano się na zarzuty przeciw téj nauce, on odpowiedział: „Mówiąc że idea rodzi się wraz z nami, czyli, że jest naturalnie wryta w naszych duszach, nie rozumiem przez to, żeby ona była zawsze obecną naszéj myśli, lecz tylko, że ma-

my w nas władzę wydania jój." W tych słowach jest niejaki pozór odwołania, i tak właśnie sądzili przeciwnicy Kartezjusza. Ale wielki Kartezjusz nie odwołał nic przez to, wyraził się tylko jaśniej i wytłomaczył. Zachowuje on tu rozróżnienie idei *przychodnich* od *przyrodzonych* i uwydatnia jeszcze bardziej to rozróżnienie, gdyż przez to oddziela zdolność *przyjmującą* czyli *czerpiającą* w doświadczeniu, od potęgi samodzielnej, z siebie biorącój, to jest *rozumu*.

Wielkim obrońcą teoryi, tak pojętej o potędze rozumu i ideach, jest Leibnitz, przeciwnikiem zaś jój Locke. Ostatni poświęcił całą pierwszą księgę swoich *Studyi nad umysłem* (Essais sur l'entendement) zniszczeniu téj, jak nazywał, illuzyi wrodzoności. „Można, mówi on, wytłomaczyć wszystkie idee, znajdujące się w umyśle człowieka, bez przypuszczenia zasad uprzednich czyli wrodzonych." I usiłuje to uczynić, ale mu się nie powiodło, nigdy bowiem nie utworzy się powszechność ze szczególności i nieskończoność ze skończoności (*). Myśląc się w pojmowaniu wyrazu powszechność i sądząc, że

(*) Kwestyja ta nietylko w 17 wieku dzieliła uczonych, dziś także jest ona jakby probierzem systematu. Zmysłowy początek wszystkich idei, jest błędem prowadzącym do najpotworniejszych następstw, i o tém dość już zdaje się powiedział autor francuzki, dla czytelników polskich, których spirytualizm jest drogą po ojcach spuścizną...

Ale i w samym sposobie pojmowania idei czysto rozumowych czyli spirytualnych, pojawiają się odcienia; jedni odrzucają przyrodzoność, lękając się ująć przez to znaczenia tym ideom prawdziwie boskim, i dla tego sądzą, że człowiek *widzi je w Bogu*, tak utrzymywał Mal-

on oznacza jednostajną obecność pewnych idei we wszystkich umysłach, mówi, że „ta jednostajność, na którą się powołują stronnicy idei wrodzonych, niczego nie dowodzi, gdyż idea nabyta za pomocą pewnego zmysłu, wspólnego wszystkim ludziom, staje się przez to samo jednostajnie upowszechnioną, co bynajmniej nie przeszkadza jój być ideą nabytą.” „Jednostajność, odpowiada mu Leibnitz, nie stanowi dowodu wrodzoności, towarzyszy jój tylko niekiedy. Mogą być przesady wszędzie *upowszechnione*, są idee *przychodnie*, jak np. idee ciał, jakie każdy posiada, przeciwnie w wielu ludziach nie wydają się te, które rzeczywiście powszechnemi czyli wrodzonymi nazywamy. Powszechność istotna, jak ją prawdziwie pojmować trzeba, to jest jako siłę złożoną w zasadzie, przez którą taż zasada stosuje się do wszystkiego bez wyjątku, taka tylko powszechność stanowi dowód niewstrząśniony. ”Ale ciągnie dalej Locke, sprzeczną jest utrzymywać, że prawdy takie są wyrte w umyśle i zarazem, że on ich nie spostrzega. Idea nie-

lebranche, a za nim niektórzy pisarze francuzcy nowożytni, mianowicie duchowni, jak np. Biskup Maret, którego dzieło głębokie o *godności rozumu ludzkiego*, przełożyliśmy na język polski. Czytelnik znający psychologiją, pojmie łatwo, iż odcień ten nie zmienia zasady, wrodzone bowiem czy widziane umysłem w inteligencji boskiej, idee te zawsze są czysto spirytualne, zawsze stanowią to wielkie uposażenie ducha ludzkiego, z którego płynie jego godność. Dla tego zwracamy uwagę czytelników na dzieło X. Maret, mogące stanowić jakby uzupełnienie studjów psychologicznych, a zawierające niezmierne bogactwo wskazań i rozwinięć filozoficznych. — *O godności rozumu ludzkiego* przez X. Maret, wydanie J. Błaszковского.

postrzeżona, nie jest idea, jest niczém, a przeciwnie, jeżeli są wrodzone idee, to przez naukę nie nabywamy niczego nowego." „Ależ odpowiada Leibnitz, aby uznać ideę za wrodzoną, potrzeba tylko, żeby źródło jój było w nas; skoro możemy wyprowadzić ją z siebie, już to stanowi jój wrodzoność. Nie jest więc żadną sprzecznością utrzymywać, iż idee, których nie spostrzegamy, od razu nie są nam wrodzone, cała arytmetyka, geometryja spoczywa niejako w umyśle, jest mu wrodzona, a przecież są ludzie, którzy nie znają prawideł tych nauk i znać ich nigdy nie będą. Uwydatnić w sobie czyli rozwikłać jedną z takich idei, jestto uczyć się czegoś nowego, nabywać wiedzy, której zasada złożona jest w nas, wraz ze zdolnością jój rozwinięcia." Locke zbija znów tę odpowiedź, „jeżeli tak jest, mówi on, wówczas te idee zwane wrodzonymi nie różnią się od innych, umysł może je tylko poznawać, jak może poznawać własności ciał. „Nie, odpowiada Leibnitz ostatecznie, nie można mieszać prostego uzdolnienia do przyjęcia idei, z możliwością wprowadzenia jój z siebie.”

Tak więc teoryja idei wrodzonych, zasadniczych opiera się wszelkim zarzutom empiryzmu; jest w niej część niezniszczalna prawdy, jak jest taka część w empiryzmie. Dodajmy do tego jeszcze, iż ona przywraca duszy ludzkiej wraz ze zdolnością uchwycania *powszechności*, a zatem tworzenia na fundamencie idei powszechnych, umiejętności matematycznych i logiki czystej, skarb pojęć etycznych, stanowiących prawidła postępowania; teoryją moralności, która wznosi się po nad fakt i sądzi go, kreśli prawdziwe zasady obowiązku i prawa, górując po-

wagę swych świętych wyroków ponad zmiennemi wzruszeniami uczuć i namiętności, równie jak ponad drogami zawsze krętymi, a często podłemi egoizmu i interesu. Na koniec, ona to, ta teoryja idei zasadniczych czy wrodzonych, daje człowiekowi przywilój, dosięgać po nad światem i ludzkością istoty doskonałej i nieskończonej, słowem Boga.

Streszczając to wszystko, cośmy powiedzieli, widzimy tylko dwie teoryje, dwie drogi rozwiązania kwestyi stawionój: albo empiryzm, i czysta karta umysłu, na której wrażenia piszą znaki, albo teorya zasad rozumowych, przyrodzonych (*). Trzeciego sposobu nie ma, nie nastęrcza go ani przeświadczenie, ani obserwacyja. Pomiedzy temi dwoma, któryż wybierzemy? przy której się zatrzymamy? ani przy jednej, ani przy drugiej wyłącznie, ale zostanieemy w pośrodku, na stanowisku, które łączy i szanuje wszystkie fakta; który uznaje zarówno udział doświadczenia jak rozumu w nabywaniu idei. Na tém to stanowisku widzimy, że obserwacyja dostarcza materyjału poznania, daje zasadam rozumowym sposobność ukazania się; z drugiej strony widzimy, że te ostatnie osadzają doświadczenie na niezmiennój podstawie prawd koniecznych i tłumaczają duszy znaczenie pojawów zewnętrznych.

(*) Język polski posiada na oddanie tego przymiotu dwa wyrazy, z których jeden: *przyrodzone* zdaje się najlepiej rzecz tłumaczyć.

XI.

CZUCIE.

Ogólne znamiona czucia.

Rozmaite stany mego organizmu wzbudzają we mnie rozmaite wrażenia przykrości lub przyjemności. Inne ciała, które znam za pomocą zmysłów, nie są mi także obojętne; jedne ich własności podobają mi się, inne przeciwnie; z jednych się cieszę, przez drugie cierpię. Przyjemności te i przykrości, tworzące się w nas, jużto w skutku zmian naszego organizmu, jużto z powodu percepcyi zmysłowych, nazywają się ogólnie wrażeniami. Ale nie same tylko rzeczy zewnętrzne, miłe lub niemiłe, są źródłem tych wrażeń: stan duszy naszój, działanie myśli, niektóre koncepcyje czysto umysłowe, stają się dla nas powodem głębokich przyjemności lub żywych cierpień. Tym przykrościom i przyjemnościom szczególnego rodzaju, nadajemy nazwę *czucia*. Jednym słowem czucie jestto zdolność doznawania wszelkiego rodzaju uczuć i wrażeń — jestto, ogólnie mówiąc, władza radości lub cierpienia.

Przez to określenie wyłączamy z filozoficznego znaczenia wyrazów: *czucia*, *wrażenia* i *uczucia*, fakta, które łączą się naturalnie z temi, któreśmy opisali, tak, że w mowie pospolitój i w pismach filozofów nawet, często mieszczą się pod tém samém nazwiskiem. Naprzód nie zawsze dobrze oddzielają w sensacyi i w uczuciu, wrażenia fizyologiczne, uprzednie lub następujące. Sensacyja spowodowana jest zawsze pewnym ruchem przyrządu nerwowego, a pomiędzy uczuciami naszymi nawet najwznioślejszemi nie ma takich, któreby nie oddziaływały na organizm i nie objawiały się, jeżeli tylko są żywsze, przez jaki znak zewnętrzny i widzialny. A jednak różnica, jakąśmy wyżej oznaczyli między przyjemnością i przykrością, nawet fizyczną, oraz między warunkami ich albo skutkami organicznemi, niemniej jest rzeczywistą i głęboką; a najmniejsza niejasność w tym względzie, otwiera pole do materyjalizmu.

Przytém, sensacyjom, jakie nam sprawiają przedmioty zewnętrzne, towarzyszy prawie zawsze poznanie tych przedmiotów. Ciało jakieś rani mnie i sprawia cierpienie ale ja wiem, jakie ono jest, znam jego kształt i wielkość; jeden jednak z tych dwóch faktów nie jest tym samym co drugi; pierwszy nawet może pojawić się bez drugiego. Są cierpienia fizyczne, które czuję żywo, a których nie znam przyczyny przynajmniej do czasu, i chcąc ją poznać, muszę badać. Ponieważ jednak percepcyja przedmiotu i sensacyja, którą on sprawia, są najczęściej jednoczesne, utożsamiają je niekiedy przynajmniej w wyrażeniach. Kondillak np. widzi tam jeden tylko fakt, który mianuje nazwą *sensacyi*; i uważa tę sensacyję raz jako

przedstawiającą, wówczas jestto poznanie przedmiotu, ujętego poczuciem, albo znów jako działającą na czucie, to jest tworzącą przyjemność lub przykrość. Kant walcząc przeciw nauce, która człowieka ogranicza na czuciu, pozostawił jednak tę niejasność w wyrażeniach. Czułość podług niego i podług jego przeciwników, znaczy zarówno poznanie ciał i ich własności, jako téż przykrość lub przyjemność, jaką nam one sprawiają. A przecież trzeba oznaczyć różnicę i utrzymać ją w mowie. Różnicę tę można oznaczyć za pomocą cechy wydatnej, która właśnie da uczuć ważność tego rozróżnienia. Poznanie nasze ma w sobie zawsze *podwójność*, subjekt i obiekt czyli *podmiot* i *przedmiot*, musi być w nim niezmiennie przedmiot, o którym myślimy, i podmiot, który myśli; przez wyłączenie jednego z tych pojęć, niszczy się poznanie. Przeciwnie, przykrość lub przyjemność są same przez się modyfiacją czystą i prostą subjektu, czyli, jak mówią, fenomenem subiektywnym. Mogę zarazem cierpieć i mieć poznanie przedmiotu, który mi sprawia cierpienie; ale to poznanie łączy się tylko z boleścią; lecz ani jęj stanowi, ani ją tworzy. Ono nie jest konieczne; czy je mam lub nie, nie cierpię ztąd ani mniej, ani więcej. Boleść jest moim własnym stanem, nie stawiam przeciwko niemu żadnego innego pojęcia; tak, że gdyby była istota; (stosownie do pewnej fikcyi sławnego Kondillaka) wyłącznie obdarzona zdolnością czucia, taka istota nicby oprócz siebie nie rozumiała; przemieniałaby się kolejno w swoje sensacje. Ztąd można wniesć, do czego może doprowadzić pomieszanie *percepcyi z sensacją*; ta jest subiektywną i sama przez się nie daje nam rzeczywisto-

ści; jeżeliby więc percepcja była téjże saméj natury, wpadlibyśmy w idealizm (*).

Nakoniec ponieważ jest przeznaczeniem przykrości i przyjemności, ażeby nas do działania pobudzały, sprawiając w nas wzruszenia, których siła wyrównywa energii naszych wolnych czynów, a nawet często ją przewyższa, sądzono, iż można podciągnąć pod jedną nazwę *woli* albo *władz czynnych*, równie zasadę naszych wzruszeń namiętnych, jak zasadę naszych wolnych postanowień. Ze wszystkich nieporozumień, jakie pojawiają się w psychologii, jestto jedno z najniebezpieczniejszych, bo dąży do ogołocenia człowieka z wszelkiej wolności, upoważniając lub przynajmniej stając się powodem, stawienia na miejsce działalności wolnej, która od nas tylko zależy, działalności instynktowój, która jest bezwolną. Kartezjusz dał powód do tego błędu, nie oznaczając dosyć dokładnie różnicy żądz od woli; wprowadził on przez to pierwiastek fatalizmu, który stał się niebezpieczeństwem jego szkoły.

To wyłożywszy, przejdziemy do opisu tysiąca odcieni przykrości lub przyjemności, wszystkich rodzajów nieskończenie rozmaitych wrażeń i uczuć ludzkich oraz niezliczonych sposobów, które na nasze czucie działają. Ale ponieważ szczegóły byłyby tu niewyczerpane, musimy pierwój dla krótkości wymienić, albo raczej przypomnieć opis i wytłomaczenie ogólne podane wyżej, téj wielkiój

(*) Zwracamy uwagę czytelników na to rozróżnienie, które wykazuje wysokie znaczenie *percepcji*.

czynności duszy ludzkiej uzupełniając go tylko. W istocie, każda czynność życia psychologicznego odróżnia się od wszystkich innych przez pewne cechy stanowcze i główne, które spotykamy zawsze wśród różności różnych ich objawień, a nadto każda ma cel własny i szczególny i powód ostateczny. Oznaczyć te cechy — jest to opisać funkcję; określić cel — jest to go wytłumaczyć. To czynniejszy, reszta jest stosunkowo mniejszej wartości, naprzód dla tego, że ogół a nie szczegół jest prawdziwym przedmiotem nauki; następnie, że jeżeli w wykładzie szczegółu, są nieuchronne przerwy, pojętny czytelnik, raz ujawnszy typ, wspólny wszystkim faktom w tym porządku, użyje go jako prawidła, ku zapełnieniu téj próżni. Metoda, która wprzód nim udowodni fakta, tłumaczy je przez oznaczenie ich wspólnych stron i wspólnych celów, nie jest *metodą wynalazku*, postępującą przeciwnie od szczegółu do ogółu; ale taka metoda jest najprzyjaźniejsza nauczaniu, gdyż naprzód oświeca drogę.

Człowiek ma cel; do poznania go ma intelligencyją; do osiągnięcia wole. Ale ani rozważa intelligencyi nie jest dość pewną, ani potęga woli dość silną, abyśmy mogli osiągnąć nieomylnie w zakresie celu i dobra naszego, to co jest niezbędnie potrzebne w życiu obecném. Intelligencyja rozwija się powoli, zapomina i ulega błędowi; ona domyśla się celu, ale nie dopatruje dosyć dokładnie i dosyć mądrze, nieskończonej różności środków i starań, jakich do tego użyć trzeba. Wola ograniczona jest w swojej potędze; zresztą opieszła i zawiedziona często w spełnieniu najlepszych postanowień słabością lub znużeniem zmysłów. Słowem, czy powodem

tę będzie zapomnienie czy niewiadomość, roztargnienie lub zbląkanie, niemożność lub opieszałość, człowiek nie wystarczy sobie pod względem tych starań niezbędnych, jakich wymaga co chwila jego dusza lub ciało i zginie niewątpliwie, jeżeli zupełnie sobie pozostawiony będzie. Potrzebowała tu więc pewnej pomocy intelligencyja i wola, a tą pomocą jest czucie czyli czułość, budząca przykrość lub przyjemność wraz z działalnością instynktową, która się w skutek tego w nas rozwija. Oto jest opis postępowania zwykłego natury, chcącój przyjść w pomoc słabości ludzkiej, w spełnieniu naszego przeznaczenia. Jakikolwiek będzie przedmiot, przedmiot zmysłów lub intelligencyi, materyja lub duch, jeżeli tylko jest mi użyteczny, uczuwam za jego zbliżeniem i w jego obecności miłe wzruszenie, przyjemność, radość; a to, nie domyślając się jego użytku, bo go nie znam, a raczój właśnie dla tego, że go nie znam, i że nie odkryję go nigdy lub też zapóźno. Jeżeliby zaś był (również bez mojej wiedzy) szkodliwy i niebezpieczny, cierpię w jego obecności, a przykrość żywsza lub słabsza, stosownie do wypadku ostrzega mnie o niewiadomém niebezpieczeństwie. Toż samo się dzieje, jeżeli zaniedbam lub opóźnię spełnienie jakiego czynu, potrzebnego bezpośrednio lub pośrednio do zachowania mojego bytu; wzbudza się podówczas we mnie uczucie niemiłe, które zaczyna się jakimś nieokreślonym niepokojem, dalej ten niepokój wzrasta i nakoniec zamienia się w troskę. Jeżeli pobudzony przykrością, czyn ten wykonam, natychmiast przyjemność następuje po przykrości. Tém uczuciem cieszę się tak długo, jak potrzeba; jeżeli ono się przedłuży zanadto i grozi,

w skutek powtarzania niebezpieczeństwem, wówczas przesylenie, niesmak, czyli znowu *przykrość* zmuszą mnie do zaniechania tego. Słowem, dobremu stanowi i właściwemu kierunkowi moich zdolności, czy to w spoczynku, czy w działaniu, czy w odosobnieniu, czy w stosunkach z przedmiotami i okolicznościami zewnętrznymi, towarzyszy zawsze przyjemność. Jak również wszelki nieład we mnie, wszelkie występne użycie mojej działalności, wszelkie niebezpieczeństwo mi grożące, objawia mi się przez cierpienie. Przykrość i przyjemność, oto są środki, jakich używa Opatrzność, ażeby nas wspomódz w naszych słabościach i zabezpieczyć nas od roztargnień i błędów. Zauważmy tylko doskonałość tych środków; rada, rozkaz nawet jasny i gwałtowny, nie zastąpiłyby tego; rady można nie usłuchać, wzgardzić rozkazem lub oprzeć się mu. Ale boleść, jestto coś tak natrętnego i tak nas tłoczy, iż koniecznie, chcemy się jęj pozbyć; a przyjemność, to powab miły i potężny zarazem, któremu cała siła najenergiczniejszej woli często ulega.

Przykrość i przyjemność, rozmaite ich rodzaje i niezliczone stopnie, oto treść naszego czucia, oto wspólna cecha wszystkich jego objawów, oto element niezłożony, którego dopatrzymy zawsze, pod drogami najbardziej skomplikowanymi. Do tego skutku ogólnego władzy czucia, łączą się w biegu życia pewne odcienia, rozmaite i nieskończone, pod którymi jednak widocznie i niezmiennie ukazuje się czucie, ponieważ pierwiastek czujący trwa w głębi tych pojawów i przeważa nad niemi. W mowie ludzkiej znajduje się na wyrażenie tych odcieni czucia mnóstwo wyrazów, których znaczenie nie zawsze jest

bardzo ściśle określone, i które mogą nieraz zamienić się jedno na drugie, właśnie z powodu ich cechy wspólnej, pojawiającej się w każdym z tych rozmaitych stanów, przez te wyrazy oznaczonych. Tak np. przedmiot przyjemny, jeżeli go się nietylko czuje, ale zna, wzbudza w nas uczucie przychylności, zmieniające się stosownie do natury istot, do których się odnosi, nazwą zaś jego ogólną jest *miłość*; kochamy rzeczy lub osoby, nasze dobra czyli korzyści naszych rodziców i krewnych, pieniądze lub władze, a cóż wyraża to słowo jeżeli nie przyjemność, jaką w tém wszystkiém znajdujemy. Osoba jaka lub rzecz jest nam miłą; kiedy jest obecną, kochamy ją; kiedy się oddali, pragniemy jój, pragnienie więc ma także swoje źródło w przyjemności. Jeżeli sądzimy, że przedmiot naszych życzeń będzie nam zwrócony, powstaje w nas uczucie *nadziei*, przeciwnie, jeżeli myślimy, że trzeba go się wyrzec, uczuwamy *żał*. Składając tak samo rozmaite żywioły przykrości, otrzymamy szereg równoległy uczuć złożonych, a wprost przeciwnych poprzednim; boleść np. w połączeniu ze znajomością przedmiotu, który ją zadaje, staje się *nienawiścią*, w oddaleniu przedmiot ten wzbudza *wstręt*, przypuszczając, że powróci, uczuwamy *bojaźń*, przekonani, że nie może wrócić, uczuwamy *spokój*. Uczucia te złożone, mają tyle odcieni, ile ma w sobie stopni stan czyli fenomen, z którego wynikają. Języki ludzkie posiadają szczęśliwe wyrazy na oznaczenie tych odcieni, np. zbytek obawy nazywa się *trwogą*, niezmierny żał *rozpaczą*. Jeżeli zaś stany te skutkiem przyzwyczajenia staną się trwałemi, wówczas przybierają miano *namiętności*.

Uczucie przyjemne lub przykre poprzedza rozmysł intelligencyi, ale to byłoby jeszcze niedostateczne; Opatrzność, która chciała za pomocą uczucia dopomódz nam ku osiągnięciu naszego doczesnego celu, nie spełniłaby przez to swoich wszystkich zamiarów, potrzeba jeszcze było, aby to uczucie wsparło wolę, zastąpiło w części usiłowanie a czasami nawet działało zupełnie za człowieka. Ku temu przeznaczone są własności pobudzające, przywiązane do uczucia radości lub boleści, które to własności stanowią drugą główną cechę władzy, przez nas opisywanej. Radość lub przykrość, *porusza nas*, jak mówią, i nie jestto prosta przenośnia, ale raczój nazwa dokładna faktu bardzo rzeczywistego i dobrze znanego. Jakoż wiemy, że każdy rodzaj przykrości lub przyjemności obudza czynność i spowodowyywa w człowieku czyli w organach jego, a niekiedy w umyśle działania i ruchy szybkie oraz pewne, które wprost same prowadzą do celu. Niekiedy jestto tylko proste zapoczątkowanie i jakby zmuszenie do działania, wola wówczas musi być posłuszną i przyłączyć się do tych ruchów; niekiedy znów są to istotne działania, a tak szybkie i gwałtowne, że cała potęga woli nie wystarcza do ich powstrzymania. Przedmiot miły pociąga nas do siebie, przedmiot szkodliwy odpycha, uczucie potrzeby wprawia w ruch wszystkie sprężyny czynne naszej natury, a tworzenie tego ruchu zależy albo od przyjemności, która go przedłuża, albo od przesylenia, które go zatrzymuje. Każdy odcień przyjemności lub przykrości ma tę siłę czynną i skuteczną, stanowiącą własność nieoddzielną od czułości czyli uczucia i jedno ze znamion koniecznych jego natury. Ztąd to pochodzą (oprócz nazw

uczucia i namiętności, przez które oznaczamy cechę uczuciową tego porządku fenomenów) nazwy: *skłonności, instynktów, dążeń pierwotnych, usposobień, pożądań i bodźców*, które znów oznaczają stronę czynną całego porządku tych fenomenów. Trzebaż, jak to często czyniono rozdzielać te dwie rzeczy, uczucie i instynkt, mieścić w jednym szeregu faktów ludzkiej natury, nasze skłonności, a w drugim nasze uczucia? Nam się tak nie zdaje, jakoż instynkt niczém inném rzeczywiście nie jest, jak działalnością spowodowaną, utrzymywaną lub powstrzymaną przez przykrość lub przyjemność, a z drugiej strony każda sensacyja i każde poczucie porusza tę działalność, tak nazwaną instynktową. Są to więc pod rozmaitemi nazwami różne tylko przemiany tego samego faktu złożonego, są to momenta następujące po sobie, ale nierozdzielne, działania jednej władzy naszej natury. Również nie trzeba, (nadużywając także podziału) brać tego, co nazwaliśmy tutaj *dążeniami pierwotnemi*, za jakiś szereg fenomenów czyli zasad osobnych; za coś wyłączonego, mającego być własny i niezależny od innych władz naszej natury. Władze nasze *dążą* naturalnie ku swoim przedmiotom, dążą one tam, to jest, działają, zbierają się, zatrzymują, aby też przedmioty pochwycić. Oto jest fakt tendencyi czyli dążeń uważany w swój prostocie; filozofowie wraz z ogółem ludzi zauważyli i uogólnili ten fakt, a wnioskując tutaj, jak zawsze z działania, o władzy działającej, nadali oni téj władzy dążenia miano tendencyi czyli skłonności. Czémże ona jest w istocie? Oto siłą dążącą ku przedmiotowi a raczej władzą, mogącą dążyć, np. organizm ludzki dąży ku pożywieniu, intelligencyja

ku prawdzie. Czynić więc z tendencji coś osobnego, jest to urzeczywistniać abstrakcję.

Jednakże te uwagi nie znoszą téj prawdy, że działalność naszych władz istnieje w nich w potęgde, pierwój niż okoliczności zmuszą ją do objawienia się na zewnątrz. W tym to sensie można powiedzieć, że są w nas skłonności *wrodzone*, jak są idee wrodzone. I nie chcemy tu bynajmniej zaprzeczać, że wyraz skłonność oznacza pewien tryb czyli stan szczególny *sui generis*, poprzedzający rozwinięcie władz ludzkich. Przyjemność lub przykrość są powodem tego rozwinięcia czyli działania, ale go nie stanowią, nie są jego przyczyną, często nawet skłonność tworzy przyjemność lub przykrość, stosowie do tego czy okoliczności odpowiadają jój dążeniom lub przeciwnie. Jakkolwiek jednak zechcemy uważać nasze poruszenia instynktowe, czy jako przyczyny, czy jako skutki przyjemności lub przykrości, są one jednak zbyt ściśle związane z temi ostatniemi, abyśmy mogli uwolnić się od opisanja ich w rozbiornie władzy czucia. Działanie instynktu wzięte samo w sobie jest bezwolne; rozpoczyna się pod wpływem przyjemności lub przykrości, której odsunąć nie jestem w stanie. Skoro raz się zacznie, działalność ta trwa i rozwija się, a nawet kończy we mnie bez przyłożenia się mojego i jakby pomimo mnie; niekiedy mieszam się do tego, wpływam na to i zawsze prawie mogę tu dołączyć postanowienie mojej woli, które albo wzmagą tę działalność, albo dąży ku jój wstrzymaniu. Ale czyliż nie pojawiają się popędy tak nieprzewidziane i szybkie, uniesienia gwałtowności tak mimowolne, iż czyn spełnia się, zanim zdołałem wpłynąć na nie-

go lub stoi dokonany przedemną, a ja nie mogłem prawie przeszkodzić jego spełnieniu. W każdym zaś razie, czy wpływała moja wola lub nie, zachowuje się instynktowy charakter czynu namiętnego; bo wszakże tam, gdzie usiłuję sprzeciwić się i wstrzymać działalność, jestem widocznie różny od niej.

Powtóre, czynność instynktowa jest zawsze bezwiedna i ślepa, jestem jęj wprawdzie obecny w przeświadczeniu mojem, ale na tém się wszystko ogranicza: nie powstaje ona z mojęj rady, ani z mojęj woli. Później dopiéro, kiedy sobie utworzyłem już wyobrazenie skutku tęg działalności bezwolnej, w danym wypadku mogę usilować powtórzyć ją stosownie do mego upodobania. Ale w instynkcie samym nie ma rozmysłu, i trzeba było choć raz ujrzeć pojawienie się jego bezwolne, doświadczyć z tego powodu przyjemności lub przykrości, aby módz następnie wpływać nań wolą. Uważane więc czucie samo w sobie jest bezinteresowne; w skłonnościach naszych, dążących bezpośrednio ku naszemu dobru i ku naszej korzyści osobistęj, nie ma egoizmu, bo nie ma wyrachowania, ale tęg nie ma nic więcęg, nie ma tęg prawdziwęg i szlachetnej bezinteresowności, która nie zasadza się jak w obecnym wypadku na braku wyrachowania, ale owszem, dobrowlném i rozmyslném poświęceniu swego interesu.

XII.

O poczuciach i skłonnościach odnoszących się do naszego ciała.

Czułość wspiera człowieka w spełnianiu jego przeznaczenia; owóż to przeznaczenie jest bez wątpienia prostém i jedném w gruncie, ale człowiek nie może go dosięgnąć bez współdziałania wszystkich sił jego natury, i bez tysiäcznych działań, do których potrzeba mu rozmaitych narzędzi i rozmaitych przedmiotów. Każde z tych działań ma swój cel własny, i każda z tych sił swoją szczególną funkcją; a jakkolwiek, ze względu na cel główny i ostateczny życia, są to tylko środki, uważane jednak same w sobie, stanowią zarazem cele szczególne i rozmaite, na które rozdziela się doczesne przeznaczenie istoty ludzkiej. Uczucia nasze i skłonności odpowiadają téj różnaitości, i tyle jest ich rodzajów, ile jest elementów naszej natury, powołanych do współdziałania w naszym życiu, i ile każdy z tych elementów ma działań do spełnienia i celów szczególnych do osiągnięcia, aby przez to cel ostateczny został spełnionym. Zastoso-

wane one są do tego z cudowną dokładnością, tak co do liczby, jak też co do natury i stopnia.

Zaczniemy od tych, które się odnoszą do naszego ciała: ciało nasze nie jest nami, cel jego nie jest naszym ostatecznym celem, dobro jego nie jest najwyższém naszym dobrem; jednakże ono ma związek z tym celem, może mu pomóc lub szkodzić. Dobry stan naszego ciała w okolicznościach obecnych, jest warunkiem życia i zdrowia istoty umysłowej i moralnej w nas. Dobrze jest być uczonym, pięknie być cnotliwym; powinnością jest służyć swojej rodzinie i swojej ojczyźnie: ale aby to można uczynić, trzeba żyć. Czuwanie zaś nad naszym ciałem jest zadaniem trudném, drobiazgowém, odnoszącém się do każdej chwili życia; przechodzi ono granice przezorności, do jakiej zdolny jest nasz umysł, a wola nasza nie może często podoląć potrzebnym staraniom. Ztąd to pochodzi, że Opatrzność obdarzyła nas pewną liczbą instynktów i pragnień zmysłowych, przez które, utrzymanie, zachowanie, rozwinięcie i obrona ciała naszego są zapewnione. Instynkta te, raczej i skłonności są bardzo żywe, chociaż nie należą do najszlachetniejszych, natura bowiem dając im ten stopień żywości, miała na widoku ważność przeznaczenia, jakie spełniają w zachowaniu życia człowieka. W opisanu tém nie będę się zatrzymywał nad oznaczeniem dokładném tego, co odnosi się do duszy człowieka. Rozróżnienie to łatwém jest do uczynienia. Uczucia przyjemności i przykrości, stanowią w tych pojawach jedyny pierwiastek prawdziwie psychologiczny, spowodowane są jednak pewnemi stanami organicznemi, i nawzajem tworzą w ciele i w człon-

kach poruszania, których naturę nie zawsze ściśle można oznaczyć, chociaż ich opis dokładny należy do fizjologii.

1. Substancja naszego ciała zużywa się ciągle, potrzeba ją odnawiać peryjodycznie i zaopatrzać stosownie do ubytku. Otóż konieczności tej i miary w tém działaniu, oraz środków właściwych, człowiek — dziecię nie zna wcale, człowiek — dorosły nie zna dostatecznie, a gdyby nawet znał, nie zawsze ustrzegłby się zapomnienia, nierozwagi lub lenistwa w tym względzie. To też ile razy ciało wyczerpane potrzebuje posiłku, doznajemy szczególnego cierpienia, które nazywa się głodem i pragnieniem, i które ostrzega nas o konieczności odżywienia. Kiedy zaczniemy to odżywianie, przyjemność, która mu towarzyszy, zatrzymuje nas przy tej czynności; skoro ona staje się zbyt dużą i szkodliwą, przesylenie odciąga nas od niej. Co do wyboru żywności, i ten nie jest pozostawiony naszemu doświadczeniu, któreby mogło narazić nas na wszelkie niebezpieczeństwa, zanimbyśmy zdołali być dostatecznie nauczeni. Natura dała nam w tym celu przyjemność lub przykrość smaku lub węchu, ogólnie mówiąc, wyjąwszy szczególnych nałogów, można utrzymać, że co odpowiada tym dwóm zmysłom, stanowi pożywienie zdrowe, co jest im przeciwne, stanowi truciznę. Oto jest strona uczuciowa; teraz uważmy stronę czynną fenomenu. Dziecię dręczone głodem wyraża swoją boleść krzykiem. Cóż mówi ten krzyk? ono nie wie o tém, ale natura, która go w niem wzbudza, wie niejako za niego; krzyki te bowiem wywołują troskliwość i starania matki. Że zaś człowiek dorosły również w obec

niebezpieczeństwa wydaje krzyk przestachu, dzieje się to widocznie dla tego, iż ludzie powinni wspomagać się wzajemnie, odbierać i dawać ratunek, jakiego krzyk ten wzywa. Ale wróćmy do dziecięcia: płacz jego przywołał pomoc; skoro zbliżymy posiłek do jego ust, natychmiast objawią się poruszenia, następujące po sobie z najdoskonalszą dokładnością. „Ssać i połykać, mówi Reid, są to działania bardzo złożone. Badacze anatomii wyliczają blisko trzydzieści par muszkułów użytych do ssania, a każdy z tych muszkułów zależy od swego nerwu, i może tylko działać za jego pośrednictwem. Działania tych muszkułów i tych nerwów nie są jednoczesne, te ostatnie muszą się poruszać w pewnym porządku, a ten porządek niemniej jest koniecznym, jak samo działanie. To następstwo porządne ruchów spełnia się podług prawideł sztuki najwytworniejszój, a spełnia się u dziecięcia, które nie posiada ani sztuki, ani doświadczenia, ani przyzwyczajenia.” Rozum w człowieku dorosłym porządkuje czynność odżywiania, a cywilizacja oszczędza mu trudów w spełnieniu tego aktu; ależ w ludnościach dzikich czyż nie postrzegamy téj niespokojności instynktowój, którą okazuje zwierzę, kiedy biegnie za wyszukaniem sobie zdobyczy?

2. Ciało nasze wystawione jest na tysiączne niebezpieczeństwa i zagrożone nieprzyjaciołmi, w każdej chwili zgnieść je mogą potęgi natury, a nadto nosi ono w sobie zaród nieporządków często śmiertelnych, które nazywają się chorobami. Jakże więc broniłby się człowiek przeciw nieprzewidzianej napaści, która naciera na

niego, zanim umysł pomyśleć o niej zdołał, i zanim wola mogła nakazać poruszenie oporu lub ucieczki? A szczególnie, jakże on uchroni się od tego nieprzyjaciela wewnętrznego, który go niszczy skrycie i bez jego wiedzy? On go nie widzi, ale dla tego właśnie natura chciała, aby go czuł. Każdy nieporządek ważniejszy organizmu objawia się przez cierpienie szczególne, a przynajmniej przez pewną niemoc, która nas zmusza do wstrzymania się i spoczynku; każde gwałtowne uderzenie naszego ciała obudza ból ostry, w skutek którego zwracamy naszą uwagę i nasze starania na część zranioną. Człowiek jak np. napadnięty został nagle i natychmiast chociaż nie wie jeszcze, z kąd pochodzi napaść, czy jest prawdziwą lub udaną; chociaż nie zna; co czynić trzeba, aby ją usunąć, natychmiast, mówię, całe jego ciało pod wpływem gwałtownego uczucia trwogi, przysposobiło się do obrony. „W obec niebezpieczeństwa, mówi Reid, ciało się ustawia bez współdziałania naszej woli i myśli w pozycji najwłaściwszej do usunięcia złego, lub do zmniejszania go. I tak zamykamy oczy, kiedy coś im grozi, schylamy głowę dla uniknięcia ciosu, czynimy nagle usiłowania dla utrzymania równowagi, kiedy zagrożeni jesteśmy upadnięciem. Ruchy te zapobiegają wielu niebezpieczeństwom, którym nie mógłby zapobiedz nasz rozum; do téj to samej zasady możemy odnieść wszystkie nasze trwogi instynktowe. Człowiek np. lęka się samotności i ciemności, robią one mu przykrość, uważa na każdy hałas, budzi go najmniejszy szmer, gdyż w istocie wśród cieniów nocy, większa liczba niebezpieczeństw mu zagraża, a w odosobnieniu nie może spodziewać się pomocy przeciw swo-

im nieprzyjaciołom. Ale wszystkie te niezliczone trwogi przewyższa trwoga śmierci; kochamy bowiem życie i pragniemy go zachować: chory woli trwanie najdłuższe swoich cierpień nieuleczonych, niż śmierć łagodną a nagłą, więzień pragnie przedłużenia najtwardszej niewoli, nędzarz trwania swoich nędz i prac niewynagrodzonych (*). I tak było potrzeba; inaczéj bowiem, troski i trudy życia doczesnego byłyby zniechęciły ludzi. Obowiązkiem wprawdzie jest naszym stawić im czoło; stworzeni jesteśmy na to, aby walczyć z odwagą, ale czyż rozum potrafiłby nam to zawsze wmówić; Bóg chciał, żeby nawet wówczas, kiedy rozum milczy, wyroki jego się spełniały, i dla tego przywiązał nas do życia najpotężniejszymi węzłami.

3. Wskazaliśmy środki, które zachowują nas w teraźniejszości, ale któż nam zapewni przyszłość. Neurodzaj nastąpi po urodzaju, głód po obfitości, fortuna jest zmienną, człowiek nieprzezorny, a przezorność jakże wiele nas kosztuje, i któż nas zapewni, że żyć będziemy jutro. Tak rozumię, ale natura przezorna za mnie, silniejsza niż moje próżne rozumowania, pobudza mnie do zbierania zapasów i kapitałów. Ona to czyni, że mi przyjemnie jest nabywać i posiadać, choćbym nawet nie używał. Skąpstwo jest najlepszym dowodem téj skłonności, gdyż

(*) Qu'on me rende impotent,
Cul-de-jatte, gouteux, manchot, porvu qu'en somme
Je vive, c'est assez.

ona jest jój nadużyciem, a właśnie wszystkie usposobie-
nia naszój natury tém lepiej się uwydatniają, im więcej
są do ostateczności posunięte. Cała zaś radość skąpca od-
nosi się do posiadania swego skarbu. Nie idzie mu by-
najmniej o używanie, ani o znaczenie, jakiego powodem
mogą być pieniądze; on tylko cały zatapia się w uczuciu
własności. Dosyć mu na tém, że posiada; i będzie szczę-
śliwy, aby tylko zachował swój skarb. On nie wyrozu-
mował swoich widoków; oparł się tylko na instynkcie za-
chowania, rozwijając to do zbytku, co w miarę rozwinię-
te staje się dobroczynném dla człowieka.

XIII.

O uczuciach i skłonnościach, stanowiących przyrodzoną pomoc umysłowego i moralnego życia.

Dusza wyższą jest od ciała; ma nieskończenie wyższe przeznaczenie, którego warunkiem podrzędnym w doczesnym życiu jest zachowanie ciała; przeznaczenie to duszy streszcza się w odkrywaniu prawdy i spełnianiu dobra. Człowiek stworzony jest do wiedzy i sprawiedliwości i nie może żyć, nie używając choć cokolwiek jednej i drugiej. Otóż ani praca umysłowa, ani wierność obowiązkowi nie są rzeczą łatwą. Wprawdzie możemy, ulegając słabości naszej, przenieść rzeczy podrzędne nad wyższe i zapomnieć o świętości obowiązku, zapoznać ważność nauki; wola nawet może słabnąć w poszukiwaniach naukowych, w dążeniach do celów moralnych. A wówczas cóżby się stało, oto poniżyłaby się w nas istota moralna, a może nawet zupełnie zamarła; dzieło Boskie zostałoby zniszczone w najpiękniejszej swjej części. Aby usunąć to niebezpieczeństwo, zapobiedz niewiomości i przeszkodzić

rozszerzeniu się zarazy występku, potrzeba było, aby nauka i cnota zostały naszemu sercu miłemi. I dla tego Opatrzność zaopatrzyła je w urok może nie tak potężny, ale słodszy jeszcze, jaki w przedmiotach zmysłowych pociąga ciało; ona nas ku nim skłania i przywiązuje do nich rozkoszą nie tak żywą, ale delikatniejszą, czystsza i trwalszą, jak wszelkie inne słodycze.

1. „Wszyscy ludzie mają przyrodzoną chęć wiedzy.” Mówi Arystoteles, charakteryzując temi słowy, we wstępie do *Metafizyki*, te siły instynktowe, które wywołują, potęgują i podtrzymują wszystkie wielkie przedsięwzięcia naukowe. Tajemnica pobudza nas i drażni. Niewiedomość jest męką; przeciwnie, poznanie i możność zdania sobie sprawy z czego, daje nam radość. Pragnienie to można orzec mianem ciekawości; ciekawość ta stopniuje się; przedmioty jéj są rozmaite ze względu ich natury i ważności: niekiedy ściąga się do rzeczy niegodnych, ale zarówno wznieść się może i do szczytnych. Lecz jakkolwiek kierowana, czy żywa, czy słaba, ciekawość ta wspólna jest wszystkim ludziom. Ona to objawia się już w dzieciach przez te nieustanne zapytania, któremi one nas zarzucają; ona to jeszcze działa w niespokojném ubieganiu się za nowinami, tak cechującemi niektórych ludzi; ona to nakoniec utrzymuje uczonego wśród bezsennych nocy, jużto w badaniu starożytności dziejowych, jużto w rozwiązywaniu naukowych zagadnień, jużto w śledzeniu tajemniczych dróg natury. Ją znajdziemy w każdej z nauk, którą geniusz ludzki utworzył. Zresztą nie ma w niej żadnego wyrachowania, jak we wszystkich pra-

wdziwych i pierwotnych skłonnościach naszej natury. Czyż nie wiemy, jak wielu bezinteresownych zwolenników ma nauka, rzekłbyś nawet, jak to szczerze powiedział Arystoteles, że godność jej zwiększa się w miarę, jak mniej wydaje korzyści i mniej jest praktyczna. Cóż znaczą zresztą te małe zaszczyty lub nędzne zyski, jakie przynosi nauka w porównaniu trudów, na jakie wystawia. Gdybyśmy widzieli jaką rachubę w poszukiwaniu prawdy, byłaby to rachuba bardzo niezręczna; samolub mający cokolwiek rozsądku, przełożyłby bezczynność i spoczynek nad zysk tak ciężki i tak wątpliwy.

Jak boleść i głód wyzywa i wprowadza w ruch działalność fizyczną, tak przykrość niewiadomości, wstrząsa umysł i zwraca go niekiedy z nadzwyczajną potęgą na jeden nieznaną przedmiot. Patrzymy na tego matematyka, zajętego rozwiązaniem jakiego zagadnienia; on już nic prócz tego nie widzi, nic nie słyszy. Nadaremnie tyśiączne zewnętrzne powody usiłują go rozerwać, on je odpycha jak natrętne błagania, i powraca po krótkiej przerwie do przedmiotu swoich upartych rozmyślań. Wkrótce trudność zaczyna się rozjaśniać, podwaja uwagę, ożywioną nadzieją rychłego rozwiązania, nakoniec gdy dopnie celu, radość jego jest bez granic. Taki to jest ten pojaw nazwany dobrze *uwagą mimowolną*. Wola w istocie nic tu nie znaczy; gdybyśmy w takim razie umysł nasz zwrócić gdzieindziej chcieli, trzebaby do tego wielkich wysiłen, które często pozostałyby bezskuteczne, tak dalece myśl upornie zwraca się sama przez się do przedmiotu, który ją pociąga. Czytelnik zajęty książką, w której pobudzona ciekawość zręcznie jest utrzyma-

na, zapomina o swoich interesach i o swoich obowiązkach; dobrowolne skupienie umysłu bywa nużącym, mimowolna działalność intelligencji, staje się przyjemnością. Tamtą daliśmy wolno, usuwamy ją zatém, kiedy nam się podoba; ale ta idzie sama przez się, spowodowana przykrością, utrzymywana przyjemnością: nie możemy położyć jój kresu, aż kiedy przesylenie i niesmak dadzą nam się uczuć.

Chęć wiedzy i ta działalność, jaka z niej powstaje, są przywilejem każdego wieku. Ale w dzieciństwie tylko budzą razem z nieustannemi pytaniami, które są ich cechą, szczególne poruszenie umysłu, to jest czyn samodzielny *uznania* słów słyszanych i wszelkiej instrukcyi, popartej powagą wieku albo jakąkolwiek inną wyższością, rzeczywistą lub pozorną. I to właśnie nazywają *instynktem łatwowierności*. O jakże on jest potrzebny dziecięciu, które mając dużo do nauczenia się, a mało siły i czasu do rozważania, powinno wierzyć na słowo cudze! Przypuśćmy, że zamiast tej naiwnej łatwowierności dziecięcia, znajdujemy niedowierzanie podejrzliwe wieku dojrzałego; cóż się wówczas stanie z edukacją, byłaby ona podobną: oportet discentem credere. Po za zakresie dzieciństwa łatwowierność nie jest już potrzebną, owszem mogłaby się stać szkodliwą, dla tego kończy się wraz z tym wiekiem. Po pierwszych latach życia żaden ślad jój już nie pozostaje, lud tylko prosty, wyrażający w każdym narodzie jakby wieczne dzieciństwo, zachowuje to usposobienie.

Najważniejsze nabytki umysłowe na mało się przydadzą, jeżeli są wyłączne. Umysł musi zyskiwać nietylko

pod względem głębokości, ale i pod względem obszerności. Trzeba, żeby wszystkie jego władze rozwijały się zarówno i w miarę. Tęj potrzebie zaradziła jeszcze Opatrzność, dając nam miłość nowości. Nowość podoba się przez to samo, że jest nową, najgodniejszy naszej ciekawości przedmiot, najbardziej zajmująca nauka, widok pełen uroku, wszystko to męczy nas i nudzi, jeżeli zbyt często się powtarza. Wówczas lubimy zmieniać widok, naukę i przedmiot, choćbyśmy mieli nawet otrzymać gorsze za lepsze. Intelligencyja jednak nasza korzysta z tej zmienności naszych gustów, z bogaca się nowymi ideami przez tę rozmaitość zastosowań jęj działalności, do jakiej daje powód nasza niestałość.

Cóż jeszcze powiemy? Oto, że nie ma tak małej władzy umysłu, którejby działanie wolne i łatwe nie stawało się dla nas źródłem przyjemności, utrzymującej nawzajem czynność myśli. „Percepcyje nasze, mówi Arystoteles w dziele powyżęj cytowaném, są nam przyjemne same przez się, niezależnie od ich pożyteczności, mianowicie percepcyje wzroku. Wzrok bowiem lepięj, jak wszystkie inne zmysły, daje nam poznać przedmioty i wykazuje tysiączne ich różnice.” Lubimy uchwycać podobieństwa rzeczy, lubimy szukać praw, na których oparte są fenomena, naturalny popęd pociąga nas do uogólniania i indukcji, chociażby nawet bezzasadnej, i ztąd to pochodzi niebezpieczeństwo analogii, o którém tak dużo mówią, a którego tak trudno uniknąć. Radość Archimedesza przebiegającego ulice Syrakuzy w skutek naukowego odkrycia jest bardzo prawdopodobném, chociaż nieudowodnioném historycznie podaniem. Tu jeszcze do-

dajmy do tych sprężyn umysłowych, wytworne rozkosze, jakich uprawa sztuk pięknych i literatury, oraz rozważanie ich arcydzieł staje się powodem.

2. Takimi to pociągami Bóg przywiązuje nas i zachęca do dobra, zmniejsza trudność poświęcenia i łagodzi trudy przywiązane do spełnienia obowiązku. Naprzód jestto fakt dość znany, i ile razy tylko dobrze postąpimy, czujemy radość wewnętrzną, pełną słodyczy i pokoju; przeciwnie, kiedy jesteśmy występni, pierwszą naszą karą, poprzedzającą wszelkie inne, jest wyrzut sumienia. Ale występek sam przez się jest nam niemiły, nie potrzebujemy go spełnić, aby uczuć wstręt ku niemu, sama myśl tych zbrodni straszliwych, za które prawo ściga ciężką karą, dreszczem nas przejmuje, a to tak dalece, iż nie możemy inaczéj pojąć zbrodniarza, jak przypuszczając w nim jakąś dziką apatyję, albo chwilę szaleństwa, aby zdołał zwyciężyć te najpotężniejsze i najzbarwienniejsze wstręty natury ludzkiej. Przeciwnie, cnota uśmiecha nam się w idei; występni nawet ludzie układają plany dobrego postępowania, które mają dla nich urok najśłodszych marzeń.

Lecz brzydkość występku i piękność cnoty, poruszają nas głównie, kiedy je widzimy w czynach innych ludzi: wówczas uczucie przybiera nazwy szacunku lub pogardy. Niechby np. w obec jednego z tych szlachejnych poświęceń, które czynią zaszczyt ludzkości, stanęło zgromadzenie ludzi, złożone z elementów najróżnorodniejszych, z istot dobrych i złych, ciemnych i wykształconych, młodych i starych — wszyscy oni wzruszą się

zarówno, a uwielbienie ich dochodzące do najwyższego stopnia zapału, przemówi przez oklaski albo przez łzy rozczulenia. To samo powtórzyłyby się na sam opis takiego czynu, to samo powtarzają tłumy codzienne w teatrach, złorzeczając występniemu, którego poeta uwydatnił talentem swoim, a otaczając jak najgorętszym współczuciem bohatera wspaniałego lub uczciwego. Opatrzność więc obdarzyła wszystko, co jest szlachetne i zacne, szczególnym urokiem, który nas pociąga, a raczej obdarzyła nas, pociągami prowadzącym ku wszystkiemu, co piękne i zacne. Ona chciała, aby serca nawet występne ulegały potędze tego uczucia: co takowe przebaczą sobie, tém gardzą w innych, oddając hołd mimowolny sprawiedliwości, równie przez tę pogardę dla złych, jak przez uwielbienie dla dobrych.

Szacunek wyraża się przez pochwałę, a pogarda przez nagane, niczego téż nie lękamy się tyle, jak nagany bliźnich, a przeciwnie nic nam takięj nie robi słodczy, jak pochwała. Od dzieciństwa lubimy, żeby nas chwalono; nagana zaś jest dla wszystkich w każdym wieku rzeczą przykrą i niejako karą. Nadzieja czci publicznej więcęj niezawodnie zrodziła pięknych czynów, niż samo uczucie obowiązku, a z drugiejęj strony bojaźń pogardy skutecznieję i więcęj przeszkodziła złemu, jak groźby prawa. Nie działa już tu sama czysta miłość cnoty, lecz raczej jest to pragnienie pochwały, żądza reputacyi, dążenie za rozgłosem, a w wyższym porządku jest to miłość sławy. Od ostatniego tego stopnia instynkt ten schodzi do najniższych, zadowalnia się z pochwał najpospolitszych i najmniej zasłużonych. Dary natury, przymioty, w któ-

rych najmniej mamy zasługi, budzą naszą próżność, a kiedy one staną się przedmiotem pochwał, cieszymy się, jak gdyby były naszym dziełem. Pragnienie to wyradza się niekiedy w namiętność egoistyczną i wyłączną, tak dalece, iż niektórym ludziom zdaje się, że nikt inny oprócz nich chwalonym i uczczonym być niepowinien. Rzekłbyś, że wówczas zabierają im jaką część własności, popełniają kradzież. Jestto wyrodzenie się skłonności, o której mówimy, zboczenie jednej z najpiękniejszych zasad naszej uczuciowej natury. Wspominam tu właśnie o tych nadużyciach, o tych śmiesznościach, aby lepiej uwydatnić samo usposobienie i wykazać jego przyrodę instynktową, mimowolną. Jednakże któż nie wie, że to samo usposobienie, zatrzymane w granicach umiarkowania, a mianowicie skierowane ku sławie uczciwej i zasłużonej, staje się bodźcem wielkich czynów.

Wymienimyż tu jeszcze obok tych skłonności czysto ziemskich, ów wielki bodziec życia pobożnego, miłość Boga. Rozum nasz zna Go, czucie nasze adoruje Go. Ze wszystkich uczuć ludzkich jestto niezaprzeczenie najszczytniejsze ze względu na swój przedmiot, najszlachetniejsze i najbardziej zdolne zapełnić duszę człowieka; nie duszę znikczemnioną i pospolitą, lecz duszę np. takiego Fenelona. Mistycy są nam tu dowodem; oni całą istotę swoją włożyli w to najwyższe pragnienie boskości, opisali nieporównaną swoją wymową słodczye téj wewnętrznej kontemplacji i tych niepojętych zachwyty. W ich to dziełach możemy badać dzieje tego pragnienia, złożonego przez Stwórcę w duszę człowieka, tam zrozumiemy Je-

go potęgę, ale zarazem przypatrzmy się zboczeniom, do których nieraz daje powód (*).

Byłoby tu miejsce właściwe mówić o *pięknie*, jeśli jak sądzimy, fakt psychologiczny, jaki to słowo wyraża, jest tylko następstwem złożonem ze współdziałania intelligen-cyi i czułości w niektórych czynach. Człowiek, jako istota rozumna, zdolnym jest rozpoznać prawdę, obliczyć siłę, rozwikłać mądre zastosowanie środków do celu, w dziełach przyrody i sztuki ocenić harmoniją i porządek, rozróżnić dobre od złego. Znając te wszystkie rzeczy, cieszy się niemi także, gdy je spotka istniejące w wysokim stopniu doskonałości; zachwyca się prawdą; wielbi siłę niepospolitą, bądź w porządku fizycznym, bądź w moralnym; lubi we wszystkiem harmoniją; widok maszyny dobrze zbudowanej a bardziej jeszcze cudowny obraz harmonii świata, napędza go radością; wielkie poświęcenie budzi w nim cześć, a widok dobra spełnianego z wytrwaniem jest mu źródłem rozkoszy. Wówczas to i wówczas tylko, mówi o każdej z tych rzeczy, że jest *piękną*, a niekiedy *szczytną*. Odsuńmy te poruszenia czułości, a bę-

(*) Tutaj autor dotyka najwyższego znaczenia uczucia w człowieku. Podług zasad wielkich religijnych myślicieli, miłość objawiająca się w tysiącznych dążeniach człowieka niższych i wyższych, jest w gruncie dążeniem jednym i tém samym, to jest pragnieniem dobra, które istotnie i prawdziwie znajduje się tylko w Bogu i jest Nim. Instynkta te czyli skłonności, w których autor widzi dobroczynne usposobienia, dane przez Opatrzność dla rozmaitych celów moralnych; instynkta te, mówię, w ostatecznym swoim znaczeniu są tylko w duchowej naszej naturze, pragnieniem przedmiotu odpowiedniego jój godności.

dziemy jeszcze zdolni znać to, co znamy: ale słowa wyrażające uczucie piękna znikną z mowy naszój. Czémże jest zatem piękno? jestto w rzeczach: albo porządek, albo potęga; w czynach ludzkich: albo siła, albo wspaniałość; słowem, ten lub ów przymiot miarę zwyczajną przechodzący; a to wszystko uczute i uznane jednocześnie, słowem, rozkosz doskonałości. Tak przynajmniej pojmujemy teorią piękna i taką rzucamy tu w kilku ry-
sach, poddając ją pod rozwagę i krytykę umysłów my-
ślących.

XIV.

O uczuciach społecznych i uczuciach rodzinnych.

Łatwo dziś wykazać w sposób niezaprzeczony korzyści społeczeństwa i usprawiedliwić fakt jego istnienia. Czegoby nie dokonał jeden, dokona wielu razem. Związek społeczny jest warunkiem postępu. Jestto pole potrzebne do rozwinięcia moralności ludzkiej. Spostrzegamy to jasno, a doświadczenie potwierdza nam to codziennie. Ale człowiek zanim przyszedł do tego doświadczenia, żyjąc w stanie barbarzyńskim i w odosobnieniu, byłże zdolnym wznieść się do tych prawd, które nam dziś tak łatwo przychodzą? Czyliż widok nędz nieodłącznych od stanu barbarzyńskiego i przecucie korzyści związku, skłoniły ludzi zrazu rozproszonych do łączenia się w społeczeństwa i rodziny? Gdyby tak było w istocie, dla czegoż nie dostrzegamy w najdawniejszych tradycjach, żadnych śladów pierwotnego odosobnienia, skoro pomoc rozumu nie mogła tu działać od razu. Czyżby społe-

czeństwo nie przechodziło w takim razie kolei tworzenia się i niszczenia na przemian? Rozumowanie w rzeczy samej nie zawsze do jednych doprowadza wniosków, a w obliczeniu zysków i strat, korzyści, jakie stan społeczny przynosi, i ofiar, jakich wymaga, szala mogła się przechylić raz na jedną, to znów na drugą stronę. Według wypadku rozumowania, ludzie byliby się zawiązywali w społeczeństwa lub ociągali z tym związkiem; a utworzywszy raz stan społeczny, byliby go rozwiązali, aby odtwarzać na nowo. A jednak rzecz się ma inaczej: społeczeństwo jest faktem tak dawnym jak świat, a stan pierwotny, to idealny wymysł ósmnastego wieku. Gdziekolwiek byli ludzie od najdawniejszych czasów, widzimy ich połączonych i stowarzyszonych. Bóg albowiem nie pozwolił, aby nasz leniwy rozum wymyślił, a nasza słaba wola ugruntowała tak konieczną instytucję. Jedynie tylko pod wpływem instynktu, poprzedzającego refleksyją, a silniejszego i prostsze go od niej, utworzyło się społeczeństwo; a raz utworzone jedynie tylko przez właściwe instynkta utrzymało się, uorganizowało, obroniło. Czy się zaczyna od rodziny lub nie, mało na tém zależy; ale powiem naprzód kilka słów o tém małym społeczeństwie, które istnieje w wielkiem.

1. Ile jest związków wzajemnych pomiędzy członkami rodziny, tyle jest wyłącznych uczuć, które ich łączą i skłaniają do oddawania sobie zobopólnych przysług, jakie winni jedni drugim. Co więcej, uczucia odpowiadają siłą ważności tych posług. Z tego względu uczucie rodzicielskie powinno być i jest w rzeczy samej najpo-

tężniejszém ze wszystkich; nikt bowiem nie potrzebuje takiej pomocy jak dziecię, dla tego uczucie to zasługuje, aby je odróżnić od innych i przytoczyć tu jako przykład.

Cóż jest wåtleszego od życia małego dziecięcia? jakichże pilnych i uciążliwych wymaga starań? A jednak żadna matka nie usuwa się przed trudném zadaniem pierwszego wychowania. Wszakże nie zasługa dziecka skłania ją do tego i utrzymuje na tój drodze; w tym wieku może być tylko zasługa urojona, a czucie poprzedza ją lub stwarza. Interes nie skłania jój także, albowiem możnaż porównać trudy poświęcenia macierzyńskiego z wątpliwą korzyścią, jaką przyniosą może, jeżeli przedwczesna śmierć, jeżeli niewdzięczność dziecka, zupełnie ich nie udaremnią? Nakoniec powinność, nie jest tu wyłącznym bodźcem; głos jój bowiem nie zawsze tak silnie przemawia i nie tak powszechnie jest słuchany; wreszcie występki równie jak cnota, a lekkomyślność zarówno jak rozwaga, ulegają potężnemu wpływowi miłości macierzyńskiej. Instynkt przeto jest źródłem tego uczucia tak głębokiego i tój niezmordowanój troskliwości. Główną cechą jego jest zawsze lekkie zaślepienie. Dziecko najniekształtniejsze, jest zawsze najpiękniejszém w oczach matki; a przynajmniej, jeżeli wady zanadto są widoczne, aby je nawet miłość macierzyńska osłonić mogła, znajdzie ona za to w czém inném dostateczne zadosyćuczynienie; w braku zalet rzeczywistych, doda urojonych upośledzonemu dziecku; a po obliczeniu dodatniej i ujemnej strony, będzie to zawsze w jój oczach najlepsze z dzieci.

2. Wielkie społeczeństwo tworzy się pod silnym wpływem ogólnego instynktu, który pcha człowieka ku człowiekowi i daje mu czuć przyjemność w towarzystwie bliźnich, niezależnie od wszelkiego interesu osobistego, i wtedy nawet, kiedy nie oczekuje od nich żadnej pomocy, kiedy nie może wyciągnąć ztąd najmniejszej korzyści. Samotność ciąży nam; ona podwaja karę niewoli. Mieszkania ludzkie skupiają się zwykle na jednym punkcie ziemskiej przestrzeni, i wszędzie są miejsca zgromadzeń, gdzie tłumy napływają, bez pożytku dla nikogo, jedynie tylko dla przyjemności, aby się znaleźć razem. Człowiek więc jest zwierzęciem społecznym przez instynkt a nie przez rozum; chodzi on zawsze gromadnie; z tych gromad czyli pokoleń, tworzą się pomału ludy i narody, a z postępem cywilizacji, wzrasta zawsze społeczeństwo.

Harmonija jest konieczną do utrzymania społeczeństw; nie trzeba, aby sprzeczności zanadto były ostre; przeciwnie, trzeba pewnego podobieństwa w obyczajach i zwyczajach, pewnej równości usposobień uczuciowych, między jednostkami razem żyjącymi. Do ustanowienia téj równości i tego podobieństwa, dają instynkta naśladowania i sympatii. Człowiek z natury naśladuje drugich. Przejmujemy ton, sposób mówienia, zwyczaje ludzi, z którymi żyjemy; a dziecko uczy się raczej przykładem, niż przez reguły i rozumowania. U dziecka nawet naśladowanie jest źródłem przyjemności, stanowi bowiem główną treść jego zabaw. Z drugiej strony, wszystkie uczucia ludzkie, okazywane na zewnątrz, są wrażliwe i wzmagają się w miarę, jak je podziela większa liczba ludzi. Gdyśmy weseli, czujemy zmniejszającą się wesołość naszą, na wi-

dok smutnych twarzy; gdyśmy smutni, rozweselamy się w pośród wesołych osób. Ponieważ każdy doświadcza w równy sposób skutków téj działalności, tworzy się zatem w zgromadzeniu ludzi, w pośród usposobień uczuciowych najodmienniejszych z natury, pewien rodzaj równowagi, bez której uspołecznienie istniećby nie mogło. Takie to prawo sympatyki tworzy zapal licznych słuchaczy pod wpływem mowy, której każdy z osobna słuchałby obojętnie; to prawo nadaje wzruszeniom ludowym tak groźną potęgę. Sympatyka wreszcie nie polega tylko na zrównoważeniu sprzecznych uczuć; ona skłania ludzi do pomocy wzajemnej. Obraz nędzy drugiego zasmuca nas i budzi litość naszą; niosąc jój ulgę, służymy sobie sami; i to miłosierdzie instynktowe, zastępuje częstokroć brak miłosierdzia bardziej wyrozumowanego, a tém samym bardziej zasłużonego.

W każdym społeczeństwie są i powinny być stopnie. Nie wszyscy w istocie są powołani do odgrywania jednéj roli; wspólne zadanie rozdzielono pomiędzy jednostki, a każda z nich według okoliczności, w jakich los dał jój się zrodzić lub stosownie do rozwinięcia jój władz, bierze na siebie odmienny podział. A skoro role muszą być różne, miałyżby położenia być jednakie? Nie zaprawdę, a gdybyśmy nawet tak chcieli, skłonności nasze stanęłyby temu na przeszkodzie. Są w rzeczy samej pewne skłonności, które dopomagają do organizacyi społeczeństw, do rozdziału rol, a nakoniec do utrzymania tak przyrodzonych rozróżnień. Naprzód wyższość jest zawsze przedmiotem naszej żądzy. Cierpimy, widząc, że nas ktoś w czémkolwiek przewyższył; radzi jesteśmy z pier-

wszeństwa nad drugimi, choćbyśmy je winni byli najbłahszym zaletom. Odróżnienia, zaszczyty, są tajemnym celem pragnień tych nawet, którzy okazują jawną ich pogardę. Przez tę wyborną zasadę współzawodnictwa, człowiek dąży bezustannie do doskonalenia się i podnoszenia, a społeczeństwo do organizowania sił swoich. Ale jest rodzaj wyższości, który szczególnie podnieca pożądliwość ludzką: tym jest władza. Rozkazywać choćby ślepym siłom przyrody, trzymać w rękę wielką potęgę i kierować nią według woli, jestto samo przez się żywą uciechą. To uczucie wzmagą się jeszcze, kiedy nam dano za pomocą pojętniej woli drugich, wprowadzać w czyn nasze rozkazy: rządzić ludźmi podoba się wszystkim, a dla niektórych stanowi przedmiot gwałtownego pragnienia. Dusza wyniosła poświęca chętnie w tym celu mienie i spokojność. Ta żądza opanowała w pewnym stopniu wszystkich ludzi, nie ma bowiem takich, którzyby nie mogli wywierać pewnej władzy na jakimkolwiek z bliźnich; w rodzinie, w małych lub wielkich zgromadzeniach, w Państwie nadewszystko, potrzeba wodzów, aby rządzili, głów, aby myślały, rąk, aby spełniały rozkazy. Żądza ta posunięta do najwyższego stopnia, zamienia się w ambycję. Jak inne najlepsze skłonności naszej natury, ma ona swoje nadużycia: władza może łatwo wyrodzić się w tyraniją. Dla tego to zapewne Opatrzność położyła w nas, jako przeciwwagę dumy, miłość niepodległości. Samo imię wolności roznamiętnia i podnosi ludy. Niewola ciężką jest karą, a choćbyśmy nawet nie czynili użytku z naszej wolności, lubimy wszakże rozporządzać swobodnie naszą osobą i uczynkami.

Nie jeden człowiek, który, gdyby mu było wolno, nie opuściłby nigdy rodzinnego miasta, uważać będzie za ciężką karę, gdy mu przymusem narzucą pobyt w jedném miejscu, który przyjmował dobrowolnie.

W stanie rozdzielania, w jakim zostają dotąd ludy i w jakim długo jeszcze zostawać zapewne będą; przy tym podziale rzeczywistym i koniecznym każdego ludu, na stowarzyszenia mniejsze, które pracują według stanu i na swój sposób nad spełnieniem wspólnego zadania, dobrze jest, że każdy człowiek zajmuje się szczegółowo towarzystwem, którego jest członkiem, a szczególnie krajem do którego należy. A kogóżby w istocie nie dotknęło to, co podnosi lub poniża, co wspiera lub rani jego stowarzyszenie lub kraj? Żołnierz chlubi się czynami świetnymi swego pułku, sędzia cnotami magistratury, każdy człowiek dumny jest zacnymi dziełami narodu, do którego należy i wielkimi ludźmi, którzy uświetnili ten naród. Kogóż nie dotknie boleśnie zarzut uczyniony krajowi? Czy to uczucie ma za przedmiot szkołę lub zakon, prowincyjną lub stowarzyszenie, stronnictwo lub naród, zawsze jest jedno i toż samo; rozciągłość przedmiotu zmienia się, ale natura uczucia pozostaje niezmienna. Wszelako w miarę jak się przedmiot rozszerza, uczucie to, jedno w gruncie uszlachetnia się i podnosi. Duch stronnictwa jest namiętnością niską i nikczemną; patryjotyzm zawsze jest wielkiem i szlachetném uczuciem.

Nakoniec dla zabezpieczenia społeczeństw, dla uchronienia klas wyższych, istniejących skutkiem koniecznej różnicy położenia i zadań, od zniewagi niższych klas, natura natchnęła nam instynktowe poszanowanie godno-

ści, wysokiego znaczenia, słowem wszystkiego, co znamionuje wyższość. Wszak starano się w naszych czasach wykazać równość wszystkich ludzi między sobą i rzeczywiście zasada równości, przeszła w ustawodawstwo nasze. Ale ta równość jest równością praw (droits) i powinności; a obok niej istnieje nierówność talentów majątków, stopni. I jestto nawet rzeczą dobroczynną, gdyż wszystko cokolwiek przoduje i przechodzi w jakimkolwiek sposobie ogół, ma zwykle nakaźność i budzi w nim poszanowanie.

XV.

W O L I A.

Cechy właściwe i przymioty woli.

1. Chcę poruszyć rękę i porusza się. W tym czynie tak prostym, trzeba jednak odróżnić dwa żywioły: z jednej strony poruszenie ręki, które jest skutkiem; z drugiej strony postanowienie dobrowolne, które jest przyczyną. Jedno dopełnia się w przestrzeni, jest pewną modyfikacją mego ciała; za pomocą wzroku przez dotykane przedmiotów, które organ spotyka poruszając się, spostrzegam ruch mój i mierzę go; albo nawet jeżeli w ciemności i w próżni powietrznej przekonywam się jeszcze o nim, następuje to przez szczególną sensację, pochodzącą ze stanu wyteżenia muszkułów, a którą za pomocą indukcji połączyłem z ruchem organu; czyli jak mówią pospolicie przez uczucie usiłowania. Drugi żywioł tegoż samego faktu: *postanowienie*, jest przeciwnie całkiem wewnętrznym i często psychologicznym; przeświadczenie samo świadczy o nim i ocenia jego moc, znaczenie i trwanie.

Czyn zewnętrzny idzie za postanowieniem i pochodzi z niego, ale go nie stanowi. Postanowienie mogło być powzięte, a czyn mógł nie nastąpić po niém, gdyby na przykład ręka tknięta była nagłą niemocą lub okuta w więzy; postanowienie pozostałoby zupełném, skuteczność jego tylko byłaby zawieszoną. Otóż mamy tu zbadać tylko sam fakt postanowienia, jak się on przedstawia w zakresie samowiedzy.

Jam powziął to postanowienie, wiedząc, że mógłbym go nie powziąć; trwam w niém, wiedząc, że mógłbym je przerwać, lub przerywam, wiedząc, że mógłbym trwać w niém, powziawszy je, zatrzymuję się lub przerwawszy, prowadzę znów dalej zamiar i spełniam. Jestem jego sprawcą i pozostaję panem przez cały czas jego trwania; przeciwnie zaś rzecz się ma co do moich uczuć i myśli, jestem ich subjektem tylko i jakby miejscem popisu. Uczuwam boleść lub przyjemność, chociaż ich nie tworzę, ani téż mogę ich uniknąć, jeśli przyjdą, ani ich przywołać, kiedy przechodzą: co najwięcej wolno mi dostrzegać okazyi, łącząc często bez skutku okoliczności, o których wiem z doświadczenia, że dają do nich powód. Zawsze jednak prawdą jest, że je przyjmuję. To samo dzieje się z myślami memi. Mogę je tylko rozjaśnić uwagą, kiedy się przedstawiają, ale ich sam nie tworzę. Muszę je przyjmować tak, jak przychodzą, nie w mojej mocy nie spostrzegać tego, co uderza oczy moje, usunąć natrętne wspomnienie, które mi ciąży lub wzbudzić wspomnienie ucickające odemnie, oprzeć się oczywistości powodów lub ująć to, co się dzieje we mnie. Myśl, boleść, przyjemności, wszystko to zatém

spełnia się we mnie, bez mego udziału, częstokroć nawet wbrew mnie samemu. Jakoż w rzeczy samej, moja tylko intelligencyja myśli we mnie; moja namiętna natura czuje we mnie przyjemność lub boleść, pomimo mnie samego, gdy tymczasem ja sam mam wolę.

Ta różnica sprowadza, a raczej przypuszcza inną głębszą. Powiedzieliśmy powyżej, że w ogólności dosiegamy przyczyn jedynie przez ich skutki, gdyż te ostatnie tylko możemy bezpośrednio zaobserwować, a tamte wywnioskowujemy z tych.

Tak to więc nieodmiennie w sposób pośredni, chwytamy w naturze to, co zowią czynnikami fizycznymi. Ciało padają, igła magnesowa kieruje się ku biegunowi; tego nas uczy doświadczenie. Wnosimy ztąd, że jest w ciałach pewna siła, atrakcyjne lub ciężkości, która powoduje w danych warunkach upadek ciał ciężkich; że jest w ziemi siła atrakcyjna, która działa równolegle od południka, i którą zowią magnetyzmem. Ale mogłoby być, że te domniemane przyczyny byłyby urojeniem naszych umysłów. Mogłoby być nawet, żeby nie było przyczyn w naturze i że Bóg, sam wszędzie obecny, sprawiałby sam przez działanie bezpośrednie wszystko, cokolwiek się tu dzieje. Tak samo rzecz się ma z czułością i intelligencyją, patrząc z tego punktu widzenia, jak z siłą ciężkości i magnetyzmem. Mam świadomość, że czuję i myślę, nie mam świadomości, że mogę czuć i myśleć. Spostrzegam uczucie i ideę, a pojmuję władzę, która wydaje tak jedno, jak i drugą. Gdy władza ta działa, przypuszczam ją; gdy przestała działać, wierzę jedynie w jej trwanie we mnie na wiarę indukcji; a jeżeli dla braku

sposobności nie pojawiła się nigdy, nie przypuściłbym, że ją posiadam. Czulość i intelligencyja, jako przyczyny lub władze, nie dają się więc ująć naszym rozumem; widzimy je tylko w skutkach, objawione przez nie.

Przeciwnie w akcie chcenia, chwytam odrazu, ogarniam spostrzeżeniem bezpośredniem i intuicyjnym, i fenomen i jego przyczynę, i siłę i jej wpływ, i akt i potęgę, z której wypływa. Kiedy chcę poruszyć ręką, nietylko że znam w sobie przyczynę tego postanowienia, w chwili, gdy je przedsięwiorę i tego czynu, podczas gdy go wykonywam, ale jeszcze wprzód, zanim przedsięwziąłem pierwsze, a wykonałem drugi, czułem się zdolny do postanowienia i wypełnienia czynu; tak samo po uczynku, wróciwszy do spokojności, wiem, że zdolny jestem chcieć tego samego, ile razy mi się podoba. Wiem w ogólności, niezależnie od wszelkiego doświadczenia, jakiebym mógł nabyć, a nawet przed wyprobowaniem mojej wolnej woli, że jestem siłą i przyczyną, która może skłonić się ku wszelkiego rodzaju postanowieniom, i chcieć, jeżeli nie wykonać wszelkiego rodzaju czynu. Ta siła, która wie o sobie i zna się, jako siła, i która jest mną samym, nazywa się *wolą*. Nie czekałem z przyznaniem jej sobie, na użycie jej i nie potrzebuję uciekać się do indukcji, abym wyobraził sobie, że mi pozostaje wtedy, gdy nie działa. Spostrzegam ją zarówno w jej zupełnej bezczynności, jak w czasie jej najsilniejszego usiłowania; mam bezustannie obraz jej przed sobą, mam ciągle przeświadczenie o sobie, jako sile, tak podczas czynu, jak przed jego spełnieniem i po dokonaniu; a gdy to przeświadczenie opuszcza mnie, jak się to zdarza w chwili snu lub omdlenia,

całe życie psychologiczne zdaje się wraz z niém zawieszona. Tak więc bezpośrednie uznanie wewnętrzne siły osobistój przez nią samą jest warunkiem wolności, głównym charakterem woli. Działać wolno, jestto działać z przeświadczeniem, nietylko obecném, ale poprzedzającym czyn o możności jego wykonania. Czyn, któryby nie był poprzedzony owém towarzyszącém mu przeświadczeniem, naprzód nie byłby wolnym, a potem nie nasunąłby mi żadnej idei, nawet pośredniej o potędze woli nierozdzielnej z moją naturą; albowiem ten czyn, lubo wykonany nie byłby przyzwolony, a sto innych téjże samój natury nie dowiodłoby nic więcej. Wola jest wolną, gdyż to jest siła, mająca przeświadczenie o sobie, że jest siłą, jestto władza uznająca się bezpośrednio jako władza, niezależnie od skutków swoich; intelligencyja i czułość nie są wolne, gdyż to są tylko przyczyny domniemane, pośrednio wywnioskowane z ich skutków. Albo mówiąc inaczej, wiemy, iż możemy chcieć, czyli że mamy wolą, gdyż potrzeba było, aby ta władza była wolną; przeciwnie nie mamy przeświadczenia o władzy poznania lub czucia, czujemy tylko samo czucie lub myśl, ponieważ nie potrzebowaliśmy być wolni, co do aktu myślenia i czucia. Przeświadczenie, jakie siła ma o sobie, jest zarazem warunkiem koniecznym i dostatecznym wolności téj siły.

Z tego odcechowania wypływa, że wola jest, jak mówi Kartezjusz, naszą najwyłączniejszą własnością, a raczej że jest naszą treścią i stanowi niejako sama przez się ludzką istotę. Powtarzam jeszcze, że my nie tworzymy ani naszych uczuć, ani myśli; odbieramy je, przyj-

mujemy, przypatrujemy im się niejako. Dla tego to czułość i intelligencyja są tylko o tyle prawie w taki sposób naszymi, jak jest naszym ciałem nasze ciało. Przeciwnie wola to moje *ja*, to jaźń moja. Ztąd w następnym wyliczeniu właściwych znamion siły osobistój, znajdują się wszelkie przymioty, odróżniające i zasadnicze ludzkiej istoty.

2. Naprzód siła osobista jest *jedna*; do niej to i do niej jedynie należy w pośród różnaitości naszej natury, owa jedność tak wyraźnie objawiająca się przez przeświadczenie.

Intelligencyja jest rzeczywiście wieloraka: nie sama tylko analiza urojona i nominalna dzieli ją na różne zdolności, z których każda ma osobne zadanie, właściwy sposób działania, pewne przywileje. Któż nie wie, że intelligencyja może ulegać częściowemu zniszczeniu, jak się to zdarza w niektórych wypadkach idiotyzmu lub szaleństwa? Kto nie zna chorób, odbierających pamięć; a człowiek w szale gorączkowym, wszakże traci władzę percepcyi, zachowując władzę tworzenia obrazów odurzających jego umysł? Gdybyśmy nawet nie zauważyli tych ostateczności, wiemy, że wszystkie nasze władze myślowe nie rozwijają się stosunkowo jedne do drugich; przeciwnie pielęgnując jedną z nich szczegółowo, czynimy to kosztem drugich, które przez brak właściwego ćwiczenia słabną o tyle, o ile ta zyskuje. Skoro te zdolności nie rosną i nie tępieją jednocześnie, skoro jedna z nich może być zniszczoną lub utracić chwilowo działalność, gdy tymczasem drugie pozostają w żywotnej sile, przeto władze nasze intelektualne różne są rzeczywiście. Je-

дноść intelligencji jest więc jednością nominalną zbiorową, ogólną; jestto jedność wspólnego charakteru, jaki istnieje we wszystkich naszych ideach lub jedność wspólnego przeświadczenia, do którego dążą i w którym się spotykają, aby tam zostały porównane i ocenione we wzajemnych do siebie stosunkach, z kądkolwiek bądź pochodzą, z jakiegobądź wypływają źródła i jakimikolwiek drogami wchodzą do naszych umysłów, czy to jako szczególne, czy ogólne, dowolne lub konieczne, przyrodnie, sztuczne lub wrodzone. Tak samo dzieje się z uczuciami naszymi; ich źródła są rozmaite, równie³ jak ich natura; to mają tylko wspólnego, że stanowią wszystkie przyjemność lub boleść, i że uczone są przez tę samą samowiedzę. Przeciwnie jedność woli jest prawdziwa; jestto jedność siły, która nie pozostaje w żadnym ze swoich czynów, istnieje niezależnie od różności skutków swoich, i która trwa lub ginie od razu całkowita. To téż frenologija wyszukująca w organach mózgowych siedliska lub dotykalnych oznak naszych władz intelektualnych i naszych skłonności, (albowiem te są rzeczywiście różne i wydatne) frenologija, mówię, nie szuka i nie odkryłaby organu woli. Wola jest, jak ją dobrze nazwano, siłą nadorganiczną.

Powtóre, siła osobista jest zawsze jednaka, jój to właśnie tożsamość potwierdza wyłącznie samowiedza. Podczas, gdy materyja organizmu niszczy się i odnawia; podczas, gdy intelligencyja wzrasta lub słabnie z wiekiem; podczas, gdy nasze gusta i skłonności okazują tak nadzwyczajną zmienność, że ta przeszła nawet w przysłowie—pozostaje w nas coś trwałego i tożsamego, co sprawia, że tenże

Sam człowiek, z młodziana stawszy się starym, z prostaka uczonym, z namiętnego i gwałtownego, spokojnym i zimnym, jest przecież tym samym człowiekiem i w sześćdziesiątym roku życia pamięta, cieszy się lub żałuje, odnosi słuszną nagrodę lub karę za to, co popełnił w dwudziestym roku. To coś, nie będące, ani naszą ruchomą czułością, ani zmienną intelligencyją, czémżeby było, jeśli nie wolą naszą, ponieważ ona sama pozostaje? Jakoż w rzeczy samej można być mniej lub więcej pojętym, mniej lub więcej czułym, ale nie można być mniej, ani więcej zdolnym do woli.

Ta potęga nie dzieli się na stopnie: między jój brakiem, a zupełném i wyłączném jój posiadaniem, nie ma bynajmniej środka. To nas tylko zwodzi w tym względzie i pozornie zaprzecza naszemu twierdzeniu: naprzód, że tenże sam człowiek stosownie do okoliczności rozwija w rzeczy samej mniejszą lub większą działalność; jest wolny, a ponieważ jest wolny, raz się powstrzymuje, to znów żąda, a gdy żąda, czyni to wytrwale i energicznie, lub słabo i zmiennie. Ale powstrzymując się, mógł żądać, a żądając, mógł się powstrzymać; siła, z której powstaje ta czynność raz energiczna, to znów wąta, jest ta sama w spoczynku, jak w działaniu; czém była przed działaniem, jest jeszcze i po niém; nie wzrosła, ani się zmniejszyła; a w najdłuższych nawet przerwach bezczynności, zawiera w potędze tyle możliwych postanowień, ile ich spełnia rzeczywiście w chwilach najczynniejszego działania. Wreszcie i nadewszystko, wola jest według wieku i stanu organów mniej lub więcej skuteczniejszą; spełniam dziś bez trudności uczynki, których dawniej spełnić nie

mogłem, pomimo wysilenia, albowiem członki moje wzmo-
 cniły się i nabrały giętkości, lecz wola moja nie zmieni-
 ła się dla tego: też same uczynki nakazywałem mimo
 méj nieudolności moim słabym organom, chociaż nie tak
 energicznie, jak je dziś dyktuję w pełnój sile, skrzepio-
 nym a więc posłusznym członkom. W stanie zdrowia
 chcę podnieść ciężar, przeskoczyć rów, a co chcę, to wy-
 pełniam; w stanie choroby chcę tegoż samego równie
 silnie; jedyna tylko różnica, którą w niczém nie zmie-
 nia energii mego postanowienia, jest ta, że nie mogę te-
 go wykonać. Paralytyk, który chce poruszyć członkiem
 bezwładnym, więzień okuty w pęta, który daremnie chce
 rozerwać krępujący go łańcuch, nie może być obwinio-
 nym o brak woli. Słowem, potęgą woli nie da się za-
 stosować do miary czynu, a postanowienie najdaremniej-
 sze, może być równe lub wyższe energiją od najwy-
 datniejszego. Czy siła osobista jest czynną lub nie-
 czynną, dobrze lub źle popartą, wola zawsze pozostaje
 tąż samą; nie wyczerpuje się, ani zwiększa; nie ma
 w niéj postępu, ani upadku, albowiem nie ma stopnio-
 wania.

Potrzenie, zauważmy, iż wola nietylko jest tożsamą
 w tymże samym człowieku, *równą* jest ona jeszcze we
 wszystkich ludziach. Tu jeszcze nie dajmy się uwieść
 pozorom. Mówią często o mocy charakteru, jako zalecie
 nierówno rozdzielonéj między różne jednostki rodzaju
 ludzkiego. Jednakże cóżto znaczy? Oto, że wszyscy lu-
 dzie mając jednaką potęgę woli, jedni czynią mniejszy,
 drudzy większy użytek z téj władzy zarówno posiadanej.
 Wolność chcenia, jest także nieoddzielną od wolności

wstrzymania się, tam więc, gdzie jeden będzie żądał, drugi się powstrzyma. Ten kto pragnie silnie i wytrwale tego, co postanowił, uchodzi za człowieka charakteru; ten który pragnie słabo i prędko się zraża, uważany jest za człowieka bez woli; ale od niego zależało okazać jej tyle, co tamten; a nawet usuwając się z walki, dał dowód niepodległości, nie tak dobrze użytą zapewne, ale równie doskonałą, jak gdyby walczył do końca. Natura więc nie tworzy charakterów słabych i charakterów mocnych, jak tworzy umysły żywe i powolne, uczucia delikatne lub ostre; ona tworzy wole równe, to jest zarówno wolne, a zatem, jako konieczne następstwo téjże wolności, nierówno czynne. Zowią zwykle energią woli czyli siłą charakteru, summę uczynków spełnionych przez każdego; ta zaleta nie poprzedza woli w jej uczynkach, ona po nich następuje i mierzy się według ich stałości i liczby. My sami ją tworzymy; ona się powiększa lub zmniejsza według chęci naszej, a wola jest właśnie tą potęgą, która ją czyni wielką lub małą. Trzeba mieć także na względzie, aby wytłomaczyć pozorne zmiany woli, niejednostajność możności naszej; a mówiąc to, mam w myśli możność działania, za pomocą organów. Według tego o ile te są silne lub słabe, powolne lub niesforne, dwa postanowienia jednakie i równie energiczne, mogą się wydawać zupełnie odmiennymi w oczach widza, który poglądając na nie powierzchownie, sądzi je ze skutków. Ale usiłowanie najenergiczniejsze, nie zawsze bywa najskuteczniejszem, a przez to najbardziej widocznem; zdarza się często, że silne dusze przebywają w słabem ciele. A zatem różniąc się przez talenta, uzdolnienie

i skłonności, równie jak przez rysy twarzy, stopnie i ma-
jątki, ludzie równają się tylko w woli; ale tam równają
się najzupełniej. Ta równość sama tylko prawdziwa, jest
także sama jedna dobra i możliwa. Tę to ogłosiły no-
woczesne instytucje, równość cywilna jest rzeczywiście
równością praw i powinności; jestto dla każdego rów-
na odpowiedzialność za własne uczynki w obec prawa,
to jest, równa możność i zobowiązanie dla wszystkich,
aby chcieć dobra w jakichkolwiek warunkach i na jakim-
kolwiek stopniu żyjemy. Zewnętrzna różnica rzeczy ziem-
skich niknie w rzeczy samej, w obec téj równości we-
wnętrznej, jaką Bóg ustanowił między ludźmi, a której
nic nie miesza. Wszyscy ludzie łączą się wspólném po-
siadaniem tego prawa nienaruszonego, téj siły woli, oraz
dobrém spożytkowaniem téj siły, to jest zasługą. Wszel-
ka inna równość jest urojoną, w rzeczywistości niepodo-
bną do ustanowienia lub utrzymania, a gdyby nawet by-
ła możliwą, byłaby złą sama w sobie.

Wola jest poczwarte *nieskończoną*, zdolną skłonić się
do wszystkiego, niewyczerpaną, niezmordowaną. Kiedy
się powstrzymuję mądrze od pokusy, przechodzącej moje
siły, zmusza mię do tego uznania słabości moich orga-
nów; niepodobna mi było spełnić uczynku, którego się
wyrzekam; ale łatwo mi było chcieć go spełnić. Tak sa-
mo jak mogę chcieć podnieść ciężar, przechodzący za-
ledwie o gran jeden, zakres moich sił muskularnych;
mogę chcieć poruszyć kulę ziemską. Po tysiącnych usi-
łowaniach do spełnienia trudnego uczynku, wola pozosta-
je zdolną do tychże samych postanowień, tylko organ wy-
czerpany przestaje być posłusznym. Wola musi być wresz-

cie nieskończoną, ponieważ będąc niezłożoną, nie może być w połowie tylko udziałem naszym. „Ponieważ wola, mówi Kartezjusz, zależy tylko na jednej i niepodzielnej rzeczy, zdaje się, że jój natura jest taka, iż nie jój odebrać nie może bez zupełnego jój zniszczenia.” Powiedział on poprzednio: „Nie mogę téż mówić, że Bóg nie dał mi wolnej woli, dosyć rozległej i dosyć doskonałej, skoro ją wykonywam, tak rozciągle i tak szeroko, że jój nie określa żadna granica. Co zaś szczególnie godnym jest zastanowienia, to, że ze wszystkich innych rzeczy, które są we mnie, żadna nie jest tak doskonałą, ani tak wielką, abym nie uznał, że może być jeszcze większą i doskonalszą. Jeżeli na przykład rozważam zdolność pojęcia istniejącą we mnie, znajduję, że jój rozciągłość nader mała i bardzo ograniczona, i zarazem przedstawiam sobie ideę innej władzy daleko rozleglejszej a nawet nieograniczonej; z tego zaś tylko, że mogę przedstawić sobie jój ideę, poznaję bez trudności, że należy do natury Boskiej. W tenże sam sposób, jeżeli badam pamięć lub wyobraźnię, lub inną władzę, która jest we mnie, każda wydaje mi się bardzo mała i ograniczona, w Bogu zaś wielka jest i nieskończona. Sama tylko wola, czyli raczej sama wolność mojej wolnej woli, przedstawia mi się tak wielką, że nie pojmuję w sobie nic większego, ani rozciąglejszego; tak więc, ona to głównie daje mi poznać, że noszę obraz i podobieństwo Boże. Co więc, lubo wola jest bez porównania większa w Bogu, niżeli we mnie, tak z powodu wszechwiedzy i potęgi, połączonych z nią razem, a nadających jój moc tém skuteczniejszą, jak z powodu przedmiotu, który ogarnia, jako rozciągający

się de nieskończoności licznych celów. Wszelako też wola nie wydaje się w oczach moich większą, jeżeli ją rozważam ściśle samą w sobie. Zawiera się ona cała w tém, że możemy wykonać coś lub nie wykonać wcale, to jest twierdzić lub zaprzeczyć, dążyć do czego lub uciekać; a raczej polega w tém jedynie, że aby potwierdzić lub zaprzeczyć, dążyć lub stronić od rzeczy, które się umysłowi naszemu przedstawiają, działamy w taki sposób, iż widocznie żadna siła zewnętrzna nie zmusza nas do tego.

Nakoniec wola uważana zawsze sama w sobie i ograniczona do sfery całkiem wewnętrznej postanowienia, które stanowi jej dziedzinę właściwą i bezpośrednią, jest wolna wolnością nieuchwycalną. Można zmusić język mój do milczenia i ubezwładnić całe ciało moje, ale nikt nie ma władzy nad wolą moją; żaden przymus zewnętrzny nie zabroni mi chcieć tego, co uważam za dobre lub nie przymusi mnie, abym chciał innéj rzeczy a nie téj jaka mi przystoi. Do ostatniej chwili pozostaje w człowieku coś zupełnie wolnego, co od niego samego zależy i nie da się niczém pokonać; posiada on wyłączne panowanie nad sobą samym i nad swemi wewnętrznymi postanowieniami.

XVI.

O stosunku woli do intelligencji i organów.— O deliberacyi i władzy.

Gdyby kto tu oczekiwał szczegółowego opisu działania woli, jaki dokonaliśmy co do innych władz intelektualnych i skłonności uczuciowych, zrozumiałby źle poprzednie słowa Wola jest jedna; a więc nie ulega rozbiorowi; można tylko dzielić to, co się składa z wielu części. Wola jest toż samą, a więc nie ma historyi; to tylko ma historyję, co ulega przemianom. Odkryć ją można całą ze wszystkimi jęj cechami w najprostszym wypadku; czém się objawia w najlżejszém poruszeniu palca naszego, tém jest w każdym innym zdarzeniu, wszędzie i zawsze, w swych postanowieniach najdzielniejszych i najbardziej zadziwiających działaniach, jak również w najpospolitszych skutkach swoich i najprostszych uczynkach. Rozmaite nazwy, jakie przywyknienia mowy ludzkiej pozwalają narzucać jęj, określają tylko przypadkowe cechy, stanowiące jęj stronę zewnętrzną, a których

ona nabywa w skutek rozlicznych stosunków lub też przez ciągłą styczność z innymi żywiołami natury ludzkiej. Kiedy wskażemy te stosunki i rozwikłamy zamieszanie wyrazów (dozwolonych w mowie potocznej, ale wzbronionych psychologom) wykład nasz będzie skończony.

1. Siła wolna, mająca przeświadczenie o sobie, ale któraby знаła tylko siebie samą, byłaby niepotrzebną i niezrozumiałą. Posiadając władzę decydowania się, ale nie spostrzegając żadnego powodu do decyzji, albo wcale nie działałaby lub też działałaby przypadkowo, prostym wiedziona kaprysem. Co więcej to, co zwiemy kaprysem, jest już w gruncie rzeczy przyczyną działania, ale małą i nic nieznaczącą. Słowem wola każe przypuszczać intelligencyją, która ją oświeca; i w rzeczy samej, nasze postanowienia zamykają w sobie nieodmiennie, przynajmniej ideę poprzedzającą czyn żądany, często i świadomość celu tego czynu i obliczenie jego następstw. Idee w ich stosunkach z wolą, dla których są radą lub rozkazem, przybierają nazwę powodów. Porównanie powodów, gdy ich jest wiele, ocenienie częstokroć długie i obmyślane ich wartości względnej, stanowi istotę deliberacyi, która, jak widzimy, jest dziełem intelligencyi.

Ona to nasuwa woli powody, w stopniu doskonałości przynajmniej pozorniej; poczem wola postanawia swobodnie, działa lub się powstrzymuje; a jeżeli działa, przekłada według upodobania jakikolwiek powód nad inne, najgorszy od najlepszego. Ale jeżeli wola z zupełną wolnością opiera się, bądź rozkazom, bądź radom tych powodów; przeciwnie za to siłą bezwolną, niezależną od

woli, rodzą się owe powody, które ją zobowiązują lub wyzywają. Są one w nas wpływem działalności samostnnej, zupełnie mimowolnej, której my nie tworzymy, kierując ją tylko zlekka. Wola nie ma bynajmniej bezpośredniej mocy nad intelligencyją; nie używa, jak to nieraz mniemano, władz umysłu, jako narzędzi swoich; ma ona tylko nad temi władzami moc uboczną i ograniczoną. Potrzeba tu dobrze oznaczyć tę prawdę, tak często zapoznaną, a przecież tak pełną znaczenia. Skoro dobrze zrozumiemy, że rozum niezależny jest od woli, zrozumiemy łatwo, że wola jest nawzajem niezależną od rozumu i powodów, których mniemany wpływ był zawsze bronią fatalizmu.

Naprzód nie rozporządzamy wcale naszymi percepcyjami; nie możemy ich tworzyć bezpośrednio; ulegamy im, stosownie do tego, jak i kiedy przychodzą. Możemy tylko przysposobić okoliczności, które zwykle je rodzą; jako to: sprowadzić przedmiot lub zbliżyć się ku niemu, lub zwrócić organ. Chociaż to uczynimy, i tak jeszcze percepcya nie zawsze się znajdzie, a jeśli została spełnioną, wola dostarczyła tylko sposobności. Ona tylko pośrednio zrodziła percepcyję; bezpośrednio działała na członki; skierowała oko lub nakłoniła ucho; jój moc ogranicza się na tém. Patrzyć jestto chcieć widzieć; słuchać jestto chcieć słyszeć; ale nie każdy widzi i słyszy, kto chce. Mogę słuchać z otwartemi uszyna i patrzeć bystrym wzrokiem; a zobaczyć tylko noc i słyszeć tylko milczenie, to jest, właściwie mówiąc, nic nie widzieć, ani słyszeć.

Tak samo się rzecz ma z tą świadomością, niby dobrowolną, zwaną niekiedy zastanowieniem. W czynności roz-

ważania siebie, dobrowolnym jest tylko przysposobienie okoliczności zewnętrznych, a raczej układ ciała. Chcę pochwycić i utrwalić opisem, działanie jednej z władz mojej natury. W tym celu układam w koło siebie lub wyobrażam sobie w idei, jeżeli nie mogę połączyć rzeczywiście, okoliczności znane mi, w których rozwija się ta władza. Usuwam w podobny sposób, to jest, oddalając przedmioty, percepcyje zbyt żywe, które komplikując badany przezemnie fenomen, przysłouiłyby mi jego wydatne cechy; a jeżeli nie mogę ich uniknąć, zamykam zmysły na ich działanie. Szukam samotności, ciemności, milczenia. Wówczas jeżeli oczekiwany fenomen objawia się, przeświadczenie wewnętrzne da mi jego poznanie żywsze i jaśniejsze niżli to, jakie mam w zwyczajnym biegu życia, gdzie widzę go w połączeniu z tysiącem innych i jakby zagłuszonym szmerem otaczających przedmiotów. Ale chociaż nie wywołany przezemnie, chociaż się budzi sam przez się, bez pośrednictwa mego, nie mogę się przed nim uchronić. Tak więc, przy starannym rozważeniu niknie to fałszywe rozróżnienie, jakie czynią przeciwnicy psychologii doświadczalnej, pomiędzy obserwacją zmysłów, której uznają możliwość, a obserwacją przeświadczenia, która im się zdaje niepodobną. Tak jedna, jak druga są możliwe lub niepodobne zarazem, albowiem działanie czyli proces jest tu tenże sam i zarówno bezpośredni w obu wypadkach. Percepcyja więc bezwolnie się tworząca, powoduje również bezwolnie przypomnienie lub koncepcyja, ta znów inne i tak dalej. Tylko pomiędzy tysiącem idei, które każda koncepcyja rozbudza bezładnie w pamięci, wola może działać w części, zwracając

umysł do jednych a odwracając go od drugich. Sztuka używana przez nas pospolicie w tym celu, polega na powtarzaniu w myśli słowa, wyrażającego ideę wybraną z pomiędzy wszystkich, którą chcemy zbadać i wyjaśnić. W rzeczy samej raz obecne w umyśle, zostaje posłuszném woli, która bezpośrednio działa na organ mowy i używa go, aby działać bezpośrednio na myśl, uciekającą z pod jęj władzy. Dla tego to myśl jest najczęściej słowem wewnętrzném. Ale jakkolwiek działanie to bywa zazwyczaj skuteczne, nie może się jednak oprzeć stanowczo przeciw natarczywości pewnych idei, które skutkiem dawnego nawyknienia lub żywego zajęcia przypominają się bezustannie umysłowi, choć ten stroni przed niemi, a które sto razy odparte z wysileniem, zawsze natrętnie powracają i mącą uporczywie bieg myśli, jaki nakreśliła sobie refleksyja. Powierzchnowa tylko analiza rozróżnia dwa rodzaje pamięci, jedną czynną czyli dowolną, drugą mimowolną czyli bierną. Jeśli chcę zapamiętać jaki przedmiot, muszę wprzód o nim myśleć; tym sposobem zapamiętam go, chociażby niedokładnie i wątpliwie. Ponieważ pierwsze wspomnienie jest zawikłane, chcę je rozjaśnić i dla tego zatrzymuję się nad niém; ponieważ jest niedokładne, chcę je uzupełnić i dla tego staram się ożywić w sobie przez wysilenie uwagi, część jego obecną myśli mojęj, wiedząc, że im dokładniejszą jest i czystsza koncepcyja, tym dzielniej podnieca inne z nią stowarzyszone. Rozjaśnić obecne wspomnienie, oto całe działanie woli; wywiera ona wpływ na nieobecne koncepcyje, jedynie tylko za pomocą innych sprzymierzonych z niemi, z warunkiem, że te są obecne. Tak na przykład myślę

o znanéj mi osobie, ale nie pomnę jéj nazwiska; aby je sobie przypomnieć, staram się ożywić i umocnić w sobie przedstawienie saméj osoby i jéj rysów, jéj postaci i oblicza; a kiedy pod wpływem takiego uprzytomnienia, co-raz to wyraźniejszego, nazwisko związane z nią wraca mi do pamięci, czuję, że to nastąpiła nagle, w skutek chwilowego natchnienia, które przychodzi niekiedy wówczas, gdy porzucamy daremne usiłowanie, ażeby je przypomnieć. A zatém wspomnienie wywołuje się bezpośrednio; a jeżeli kto przez czynną pamięć rozumie coś innego, niż to pośrednie działanie, ten bez wątpienia jest w błędzie.

Bezwoľnie również spełniam akt indukcji, to jest, spostrzegam pomiędzy rzeczami owe analogije, które pociągają za sobą natychmiast konieczne zastosowanie zasady wewnętrznie się przedstawiającej, o jedności praw natury. Gdyby tak nie było, jakimże sposobem akt indukcji dał się spostrzegać od pierwszego dzieciństwa? Nakoniec jestże co bardziej samodzielném, mimowolném i natychmiastowém, jak objawienie się w nas tych zasad, tak do- brze nazwanych, apriorystycznych, które powstają przy pierwszym daném doświadczeniu, drogą bezpośredniej abstrakcji i podbijają sobie zwycięzko umysł.

Bóg mądrze uczynił, nie poddając rozumu pod władzę woli. Gdyby dla poznania, trzeba było chcieć, wolność woli mogłaby tu zawsze, a lenistwo człowieka chciałoby często zapoznawać lub pomijać wiadomość pewnych prawd, niezbędnych dla każdego, i bez których człowiek nie istnieje lub ginie. Gdyby daném było woli tworzyć idee, cóżby nas ustrzegło od wyskoków i szaleństwa?

Prawda jest, nie do nas należy ją tworzyć; wówczas bowiem moglibyśmy zniszczyć ją także lub co na jedno wychodzi, kształcić ją według naszego upodobania. Potrzeba, aby prawda podbijała oczywistością umysłu, niezdolny uchylić się od jej wpływu, potrzeba, aby narzucała się woli nawet nieposłusznej niewyciężoną swą powagą. Czując, że niepodobna mi przed nią uciec, poznaję istotną prawdę; to właśnie stanowi główną jej cechę, że jest mocniejsza odemnie. Gdybym zamiast ulegania jej, mógł się czuć jej twórcą, cóżby mnie uchroniło od nieuleczonego sceptycyzmu? Mniemana osobistość rozumu, przytaczana przeciw prawdzie, przez najgroźniejszych jej nieprzyjaciół, byłaby wówczas faktem, a więc dowodem nieodwołalnym przeciw pewności naszej wiedzy. Uwielbiamy zatem i tu jeszcze ową najwyższą mądrość, która odmawiając człowiekowi zgubnej władzy nad jego ideami, zabezpiecza go od sceptycyzmu, od szaleństwa i niewiedomości; a udzielając mu jednakże mocy wpływania skutecznego, lubo w sposób pośredni i uboczny na ich tworzenie, pozostawia mu w części zasługę jego wiedzy, a tém samym godzi w nas z błogosławioną niemożnością absolutnego błędu, możliwość postępu osobistego i jednającego nam zasługę. Wszak i owę to mocę tak pośrednią i tak ograniczoną nad rozumem, człowiek nadużywa; ztąd pochodzą owe dziwactwa systematów, przez wyłączenie dowolne części prawdy, a zarazem przez rozciągnięcie dowolne także, małej cząstki wiedzy naszej do wszystkiego, czego nie znamy. „Zkądże, mówi Kartezyusz, rodzą się błędy moje? Ztąd jedynie, że ponieważ wola jest nierównie szerszą i rozciąglejszą od poję-

cia mego nie mogę jęj powstrzymać w takichże samych granicach, ale ją rozciągam także do rzeczy, których nie rozumiem; względem których, jako obojętna, łatwo się bardzo błąka i wybiera fałsz zamiast prawdy, złe zamiast dobrego; co sprawia, że się mylę i grzeszę." Cóżby nastąpiło, gdyby ta potęga woli była bezpośrednią i nieograniczoną?

2. Tak samo jak wola musiała być oświecona inteligencyją, koniecznym było także, aby jęj posługiwały organa. Znajduje ona rzeczywiście w nadzwyczajnej ich powolności, sposób tworzenia na zewnątrz postanowień, które inaczej pozostałyby daremne i prawie żadne; spotyka ona zarazem w niedoskonałości ich władzy, granicę a raczej przeciwwagę swęj nieskończoności, a w oporze sprzeciwiającym się działaniu organów, w utrudzeniu, jakie wynika z działania, w trudności usiłowań, jakich wymaga, znajduje warunek zasługi. Władza woli na posłuszne jęj organa stanowi naszą siłę; z siły i woli rodzą się czyny.

Ta siła wreszcie nie jest ani bardzo wielka, ani rozciągała. Już ograniczona sama w sobie, nie rozciąga się do całego ciała naszego; jedynie tylko narzędzia ruchu i słowa podlegają woli; reszta niezależna jest od nięj, a wszystkie organa posługujące życiu, wszystkie główne funkcyje organizmu, nie są w naszej mocy. Aby moje płuca oddychały, aby krew moja krążyła i żołądek trawił, wola moja nie wpływa na to wcale; a nawet żadną siłą woli powstrzymać tego nie mogę. Uznajmy w tém jeszcze Mądrość Opatrzności. Życie w każdęj

chwili byłoby narażone, gdyby utrzymujące je sprężyny, zależały od woli naszój; zapomnienie lub kaprys mogłyby je zniszczyć, zawieszając jeden z tych ruchów wewnętrznych, których czynność bezustanna nie może nigdy wolnieć; obłąd słabego rozumu kierującego tą wolą leniwą, spowodowałby zamęt w organizacyi i zrządziłby w niej niepowetowany bezład. To téż posiadamy tylko nad organami żywotnymi, jak nad intelligencyją i dla tychże samych powodów, władzę pośrednią, której i tak często źle używamy, lubo tak jest ograniczona.

W tych granicach siła woli na organa, któremi rozporządza, jest faktem widocznym; uznać go jest powinnością filozofii; zaprzeczyć go byłoby niedorzecznie; wytłomaczyć niepodobieństwem. Jakim sposobem wola moja sprawia poruszenie członków moich, nie wiem tego wcale; wiem tylko, że je sprawia. Reszta jest tajemnicą Bożą: a raczej nie ma tu tajemnicy. Bóg obdarzył moją wolę tą skuteczną mocą, a prawdopodobnie nie używał do tego, ani środków, ani wybiegów; chciał, abym mógł poruszyć ręką i dosyć, że chciał, abym mógł to uczynić. Fakta pierwotne są z natury swojej niewytłomaczalne; zakreslają one granice naszój ciekawości. Wiemy, dla czego są niektóre; nie znamy i nie poznamy nigdy, w jaki sposób istnieją. Zdaje nam się, że lepiej rozumiemy działanie jednych ciał na drugie, jak np. udzielenie ruchu przez potrącenie, aniżeli działanie duszy na ciało. W gruncie jednak nie rozumiemy tak jednego jak i drugiego. Zdaje się, że fizyologija sprawia cuda, oznajmiając nam, że ruch dobrowolny każdego członka działany jest za pośrednictwem nerwu, wyłącznie na ten cel prze-

znaczonego, którego czynność ściśle opisuje. Ale ona tylko oddała trudność, lecz nie uprzęta jój wcale. Zachodzi potém pytanie, jakim sposobem wola działa na nerwy ruchu; a sposób, w jaki ta czynność odbywa się na przyrząd nerwowy, równie jest niejasny, jak gdyby działała wprost na członki. Jednakże filozofowie uwiedzeni tu, tąż samą zasadą niepodobieństwa wzajemnego działania na siebie substancji różnej natury (zasadą, mówię, która z powodu percepcyi stworzyła idealizm), umyśliли, po wyprobowaniu kilku daremnych hipotez, zaprzeczyć poruszalnej potęgi woli. Poczém dla wytłomaczenia ruchu, który przecież idzie w ślad za naszym dobrowolnym postanowieniem, odwołali się do Boga i dali Mu w tém różny udział. Kartezjusz wzywał tu po prostu pomocy Bożej; Mallebranche ostrożniejszy tłumacząc się lepiej, mówił, że Bóg wszechobecny w całym stworzeniu, sam porusza bezustannie ciało, według woli duszy, tak, że wola duszy jest okazją a nie przyczyną, a raczėj przyczyną przypadkową ruchów ciała. Leibnitz nie chciał Boga zatrudniać tą bezustanną pieczę nad swém dziełem i umyślił, że harmonija między ruchami a wolą, położoną była od wieków, jako zasada przez najwyższą mądrość Bożą. Wszystko to było urojeniem! Bóg nie potrzebuje ani utrzymywać przez działanie powtarzane, ani tworzyć naprzód odpowiedności rzeczywistej między duszami i ciałami: Bóg stworzył siły, które raz wprowadzone w świat, działają same przez się, a owym siłom nadał nad ciałami wyrokiem wszechpotęgi swojej, moc skuteczną, którą doświadczenie nam stwierdza, a której żadna zasada, ani żaden systemat nie pozwala mi przeczyć.

Moc, z której wypływa czyn, różni się wprost od woli, czyli jak to mówią pospolicie, chcieć i mózdz, a zatem chcieć i działać to dwoje. W rzeczy samej świadomość, jaką mamy o naszej mocy, jest okoliczna, pośrednia, także przypuszczać próbę; jedynie tylko przez powtarzane doświadczenia poznajemy w końcu granice naszej mocy. Przeciwnie zaś świadomość, jaką mamy o władzy naszej woli, jest prosta i bezpośrednia: jestto jakby wewnętrzne uchwycenie (aperception). Jeżeli paraliż uderzy nagle który z członków naszych, dowiadujemy się dopiero o tém, uczuwszy bezskuteczność usiłowań naszych. Nie mieliśmy zatem świadomości posiadania téj władzy, ponieważ nie wiemy, żeśmy ją utracili w chwili, gdy nas odbiega. Z drugiej strony paralityk zachowuje i uznaje w sobie zdolność woli, ponieważ usiłuje poruszyć członkiem sparyalizowanym. Nie należy brać dosłownie nieuchronnych postaci mownych, przez które odnosimy do woli, charakterystyczne cechy naszej mocy. Moc nierówno jest rozdzielona między rozliczne jednostki, a nawet odmienna w téjże samej jednostce. Ale ani jój upadek, ani jój wzrost nie wpływają na wolę, która posiada zdolność wówczas nawet, gdy moc się wyczerpie, gdy organa się zmożą, gdy członki zbezwładniają; może nakazać im tenże sam ruch, z tąż samą energiją, tyle razy, ile się podobą wolnej istocie, chociażby nawet nie mogła być posłuchaną. Wola nakoniec jest zawsze taką samą, w tém samym indywiduum, taką samą w starcu, w człowieku dojrzałym i dziecku i tylko lepiej lub gorzej posłużoną, a niekiedy nawet całkiem nieskuteczną; ona nie utrudza się nigdy, podczas gdy organizm wyczerpuje się w dzia-

łaniu. Nawyknienie, częste powtarzanie tegoż samego wolnego usiłowania, rozszerza granice naszej mocy; a jednak nie wola to podówczas się doskonali, przeciwnie poruszenia nałogowe nie wymagają już prawie jęj udziału lub nawet w końcu, wyłamują się zupełnie z pod jęj władzy.

Nie możemy porzucić tego przedmiotu, nie dodawszy jeszcze kilku słów o tęg cudownęj sile, która odgrywa w życiu człowieka rolę tak przeważną, lubo mało dostrzeżoną: chcę mówić o *nawyknieniu*. Jestto fakt a raczję prawo naszej istoty, że gdy ruch dobrowolny, powtórzonny zostanie pewną ilość razy, wtedy rozwija się w organie, który go wykonywał, trwała dążność do powtarzania go przy każdęj sposobności: tak, że chcąc go znowu sprowadzić, wola znajdując pomoc w tęg dążności, stworzonęj niejako przez siebie, nie potrzebuje czynić takiego wysilenia jak z początku. Im więcęj się tenże sam ruch powtarza, tym bardzięj zwiększa się sztuczna czynność organu, a trud usiłowania pomniejsza się w miarę; przychodzi nakoniec chwila, że wysilenie nie jest wcale potrzebne, że trudność, jaką zrazu pociągał ten ruch za sobą, znika zupełnie, a ustępuje miejsca przyjemności, która utrzymuje i wspiera czyn, spełniający się sam przez siebie. Najtrudniejsze ruchy równie, jak i najłatwiejsze, mogą uleść takiemu przeistoczeniu; cała różnica polega w liczbie mniejszję lub większję, (według wypadku) czynów potrzebnych do działania tęg zmiany; ale każdy ruch naszego organu może się z czasem tak wyrobić; postawa najniedogodniejsza, działanie najbardzięj trudzące zrazu, stają się z czasem, jeżeli wo-

a wytrwale odnawia usiłowania, łatwemi i przyjemnemi. To co mówię o ruchach muskularnych, stosuje się także do działania myśli, do czynów rozumu, do wszelkiego poruszenia duszy. Jakkolwiek słabo i pośrednio działa wola na intelligencyją, powtarzanie jednak tegoż samego usiłowania, skłania umysł do czynów, do których najmniej zdawał się być zdolnym, którym najbardziej opierał się pierwój, i nadaje téj władzy zrazu słabój, powstałej prawie z niczego, nieobliczoną rozciągłość. To usposobienie nabyte przez ciało lub przez duszę, do wydawania z siebie czynu, bądź organicznego, bądź intelektualnego, lub moralnego; ta wytrwała dążność do wykonywania śpiesznie i z przyjemnością tego, co niegdyś spełniane było powoli i z utrudzeniem, zowie się *nawyknieniem*. Nawyknienie stanowi w nas, pomiędzy działalnością bezwolną naszego umysłu i naszych instynktów, a działalnością wolną naszej woli trzeci rodzaj działalności, pochodzącej od obudwóch poprzednich, a nie mieszającej się jednak ani z jedną, ani z drugą. Bierze ona od działalności instynktowej samodzielność; jestto, jak dobrze określono, instynkt nabyty; zarówno jak wola jest ona fenomenem następnym, który każe przypuszczać inne; zresztą pochodzi z niój, jest jój dziełem i dla tego to podziela przywilej odpowiedzialności z czynami dobrowolnemi; równie jak tamte bywa występna lub godną nagrody. Następstwa jój są wielkie, lubo zasada ich pozostaje często niedostrzeżona; połowa czynów naszych, zwłaszcza w życiu intelektualném, od niój wyłącznie pochodzi. Któżby mógł obliczyć wpływ nawyknienia na pamięć naszą? Przez moc nawyknienia czło-

wiek odnawia się i przeistacza; zastępuje on swoją pierwotną naturę, *drugą naturą* własnego utworu i własnego wyboru; szczęśliwy, jeżeli wybór był dobry; stanowi on o całym życiu; a nieudolność czynienia dobrze, do której doprowadzają niektórych ludzi złe nawyki, jest pierwszą i najsroższą karą, jaką Bóg na nich wymierza.

XVII.

Udowodnienie wolnej woli.

1. Zapytują, czyli człowiek jest wolnym. Odpowiedź na to daliśmy już w poprzednich kartach. W rzeczy samej jest w tém tylko jeden fakt do stwierdzenia. Jeżeli człowiek jest wolnym, uznaje się nim sam; jeżeli się wolnym nie czuje, nie jest nim bynajmniej. Zastanowienie dobrze użyte, wystarcza więc do rozwiązania kwestyi lub téż oprócz niego nic rozwiązać jój nie może. Wszystko polega na dobrém rozważeniu, na ściśłym rozwikłaniu, w złożonej naszej naturze pierwiastku wolnego i na tém, aby nie stawiać wolności tam, gdzie jój nie ma. Albowiem postawiona niewłaściwie, mogłaby być zaprzeczoną z jakimś pozorem prawdy, skoroby rozbiór baczniejszy i przenikliwszy, ogołocił z tego przywłaszczonego przywileju, żywioł niesłusznie nazwany wolnym, w skutek zawikłania psychologicznego.

Owóz wolność nie leży w intelligencji: intelligencja jest tylko jój warunkiem. Aby czyn był wolnym, musi być rozważonym. Ale rozważa, to jest pojmovanie po-

wodów i ich wartości względnej, jest sama przez się bezwolną. Wiem i nie mogę zabronić sobie poznania tego, co mi własny interes radzi i co mi powinnośc nakazuje. Słucham dobrowolnie jednego lub drugiego; ale pogwałcając powinnośc, nie przestaje wszakże wiedzieć, że jest świętą, a opierając się własnemu interesowi, nie przestaje rozumieć tego, co poświęcam. Na szczęście nie jestem w stanie widzieć dobrego w złém, a złego w dobrém. Jeżeli się przypadkiem zdarza, iż moja intelligencyja o tyle jest pomieszana i zbłąkana, że nie rozpoznaję już prawdy od fałszu, a słuszności od niesłuszności, nie mogę ponosić kary za mimowolne błędy i za wypływające z nich uczynki. Szalenciec nie odpowiada za czyny swoje, gdyż nie zależy od niego przeszkodzić intelligencyi, aby się nie zbłąkała. Niewiadomość, właściwie mówiąc, nie czyni grzechu.

Czyn a rozumieć przez to czyn widomy i zewnętrzny, nie jest także wolnym w istocie swojej. Może być, że kiedy nie przeszkadza grze organów, czyn, który nie przechodzi granicy mocy naszój, spełni się bez trudności, ani wysilenia: a w zwykłej mowie, nazywamy go wtedy wolnym. Ale téj wolności działania i czynienia według woli mojej, może mi zabraknąć w każdej chwili, jakoż brak mi jój nieraz rzeczywiście. Paraliż odbiera mi ją; przymus usuwa ją zarówno: każda przeszkoda naturalna niweczy ją lub ogranicza. Jestto jedynie wolność przypadkowa, którój nic mi nie zabezpiecza nadal, wówczas nawet, gdy ją posiadam w pełnej sile. Co więcéj, jestto niejako wolność fizyczna, podobna do téj, z jaką rzeka płynie lub wiatr wieje bez przeszkody; nie jestto wolność

moralna, ten przedmiot badania filozofów. „Gdyby ludzie, mówi Leibnitz, zapytując, czy wola, albo raczej wolna wola jest wolną rozumieli jedynie przez wolność, moc spełnienia lub niespełnienia zamierzonego czynu, ich pytanie byłoby szaleństwem. Kiedy rozumujemy nad wolnością lub wolną wolą, nie pytamy, czy człowiek może robić, co chce; ale czy ma dosyć niepodległości w woli saméj, nie pytamy, czy ma wolne ręce i nogi; ale czy duch jego jest wolny i na czém ta wolność polega.” W rzeczy saméj, ciało może być wolném, a człowiek nie być nim bynajmniej; albo téż ciało może być uległe potężnej przemocy, a duch pozostać wolnym. Niemoc nie czyni grzechu.

Tym mniej należy szukać wolności w poruszeniach namiętności i żądz. Czynność, jaką sprawia w nas i utrzymuje namiętność, jest sama przez się mimowolną, konieczną, ślepą; jestto pociąg, popęd, pochodzący z zewnątrz, który człowiek znosi lub odrzuca, a którym nie zawsze rządzi. Wiem, że człowiek wiedziony żądzą lub uniesiony namiętnością, pozostaje przecież odpowiedzialnym za swe czyny; posiada bowiem zawsze wolę, która może najgwałtowniejszym poruszeniom namiętności, najsilniejszym naleganiom żądz, przeciwstawić rozkaz przeciwny lub dać przyzwolenie, które umacnia dążność i dopełnia czynu, rozpoczętego pod jéj wpływem. Z tego powodu oceniają lub potępiają, nagradzają lub karzą człowieka, który ulega bądź dobrym, bądź złym skłonnościom. Ale oceniają i nagradzają w nim, nie ową skłonność szlachetną, która go wiedzie do poświęcenia, a której nie czuć, nie było w jego mocy; ale raczej to wolne przyzwolenie woli na czyn, który mogła powstrzymać lub

go nie dopuścić, wiedzona ohydnyim względem osobistego interesu. Tak samo, nie gniew karzą w człowieku podrażnionym, który się mści siłą za odebraną krzywdę, nie gardzą uczuciem trwogi w żołnierzu, który porzuca broń i ucieka z pola bitwy: ale potępiają w nich ową beczynną wolę, która mogła i powinna była, oświeconą będąc poznaniem powinności, powstrzymać rękę uniesioną gniewem i zatrzymać na stanowisku członki wzruszone trwogą. Tak dalece jest prawdą, iż odpowiedzialność nie spada na namiętność samą przez się, że stósunek jój zmniejsza tylko w oczach ludzkich zasługę dobrych uczynków, jak niemniej winę złych. Gniew i pragnienie słusznej zemsty nie usprawiedliwiają morderstwa; lecz je cokołwiek uniewinniają. Przyjaźń egzaltowana nie odbiera zasługi temu, kto się poświęca dla przyjaciela; ale toż samo poświęcenie jedna większą jeszcze zasługę, kiedy jest spełnione dla obojętnego lub nieprzyjaciela.

Lecz co jest wolném w nas, to wola sama, to postanowienie, które jest jój czynem bezpośrednim. Moje postanowienia są całkiem i zawsze w mojej mocy; według upodobania poddaję się lub wstrzymuję; a nic w świecie nie może mię skłonić, abym miał inną chęć, niż tę, jaką mam w rzeczy samój. Tój wolności nie tracę ani na chwilę a jeżeli opuszcza mnie we śnie lub w omdleniu, wtedy całe życie moralne pozostaje w zawieszeniu z nią razem; gdyby człowiek stracił ją zupełnie, przestałby także istnieć. Ani niewiadomość, ani namiętność, ani niemoc, ani przymus, nie niweczą jój, ani osłabiają. Opanowany namiętnością mogę sprzeciwić się poruszeniom,

jakie ona sprawia w członkach moich, a gdy te poruszenia tak są gwałtowne i tak nagłe, że wszelkie usiłowania moje nie mogą ich powstrzymać; wolno mi chcieć przeciwnie od tego, co czynię mimowoli i powstrzymać się wewnątrznie, podczas gdy ciało moje działa. Można prowadząc rękę moję zmusić ją do popełnienia mordu; ale nikt nie sprawi, aby wola moja skłoniła się ku niemu. Okuty w łańcuchy, chcę się poruszać; bezwładny, chcę walczyć. Czy to będzie ze skutkiem, czy bez skutku, zasługa jednaka w obu razach, byleby energija wysilenia niezależna od mocy organów była równą. Może być nakoniec, że się myłę co do wartości powodów, ale wolność, z jaką poddaję się czynności, równie jest doskonała, kiedy intelligencyja moja radzi mi dobrze, jak kiedy mi źle radzi. Postanowienie samo, będąc wolném, może mi być sprawiedliwie policzone; intencyja tylko prawdziwie jest winną lub czystą.

2. Świadomość wewnętrzna, jaką mamy o naszej wolnej woli, nieprzeparta oczywistość, z jaką nam wykazuje niezależność zupełną naszych wewnętrznych postanowień, oto niewątpliwie najpotężniejszy dowód wolnej woli człowieka. Żaden inny nie zastąpi tego jednego; wszystkie inne przypuszczają go; nie ma rozumowania w przeciwnym duchu, któreby mogło osłabić jego ważność. Można tylko umocnić go, przytaczając inne fakta naszej natury, nieoczywistsze od samego faktu wolności, ale mniej zaprzeczone, a które go wreszcie każą się domyślać tak, że powinny być albo zaprzeczone z nim razem, lub też wolna wola uznaną wraz z niemi.

Przytoczę naprzód prawo moralne ze wszystkimi jego następstwami. Prawo w rzeczy samej każe się domyślać wolności, powinność każe się domyślać władzy. Bez znajomości prawa, wolność jest próżnym darem, jak bez wolności, prawo jest rozkazem sprzecznym i niedorzecznym; są to dwie prawdy podtrzymujące się i łączące z sobą nawzajem; wszystko co służy do dowiedzenia jednej, służy też do dowiedzenia i drugiej, a co wstrząsa jedną z nich, podkopuje także i drugą. Możnaż zaprzeczyć fakt wyrzutu sumienia? i nie byłoby niewytłomaczonym i dziwnym szaleństwem, żałować złego czynu lub cieszyć się z dobrego, gdyby nie było w mocy naszej spełnić go lub nie spełnić? Wszędzie oceniają lub gardzą, sławią lub potępiają; a któżby był tak szalonym, aby ganić lub chwalić człowieka za to, że uczynił, jak musiał uczynić? Nie zasługuję jeszcze na nagrodę, jeżeli tylko słucham mimowoli, nieprzepartej siły popędu; a jeżeli ręka moja uległa przymusowi, zanurzając sztylet w łonie bliźniego, w takim razie niesłusznie byłbym karany, wi-na bowiem nie moja, ale tego kto kierował moją ręką. Zrzekamy się więc odpowiedzialności, za czyny nasze, zrzekając się wolności ludzkiej. Gdyby kto zaprzeczył prawa przyrodzonego, przytoczę prawo pisane. Wszystkie ludy na ziemi mają zwyczaj rządzić się prawami. Prawodawstwo dobre czy złe, przyrodzone, czy dowolne, przepisując wszystkim ludziom prawidła postępowania, uznaje w nich moc zastosowania się do tychże; inaczej albo fatalność rządząca nimi, pociąga ich koniecznie w kierunku wskazanym przez prawo, a wtedy toż prawo nic nieznaczące jest i zbyteczne; lub ich konieczne po-

stępowanie jest w sprzeczności z przepisami prawa, a wtedy prawo jest niepotrzebne, bo nie ma w sobie siły, coraz bardziej stając się sprzecznym i niedorzecznym.

Z drugiej strony są pewne nawyknięcia właściwe wszystkim, które ten uważać powinien za dziwactwa i chronić ich się pilnie, ktokolwiek chce przeczyć wolnej woli; one bowiem świadczą przeciwnie. Jeżeli np. nakreślam sobie plan postępowania na przyszłość, jeżeli dziś rozmyślam nad tem, co mam czynić jutro, dowodzę tem samym, że się czuję wolnym do postąpienia według tego planu i zdolnym do zastosowania działań moich, do następstw tegoż namysłu. Przyrzekam, zobowiązuję się kontraktem, odbieram słowo drugiego i pokładam w niem ufność. Otóż więc przyrzeczenie z mojej strony jest haniebnym oszustwem, kontrakt zuchwałym zobowiązaniem, jeżeli się nie czuję wolnym, abym mógł dotrzymać ich i dopełnić; co więc więcej ufność tego, kto przyjmuje kontrakt lub przyrzeczenie, jest dowodem szaleństwa, jeżeli sam nie wierzy w tę wolność. Rady dawane drugim, usiłowania nasze, aby ich przekonać, rozkazy narzucone im przemocą, wykazują również oczywiście, że wierzymy, iż istnieje w nich potęga czynna i wolna. Niechaj więc przeciwnicy wolności ludzkiej obierają jedno z dwojga: albo zaprzec się wszystkich tych czynów i wszystkich tych faktów powyżej cytowanych, (nie używając nawet słów, które je wyrażają, jako znaków bez wartości lub niech przyznają wolną wolę), której te fakta każą się domyślać. Tu nie ma pola do wahania, jeżeli zachowają jedno tylko wyrażenie, jeden tylko fakt, już tem samym zaprzeczają swemu systematowi.

Dodać jeszcze tu potrzeba, że wszystkie ludy i wszyscy ludzie jednogodnie uznają wolną wolę a zarazem i fakta, które ją udowodniają, o czém poświadczą stawianie się ich, do czynów ludzkich. Żaden człowiek nie różni się w tém od drugiego, fatalista nawet nie może się obronić od tych przekonań, jakiegokolwiek usiłowania czyni przeciw nim w duchu swego systematu. Podczas kiedy zaprzecza swęj wolności, używa jęj i uznaje ją przez swoje czyny, usiłując zaprzeczyć jęj słowami. Kiedy udowodnia nieugięty fatalizm przewodniczący podług niego postępowaniu ludzi, w tęgże samęj chwili daje obietnicę, podpisuje kontrakta, udziela rad i rozkazów. Tak to potęgzną jest przemoc prawdy nad błędem! Aby zaprzeczyć wolnęg woli, nietylko trzeba pozostawać w sprzeczności z sobą samym w każdęg chwili, ale jeszcze być w sprzeczności z ludzkością całą i ze zdrowym rozsądkiem. A jednak wskazania zdrowego rozsądku są regułą świętą dla filozofa, trzeba, żeby ona mu służyła za podstawę, powinien od nięj zaczynać i znaleźć ją znów na końcu swego biegu. Całem powołaniem jego jest wyświecenie i bronienie tych wskazań. Spełniliśmy tu pierwszą część tego zadania, pozostaje jeszcze druga, to jest, potrzeba nam rozważyć zarzuty, opierające się już to na fałszywęg obserwacyi, już to na niedokładnym rozbiorze. Dla otarcia więc sofizmów dosyć nam będzie stawić rozbiór prawdziwy i fakta lepiej rozważone.

3. Naprzód stawiają przeciw wolnęg woli mniemany wpływ pobudek na jęj postanowienie. Każda czynność rozważana mówią, musi mieć jakiś powód. Kiedy nic go nie

zwalcza, on koniecznie musi spowodować postanowienie, kiedy znajdują się powody przeciwne, najmocniejszy z nich powinien przeważyć. Na to odpowiadam napróżd z Reidem: „wpływ powodów jest zupełnie innéj natury, jak wpływ przyczyn skutecznych. Powody nie są ani przyczynami, ani działaczami, one każą się domyślać przyczyny działającej i bez takowej nicby nie mogły zrobić. Przecież nie możemy przypuścić bez niedorzeczności, aby powód jaki działał lub przyjmował działanie; powód jest zarówno niezdolny do czynu jak do bierności, bo on nie jest żadną rzeczą istniejącą, lecz tylko rzeczą umysłem pojętą, czyli co scholastycy nazywali istotą racjonalną *ens rationis*. Powody więc mogą wpływać na czyn, ale nie działają; można ich porównać, do rady lub do zachęcenia zostawiającego człowiekowi, który takowe odbiera zupełną—wolność. Napróżno bowiem dawaną jest rada, jeżeli moc spełnienia lub niespełnienia tego, co ona zaleca, nie istnieje. Podobnie powody przypuszczają w działaczu wolność, inaczej wpływ ich byłby niemożliwym.” Nie jest więc rzeczą konieczną nawet w przypadku, kiedy powód jest jedynym, aby on decydował o czynie, jeszcze bowiem i wówczas wola, od której ten czyn zależy, może się wstrzymać lub też wykonać go, skoro zechce. Kiedy jest kilka powodów, trudność się powiększa, wówczas mówią, że najsilniejszy przeważy, ale któryż jest najsilniejszy. Łatwo wprawdzie to oznaczyć, kiedy powody są tego samego rodzaju i różnią się tylko pod względem ilości. I tak np. dar tysiąca franków jest powodem silniejszym, jak dar stu franków. W takim razie czuje się zdolnym i zupełnie wolnym do

przyjęcia decyzji. Ale niechże tutaj połączy się powód innej natury, jak np. obowiązku, wtedy natychmiast znajdziemy się w wypadku powyżej wskazanym powodów różnego gatunku. Owóz w takim zdarzeniu nie mają one miary wspólnej a zatem i siły porównawczej. Co jest silniejsze, pieniądze czy reputacja, obowiązek czy korzyść, zdrowie czy obowiązek, bogactwo czy zaszczyt. Równie niepodobna odpowiedzieć na to pytanie, jak na to drugie: co jest większe czy stopa, czy funt. Rozróżnianie byłoby tu tylko subtylizowaniem; z dwóch powodów odmiennej natury ten będzie najsilniejszy, który 'przeważy czyli innemi wyrazami, będzie to postanowienie woli, która przyjmując wolno ten powód, stanowi rzeczywiście jego pozorną siłę, o której dopiero po spełnieniu czynu sądzić możemy. A jednak gdyby ta siła nie istniała przed czynem, mogłaby go spowodować?

Wyprowadzają jeszcze inny zarzut z wpływu skłonności, usposobień naturalnych i namiętności. Ale my już wiemy dobrze, że namiętność może owładnąć tylko członki; działaniu, do którego ona wiezie, wola zdolną jest się oprzeć a przynajmniej pozostać obcą; czyni ona to często a może zawsze. Jeżeli zdarzają się niekiedy poruszenia tak gwałtowne i tak silne, że wola nie ma ani czasu, ani mocy im przeszkodzić, wówczas czyny nasze nie należąc do wolnych, nie czynią nas odpowiedzialnymi. Wypadek taki jest możliwy, chociaż nadzwyczaj rzadki, najczęściej człowiek może się uchronić oporem energicznym, od najwyższych uniesień swych namiętności.

Nakoniec zarzucają jeszcze przeciwko wolności człowieka przewidzenie czyli wszechwiedzę Boską. Bóg, mówią,

przewiduje nieomylnie czyny ludzkie a zatem one spełnią się koniecznie, jak je przewidział, gdyż inaczej wiedza Boska byłaby zawodną. My odpowiemy krótko, iż przewidzenie Boskie nadaje tylko czynom wolnym przymiot zewnętrzny, co nie zmniejsza w niczém ich wolności, są one i pozostają wolnemi, tylko zarazem stają się przewidzianemi. Innemi wyrazami rzecz tak się rozumie: że Bóg przewiduje nieochybnie, iż my postąpimy wolno w taki lub w taki sposób. Przewidzenie to Jego nieomylnne moich czynów nie czyni ich koniecznemi, podobnie jak wiedza pewna, jaką ja mam jakiegoś czynu wolnego, który się spełnia w moich oczach, nie zamienia go przez to z wolnego na konieczny. Bóg przewiduje czyny ludzkie a więc one staną się; następstwo tylko jest konieczne ale konieczności nie ma żadnej. Inaczej jeszcze: czyny ludzkie nie dla tego się stają, że Bóg je przewiduje, ale On je przewiduje dla tego, że się staną.

XVIII.

O duchowości duszy.

Z ogólnych rysów poznać już mogliśmy przymioty duszy ludzkiej; dusza jestto wola wolna i oświecona, której w pomoc przychodzą uczucia a której organa posługują. Jakaż więc jest natura téj duszy? Połączona z ciałem, którego wpływowi ulega co chwila, czy jest różna od tego ciała a zarazem duchowa? lub przeciwnie czy myśl, radość i boleść, czyn dobrowolny, sam w sobie, wszystkie fenomena samowiedzy, jakkolwiek nieuchwycalne przez zmysły, czy, mówię, nie są płodem specjalnym organizmu, wyższym rezultatem życia, które ożywia ciało i (jak niekiedy utrzymywano) wydzielaniem się mózgu? Czy człowiek jest podwójny, jak mówili starożytni, to jest, czy natura jego jest utworzona z dwóch połączonych zasad ale wyraźnych; lub czy on jest tylko uorganizowaną materją, w której Bóg złożył iskrę życia a która zagaśnie, gdy się ta materja rozproszy? Jeżeli dusza nie różni się, ani jest oddzielną od ciała, widocznie gdy się ciało rozsypie a żywioły jego rozproszą się po śmierci, dusza

przeżyłby go nie mogła. Jeżeli przeciwnie zasada, która chce, czuje i myśli w nas, jest niezależna od wszelkiego organu cielesnego, jeżeli jest niematerialna w gruncie, będzie to już świadectwem, jeżeli nie dowodem jój nieśmiertelności; bo gdy naturą rzeczy złożonych jest, żeby się niszczyły same przez się, przez rozkład możliwy a prędzej lub później nieuchronny żywiołów; substancje niezłożone przeciwnie, same w sobie nie mają naturalnej przyczyny zniszczenia i muszą wytrwać, jeżeli ich wyraźny akt woli Bożej nie zniszczy.

Zresztą, cokolwiek powiemy w tej kwestyi, prawda opisanych faktów nie może być zmieniona. Czy myśl i czucie wynikają z zasady duchowej zawsze jest pewna, że człowiek myśli i czuje. Więc w imieniu faktów, przypominając je i powtarzając (jeżeli będzie potrzeba) z nowej strony, postaramy się na to odpowiedzieć.

Jestem przedewszystkiém i zawsze siłą, a siłą pojedynczą i jedną, jedności prawdziwej i pojedynczości doskonałej, tożsamości ścisłej i koniecznie niezmiennej. A nawet te wyrazy: niezłożony, jeden, tenże sam, stosują się dobrze i w właściwém znaczeniu tylko do mnie samego z pośród wszystkich istot, które znam bezpośrednio; we mnie są one prawdziwe w całej ścisłości swego znaczenia. I jakżeby mogło być inaczej, jeżeli właśnie z poznania samego siebie, nabyłem pierwotnie idei, które one wyrażają. A że te przymioty posiadam, wiem to nie przez rozumowanie lub przez naciągniony dowód, ale przez świadectwo jasne, proste, bezpośrednie, wewnętrzne i głę-

bokie mojej samowiedzy. Mam mojej jedności i tożsamości osobistój, przeświadczenie nieustanne podczas czuwania.

Czegóż więc potrzeba, ażeby gruntownie ustalić duchowość duszy, nad to proste i stanowcze przeświadczenie, którego nic zastąpić nie może, którego żadne rozumowanie nie może powiększyć oczywistości, ani żaden sofizm wstrząsnąć pewnością. Trzeba więc tylko skupić się w sobie samym a usuwając się na chwilę od zamieszania zmysłów, oddalając fałszywe światła imaginacyi, które zaciemniają tego ducha prawdy, oświecającego nas wewnątrz, jego się szczerze poradzić. Ktokolwiek do takiego wysilenia będzie zdolnym, uczuje wkrótce, jak się rozproszy chmura, która zasłaniała jego naturę a z pomieszanego uczucia, jakie miał o tém zrazu, wywiąże się stopniowo uczucie coraz wyraźniejsze pojedynczości tego, co on nazywa *ja* a to uczucie przybierze siłę przekonującą i jasność apercepcyi żywej i świetnej. Natenczas znajdzie przez rozważę, prawdziwe znaczenie wyrazu *ja*, znaczenie, wjakim go zwykle ludzie używają, u których półnauka nie zepsuła lub nie zatarła pierwotnych wyobrażeń zdrowego rozsądku. W istocie to, co pospolity człowiek nazywa *ja*, to nie jest ani jego ciało, ani jego intelligencyja, ani namiętności, ale coś wyraźniejszego nad to wszystko, co zachowuje swoją jedność, gdy się niszczy ciało; co nie uczułoby się zmniejszone ani na proch jeden, gdyby mu połowę téj materyi odjęto, co pozostaje to samo, gdy namiętność unosi się lub słabnie; gdy intelligencyja wzrasta lub upada. Ale uwaga niedostateczna aby nas podniosła do prawdziwej nauki

a dość silna do potłumienia zdrowego rozsądku a nade wszystko złudzenie zmysłów i nacisk obrazów zewnętrznych, pokrywają natrętnym cieniem to natchnienie sumienia. Ażeby odżywić jednakże apercpcyję wewnętrzną w naturalnej czystości i w pierwotnej żywości, trzeba tylko cokolwiek chęci i chwili wypoczynku i milczenia. Nie rozumujcie, patrzcie a uczujecie, że żyje w was siła niezłożona i jedna, która nie zjednoczy się z żadnym z waszych organów. Ta siła, to dusza; dusza więc jest duchowa, ponieważ duchowość i pojedynczość są wyrażeniami ściśle jednoznaczniemi.

Zresztą można udowodnić tożsamość woli ludzkiej przez rozumowanie. Można przytoczyć na dowód fakt pamięci, który nie mógłby istnieć, fakt wyrzutu sumienia, który byłby śmiesznym, karę za występki przeszłe, która byłaby barbarzyństwem, gdyby człowiek nie był niezawodnie i ściśle tymżesamym. Tak więc tożsamość każe przypuszczać jedność; tylko to, co jest jednością, nie zmienia się. Otóż za jednym razem dowiedliśmy jedności i tożsamości, to jest raz jeszcze: duchowości duszy.

Przymioty te widoczne lub dowiedzione, nie są przymiotami naszego ciała. Jedność ciała jest jednością składową; jedność duszy jest prawdziwą jednością, jednością metafizyczną, którą właśnie wysoka nauka stawia przeciw jedności fizycznej, ponieważ ta jest zbiorową a zatem jednością fałszywą. Materija organizmu wyczerpuje się i odnawia w każdej chwili, dwóch chwil z kolei nie może być tąż samą; po upływie kilku lat zmienia się zupełnie. Ciało zatem naśladuje tylko niejako zdala

jedność, przez stałość pozorną tych samych kształtów pomimo ciągłych zmian, które zachodzą w niém a które chociaż nie są widoczne zrazu, uderzają nas jednak jasno przy porównaniu terażniejszości z przeszłością cokolwiek oddaloną. Czyż powiemy, że jedność i tożsamość, którą spostrzegamy w nas, nie odnoszą się do materji ciała, ale do siły, która też materję organizuje i ożywia; do zasady żywotnej, której one są tylko przymiotami?

Przypuścimy to: być może, że ten pierwiastek istnieje, że jest niezłożony, ale ja nie mogę twierdzić z pewnością, że on jest; a tym mniej wiem, czém on jest; nie wiem, czy jest kilka sił żywotnych, czy jedna tylko. Jakżeby więc te jasne przymioty i widoczne mo-jój istoty, mogły być przymiotami siły tajemniczój, której przypuszczam tylko zagadkowe istnienie? Chcecież abym nie widząc jój, uznawał jednak jój cechy?

Duchowość więc duszy jest faktem i niczém więcéj. Ale jestże co bardziej niezaprzeczalnego jak fakt? Gdzież jest argument, którego siła przekonywająca, przewyższy-łaby oczywistość bezpośredniej intuicyi? Przeświadczenie zapytane rozstrzyga rzecz, świadectwo jego wystarcza nam. A jednakże dozwoloném jest i pożyteczném wyka-zać pod rozmaitemi względami, dla uwydatnienia go, ten fakt, który nasza samowiedza poświadcza i udowodnia nieodwołalnie. Nie będzie to nawet żadna argumentacja, tylko dalsze obserwowanie, wykonane z innego punktu widzenia.

2. Niezależność duszy, wyższość jój natury nie okazuje się nigdy doskonałej, jak w walkach tak często toczono-

nych a tak dobrze już opisanych, jakie ona prowadzi z ciałem i z namiętnościami, górującemi nad témże, oraz w téj przewadze, jaką ona zwykle otrzymuje nad niém. Wówczas nawet kiedy ono ulega zupełnie sile brutalnej instynktów, ona świadczy o swój wyższości przez potęgę oporu a w ostatnim razie przez pewne skupianie się wewnątrz, które jest jój najwyższą ucieczką i w którym nic jój zamieszać nie może. Daję rozkaz memu ciału a ono spełnia go natychmiast, jak gdyby mogło mnie rozumieć. Czyżby więc jakaś część mego ciała miała ten przywilej rozkazywania innym, mógłżebym przypuścić, że to, co podług swój woli nadaje lub odbiera ruch organom, jest także organem; mógłżebym zrozumieć, żeby tak szczególny i tak szczytny dar rządzenia materiją, należał do téjże materji lub do jednéj z ich części? Wprawdzie ciało odmawia niekiedy posłuszeństwa, ale przez to właśnie ja postrzegam lepiej jeszcze, o ile dusza różni się od niego. Wówczas bowiem ona pozostaje i czuje się całą w obec téj niemocy organów a czyni jój własne, chcę mówić, jój postanowienia odbywają się tak łatwo, tak doskonale, jak gdyby organa były im posłuszne. Paralityk czyż nie próbuje poruszać ręką i czegóż brakuje temu usiłowaniu, aby go można porównać pod wszelkimi względami, do usiłowania skutecznego? Oto tego przymiotu skuteczności, który jest niejako przymiotem zewnętrznym a nie stanowi rzeczywiście usiłowania. I tak, jeden z naszych organów np. ręka dotknięta jest niemocą, cała część mózgu odpowiednia temu organowi jest również dotknięta i prawie zniszczona. A jednakże dusza nie straciła nic ze swojej potęgi woli, która jój

jest właściwą; chce ona, napróżno wprawdzie, ale chce zarówno energicznie jak w przeszłości a cała różnica, jaka tu zachodzi, leży w tém, iż pierwój miała do czynienia z narzędziami zdolnemi i posłusznemi, teraz działa na bezwładne i niezdolne do ruchu.

Jednakże nie w téj to nieczynności organów, ale owszem w ich oporze dusza okazuje najwięcej swoją niepodległość. Namiętność żywa i nagła, żal za obrazę np. porusza w jednej chwili moją krew i nadaje członkom moim popęd mimowolny, skierowany ku zemście. Już broń uchwyciłem, rękę podniosłem, ten co mnie obraził, ma zginać, ale w téjże samój chwili całe to poruszenie uspokaja się a jeżeli pozostaje jeszcze w części, jestto już tylko objaw nieznaczący wzruszenia na wpół uspokojonego; jestto już tylko głucha dążność do czynu, która zaledwie okazuje się na zewnątrz. Cóż więc się stało i jakimże to cudem tyle pokoju pozornego znalazło się po takiej gwałtowności? Zkąd przyszła tak łagodna postawa, po tych groźnych gestach? Oto uczyniłem akt woli i nic więcej; rozkazałem członkom moim uniesionym namiętnością, żeby pozostały w spoczynku a zostały posłusznemi.

Na rozkaz mój działanie tak energicznie zaczęte natychmiast ustało. Któż z nas nie posiada cokolwiek téj władzy nad sobą i nad swoim ciałem, któż nie doświadczył tego, cośmy opisali, chociaż w kilku zdarzeniach a więc pytam się, czyż to co rozkazuje we mnie, jest tém samém co słucha? czy z téj samój zasady czyli siły wyniknął jednocześnie popęd gwałtowny ku działaniu i to postanowienie tak silne i tak skuteczne, aby nie

działać? Taż sama więc istota tworzyłaby w sobie dwa sprzeczne dążenia: z jednej strony usiłowałaby działać, z drugiej wstrzymać. I nie trzeba mówić, iż jakaś część mojego ciała np. mózg wywiera ten wpływ na resztę organizmu, mózg bowiem podziela w tym razie wzruszenie ogólne, krew biegnie ku niemu; on to owszem jest ogniskiem i jakby bodźcem zamieszania, które od niego udziela się członkom. Jest więc, niezależnie od mózgu siła różniąca się od wszystkich organów, ponieważ ona właśnie stawia opór ich dążeniom, siłą tą jest moja dusza duchowa, ją to samą nazywam moim *ja*, jaźnią. Turenjusz wyrzekł na polu walki: „ty drżysz ciało, ale gdybyś ty wiedziało, gdzie ja cię mam zaprowadzić jutro drżałobyś więcej jeszcze.

Czémże jest to *ja*, które prowadzi ciało do miejsc od których je bojaźń odpycha, a prowadzi — gardząc jego słabością i zmuszając je, wśród drżenia stawić czoło niebezpieczeństwu; czyż to owe ciało, całe przeniknione trwogą wyzywa tak siebie i przemawia w sposobie pogardliwej nagany? Ale zarzucą mi, że dusza ulega niekiedy w tej walce, wiem o tém, i mówię, iż wówczas ona czuje się niewinną czynu, którego wołą swoją nie spowodowała, jeżeli tylko użyła wszystkich sił do walki. W takich to tylko nadzwyczajnych wypadkach wolno jój cofnąć się w tę sferę wewnętrzną, o której mówi Kartezjusz, gdzie namiętności zwierzęce nie mają przystępu i nie zakłócają już niezachwianej ciszy.

3. Znajduję jeszcze inny dowód niezłożoności duszy w tej cudownej potędze, jaką ona jest obdarzoną, a którą

czyni iż może się wznosić po nad mnogością rzeczy przypadkowych i zmiennych, do istoty niezmiennej i bezwzględnej czyli przechodząc granice tego świata, dosięgać do, najwyższego powodu wszech rzeczy. Dusza ludzka *myśli* niezmiennosc, wiecznosc, boskosc ze tak powiemy, a z kazdego przychodzi ten przedmiot do jej mysli? nie bierze go ani z imaginacyi ani ze zmyslow. Owszem ciało zaciemnia jej te pojecie, ona dziala najpotężniej kiedy zmysły milczą, kiedy wyobraźnia nie narzuca się ze swojemi widniami. Jakże zresztą, to co jest złożone mogłoby zrozumieć niezłożoność i jedność? Istota nie mająca jedności nie mogłaby przyjąć pojęcia jedności. Tutaj to jest miejsce uznać, że stosunek poznania, musi koniecznie opierać się na analogii natury rzeczy „kiedy dusza Sokratesa w *Phedonie* zdołała uwolnić się od zmysłów, kiedy zaczyna uważać rzeczy same w sobie wówczas wznosi się do pojęcia tego co jest czyste, wieczne, nieśmiertelne, niezmiennie i pozostaje w tém zbliżeniu jako będąca téjże samej natury, tak długo jak tylko może zachować się w sobie czyli w wewnętrzném zebraniu a obłędy jej nikną. Spojona z przedmiotami, które nie zmieniają się, ona nie zmienia się także, i podziela niejako naturę rozważanego przez nią przedmiotu. Stan ten duszy, jest tém co nazywają mądrością,“ a dalej dodaje jeszcze, „czyniąc się niezależną od namiętności, biorąc rozum za przewodnika, nie przerywając nigdy wpatrywania się w prawdę i boskosc, dusza nabywa tego przekonania, iż ona powinna trwać w tym stanie przez całe życie, i że po śmierci pójdzie połączyć się z tém co jest

podobne do niej i zgodne z jej naturą, a uwolni się od cierpień doczesnych ludzkości.

4. Nakoniec nie mogę pominąć sławnego argumentu, który się wywodzi z porównania. Myśli nasze różnią się bardzo między sobą, uczucia zmieniają się nieustannie, a nie ma nic bardziej zmiennego jak nasze postanowienie. Jednakże wszystkie te myśli z kądkolwiek one pochodzą, wszystkie te uczucia jakikolwiek jest ich stopień i dążenia, wszystkie te postanowienia jakikolwiek były ich kierunku, łączą się jakby w jedném ognisku wspólném, gdzie ich podobieństwa i różnice zostają oznaczone. Jest jakaś istota wśród tego wszystkiego, która je porównywa, przekłada jedno uczucie nad drugie, dostrzega cech odróżniających uczucia od myśli. Nie trzebaż więc, aby ta istota była jedną, niezłożoną? gdyby była mnoga, nie miała jedności wówczas jedna jej część doznawałaby uczucia, podczas kiedy druga zajętaby była myślą, i jakże—skoroby jedna z tych dwóch moich *jaźni*, należała całkiem do uczucia a druga całkiem do myśli, jakże mówię wówczas powstałoby porównanie tych dwóch przedmiotów? Potrzebaby trzeciego *ja*, któreby zdołało połączyć to, co jest rozdzielone pomiędzy dwoje. Następnie to trzecie *ja* czy będzie złożone lub pojedyncze? jeśli złożone trudność powraca znowu, napróżno usiłowaliśmy ją usunąć, znieść jej nie możemy, po długich usiłowaniach, potrzeba nam wrócić do téj prawdy, że dusza jest jedną, niezłożoną.

KONIEC PSYCHOLOGII.





Biblioteka

6422 / 1

Naukow