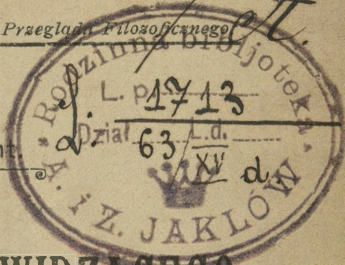


10.



42. / A  
„Wydawnictwo Przeglądu Filozoficznego”



Immanuel Kant.

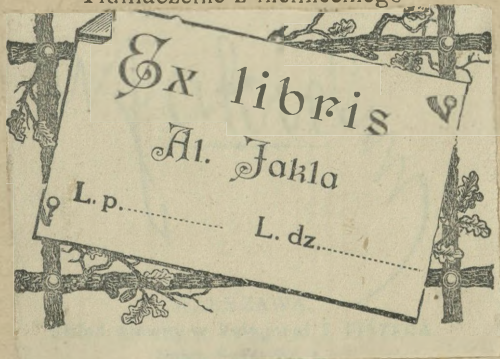
# MARZENIA JASNOWIDZĄCEGO

objaśnione przez marzenia metafizyki

... velut aegri somnia, vanae  
Finguntur species.

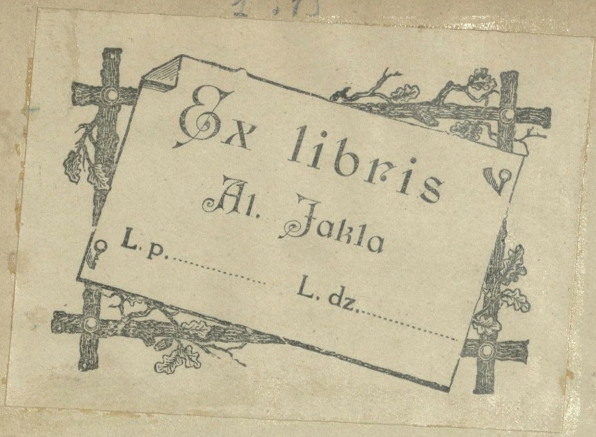
Hor.

Tłumaczenie z niemieckiego



Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

1899.



Дозволено Цензурою  
Варшава, 4 Октября 1899 г.

6495 / 1



## Przedmowa Tłumacza.

---

Ofiarując czytelnikom naszym przekład polski dziełka, napisanego przed 120 przeszło laty <sup>1)</sup>, dalecy jesteśmy od myśli widzenia w nim tylko zabytku historycznego, wyciągniętego na widownię jedynie przez pietyzm dla imienia autora. Przeciwnie broszura ta, bo za taką powinniśmy uważać *Marzenia Jasnowidzącego*, ma może ze wszystkich dzieł Kanta największą aktualność w chwili obecnej. Charakter, tej aktualności ujawni się czytelnikowi, skoro mu uprzytomnimy warunki, w których pismo to powstało.

W owym czasie wiele hałasu narobił niejaki mistyk Swedenborg, który odbywając codziennie podróże duchowe do świata pozagrobowego, zapisał szereg grubych tomów wrażeniami z tych wycieczek i konwersacjami z duszami zmarłych. Do Kanta, jako do filozofa, wybitne już stanowisko zajmującego, zgłaszano się wielokrotnie, prosząc go o sąd w tej kwestji. Chcąc raz na zawsze pozbyć się tych natarczywych zapytań, postanowił Kant dać publiczną odprawę wszystkim urojeniom owego spirytysty (jakby dziś powiedziano).

---

<sup>1)</sup> Pierwsze wydanie w r. 1766.

„Przekonałem się, pisał on 8 kwietnia r. 1766 do Mendelssohna, że nie wcześniej pozbędę się nieustających zapytań, aż wywnętrzę się ze wszystkich wiadomości o tych anekdotach, o jakie mię ludzie posądzają“.

Nie chcąc wszakże poświęcać rozprawy swojej wyłącznie tak blahej rzeczy, jak majaczenia wizjonera, a pragnąc skorzystać z przykładu, aby wykazać wewnętrzną wartość podobnych obłądów rozumu, któremi ówczesna metafizyka szczyciła się jakby wiedzą prawdziwą, posługuje się Kant dowcipnym zestawieniem złudzeń zmysłowych z urojeniami umysłu, aby nicość obu udowodnić.

Głównym wywodem poszukiwania jest ten, że nie można nic odpowiedzieć na zagadnienie, którego wszystkie dane są w innym niedostępnym nam świecie. Wynik zaś praktyczny formuluje się w ten sposób, że ktokolwiek chce coś wiedzieć o owych niedostępnych dziedzinach, osiąga tę wątpliwą wiedzę zawsze z pewną ofiarą rozumu, tak niezbędnego dla potrzeb rzeczywistego świata“.

„Swedenborg i metafizyka były to dwie muchy (używając wyrażenia przysłowiowego), które Kuno zabił jednym uderzeniem klapki, powiada Kuno Fischer. A uderzał śmiejąc się. Samo już zestawienie było humorystyczne, i tak wesoło usposabiało naszego filozofa, że rozwijał żart w jego konsekwencjach bez litości dla obu stron“.

Czytelnik polski może nie zawsze zachwycony będzie „wytwornym i pikantnym stylem“ tego dziełka, który tak podnosił Rosenkranz. Dowcipy

Kanta zrobią może na nim niekiedy wrażenie niedźwiedzia tańczącego menueta. Nie mniej wszakże głos satyry i zdrowego sensu na czasie będzie dziś może nawet bardziej, niż przed stu laty, a nie przebrzmi, jak ufamy, zupełnie bezowocnie. Bo chociaż dziś rzadsze są, niż za czasów Kanta, zamki na lodzie metafizyków (choć nie bez tego, aby niekiedy się nie ukazywały), za to zapał do drugiego przeciwnika zdrowego rozumu, zabitego jednocześnie z metafizyką wesołą klapką na muchy królewieckiego mędrca, więcej może niż kiedykolwiek tumani umysły, nawet niezupełnie pospolite. A jak już niejednokrotnie spostrzeżono, ci, którzy byli największymi przeciwnikami metafizyki, jedni z pierwszych dali się złowić w pajęczę sieci spirytyzmu. Niechże to nawoływanie do rozsądku nie będzie i dla nich głosem wołającego na puszczy.

Co do przekładu samego, posługiwaliśmy się krytycznie przejrzanym tekstem Kehrbacha.

---



## SŁOWO WSTĘPNE,

które obiecuje bardzo niewiele.

---

Królestwo cieniów jest rajem dla umysłów fantastycznych. Znajdują one w nim nieograniczone terytorjum, na którym mogą się zabudowywać podług upodobania. Przywidzenia hypochondryków, baśnie nianiek i cudy klasztorne dostarczają im poddostatkiem materiału do tej budowy. Plan kreślą filozofowie, a następnie, podług swego zwyczaju, zmieniają go lub odrzucają. Tylko święty Rzym ma tam znaczne posiadłości: dwie korony niewidzialnego królestwa podtrzymują trzecią, jako odpady djadem jego ziemskiej potęgi, a klucze, które otwierają obie bramy tamtego, pasują zarazem do skrzyń tego świata. Jak tego dowodzą zasady mądrości państwowej, sprawiedliwi królestwa duchów wznoszą się wysoko ponad bezsilne zarzuty mędrców szkolnych, a ich postęпки czy

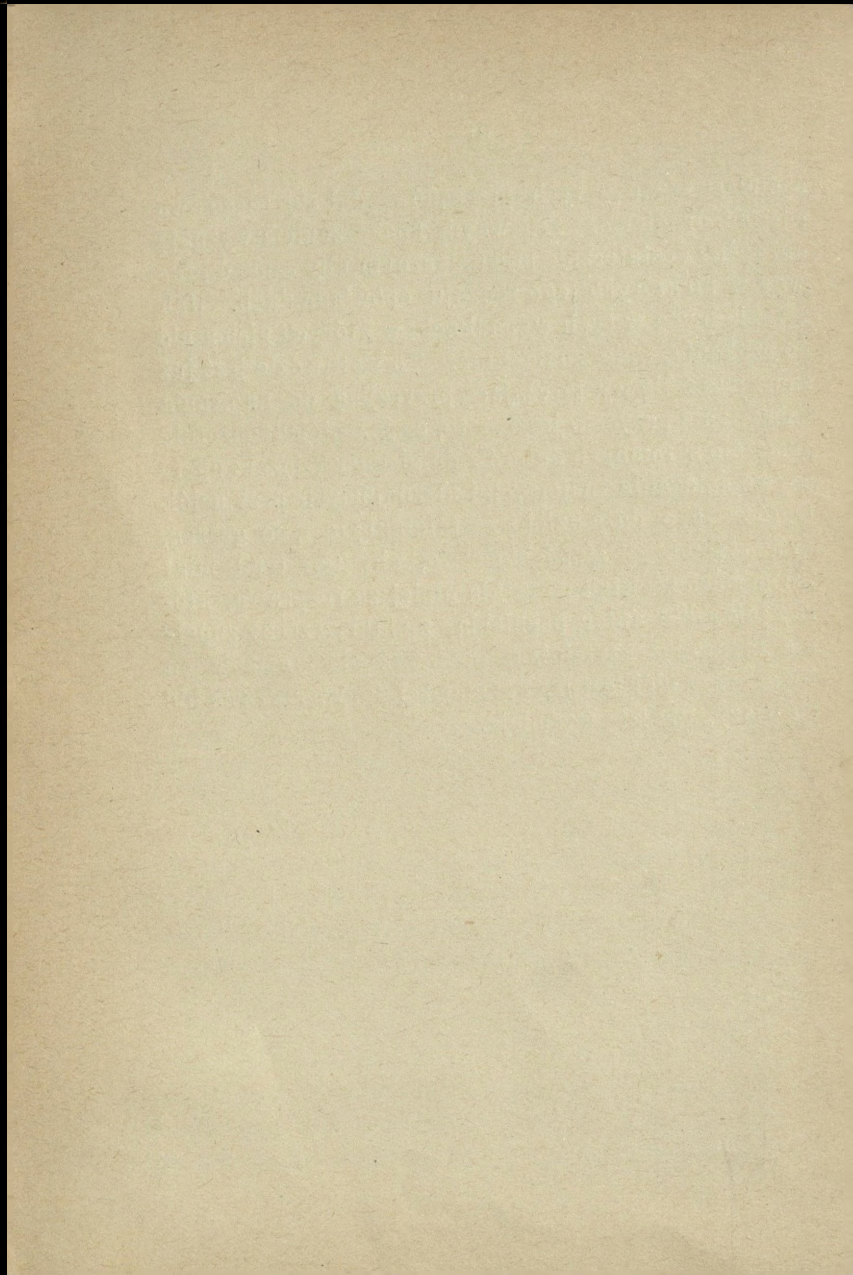
też nadużycia są już same przez się zbyt czcigodnymi, aby miały się poddawać krytyce tak nikczemnej. Ale dlaczego, nie przynosząc korzyści, albo nie wzbudzając podejrzeń, obiegają trywjalne opowiadania, które znajdują tak dużo wiary, a tak lichy są zbijane, dlaczego przedostają się nawet do instytucji naukowych, skoro nie przemawia za nimi argument użyteczności, najskuteczniejszy ze wszystkich? Jaki filozof nie przybierał czasem najnaiwniejszej postawy, znajdując się pomiędzy zapewnieniami rozsądnego i głęboko przekonanego świadka naocznego a opozycją wewnętrzną nieprzewartego wątpienia? Czy ma całkowicie zaprzeczyć prawdziwości wszystkich tego rodzaju objawów duchowych? Jakież zasady może przytoczyć dla ich obalenia?

Czy ma uznać chociażby jedno z tych opowiadań za prawdopodobne? Jakże doniosłą byłaby taka kapitulacja, jak zadziwiające wnioski stałyby się możliwymi, gdyby jeden tylko tego rodzaju wypadek można było uważać za dowiedziony! Wprawdzie pozostaje jeszcze trzecia droga, mianowicie nie zajmować się wcale tego rodzaju przedwczesnymi lub *bezużytecznymi* kwestjami i trzymać się rzeczy *użytecznych*. Ponieważ jednak ta propozycja jest rozsądną, przeto bywała zawsze przez gruntownych uczonych odrzucana większością głosów.

Ponieważ równie niedorzecznym przesądem jest nie wierzyć bez zasady w *nic* z licznych rzeczy, które bywają opowiadane z pewnemi pozorami prawdy, jak wierzyć bez zbadania rzeczy we *wszystko*, co głosi spólstwo, przeto autor niniejszej książki, chcąc unik-

nać pierwszego z tych przesądów, dał się częściowo porwać drugiemu. Z pewnym upokorzeniem wyznaje on, że był dostatecznie prostodusznym, aby szukać prawdy w niektórych tego rodzaju opowiadaniach. Jak zwykle bywa w tych wypadkach, w których niema nic do szukania,—nie znalazł nic. To wprawdzie jest już samo przez się wystarczającą przyczyną do napisania książki; ale przyszło jeszcze to, co już niejednokrotnie zmuszało skromnych autorów do pisania książek: uporczywe nalegania znajomych i nieznajomych przyjaciół. Oprócz tego duże dzieło zostało nabyte i, co gorsza, przeczytane. Niepodobieństwo, aby ten trud miał iść na marne. Stąd powstała niniejsza rozprawa, która, jak sobie autor pochlebia, z natury rzeczy zupełnie zadowolni czytelnika, ponieważ nie zrozumie on tego, co w niej jest najważniejsze, innym rzeczom nie da wiary, a resztę wyśmieje.

---



CZEŚĆ I,  
która jest dogmatyczną.

---

ROZDZIAŁ I.

Zawikłany węzeł metafizyczny, który można do woli rozwiązać albo rozciąć.

Jeżeli zbierzemy to wszystko, co o duchach pape chłopak ze szkoły, opowiada pospólstwo, a dowodzi filozof, to będzie to, jak się zdaje, stanowiło niemalą część naszej wiedzy. Niemniej przeto mniemam, że kto by wpadł na pomysł zastanowienia się nieco nad kwestją: co to są za rzeczy, które się zwie *duchami*, i o których się jakoby wie tak dużo,—tenby wprawil owych wielowiedzów w ciężki kłopot. Metodyczne brednie akademji są nieraz tylko sposobem omińnięcia trudnego do rozwiązania zagadnienia przez nadawanie wyrazom zmiennych znaczeń, gdyż rozsądne: *nie wiem*

jest wyrazem niechętnie w akademjach słyszany. Niektórzy nowocześni „mędracy świeccy“, jak się chętnie każą nazywać, łatwo sobie radzą z tym zagadnieniem. Duchem, powiadają, nazywa się istota, obdarzona rozumem. W ten sposób nie trzeba żadnego cudownego daru, aby móc widzieć ducha; kto bowiem widzi ludzi, ten widzi istoty, obdarzone rozumem. Ale, powiadają, ta istota, która w człowieku posiada rozum, jest tylko częścią człowieka, i ta właśnie ożywiająca go część nazywa się duchem. Dobrze; a zatem, zanim dowiedziecie, że tylko istota duchowa może posiadać rozum, postarajcie się wprzód, abym zrozumiał, jakie pojęcie mam sobie wytworzyć o istocie duchowej. Samozłudzenie, jakkolwiek jest dostatecznie grube, aby je nawet napół tylko otwarte oczy dostrzec mogły, jest jednak co do swego pochodzenia nader zrozumiałe. Bo o czym się w wieku dziecinnym wie bardzo dużo, o tym z pewnością w starości nie będzie się nic wiedziało, i człowiek gruntownie myślący będzie ostatecznie, co najwyżej, sofistą własnych złudzeń młodszych.

Nie wiem więc, czy są duchy; co więcej, niewiem nawet, co wyraz „*duch*“ oznacza. Ponieważ jednak sam go często używałem i słyszałem od innych, przeto coś musi się przez to rozumieć, które to coś może być zresztą przywidzeniem albo czymś rzeczywistym. Aby dotrzeć do tego ukrytego znaczenia, próbuję stosować to źle rozumiane przezemnie pojęcie do wszelkiego rodzaju wypadków i spodziewam się wykryć jego sens zatajony w ten sposób, że uważam, do jakiego z nich

ono pasuje, a z jakim stoi w sprzeczności \*). Weźmy na przykład przestrzeń wymiaru jednej stopy sześcienniej i przypuśćmy, że jest coś takiego, co tę przestrzeń wypełnia, t. j. co przeszkadza przeniknięciu w nią wszelkiej innej rzeczy; istoty, która w ten sposób istnieje w przestrzeni, nikt nie nazwie *duchową*; oczywiście będzie się ona nazywała materjalną, ponieważ jest rozciąglą, nieprzenikliwą i, jak wszelkie

---

\*) Gdyby pojęcie ducha było wzięte z naszych własnych pojęć, zaczerpniętych z doświadczenia, to łatwoby było uczynić je wyraźnym, a to przez wykazanie w nim takich własności, które zmysły dają nam poznać w tego rodzaju istotach, i zapomocą których odróżniamy je od rzeczy materjalnych. Ale o duchach mówimy i wtedy, kiedy wątpimy, czy takie istoty wogóle istnieją. Pojęcie więc istoty duchowej nie może być traktowane jak pojęcie, wzięte z doświadczenia. Na zapytanie zaś, jak się wogóle dochodzi do tego pojęcia, skoro się tego nie czyni na drodze abstrakcji, odpowiem, że wiele pojęć powstaje w drodze tajemnych wniosków, przy jakiejś następczonej przez doświadczenie sposobności, i rozszerza się następnie na inne pojęcia, bez świadomości bądź to doświadczenia, bądź wniosku, zapomocą którego powstało pojęcie tego doświadczenia. Takie pojęcia nazwać można *ukradkowemi*. Jest ich wiele, a z pomiędzy nich jedne są tylko rojeniami wyobraźni, inne prawdziwemi, gdyż i ciemne wnioski nie zawsze mylą. Zwykły sposób używania pewnego wyrażenia w mowie oraz jego związek z różnemi opowieściami, w których występuje stale jedna i taż sama cecha główna, nadają mu pewne określone znaczenie, które następnie może być tylko w ten sposób wykryte, że się ten sens utajony wydobywa z ciemności za pomocą jego porównywania z wszelkimi wypadkami jego zastosowania, które są z nim zgodne lub mu przeczą.

ciało, jest podzielną i podlega prawom uderzenia<sup>1)</sup>. Do tej chwili jesteśmy jeszcze na utworowanej drodze, po której kroczą inni filozofowie. Ale wyobraźmy sobie istotę prostą<sup>2)</sup> i przypiszmy jej rozum; czy taka istota będzie znaczeniu wyrazu *duch* odpowiadała? Aby to wykryć, będę uważał rozum za własność *wewnętrzną* rzecznej istoty, pierwiastkowo wszakże będę ją rozważał tylko w jej stosunkach *zewnątrznych*. A teraz pytam: jeżeli tę prostą substancję umieszczę w wypełnionej materją przestrzeni, mieszczącej stopę sześcienną, czy wtedy jakiś prosty element owej materji będzie musiał ze swego miejsca ustąpić, aby je duch mógł zająć? Sądzicie, że tak? dobrze, w takim razie pomyślana przez nas przestrzeń, aby przyjąć drugiego ducha, będzie musiała utracić drugą cząstkę elementarną; postępując dalej w ten sposób, będziemy mieli ostatecznie stopę sześcienną przestrzeni pełną duchów, stawiającą, skutkiem nieprzenikliwości, taki sam opór, jak gdyby była pełną materji, i tak samo jak materja ulegającą

---

<sup>1)</sup> „Den Gesetzen des Stosses“. „Stoss“ oznacza uderzenie lub pchnięcie. Stosując się do ówczesnej terminologii mechanicznej, Kant rozumiał przez te słowa prawa mechaniczne zetknięcia się ciał pomiędzy sobą. (tł.).

<sup>2)</sup> Dla Kanta wydawało się oczywistym, że to, co jest *świadomym*, musi być *prostym*, czyli niezłożonym. Źródłem tego przeświadczenia były głęboko zakorzenione w jego umyśle, wyniesione ze szkoły dogmaty racjonalizmu niemieckiego (Chr. Wolffa). *Jedność apercepcji* była w tej szkole uważaną za niezbitą dowód prostoty i niezłożoności istoty świadomej, czyli duszy. Dopiero znacznie później Kant poznał niedostateczność tego dowodu i sam go zbił w „Krytyce czystego rozumu“. (tł.).

prawom uderzenia. Ale tego rodzaju substancje, jakkolwiek mogą być obdarzone rozumem, nie różnią się zewnętrznie od elementów materji, co do której znane nam są również tylko siły, wyrażające się w ich obecności zewnętrznej, a o których własnościach wewnętrznych nic nie jest wiadomo. Niema więc wątpliwości, że tego rodzaju substancje proste, z których można robić bryły, nie nazywałyby się istotami duchowymi. Możecie więc zachować nazwę duchów tylko dla istot, które byłyby pomyślane w ten sposób, że ich obecność nawet w przestrzeni, wypełnionej przez materję, byłaby możliwą \*); a zatem tylko dla istot, pozbawionych własności nieprzenikliwości, które, złączone w ilości dowolnie wielkiej, nigdy nie wytworzyłyby spójnej całości. Istoty tego rodzaju nazywają się niematerialnymi; o ile zaś posiadają rozum,—duchami. Natomiast, substancje proste, których zestawienie utworzyłoby nieprzenikliwą i rozciągłą całość, będą się na-

---

\*) Łatwo spostrzec, że mówię tu tylko o duchach, które jako części należą do całości świata, nie zaś o nieskończonym Duchu, który go stworzył i utrzymuje. Pojęcie bowiem natury duchowej tego ostatniego jest łatwe, ponieważ jest wyłącznie przeczące i polega na tym, że mu się odmawia własności materji, które są w sprzeczności z pojęciem substancji nieskończonej i bezwarunkowo koniecznej. Natomiast, w pojęciu substancji duchowej, mającej być w związku z materją, np. duszy ludzkiej, ujawnia się trudność, że mam sobie wystawić jej obustronny związek w jedną całość z istotą cielesną, a obok tego zaprzeczyć jedynie możliwej formie związku, jaka ma miejsce pomiędzy istotami materialnymi.

zywały jednostkami materjalnemi, a ich całość materją. Albo miano ducha jest wyrazem bez znaczenia, albo znaczenie jego jest właśnie takie, jak powyżej wskazane.

Od wyjaśnienia, co zawiera w sobie pojęcie ducha, do twierdzenia, że takie natury są rzeczywiste, a choćby tylko możliwe, jest jeszcze bardzo daleko. W pismach filozofów znajdują się dowody bardzo dobre, na których możemy polegać: że wszystko, co myśli, musi być proste, że wszelka rozumnie myśląca substancja stanowi co do natury swej jedność, że niepodzielne „ja“ nie może być podzielone pomiędzy liczne rzeczy, stanowiące całość. Dusza więc moja jest substancją prostą. Ale dowód ten nie wykazuje wcale, czy należy ona do tego rodzaju istot, które, połączone w przestrzeni, tworzą całość rozciągłą i nieprzenikliwą, a przeto jest materjalną, czy też jest niematerjalną a zatym duchem; nie wykazuje nawet, czy istoty takie, które się nazywają duchowemi, są wogóle możliwe.

Przy tej zaś sposobności nie mogę nie ostrzec czytelnika przed zbyt pośpiesznemi wnioskami, które w najgłębszych i najciemniejszych zagadnieniach nasuują się najłatwiej. Mianowicie, pojęcia, wchodzące w zakres zwykłego doświadczenia, zwykliśmy tak traktować, jak gdybyśmy rozumieli ich możliwość. Natomiast, co się od tych pojęć różni i przez żadne doświadczenie, nawet w analogji, nie może być uczynione zrozumiałym, o tym nie możemy sobie istotnie wyrobić żadnego pojęcia, i dlatego zwykliśmy odrzucać to odrazu, jako niemożliwe. Wszelka materja stawia

w przestrzeni opór obecności materji <sup>3)</sup> i dlatego nazywa się nieprzenikliwą. Że tak się dzieje, tego uczy doświadczenie, a abstrakcja od doświadczenia wytwarza w nas ogólne pojęcie materji. Ale w ten sposób opór, stawiany w przestrzeni przez coś obecności czegoś takiego samego, jest tylko *poznany*, nie zaś *rozumiany*. Jest on bowiem, jak wszystko, co się sprzeciwia pewnemu działaniu, istotną siłą i, ponieważ kierunek tej siły jest przeciwny kierunkowi przedłużonych linii *zbliżania się*, jest więc to siła odpychająca, którą przypisujemy materji, a zatym i jej elementom. Wszelki rozsądny człowiek rychło zrozumie, że tu jest kres ludzkiego rozumienia rzeczy. Tylko bowiem na drodze doświadczenia można się przekonać, że rzeczy, które nazywamy *materjalnemi*, posiadają taką siłę, nigdy zaś niepodobna zrozumieć jej możliwości. Skoro zaś zakładam istnienie substancji innego rodzaju, substancji obecnych w przestrzeni, przez siły odmienne od

---

<sup>3)</sup> Nieprzenikliwość materji Kant utożsamiał ze stawianym przez nią oporem i uważał przeto nieprzenikliwość za *siłę*. Ten pogląd wybitnie *dynamiczny* posłużył za podstawę do przeprowadzonej w „Zasadach metafizycznych wiedzy o przyrodzie“ konstrukcji materji z sił przyciągających i odpychających. Poglądu, że nieprzenikliwość nie jest żadnym oporem, ani wogóle objawem żadnej siły, lecz cechą materji całkowicie bierną, Kant wcale nie uwzględniał, jakkolwiek był on wyrażanym przez współczesnych mu mechaników tej miary, co D. Bernouilli, Euler i Maupertuis. (tł.).

owej siły *odpychania* <sup>4)</sup>, której skutkiem jest nieprzenikliwość, to wcale nie mogę myśleć konkretnie o ich działalności, nie mającej z mojami zaczerpniętymi z doświadczenia wyobrażeniami żadnej analogji; skoro zaś odejmuję im własność *wypełniania* przestrzeni, w której działają, to tracę pojęcie, przez które rzeczy, podpadające pod moje zmysły, są dla mnie wogóle możliwe do myślenia, skąd powstaje nieuchronnie coś niemożliwego do pomyślenia. Wszelakoż ta niemożliwość myślenia nie powinna być uważana za poznanie niemożliwości istnienia, a to dlatego, że przeciwieństwo możliwości tego pojęcia również pozostaje niezrozu-

---

<sup>4)</sup> Określając bliżej jakość siły nieprzenikliwości, której objawem jest stawiany przez materję opór, Kant utożsamia nieprzenikliwość z siłą *odpychania*. Wynikałoby stąd, że, ponieważ materja nie może być myślaną inaczej, niż jako nieprzenikliwa, przeto siła odpychająca należy do logicznie koniecznych cech pojęcia materji, takich, bez których materja wcale nie może być myślaną. W rzeczywistości jednak, jak to wykazuje historia nauki, materja może być myślaną oddzielnie od pojęcia wszelkiej jakiegobądź siły. Do *pojęcia* jej wchodzi tylko dwie cechy: rozciągłość i nieprzenikliwość. *Energję*, (a jako jej objaw, i siłę), uznajemy za cechę bądź to stałą, bądź dorywczą materji o tyle tylko, o ile pragniemy wyjaśnić *ruch*, mianowicie zaś o ile uznajemy stan dynamiczny danej masy za przyczynę zmiany stanu dynamicznego innej masy. Poza tym materja, rozważana bądź to w stanie spoczynku, bądź nawet w stanie ruchu, o ile tylko nie jest sama traktowana jako przyczyna zmiany jakiegoś stanu dynamicznego, może być myślaną jako pozbawiona wszelkich sił. Żadna siła nie leży w *pojęciu* materji. Czy pewna masa jest, czy nie jest obdarzona siłą, o tym można się przekonać tylko a posteriori, tylko przez to, że się widzi (lub wnosi), czy faktycznie wywołuje ona zmiany stanów dynamicznych, czy nie wywołuje. (t.).

miałym, jakkolwiek jego rzeczywistość podpada pod zmysły.

Wobec tego, można przyjmować możliwość istot niematerjalnych, bez obawy, że się będzie zbitym, ale też i bez nadziei, że się tej możliwości dowiedzie na drodze rozumowej. Takie istoty duchowe byłyby w przestrzeni obecne. jednak w taki sposób, że przestrzeń ta pozostawałaby mimo to dla ciał przenikliwą, ponieważ ich obecność zawierałaby w sobie *działalność* w przestrzeni, lecz nie jej *wypełnienie*, t. j. nie opór, jako przyczynę ich spójności. Przyjąwszy taką prostą substancję duchową, będziemy mogli, pomimo jej niepodzielności, powiedzieć, że miejscem jej bezpośredniej obecności nie jest jeden punkt, lecz cała dana przestrzeń <sup>5)</sup>. Bo, uciekając się do pomocy analogji, uj-

---

<sup>5)</sup> Występuje tu na jaw jeden z kardynalnych błędów późniejszej filozofji Kanta, polegający na nieporozumieniu co do pojęcia *podzielności*, a mianowicie na nieodróżnianiu *podzielności geometrycznej* od *podzielności fizycznej*. Podzielnością geometryczną danego ciała jest podzielność zajmowanej przez nie przestrzeni ta zaś, rzecz prosta, niema granic. Kwestja podzielności geometrycznej jest kwestją czysto *formalną*; przestrzeń da się dzielić póty, póki podział jest myślowo i logicznie możliwym, czyli bez granic. Natomiast, kwestja podzielności fizycznej jest zagadnieniem *realnym*, a podzielność ciała może być przez warunki fizyczne ograniczoną. Błąd Kanta polega na tym, że roztrząsa on właściwie tylko podzielność geometryczną, że więc, podług niego podzielnym jest wszystko, czego podzielenie jest logicznie możliwe. Ponieważ zaś wszystko, co jest rozciąglym, zajmuje pewną przestrzeń, i ponieważ zawsze można pomyśleć przestrzeń mniejszą od danej, przeto, podług Kanta, wszystko, co jest rozciąglym, jest podzielnym. W „Krytyce czystego rozumu“ błąd ten stał się podstawą drugiej antynomji. (tł.).

rzymy, że i każdy z prostych elementów ciał musi zajmować w ciele pewną przestrzeń, proporcjonalną do rozciągłości całego ciała, gdyż punkty nie są wcale częściami, jeno granicami przestrzeni. Ponieważ to wypełnienie przestrzeni ma miejsce za pomocą siły czynnej (odpychania), ponieważ zatem wykazuje tylko zakres większej działalności czynnego podmiotu, nie zaś mnogość jego części składowych, nie stoi więc z prostotą tych części składowych w żadnej sprzeczności, jakkolwiek możliwość tego nie może już być dalej wyjaśnianą, co zresztą odnośnie do pierwszych stosunków przyczyn do skutków nigdy nie ma miejsca. Również, jakkolwiek rzecz sama pozostanie niepojętą, nie napotkam żadnej wyraźnej niemożliwości, twierdząc, że substancja duchowa, jakkolwiek prosta, zajmuje wszakże pewną przestrzeń, (t. j. może w niej być czynną bezpośrednio), nie *wypełniając* jej, (t. j. nie stawiając w niej oporu substancjom materialnym). Takiej substancji duchowej nie moglibyśmy nazywać rozciągłą, tak samo, jak nie są niemi jednostki materji; *rozciągłym* bowiem jest tylko to, co zajmuje przestrzeń oddzielnie od wszystkiego innego i *wyłącznie dla siebie*; substancje zaś, stanowiące elementy materji, zajmują przestrzeń wyłącznie przez swoje działanie zewnętrzne na inne także elementy; uważane jednak same przez się, bez związku z żadnymi innymi rzeczami, niezawierają w sobie nic, coby było jedno względem drugiego zewnętrznym, a zatem nie zajmują żadnej przestrzeni. Ściąga się to do elementów ciał; powinnyby się ściągać i do istot duchowych. Granice rozciągłości wyznaczają

kształt. A więc istotom duchowym nie mogłyby być przypisywane żadne kształty. Te są niełatwe do zrozumienia zasady możliwości istot niematerjalnych we wszechświecie. Kto posiada od tego lepsze środki, niech nie odmawia nauki człowiekowi, który jej pożąda, przed którego oczami w biegu badania wznoszą się często Alpy w takim miejscu, gdzie inni widzą przed sobą równą i wygodną ścieżkę, po której wędrują, albo mniemają, że wędrują.

Przypuśćmy teraz, że zostało dowiedzionym, iż dusza ludzka jest duchem, (jakkolwiek z powyższego jest widocznym, że dowód taki nigdy nie był dostarczanym); pierwszym zapytaniem, któreby w takim razie zadać było można, byłoby więc: gdzie w świecie ciało jest miejsce tej duszy ludzkiej? Co do mnie, odpowiedziałbym: ciało, którego zmiany są *mojemi* zmianami, jest *moim* ciałem, miejsce zaś jego jest razem *moim* miejscem. Gdyby mię w dalszym ciągu pytano: gdzie jest *twoje* miejsce (miejsce duszy) w tym ciele?—to widziałbym w tym zapytaniu coś w rodzaju zasadzki; bo łatwo spostrzec, że jest w nim już założone coś takiego, co nie jest znane z doświadczenia, a co może się zasadzać na urojonych wnioskach: że mianowicie moje myślące „ja“ może się znajdować w miejscu różnym od miejsc rozmaitych części należącego do mnie ciała. Ale nikt niema bezpośredniej świadomości jakiegoś miejsca wewnątrz swego własnego ciała; ma tylko bezpośrednią świadomość szczególnego miejsca, które, jako człowiek, zajmuje w stosunku do świata otaczającego. Trzymając się więc powszedniego doświadczenia, odpowiedziałbym początko-

wo: *jestem* tam, gdzie czuję. Jestem również bezpośrednio obecny w końcu palca jak w głowie. Ten, którego boli pięta, jest tym samym ja, któremu przy wzruszeniu bije serce. Skoro mię dręczy podagra, to czuję najdotkliwszy ból nie w nerwie mego mózgu, lecz w końcach palców u nóg. Żadne doświadczenie nie uczy mię uważać pewnych części moich czuć za oddalone ode mnie, umieszczać mego „ja“ w mikroskopijnie małej cząstce mego mózgu, aby stamtąd wprawiało ono w ruch maszynę mego ciała, lub samo ulegało skutkom tego ruchu. Żądałbym więc ścisłych dowodów, zanimbym uznał niedorzeczność zdania, głoszonego przez mistrzów szkolnych: *że moja dusza jest cała w całym ciele i cała w każdej jego części*. Zdrowy rozsądek często pierwej spostrzega prawdę niż rozumne zasady, przez któreby ją mógł uzasadnić lub wyjaśnić. Nie dałbym się też zbić z tropu zarzutowi, że tym sposobem uważam duszę za rozciąglą i rozlaną po całym ciele, mniej więcej tak jak jest wyobrażoną dla dzieci w „świecie w obrazach“; tę bowiem przeszkodę usunąłbym przez uwagę, że bezpośrednia obecność w całej danej przestrzeni wyznacza tylko sferę działania zewnętrznego, a nie dowodzi wielości części wewnętrznych, a zatem nie zawiera w sobie pojęcia rozciągłości ani kształtu; to ma miejsce tylko wtedy, gdy dana istota zajmuje pewną przestrzeń *wyłącznie dla siebie*, t. j. gdy się w niej napotykają części, położone jedna zewnątrz drugiej. Ostatecznie albowiem wiedział tę odrobinę o własnościach duchowych mojej duszy, albo, gdyby się na powyższe nie zgodzono, zadowolniłbym się i tym, że o nich nic nie wiem.

Gdyby tym myślom zarzucano ich niepojętość, albo, co u wielu za jedno i toż samo uchodzi, ich niemożliwość, to i na to mógłbym się zgodzić. Schyliłbym się w takim razie do nóg tych mędrców, aby od nich usłyszeć, co następuje: „Dusza ludzka ma siedlisko w mózgu, a malutka cząsteczka tegoż jest miejscem jej pobytu \*). W tym miejscu czuje, jak pająk w punkcie środkowym swojej przędzy. Nerwy mózgu potrafcją ją lub wstrząsają, przez to zaś sprawiają, że zachodzi nie to bezpośrednie wrażenie, ale jakieś, które się ściąga do odległych części ciała, jest zaś wyobrażane jako przedmiot, znajdujący się zewnątrz mózgu. Z tego siedliska dusza porusza liny i dźwignie całej maszyny i wywołuje ruchy dowolne podług swego upo-

---

\*) Mamy przykłady uszkodzeń, skutkiem których znaczna część mózgu została utraconą, bez narażenia człowieka na utratę życia lub rozumu. Podług pospolitego mniemania, które tu przytaczam, usunięcie lub przemieszczenie jednego atomu mózgu winnoby wystarczać do pozbawienia człowieka duszy. Źródłem panującego mniemania, że dusza ma siedlisko w mózgu, zdaje się być ta okoliczność, że przy natężonym myśleniu czujemy wysiłek nerwów mózgu. Gdyby jednak ten wniosek był słusznym, to dowodziłby obecności duszy i w innych miejscach. W stanie trwogi lub radości miejscem czucia zdaje się być serce. Znaczna a nawet największa część afektów ujawnia się z największą siłą w błonie brzusznej. Spółczucie porusza kiszki, inne zaś instynkty (przez instynkt rozumie się tu uczucie — *Przyp. tłum.*) wyraz swój znajdują w innych organach. Może to jest przyczyną, że za siedlisko duszy *myślącej* uważamy przeważnie mózg. Wszelkie rozmyślanie wymaga pośrednictwa *znaków* dla idei, które zamierza budzić, aby przy ich obecności i pomocy na-

dobania. Sądy tego rodzaju albo się wcale nie dają dowodzić, albo tylko w sposób trywjalny, ponieważ zaś natura duszy nie jest w gruncie rzeczy dostatecznie znaną, więc i zwalczać je jest również trudno. Dla tego też i ja nie wdawałbym się w żadne spory szkolne, w których zwykle obie strony wtedy mają najwięcej do powiedzenia, kiedy o przedmiocie swoim nie mają żadnego pojęcia; lecz tylko postarałbym się wyciągnąć wnioski, do których mię tego rodzaju doktryna może prowadzić. Ponieważ więc, podług tej wychwalanej doktryny, dusza moja w ten sposób, w jaki jest w przestrzeni obecna, nie daje się odróżnić od każdego elementu materji, i ponieważ siła rozumu jest w niej własnością wewnętrzną, której wszakże w tych elementach nie mogę postrzegać, choćby znajdowała się ona we wszystkich, nie możnaby więc przytoczyć żadnej dobrej racji, dla którejby dusza moja nie miała być jedną z substancji, które tworzą materję, i dla którejby

---

dać tym ideom potrzebny stopień jasności. Ale znakami naszych wyobrażeń są przeważnie te, które otrzymujemy zapomocą słuchu albo wzroku, które to oba zmysły, narządy swe mające w bliskości mózgu, poruszane są przez wrażenia, przez mózg odbierane. Jakkolwiek wywołanie tych znaków, które Kartezjusz nazywa figurami materjalnemi, jest właściwie pobudzeniem nerwów do ruchu, podobnego do tego, który dopiero co wywoływał uczucie, wszakże przy myśleniu tkanka mózgowa jest przedewszystkiem zmuszona do drgań harmoniczných z poprzedniemi wrażeniami, a przez to ulega znużeniu. Bo, jakkolwiek myślenie jest połączone z afektami, jednak odczuwamy nietylko wysiłki mózgu, lecz zarazem i zaatakowanie części pobudliwych, będących poza tym w związku z wyobrażeniami duszy w stanie namiętności.

jej szczególne objawy nie miały zależeć wyłącznie od miejsca, zajmowanego przez nią w kunsztownej maszynie, jaką jest ciało zwierzęce, gdzie wewnętrzna zdolność myślenia i dowolność wspierane są przez układ nerwów. Ale w takim razie nie byłoby już możliwym rozpoznać z pewnością żadnej właściwej cechy duszy, któraby ją odróżniała od grubej materji istot cieleśnych, i żartobliwy pomysł Leibniza, że może w kawie połykamy atomy, z których miały się stać dusze ludzkie, nie byłby już myślą godną śmiechu. Ale czy w takim razie to myślące „ja“ nie ulegałoby zwykłym losom istot materialnych i, jak przez traf zostało wydobyte z chaosu wszystkich elementów, aby ożywiać maszynę zwierzęcą, tak dla czegooby nie miało, po ustaniu tego przypadkowego połączenia, wracać znowu do tego chaosu? Myśliciele, który się znajduje na niewłaściwej drodze, trzeba czasem straszyć wnioskami, aby zwrócił pilniejszą uwagę na zasady, którym dał się prowadzić jakby we śnie.

Wyznaję, że jestem bardzo skłonny do uznania istnienia istot duchowych w świecie i do umieszczenia w rzędzie tych istot swojej własnej duszy \*). Ale jakże

---

\*) Zasada tego mniemania, która dla mnie samego jest i prawdopodobnie pozostanie nader niejasną, stosuje się zarazem do istoty czującej w zwierzętach. Co na świecie zawiera w sobie zasadę życia, wydaje się być natury niematerialnej. Wszelkie życie bowiem polega na zdolności wewnętrznej do dowolnego samoi warunkowania się. Ponieważ przeciwnie cechą istotną materji jest wypełnianie przestrzeni przez nieuchronną siłę, ograniczoną przez przeciwdziałanie zewnętrzne; przeto stan wszystkiego, co

tajemniczym staje się wtedy związek pomiędzy duszą a ciałem? A jednak jakże naturalną jest ta niezrozumiałość, skoro nasze pojęcia o czynnościach zewnętrznych wzięte są z działań materji, i skoro są zawsze związane z warunkami ciśnienia i uderzenia, które tu nie mają miejsca. Bo jakżeby mogła substancja niematerialna znaleźć się na drodze materji, tak aby ta ostatnia w ruchu swoim potrafiła o ducha, i jakby mogły ciała oddziaływać na istotę obcą, która nie przeciwstawi się im przez swoją nieprzenikliwość, która im w żaden sposób nie przeszkadza znajdować się jednocześnie z nią w tej samej przestrzeni, w której ona się znajduje. Zdaje się, że istota duchowa jest wewnątrznie obecną w materji, z którą jest związana, i że działa nie na te właściwe elementom siły, za pomocą których znajdują się one pomiędzy sobą w pewnych stosunkach, lecz na zasadę wewnętrzną ich stanu. Bo każda substancja, nawet prosty element materji, musi przecie mieć za przyczynę swej zdolności do działania zewnętrznego jakąś czynność wewnętrzną,

---

jest materialnym, jest zewnątrznie *zależnym* i *przgmuszonym*, istoty zaś, które mają być *samodzielne* i ze swojej siły wewnętrznej zawierać w sobie czynną zasadę życia, słowem te, których własna samowola ma moc warunkowania i zmieniania siebie, z trudnością mogłyby być uważane za materialne. Niemożna rozsądnie wymagać, aby tak nieznaną rodzaj istot, które po większej części poznajemy tylko hypotetycznie, miał być dzielony na rozmaite gatunki i działy aby przynajmniej istoty niematerialne, zawierające w sobie zasadę życia zwierzęcego, miały być odróżniane od tych, które w swej czynności samodzielnej zawierają w sobie rozum noszą miano duchów.

jakkolwiek nie umiem powiedzieć, na czym ta czynność polega. \*). Z drugiej strony przy takich zasadach, dusza poznawałaby intuicyjnie i w tych warunkach wewnętrznych, jako w skutkach, stan wszechświata, który jest ich przyczyną. Jaka zaś konieczność sprawia, że duch i ciało stanowią razem jedną całość, jakie przyczyny, przy pewnych naruszeniach, znowu rozwiązują tę jedność, — te zagadnienia wraz z rozmaitemi innymi przekraczają bardzo wysoko moją pojętność, a jakkolwiek nie jestem zresztą wcale tak zuchwały, abym siły mego rozumu mierzył na tajemnicach natury, to jednak ufam sobie dostatecznie, abym się nie obawiał żadnego, choćby najstraszliwiej zbrojnego przeciwnika, z którymbym mógł, (gdybym zresztą miał wogóle skłonność do sporów), zrobić próbę dowodów, *zbijających* to wszystko, która to operacja jest właściwie u uczonych zręcznością w wykazywaniu sobie właściwie niewiedzy.

---

\*.) Leibniz utrzymywał, że tą zasadą wewnętrzną wszystkich zewnętrznych stosunków i ich zmian jest *wyobraźnia*, przez późniejszych zaś filozofów ta niewykończona myśl została wyśmiana. Jednak postąpiliby nieźle, gdyby poprzednio rozważyli, czy substancja, jaką jest prosta część materji, jest możliwą bez wszelkiego stanu wewnętrznego, gdyby zaś ten (zdolność wyobrażenia) chcieli wyłączyć, to byłiby obowiązani do wymyślenia jakiegoś innego stanu wewnętrznego, oprócz stanu wyobrażeń i zależnych od nich czynności. Dla każdego jest samo przez się widoczne, że, gdybyśmy nawet elementarnym częściom materji przyznali zdolność niejasnych wyobrażeń, to jeszcze stąd nie wynikałaby zdolność samej materji do posiadania wyobrażeń, ponieważ wiele substancji tego rodzaju, związanych w jedną całość, nie mogłoby wszakże nigdy uczynić jedności myślącej.

---



## ROZDZIAŁ II.

Urywek filozofji tajemnej, zmierzający ku nawiązaniu  
stosunków ze światem duchów.

Początkujący przyzwyczaił już gruby i uwięziony  
w zmysłach zewnętrznych rozsądek do pojęć wyższych  
i oderwanych i teraz może już dostrzegać postacie du-  
chowe, wolne od cielesności, w owym zmierzchu, w któ-  
rym przy słabym świetle metafizyki ukazuje się kró-  
lestwo cieniów. Po uciążliwym więc, ale już przeby-  
tym przygotowaniu, spróbujemy puścić się na niebez-  
pieczną drogę.

„W ciemnej nocy szli poprzez cienie,

„Poprzez puste domostwa Jowisza i krainy nieznaną“.

*Virgiljusz*

Martwa materja, która wypełnia przestrzenie  
wszechświatowe, jest, podług właściwej swojej natury,  
w stanie bezwładności, trwa w jednym i tym samym  
stanie, posiada spójność, rozciągłość i kształt, a spo-  
czywające na wszystkich tych zasadach zjawiska do-  
puszczają objaśnienie *fizyczne*, będące zarazem mate-  
matycznym i zwane w tej zbiorowej formie *mechanicz-  
nym*. Jeżeli z drugiej strony zwrócimy uwagę na ten

rodzaj istot, które zawierają w sobie zasadę życia we wszechświecie, które zatem nie są takimi, aby, jako części składowe, mogły pomnażać masę i rozciągłość materji martwej, które nadto nie ulegają jej wpływowi podług praw zetknięcia i uderzenia, lecz raczej przez czynność wewnętrzną wprawiają w ruch siebie same i martwą materję, ten da w siebie wmówić, jeżeli nie przez oczywistość dowodów, to przez przeczcucie niepozbawionego pewnej wprawy umysłu, że istnieją istoty niematerjalne, których szczególne prawa działania zwą się *pneumatycznymi*, o ile zaś przyczynami pośrednimi ich działania w świecie materjalnym są ciała, *organicznymi* <sup>6)</sup>. Ponieważ te istoty niematerjalne są zasadami samoistnymi, a więc substancjami, istniejącymi same przez się, pierwszym więc wnioskiem, który się nastręcza, jest: że są one bezpośrednio połączone pomiędzy sobą, że może tworzą jedną wielką całość, którą nazwać można światem niematerjalnym (*mundus intelligibilis*). Bo z jaką zasadą prawdopodobieństwa można byłoby twierdzić, że tego rodzaju istoty o podo-

---

<sup>6)</sup> Jak z tego i kilku innych miejsc w książce jest widoczne, Kant był witalistą, t. j. przeczył możliwości mechanicznego objaśniania spraw życiowych i uważał za konieczne przypuszczenie jakiejś odrębnej siły życiowej. Również widoczna, że pierwiastek życia uważał on za identyczny z pierwiastkiem świadomości. Wyrażenie „Lebensprincip“ i „Geistiges Wesen“ używa on na przemiany na oznaczenie jednej i tej samej rzeczy. Ani pogląd na pierwiastek życiowy, ani jego identyczność z pierwiastkiem świadomości nie są nigdzie bliżej uzasadnione i są widocznie przez Kanta uważane za dowiedzione w nauce. (tł.)

bnych do siebie naturach mogłyby z sobą obcować tylko za pośrednictwem innych (cielesnych) rzeczy, mających odmienne od nich cechy; takie obcowanie pośrednie byłoby bardziej zagadkowym od bezpośredniego.

Ten więc świat *niematerjalny* może być uważanym jako całość sama w sobie, której części, i bez pośrednictwa ciał, znajdują się pomiędzy sobą we wzajemnym związku i obcuja pomiędzy sobą, tak że ich stosunek pośredni jest przypadkowym i właściwym tylko niektórym z nich, a nawet, o ile się przytrafia, nie przeszkadza, aby istoty niematerjalne, które działają na siebie wzajemnie za pośrednictwem materji, nie były jeszcze oprócz tego w pewnym szczególnym związku stałym inie wywierały na siebie stale wpływów wzajemnych, jako istoty niematerjalne, w ten sposób, że ich stosunek za pośrednictwem materji jest tylko przypadkowym i polega na szczególnym zrządzeniu Bożym, natomiast zaś ich stosunek bezpośredni jest przyrodzonym i nierozwiązalnym,

Wystawiając sobie w ten sposób zbiorowo wszystkie zasady życia w całej naturze, jako tyleż substancji niematerjalnych, znajdujących się w związku pomiędzy sobą, po części zaś połączonych z materją, otrzymujemy wielką całość świata niematerjalnego, niezmierną, ale nieznaną hierarchję istot i natur czynnych, przez które widocznie jest ożywiana martwa materja świata ciał. Wszakże, do jakich części składowych natury rozpościera się życie, jakie z nich są temi jej stopniami, które najbliżej graniczą z zupełnym brakiem życia,—tego może nigdy nie będziemy mogli z pewnością oznaczyć. *Hylozoizm* ożywia wszystko,

materjalizm, jeżeli się go dokładnie rozważy, wszystko czyni martwym. Maupertuis cząstką organicznym wszystkich zwierząt przypisywał najniższy stopień życia; inni filozofowie widzą w nich tylko martwe bryły, których jedynym przeznaczeniem jest zwiększać mechanizm maszyny zwierzęcej. Niewątpliwą oznaką życia w tym wszystkim, co podpada pod nasze zmysły zewnętrzne, jest ruch dowolny, który w sposób widoczny wynika z woli; ale wniosek, że, gdzie tej cechy nie widzimy, tam niema wcale życia,—nie jest pewnym. Berhave powiada: *zwierzę jest rośliną, mającą korzenie w żołądku* (wewnątrz siebie). Może kto inny mógłby z równą słusnością, igrając z temi pojęciami, powiedzieć: *roślina jest zwierzęciem, mającym żołądek w korzeniach* (zewnątrz siebie). Stąd też może jej zbywać na organach ruchu dowolnego, a wraz z nimi i na oznakach zewnętrznych życia; dla zwierząt ruch dowolny jest niezbędnym, ponieważ istota, która narzędzia odżywiania się ma wewnątrz siebie, musi się poruszać stosownie do swoich potrzeb, istota zaś, która je ma na zewnątrz, pogrążone w tym, z czego czerpie pożywienie, jest już przez siły zewnętrzne dostatecznie odżywiana; jeżeli więc roślina zawiera nawet w sobie zasadę życia wewnętrznego, to jednak nie potrzebuje żadnego przyrzędu organicznego do dowolnych czynności zewnętrznych. Od wszystkich tych twierdzeń nie wymagam żadnych dowodów, gdyż oprócz tego, że sam mógłbym powiedzieć bardzo mało na korzyść tego rodzaju domysłów, zwraca się jeszcze przeciwko nim drwiąca moda, jako przeciwko przestarzałym, przyprószonym kurzem dziwactwu. Mianowicie, starożytni

uważali się za uprawnionych do przyjmowania trzech rodzajów życia: *roślinnego*, *zwierzęcego* i *rozumowego*. Zapewne, nie mieli słuszności, o ile łączyli w człowieku zasady niematerjalne tych trzech rodzajów życia; o ile jednak rozdzielali je pomiędzy trzy gatunki istot rosnących i płodzących sobie podobne, o tyle głosili coś niedowiedzianego, lecz nie niedorzecznego, zwłaszcza dla tego, kto zważy osobne życie części, oddzielonych od ciała niektórych zwierząt, pobudliwość, tę tak wyraźnie wykazaną, lecz zarazem tak niewytłumaczoną własność włókien ciała zwierzęcego oraz niektórych roślin, wreszcie blizkie pokrewieństwo polipów i innych zoofitów z roślinami. Zresztą powoływanie się na zasady materjalne jest ucieczką bezsilnej filozofji, należy więc w miarę możności unikać objaśnień w tym stylu, aby móc poznać w całej rozciągłości te zasady zachodzących w świecie zjawisk, które się wyprowadzają z praw ruchu samej tylko materji, i które same tylko są zrozumiałe. Niemniej jestem przekonany, że *Stahl*, który zmiany w ciele zwierzęcym chętnie objaśnia organicznie, często jest bliższym do prawdy, niż *Hofman*, *Boerhave* i inni, którzy nie uwzględniają wcale sił niematerjalnych, trzymają się wyłącznie zasad mechanicznych i holdują w tym względzie metodzie bardziej filozoficznej, która niekiedy chybia, ale częściej okazuje się trafną, a która w nauce sama tylko może być z pożytkiem stosowaną, gdy tymczasem o wpływie istot niematerjalnych możemy się tylko, co najwyżej, dowiedzieć, że zachodzi on, nigdy zaś, ani w jaki sposób zachodzi, ani jak daleko sięga jego działalność.

W ten więc sposób świat niematerjalny zawierałby w sobie naprzód wszystkie stworzone umysłowości, z których jedne złączone są w jedną osobę z materją, inne nie; następnie podmioty czujące wszystkich gatunków zwierząt; wreszcie wszystkie zasady życia, które się jeszcze gdziekolwiek w naturze znajdują, choćby się to życie nie ujawniało przez żadne znaki zewnętrzne ruchu dowolnego. Wszystkie te istoty niematerjalne, powiadam, niezależnie od tego, czy wywierają wpływy na świat ciał, czy ich nie wywierają, wszystkie istoty rozumne, których stan przypadkowy jest zwierzęcy, bądź to tu na ziemi, bądź na innych ciałach niebieskich, niezależnie od tego, czy materję ożywiają teraz, czy ją będą ożywiały w przyszłości czy ją już dawniej ożywiały, znajdowałyby się, podług powyższego, w pewnej zastosowanej do ich natury łączności, i łączność ta nie zależałaby od warunków, ograniczających stosunki ciał; nie miałyby tu znaczenia owa odległość miejsc i czasów, która w świecie widzialnym czyni wielką przepaść, niszczącą wszelką łączność. Dusza ludzka winnaby więc być uważana za związaną już w obecnym życiu z dwoma światami, z których, o ile stanowi jedność osobową z ciałem, odczuwa wyraźnie tylko materjalny; jako zaś człowiek świata duchów, ulega czystym wpływom istot niematerjalnych i sama na nie takie wpływy wywiera, w ten sposób, że, skoroby tylko ustał ów jej związek z ciałem, pozostałaby tylko łączność, w której jest zawsze z istotami

duchowemi, i że łączność ta musiałaby w niej dojść do wyraźnego uświadomienia \*).

Doznaję trudności w używaniu ciągle ostrożnego języka rozumu. Dlaczegooby mi miało być wzbronionym mówić w tonie akademickim, który jest bardziej stanowczym i zwalnia zarówno autora jak czytelnika od potrzeby zastanawiania się, które przecie prędzej lub później musi obu doprowadzić tylko do irytującej niepewności. A zatym jest tak dobrze, jak dowiedzionym, albo, jeżeli się chce być rozwlekłym, może być łatwo dowiedzionym, albo, co jeszcze lepiej, w przyszłości, nie wiem gdzie ani kiedy, zostanie dowiedzionym: że dusza ludzka już w tym życiu znajduje się

---

\*) Niebo, jako miejsce zamieszkania błogosławionych, pospolita wyobraźnia wystawia sobie chętnie nad nami wysoko, w niezmierzonej przestrzeni. Nie zastanawiamy się jednak nad tym, że, widziana z tamtych okolic, ziemia wygląda również jak jedna z gwiazd niebieskich, i że mieszkańcy innych ciał niebieskich mogliby z taką samą racją, wskazując na nią, mówić: „Patrzcie, oto jest miejsce wiekuistej radości, oto mieszkanie niebieskie, przygotowane do przyjęcia nas po śmierci. Dziwne złudzenie sprawia, że wysoki polot nadziei zawsze się łączy z pojęciem wstępowania do góry, przy czym się nie uwzględnia, że, jakkolwiek wysoko by się uniosło, trzeba będzie się znowu opuścić, aby dotknąć stopą gruntu innego świata. Według powyższych pojęć wszakże, niebo byłoby właściwym światem duchów, albo, jeżeli chcecie, błogosławioną częścią tego świata, i nie należałoby go szukać nad nami albo pod nami, ponieważ taka całość niematerialna winna być myślaną nie przez kategorię odległości lub bliskości względem rzeczy cielesnych, lecz przez kategorię związków duchowych jej części pomiędzy sobą; przynajmniej członkowie tej całości są sobie świadomi tylko w takich stosunkach.

w nierozzerwalnej łączności z istotami niematerjalnemi świata duchów, że na nie oddziaływa i otrzymuje od nich wrażenia, z których wszakże, jako człowiek, dopóki wszystko dobrze idzie, nie zdaje sobie sprawy. Z drugiej znowu strony jest prawdopodobnym, że istoty duchowe nie mogą sobie uświadamiać żadnych czuć zmysłowych <sup>7)</sup>, otrzymywanych od świata ciał, ponieważ nie są związane w jedną osobę z żadną częścią materji, aby mogły sobie uświadomić swoje miejsce we wszechświecie materjalnym, a zapomocą sztucznych narządów stosunek istot rozciągniętych do siebie oraz pomiędzy sobą; że jednak mogą wpływać na dusze ludzkie, jako na istoty z sobą jednorodne, i że w samej rzeczy pozostają z niemi zawsze w łączności obopólnej; dzieje się to wszakże w ten sposób, że wyobrażenia duszy, zależnej od świata ciał, nie mogą być zakomunikowane innym istotom duchowym, ani też wyobrażenia intuicyjne rzeczy niematerjalnych nie mogą dojść do jasnej świadomości człowieka, przynajmniej nie ze swemi właściwemi cechami, gdyż materjały obu tych rodzajów wyobrażeń są różne.

---

<sup>7)</sup> Zachodzi tu pewna niejasność wyrażenia. W dzisiejszej terminologii psychologicznej nie moglibyśmy mówić o „uświadczeniu sobie czuć zmysłowych“, ponieważ czuciem nazywa się tylko to, co jest świadomym. Kant traktuje tu, (tymczasowo i pragnąc stać na gruncie „filozofji tajemnej“), duszę substancjalnie (jako istotę prostą), i rozważa ją niezależnie od stanów świadomości. Przez niemożliwość uświadczenia sobie uczuć rozumie właściwie, że dusza, niezwiązana z ciałem, niema czuć, pochodzących od świata materjalnego; dusza rozumie się tu jako substancja, a świadomość, jako jej cecha.

Byłoby to pięknie, gdyby taki układ świata duchów, jakim go sobie wystawiamy, mógł być wywnioskowany nie wyłącznie z pojęcia istoty duchowej, które to pojęcie jest zbyt hypotetycznym, lecz aby go się można było przynajmniej z pewnym prawdopodobieństwem domyślać z jakiejś rzeczywistej i powszechnie uznanej obserwacji. To też pozwałam sobie, licząc na wyrozumiałość czytelnika, wtrącić tu pewną próbę tego rodzaju, która wprawdzie jest niejakim zboczeniem z mojej drogi i która jest dość daleką od oczywistości, wszakże może nastreczyć sposobność do niektórych przyjemnych domysłów.

\* \* \*

Pomiędzy siłami, poruszającymi serce ludzkie, najpotężniejsze zdają się leżeć zewnątrz niego: te mianowicie, które się nie ściągają, jako środki tylko, do korzyści własnej i zaspokojenia własnych potrzeb, jako do celu, znajdującego się *wewnątrz* człowieka, lecz które sprawiają, że ogniska, łączące w sobie cele naszych wzruszeń, przenoszą się na *zewnątrz* nas, do innych istot rozumnych; powstaje stąd walka dwóch sił, samolubstwa, które wszystko ściąga do siebie, i dobra powszechnego, które popycha lub przyciąga duszę do innych istot, będących zewnątrz niej. Pomijam popęd, którego skutkiem jest, że tak powszechnie przywiązujemy tak wielką wagę do zdania innych ludzi, że cudzą aprobatę lub pochwałę uważamy za tak potrzeb-

ną do uzupełnienia naszego własnego zdania; jeżeli jest to niekiedy objawem źlezrozumianej próżności, to jednak nawet w umysłach najszczerzych i najmniej samolubnych daje się dostrzegać pewien pociąg tajemny do porównania tego, co się uważa za dobre i za prawdziwe, ze zdaniem innych, oraz do doprowadzenia obu zdań do zgodności, również niejako do powstrzymania wszelkiej duszy ludzkiej na drodze poznania, o ile nam się zdaje, że obrała drogę inną od naszej; wszystko to może być objawem odczuwania zależności naszych własnych sądów od *powszechnego rozumu ludzkiego*, może się stać środkiem do nadania całości istot myślących pewnej jedności rozumowej.

Wszakże pomijam te same przez się niepozbywalne doniosłości roztrząsania i zwracam się na teraz do innego, które, o ile dotyczy naszych zamiarów, jest bardziej przekonywającym i donioślejszym. Jeżeli uważamy rzeczy zewnętrzne ze względu na nasze potrzeby, to nie możemy tego czynić, nie doznając zarazem pewnego uczucia skrępowania i ograniczenia, które nam wskazuje, że jest w niej czynną jak gdyby obca wola, i że nasze upodobania wymagają przyzwolenia zewnętrznego. Jakaś tajemna moc zmusza nas do stosowania naszych zamiarów do dobra innych albo do cudzej woli, jakkolwiek zdarza się to często pomimo chęci i przeczy wyraźnie skłonnościom samolubnym; punkt, w którym się zbierają kierunki naszych popędów, nie leży wyłącznie wewnątrz nas, lecz i w woli innych zewnątrz nas są jeszcze siły, które nas poruszają. Stąd wynikają popędy moralne, nieraz przeciwnie popędowi samolubstwa, — stąd potężne prawo

obowiązku i słabsze dobroci, z których każde wymusza na nas niejedną ofiarę, a jakkolwiek oba ulegają tu i ówdzie popędom samolubnym, wszakże nie zaprzestają nigdy ujawniać w naturze ludzkiej swojej rzeczywistości. Przez to w najskrytszych motywach naszego postępowania widzimy się zależnemi od *reguły woli powszechnej*, stąd powstaje w świecie istot myślących *jedność moralna* i urządzenie systematyczne podług praw wyłącznie duchowych. Jeżeli ten odczuwany w nas przymus do zgodności naszej woli z wolą powszechną nazywamy *poczuciem moralnym*, to mówimy o nim tylko jako o objawie tego, co w nas w samej rzeczy zachodzi, nie wykazując przyczyn. Tak Newton stałe prawo dążenia wszystkich części materji do wzajemnego zbliżania się ku sobie, nazwał *ciążeniem*, nie chcąc płać swoich wywodów matematycznych w przykry udział w sporach filozoficznych, któreby się mogły wywiązać co do przyczyny owego ciężenia. Mimo to nie wahał się traktować ciężenia jako rzeczywistego skutku powszechnego wzajemnego oddziaływania wszystkich części materji i dlatego nadał temu oddziaływaniu miano przyciągania. Czy nie byłoby możliwym zjawisko popędów moralnych w istotach myślących w ich stosunkach wzajemnych wystawiać sobie również jako skutek rzeczywiście czynnej siły, przez którą istoty duchowe wpływają na siebie wzajemnie, tak że poczucie moralne jest *odczutą zależnością* woli osobniczej od woli powszechnej, oraz skutkiem naturalnego i powszechnego oddziaływania wzajemnego, które sprawia, że świat niematerjalny osiąga jedność moralną, tworząc, podług praw tego właściwego sobie

oddziaływania wzajemnego systemat doskonałości duchowej. Jeśli myślom tym przypada w udziale tyle prawdopodobieństwa, ile potrzeba, ażeby zasłużyły na pracę snucia z nich wniosków, to urok tych wniosków może niepostrzeżenie pociągnąć nas do stronności względem samych założeń. Zdaje się bowiem, iż w tym wypadku znika przeważna część tych sprzeczności, które nas tak niemile uderzają przy rozważaniu stosunków pomiędzy naturą moralną a fizyczną tu na ziemi: Wszelka moralność czynów znajduje swoje zupełne urzeczywistnienie w świecie duchów według praw duchowych, nigdy zaś według porządku przyrody. Istotne zamiary, nieznanne pobudki wielu usiłowań bezowocnych wskutek braku sił, zwycięstwo nad sobą samym lub też ukryta przebiegłość pozornie dobrych czynów zostają najczęściej stracone dla wyniku fizycznego w świecie ciał; w świecie jednak niematerialnym powinniśmy je uważać jako przyczyny płodne w następstwa i oceniać jako wywołujące lub odbierające skutki, odpowiadające własnościom moralnym wolnej woli, stosownie do praw pneumatycznych połączenia woli prywatnej z wolą powszechną czyli jednostki z całością. Ponieważ bowiem czyn moralny dotyczy wewnętrznego stanu ducha, więc może on naturalnie oddziaływać skutecznie tylko w bezpośredniej łączności duchów. Wskutek tego stać się musi, że dusza człowieka już w życiu doczesnym zając powinna stanowisko odpowiednie do swego stanu moralnego pomiędzy substancjami duchowymi wszechświata, podobnie jak według praw ruchu materja zajmuje w prze-

strzeni wszechświatowej taki układ, jaki siłom jej właściwym odpowiada.<sup>1)</sup> Gdy wreszcie śmierć przerwie łączność duszy ze światem cielesnym, życie w przysłym świecie będzie stanowić tylko dalszy ciąg tej łączności, która już w tym życiu istniała, a wszystkie następstwa objawionej tu moralności odnajdą się tam w skutkach, które istota, zostająca w nierozzerwanej łączności z całym światem duchów, już poprzednio tam wywarła według praw pneumatycznych. Teraźniejszość i przyszłość zleją się w jedną całość według porządku przyrody. Ta okoliczność jest szczególnie doniosłą. W domysłach bowiem, dotyczących ostatecznych podstaw rozumu, spotykamy się z wielką trudnością, skoro, chcąc usunąć złe, wynikające z niedoskonałej harmonji pomiędzy moralnością a jej następstwami w świecie doczesnym, zmuszeni jesteśmy uciekać się do nadzwyczajnej woli Boskiej.

Jakkolwiek bowiem prawdopodobnym może być sąd nasz o mądrości Boskiej według pojęć naszych, zawsze pozostaje wątpliwość, czy słabe pojęcia umy-

---

\*) Oddziaływanie wzajemne człowieka i świata duchów, wpływające z podstaw etycznych, a odbywające się podług praw oddziaływania pneumatycznego, możnaby tak pojmować, iż skutkiem jego jest spólność duchów dobrych z dobrami, złych ze złem. Każdy rodzaj duchów przyłączyłby się zgodnie ze swoją naturą etyczną do tej lub owej części rzeczypospolitej duchowej, biorąc w ten sposób udział we wszystkich następstwach, które według natury rzeczy stąd wynikają.

słu naszego nie zastały opacznie przeniesione na umysł najwyższy. Człowiek bowiem może sądzić o woli Boskiej jedynie według harmonji, którą dostrzega w świecie lub też tej którą przypuszcza w porządku przyrodzonym według zasad analogji; nie powinien zaś według pomysłów swojej własnej mądrości, z której chce zarazem zrobić przepis dla woli Boskiej, wytwarzać nowych porządków dla obecnego lub przyszłego świata.

\* \* \*

Zwracamy się teraz ponownie na drogę poprzednio obraną i zbliżamy się ku celowi, któryśmy sobie założyli. Skoro rzecz się ma ze światem duchów i udziałem w nim naszej duszy tak, jakieśmy to w poprzednim szkicu przedstawili, wydaje się bardzo dziwnym, że wspólność ta nie jest rzeczą powszechną i zwykłą; że niezwykłość zjawiska tego dotyczy prawie w większym stopniu jego rzadkości, niż jego możliwości logicznej.

Trudność ta wszakże da się z łatwością usunąć, a nawet poczęści już jest usunięta. Wyobrażenie bowiem, które przez wejrzenie wewnętrzne wytwarza dusza człowieka o sobie samej, jako istocie duchowej, skoro stawia siebie w stosunku do różnych istot podobnej natury, jest zupełnie odmienne od nich; świadomość jej bowiem wyobraża siebie jako człowieka przy pomocy obrazu, mającego źródło we wrażeniach organów zmysłowych; obraz więc ten

nie może stanąć w jakimkolwiek bądź stosunku do innych rzeczy, prócz materialnych. Chociaż więc podmiot jest jeden i ten sam, a należy jednocześnie do świata widzialnego i niewidzialnego, nie jest to wszakże jedna i ta sama osoba. Wyobrażenia bowiem jednego świata wskutek odrębności swojej nie pociągają za sobą żadnych towarzyszących idei z drugiego świata; a więc to, co myślę jako duch, nie przypomina mi nic o mnie jako człowieku, i odwrotnie, moje stany ludzkie nie wchodzą wcale w moje wyobrażenia o sobie jako duchu. Wreszcie jakkolwiek jasne i naoczne będą moje wyobrażenia o świecie duchów, nie wystarczą one, abym był jego świadom jak człowiek; i odwrotnie wyobrażenie o sobie samym (t. j. o duszy), jak o duchu, wytwarza się przy pomocy wnioskowania; żaden zaś człowiek nie posiada go jako wyobrażenia naoczego i z doświadczenia zacerpniętego.\*)

---

\*) Można to wyrazić przy pomocy podwójnej osobowości, którą posiada dusza w stosunku do życia doczesnego. Niektórzy filozofowie przypuszczają, iż mogą odwołać się, bez narażenia się na poważne zarzuty, do stanu mocnego uśpienia na dowód rzeczywistości niejasnych wyobrażeń; nie wszakże w tym względzie pewnego nie można powiedzieć, prócz tego, iż po obudzeniu się nie przypominamy sobie żadnego z wyobrażeń, jakie mogliśmy mieć we śnie; stąd wynika tylko, że nie wyobrażamy sobie ich jasno po przebudzeniu się, nie zaś, iżby one nie były już jasne wtedy, gdyśmy spali. Przypuszczam raczej, iż były one wtedy jaśniejsze i rozleglejsze, niż najbardziej wyraźne wyobrażenia czuwającego; spodziewać się tego należy, wobec zupełnej nieczynności zmysłów zewnętrznych, po istocie tak czynnej jak dusza. Jednakże, ponieważ w czasie ich wytwarzania ciało ludzkie nie było odczute łącznie z niemi,

Owa różnorodność wyobrażeń duchowych od tych, które należą do życia cielesnego człowieka, nie powinna wszakże być uważaną za przeszkodę, usuwającą całkowicie możliwość oddziaływania świata duchów nawet w świecie doczesnym.

Wpływy ich bowiem, chociaż nie mogą oddziaływać bezpośrednio na świadomość osobową człowieka, mogą wszakże, według zasady kojarzenia wyobrażeń, wywoływać obrazy z nimi spokrewnione i analogiczne w zmysłach naszych, które nie będąc samymi wyobrażeniami duchowymi, są jednak ich symbolami. Jesteśmy bowiem zawsze tą samą substancją, należącą do obu światów, jako ogniwo, a oba rodzaje wyobrażeń należą do tego samego podmiotu i są ze sobą połączone. Możliwość tego możemy sobie do pewnego stopnia uprzytomnić, jeśli weźmiemy pod uwagę, że najwyż-

---

nie towarzyszy im przy przebudzeniu się jego wyobrażenie, które by dopomogło świadomości uważać poprzedni stan myśli, jako należący do tej samej osoby. Postępowanie niektórych lunatyków, wykazujących w tym stanie niekiedy więcej rozumu niż podczas czuwania, chociaż nie o tym nie pamiętają po przebudzeniu, potwierdza możliwość tego, co przypuszczają o śnie. Marzenia senne, tj. wyobrażenia śpiącego, o ile je pamięta przy przebudzeniu, tu nie należą. W tym bowiem wypadku człowiek nie jest zupełnie uśpionym: otrzymuje on do pewnego stopnia jasne wrażenia i wplata czynności swoje duchowe w postacie zmysłowe. Dlatego też przypomina on je sobie częściowo po przebudzeniu się, ale też dostrzega w nich niekiedy dzikie i niesmaczne urojenia, czego się też spodziewać należało, gdyż idee fantazji i wrażenia zmysłowe są w nich z sobą pomieszane.

sze nasze pojęcia rozumowe, które są dosyć blizkie do duchowych, przybierają zwykle szatę cielesną, aby stać się jasnymi. Dlatego też wyobrażamy sobie moralne własności bóstwa, jako gniew, zazdrość, miłosierdzie, mściwość i t. d.; dla tego też poeci uosabiają cnoty, występki lub inne własności przyrody w ten sposób, aby prawdziwa idea rozsądku w nich przyświecała. Tak wyobraża sobie geometra czas w postaci linii, chociaż przestrzeń i czas zgađzają się z sobą tylko w stosunkach i mają podobieństwo do siebie tylko według analogji, nie zaś według jakości; dla tego też wyobrażenie wieczności boskiej przybiera nieraz w umyśle filozofa pozór nieskończonego świata, jakkolwiek usiłuje rozróżnić jedno od drugiego; najważniejszą zaś przyczyną, dla której matematycy nie są skłonni do przyjęcia monad Leibniza, jest ta, że nie mogą wyobrażać dokoła nich maleńkich grudek. Nie jest więc nieprawdopodobnym, że wrażenia duchowe mogą wejść do świadomości, wywołując wyobrażenia fantazyjne, z sobą spokrewnione. W ten sposób idee, udzielone przez wpływ duchowy, przybierają szatę tej mowy, do której człowiek jest przyzwyczajony; odczuta postać ducha przybiera formę figury ludzkiej, porządek i piękność świata uiematerjalnego wywołuje obrazy miłe dla naszych zmysłów i t. d.

Ten rodzaj zjawisk nie może być czymś zwykłym i pospolitym, lecz stanowi udział jednostek, obdarzonych zdolnością organów do wzmocnienia wyobrażeń fantazyjnych, odpowiadających pewnym stanom duszy przy pomocy ruchów harmonijnych, w nierównie wyż-

szym stopniu, niż to się zwykle dzieje i dzieć powinno u ludzi zdrowych.\*) Takie rzadkie istoty mogą w pewnych chwilach być opanowane przez pozór niektórych przedmiotów widzianych nazewnątrz, które biorą za obecność istot duchowych, poznawanych przez cielesne zmysły, chociaż jest to tylko złudzeniem wyobraźni tego rodzaju, że przyczyną jego jest rzeczywisty wpływ duchowy, który wszakże nie może być odczuty bezpośrednio, lecz objawia się w świadomość przez pośrednictwo obrazów fantazyjnych, przybierających pozór wrażeń zewnętrznych.

Wyobrażenia, wpojone przez wychowanie, oraz inne zabobony mogą przytym wywierać swój wpływ tam, gdzie złudzenie mięsza się z prawdą, a chociaż podstawę jego stanowi rzeczywiste oddziaływanie duchowe, przybiera wszakże postać zwodniczą rzeczy zmysłowych. Chętnie także przyznaję, że zdolność tego rodzaju rozwijania odczuć ze świata duchowego w jasne ujęcia życia doczesnego nie jest użyteczną; wyobrażenie bowiem duchowe w tych warunkach tak ściśle splota się z urojeniami fantazji, że z trudnością przychodzi rozróżnić w nich prawdę od surowych złudzeń, które ją otaczają. Stan podobny, polegający na zakłóconej równowadze nerwów, podlegających niena-

---

\*) Nie mam tu na myśli organów zmysłów zewnętrznych lecz „sensorjum duszy“, jak się zwykle wyrażają, t. j. tę część mózgu, której ruchy, według przypuszczeń filozofów, towarzyszą wyobrażeniom duszy podczas jej czynności.

turalnym ruchom pod wpływem duchowych wrażeń duszy, świadczyłby o rzeczywistej chorobie. Wreszcie nie zdziwi nikogo, jeśli wizjoner będzie jednocześnie i fantastą, przynajmniej w stosunku do towarzyszących jego widzeniom obrazów; albowiem cisną mu się wyobrażenia, niezgodne co do przyrody swojej z cielesnym stanem człowieka i nie dające się z nim połączyć, które wytwarzają źle spojone obrazy zmysłów zewnętrznych, dzikie chimery i dziwaczne potwory, przesuwające się w długim szeregu przed omamionemi zmysłami chociaż podstawą ich może być prawdziwe oddziaływanie duchowe.

Nie powinno też wprawiać nas w kłopot wyszukiwanie pozornych podstaw rozumowych dla rozmaitych opowiadań o widmach, z którymi filozof tak często się spotyka, również jak i dla innych oddziaływań duchowych, o których tu i ówdzie bywa mowa. Dusze zmarłych i czyste duchy nie mogą wprawdzie nigdy ukazać się naszym zmysłom, ani też zostawać w jakiegokolwiek łączności z materją, mogą wszakże oddziaływać na należący do wspólnej z niemi rzeczypospolitej duchowej duch ludzki w taki sposób, że wyobrażenia, które się w nim obudzą, przybiorą według praw fantazji pokrewne im obrazy i wywołają pozór odpowiednich przedmiotów na zewnątrz. Złudzenie to może dotknąć każdego ze zmysłów, a jakkolwiek pomieszane będzie z bezładnemi fantazmatami, nie powinno ono zniechęcać nas do przypuszczenia oddziaływania duchowego. Ubliżałbym domyślności czytelnika, gdybym chciał bliżej zatrzymywać się nad tym wyjaśnieniem. Metafizyczne hipotezy bowiem

są tak niezwykle giętkie, iż byłoby świadectwem wielkiej niezręczności, jeśliby kto nie potrafił zastosować tego, co tu powiedziano, do każdego opowiadania o widmach, skoro tylko prawdziwość jego zostanie poddana krytyce; co zresztą w wielu wypadkach bywa niemożliwe, a w jeszcze większej liczbie bardzo mało obiecujące.

Jeśli zważymy korzyści i niedogodności, wynikające dla tych, którzy są obdarzeni organizacją nie tylko dla świata widzialnego, ale do pewnego stopnia także i dla niewidzialnego, (o ile jednostki takie istnieją) to dar ten wydaje mi się podobnym do tego, którym Juno zaszczyliła Tyrezjasza, odbierając mu poprzednio wzrok, aby mu udzielić zdolności przepowiadania. Albowiem z poprzedniego wnosić można, że zdolność naocznego poznania innego świata może tu być nabyta jedynie przez częściową ofiarę z tego rozsądku, który tak potrzebny jest w świecie doczesnym. Nie wiem nawet, czy nie ulegają temu ciężkiemu warunkowi pewni filozofowie, którzy tak pilnie i z takim zagłębieniem się kierują swoje szkła metafizyczne ku owym odległym krainom i umieją opowiadać o nich cudowne rzeczy. Nie zaprzeczam im przynajmniej żadnego z ich odkryć; lecz ostrzegam, aby ktokolwiek, obdarzony zdrowym rozsądkiem a małą subtelnością, nie dał im do zrozumienia czegoś podobnego do tego, co odpowiedział woźnica Tychonowi de Brahe, gdy astronom ten chciał mu w nocy wskazać najkrótszą drogę według gwiazd: *Mój Panie, może się dobrze znasz na niebie. ale na ziemi jesteś głupim.*



### ROZDZIAŁ III.

Antikabała. Urywek z filozofji pospolitej, odstawiającej łączność ze światem duchów.

Arystoteles mówi gdzieś: Gdy czuwamy mamy świat wspólny; gdy śnimy, każdy ma swój własny. Sądzę, że można ostatnie zdanie odwrócić i powiedzieć: skoro każdy z ludzi ma swój odrębny świat, domyślać się należy, że każdy z nich marzy. Wychodząc z tego stanowiska, skoro rozważamy twórców urojonych światów myśli, z których każdy mieszka spokojnie w swoim własnym, wykluczając bezwzględnie inne, tych np., którzy porządek rzeczy ukuli, jak Wolfen, z niewielu materiałów budowlanych doświadczenia i wielu wyłudzonych pojęć, lub też tych, którzy jak Crusius, stworzyli je z niczego, przy pomocy kilku czarodziejskich orzeczeń, o dającym się lub nie dającym się pomyśleć, — zadowolnimy się tym, że wobec sprzeczności ich wizji zaczekamy cierpliwie, nim ci panowie prze-

śnia sny swoje. Bo skoro tylko z woli Boskiej przebudzą się zupełnie, t. j. otworzą oczy na pogląd, nie wykluczający zgody z innymi umysłami ludzkimi nikt z nich nie będzie widział czego innego, prócz tego, co każdy może oczywiście i z pewnością dostrzec w świetle ich dowodów. Filozofowie zamieszkają wtedy świat wspólny, podobny do tego, jaki matymatykom oddawna już obcym nie jest. Ważna ta okoliczność niedługo już zapewne nastąpi, o czym świadczą pewne oznaki i prognostyki, okazujące się od niedawna na widnokręgu wiedzy.

W pewnym związku z marzeniami rozumu zostają urojenia zmysłów; do tych zaliczone bywają niektóre, mające do czynienia z duchami, a to dla tej przyczyny, że ukazują się w nich coś takiego, czego żaden inny zdrowy człowiek nie widzi, i że świadczą one o łączności z istotami, nieobjawiającymi się innym osobom, jakkolwiek dobrymi obdarzonym zmysłami. Nazwa urojeń o tyle właściwą jest w zastosowaniu do tych zjawisk, jeśli dopuścimy, że są one prostym wytworem mózgu, iż zarówno jedne, jak i drugie są obrazami, omamiającymi zmysły narówni z przedmiotami rzeczywistymi. Jeśli jednak wyobrażamy sobie, że oba rodzaje złudzeń mają pochodzenie o tyle podobne, że źródła jednego z nich mogą służyć do wytłumaczenia drugiego, mylą się w tym bardzo. Ktokolwiek, będąc w stanie czuwającym, zagłębia się tak dalece w urojenia i chimery, wyłaniane przez jego wciąż czynną wyobraźnię, iż mało zwraca uwagi na wrażenia zmysłowe, jako na rzeczy podrzędne, może być ze słuszością

nazwany śniącym na jawie. Albowiem wystarczy, aby wrażenia zmysłowe straciły cokolwiek jeszcze na sile swojej, a zaśnie zupełnie. urojenia zaś jego staną się wówczas snami. Nie są niemi podczas czuwania, dlatego że w tym czasie odczuwa je jako odbywające się w nim samym, kiedy inne przedmioty wyobraża sobie na zewnątrz; zalicza więc pierwsze do skutków swojej własnej czynności, drugie zaś do tego, co odczuwa lub biernie przyjmuje z zewnątrz; Wszystko tu ściąga się do stosunku, w jakim przedmioty pomysłane są względem niego, jako człowieka, a więc także i jego ciała. Dlatego też obrazy te mogą go również bardzo zajmować i w stanie czujności, nie mogą go wszakże łudzić, jakkolwiek wyraźne będą. Choć i tak bowiem ma on również wówczas wyobrażenie o sobie samym i o ciele swoim, a obrazy fantazyjne układa w pewnym stosunku do tych wyobrażeń, jednakże rzeczywiste wrażenie ciała jego, otrzymane przez zmysły zewnętrzne, stanowi kontrast, w stosunku do owych urojeń, odbija od nich w takim stopniu, że uważamy je za utworzone przez nas, wyobrażenie zaś o sobie za odczute. Skoro jednak zaczyna usypiać, znika odczute wyobrażenie ciała jego, zostaje zaś tylko jego urojone, inne zaś obrazy fantazyjne wyobrażone są w zewnętrznym stosunku do tego urojonego wyobrażenia i ludzą śpiącego przez cały czas trwania snu; niema bowiem żadnego wrażenia, które przez porównanie z rojeniami pozwoliłoby odróżnić pierwowzór od jego odbicia, t. j. rzeczy zewnętrzne od wyobrażeń wewnętrznych.

Wizjonerzy więc różnią się od śniących na jawie nie tylko pod względem stopnia, ale i zasadniczo. Odnoszą oni bowiem w stanie czujności, a nieraz przy energicznych wrażeniach zewnętrznych niektóre przedmioty ku zewnętrznym miejscom wśród innych, które w rzeczywistości widzą dokoła siebie; kwestja więc w tym wypadku dotyczy tylko tego, jakim sposobem wynoszą na zewnątrz siebie urojenie własnej wyobraźni, a mianowicie w stosunku do swego ciała, które również odczuwają przy pomocy zmysłów zewnętrznych. Żywość obrazu fantazyjnego nie może być tego przyczyną, idzie tu bowiem o miejsce, do którego on zostaje odniesiony jako przedmiot. Żądam więc, aby wykazano, w jaki sposób dusza może wyobrażać obraz podobny, jakakolwiek będzie jego treść, w zupełnie innym stosunku, a mianowicie w pewnym miejscu na zewnątrz i wśród przedmiotów, które odczuwa rzeczywistość. Nie zadowolni mnie przytoczenie innych, do pewnego stopnia zbliżonych wypadków, jak np. majaczeń gorączkowych; pragnę bowiem wiedzieć, w jaki sposób możliwe jest to złudzenie, czy to w stanie zdrowym, czy w chorobie, nie zaś to, że one zdarzają się.

Przy użyciu zmysłów zewnętrznych, w pojęcie jasności wyobrażenia przedmiotów włączamy także miejsce, w którym je odczuwamy. Miejsce to może nie zawsze dokładnie oznaczamy, stanowi ono wszakże niezbędny warunek wrażenia, bez którego niemożliwym byłoby wyobrażać rzeczy nazewnątrz siebie. Bardzo prawdopodobna, że dusza nasza odnosi przedmiot odczuty w wyobrażeniu swoim do tego miejsca, w którym przecinają się linje, pociągnięte od

oka w kierunku spadających na nie promieni. Punkt ten, który nazywamy punktem widzenia, jest wprawdzie w rzeczywistości punktem rozpraszającym, w wyobrażeniu wszakże—punktem skupienia i linii kierowniczych, w których kierunku przenosimy wrażenie (focus imaginarius). W ten sposób oznaczamy miejsce przedmiotu widzianego nawet jednym okiem, jak to bywa np., gdy widzimy w powietrzu obraz ciała, rzucony za pomocą lustra wklęsłego, w tym właśnie punkcie, w którym przecinają się promienie, wychodzące z każdego punktu przedmiotu, zanim dosięgną oka.<sup>1)</sup> Prawdopodobnie można przypuścić to samo w stosunku do wrażeń słuchowych, gdyż powodujące je wstrząśnienia dźwięczne szeregają się również po liniach prostych. I tu więc wrażeniom towarzyszyć może wyobrażenie pewnego ogniska urojonego, odniesionego do tego punktu, w którym przecinają się nazewnątrz linje proste, poprowa-

---

<sup>1)</sup> Sąd, który wydajemy o pozornym miejscu blizkich przedmiotów, w ten sposób tłumaczy się przez teorię widzenia, co jest dosyć zgodnym z doświadczeniem. Jednakże promienie, wychodzące z jednego punktu przedmiotu, nie padają na siatkówkę jako promienie rozchodzące się, lecz w skutek załamania się w ośrodkach przezroczystych oka zbierają się w tym miejscu w jeden punkt. Gdyby więc wrażenie odbywało się w siatkówce, focus imaginarius nie powinienby się znajdować na zewnątrz ciała, lecz na dnie oka. Jest to trudność, której w tej chwili rozwikłać nie mogę, a która zdaje się, iż jest w nieprzejednanej sprzeczności z wyżej przytoczonymi zdaniem, oraz z doświadczeniem. (Nie potrzebujemy tłumaczyć, że dzisiejsza fizjologia zmysłów miałaby niejedno do zarzucenia tej hipotezie „u ognisk urojonych.“ *zł.*)

dzony z wprowadzonego w drgania przyrządu nerwowego mózgu. Oceniamy bowiem do pewnego stopnia odległość i położenie dźwięczącego przedmiotu nawet bez względu na siłę dźwięku i wtedy, gdy przedmiot ów znajduje się za nami, chociaż linje proste, poprowadzone od niego, nie trafiają do otworu słuchowego, lecz przypadają na inne części głowy; należy więc przyjąć, iż linje kierownicze wstrząśnień dźwiękowych przedłużane są w wyobrażeniach duszy nazewnątrz, a przedmiot dźwięczący wyobrażamy w punkcie ich przecięcia. Toż samo, zdaje mi się, przypuścić można i dla trzech pozostałych zmysłów; różnią się one od wzroku i słuchu tym, że przedmiot odczuty znajduje się przy ich użyciu w bezpośrednim zetknięciu z organem zmysłowym, a linje kierownicze bodźca zmysłowego przecinają się zatem wewnątrz samego organu.

Aby zastosować te założenia do utworów wyobraźni, niech mi wolno będzie przyjąć za podstawę to, co przypuszczał Kartezjusz, a co znalazło uznanie u wielu filozofów po nim, a mianowicie, że wszystkim wyobrażeniom fantazyjnym towarzyszą ruchy tkanki lub substancji (esprit) nerwowej mózgu, tak zwane idee materialne (*idées materiales*), t. j. wstrząśnienia lub drgania subtelnego żywiołu, przez nią wydzielanego, podobne do tych, których kopją są odpowiednie wrażenia. Teraz proszę przyjąć tylko jedno przypuszczenie, mianowicie, że główna różnica pomiędzy ruchami nerwowymi przy obrazach fantastycznych a takimiż ruchami przy wrażeniu normalnym polega na tym, iż linje kierownicze w pierwszym

wypadku przecinają się wewnątrz mózgu, w drugim zaś na zewnątrz. Ponieważ ognisko urojone, w którym wyobrażany jest przedmiot przy jasnych wrażeniach podczas czuwania, odniesione jest na zewnątrz, przy złudzeniach zaś, które mogą zachodzić w tym czasie, znajduje się wewnątrz, dopóki więc człowiek czuwa, nieomylnie rozróżnia obrazy fantazyjne od wrażeń zmysłowych.

Skoro to przyjmujemy, zdaje mi się, iż można znaleźć zrozumiałą przyczynę tych zaburzeń umysłowych, które nazywamy obłądem, a w najwyższym stopniu obłąkaniem. Osobliwość tych cierpień polega na tym, że człowiek, niemi dotknięty, widzi na zewnątrz siebie przedmioty swojej wyobraźni i uważa je za rzeczywiste. Wspominałem już, że według zwykłego porządku linje kierownicze ruchów, które odbywają się w mózgu jako materialne odpowiedniki obrazów fantazyjnych, przecinają się wewnątrz niego i że dlatego człowiek umieszcza je podczas czuwania w sobie samym, świadomym będąc swego własnego obrazu. Jeśli więc przypuszczę, że wskutek jakiegokolwiek przypadku lub cierpienia pewne organa mózgowe zostaną odkształcone i wyprowadzone z właściwej im równowagi w ten sposób, iż ruchy nerwowe, towarzyszące obrazom fantazyjnym, odbywają się według linii, które po przedłużeniu przetną się na zewnątrz mózgu, to ognisko urojone przeniesione zostanie na zewnątrz myślącego podmiotu, a obraz, który był prostym wytworem wyobraźni, zostanie ujęty jako przedmiot oddziaływa-

jący na zmysły zewnętrzne<sup>1)</sup>. Zdumienie, wywołane przez domniemane ukazanie się rzeczy, która według naturalnego porządku nie powinna byłaby mieć miejsca, spotęguje rychło uwagę i nada początkowo może słabemu obrazowi fantazji taką żywość, która nie pozwoli ludzającemu się wątpić o prawdziwości zjawiska. Takie złudzenie może być przedmiotem każdego ze zmysłów zewnętrznych. Każdy bowiem zostawia w wyobraźni ślady wrażeń, uszkodzenie zaś tkanki nerwowej może być przyczyną przeniesienia ogniska urojonego w to miejsce, z którego otrzymywałoby się wrażenie rzeczywiście istniejącego cielesnego przedmiotu.

---

<sup>1)</sup> Można by porównać do pewnego stopnia z przytoczonym powyżej wypadkiem stan, w którym znajduje się człowiek pijany, widzący przedmioty podwójnie. Nabrzmienie naczyń krwionośnych przeszkadza mu skierować oczu w ten sposób, aby osie ich przecinały się w punkcie, w którym znajduje się ich przedmiot. Również przedłużenie naczyń krwionośnych w mózgu, które może być przemijającym, a dopóki trwa, oddziaływać na niektóre nerwy, może być przyczyną, iż niektóre obrazy fantazyjne ukazują się nam w przestrzeni zewnętrznej nawet podczas czuwania. Bardzo pospolite doświadczenie porównać można z tym złudzeniem. Gdy po przebudzeniu się ze snu, zostając jeszcze w stanie półsennej, spoglądamy otwartymi oczyma na włókna kotary lub kołdry, lub na drobne plamy blizkiej ściany, łatwo wytwarzamy sobie z nich postaci twarzy ludzkich lub inne podobne. Złudzenie ustaje, skoro tego zechcemy i natężymy uwagę. W tym wypadku przeniesienie ognisk urojonych obrazów fantazyjnych zostaje do pewnego stopnia pod wpływem woli, kiedy przeciwnie podczas obłądki żaden wysiłek woli nie w stanie temu zapobiec.

Nic więc dziwnego, że podlegającemu złudzeniom wydaje się, iż widzi lub słyszy bardzo wyraźnie rzeczy, których nie ujmuje nikt prócz niego, chociażby złudzenia te ukazywały się i znikwały raptownie, lub też oddziaływały na jeden ze zmysłów, np. na wzrok, lecz nie były potwierdzone przez inne, np. dotyk, a więc wydawały się bezcielesnymi. Zwykle opowiadania o duchach tak często mają ten charakter, iż usprawiedliwiają podejrzenie o pochodzeniu z podobnego źródła. Również i potoczne pojęcia o i s t o t a c h d u c h o w y c h, które da się wysnuć z mowy pospolitej, zgadza się zupełnie z tego rodzaju złudzeniem i nie zaprzecza podobnego pochodzenia; albowiem własność bezcielesnego przedmiotu rozciąglęgo stanowi istotną cechę tego pojęcia.

Bardzo prawdopodobną jest rzeczą, iż wpojone przez wychowanie wyobrażenia o duchach dają chorej głowie materiał do ludzących urojeń, i że umysł wolny od podobnych zabobonów, gdyby nawet uległ podobnemu zboczeniu chorobliwemu, nie uroiłby tak łatwo obrazów tego rodzaju. Widzimy dalej z tego, co powiedziano, że ponieważ cierpienie człowieka podlegającego złudzeniom nie dotyczy rozsądku, lecz zmysłów, nieszczęśliwy nie może usunąć marzenia swego zapomocą żadnego rozumowania; prawdziwe bowiem lub urojone wrażenie zmysłowe poprzedza wszelki sąd rozsądku i posiada bezpośrednią oczywistość, o wiele prześcigającą każdy inny rodzaj przekonania.

Z tych rozważań wynikające następstwo zawiera w sobie tę niedogodność, iż czyni zbyt czynnymi głębo-

kie domysły poprzedniego rozdziału, i że czytelnik, jakkolwiek skłonny do przyjęcia idealistycznych rzutów w nim zawartych, przełoży wszakże nad nie pojęcia, które pozwolą krócej i jaśniej kwestję rozstrzygnąć, a przytym, mogą spodziewać się powszechnego uznania. Bo pomijając już tę okoliczność, iż rozsądny sposób myślenia bardziej jest skłonny czerpać przyczyny wyjaśniające z materiału doświadczenia, niż pograżać się w zawrotne pojęcia na wpół poetyzującego a na wpół wnioskującego rozumu, odsłania się jeszcze z tej strony możność zostania wyśmianym; kpiny zaś, uzasadnione lub nie, stanowią zawsze jeden z najpotężniejszych środków do powstrzymania od jałowych dociekań. Poważne bowiem roztrząsanie urojeń fantastów stanowi już powód do złośliwych przypuszczeń a filozofja podaje siebie w podejrzenie wskutek takiego nie zachęcającego towarzystwa.

Wprawdzie nie zaprzeczałem istnienia podobnych zjawisk w stanie obłądu, lecz raczej wiązałem je z urojeniem o obcowaniu z duchami, nie jako przyczynę, lecz jako naturalne jego następstwo.

Czy istnieje wszakże na świecie takie głupstwo, którego nie można byłoby pogodzić z bezpodstawną filozofją? Nie będę miał za złe czytelnikowi, jeśli, zamiast uważać wizjonerów za półobywateli drugiego świata, zaliczy ich po prostu do kandydatów do domu zdrowia, a w ten sposób zwolni siebie od wszelkich dalszych poszukiwań. Skoro więc staniemy na tym stanowisku, musi się zmienić i nasz sposób traktowania podobnych zwolenników świata duchów, a jeśli niegdyś uważano za konieczne palić niektórych z nich,

możemy zadowolnić się dziś tym, że przepisujemy im środki przeczyszczające. Wobec takiego położenia rzeczy staje się zbyt rzeczą sięgać tak głęboko i poszukiwać, przy pomocy metafizyki, tajemnic w rozgorączkowanych mózgach, ulegających złudzeniu wizjonerów.

Przenikliwy wzrok Hudibras'a sam tylko mógłby rozstrzygnąć zagadkę; zdaniem jego bowiem, gdy wiatr hypochondryczny dmie we wnętrzościach, to wszystko zależy od jego kierunku, jeśli zwraca się ku dołowi wynika stąd .....; jeśli ku górze—staje się zjawiskiem lub świętym objawieniem.

## ROZDZIAŁ IV.

Wniosek teoretyczny ze wszystkich rozważań części  
pierwszej.

Jeżeli waga, która według praw cywilnych ma służyć za miarę w handlu, pokazuje mylnie, błąd jej wykrywamy, przekładając towar i ciężarki z jednej szalki na drugą. Stronność wagi rozumowej poznać możemy przy pomocy podobnegoż środka, bez którego i w sędach filozoficznych nie można nigdy przyjść do zgodnego *f a c i t.* Uwolniłem duszę swoją od przesądów, wytępiłem w niej wszelką ślełą poddańczość, która do niej się wkradła, aby utorować drogę wiedzy urojonej. Teraz nic mi nie imponuje, nic nie szanuję prócz tego, co drogą prostą doszło do umysłu spokojnego, otwartego dla wszelkich dowodzeń; nie zważającego czy potwierdza, czy znosi poprzedni sąd mój; czy mię czyni zdecydowanym, czy zostawia w stanie wątpliwości. Gdziekolwiek znajdę coś, co

mię poucza, przyswajam to sobie. Sąd tego, który obala moje dowody, staje się moim, skorom zważył poprzednio na szali przeciwnej miłości własnej, a następnie w tej samej szali przeciwko moim urojonym wywodom; skorom znalazł w nim więcej treści. Dotąd uważałem zdrowy rozum ludzki z punktu widzenia własnego rozsądku; teraz przenoszę się na stanowisko obcego i zewnętrznego rozumu i rozważam swoje własne sądy razem z tajnymi ich podbudkami z punktu widzenia innych. Porównanie obu obserwacji daje wprawdzie bardzo znaczne paralaksy<sup>1)</sup>, jest to wszakże jedyny sposób uniknięcia złudzenia optycznego i umieszczenia pojęć we właściwym dla nich miejscu w stosunku do władzy poznawczej umysłu ludzkiego. Ktokolwiek zarzuci mi, iż jest to zbyt poważny język wobec zadania tak obojętnego, jakim jest nasze, które zasługuje raczej na nazwę zabawy niż poważnego zajęcia — będzie miał słuszość. Chociaż jednak nie powinno się okrywać w wielkie zbroje wobec drobnostki, można wszakże z jej powodu potrącić o rzeczy poważne, a ostrożność, zbyteczna w sądach o drobnostkach, może służyć za przykład dla ważniejszych wypadków. Nie widzę, iżby jakabądź skłonność lub uprzedzenie wkradło się do umysłu mego, kierując go ku dowodom za lub przeciwko, prócz jednej: waga umysłowa nie jest zupełnie bezstronną, a ramię jej z napisem: n a d z i e j a n a p r z y s z ł o ś ć posiada przewi-

---

<sup>1)</sup> Tak w astronomji nazywa się różnica kątów, pod którymi widzialna jest gwiazda z dwóch odmiennych punktów. (tł.)

gę mechaniczną tego rodzaju, iż lekkie dowody, rzucane do zawieszanej na nich szali, przechylają ją wbrew poważniejszym spekulacjom, ciężącym na przeciwnej stronie. Jest to jedyna niedokładność, którą niełatwo mi usunąć, a której w rzeczywistości nigdy nie usunę. Muszę wyznać, że wszystkie opowiadania o zjawianiu się dusz zmarłych lub o wpływach duchów, wszystkie teorie, dotyczące domyślnej natury tych istot, oraz ich związku z nami wywierają wpływ swój na szalę nadziei; przełożone na szalę spekulacji, okazują się utkaniami z powietrza. Gdyby rozwiązanie postawionego tu zagadnienia nie zostawało w związku sympatycznym ze zdecydowaną poprzednio już skłonnością, któż, posiadający zdrowy rozum, wahałby się zdecydować, co jest bardziej prawdopodobnym, czy przyjąć rodzaj istot, które nic nie mają wspólnego ze wszystkim, o czym uczą go zmysły, czy też niektóre z podawanych doświadczeń przypisać złudzeniu lub zmyśleniu, w wielu wypadkach tak pospolitemu.

Jest to, zdaje się, główna przyczyna tak rozpowszechnionej wiary w opowiadania o duchach, a nawet sądziłbym, że pierwsze złudzenia, spowodowane przez urojone zjawianie się osób zmarłych, płyną z błogiej nałziei przetrwania w jakikolwiek sposób po śmierci. Często bowiem obłąd łudził zmysły ludzkie w cieniach nocy i z dwuznacznych postaci wytwarzał urojenia, zgodne z poprzednio urobionymi mniemaniami, które ostatecznie stały się pobudką dla filozofów do wymyślenia idei rozumowej duchów i do nadania jej formy doktryny. Łatwo więc dostrzec, iż przywłaszczona przezemnie teoria wspólności duchów przybrała ten sam

kierunek, jaki wynika ze skłonności powszechnej. Założenia jej bowiem zmierzają bardzo widocznie ku temu, aby wytworzyć pojęcie o tym, jak duch ludzki w y c h o d z i z tego świata, t. j. o jego stanie po śmierci<sup>1)</sup>; w jaki zaś sposób p r z y c h o d z i, t. j. o narodzeniu się i rozmnażaniu nic nie wspominam; ani nawet o tym, w jaki sposób jest on o b e c n y na tym świecie, t. j. jak istota niematerialna może być czynną w ciele i przez nie, a wszystko to dla tej poważnej przyczyny, że nic o tym nie wiem. Powinien byłbym więc zdecydować się na równą niewiedzę w stosunku do przyszłego stanu, gdyby nie stronność upragnionego mniemania, gotowego posługiwać się chociażby najslabszemi dowodami dla poparcia siebie.

Taż sama nieświadomość staje się przyczyną, że jakkolwiek nie przyznaję całkowitej prawdziwości wielu opowiadań o duchach, jednakże z dziwną powściągliwością, podając w wątpliwość każde z tych opowiadań w szczególności, nie przestaję wierzyć do pewnego stopnia we wszystkie razem wzięte. Pozostawiam wolny sąd czytelnikowi; co do mnie wszakże, to dowody drugiego rozdziału mają w oczach moich

---

<sup>1)</sup> Symbolem duszy u Egipcjan był motyl; także samo znaczenie ma nazwa grecka (p s y c h e). Widzimy stąd, że nadzieja, która w śmierci widzi tylko przemianę, spowodowała tę ideę razem z jej symbolem. Nie znosi to bynajmniej zaufania do poprawności wynikających stąd pojęć. Nasze poczucie wewnętrzne i oparte na nim sądy o tym, co podobne jest do rozumu, prowadzą, o ile nie są spaczone, do tegoż samego celu, do którego doprowadziłby rozum, gdyby był światlejszy i obejmował szersze widoki.

dostateczną przewagę, abym słuchając dziwnych nieraz opowiadań tego rodzaju, zachowywał się poważnie i niezdecydowanie. Ponieważ wszakże nigdy nie braknie dowodów, skoro umysł z góry jest uprzedzony, nie chcę więc obciążać czytelnika dłuższą obroną tego sposobu myślenia.

Będąc już blizkim zakończenia teorii duchów, ośmielam się jeszcze dodać, że rozważanie to, jeżeli czytelnik należycie je zużytkuje, zamyka wszelki pogląd filozoficzny na istoty podobne, i że może w przyszłości cośkolwiek będą w tym przedmiocie m n i e m a ć, nigdy wszakże w i e d z i e ć nic nie będą. Przepowiednia ta brzmi nieco chełpliwie. Niema bowiem ani jednego dostępnego zmysłom przedmiotu przyrody, o którym możnaby powiedzieć, iż został przez obserwację lub rozum zupełnie wyczerpanym, chociażby to była kropelka wody, ziarnko piasku lub coś jeszcze prostszego. Tak bezgraniczną jest różnaitość tego, co natura w najmniejszych swoich częściach przedstawia do rozpoznania umysłowi, ograniczonemu w tym stopniu, jak ludzki. Inaczej wszakże rzecz ma się z filozoficznym pojęciem o istotach duchowych. Może być ono doprowadzone do doskonałości, ale w znaczeniu u j e m n y m, skoro mianowicie ustanowiono z pewnością granicę naszego poznania i przekonano się, że rozmaite zjawiska życia w naturze oraz ich prawa stanowią wszystko, co poznać możemy; zasada zaś tego życia, t. j. natura duchowa, której nie znamy, lecz o której tylko robimy przypuszczenia, nigdy nie może być pomyslaną w terminach pozytywnych, gdyż w całym naszym świecie wrażeń nie mamy żadnych danych po te-

mu i zmuszeni jesteśmy posługiwać się przeczeniami, aby pomyśleć coś tak odmiennego od rzeczy zmysłowych. Sama zaś możliwość podobnych przeczeń nie polega ani na doświadczeniu, ani na wnioskowaniu, lecz na urojeniu, do którego ucieka się pozbawiony wszelkich środków pomocniczych rozum. W ten sposób pneumatologia człowieka może być nazwaną systematem doktrynalnym jego koniecznej niewiedzy o istotach domyślnych, i jako taki złatwością odpowiada zadaniu.

Teraz odkładam na stronę całą tę materję o duchach, rozległy kawałek metafizyki, jako zamkniętą i skończoną. Nie obchodzi mię już nic więcej. Ograniczając w ten sposób plan moich badań i uwalniając się od niektórych zupełnie bezowocnych poszukiwań, mam nadzieję skuteczniej zastosować swoje niewielkie zdolności umysłowe do pozostałych przedmiotów. Najczęściej bywa zbytelnym usiłowanie rozproszenia małej miary sił swoich na wszelkie lekkomyślne plany. Przeciwnie roztropność każe w tym, jak i w wielu innych wypadkach, zakresić zamiary w stosunku do sił; a nie mogąc osiągnąć w sposób należyty rzeczy wielkich, ograniczyć się do bardziej umiarkowanych.



## Część II

### która jest historyczną.

---

#### ROZDZIAŁ I.

Opowiadanie, którego sprawdzenie pozostawia się  
dobrej woli czytelnika.

Sit mihi fas audita loqui... Virgilius.

Filozofja, której dumę stanowi, że otwarta jest na wszystkie jałowe zapytania, znajduje się często w przykrym położeniu wobec pewnych opowiadań, gdy o niejednym z nich nie może bezkarnie wątpić, innych zaś rzeczy nie może przyjąć na wiarę, nie narażając się na drwiny. Z obu trudnościami spotyka się do pewnego stopnia wobec zwykłych opowiadań o duchach; z pierwszą w stosunku do tych, którzy opowiadają, z drugą względem tych, którym je powtarza. Istotnie żaden zarzut nie jest tak przykry dla filozofa.

jak posądzenie go o łatwo wierności przyjęcie pospolitych zabobonów. Ponieważ ci, którzy umieją tanim kosztem uchodzić za mądrych, rzucają swój śmiech ironiczny na wszystko, przez co równają do pewnego stopnia mądrych z nieukami, będąc dla jednych i drugich jednakowo niezrozumiałymi, nic więc dziwnego, że tak często opisywane zjawiska znajdują ogólny posłuch, chociaż urzędownie bywają zaprzeczane albo tajone. Można więc być pewnym, że nigdy żadna Akademia Umiejętności nie obierze przedmiotu tego na temat konkursowy; nie dlatego, iżby członkowie jej zupełnie wolni byli od uległości tego rodzaju opinjom, lecz dlatego, że roztropność nakazuje zakreślić granice wszelkim pytaniom, które bez namysłu stawia próżna ciekawość i mędrkowanie. Opowiadania więc tego rodzaju będą znajdowały zawsze ukrytą wiarę, lecz panująca moda będzie je pewnie odrzucała.

Ponieważ jednak cała ta kwestja nie wydaje mi się ani dosyć ważną, ani przygotowaną dostatecznie do tego, aby ją rozstrzygnąć, nie waham się więc przytoczyć tu opowiadanie tego rodzaju, podając je z zupełną obojętnością na łaskawy lub nieżyczliwy sąd czytelnika.

W Stokholmie mieszka niejaki p. Swedenborg, nie mający ani obowiązku ani urzędu, utrzymując się z własnego dosyć znacznego majątku. Całe jego zajęcie polega na tym, iż, jak sam opowiada, od 20 już przeszło lat obcuje z duchami i z duszami zmarłych, otrzymuje od nich wiadomości z tamtego świata i udziela im wzamian cokolwiek nowin z naszego, pisze gru-

be tomy o swoich odkryciach, a niekiedy jeździ do Londynu, aby zająć się ich wydaniem, Nie trzyma swoich wiadomości w tajemnicy, opowiada o nich każdemu swobodnie, i zdaje się, jest o tym zupełnie przekonany, nie wykazując najmniejszego pozoru oszukaństwa lub szarlatanizmu. Sam siebie uważa za najprawdziwszego z duchowidzów, jest zaś niewątpliwie najprawdziwszym fantastą, jak wypada, gdy sądzimy o nim bądź z jego dzieł, bądź z opowiadań tych, którzy go znali osobiście. Wszakże okoliczność ta nie powinna powstrzymać zwolenników wpływów duchowych od domysłów, iż poza temi urojeniami ukrywa się jakaś prawda. Ponieważ jednak kredytywy wszystkich upoławomocnionych z tamtego świata polegają na dowodach, które składają w doczesnym przechodząc przez pewne próby, powinienem więc przytoczyć przynajmniej to, co jeszcze znajduje wiarę wśród wielu, a co się opowiada na dowód niezwykłych właściwości tego człowieka.

Około końca r. 1761 p. Swedenborg był zaproszony do pewnej księżniczki, której wysoki umysł i trafny sąd czyniły prawie niemożliwym, aby w wypadku podobnym została oszukaną. Powodem do tego były wieści, krążące powszechnie o wizjach, jakie miał ten człowiek. Po kilku zapytaniach, zmierzających raczej ku temu, aby zabawić się jego urojeniami, niż ku pozyskaniu rzeczywistych wiadomości z tamtego świata, pożegnała go księżniczka, uprzednio dając mu tajne zlecenie, dotyczące jego wspólności z duchami. Po upływie kilku dni powrócił p. Swedenborg z odpowiedzią tego rodzaju, iż wprawiła ona księżniczką według własnego jej zeznania w najwleńsze zdumienie

gdyż nietylko była prawdziwą, ale nie mogła mu być udzieloną przez żadnego z żyjących. Opowiadanie to zaczerpnięte jest z relacji ambasadora u dworu tamtejszego, który był wówczas na miejscu i przesłał tę wiadomość innemu ambasadorowi zagranicznemu w Kopenhadze; zastało ono zupełnie stwierdzone przez informacje, umyślnie w tym przedmiocie zażądane.

Następne opowiadania nie są oparte na żadnych innych dowodach prócz tego, iż są przez wszystkich powtarzane, co jak wiadomo nie koniecznie świadczy o ich prawdziwości. Pani Marteville, wdowa po envoyé holenderskim u dworu szwedzkiego, otrzymała żądanie od subiekta pewnego jubilera, o zapłacenie zaległej należitości za serwis srebrny. Osoba ta, znająca punktualność swego zmarłego męża, była przekonana, iż dług ten spłacony był za jego życia; nie mogła wszakże w papierach po nim pozostałych znaleźć żadnych dowodów. Odkryła więc p. Marteville kłopot swój p. Swedenbergowi, prosząc go, iżby, jeśli to prawda była, co o nim mówią, że obcuje z duszami zmarłych, przyniósł jej wiadomość, z tamtego świata, jak stoją sprawy z jubilerem, Pan Swedenborg obiecał uczynić to, a po upływie kilku dni przyniósł owej pani wiadomość, iż zasięgnął żądanej informacji, dodając, że w pewnej szafie, którą ona uważała za zupełnie wypróżnioną, znajduje się skrytka, zawierająca żądane pokwitowanie. Rozpoczęto poszukiwania według jego opisu i znaleziono obok tajnej korenspondencji holenderskiej pokwitowanie, zadające kłam pretensjom jubilera.

Trzecie opowiadanie jest tego rodzaju, że możliwym byłby najzupełniejszy dowód jego prawdziwości

lub nieprawdziwości. W końcu roku 1759, jeśli jestem dobrze poinformowany, przybył p. Swedenborg z Anglii i wylądował pewnego popołudnia w Gothenburg. Tegoż wieczora zaproszony został do pewnego towarzystwa u jednego z kupców miejscowych; tu po upływie pewnego czasu z objawami największego zdumienia opowiedział, iż w tej samej chwili wybuchnął straszliwy pożar w Südermalm w Stockholmie. Po upływie kilku godzin, w ciągu których on od czasu do czasu wychodził, opowiadał obecnym, że ogień jest zgaszony, dodając szczegóły o tym, jak daleko pożar sięgał. Tegoż samego wieczoru rozeszła się cudowna wieść, a nazajutrz całe miasto o tym opowiadało; po upływie dwóch dni dopiero przysły wieści ze Stockholmu do Gothenburg, jak powiadają, zupełnie zgodne z wizjami Swedenborga.

Domyślam się, iż zapytają mnie czytelnicy, co skłania mnie do podjęcia się tak gardzonego powszechnie zajęcia, jak roznoszenie wieści, których człowiek rozsądny niema cierpliwości nawet wysłuchać, a tym bardziej do obierania ich za temat rozprawy filozoficznej. Ponieważ wszakże filozofja, o której mowa, była również bajką z kraju pasorzytnego metafizyki, nie widzę więc nic złego w tym, aby obie razem połączyć. Dlaczegoż bowiem miałyby być zaszczytniejszym dać się omamić przez ślepe zaufanie do pozornych dowodów rozumu, niż przez lekkomyślną wiarę w kłamliwe opowiadanie?

Rozsądek i głupota mają tak niewyraźnie przeprowadzoną między sobą granicę, iż trudno przebywać przez czas dłuższy w jednej z tych dziedzin, nie wkraczając cokolwiek do sąsiedniej. Co zaś dotyczy łat-

wowierności, dającej się przekonać często wbrew dowodom rozsądku, jest ona, zdaje się, pozostałością prastarej uczciwości, która wprawdzie nie bardzo jest właściwą w obecnym stanie rzeczy, a zatem często staje się głupotą, nie powinna być wszakże przez to uważana jako naturalna spuścizna wrodzonego głupstwa. Pozostawiam więc dobrej woli czytelnika rozwikłanie na jej pierwiastki owej dwuznacznej mieszaniny rozumu i łatwowierności, którą wykazuję w swoich cudownych opowiadaniach, i postawienie na rachunek mego sposobu myślenia wzajemnej proporcji obu tych składników. Ponieważ bowiem przy tego rodzaju krytyce idzie tylko o przyzwoitość, uważam więc siebie za dostatecznie ubezpieczonego wobec drwin przez to, iż z głupstwami temi, jeśli je tak nazwać zechcą, znajduję się w dosyć licznym i dobrym towarzystwie, gdyż, jak sądzi Fentenelle, wystarcza to już, aby co najmniej nie być uważanym za nierozsądnego. We wszystkich bowiem czasach tak było i zapewne zawsze tak będzie, że rzeczy pozbawione sensu znajdują wiarę nawet u ludzi rozsądnych, jedynie dlatego, że o nich powszechnie się mówi. Do takich należą sympatje, zamówienia, przeczcucia, oddziaływania wyobraźni na płód kobiet w ciąży, wpływ przemian księżyca na zwierzęta i rośliny i t. p. A czyż niedawno prosty lud wiejski nie odplacił uczonym za drwiny, któremi oni go obdarzali z powodu łatwowierności? Bo ciągłym powtarzaniem kobiety i dzieci spowodowały wreszcie, iż znaczna ilość ludzi rozsądnych wzięła wilka za hyenę, chociaż obecnie każdy, kto ma rozum, łatwo dostrzeżę,

że zwierzę afrykańskie nie może się znajdować w lasach Francji. Słabość umysłu ludzkiego w połączeniu z jego żądzą wiedzy staje się przyczyną, iż z początku chwyta bez rozróżnienia prawdę i oszukaństwo. Stopniowo wszakże wyjaśniają się pojęcia, mała część zostaje, reszta zaś wyrzuca się jako śmiecie.

Dla kogo więc powyższe opowiadania o duchach, stanowią rzecz wielkiej wagi, może, jeśli ma dosyć pieniędzy i nic lepszego do uczynienia, przedsięwziąć podróż dla bliższych informacji w tym względzie, podobnie jak Artemidor powędrował do Azji Mniejszej, aby mu tam wytłumaczono sen jego. Potomność, tak jak on myśląca, obowiązana mu będzie wdzięcznością, iż zapobiegł, aby jakiś Filostrates po upływie wielu lat nie uczynił ze Swedenberga nowego Apollonjusza z Tyany, skoro wieści o nim dojrzeją do stopnia formalnych dowodów, a niedogodne, chociaż bardzo potrzebne, przesłuchanie świadków naocznych stanie się niemożliwym.

## ROZDZIAŁ II.

### Ekstazytna podró¿ fantasty do świata duchów.

Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,  
Nocturnos lemures, portentaque Thessala.

*Horatius.*

Nie mogę w żaden sposób wziąć za złe oględnemu czytelnikowi, jeżeli w dalszym ciągu tego pisma obudzi się w nim pewna wątpliwość co do metody, którą autor uznał za dobre w nim przyjąć. Ponieważ bowiem umieściłem część dogmatyczną przed historyczną, a więc dowody rozumowane przed zaczerpniętymi z doświadczenia, dałem więc powód do podejrzenia, iż obrałem podstęp a mając już poprzednio w myśli całą historję, udałem, iż nic o niej nie wiem i rozumię tylko abstrakcyjnie, aby następnie olśnić nieprzygotowanego czytelnika jaskrawym potwierdzeniem swoich wywodów przez doświadczenie. W istocie jest to manewr, którym się często posługiwali filozofowie z wiel-

kim powodzeniem. Powinniśmy bowiem wiedzieć, że wszelkie poznanie ma dwa końce, za które można je pochwyć, jeden a priori, drugi a posteriori. Wprawdzie wielu przyrodników nowszych czasów twierdzi, iż powinniśmy zaczynać od ostatniego i sądzą, że węgorza nauki chwytać należy za ogon, zapewniając sobie dostateczną ilość wiedzy doświadczalnej, a od niej stopniowo cofając się ku pojęciom wyższym i ogólniejszym. Jednakże, chociaż możliwe, iż nie jest to źle obmyślane, nie jest to wszakże metoda ani dosyć uczona, ani dosyć filozoficzna; gdyż postępując w ten sposób, dochodzimy niebawem do pewnego dla czego? na które niema odpowiedzi, co jest równie mało zaszczytnym dla filozofa jak dla kupca, gdy prosi uprzejmie właściciela weksla o pofatygowanie się powtórne po zapłatę. Dlatego też ludzie dowcipni, chcąc uniknąć tej niedogodności, rozpoczęli metafizykę z przeciwnego końca, t.j. od punktu najwyższego. Przytym jednakże spotykamy się z nową trudnością, a mianowicie, że zaczynamy niewiadomo skąd i dochodzimy niewiadomo dokąd, i że bieg dowodów nie chce się zgodzić z doświadczeniem, a nawet zdaje się, że atomy Epikura prędzej mogą spotkać się przypadkowo dla utworzenia świata po nieskończeniu długim spokojnym spadaniu, niż najogólniejsze i najabstrakcyjniejsze pojęcia, aby go wytłumaczyć. Ponieważ wszakże filozof widział dobrze, że jego dowody rozumowe z jednej strony, a jego doświadczenia rzeczywiste z drugiej, przebiegają obok siebie ku dziedzinom, nie dającym się pomyśleć jak dwie linje równoległe, nigdy się z sobą nie spotykając, — więc każdy z nich w zgodzie z innemi, jakby się poprzednio umówiwszy, wy-

biera punkt wyjścia według upodobania własnego, a następnie nie idzie po prostej linii wnioskowania, lecz zlekka pochylając dowody ku celom pewnych doświadczeń lub świadectw historycznych, prowadzi rozum w ten sposób, aby dojść do punktu, którego łatwowierny uczeń ani się spodziewał, i dowieść tego, o czym już z góry było wiadomo, że powinno być dowiedzione. Tę drogę nazwali oni aprioryczną, chociaż była ona w sposób niedostrzegalny przez ukryte sztaby podciągnięta ku punktowi a posteriori; przytym słusznym jest, iż ten, który się zna na sztuce, nie powinien zdradzać mistrza. Według tego pomysłowego sposobu nauczania rozmaici ludzie pełni zasług pochwycili nawet tajemnice religji na drodze czysto rozumowej, podobnie jak powieściopisarze każą uciekać bohaterce powieści w dalekie kraje, aby dała możność wielbicielowi swemu przypadkiem odnaleźć siebie w szczęśliwej przygodzie: *et fugit ad salices et se cupit ante videri Virg.*<sup>1)</sup> Wobec więc tak sławnych poprzedników nie miałbym powodów wstydzić się, że użyłem tej samej sztuczki, aby dopomóc pismu swemu do pożądanego zakończenia. Lecz prosiłbym czytelnika nie myśleć tak źle o mnie. Cóżby to mi na prawdę pomogło, skoro żadnego już oszukać nie mogę, odsłoniwszy mu tajemnicę pisarską? Przytym mam to nieszczęście, że świadectwo, na które natrafiam, a które tak niezwykle podobne jest do filozoficznego porodu myśli mojej

---

<sup>1)</sup> Ucieka do krzaków i pragnie wprzód być widzianą.  
Virg.

wygląda rozpaczliwie potwornie i głupio, tak że prędzej mogą się spodziewać, iż czytelnik z powodu tego pokrewieństwa uzna moje dowody rozumowe za niedorzeczne, niż fakta te za rozsądne dla owych dowodów. Powiadam więc bez wykrętów, że nie dopuszczam żadnych żartów we wszystkim, co dotyczy owego podobieństwa, lecz oświadczam krótko i węzłowato, że albo w pismach Swedenborga powinniśmy się domyślać więcej dowcipu i prawdy, niż tam na pierwszy rzut oka dostrzec możemy, lub że zgodność jego z moim systematem jest przypadkowa podobnie jak niekiedy poeci, wpadając w obłąd przepowiadają przyszłość, jak ludzie mniemają, lub przynajmniej, jak oni to sami mówią, kiedy tu lub ówdzie przypadkowo zgadzają się z wypadkami,

Dochodzę do swego celu, t. j. do pism swego bohatera. Jeśli wielu z zapomnianych obecnie lub nawet od początku nieznanych pisarzy nie małą ma zasługę w tym, iż przy wypracowaniu dzieł większych nie dbali o wydatek własnego rozumu, należy się bez wątpienia Swedenborgowi zaszczyt ten w najwyższym stopniu. Niewątpliwie bowiem jego butelka<sup>1)</sup> w świecie księżycowym jest pełna i nie ustępuje żadnej z tych, które Ariosto widział tam napełnione straconym tu rozumem, a których właściciele kiedyś pójdą tam, aby go odnaleźć; tak dalece pozbawione jest wielkie dzieło najmniejszej kropelki rozumu. Niemniej wszakże panuje tu tak dziwna zgodność z tym wszystkim, co naj-

---

<sup>1)</sup> Ariosto opowiada, iż wszystkie rzeczy zgubione na ziemi odnajdują się na księżycu, a w tej liczbie i rozum tu stracony odnajduje się tam w buteleczkach.

subtelniejsze grzebania mózgow wysnuć mogły o tym przedmiocie, że czytelnik wybaczy mi, jeśli ujrzę w tym ową osobliwość gry fantazji, którą tylu innych zbieraczy dostrzegł w zabawach przyrody, znajdując np. w plamistym marmurze świętą rodzinę, lub w stalaktytach — mnichów, kropielnicę i organa, albo nawet, jak dowcipniś Ziscow, liczbę, zwierza i potrójną koronę na zmarzłej szybie; słowem, rzeczy, których nikt nie widzi prócz tych, co mają głowę uprzednio niemi zapełnioną.

Wielkie dzieło tego pisarza składa się z 8-iu tomów in quarto, pełnych nonsensów, które proponuje światu p. t. *Arcana coelestia* jako nowe objawienie. W nich zjawiska swoje stosuje wielokrotnie do odsłonięcia utajonego sensu dwóch pierwszych ksiąg Mojżesza i w ten sposób tłumaczy także całe Pismo święte. Wszystkie te fantastyczne tłumaczenia nic mi nie obchodzą. Możemy wszakże, jeśli zechcemy, znaleźć pewne o nich wiadomości w pierwszym tomie Biblioteki teologicznej p. dr. Ernestiego. Tylko *audita et visa*, t. j. to, co miał widzieć na własne oczy, lub słyszeć własnymi uszama, pragnąłbym wyciągnąć z dodatków do tych rozdziałów, gdyż stanowi to podstawę wszystkich innych urojeń jego i zakrawa bardzo na przygody, na które myśmy się wyżej odważyli w powietrznym okręcie metafizyki. Styl autora jest płaski. Opowiadania jego oraz ich porządek wynikają, zdaje się, istotnie z fanatycznych poglądów i nie budzą podejrzania, aby były wymyślane w celu oszukiwania na rzecz urojeń spekulacyjnych przewrotnie grzebiącego się rozumu. Dlatego też mają one pewne znaczenie i zasługują na to, aby je w krótkim wyciągu

przedstawić, może nawet w większym stopniu, niż tak liczne igraszki pozbawionych mózgu mędrców, napęlniających nasze czasopisma; albowiem całkowite omamienie zmysłów jest wogóle zjawiskiem godniejszym uwagi niż omamienie rozumu, którego przyczyną są dostatecznie znane, a którego po większej części uniknąćby można przez właściwe skierowanie władz umysłowych i przez większą powściągliwość w jałowym mędrkowaniu. Przeciwnie zaś świadectwo pierwsze daje podstawę wszelkim sądom i jeśli jest mylne, prawa logiki nic przeciw niemu nie pomogą. Oddzielam więc u autora naszego obłąd od oszukiwania siebie samego i pomijam to, w czym on przewrotnie mędrkuje, nie zadowalniając się swojemi wizjami, również jak powinniśmy oddzielać u filozofa to, co on obserwuje, od jego rozumkowań, a nawet błędne doświadczenia po większej części są bardziej pouczające, niż pozorne dowody rozumu. Pozbawiając więc czytelnika kilku z tych chwil, które możeby z nieowiele większą korzyścią strawił na czytaniu gruntownych pism w tym samym przedmiocie, dbam jednocześnie o delikatność jego smaku, wyrzucam bowiem z książki wiele dzikich pomysłów i wyciągam jej kwintesencję w kilku kroplach, za co mam nadzieję, iż będzie mi również wdzięczny, jak pewien pacjent doktorowi za to, że kazał mu spożyć tylko korę drzewa chinowego gdyż jak mniemał, mógłby być łatwo zmusić go do pochłonięcia całego drzewa.

Pan Swedenborg dzieli swoje zjawiska na trzy rodzaje. Pierwszy z nich polega na oddzieleniu się duszy od ciała: jest to stan pośredni pomiędzy snem a czuwaniem, podczas którego widział, słyszał a nawet dotykał

duchów; spotkało go to zaledwie trzy lub cztery razy w życiu. Drugi stan polega na omamieniu przez duchów; w tym stanie idzie on po ulicy nie błędząc, będąc jednocześnie w duchu w zupełnie innym kraju, widząc inne domy, ludzi, lasy i t. d. zupełnie wyraźnie; trwa to przez kilka godzin, po których raptem odnajduje siebie znowu we właściwym miejscu. Zdarzało mu się to dwa lub trzy razy. Trzeci rodzaj zjawisk jest najpospolitszy; miewa je codnia przy zupełnym czuwaniu i z nich to zaczerpnął głównie swoje opowiadania.

Według jego twierdzenia wszyscy ludzie zostają w jednakowym ścisłym związku ze światem duchów; lecz nie odczuwają tego, Różnica pomiędzy nim a innemi polega na tym tylko, że jego wewnątrz jest otwarte, o którym to darze wspomina zawsze z wielką czcią (datum mihi est ex divina Domini misericordia). Z toku opowiadania widać, że dar ten polega na możliwości uświadomienia sobie niejasnych wyobrażeń, które dusza odbiera wskutek ustawicznej łączności ze światem duchów. Rozróżnia on w człowieku pamięć zewnętrzną od wewnętrznej. Pierwszą posiada jako osoba należąca do świata widzialnego, drugą wskutek łączności ze światem duchów. Na tym polega także różnica człowieka wewnętrznego od zewnętrznego; jego zaś własnym przywilejem jest ten, że już w życiu doczesnym, jako osoba, znajduje się w towarzystwie duchów i przez nich jako taka uznana zostaje. W tej pamięci wewnętrznej zachowuje się wszystko, co znikło z zewnętrznej, i nie nigdy nie traci się z wyobrażeń człowieka. Po śmierci wspomnienie

wszystkiego tego, co się odbywało w jego, duszy, co było przed nim samym ukryte, stanowi kompletną księgę jego życia.

Obecność duchów oddziaływa tylko na jego zmysł wewnętrzny. Ten wszakże wywołuje w nim ukazanie się ich nazewnątrz i to w postaci ludzkiej. Mowa duchów polega na bezpośrednim udzielaniu myśli. Jest wszakże zawsze związana z ujawnieniem się tego języka, w którym człowiek stale mówi, i wyobrażana jest jakby słyszana zzewnątrz. Duch odczytuje w pamięci drugiego ducha wyobrażenia, które tamten w jasności przechowuje. W ten sposób duchy widzą w świadomości Swedenborga jego wyobrażenia o świecie obecnym z taką naocznością, że sami ulegają złudzeniu i często wyobrażają sobie, jakoby widzieli bezpośrednio rzeczy, co wszakże jest niemożliwym, gdyż żaden czysty duch nie posiada najmniejszego wrażenia od świata cielesnego; również przez obcowanie z duszami ludzi żyjących nie mogą oni mieć o tym świecie najmniejszego wyobrażenia dlatego, że ich wnętrze nie jest otwarte, t. j. ich zmysł wewnętrzny zawiera zupełnie niejasne wyobrażenia. Swedenborg jest więc właściwą wyrocznią dla duchów, którzy z równą ciekawością oglądają w nim obecny stan świata, jak on odczytuje w ich pamięci jakby w zwierciadle cuda świata duchowego. Chociaż duchy te zostają w ścisłym związku z duszami wszystkich innych ludzi żyjących i działają w nich lub od nich cierpią, nie wiedzą wszakże o tym, również jak i ludzie, gdyż ten zmysł wewnętrzny, który należy do duchowej osobowości, jest zupełnie ciemny. Duchy więc przypuszczają, że to, co

pod wpływem dusz ludzkich w nich się odbywa, jest przez nich samych pomyślane, również jak i ludzie w życiu doczesnym sądzą nieinaczej, jak tylko, że myśli ich i pobudzenia woli wypływają z nich samych, chociaż w rzeczywistości często przejmują je od świata niewidzialnego. Każda dusza ludzka ma już w życiu doczesnym określone stanowisko w świecie duchów i należy do pewnego towarzystwa, które w każdej chwili odpowiada jej wewnętrznemu stanowi w stosunku do prawdy i dobra, t. j. rozsądku i woli. Wszakże stanowiska duchów względem siebie nie mają nic wspólnego z przestrzenią świata cielesnego; dusza więc człowieka, mieszkającego w Indjach, może być w świecie duchów najbliższą sąsiadką duszy człowieka z Europy, a przeciwnie te, których ciała mieszkają w jednym domu, mogą być bardzo odległe od siebie w świecie duchów. Jeśli człowiek umiera, to dusza nie zmienia swego stanowiska, tylko czuje siebie na tym, na jakim już w oczach innych duchów znajdowała się w życiu doczesnym. Zresztą, chociaż stosunek duchów do siebie nie jest przestrzeniowy, ma jednak w ich oczach pozor takowego; ich zaś połączenia wyobrażane są jako bliskość; ich różnice jako odległość, również jak duchy, które nie są same przez się rozciągnięte, przedstawiają się jeden drugiemu w postaci ludzkiej. W tej wyobrażalnej przestrzeni odbywa się przeciętna łączność natur duchowych. Swedenborg rozmawia z duszami zmarłych, kiedy mu się podoba, odczytuje w ich pamięci (wyobraźni) ten stan, w którym one same siebie widzą, i dostrzega go również jasno, jak oczyma cielesnemi. Również niezmiernie odległości obdarzonych rozumem mieszkańców

świata nie mają żadnego znaczenia w dziedzinie duchów; może więc również łatwo rozmawiać z mieszkańcem Saturna, jak i z duszą zmarłego człowieka. Wszystko ściąga się do stosunku ich stanów wewnętrznych i do łączności, w której się znajdują w skutek zgodności w dobrym i prawdziem. Odległe duchy wszakże mogą z łatwością wejść w porozumienie przy pośrednictwie innych. Człowiek więc nie potrzebuje mieszkać sam na innych ciałach niebieskich, aby poznać ich cuda. Dusza jego czyta w pamięci innych zmarłych obywateli świata wyobrażenia, które wynieśli o swoim życiu i miejscach swego pobytu, i dostrzega w nich przedmioty również dobrze, jak i przy bezpośrednim wejrzeniu.

Głównym pojęciem w fantazjach Swedenborga jest następujące: istoty cielesne nie mają własnego istnienia, lecz istnieją tylko przez świat duchów, przytym każde ciało nie przez jednego z duchów, lecz przez wszystkie razem wzięte. Poznanie więc rzeczy materjalnych ma znaczenie podwójne: zewnętrzne — w stosunkach rzeczy materjalnych do materjalnych, oraz wewnętrzne — o ile one odsłaniają oddziaływania sił świata duchowego, które jest ich przyczyną. Tak w ciele ludzkim istnieje stosunek wzajemny części jego według praw materjalnych; lecz o ile ono utrzymywane jest przez duch w nim żyjący, członki jego oraz ich czynności odsłaniają owe siły duchowe, którym zawdzięczają swój kształt, czynność i działanie. To znaczenie zewnętrzne nie jest ludziom znane, i Swedenborg, któremu wewnątrz jego jest otwarte, chciał go im odsłonić. Również i z innymi rzeczami świata widzialnego

dzieje się tak samo: mają one, jak już wspomnieliśmy, znaczenie jako rzeczy, które nie jest wielkim, oraz inne, jako znaków, które jest większe. Jest to źródło tych wykładów, które usiłował dać o Piśmie świętym, albowiem sens wewnętrzny, a mianowicie symboliczny stosunek wszystkich opowiedzianych tam rzeczy do świata duchów stanowi, jak mu się zdaje, właściwe jądro jego wartości, pozostałość zaś jest tylko lupiną. To zaś, co w owym symbolicznym związku rzeczy cielesnych jako obrazów świata duchowego ma doniosłość, polega na następującym: wszystkie duchy wyobrażają siebie nawzajem w każdej chwili jako postaci rozciągnięte, a oddziaływania tych istot, duchowych jedne na drugie wywołują w nich jednocześnie widmo innych jeszcze rozciągniętych istot, również jak i świata materialnego, którego obrazy są wszakże tylko symbolami ich stanu wewnętrznego, pomimo to wszakże powodują tak jasne i trwałe złudzenie zmysłu, że dorównywa ono rzeczywistości od tych przedmiotów. (Przyszły interpretator wywnioskuje stąd, że Swedenborg jest idealistą albowiem zaprzecza on samoistnego bytu materji tego świata, uważając ją może za złożone zjawisko, wynikające z oddziaływań wzajemnych świata duchowego). Mówi on również o ogrodach, rozległych krajach, mieszkaniach, galerjach i arkadach duchów, które oglądał na własne oczy w najjaśniejszym oświetleniu, i zapewnia, że rozmawiając wielokrotnie z przyjaciółmi swemi po ich śmierci; zauważył, iż ci, którzy niedawno umarli, z trudnością dawali się przekonać, że już nie żyją, widzieli bowiem dokoła siebie świat zupełnie podobny. Mówi również, że towarzystwa duchów o jednakowym

stanie wewnętrznym mają jedno widmo kraju oraz innych znajdujących się w nim rzeczy; zmiana zaś ich stanu pociąga za sobą pozorną zmianę miejsca. Ponieważ zaś, gdy duchy udzielają ludziom myśli swoje, łączą się one z pozorem rzeczy materialnych, które w istocie tylko w skutek stosunku do zmysłu zewnętrznego jednakże przedstawiają się im z całym pozorem rzeczywistości, można stąd wytłumaczyć owe tłumy dzikich i bezgranicznie niedorzecznych postaci, które nasz wizjoner, jak mu się zdaje, widział przy codziennym obcowaniu z duchami.

Przytoczyłem już, że zdaniem autora tego, rozmaite władze i własności duszy zostają w sympatji z organami cielesnymi, zostającymi pod ich rządem. Cały człowiek zewnętrzny odpowiada więc całemu człowiekowi wewnętrznemu; skoro więc dostrzegalny wpływ duchów ze świata widzialnego oddziaływa przeważnie na tę lub ową władzę duszy człowieka, odczuwa on również harmonijnie pozorną obecność jego na tych częściach swego człowieka zewnętrznego, które im odpowiadają. Przytacza więc wielką rozmaitość wrażeń własnego ciała, które towarzyszą każdorazowo wejściu duchowemu; niedorzeczność wszakże tych zestawień jest zbyt wielka, abym się odważył przytoczyć tu chociażby jedno.

Można stąd wysnuć, o ile zasługuje to na podobną pracę, pojęcie o fantastycznej i dziwacznej całości, na którą składają się wszystkie te majaczenia. Tak mianowicie, jak rozmaite władze i zdolności wytwarzają ową jedność, którą przedstawia dusza czyli człowiek wewnętrzny, tak rozmaite duchy (których charakter

zasadnicze mają się tak do siebie, jak rozmaite władze jednego, ducha) wytwarzają towarzystwo, mające postać wielkiego człowieka, w którego widmie każdy duch dostrzega siebie w tym samym miejscu i w tych pozornych częściach ciała, jakie odpowiadają jego osobliwemu położeniu w podobnym ciele duchowym. Wszystkie zaś towarzystwa duchów razem wzięte, również jak i cały świat tych niewidzialnych istot, ukazuje się ostatecznie pod postacią największego człowieka. Jest to niesłychany i olbrzymi pomysł fantastyczny, w który rozrosło się może dawne dzieciune wyobrażenie z owych czasów, gdy w szkole dla ułatwienia pamięci przedstawiano mu całą część świata w postaci siedzącej kobiety i t. p. W owym niezmiernym człowieku odbywa się ustawiczne obcowanie każdego ducha ze wszystkimi innymi i wszystkich z każdym, a jakkolwiek ułoży się względne położenie istot żyjących w świecie doczesnym lub jakimkolwiek ulegnie zmianom, wzajemny stosunek ich w największym człowieku będzie zupełnie inny i nigdy niezmienny. Pozornie przedstawia się on pod postacią pewnych miejsc w niezmiernej przestrzeni, w rzeczywistości zaś jest wyrazem ich stosunków i wpływów wzajemnych.

Znużony jestem owym przepisywaniem dzikich urojeń najuboższego ze wszystkich fantastów, ani też nie myślę śledzić za jego opisami stanu duszy po śmierci. Mam przytył i inne wątpliwości. Chociaż bowiem przyrodnik, zbierający okazy, umieszcza pomiędzy swymi preparatami zwierząt nietylko takie, które utworzone są według form naturalnych, lecz zarówno i potwory, wszakże nie każdemu je pokazuje i niezbyt wysuwa na pierwszy plan. Pomiędzy zwiedzającymi

bowiem mogą znaleźć się kobiety w ciąży, na które okazy te mogą wyrzeć niemiłe wrażenie. A że i wśród moich czytelników mogą tacy znaleźć się, którzy są w stanie odmiennym w stosunku do poczęcia idealnego, byłoby mi przykro, gdyby ktokolwiek z nich miał się na coś zapatrzyć. Ponieważ wszakże ostrzegłem ich z góry, więc nie dbam już o nic i mam nadzieję, że nie obciążą mnie winą za poronione płody, które mogą się przy tej sposobności narodzić z ich płodnej wyobraźni.

Nie zamieniłem urojeń autora naszego na swoje własne, lecz zastąpiłem je wiernym wyciągiem dla lubiącego wygodę i oszczędnego czytelnika. Nie tak to łatwo bowiem poświęcić dla drobnej ciekawostki siedm funtów sterlingów. Wprawdzie bezpośrednio wejrzania autora zostały po większej części opuszczone, gdyż dzikie te urojenia mogłyby tylko zakłócić sen czytelnika; również i powikłany sens objawień autora tu i owdzie ujęty został w bardziej potoczną mowę, główne rysy wszakże szkicu jego nic nie ucierpiały przy tym na poprawności. Jednakże byłoby zbyt cennym ukrywać, gdyż każdemu to i tak w oczy wpada, że cała ta praca ostatecznie do niczego nie prowadzi. Ponieważ bowiem wyżej podane prywatne wydania książki nie mogą same siebie udowodnić, pobudka więc do ich ukazania się może tkwić tylko w domyśle, że może autor dla ich uwierzytelnienia powoła się na wypadki w rodzaju wyżej wymienionych, które mogą stwierdzić świadkowie żyjący. Nic podobnego wszakże nie zdajdujemy. Cofamy się więc z pewnym wstydem od niedorzecznej próby z rozsądną, chociaż cokolwiek spóźnioną uwagą, że my-

ślenie roztropne po większej części bywa rzeczą łatwą, lecz dopiero wtedy, gdy człowiek przez pewien czas dał się oszukiwać.

---

Opracowywałem niewdzięczny przedmiot, który nasunęły mi żądania i prośby ciekawych a nie zajętych przyjaciół. Oddając pracę swoją na te lekkomyślne żądania, zawiodłem jednocześnie ich oczekiwanie; nie zadowolniłem bowiem ani ciekawego wiadomościami, ani badacza dowodami rozumowemi. Gdyby żaden inny zamiar nie przyświecał pracy tej, czas mój byłby stracony; straciłbym również i zaufanie czytelników, których powiadomienie i pragnienie wiedzy doprowadziłem tylko długim manewrem do tegoż samego punktu niewiedzy, z którego wyszli. Miałem wszakże w rzeczywistości inny cel przed oczyma, a cel ten wydaje mi się ważniejszym od tego, który pozornie wystawiłem, i zdaje się, iż go osiągnąłem. Metafizyka, w której zakochanym być jest losem moim, chociaż rzadko tylko poszczycić się mogę wzajemnymi jej względami, przedstawia dwojakiego rodzaju korzyści. Pierwszą jest rozwiązanie zagadnień, stawianych przez umysł badawczy przy pomocy utajonych własności rzeczy, które rozum wysledza. Lecz w tym wypadku wynik zbyt często nie usprawiedliwia nadziei, jak i w tej chwili wymknął się z naszych chciwych rąk.

Ter frustra compressa, manus effugit imago,  
Par levibus ventis volucrique simillima somno<sup>1)</sup>.

Druga korzyść bardziej zgodną jest z naturą rozumu ludzkiego i polega na tym, iż dostrzegamy, czy zadanie, o którym coś wiedzieć chcemy, jest określone, oraz jaki stosunek jest pytania do pojęć doświadczalnych, na których opierać się powinny sądy nasze. W tym znaczeniu metafizyka jest nauką o granicach rozumu ludzkiego; a ponieważ mały krzyk ma zawsze liczne granice, ważniejszą zaś jest rzeczą dobrze poznać i utrwalić swoje posiadłości, niż rzucać się na oślep ku zdobyczom, ta więc korzyść, wynikająca z wymienionej umiejętności, jest zarazem i najmniej znaną i najdonioślejszą, osiąga się też dosyć późno i dopiero po długim doświadczeniu. Granic zaś tych tu wprawdzie nie określałem dokładnie, o tyle jednak wytknąłem je, że czytelnik, zastanawiając się nad tym dłużej, dostrzeże z łatwością, iż może odrzucić wszelkie bezowocne poszukiwania, dotyczące zagadnienia, którego dane znajdują się w innym świecie niż ten, jaki on odczuwa. Straciłem więc swój czas na to, aby on swój zaoszczędził. Przyprawiłem o złudzenie swego czytelnika, aby mu być użytecznym; a chociaż nie dałem mu żadnych nowych widoków, zniszczyłem wszakże urojenie i pozorną wiedzę, które wydymają rozsądek, zapelniając w nim miejsce, które z większą korzyścią zająć mogą nauki mądrości i wiadomości użyteczne

---

<sup>1)</sup> Trzykrotnie pochwycony, z dłoni wymyka się jej obraz, podobny do lekkich wiatrów i powiewnych mar sennych. (tł.)

Jeśli rozważania dotychczasowe znużyły go, niczego nie nauczając, niecierpliwość jego może da się złagodzić przez to, co, jak powiadają, wyrzekł Djogenes do swoich słuchaczy, gdy dostrzegł ostatnią kartę nudnej księgi: „Odwagi, panowie, widzę łąd“. Poprzednio wędrowaliśmy jak Demokritos w próżnej przestrzeni, gdzie unosiły nas motyle skrzydła metafizyki, i zajmowaliśmy się tam postaciami duchowemi. Teraz, gdy siła ściągająca samopoznania pokurczyła jedwabne skrzydełka, znajdujemy się znowu na niskim gruncie doświadczenia i zdrowego rozsądku; dobrze, jeśli uważać go będziemy za przeznaczone nam stanowisko, którego nigdy bezkarnie porzucić nie możemy, a które wszakże zawiera wszystko, co nas może zadowolnić, dopóki żądamy tylko użytecznego.

### ROZDZIAŁ III.

#### Wniosek praktyczny z całej rozprawy.

Iść za popędem każdej ciekawości i nie dopuszczać innych granic pragnienia wiedzy, jak tylko niemożność poznania, jest to zapał, który przystoi uczoności. Wśród niezliczonych wszakże nasuwających się zadań wybierać te, których rozwiązanie możliwe jest dla człowieka—taka jest zasługa mądrości.

Gdy nauka przebiegła swoje koło, dochodzi ona naturalnym sposobem do skromnej nieufności i niezadowolniona z siebie, powiada: jakże wiele jest rzeczy, których nie pojmuję. Lecz rozum dojrzały przez doświadczenie, które staje się mądrością, przemawia przez usta Sokratesa z wesołą duszą wśród licznych towarów rynku: jakże wiele jest rzeczy, których ja wcale nie potrzebuję. W ten sposób zlewają się wre-

szcie z sobą dwa dążenia tak niepodobne do siebie, chociaż początkowo wyszły z bardzo odmiennych warunków: jedno było próżne i pełne niezadowolenia, drugie pozytywne i zadowolone.

Aby bowiem wybierać rozsądnie, powinniśmy poprzednio poznać, bez czego można obejść się, a co jest niemożliwym. W końcu jednak dochodzi wiedza do określenia granic, zaznaczonych jej przez naturę rozumu ludzkiego; wszelkie zaś bezpodstawne plany, chociażby same przez się nie były bez wartości, o ile leżą poza zakresem poznawalnym dla człowieka, odrzucają się na „Limbus“ próżności. Wtedy dopiero stanie się metafizyka tym, od czego dziś jest jeszcze dość daleko a czego przynajmniej po niej możnaby się spodziewać, t. j. t o w a r z y s z k ą m ą d r o ś c i. Dopóki bowiem istnieje mniemanie o możliwości uskutecznienia tak rozległych planów, daremnie woła mądra prostota że możemy obyć się bez tych wielkich wysiłków. Przyjemność, towarzysząca rozszerzeniu wiedzy, łatwo bardzo przybiera pozór obowiązku, a z owej rozsądnej i przewidującej powściągliwości uczyni głupią prostotę, sprzeciwiającą się uszlachetnieniu naszej natury. Zagadnienia o istocie duchowej, o wolności i przeznaczeniu, o przyszłym stanie it.d. powołują początkowo do ruchu wszystkie siły umysłu i wyższością swoją pociągają człowieka do współzawodnictwa w spekulacji, która mędrkuje i decyduje, uczy lub obala, jak to zwykle bywa z pozorną wiedzą. Skoro jednak badanie to wkracza w zakres filozofji, która sądzi o swoich własnych metodach i nie tylko poznaje przedmioty, lecz także ich stosunek do rozumu ludz-

kiego, granice ściągnają się coraz bardziej i zaznaczają się słupy graniczne, które nie pozwalają badaniu wyjść z właściwego mu zakresu. Potrzeba nam było trochę filozofji, aby poznać trudności, otaczające pojęcia które uważane są pospolicie za bardzo dogodne i potoczne. Trochę więcej filozofji oddala jeszcze bardziej to widmo wiedzy i przekonywa nas, że znajduje się ono całkowicie poza zakresem postrzeżenia ludzkiego. W stosunku bowiem między przyczyną a skutkiem, substancją a czynnością, filozofja służy początkowo na to, aby rozwikłać skomplikowane zjawiska i sprowadzić je do prostszych wyobrażeń. Skoro jednak dochodzimy do stosunków zasadniczych, kończy się zadanie filozofji; w jaki sposób może coś być przyczyną lub posiadać siłę—tego nie możemy wykryć zapomocą rozumu, lecz stosunki te powinny być wzięte z doświadczenia. Prawidła bowiem naszego rozumowania dotyczą tylko porównania na podstawie t o ż s a m o ś c i lub s p r z e c z n o ś c i. Skoro jednak cośkolwiek jest przyczyną, coś zostaje wynikiem czegoś innego; nie ma tu więc związku na podstawie zgodności, ani też, gdybym ja tego nie chciał uważać za przyczynę, nie wynika stąd sprzeczność, że skoro coś zakładam, coś innego nie istnieje. Dla tego też zasadnicze pojęcia o rzeczach, jako o przyczynach, pojęcia o siłach i czynnościach, jeśli nie są wzięte z doświadczenia, są zupełnie dowolne i nie mogą być ani dowiedzione ani obalone. Wiem dobrze, że myśl i wola wprawiają w ruch moje ciało, nie mogę wszakże zjawiska tego, które jest doświadczeniem prostym, sprowadzić za po-

mocą rozczłonkowania do innego; mogę więc je poznać ale nigdy zrozumieć. Że wola moja porusza ręką moją, nie jest dla mnie bardziej zrozumiałym, niż gdyby mi ktoś powiedział, że wola ta powstrzymać może księżyc w jego biegu; różnica jest tylko ta, że doświadczam pierwszego, drugie zaś nigdy nie było przedmiotem mojej obserwacji. Poznają w sobie zmiany, jako w podmiocie żyjącym, mianowicie myśli, wolę i t. d., a ponieważ określenia te są odmiennego rodzaju niż wszystko to, co stanowi razem pojęcie o moim ciele, więc wytwarzam pojęcie o istocie niecielesnej i trwałej. Czy istota ta mogłaby myśleć, nie będąc w połączeniu z ciałem, tego wywnioskować nie można z poznanej drogą doświadczalną przyrody jej. Z istotami podobnymi do mnie jestem w łączności przez pośrednictwo praw cielesnych; czy zaś prócz tego zostają lub kiedykolwiek zostawać będą w połączeniu z nimi przez pośrednictwo innych praw, które nazwałem pneumatycznymi, bez pośrednictwa materji, tego w żaden sposób wywnioskować nie mogę z tego, co mi dano. Wszelkie sądy podobne, jak np. o sposobie, w jaki dusza porusza ciało, lub utrzymuje stosunki albo kiedyś w przyszłości utrzymywać będzie z podobnymi istotami, nie mogą być niczym więcej, jak tylko wymysłami, a przytym nie mającemi nawet małej części tej doniosłości, jaką posiadają hipotezy przyrodnicze, w których nie wymyślamy żadnych sił zasadniczych, lecz tylko te, które znane już są z doświadczenia, we właściwy sposób łączymy te, których możliwość może być w każdej chwili udowodnioną. Natomiast w pierwszym wypadku

przyjmujemy stosunki zasadnicze pomiędzy przyczyną a skutkiem, o których nie możemy nigdy mieć nawet najlżejszego pojęcia ich możliwości, a więc poetyzujemy tylko w sposób twórczy lub chimeryczny tak, jak się nam podoba to nazwać. Możliwość pojęciowa rozmaitych prawdziwych lub urojonych zjawisk, wysnuta z podobnych przyjętych za zasadę idei pod-tawowych, nie przedstawia żadnej korzyści. Można bowiem wszystko uzasadnić, skoro upoważnimy siebie do wymyślania czynności i praw według upodobania naszego. Powinniśmy więc oczekiwać, zanim może kiedykolwiek w przyszłym świecie nowe doświadczenia pouczą nas o tajnych siłach naszej myślącej jaźni. Tak spostrzeżenia nowszych czasów wykazały nam obecność siły przyciągającej w materji, skoro zostały poddane analizie matematycznej; o możności zaś istnienia tej siły nie utworzymy sobie prawdopodobnie nigdy dokładniejszego pojęcia (gdyż zdaje się, że jest to jedna z sił zasadniczych.) Ci, którzy nie mając dowodów doświadczalnych byli by sobie uroili poprzednio podobną własność, zasłużyliby słusznie, aby ich wyśmiano jako głupców. Ponieważ zaś podstawy rozumowe w wypadkach podobnych nie mają najmniejszego znaczenia, ani dla dowiedzenia, ani dla wynalezienia możliwości lub niemożliwości, możemy więc tylko doświadczeniu przyznać prawo decydowania. W ten sposób pozostawiam czasowi który przynosi z sobą doświadczenie, za decydować o tak chwalonej sile leczniczej magnesów w cierpieniach zębów, jeśli tylko uzbiera się w tym przedmiocie tyle doświadczeń, stwierdzających działanie ma-

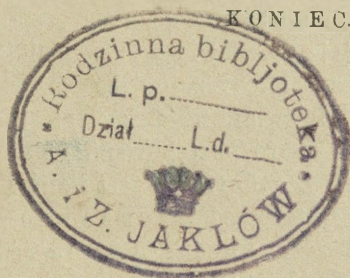
gnesu na kości i mięso, ile ich mamy dotąd o działaniu jego na stal i żelazo. Jeśli zaś pewne przypuszczalne doświadczenia nie dają się sprowadzić do żadnego jednozgodnie przyjętego prawa wrażliwości, a więc dowodzą tylko nieregularności świadectw zmysłowych (jak to w rzeczywistości dzieje się z krążącymi opowiadaniem o duchach), najlepiej jest w takim razie urwać je, albowiem brak zgodności i jednostajności odbiera w tym wypadku wszelką siłę dowodną wiedzy historycznej i czyni ją niezdadną do tego, aby stała się podstawą jakiegokolwiek prawa doświadczalnego, o którymby rozum mógł sądzić.

Jak z jednej strony przy pomocy nieco głębszego badania nauczamy się pojmować, że przekonywającej filozoficzne pojmowanie w wypadku, o którym mowa nie jest możliwe, tak znów spokojny i nieuprzedzony sąd każe nam przyznać, iż łatwo się bez zrozumienia tego obejść możemy że jest nam zupełnie zbyteczne. Próżność wiedzy łatwo usprawiedliwia jej zajęcie pozorem doniosłości, tak i w tym wypadku tłumaczą zwykle, że pojmowanie rozumowe duchowej natury duszy niezbędne jest dla przekonania się o jej byciu po śmierci, to zaś ostatnie do życia cnotliwego; niczym zaś nie zajęta ciekawość dodaje do tego, że prawdziwość ukazywania się dusz zmarłych mogłaby dostarczyć doświadczalnego dowodu tej nauce. Prawdziwa wszakże mądrość jest towarzyszką prostoty; ponieważ zaś w tym wypadku serce daje przepisy rozumowi, czyni więc wielkie przygotowanie uczoneści zbytecznymi, a cele jej nie potrzebują takich środków, które w żadnym żazie nie mogą oddziaływać na wszystkich ludzi. Jak to? czyliż dlatego

powinniśmy być cnotliwi, że istnieje świat pozagrobowy i czy nie będą raczej uczynki wynagradzane dla tego, iż są same przez się dobrei cnotliwe? Czy serce ludzkie nie za wiera bezpośrednich przepisów moralnych, i czy potrzeba maszynerji aż z drugiego świata, aby je tu poruścić zgodnie z jego własnymi określeniami? Czy może być nazwanym uczciwym i cnotliwym ten, kto chętnie oddałby się ulubionym swym występkom, gdyby nie obawa przyszłej kary, i czy nie powiedzielibyśmy raczej o nim, że chociaż unika wykonania złego, żywi jednak w sercu swoim występne usposobienia; że lubi korzyści, wynikające z cnotliwych czynów, nienawidzi zaś samej cnoty? Istotnie, doświadczenie poucza, że wielu takich, którzy wiedzą i przekonani są o istnieniu świata przyszłego, oddają się wszakże występkom i niskim czynom, myśląc jedynie o środkach podstęp nego uniknięcia ich następstw w przyszłości. Nigdy wszakże nie było prawej duszy, któraby mogła znieść myśl, że ze śmiercią wszystko się kończy i której szlachetne usposobienie nie wznosiłoby się ku nadziei przyszłości. Zdaje mi się więc, że zgodniejszym z naturą ludzką i czystością obyczajów jest uzasadnić oczekiwanie przyszłego świata na uczuciach prawej duszy, niż odwrotnie, dobre postępowanie na nadziejach przyszłego życia. Zgodnym też jest i z wiarą moralną, której prostota większą ma wartość, niż niejedna subtelność rozumowania, a która jedynie przystoi człowiekowi w każdym jego stanie, prowadząc go bez manowców ku jego prawdziwym celom. Pozostawmy więc wszystkie te hałaśliwe doktryny o przedmiotach tak odległych spekulacjom i troskom

niezajętych umysłów. Są one nam w istocie obojętne, a chwilowy pozór dowodów za lub przeciwko nim może niekiedy decydować o uznaniu szkoły, lecz nigdy o przyszłych losach uczciwego człowieka. Rozum ludzki nigdy nie był dostatecznie uskrzydłony, aby mógł przedrzeć wysokie obłoki, które zasłaniają oczom naszym tajemnice przyszłego świata; ciekawym zaś, którzy tak natarczywie o niego dopytują, można dać prostą i naturalną odpowiedź: iż najlepiej będzie, jeśli nauczą się być cierpliwymi, dopóki sami się tam nie dostaną. Ponieważ zaś los nasz w przyszłym świecie prawdopodobnie będzie wielce zależał od tego jak się urządzimy na naszym stanowisku doczesnym więc powtórzę to, co Wolter kazał wypowiedzieć swemu Kandidowi po tylu bezowocnych sporach doktrynerskich: Pozwólcie nam myśleć o swoim szczęściu, iść do ogródka i pracować.

KONIEC.







6495/  
/1