BADANIA DOTYCZĄCE ROZUMU LUDZKIEGO.

993 s

Biblioteka Gimnazjum Męsk. im. J. I. Kraszewskiego w Nisku Pryd.

Dział tit d
Znak 21
Nr inw. 3937

WYDAWNICTWO
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
WE LWOWIE.

TOM I.

DAWID HUME.

BADANIA DOTYCZĄCE ROZUMU LUDZKIEGO

(An Enquiry concerning Human Understanding).

Przekładu dokonali

Dr. Jan L. Łukasiewicz Prof. Dr. Kazimierz Twardowski.

Cena 3 korony.

Lwów, 1905.
NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
Skład główny w księgarni H. Altenberga we Lwowie.
Poznań Warszawa
J. Leitgeber i Ska. E. Wende i Ska.

DAWID HUME.

BADANIA DOTYCZĄCE ROZUMU LUDZKIEGO

(An Enquiry concerning Human Understanding)

Przekładu dokonali

Dr. Jan L. Łukasiewicz Prof. Dr. Kazimierz Twardowski.

Cena 3 korony.

LWÓW, 1905.
NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
Skład główny w księgarni H. Altenberga we Lwowie.
Poznań Warszawa
J. Leitgeber i Ska. E. Wende i Ska.

ROZDZIAŁ I.

O różnych rodzajach filozofii.

1. Filozofia, czyli nauka o naturze ludzkiej, może być traktowana w sposób dwojaki; każdy z nich ma swe zalety i może się przyczynić do rozrywki, pouczenia i poprawy rodu ludzkiego. Jedni bowiem uważają człowieka za istotę, stworzoną głównie do działania, zależną w swem postępowaniu od upodobań i uczuć, dążącą do rzeczy jednych, a unikającą innych, stosownie do wartości, jaką one zdają się posiadać, oraz do oświetlenia, w jakiem występują. A że ze wszystkich rzeczy największą wartość przyznajemy cnocie, przeto malują ją filozofowie tej kategoryi w najpiękniejszych barwach, dobierając wszelkich wdzięków poezyi i wymowy, i przedstawiają swój przedmiot w sposób łatwy i przystępny, a przytem jaknajodpowiedniejszy, by przypodobać się wyobraźni i pozyskać uczucie. Przytaczają najbardziej uderzające wypadki i przykłady z życia potocznego; zestawiając przeciwne sobie charaktery uwydatniają zachodzący między nimi kontrast; wabiąc nas na drogę cnoty nadzieją sławy i szczęścia, strzegą kroków naszych na tej drodze zapomocą jaknajtrafniejszych wskazówek i jaknajsławniejszych wzorów. Uczą nas *odczuwać*

różnice między występkiem a cnotą; wzbudzają w nas wzruszenia i niemi kierują; a skoro tylko potrafią skłonić serca nasze do umiłowania cnoty i dobrze pojętej godności, mniemają, że osiągnęli w całej pełni cel wszystkich swych zabiegów.

2. Filozofowie drugiego rodzaju widzą w człowieku istotę raczej myślącą, aniżeli działającą, i starają się bardziej wykształcić jego rozum, niż udoskonalić jego obyczaje. Dla nich natura ludzka jest przedmiotem badania; rozważają ją zatem skrupulatnie, by znaleść zasady, które rządzą naszym rozumem, wzbudzają w nas uczucia, i sprawiają, że uznajemy albo odrzucamy dany przedmiot, uczynek, sposób zachowania się. Poczytują to całemu piśmiennictwu za brak, że filozofia nie zdołała dotychczas w sposób powszechnie uznany ustalić podstaw etyki, rozumowania, krytyki estetycznej; że rozprawia ciągle o prawdzie i fałszu, o cnocie i występku, o pięknie i brzydocie, nie umiejąc podać źródła tych odróżnień. W tem tak mozolnem przedsięwzięciu nie cofają się przed żadnemi trudnościami, lecz postępując od poszczególnych wypadków do zasad ogólnych, dążą ustawicznie w poszukiwaniach swoich do zasad coraz ogólniejszych i zadowalają się dopiero wtedy, gdy osiągnęli owe ostateczne zasady, które muszą w każdej nauce położyć kres wszelkiej ciekawości ludzkiej. Chociaż badania ich zdają się być abstrakcyjnemi a nawet niezrozumiałemi dla zwykłych czytelników, pragną uznania ludzi uczonych i mądrych, i czują się dostatecznie wynagrodzonymi za trudy całego żywota, skoro potrafią wydobyć na jaw kilka ukrytych prawd, które mogą przyczynić się do pouczenia potomności.

3. Jest rzeczą pewną, że filozofia łatwa i przystępna zachowa zawsze u ogółu ludzi pierwszeństwo

przed ścisłą i zawiłą, i wielu polecać ją będzie jako nietylko przyjemniejszą, lecz także pożyteczniejszą od tamtej. Wkracza bowiem bardziej w sferę potocznego życia, kształci serce i uczucia, a zajmując się temi zasadami, które kierują działaniem ludzkiem, poprawia obyczaje i zbliża człowieka do tego właśnie wzoru doskonałości, który sama podaje. Filozofia zawiła natomiast, opierając się na kierunku myślenia, dla którego niema miejsca w działaniu i w życiu praktycznem, zatraca się, skoro filozof z zacisza występuje na widownię życia; niełatwo też mogą jej zasady wywierać jakiś wpływ na nasz sposób zachowania się i postępowania. Wzruszenia serca, gra namiętności, siła uczuć unicestwiają wszelkie jej wyniki i sprowadzają głęboko myślącego filozofa do poziomu zwykłego prostaka.

4. Trzeba też przyznać, że najtrwalszą i najbardziej zasłużoną sławę zdobyła sobie filozofia przystępna, i że myśliciele abstrakcyjni cieszyli się dotychczas, jak się zdaje, chwilowem tylko uznaniem, dzięki kaprysowi lub nieświadomości współczesnej im epoki; nie zdołali jednak utrzymać swego rozgłosu wobec sprawiedliwszej potomności. Łatwo być może, że głęboki filozof popełni błąd w swych subtelnych wywodach; a jeden błąd rodzi nieuchronnie inne, w miarę jak myśliciel dalej wyprowadza swe wnioski, nie wahając się przyjmować nawet takich, które wydają się niezwykłymi lub sprzecznymi z poglądami potocznymi. Gdy natomiast przypadkiem pomyli się filozof, który zamierza jedynie w piękniejszej i bardziej pociągającej szacie wyłożyć to, czego nas uczy zdrowy rozsądek, wtenczas nie prowadzi dalej swych rozważań, lecz odwołując się ponownie do zdrowego rozsądku i wrodzonego umysłowi poczucia, powraca na właściwą drogę i zabezpiecza się

przed zgubnem urojeniem. Cycerona sława kwitnie po dziś dzień, Arystotelesa zupełnie upadła. La Bruyère, głośny poza morzami, dotąd cieszy się uznaniem Natomiast Malebranche'a sławili tylko współcześni mu rodacy. I Addison będzie może jeszcze chętnie czytany, gdy Locke będzie zupełnie zapomniany*).

5. Człowiek zajmujący się wyłącznie filozofią jest typem na ogół niebardzo chętnie przez świat widzianym, ponieważ nie przyczynia się według powszechnego mniemania niczem ani do pożytku ani do przyjemności społeczeństwa, żyjąc zdala od ludzi, wśród zasad i pojęć, tak samo jak on niedostępnych. Ale zupełny nieuk z jeszcze większem spotyka się lekceważeniem; w czasie bowiem i wśród narodu, gdzie kwitną nauki, nic nie uchodzi za pewniejszy znak niskiego sposobu myślenia, jak zupełny brak zamiłowania do owych szlachetnych zajęć. Za najdoskonalszy typ charakteru uważany bywa taki, który równie jest oddalony od obu tych krańcowości, odznaczając się w równej mierze zmysłem i zamiłowaniem do książek, towarzystwa i życia praktycznego, zachowując w obcowaniu z innymi tę bystrość umysłu i delikatność uczucia, którą wytwarza zajęcie się literaturą piękną, a w życiu praktycznem ową uczciwość i ścisłość, do jakiej z natury rzeczy prowadzi zdrowa filozofia. Ażeby rozpowszechnić i wykształcić tak skończony typ człowieka, niema środka użyteczniejszego nad utwory w łatwym stylu i rodzaju, które nie odciągają zanadto od życia, lub nie wymagają dla

*) Wydania E i F dodają następującą uwagę: Nie chcę tem żadną miarą uszczuplić zasługi *Locke'a*, który był istotnie wielkim filozofem i rzetelnym a skromnym myślicielem. Chodzi tylko o wskazanie zwykłego losu takiej abstrakcyjnej filozofii.

swego zrozumienia głębokich studyów lub samotności a sprawiają, że czytelnik powraca do ludzi, pełen szlachetnych uczuć i mądrych wskazówek, które może zastosować w każdej potrzebie życia. Dzięki takim utworom cnota staje się ponętną, nauka przyjemną, towarzystwo pouczającem, a wypoczynek pociągającym.

6. Człowiek jest istotą rozumną; czerpie więc z nauki właściwą sobie strawę i pożywienie. Lecz tak ciasne są granice rozumu ludzkiego, że niewiele można się spodziewać w tej dziedzinie zadowolenia, czy to pod względem zakresu, czy też pewności dających się osiągnąć zdobyczy. Niemniej jest człowiek istotą towarzyską; niezawsze jednak znaleść może towarzystwo przyjemne i zajmujące, lub czuć do niego pociąg. Człowiek jest także istotą czynną; zarówno więc z tego powodu, jak wskutek rozlicznych potrzeb życia, musi poświęcać się działalności praktycznej i różnym zajęciom. Lecz umysłowi potrzeba od czasu do czasu odpoczynku, nie może zatem bez przerwy oddawać się trudom i działaniu. Zdaje się przeto, że natura wyznaczyła rodzajowi ludzkiemu różnorodny sposób życia jako dla niego najodpowiedniejszy, i ostrzegła potajemnie człowieka, ażeby żadnemu z tych popędów nie pozwolił rozwinąć się nadmiernie aż do utraty zdolności i zmysłu dla innych zatrudnień i zajęć. Puść wodze swej namiętności dla wiedzy, powiada; niech tylko wiedza twoja będzie ludzką, i niech się tyczy wprost czynu i społeczeństwa. Myśli zawiłych i głębokich badań zabraniam ci, i karać je będę surowo: owioną cię one posępną melancholią, pogrążą cię w wieczną niepewność, a gdy rzekome swe odkrycia ogłosisz światu, spotkasz się z zimnem przyjęciem. Bądź filozofem; lecz przy całej swej filozofii bądź też człowiekiem.

7. Gdyby ogół ludzi jedynie przenosił filozofię łatwą ponad abstrakcyjną i głęboką, a tejże nie potępiał ani lekceważył sobie, możnaby ostatecznie zgodzić się z tem powszechnem mniemaniem, i nie sprzeciwiając mu się, pozostawić każdemu człowiekowi wolność postępowania według własnego upodobania i zamiłowania. Gdy jednak często w sprawie tej idzie się dalej, a nawet odrzuca się zupełnie wszystkie głębokie rozważania, czyli to, co nosi zwykle nazwę *metafizyki*, przeto przystąpimy obecnie do zastanowienia się, jakie rozumne argumenta dadzą się przytoczyć w obronie tej nauki.

8. Możemy zacząć od uwagi, że jedną ze znacznych korzyści, wynikających z filozofii ścisłej i abstrakcyjnej, są usługi, oddawane filozofii łatwej i ogólno ludzkiej, która bez pomocy tamtej nie może nigdy osiągnąć dostatecznego stopnia ścisłości w swych poglądach, wskazówkach lub dowodzeniach. Każdy utwór literatury pięknej nie jest niczem innem, jak tylko obrazem życia ludzkiego w rozmaitych położeniach i warunkach, pobudza nas do różnych uczuć, do pochwały lub nagany, wywołuje podziw lub śmieszy, stosownie do własności przedmiotu, który nam przedstawia. W tem wszystkiem prędzej uzyskać musi powodzenie taki artysta, który oprócz subtelnego smaku i bystrego zmysłu spostrzegawczego, posiada dokładną znajomość naszej wewnętrznej organizacyi, czynności rozumu, działań namiętności i rozmaitych rodzajów uczuć, odróżniających występek od cnoty. Jakkolwiek mozolnem wydać się może takie wewnętrzne poszukiwanie lub badanie, staje się ono jednak w pewnej mierze rzeczą niezbędną dla tych, którzy chcą z powodzeniem opisać widoczną i zewnętrzną stronę życia i obyczajów. Anatom przedstawia oczom naszym najwstrętniejsze i najnieprzyjemniejsze

przedmioty; a jednak nauka jego jest pożyteczną malarzowi właśnie przy szkicowaniu Wenery lub Heleny. Malarz używając najbogatszych barw swej sztuki i nadając postaciom swym najwdzięczniejszy i najponętniejszy wygląd, musi jednak jeszcze zwrócić uwagę na wewnętrzną budowę ciała ludzkiego, na ułożenie mięśni, układ kości, i na przeznaczenie oraz kształt każdej części ciała czyli organu. Dokładność w każdym wypadku wyjdzie na korzyść piękności, a trafne zrozumienie na korzyść subtelności uczuć. Daremnie wywyższalibyśmy wartość jednej z tych zalet, obniżając równocześnie drugą.

9. Możemy nadto zauważyć, że w każdej sztuce i w każdym zawodzie, nawet w takich, które najbliższy mają związek z życiem lub działaniem, duch ścisłości jakkolwiek bądź nabyty zbliża ludzi do doskonałości i czyni ich przydatniejszymi dla spraw społeczeństwa. A chociaż filozof może żyć zdala od życia praktycznego, przecież filozoficzny sposób myślenia, jeżeli tylko jednostki starannie go pielęgnują, musi się rozszerzyć stopniowo na całe społeczeństwo, i użyczyć podobnej poprawności każdej sztuce i każdemu zawodowi. Polityk nabędzie większej ostrożności i subtelności w rozdzielaniu i równoważeniu władzy; prawnik w swem rozumowaniu więcej metody i lepszych zasad, wódz większej stałości w komendzie i większej przezorności w swych planach i operacyach. Trwałość nowożytnych rządów w porównaniu ze starożytnymi oraz dokładność nowożytnej filozofii wzrastały i prawdopodobnie wzrastać będą dalej w odpowiednim sobie stopniu.

10. Gdyby nawet żadna inna korzyść nie wynikała z tych studyów, jak tylko zaspokojenie niewinnej ciekawości, nie należałoby jeszcze lekceważyć ich sobie; gdyż

byłyby jednym z przyczynków do tych nielicznych zdrowych i niewinnych rozrywek, które ludzkości przypadły w udziale. Najsłodsza i najgładsza ścieżka życia prowadzi drogą nauki i wiedzy; a ktokolwiek potrafi usunąć jakąś przeszkodę na tej drodze lub wskazać nowy jakiś widok, powinien być za to uważany za dobroczyńcę ludzkości. I chociaż poszukiwania te wydają się przykremi i nużącemi, to przecież zdarzają się, podobnie jak silne organizacye cielesne, tak samo i dzielne i kwitnącem zdrowiem obdarzone umysły, które potrzebują poważnego ćwiczenia i tam doznają przyjemności, gdzie dla ogółu ludzi pełno zdaje się być mozołów i trudów. Ciemność jest w samej rzeczy przykrą zarówno dla umysłu jak dla oka, lecz z ciemności wydobyć światło, kosztem choćby największej pracy, co za rozkosz, co za radość!

11. Zarzucają jednak, że ta ciemność w filozofii głębokiej i abstrakcyjnej jest nietylko przykrą i nużącą, lecz także nieuniknionem źródłem niepewności i błędu. W samej rzeczy, najsłuszniejszy zarzut przeciwko znacznej części metafizyki, na który najprędzej zgodzić się można, jest ten, że nie jest ona właściwie nauką, a wynika albo z bezowocnych wysiłków próżności ludzkiej, która chciałaby zgłębić rzeczy dla rozumu zgoła niedostępne, albo też z podstępu potocznych zabobonów, które, nie mogąc obronić się na otwartem polu, wznoszą powikłane zarośla, by ukryć i osłonić swą słabość. Wypędzone z miejsc otwartych, ucieka to plemię rozbójnicze do lasów, i czatuje w zasadzce, by rzucić się na każdą niestrzeżoną drogę myśli, i zasypać ją religijnymi skrupułami i przesądami. Najsilniejszego obalą przeciwnika, skoro na chwilę przestanie czuwać. Wielu zaś z tchórzostwa i głupoty otwiera wrogom wrota,

i przyjmuje ich chętnie z czcią i poddaniem się, jako swych władzców legalnych.

12. Czy jestto jednak dostateczny powód, dla którego mieliby filozofowie zarzucić tego rodzaju badania i pozostawić zabobon i nadal w posiadaniu jego schroniska? Czy nie należy raczej wyprowadzić wniosku przeciwnego i uznać konieczności wkroczenia z orężem aż do najtajniejszych kryjówek nieprzyjaciela? Daremnie spodziewamy się, że częste zawody skłonią wreszcie ludzi do porzucenia tak czczych nauk i do odkrycia właściwej krainy rozumu ludzkiego. Pominąwszy bowiem, że wielu ludziom zbyt wiele zależy na ciągłem powtarzaniu takich tematów, pominąwszy to mówię, nie może, rozumnie rzecz biorąc, w nauce być pobudką ślepa rozpacz. Chociaż bowiem mogło się okazać, że dotychczasowe próby były daremne, zawsze jednak można się spodziewać, że pilność, szczęście lub zwiększona bystrość umysłu późniejszych pokoleń potrafi dokonać odkryć nieznanych wiekom poprzednim. Każdy duch przedsiębiorczy piąć się będzie ciągle do tej nagrody, tak trudnej do zdobycia; niepowodzenie poprzedników, zamiast zniechęcić, raczej go podnieci: da mu bowiem nadzieję, że sławę ukończenia tak wielkiego dzieła tylko jemu jednemu los przeznaczył. Jedyna metoda, przy pomocy której uwolnić można odrazu naukę od tych zawiłych kwestyi, polega na tem, by zbadać poważnie naturę rozumu ludzkiego, i okazać na podstawie ścisłej analizy jego władz i zdolności, że nie nadaje się w żaden sposób do roztrząsania tak odległych i zawiłych przedmiotów. Musimy podjąć się tej pracy, ażeby żyć odtąd spokojnie, i musimy uprawiać starannie prawdziwą metafizykę, by pozbyć się fałszywej i zepsutej. Niektórych chroni lenistwo przed tą zwodniczą filozofią; u innych

przeważa jednak ciekawość. A nawet zwątpienie, które w pewnych chwilach bierze górę, ustępuje później miejsca zbyt śmiałym nadziejom i oczekiwaniom. Ścisłe i trafne myślenie jest jedynem powszechnem lekarstwem, skutecznem dla wszystkich osób i usposobień; ono jedno potrafi obalić tę zawiłą filozofię i ów żargon metafizyczny, który w połączeniu z potocznym zabobonem czyni ją niejako nieprzenikliwą dla mniej ostrożnych myślicieli i nadaje jej pozór wiedzy i mądrości.

13. Oprócz tej korzyści, że możemy po rozważnem zbadaniu odrzucić najniepewniejszą i najnieprzyjemniejszą część nauki, wynika wiele korzyści pozytywnych z dokładnego zastanowienia się nad władzami i zdolnościami natury ludzkiej. Jest rzeczą godną uwagi, że czynności umysłowe, jakkolwiek nam najbliższe, przy refleksyi zdają się zapadać w ciemność; wzrok nasz nie może odrazu znaleść tych linii i granic, które je oddzielają i odróżniają. Przedmioty te są zbyt nieuchwytne, by mogły przez dłuższy czas przedstawiać się jednakowo; trzeba je uświadomić sobie w jednej chwili, przy pomocy szczególniejszej przenikliwości, która jest darem natury, spotęgowanym drogą przyzwyczajenia i zastanawiania się. Jestto przeto wcale niepoślednia część nauki, poznać poprostu różne czynności umysłowe, oddzielić jedne od drugich, ułożyć je według właściwych kategoryi i uporządkować cały ten pozorny nieład, w którym się znajdują, gdy stają się przedmiotem refleksyi i badania. O ile ta praca porządkowania i odróżniania tyczy się ciał zewnętrznych, przedmiotów zmysłów naszych, nie ma w niej żadnej zasługi; gdy jednak podejmujemy ją w odniesieniu do czynności umysłowych, wzrasta jej wartość w miarę trudności i mozołów, z jakiemi jest połączona. A jeżeli nie potrafimy wyjść poza

tę duchową geografię czyli opis różnych stron i władz umysłu, odczujemy przynajmniej zadowolenie, że tak daleko się posuwamy. Im prostszą zaś okaże się ta nauka (a prostą wcale nie jest), tem surowiej potępić należy jej nieznajomość u tych wszystkich, którzy roszczą sobie prawo do miana ludzi uczonych i filozofów.

14. Nie może się też utrzymać podejrzenie, że nauka ta jest niepewną i chimeryczną; — musielibyśmy chyba popaść w taki sceptycyzm, który obala zupełnie wszelkie badanie, a nawet działalność praktyczną. Wątpić nie można, że umysł obdarzony jest rozlicznemi władzami i zdolnościami, że władze te są między sobą różne, i że to, co dla bezpośredniej percepcyi jest rzeczywiście różne, da się niewątpliwie odróżnić i zapomocą refleksyi. Wobec tego we wszystkich twierdzeniach, tyczących się tego przedmiotu, jest prawda albo fałsz, i to taka prawda i taki fałsz, które nie leżą poza granicami rozumu ludzkiego. Istnieje wiele niewątpliwych odróżnień tego rodzaju, jak n. p. między wolą a rozumem, wyobraźnią a uczuciami, które są dostępne dla każdego człowieka; a subtelniejsze i bardziej naukowe dystynkcye są niemniej rzeczywiste i pewne, jakkolwiek trudniej uchwytne. Niektóre zdobycze, szczególniej z ostatnich czasów, mogą nam dać lepiej uzasadnione przekonanie o pewności i rzetelności tej gałęzi wiedzy. A czyż mamy twierdzić, że warto trudzić się, by przedstawić prawdziwy system planetarny i wyznaczyć położenie i porządek tych odległych ciał, skoro okazujemy lekceważenie dla tych uczonych, którzy z tak dobrym skutkiem opisują poszczególne strony tak blisko nas obchodzącego umysłu?*)

*) Wydania E i F dodają następującą uwagę: Zdolność odróżniania prawdy i fałszu mieszano długo ze zdol-

15. Gdy więc starannie uprawiać będziemy filozofię, i gdy ogół, zwracając na tę naukę uwagę, doda

nością zdawania sobie sprawy z cnoty i występku, i sądzono, że moralność opiera się na wiecznych i niewzruszonych stosunkach, które dla każdego wykształconego umysłu są równie niezmienne, jak twierdzenia o ilościach i liczbach. Pouczył nas jednak jeden z najnowszych filozofów (*Hutcheson*) zapomocą argumentów jak najbardziej przekonywujących, że moralność nie tkwi w oderwanej istocie rzeczy, lecz że zależy ona zupełnie od uczucia albo poczucia każdej poszczególnej istoty, podobnie jak różnice rzeczy słodkich i gorżkich, ciepłych i zimnych wynikają z poszczególnych wrażeń każdego zmysłu czyli organu. Nie należy zatem zaliczać percepcyi moralnych do czynności rozumu, lecz do uczuć lub do poczucia.

Było zwyczajem filozofów dzielić wszelkie skłonności umysłowe na dwie kategorye, na samolubne i na bezinteresowne, stale, jak sądzono, sobie przeciwne i ze sobą niezgodne; nie uważano też za rzecz możliwą, by skłonności kategoryi drugiej mogły kiedykolwiek osiągnąć swój cel inaczej, aniżeli kosztem skłonności kategoryi pierwszej. Do skłonności samolubnych zaliczano: chciwość, ambicyę, mściwość; do bezinteresownych: naturalne przywiązanie, przyjaźń, poczucie społeczne. Obecnie mogą się filozofowie przekonać o niewłaściwości tego podziału (zob. *Butlera* Kazania). Wykazano w sposób wolny od zarzutu, że nawet skłonności uważane powszechnie za samolubne, prowadzą nas po za nasze „ja“, wprost ku swemu przedmiotowi; że wprawdzie zaspokojenie tych skłonności daje nam przyjemność, że jednak przewidywanie tej przyjemności nie jest przyczyną skłonności; przeciwnie, skłonność wyprzedza ową przyjemość, i gdyby nie było skłonności, nie mogłaby żadną miarą istnieć przyjemność. Zupełnie tak samo ma się rzecz ze skłonnościami, zwanemi bezinteresownemi; wskutek tego człowiek nie jest więcej interesowany, gdy własnej szuka sławy, aniżeli wtedy, gdy szczęście przyjaciela jest przed-

jej bodźca, czy nie będzie nam wolno spodziewać się, że zdoła ona poszukiwania swe posunąć jeszcze dalej i odkryć, do pewnego przynajmniej stopnia, tajemne sprężyny i prawa, które kierują czynnościami umysłu ludzkiego? Przez długi czas zadowalali się astronomowie tem, że na podstawie zjawisk wyprowadzali prawdziwe ruchy, układ i wielkość ciał niebieskich; aż pojawił się wreszcie uczony, który przy pomocy bardzo udatnego rozumowania określił także — jak się zdaje — prawa i siły, rządzące i kierujące ruchami planet. Podobną pracę wykonano i w innych dziedzinach przyrody. Niema więc powodu zwątpić o równem powodzeniu i w naszych badaniach, tyczących się władz umysłu i jego organizacyi, jeżeli tylko badania te zostaną przeprowadzone z równą zdolnością i ostrożnością. Prawdopodobnie jedne czynności i prawa umysłu zależą od drugich; te znowu mogą się dać sprowadzić do innych, jeszcze ogólniejszych i powszechniejszych. Jak daleko poszukiwania te mogą być poprowadzone, trudno nam ściśle określić przed staranną próbą, a nawet i potem. To jedno jest rzeczą pewną, że usiłowania tego rodzaju powtarzają się w każdej chwili nawet ze strony tych, którzy filozofują najniedbalej; a przecież jestto praca, która wymaga w pierwszym rzędzie wszelkiej staranności i uwagi. Jeżeli więc kwestye te leżą w gra-

miotem jego pragnień; nie jest też mniej interesowany, gdy poświęca swą wygodę i spokój dla dobra publicznego, aniżeli wtedy, gdy trudzi się dla zaspokojenia chciwości lub ambicyi. Przeprowadzono zatem tutaj ważne sprostowanie w rozgraniczeniu skłonności, pomieszanych dzięki niedbalstwu lub nieścisłości poprzednich filozofów. Te dwa przykłady powinny wystarczyć, by uwydatnić charakter i doniosłość tego rodzaju filozofii.

nicach rozumu ludzkiego, to może rozwiążemy je w końcu szczęśliwie; jeżeli nie, będziemy je mogli przecież raz porzucić z jaką taką ufnością i spokojem. Ten ostatni wniosek nie jest z pewnością pożądany; nie trzeba go też zbyt prędko przyjmować. Ile bowiem piękna i wartości musielibyśmy w takim wypadku ująć temu rodzajowi filozofii? Badając rozległą mnogość i rozmaitość czynów, wywołujących w nas uznanie lub nieupodobanie zwykli dotąd moraliści szukać jakiejś wspólnej zasady, od której ta rozmaitość uczuć mogłaby zależeć. A chociaż niekiedy posunęli się za daleko, dając się unieść swej namiętności dla jakiejś ogólnej zasady, mimo to nie można im brać za złe, że spodziewają się znaleść jakieś zasady ogólne, w które dałyby się trafnie ująć wszelkie występki i cnoty. Do podobnego celu zmierzali estetycy, logicy, a nawet politycy; nie były też ich badania zupełnie bezowocne, jakkolwiek może po dłuższym przeciągu czasu, przy większej dokładności i gorętszem zajęciu się, jeszcze bardziej nauki te zbliżą się do doskonałości. Słusznie twierdzić można, że ktoby chciał od razu usunąć wszelkie tego rodzaju zamiary, postąpiłby bardziej lekkomyślnie, nierozważnie i dogmatycznie, niżeli najśmielsza i najbardziej stanowcza filozofia, która kiedykolwiek starała się narzucić ludzkości niedojrzałe swe rozkazy i prawa.

16. Cóż z tego, że wywody te o naturze ludzkiej zdają się być abstrakcyjne i trudne do zrozumienia? Nie wynika stąd jeszcze ich błędność. Przeciwnie, zdaje się być rzeczą niemożliwą, ażeby to, co uchodziło dotychczas baczności tak wielu mądrych i głębokich filozofów, mogło być bardzo przystępne i łatwe. Choćby więc poszukiwania te kosztowały nas wiele trudów, możemy uważać się za dostatecznie wynagrodzonych, nie-

tylko pod względem pożytku, ale i przyjemności, jeżeli uda nam się dołożyć cegiełkę do budowy wiedzy naszej w przedmiocie tak niewymownie doniosłym.

17. Gdy jednak mimo wszystko abstrakcyjny charakter tych badań nie zachęca do nich, lecz raczej im szkodzi, i gdy trudność tą dałaby się może usunąć przez staranny i zręczny sposób przedstawienia i unikanie wszelkich niepotrzebnych szczegółów, staraliśmy się przeto w tej oto rozprawie rzucić trochę światła na kwestye, które dotąd swą niepewnością odstraszały uczonych, a swą niejasnością nieuków. Szczęśliwi, gdy uda nam się złączyć granice różnych rodzajów filozofii, godząc gruntowność z jasnością, a trafność z nowością. I jeszcze szczęśliwsi, gdy rozumując w tak przystępny sposób, zdołamy podkopać podstawy filozofii niejasnej, która zdawała się dotychczas służyć jedynie jako ochrona zabobonu i jako osłona niedorzeczności i fałszu.

ROZDZIAŁ II.

O pochodzeniu idei.

18. Każdy chętnie przyzna, że znaczna zachodzi różnica między percepcyami umysłu, zależnie od tego, czy czujemy przykrość nadmiernego gorąca lub przyjemność umiarkowanego ciepła, czy też uprzytomniamy sobie później wrażenia te z pamięci lub uprzedzamy je za pomocą wyobraźni. Zdolności te mogą naśladować lub odtwarzać percepcye zmysłów; nie potrafią jednak nigdy osiągnąć w całej pełni siły i żywości czuć pierwotnych. Nawet wtedy, gdy z największą działają siłą, możemy co najwyżej rzec o nich, że tak żywo przedstawiają nam przedmioty, iż *prawie* je czujemy lub widzimy. Wyjąwszy jednak wypadki rozstroju umysłowego, wywołanego chorobą lub obłąkaniem, nie mogą nigdy percepcye te dojść do takiego stopnia żywości, by zupełnie nie dały się od pierwotnych odróżnić. Wszelkie barwy poezyi, choćby najwspanialsze, nie mogą nigdy przyrody oddać w taki sposób, ażebyśmy opis wzięli za krajobraz rzeczywisty. Najżywsza myśl nie dorówna nigdy nawet najsłabszemu czuciu.

19. Taką samą różnicę możemy zauważyć w odniesieniu do wszystkich innych percepcyi umysłu. Inaczej zachowuje się człowiek w napadzie gniewu, inaczej, gdy tylko myśli o tem uczuciu. Skoro mi ktoś powie, że jakaś osoba jest zakochana, łatwo zrozumiem myśl jego i utworzę sobie trafne wyobrażenie o położeniu tej osoby; w żaden jednak sposób nie mogę wziąć tego wyobrażenia za rzeczywiste niepokoje i wzruszenia miłośne. Gdy zwracamy uwagę na minione uczucia i skłonności, myśl nasza jest wiernem zwierciadłem i odtwarza przedmioty zgodnie z prawdą; lecz barwy, których używa, są blade i niewyraźne w porównaniu z temi, w których występowały percepcye pierwotne. Nie trzeba wielkiej bystrości ani głowy metafizycznej, by spostrzedz między niemi różnicę.

20. Możemy przeto podzielić wszystkie percepcye umysłu na dwie klasy czyli rodzaje, które różnią się między sobą stopniem swej siły i żywości. Słabsze i mniej żywe percepcye nazywają się zwykle myślami lub ideami. Dla drugiej kategoryi brak nazwy w naszym języku i w bardzo wielu innych; zdaje się dlatego, że tylko w celach naukowych trzeba było podporządkować je pod jakiś wyraz lub termin ogólny. Pozwólmy sobie zatem nazwać je impresyami, nadając słowu temu znaczenie cokolwiek odmienne od zwykłego. Przez wyraz *impresya* rozumiem więc wszystkie żywsze percepcye, które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy. Impresye zaś są różne od idei, które są mniej żywemi percepcyami, a które uświadamiamy sobie wtedy, gdy zastanawiamy się nad któremkolwiek z wymienionych powyżej wrażeń lub wzruszeń.

21. Na pierwszy rzut oka niema, zdaje się, rzeczy, któraby mniej była krępowaną, aniżeli myśl człowieka; usuwa się ona nie tylko z pod wszelkiej ludzkiej

władzy i powagi, lecz nie jest nawet ograniczoną do zakresu natury i rzeczywistości. Tworzyć dziwolągi i łączyć nieodpowiadające sobie kształty i postaci nie sprawia wyobraźni więcej trudności, niż przedstawiać sobie najnaturalniejsze i najbardziej znane przedmioty. A podczas gdy nasze ciało przywiązane jest do jednej planety, po której porusza się z mozołem i trudem, myśl może nas w jednej chwili przenieść w najodleglejsze zakątki wszechświata, a nawet poza wszechświat, w nieograniczony chaos, w którym, jak przedstawiamy sobie, panuje zupełny zamęt. Czego oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, to można sobie jeszcze wyobrazić; jedynie taki przedmiot, który zawiera absolutną sprzeczność, usuwa się z pod władzy myślenia.

22. A jednak, chociaż myśl nasza zdaje się posiadać tę nieograniczoną wolność, przekonamy się po bliższem zbadaniu, że zamkniętą jest faktycznie w obrębie bardzo ciasnych granic, i że cała ta twórcza władza umysłu obejmuje jedynie zdolność łączenia, przekształcania, powiększania lub umniejszania materyału, dostarczonego nam przez zmysły i doświadczenie. Gdy myślimy o złotej górze, łączymy tylko ze sobą dwie zgodne ze sobą idee, *złoto* i *górę*, które poznaliśmy już poprzednio. Cnotliwego konia możemy sobie przedstawić; możemy bowiem przedstawić sobie cnotę na podstawie własnej świadomości, i połączyć ją z kształtem i postacią konia, zwierzęcia, dobrze nam znanego. Jednem słowem, cały materyał myślenia pochodzi albo z wrażeń zewnętrznych albo wewnętrznych, a tylko połączenie ich i układ zależą od umysłu i woli. Lub też, wyrażając się w sposób filozoficzny, wszystkie nasze idee czyli słabsze percepcye są kopiami impresyi czyli percepcyi żywszych.

23. Ażeby to udowodnić, wystarczą, zdaje się, dwa następujące argumenty. Po pierwsze: gdy analizujemy myśli nasze czyli idee, jak najbardziej nawet złożone lub wzniosłe, znajdujemy zawsze, że rozkładają się na takie idee proste, które odtwarzają poprzednie jakieś uczucie lub wrażenie. Nawet takie idee, które z pochodzeniem tem na pozór nic wspólnego nie mają, wykazują, po bliższem zbadaniu, taki sam sposób powstania. Idea Boga, jako istoty nieskończenie rozumnej, mądrej i dobrej, wynika z zastanowienia się nad czynnościami naszego własnego umysłu i bezgranicznego spotęgowania owych cech dobroci i mądrości. Rozbiór ten możemy dalej prowadzić, jak długo nam się podoba; zawsze okaże się, że każda badana przez nas idea jest kopią podobnej impresyi. Ktoby chciał utrzymywać, że teza ta nie jest w każdym wypadku prawdziwa, i że nie brak wyjątków, ma jedną tylko, i to łatwą drogę do jej obalenia; niech poda nam tę ideę, która w jego mniemaniu nie pochodzi z tego źródła. Wtedy naszem będzie zadaniem wskazać tę impresyę, czyli żywą percepcyę, która jej odpowiada, ~~jeżeli zechcemy utrzymać naszą teoryę~~.

24. Powtóre: jeżeli się zdarzy, że wskutek jakiejś wady narządu zmysłowego brak komuś pewnej kategoryi czuć, okazuje się zawsze, że brak mu tak samo i odpowiednich idei. Ślepy nie może utworzyć sobie obrazu barw, a głuchy obrazu dźwięków. Dostarczmy każdemu z nich zmysłu, którego mu brak, a z otwarciem nowej drogi dla czuć, otworzy się droga dla idei, i ludzie ci bez trudności przedstawią sobie te przedmioty. Taki sam wypadek zachodzi wtedy, gdy przedmiot jakiś, który może wywołać czucie, nigdy nie działał na zmysły. Lapończyk lub murzyn nie

mają wyobrażenia smaku wina. A chociaż rzadko lub wcale nie zdarzają się wypadki takiego braku umysłowego, by ktoś nigdy nie doznał lub zupełnie niezdolny był doznać uczucia jakiegoś lub namiętności, które są właściwe ludziom jego rodzaju, to przecież spotykamy i tutaj to samo zjawisko, choć w mniejszym stopniu. Człowiek o łagodnych obyczajach nie może powziąć idei o nienasyconej mściwości lub okrutności; niełatwo też pojmie samolub szczytnych rozkoszy przyjaźni i szlachetności. Chętnie godzą się wszyscy, że jakieś inne istoty posiadać mogą wiele zmysłów takich, o których nie możemy wytworzyć sobie pojęcia, gdyż odnośne idee nigdy nie dostały się do nas tą jedyną drogą, którą idea jakaś może wejść do umysłu, to znaczy drogą faktycznego wrażenia i czucia.

25. Istnieje atoli jedno zjawisko z powyższym poglądem niezgodne, które może dowodzić, że nie jest dla idei rzeczą absolutnie niemożliwą powstać niezależnie od odpowiednich impresyi. Każdy, wierzę, przyzna chętnie, że rozliczne odrębne idee barw, których dostarcza nam wzrok, lub idee dźwięków, które zawdzięczamy słuchowi, są pomiędzy sobą rzeczywiście różne, chociaż równocześnie do siebie podobne. Otóż, jeżeli to jest prawdą dla różnych barw, niemniej musi być prawdą i dla różnych odcieni tej samej barwy, a każdy odcień wytwarza odrębną ideę, niezależną od reszty. Gdyby bowiem ktoś temu zaprzeczył, to przecież można przez ciągłe stopniowanie odcieni przemienić nieznacznie każdą barwę w jak najbardziej od niej różną; jeżeli więc ktoś nie chce przyznać, że przejścia te są różne, nie może, nie popełniając niedorzeczności, zaprzeczyć, że krańce są te same. Przypuśćmy zatem, że jakaś osoba cieszyła się zmysłem wzroku przez lat trzydzieści, i zaznajomiła się doskonale z barwami wszelkiego rodzaju, z wyjątkiem n. p. pewnego jakiegoś odcienia barwy niebieskiej, z którym spotkać się nigdy nie miała sposobności. Otóż postawmy jej przed oczy różne odcienie tej barwy, z wyjątkiem owego jednego, ułożone stopniowo od najciemniejszego do najjaśniejszego. Oczywiście, że spostrzeże lukę tam, gdzie brak tego odcienia, i odczuje, że w tem miejscu większa zachodzi różnica pomiędzy przyległemi barwami, niż gdzieindziej. Pytam się teraz, czy jest rzeczą możliwą, by osoba ta, przy pomocy własnej wyobraźni, wypełniła tę lukę i wytworzyła sobie ideę tego właśnie odcienia, chociaż nie spostrzegła go nigdy zapomocą zmysłów? Sądzę, że mało jest ludzi, którzy nie będą zdania, że potrafi. Fakt ten może służyć za dowód, że proste idee nie zawsze i nie w każdym wypadku pochodzą od odpowiednich impresyi. Jestto jednak tak odosobniony wypadek, że prawie nie warto liczyć się z nim i że nie zasługuje, ażebyśmy jedynie dla niego zmienić mieli naszą ogólną zasadę.

26. Mamy tu zatem twierdzenie, które nie tylko samo przez się wydaje się proste i zrozumiałe, lecz mogłoby też, jeżeli zrobimy z niego właściwy użytek, uczynić każdą dyskusyę tak samo zrozumiałą, oraz wyprzeć cały ów żargon, który od tak dawna zawładnął metafizycznem rozumowaniem i ściągnął na nie niechęć. Wszystkie idee, a w szczególności abstrakcyjne, są z natury blade i niejasne, zaledwie może je umysł uchwycić. Łatwo można je pomieszać z innemi ideami podobnemi, a gdy często używaliśmy jakiegoś terminu, chociaż bez wyraźnego znaczenia, skłonni jesteśmy myśleć, że łączy się z nim jakaś określona idea. Natomiast wszystkie impresye, to znaczy wszystkie wrażenia, czy to zewnętrzne, czy wewnętrzne, są jasne i żywe. Granice między niemi

są ściślej określone, i nie tak łatwo w ich zakresie popełnić błąd jakiś lub się pomylić. Skoro zatem powstanie w nas podejrzenie, że jakiś termin filozoficzny bywa używany bez znaczenia lub idei (co zbyt często się dzieje), należy nam tylko zbadać, *od jakiej impresyi ta rzekoma idea pochodzi.* Jeżeli zaś nie będzie można wskazać żadnej, okoliczność ta stwierdzi nasze podejrzenia. Oświetlając tak jasno idee, możemy się słusznie spodziewać, że usuniemy wszelką dyskusyę, która może powstać co do ich natury i rzeczywistości*).

*) Ci filozofowie, którzy nie uznawali wrodzonych idei, prawdopodobnie nic innego nie mieli na myśli, jak tylko to, że wszystkie idee są kopiami naszych impresyi, chociaż wyznać należy, że terminy, którymi się posługiwali, nie były dobrane z odpowiednią ostrożnością, ani też tak ściśle określone, by mogły zapobiedz wszelkim pomyłkom co do ich teoryi. Cóż znaczy bowiem słowo *wrodzony*? Jeżeli wrodzony znaczy tyle, co naturalny, wtedy wszystkie percepcye i idee umysłu należy uznać za wrodzone czyli naturalne, w jakiemkolwiek znaczeniu użyjemy tego ostatniego słowa, czy to w przeciwstawieniu do tego, co jest niezwykłe, czy do tego, co sztuczne, lub cudowne. Jeżeli wrodzony znaczy współczesny naszemu urodzeniu, wtedy spór zdaje się być błahym; i nie warto zastanawiać się nad tem, kiedy zaczyna się myślenie czy przed urodzeniem, czy też przy lub po urodzeniu. Słowa *idea* znowu używają *Locke* i inni w znaczeniu bardzo nieokreślonem, stosując je tak do percepcyi wrażeń i uczuć, jak też do myśli naszych. Wobec tego chciałbym wiedzieć, co może znaczyć twierdzenie, że miłość własna, lub odczucie krzywd, lub pociąg wzajemny obojga płci nie są wrodzone?

Jeżeli jednak przyjmiemy terminy *impresya* i *idea* w znaczeniu powyżej podanem, a przez słowo *wrodzony* rozumieć będziemy to, co jest pierwotne, a nie odtworzeniem jakiejś poprzedniej percepcyi, wtedy możemy twierdzić, że wszystkie impresye są wrodzone, a idee nie są wrodzone.

Ażeby być szczerym, muszę przyznać, że zdaniem mojem dał się Locke uwikłać w kwestyę tę przez scholastyków, którzy używając nieokreślonych terminów, toczą spory aż do znudzenia, nie umiejąc nigdy uchwycić jądra kwestyi. Tego rodzaju niejasność i kręcenie się w kółko zdaje się istnieć we wszystkich rozumowaniach tego wielkiego filozofa, zarówno w tym przedmiocie, jak w bardzo wielu innych.

ROZDZIAŁ III.

O kojarzeniu się*) idei.

27. Jest rzeczą oczywistą, że istnieje jakieś prawo związku pomiędzy różnemi myślami czyli ideami umysłu, i że występują one po sobie z pewnego rodzaju metodą i prawidłowością, gdy zjawiają się w pamięci lub wyobraźni. W poważniejszych rozmyślaniach i rozmowach jest fakt ten tak widoczny, że każdą poszczególną myśl, która przerwie prawidłowy tok lub łańcuch idei, natychmiast spostrzegamy i usuwamy. A nawet w najburzliwszych i najniespokojniejszych marzeniach, ba w istotnych snach naszych, odkryć możemy po zastanowieniu się, że wyobraźnia nie pędzi na oślep przed siebie, ale że zawsze jest jakiś związek pomiędzy różnemi ideami, które po sobie następują. Gdybyśmy spisali najluźniejszą i najswobodniejszą rozmowę, zauważylibyśmy odrazu coś, co stanowi łącznik przy każdej zmianie tematu. Gdyby zaś węzeł taki nie dał się odszukać, to zawsze jeszcze mogłaby osoba, która przerwała tok rozmowy, poinformować nas, że jakieś ukryte następstwo myśli rozwinęło się w jej umyśle i odprowadziło ją stopniowo od przedmiotu rozmowy. O różnych językach, nawet o takich, co do których najmniejsze nie może powstać podejrzenie, że pozostawały w jakimś związku lub styczności, stwierdzono, że wyrazy, oznaczające idee najbardziej złożone, przecież blisko odpowiadają sobie. Stanowi to pewny dowód, że idee proste, zawarte w złożonych, zostały połączone ze sobą na podstawie jakiegoś powszechnego prawa, które w równej mierze na całą ludzkość wpływ wywarło.

*) Wyd. E i F: O związku.

28. Chociaż fakt łączenia się rozmaitych idei między sobą jest za jasny, by mógł ujść uwadze, nie znam przecież żadnego filozofa, któryby próbował wyliczyć lub sklasyfikować wszystkie zasady kojarzenia się; a jest to przecież przedmiot, który zdaje się być godnym ciekawości. Co do mnie, sądzę, że są tylko trzy zasady związku pomiędzy ideami, mianowicie *podobieństwo, styczność* w czasie lub przestrzeni i *przyczyna* lub *skutek*.

29. Że zasady te służą do łączenia idei, o tem, sądzę, nikt bardzo wątpić nie będzie. Obraz jakiś kieruje naturalnie myśl naszą w stronę oryginału*). Wzmianka o jednym apartamencie w jakiemś zabudowaniu, daje naturalnie początek myśli lub rozmowie o innych**). A gdy myślimy o jakiejś ranie, trudno nam wstrzymać się od myśli o cierpieniu, które z niej wynika***). Że jednak wyliczenie to jest wyczerpujące i że niema innych zasad kojarzenia się, prócz wymienionych, trudno byłoby udowodnić ku zadowoleniu czytelnika, a nawet własnemu. W takich wypadkach możemy jedynie przejść rozliczne przykłady, zbadać starannie zasadę, która wiąże różne myśli ze sobą, i pracę tę prowadzić

*) podobieństwo.
**) styczność.
***) przyczyna i skutek.

ROZDZIAŁ III.

O kojarzeniu się*) idei.

27. Jest rzeczą oczywistą, że istnieje jakieś prawo związku pomiędzy różnemi myślami czyli ideami umysłu, i że występują one po sobie z pewnego rodzaju metodą i prawidłowością, gdy zjawiają się w pamięci lub wyobraźni. W poważniejszych rozmyślaniach i rozmowach jest fakt ten tak widoczny, że każdą poszczególną myśl, która przerwie prawidłowy tok lub łańcuch idei, natychmiast spostrzegamy i usuwamy. A nawet w najburzliwszych i najniespokojniejszych marzeniach, ba w istotnych snach naszych, odkryć możemy po zastanowieniu się, że wyobraźnia nie pędzi na oślep przed siebie, ale że zawsze jest jakiś związek pomiędzy różnemi ideami, które po sobie następują. Gdybyśmy spisali najluźniejszą i najswobodniejszą rozmowę, zauważylibyśmy odrazu coś, co stanowi łącznik przy każdej zmianie tematu. Gdyby zaś węzeł taki nie dał się odszukać, to zawsze jeszcze mogłaby osoba, która przerwała tok rozmowy, poinformować nas, że jakieś ukryte następstwo myśli rozwinęło się w jej umyśle i odprowadziło ją stopniowo od przedmiotu rozmowy. O różnych językach, nawet o takich, co do których najmniejsze nie może powstać podejrzenie, że pozostawały w jakimś związku lub styczności, stwierdzono, że wyrazy, oznaczające idee najbardziej złożone, przecież blisko odpowiadają sobie. Stanowi to pewny dowód, że idee proste, zawarte w złożonych, zostały połączone ze sobą na podstawie jakiegoś powszechnego prawa, które w równej mierze na całą ludzkość wpływ wywarło.

*) Wyd. E i F: O związku.

28. Chociaż fakt łączenia się rozmaitych idei między sobą jest za jasny, by mógł ujść uwadze, nie znam przecież żadnego filozofa, któryby próbował wyliczyć lub sklasyfikować wszystkie zasady kojarzenia się; a jest to przecież przedmiot, który zdaje się być godnym ciekawości. Co do mnie, sądzę, że są tylko trzy zasady związku pomiędzy ideami, mianowicie *podobieństwo*, *styczność* w czasie lub przestrzeni i *przyczyna* lub *skutek*.

29. Że zasady te służą do łączenia idei, o tem, sądzę, nikt bardzo wątpić nie będzie. Obraz jakiś kieruje naturalnie myśl naszą w stronę oryginału*). Wzmianka o jednym apartamencie w jakiemś zabudowaniu, daje naturalnie początek myśli lub rozmowie o innych**). A gdy myślimy o jakiejś ranie, trudno nam wstrzymać się od myśli o cierpieniu, które z niej wynika***). Że jednak wyliczenie to jest wyczerpujące i że niema innych zasad kojarzenia się, prócz wymienionych, trudno byłoby udowodnić ku zadowoleniu czytelnika, a nawet własnemu. W takich wypadkach możemy jedynie przejść rozliczne przykłady, zbadać starannie zasadę, która wiąże różne myśli ze sobą, i pracę tę prowadzić

*) podobieństwo.
**) styczność.
***) przyczyna i skutek.

tak długo, dopóki zasada nie okaże się możliwie najogólniejszą*). Im więcej przykładów zbadamy, i im staranniej wykonamy tę pracę, tem większą osiągniemy pewność, że wyliczenie, które podaliśmy na podstawie sumarycznego rozbioru, jest wyczerpujące i pozbawione braków.

30**). Zamiast wdać się w tego rodzaju szczegóły, które zaprowadziłyby nas do wielu bezużytecznych subtelności, rozważymy niektóre następstwa tego związku w dziedzinie uczuć i wyobraźni, żywiąc nadzieję, że otworzymy tu pole dla badań, bardziej od innych zajmujących, a może i bardziej pouczających.

31. Ponieważ człowiek jest istotą rozumną i dąży bezustannie do szczęścia, które spodziewa się osiągnąć przez zaspokojenie pewnych namiętności lub skłonności, przeto rzadko kiedy działa, mówi lub myśli bez zamiaru lub intencyi. Człowiek ma ciągle jakiś przedmiot przed oczyma; a chociaż niekiedy może zdarzyć się, że obierze środki niestosowne dla osiągnięcia celu swego, to jednak nigdy nie traci jakiegoś celu z oczu i nie chce zaprzestać rozmyślań i rozważań nawet wtedy, gdy nie spodziewa się po nich zadowolenia.

32. We wszystkich utworach natchnienia potrzeba zatem, by pisarz miał jakiś plan lub temat; a chociaż

*) N. p. kontrast lub przeciwieństwo jest także związkiem pomiędzy ideami. Zdaje się jednak, że tę zasadę możnaby uważać za złożoną z *przyczynowości* i *podobieństwa*. Gdzie dwa przedmioty są sobie przeciwne, tam jeden z nich niweczy drugi, t. zn., że przyczyna jego zniweczenia i idea zniweczenia jakiegoś przedmiotu zawiera w sobie ideę jego poprzedniego istnienia.

**) Ustępy od 30—45 znajdują się tylko w wydaniach E do Q.

od planu tego odciągnąć go może poryw myśli, jak w odzie, albo niedbałość, jak w liście lub szkicu, to jednak w pierwszych przynajmniej zarysach, jeżeli nie w kompozycyi całego dzieła, powinien przebijać się pewien cel lub zamiar. Dzieło bez planu robiłoby raczej wrażenie bredni waryata, niż poważnych wysiłków talentu i wiedzy.

33. Ponieważ reguła ta nie dopuszcza żadnego wyjątku, przeto wynika stąd, że w utworach opowieściowych zdarzenia lub czyny, które nam autor przedstawia, muszą łączyć się ze sobą zapomocą jakiegoś ogniwa lub węzła. Muszą w naszej wyobraźni pozostawać ze sobą w pewnych stosunkach i tworzyć pewnego rodzaju *jedność*, która mogłaby je objąć jednym jakimś planem lub punktem widzenia i być przedmiotem lub celem autora w pierwszym zarysie dzieła.

34. Ta zasada, łącząca poszczególne zdarzenia, które tworzą treść poematu lub dzieła historycznego, może być bardzo rozmaitą, stosownie do rozmaitych celów poety lub historyka. Owidy oparł plan swój na kojarzącej myśli zasadzie podobieństwa. Każda bajeczna przemiana, uskuteczniona cudowną mocą bogów, wchodzi w zakres jego dzieła. Jedna ta cecha jakiegoś zdarzenia wystarcza, ażeby włączyć je do tematu, objętego pierwotnym planem lub zamiarem poety.

35. Kronikarz lub historyk, który zamierzałby przedstawić dzieje Europy z okresu jednego stulecia, musiałby się opierać na zasadzie styczności w czasie i miejscu. Wszystkie wypadki, które zdarzyły się w tej części świata i w tym okresie czasu, należą do jego tematu, choćby nawet z innych względów były różne i niepowiązane. Tworzą one przy całej swej różności zawsze jeszcze pewien rodzaj jedności.

36. Najzwyklejszym jednak sposobem łączenia różnych zdarzeń, które mogą być treścią utworu opowieściowego, jest związek przyczyny i skutku. Historyk kreśli szereg czynów zgodnie z ich naturalnym porządkiem, dociera do ich ukrytych sprężyn i praw, i wyprowadza ich najdalsze następstwa. Wybiera dla przedmiotu swego pewną określoną cząstkę z tego wielkiego łańcucha zdarzeń, które składają się na historyę rodu ludzkiego, i każde ogniwo łańcucha tego stara się w opowiadaniu swem uwzględnić. Niekiedy wysiłki jego stają się bezowocne z powodu nieuniknionych braków w wiedzy; niekiedy wypełnia luki domysłami. Zawsze jednak pamięta o tem, że im mniej przerw posiada łańcuch, który przedstawia swoim czytelnikom, tem doskonalsze jest jego dzieło. Jest świadom, że znajomość przyczyn nietylko daje nam największe zadowolenie, gdyż ten związek czyli stosunek jest najściślejszy ze wszystkich, ale że znajomość ta jest także najbardziej pouczającą, gdyż jedynie przy jej pomocy możemy kontrolować zdarzenia i kierować przyszłością.

37. W tem miejscu zatem możemy utworzyć sobie pewien obraz owej *jedności akcyi*, o której począwszy od Arystotelesa tak wielu estetyków rozprawiało, dlatego może z niewielkiem powodzeniem, że ich smakiem lub poczuciem nie kierowała ścisłość filozoficzna. Okazuje się, że wszystkie utwory, tak samo epiczne jak tragiczne, wymagają pewnej jedności, i że w żadnym wypadku nie można pozwolić na rozpraszanie się myśli, jeżeli mamy stworzyć dzieło, które sprawiłoby ludziom trwałe zadowolenie. Okazuje się również, że także biograf, któryby opisał życie Achillesa, powiązałby ze sobą zdarzenia, zaznaczając ich wzajemną zależność i stosunek, tak samo jak poeta, który gniew tego bohatera wybrałby sobie za przedmiot opowiadania*). Nietylko w pewnym ograniczonym okresie życia zawisły jedne czyny człowieka od drugich, lecz przez cały czas jego istnienia, od kolebki aż do grobu. Ani jedno ogniwo, choćby najdrobniejsze, nieda się usunąć z tego prawidłowego łańcucha bez naruszenia całego szeregu następujących po niem zdarzeń. Jedność akcyi w biografii lub w dziele historycznem różni się przeto od jedności akcyi w poezyi epicznej nie swym rodzajem, lecz tylko stopniem. W poezyi epicznej związek pomiędzy zdarzeniami jest bardziej zamknięty i widoczny: opowiadanie nie obejmuje tak wielkiego przeciągu czasu; osoby zaś, które w niem występują, dążą pospiesznie do jakiegoś ważnego momentu, który zadawala ciekawość czytelnika. Ten sposób postępowania epika wynika ze szczególnej roli, wyznaczonej w tego rodzaju utworach *wyobraźni* i *uczuciom*. Wyobraźnia zarówno piszącego jak czytelnika jest bardziej ożywiona, uczucia zaś bardziej są podniecone, niż w historyi, biografii lub w innych utworach opowieściowych, które ograniczają się do ścisłej prawdy i rzeczywistości. Rozważmy wpływ tych dwu czynników, ożywionej wyobraźni i podnieconych uczuć, czynników, które tyczą się poezyi, w szczególności epicznej, w daleko wyższym stopniu, niż jakiegokolwiek innego rodzaju twórczości, i zbadajmy powody, dla których wymagają one ściślejszej i bardziej zamkniętej jedności akcyi.

---

*) W przeciwieństwie do Arystotelesa: *Μῦθος δ' ἐστὶν εἷς, οὐχ ὥσπερ τινὲς οἴονται, ἐὰν περὶ ἕνα ᾖ. πολλὰ γὰρ καὶ ἄπειρα τῷ γένει συμβαίνει, ἐξ ὧν ἐνίων οὐδέν ἐστιν ἕν. οὕτω δὲ καὶ πράξεις ἑνὸς πολλαί εἰσιν, ἐξ ὧν μία οὐδεμία γίνεται πρᾶξις*, etc. *Κεφ. ἡ.* 1450 A.

38. Po pierwsze. Ponieważ wszelka poezya jest rodzajem malarstwa, więc zbliża nas bardziej do przedmiotów, niż jakikolwiek inny rodzaj opowieści, rzuca na nie silniejsze światło i uwydatnia dokładniej owe drobne szczegóły, które historyk może wprawdzie uważać za zbyteczne, które jednak potężnie przyczyniają się do ożywienia opisu i zadowolenia fantazyi. Nie potrzeba zapewne opowiadać nam co chwila, jak w *Iliadzie*, że bohater zaciąga buty lub przymocowuje podwiązki, ale przecież należy może więcej wchodzić w szczegóły, niż w Henriadzie; tu bowiem zdarzenia następują po sobie z tak wielką szybkością, że prawie nie mamy czasu zaznajomić się ze sceną lub akcyą. Gdyby zatem poeta miał swym tematem objąć jakiś wielki okres czasu lub długi szereg zdarzeń i mając przedstawić śmierć Hektora, rozpoczął opowiadanie od odległych jej przyczyn, od porwania Heleny lub sądu Parysa musiałby rozciągnąć poemat do niezmiernej długości, chcąc wypełnić tę obszerną kanwę odpowiednimi obrazami i opisami. Wyobraźnia czytelnika, rozpalona tak wielką liczbą obrazów poetyckich, oraz uczucia jego, podniecone ciągłem współczuwaniem z bohaterami, musiałyby wyczerpać się na długo przed końcem opowiadania, i zmienić się w nudę i niesmak, wskutek ciągłego powtarzania się tych samych a silnych wzruszeń.

39. Powtóre. Że epik nie może się cofać do zbyt odległych przyczyn, okaże się także z innego powodu, opartego na pewnej właściwości uczuć, jeszcze ciekawszej i osobliwszej. Jest rzeczą oczywistą, że w dobrym utworze wszystkie uczucia, wywołane różnemi zdarzeniami, które opisuje i przedstawia poeta, potęgują nawzajem swą siłę; a gdy wszyscy bohaterowie występują w jednej scenie zbiorowej, i każdy czyn ściśle łączy się

z całością, wtedy przebieg zdarzeń śledzimy z ustawicznem zajęciem, a uczucia przechodzą łatwo z jednego przedmiotu na drugi. Ścisły związek zdarzeń sprzyja zarówno przejściu myśli lub wyobraźni z przedmiotu na przedmiot jak też przenoszeniu się uczuć, a utrzymuje wzruszenie ciągle w tym samym toku i kierunku. Sympatya dla Ewy i zainteresowanie się nią toruje drogę podobnej sympatyi dla Adama: uczucie, przechodząc z jednej postaci na drugą, pozostaje prawie niezmienionem; umysł zaś ujmuje bezpośrednio nowy przedmiot w ścisłym związku z przedmiotem, który poprzednio zwracał na siebie uwagę. Gdyby atoli poeta miał uczynić zupełną dygresyę od swego tematu i wprowadzić nową osobę, w żadnym nie pozostającą związku z osobami poematu, wyobraźnia, czując w przejściu skok, stanęłaby wobec nowej sceny obojętnie i ożywiałaby się bardzo powoli; wracając zaś do głównej treści poematu, przeszłaby, że tak rzekę, na obcy dla siebie grunt i musiałaby na nowo wzbudzać w sobie zainteresowanie, ażeby współczuwać z głównemi osobami. Ta sama niedogodność powstaje w mniejszym stopniu wtedy, gdy poeta pozwala zdarzeniom odbywać się w zbyt wielkich odległościach i łączy akcye, które, chociaż niezupełnie luźne, nie posiadają przecież tak ścisłego związku, jaki potrzebny jest dla przenoszenia się uczuć z przedmiotu na przedmiot. W takich razach ucieka się poeta do odwróconego toku opowiadania, zastosowanego w *Odysei* i *Eneidzie*, gdzie autor zrazu przedstawia nam bohatera bliskiego chwili spełnienia się jego zamiarów, a później pokazuje nam, jakby w perspektywie, bardziej odległe zdarzenia i przyczyny. Wskutek tego ciekawość czytelnika jest odrazu rozbudzona; zdarzenia następują po sobie szybko i w bardzo ścisłym ze sobą połączeniu:

Zainteresowanie się jest ciągle żywe, i dzięki bliskiemu związkowi przedmiotów wzrasta bezustannie od początku do końca opowiadania.

40. Ta sama reguła tyczy się poezyi dramatycznej; w prawidłowym utworze nie wolno nigdy wprowadzać osoby, która nie pozostaje w żadnym lub tylko w luźnym związku z głównemi osobami fabuły. Zainteresowania się widza nie śmią rozpraszać sceny, niepowiązane i niespojone z całością. Tym sposobem przerywa się tok uczuć i przeszkadza się owemu łączeniu poszczególnych wzruszeń, dzięki któremu jedna scena dodaje siły drugiej, i przelewa litość i obawę, które wzbudza, na każdą scenę następną, dopóki całość nie wznieca tego szybkiego ruchu, który jest właściwy widowiskom teatralnym. Jak bardzo musi się oziębiać ta gorącość uczuć, gdy zetkniemy się nagle z nową akcyą i nowemi postaciami, których z dawniejszemi nic nie łączy; gdy wskutek braku związku pomiędzy ideami, odczujemy tak dotkliwą przerwę lub próżnię w toku uczuć i gdy wreszcie, zamiast przenosić sympatyę z jednej sceny na następną, zmuszeni jesteśmy co chwila wzbudzać w sobie na nowo zajęcie i wczuwać się w nową scenę akcyi!*).

*) W wydaniach E do N znajduje się w tem miejscu następujący ustęp:

Jakkolwiek ta reguła jedności akcyi obowiązuje zarówno poezyę dramatyczną jak epiczną, to jednak dałaby się tu dostrzedz pewna różnica, na którą należałoby może zwrócić uwagę. Oba rodzaje utworów, o których mowa, wymagają jedności i prostoty akcyi w tym celu, ażeby zainteresowanie się lub sympatya nie zmniejszały i nie rozpraszały się; ale w poezyi epicznej czyli opowieściowej opiera się reguła ta jeszcze na innej podstawie, a mianowicie wynika ona stąd, że każdy autor musi

41. Wracając do porównania utworów historycznych z poezyą epiczną, możemy twierdzić na podstawie powyższych wywodów, że jak we wszystkich utworach pewna jedność jest konieczną, tak też nie może

ułożyć sobie plan jakiś lub zarys, zanim przystąpi do wywodu lub opowiadania, i objąć swój temat jakąś ogólną perspektywą lub jednolitym punktem widzenia, który mógłby być stałym przedmiotem jego uwagi. W utworach dramatycznych natomiast, gdzie osoba autora zupełnie ginie, a widz ma wrażenie, jakoby był rzeczywiście obecny przy przedstawionych na scenie zdarzeniach, powód ten nie ma zastosowania; można tu nawet umieścić jakiekolwiek dialogi i rozmowy, jeżeli tylko zachodzi prawdopodobieństwo, że mogły się były wydarzyć w tem właśnie miejscu, które scena przedstawia. Dlatego też w naszych komedyach angielskich, nawet Congreve'a, jedność akcyi nigdy nie jest ściśle przestrzegana; wystarcza poecie, jeżeli jego postacie w jakichkolwiek stosunkach ze sobą pozostawały, czy to przez związki krwi, czy też przez pożycie w tej samej rodzinie; przedstawia je następnie w osobnych scenach, w których objawiają swe usposobienie i charakter, chociaż główna akcya nie posuwa się przez to o wiele naprzód. Tego samego rodzaju licencyą, tylko w mniejszym stopniu, jest podwójna intryga Terencyusza. I chociaż postępowanie to niezupełnie jest prawidłowe, to jednak nie jest ono całkiem niezgodne z naturą komedyi, ponieważ w niej wzruszenia i uczucia nie wznoszą się do takich wyżyn jak w tragedyi; przyczem wywołane grą złudzenie czyli przedstawienie sceniczne licencye takie do pewnego stopnia łagodzi. W poemacie epicznym natomiast autor pierwszem zdaniem lub rzutem ograniczony jest do jednego przedmiotu, i wszelkie takie odbieganie od przedmiotu trzebaby od razu odrzucić jako niedorzeczne i nienaturalne. Ani Bocaccio, ani La Fontaine, ani też żaden z innych autorów, piszących w tym rodzaju, nie pozwalali sobie nigdy na takie dygresye, chociaż chodziło im głównie o zabawienie czytelnika.

jej braknąć w dziele historycznem; i że jak w poezyi epicznej, tak też w opowiadaniu dziejów węzłem łączącym poszczególne zdarzenia w jedną całość jest stosunek przyczyny i skutku, tylko że w poematach epicznych związek ten powinien być bardziej zwarty i widoczny, ze względu na żywe działanie wyobraźni i silne uczucia, które poeta musi swem opowiadaniem wzniecić. Wojna peloponezka jest przedmiotem właściwym dla dzieła historycznego, oblężenie Aten dla poematu epicznego, a śmierć Alcybiadesa dla tragedyi.

42. Ponieważ różnica pomiędzy dziełem historycznem a poematem epicznym jest tylko stopniową różnicą związku zachodzącego pomiędzy poszczególnemi zdarzeniami, które składają się na przedmiot utworu, przeto byłoby rzeczą trudną, jeżeli w ogóle możliwą, określić dokładnie słowami granicę, oddzielającą jeden rodzaj utworów od drugiego. Jestto raczej rzeczą poczucia, niżeli rozumowania, a często może dałaby się jedność taka odkryć w przedmiocie, w którym na pierwszy rzut oka i na podstawie abstrakcyjnego rozbioru najmniej mogliśmy się jej spodziewać.

43. Nie ulega wątpliwości, że Homer w toku opowiadania swego wykracza poza pierwotne swe założenie, i że ów gniew Achillesa, który był przyczyną śmierci Hektora, nie jest tym samym gniewem, który tak wiele klęsk sprowadził na Greków. Ale ścisły związek pomiędzy temi dwoma uczuciami, szybkie przejście z jednego na drugie, kontrast *) pomiędzy następstwami panującej wśród książąt zgody i niezgody, całkiem zrozumiała ciekawość wreszcie ujrzenia Achillesa w boju po tak długim odpoczynku: wszystkie te czynniki porywają czytelnika i wytwarzają dostateczną jedność przedmiotu.

*) W miejscu tem powtarza się ta sama uwaga o kontraście, która znajduje się już na str. 30. (Przyp. tłum.).

44. Możnaby zarzucić Miltonowi, że utwór swój od zbyt odległych rozpoczął przyczyn. Bunt aniołów sprowadza upadek człowieka za pośrednictwem szeregu zdarzeń, który jest bardzo długi i bardzo przypadkowy, nie wspominając już o tem, że stworzenie świata, przedstawione bardzo szeroko, nie jest w większym stopniu przyczyną tej katastrofy, jak bitwy pod Pharsalus lub każdego innego wypadku, który się kiedykolwiek wydarzył. Gdy jednak z drugiej strony zważymy, że wszystkie te zdarzenia, bunt aniołów, stworzenie świata i upadek człowieka są do siebie *podobne*, ponieważ są cudowne i leżą poza zwykłym biegiem przyrody, że według założenia *stykają* się w czasie, że jako odosobnione od wszystkich innych wypadków i jako jedyne pierwotne fakty, które podaje nam objawienie, razem się nam narzucają i że z natury rzeczy każdy z nich wywołuje w myśli naszej i w wyobraźni tamte, — gdy więc uwzględnimy wszystkie te okoliczności, przekonamy się, że te części akcyi posiadają dostateczną jedność i mogą być objęte jedną fabułą czyli opowiadaniem. Możemy jeszcze dodać, że bunt aniołów i upadek człowieka mają szczególne podobieństwo, ponieważ odpowiadają sobie nawzajem i uprzytomniają czytelnikowi jedną i tę samą naukę moralną, którą jest posłuszeństwo względem Stwórcy.

45. Te luźne wskazówki zebrałem tu w tym celu, ażeby wzniecić ciekawość filozofów i obudzić przynajmniej przypuszczenie, jeżeli nie zupełne przeświadczenie, że mamy tu do czynienia z bardzo powszechnem zjawiskiem, i że wiele czynności umysłu ludzkiego polega na

związku lub kojarzeniu się idei, o którem była tu mowa. W szczególności łączność pomiędzy uczuciami a wyobraźnią może się wydać godną uwagi; spostrzegamy bowiem, że uczucia, wywołane pewnym przedmiotem, przenoszą się łatwo na inne przedmioty, które się z tamtym łączą; że natomiast z trudnością tylko lub wcale się nie przenoszą, gdy przedmioty są tak różne, iż nie dadzą się w żaden sposób ze sobą powiązać. Niebaczny autor, który wprowadza do utworu swego osoby i akcye nawzajem sobie obce, zatraca tę łączność wzruszeń, która jedna potrafi rozgrzać serce i wznieść uczucia do właściwego stopnia i kresu. Zupełne wyjaśnienie tej zasady i wszystkich jej konsekwencyi zaprowadziłoby nas do wywodów dla niniejszej rozprawy za głębokich i za obszernych. Wystarczy na razie, że uzasadniliśmy twierdzenie, iż trzema zasadami związku pomiędzy wszystkiemi ideami są stosunki *podobieństwa, styczności i przyczynowości.*

ROZDZIAŁ IV.

Wątpliwości sceptyczne, dotyczące czynności rozumu.

Część I.

46. Wszystkie przedmioty rozumu lub badania ludzkiego można w sposób naturalny podzielić na dwa rodzaje, t. j. na *stosunki pomiędzy ideami* i na *fakty.* Pierwszego rodzaju przedmiotów tyczą się geometrya, algebra i arytmetyka oraz w ogóle wszelkie twierdzenia, *które są albo dzięki swej oczywistości albo dzięki uzasadnieniu pewne.* Zdanie, *że kwadrat przeciwprostokątni równa się kwadratowi obu przyprostokątni,* wyraża pewien stosunek pomiędzy temi figurami. Zdanie, *że trzy razy pięć równa się połowie trzydziestu*, wyraża pewien stosunek pomiędzy temi liczbami. Twierdzenia tego rodzaju odkryć można samem działaniem myśli niezależnie od jakichkolwiek przedmiotów, istniejących we wszechświecie. Gdyby nawet kół lub trójkątów wcale na świecie nie było, to i wtedy jeszcze prawdy dowiedzione przez Euklida nie straciłyby ani na chwilę swej pewności i siły przekonywującej.

47. Fakty, które są drugim rodzajem przedmiotów rozumu ludzkiego, nie posiadają takiej samej pewności;

nasze przekonanie o ich prawdziwości, jakkolwiek silne, różni się co do istoty swej od tamtego. Żaden fakt nie wyklucza możliwości zdarzenia wprost przeciwnego, gdyż takie zdarzenie nie może nigdy zawierać w sobie czegoś sprzecznego, a umysł równie łatwo i jasno je pojmuje, jak gdyby było nie wiedzieć jak zgodne z rzeczywistością. *Że słońce jutro nie zejdzie*, jest zdaniem niemniej zrozumiałem i nie więcej w sobie sprzecznem, niż twierdzenie, *że zejdzie*. Nadaremnie przeto usiłowalibyśmy dowieść jego błędności. Gdyby można błędności owego zdania dowieść, musiałoby zawierać w sobie sprzeczność, a wtedy umysł nie mógłby go nigdy jasno pojąć.

48. Jest to zatem, jak się zdaje, rzecz godna zastanowienia i należałoby zbadać, jaka jest istota tej siły przekonania, która sprawia, że uznajemy rzeczywiste istnienie i fakty, chociaż nie możemy się oprzeć w danej chwili na świadectwie zmysłów ani też na tem, co nam pamięć odtwarza. Ten dział filozofii — rzecz ciekawa — mało był uprawiany, zarówno w starożytności, jak i w czasach nowszych; tembardziej przeto należy nam wybaczyć wątpliwości i błędy, które w przeprowadzeniu tak doniosłych badań mogą się wydarzyć; wszak kroczymy drogą tak bardzo uciążliwą, bez przewodnika i wskazówek. Błędy te mogą się nawet okazać pożytecznemi, wzniecając żądzę wiedzy i obalając ślepą wiarę i pewność siebie, która zabija wszelkie rozumowanie i swobodne badanie. Wykrycie błędów w filozofii uznanej — o ile w niej są — nie zniechęci nas, przypuszczam, lecz raczej, jak to bywa, pobudzi do wysiłków wydatniejszych i skuteczniejszych od tych, z którymi dotąd występowano.

49. Wszelkie rozumowanie o faktach zdaje się mieć za podstawę stosunek *przyczyny i skutku*. Jedynie zapomocą tego stosunku możemy wyjść poza świadectwo pamięci i zmysłów. Gdybyś się kogoś zapytał, dlaczego uznaje fakt jakiś, który mu nie jest w doświadczeniu dany: np. że przyjaciel jego bawi na wsi lub we Francyi, podałby ci jakąś racyę, a racyą tą byłby jakiś inny fakt: że otrzymał od niego list, albo że znał poprzednie jego postanowienia i zapewnienia. Ktoby znalazł zegarek lub jakiś inny przyrząd na pustej wyspie, wnosiłby, że na wyspie tej byli kiedyś ludzie. Wszelkie nasze rozumowanie o faktach tak samo się — co do swej istoty — przedstawia; przypuszczamy w tych wypadkach, że zachodzi jakiś związek pomiędzy faktem danym nam w doświadczeniu a innym, o którym na podstawie tamtego wnosimy. Gdyby ich nic ze sobą nie łączyło, wniosek byłby pozbawiony podstawy. Słysząc w ciemności artykułowany głos i rozumne zdania, jesteśmy przekonani, że jest tu jakiś człowiek. Dlaczego? Ponieważ są to rzeczy wynikające z ustroju i organizmu ludzkiego, ściśle z nim związane. Gdy rozbierzemy jakiekolwiek inne rozumowanie tego rodzaju, znajdziemy zawsze, że opiera się na stosunku przyczyny i skutku, przyczem stosunek ten bywa bliższy lub dalszy, biegnie wprost, lub rozdziela się na równoległe gałęzie. Ciepło i światło są równoległymi skutkami ognia, i z jednego z nich można słusznie wnosić o drugim.

50. Chcąc zatem poznać dokładnie istotę tego naszego przekonania o faktach, musimy zbadać, w jaki sposób poznajemy przyczyny i skutki.

51. Ośmielę się postawić tezę w formie zdania ogólnego, które nie dopuszcza wyjątku, że w żadnym wypadku nie osiągamy znajomości tego stosunku na

podstawie rozumowania *a priori*; wynika ona w zupełności z doświadczenia, mianowicie wtedy, gdy spostrzegamy, że jakieś konkretne przedmioty stale ze sobą się łączą. Przypuśćmy, że człowiek o jaknajbystrzejszym rozumie wrodzonym i o jaknajwiększych zdolnościach znajdzie się wobec jakiegoś przedmiotu; jeżeli przedmiot ten jest mu zupełnie nieznany, człowiek ów nie potrafi mimo najstaranniejszego zbadania jego własności dostrzegalnych wykryć którejkolwiek z jego przyczyn, któregokolwiek z jego skutków. Chociaż możemy przypuścić, że zdolności intelektualne Adama były od samego początku bez zarzutu i doskonałe, przecież nie mógłby był wnosić z płynności i przejrzystości wody, że go zadusi, ani też z jasności i ciepła ognia, że go spali. Własności przedmiotu, dostępne zmysłom, nigdy nie ujawniają przyczyn, które go wywołały, ani też skutków, które z niego wynikną; nie może też rozum nasz bez pomocy doświadczenia wnosić cokolwiek o rzeczywistem istnieniu i o faktach.

52. Łatwo zgodzą się wszyscy na zdanie, *że przyczyny i skutki możemy poznać nie na podstawie rozumu lecz tylko drogą doświadczenia*, o ile chodzi o przedmioty, o których pamiętamy, że niegdyś były nam zupełnie nieznane; zdajemy sobie bowiem sprawę, że byliśmy zupełnie niezdolni przewidzieć, co z nich wyniknie Pokażmy człowiekowi, który nie ma pojęcia o fizyce, dwie gładkie płyty marmuru; człowiek ten nie domyśli się, że wskutek przyczepności trzymać się będą razem w ten sposób, iż wielkiej trzeba siły, by je wprost od siebie oderwać, gdy tymczasem naciskowi bocznemu tak mały stawiają opór. I na to wszyscy łatwo sią zgodzą, że zjawiska, które okazują mało analogii ze zwykłym biegiem przyrody, poznajemy jedynie drogą doświadczenia; nikt przecież nie będzie sobie wyobrażał, że można było wybuch prochu strzelniczego albo przyciąganie magnesu odkryć na podstawie rozumowania *a priori*. Tak samo rzecz się ma, jeżeli skutek jakiś zależy od bardzo skomplikowanego mechanizmu albo od ukrytego układu cząstek; w takich bowiem razach również chętnie przyznajemy, że wszelka nasza wiedza o takim skutku pochodzi z doświadczenia. Któż zechce twierdzić, że potrafi wskazać ostateczny powód, dlaczego mleko lub chleb jest strawą odpowiednią dla człowieka, a nie dla lwa lub tygrysa?

53. Ale ta sama prawda nie wyda się na pierwszy rzut oka tak oczywistą, gdy chodzi o zjawiska, z któremi oswoiliśmy się od pierwszych chwil życia, które okazują ścisłą analogię z całym biegiem przyrody, i o których przypuszczamy, że wynikają z prostych własności przedmiotów, a nie z ukrytego układu cząstek. Skłonni jesteśmy wierzyć, że skutki te możnaby odkryć samem tylko rozumowaniem, bez pomocy doświadczenia. Wyobrażamy sobie, że znalazłszy się niespodzianie na tym świecie, bylibyśmy potrafili od razu wywnioskować, że jedna kula bilardowa, uderzając o drugą, wprawi ją w ruch, i że nie było trzeba czekać na wynik, by módz to z całą stanowczością twierdzić. Przyzwyczajenie w ten sposób na nas działa, że tam, gdzie wpływ jego jest najsilniejszy, zakrywa ono nie tylko nasz przyrodzony brak wiedzy, lecz także samo siebie zasłania i zdaje się nie istnieć, właśnie dlatego, że występuje z największą siłą.

54. Ażeby się jednak przekonać, że wszystkie prawa przyrody i wszelkie bez wyjątku działanie ciał znamy wyłącznie z doświadczenia, wystarczy może następujące rozważanie. Gdyby nam przedłożono jakiś przedmiot

i gdyby od nas zażądano, abyśmy, nie uciekając się do dawniejszych spostrzeżeń, powiedzieli coś o skutku, który zeń wyniknie, w jaki sposób — pytam się — musielibyśmy w takim razie postąpić? Musielibyśmy wynaleźć lub wymyśleć jakieś zdarzenie, którebyśmy przyjęli za skutek owego przedmiotu; a jasną jest rzeczą, że ten wymysł musiałby być zupełnie dowolny. Nawet przy najdokładniejszem badaniu i rozpatrywaniu umysł nie zdoła w danej przyczynie znaleźć jej skutku. Albowiem skutek jest zupełnie różny od przyczyny, dzięki czemu nie można go w niej wykryć. Ruch drugiej kuli bilardowej jest czemś od ruchu pierwszej zgoła odmiennem i nie ma nic takiego w jednym, coby nam nasuwało chociażby najlżejszą myśl o drugim. Kamień lub kawałek metalu, wzniesiony w powietrze, spada natychmiast skoro go pozbawimy podparcia; czy możemy jednak, rozważając fakt ten *a priori*, znaleźć w tem położeniu kamienia lub metalu jakąkolwiek wskazówkę, którąby kazała się nam domyśleć, że poruszy się raczej w dół aniżeli w górę, lub w jakimkolwiek innym kierunku?

55. Tak więc pierwszy pomysł, pierwsza koncepcya jakiegoś konkretnego skutku w zakresie działań przyrody będzie zawsze czemś dowolnem, o ile nie oprzemy się na doświadczeniu. To samo tyczy się także domniemanego związku lub połączenia przyczyny ze skutkiem, które je zespala i sprawia, że z działania danej przyczyny nie może wyniknąć skutek inny. Gdy np. widzę kulę bilardową, poruszającą się w linii prostej ku innej kuli, i gdy nawet przypuścimy, że przypadkiem powstanie we mnie myśl o ruchu drugiej kuli, który byłby skutkiem ich zetknięcia się lub zderzenia, — czyż nie mogę pomyśleć, że sto innych zdarzeń może być równie dobrze następstwem tej przyczyny? Czyż nie mogłyby

obie kule pozostać w stanie bezwzględnego spoczynku? Czy nie mogłaby pierwsza w linii prostej powrócić lub odskoczyć od drugiej w jakimkolwiek kierunku? Wszystkie te przypuszczenia są w sobie zgodne i dadzą się pomyśleć. Dlaczegóż więc mielibyśmy dać pierwszeństwo jednemu z tych przypuszczeń, które nie jest w sobie zgodniejsze i nie lepiej da się pomyśleć od innych? Nigdy rozumowanie *a priori* nie potrafi uzasadnić takiego postępowania.

56. Jednem słowem: każdy skutek jest zdarzeniem, różnem od swej przyczyny. Nie można go przeto wykryć w przyczynie, a pierwszy pomysł lub koncepcya jego, *a priori*, musi być czemś zupełnie dowolnem. A nawet gdy już znamy skutek, połączenie jego z przyczyną musi się nam wydawać czemś równie dowolnem, ponieważ istnieje zawsze wiele innych skutków, które przedstawiają się rozumowi jako zupełnie odpowiednie i naturalne. Daremnie więc usiłowalibyśmy bez pomocy obserwacyi i doświadczenia określić jakiś odosobniony fakt, albo wywnioskować jakąś przyczynę, jakiś skutek.

57. Stąd łatwo pojmiemy, dlaczego jeszcze żaden rozumny i skromny filozof nie wyobrażał sobie, że potrafi podać ostateczną przyczynę jakiegoś zjawiska przyrody lub wskazać wyraźnie działanie siły, wywołującej w świecie jakiś konkretny skutek. Jest rzeczą uznaną, że rozum ludzki przy największym nawet wysiłku zdoła jedynie uprościć rządzące zjawiskami przyrody zasady i rozumując na podstawie analogii, opierając się na doświadczeniu oraz na obserwacyi, sprowadzić liczne skutki szczegółowe do kilku przyczyn ogólnych. Daremnem jednak byłoby usiłowanie, gdybyśmy pragnęli wykryć przyczyny owych przyczyn ogólnych; w tym względzie nie potrafimy nigdy znaleźć

szczegółowego objaśnienia, któreby nas zadowoliło. Te ostateczne sprężyny i zasady są w zupełności zakryte przed ciekawością ludzką i niedostępne badaniu. Elastyczność, ciążenie, spójność cząstek, udzielanie się ruchu przez zderzenie — oto prawdopodobnie ostateczne przyczyny i zasady, jakie kiedykolwiek odkryjemy w przyrodzie; a będziemy mogli być bardzo zadowoleni, jeżeli uda się nam przez dokładne badania i ścisłe rozumowanie sprowadzić poszczególne zjawiska w zupełności albo w przybliżeniu do tych zasad ogólnych. Najdoskonalsza wiedza przyrodnicza jedynie usuwa nieco wstecz naszą niewiadomość, tak jak najdoskonalsza wiedza filozoficzna lub metafizyczna pozwala nam może jedynie ujrzeć większe obszary nieświadomości naszej. Tym więc sposobem przekonanie o ciemności i niemocy człowieka jest wynikiem każdej nauki i prześladuje nas na każdym kroku, mimo wszelkie starania, by je ominąć i uniknąć.

58. Nawet pomoc, użyczona fizyce przez geometryę, przy całej ścisłości rozumowania, dla której tak słusznie ją cenią, nie może temu brakowi zaradzić, lub utorować drogę do poznania ostatecznych przyczyn. Każdy dział matematyki stosowanej opiera się na założeniu, że zjawiska przyrody odbywają się według pewnych praw, a rozumowaniem abstrakcyjnem posługujemy się, albo by wesprzeć doświadczenie w wykrywaniu tych praw, albo by określić ich działanie w poszczególnych wypadkach, w których ono zależy od pewnej ściśle oznaczonej odległości i ilości. Istnieje np. prawo ruchu, wykryte doświadczeniem, że energia lub siła ruchu jakiegoś ciała pozostaje w stosunku złożonym czyli jest proporcyonalna do jego masy i chyżości; stąd wynika, że niewielka siła może przezwyciężyć największą prze-

szkodę lub podnieść największy ciężar, jeżeli przez odpowiedni przyrząd lub maszynę potrafimy spotęgować chyżość do takiego stopnia, że przewyższy ona opór przeszkody. Geometrya pomaga nam w zastosowaniu tego prawa, określając nam właściwe rozmiary części i figur, które mogą wejść w skład danej maszyny. Zawsze jednak wykrycie samego prawa zawdzięczamy wyłącznie doświadczeniu, a żadne na świecie rozumowanie abstrakcyjne nie mogło nas nigdy ani o krok zbliżyć do jego poznania. Gdy rozumujemy *a priori*, rozważając przedmiot jakiś lub przyczynę tylko tak, jak się ona przedstawia naszemu umysłowi, niezależnie od wszelkiej obserwacyi, nie zdołamy nigdy z tego przedmiotu zaczerpnąć myśli o innym przedmiocie, który byłby skutkiem tamtego; tem mniej zaś możemy na tej podstawie poznać nierozerwalny i nierozdzielny ich związek. Musiałby to być człowiek bardzo bystrego umysłu, któryby potrafił przy pomocy samego rozumowania — nie znając już poprzednio działania tych jakości — dociec, że kryształ jest wytworem gorąca, a lód zimna.

Część II.

59. Nie posiadamy dotąd zadowalniającej odpowiedzi na nasze pierwotne pytanie. Wszelka odpowiedź stwarza coraz to nowe zagadnienia, nie mniej trudne od poprzednich, i prowadzi do dalszych badań. Gdy się zapytamy, *jaka jest istota wszelkiego naszego rozumowania o faktach*, właściwa odpowiedź zdaje się brzmieć, że opiera się ono na stosunku przyczyny i skutku. A gdy się pytamy dalej, *jaka jest podstawa wszelkiego naszego rozumowania i wnioskowania o tym stosunku*, odpowiedzieć możemy jednem słowem: d o ś w i a d c z e-

nie. Gdy jednak posuniemy jeszcze dalej naszą ciekawość i zapytamy się, *jaka jest podstawa wszystkich wniosków wyprowadzonych z doświadczenia,* powstaje zagadnienie nowe, którego rozwikłanie i wyjaśnienie zdaje się trudniejszem. Filozofowie, przybierający pozę wielkich i zadowolonych z siebie mędrców, w trudnem są położeniu, gdy zetkną się z ludźmi o umysłach badawczych, wypierającymi ich z każdego kąta, do którego się chronią, i pewnymi, że zapędzą ich w jakiś niebezpieczny dylemat. By uniknąć takiego zawstydzenia, najlepiej jest być skromnym w swych wymaganiach i samemu wykrywać trudności, zanim ktoś inny zrobi nam z nich zarzut. Tym sposobem może nawet niewiadomość nasza stać się pewnego rodzaju zasługą.

60. W tym rozdziale zadowolę się rozwiązaniem łatwego zadania i ograniczę się do negatywnej odpowiedzi na postawione tu pytanie. Twierdzę zatem, że nawet gdy już wiemy z doświadczenia, jak działają przyczyna i skutek, wnioski nasze, wyprowadzone z tego doświadczenia, *nie* opierają się na rozumowaniu albo na jakiejkolwiek innej czynności rozumowej. Odpowiedź tę postaram się zarówno wyjaśnić jak obronić.

61. Trzeba niewątpliwie przyznać, że przyroda trzyma nas zdala od wszystkich swych tajników i że poucza nas tylko o niewielu powierzchownych własnościach rzeczy, ukrywając przed nami owe siły i zasady, od których te rzeczy są istotnie zależne. Zmysły pouczają nas o barwie, ciężarze i spoistości chleba, ale ani zmysły ani rozum nie mogą nam nigdy wskazać tych jego własności, które czynią zeń strawę i pożywienie dla ludzkiego organizmu. Wzrok lub dotyk dostarcza nam idei odbywającego się właśnie ruchu ciał; nie możemy sobie jednak utworzyć nawet najsłabszego pojęcia

tej cudownej siły lub władzy, która każe ciału poruszanemu ustawicznie zmieniać położenie, a którą ciała tracą wtedy tylko, gdy jej udzielają ciałom innym. Chociaż jednak nie znamy sił*) i zasad przyrody, zawsze przypuszczamy, że podobnym własnościom dostrzegalnym odpowiadają podobne siły ukryte, i spodziewamy się, że z sił tych wynikną skutki podobne do tych, które były nam już w doświadczeniu dane. Jeżeli nam ktoś pokaże ciało podobne barwą i spoistością do kawałka chleba, który spożyliśmy dawniej, powtarzamy próbę bez namysłu, przewidując z wszelką pewnością, że tak samo dostarczy nam strawy i pożywienia. Oto jest czynność umysłowa czyli rozumowa, której podstawę chętnie chciałbym poznać. Wszyscy przyznają, że niema tu żadnego znanego nam związku pomiędzy dostrzegalnemi własnościami a ukrytemi siłami, i, co zatem idzie, że umysł nie wnioskuje o ich stałem i prawidłowem połączeniu na podstawie tego, co wie o ich istocie. Co się tyczy *doświadczenia* dawniejszego, można się na to zgodzić, że dostarcza nam *bezpośredniej* i *pewnej* wiedzy w zakresie tych wyłącznie przedmiotów i w obrębie tego jedynie czasu, który obejmowało. Dlaczego jednak mielibyśmy rozszerzać to doświadczenie na przyszłość i na inne przedmioty, które mogą, o ile wiemy, być tylko z zewnętrznego wyglądu do poprzednich podobne, oto główne pytanie, którem chciałbym się zająć. Chleb, który dawniej jadłem, pożywił mnie, to znaczy, że ciało o

*) Wyrazu „siła“ używam tutaj w znaczeniu nieścisłem i potocznem. Dokładniejsze jego wyjaśnienie dodałoby tylko powyższemu rozumowaniu większej oczywistości. Zob. rozdział VII. (Uwaga ta została dodana w wydaniu F).

takich a takich dostrzegalnych własnościach posiadało wtedy takie a takie ukryte siły; czy jednak z tego wynika, że inny chleb musi mnie kiedyindziej także pożywić, i że podobne własności dostrzegalne muszą się zawsze łączyć z podobnemi siłami ukrytemi? Wniosek ten nie wydaje mi się żadną miarą koniecznym. Ale nie można chyba zaprzeczyć, że umysł wyprowadza tu jakiś wniosek, że dokonywa się tu pewien krok w myśleniu, jakaś czynność umysłowa, jakieś rozumowanie, które wymaga wyjaśnienia. Wszak te dwa zdania dalekie są od tego, by je można uważać za identyczne: *Przekonałem się, że z takim przedmiotem łączył się zawsze taki skutek*, oraz: *Przewiduję, że z innymi przedmiotami, z wyglądu podobnymi, łączyć się będą skutki podobne.* Przyznam, jeżeli o to chodzi, że jedno zdanie można słusznie z drugiego wyprowadzić; w samej rzeczy wiem, że się je zawsze wyprowadza. Jeżeli jednak ktoś obstaje przy tem, że to wyprowadzanie odbywa się przy pomocy łańcucha rozumowań, wtedy proszę wskazać mi to rozumowanie. Związek między temi zdaniami nie jest oczywisty; trzeba zatem jakiegoś ogniwa pośredniczącego, któreby pozwalało umysłowi na takie wyprowadzenie, jeżeli ono się odbywa istotnie przy pomocy rozumowania i argumentacyi. Jakiem jest owo ogniwo pośredniczące, to, szczerze wyznaję, przechodzi moje zrozumienie; obowiązek wskazania go spoczywa na tych, którzy twierdzą, że ono istnieje i że jest punktem wyjścia we wszystkich naszych wnioskach o faktach.

62. Ten wywód o wyniku negatywnym musi niezawodnie z biegiem czasu nabrać siły zupełnie przekonywującej, gdy wielu przenikliwych i zdolnych filozofów skieruje swe badania na to pole; żaden z nich nigdy nie potrafi znaleść zdania, które byłoby łącznikiem

lub ogniwem pośredniczącem, wspierającem umysł w tem wnioskowaniu. Ponieważ jednak zagadnienie jest jeszcze nowem, przeto żaden z czytelników nie zechce tak bardzo ufać bystrości własnego umysłu, by zadecydować, że niema tu istotnie żadnego argumentu, jeśli badając rzecz, nie potrafił go wykryć. Z tego powodu trzeba się odważyć na podjęcie zadania trudniejszego i przechodząc kolejno wszystkie gałęzie wiedzy ludzkiej starać się wykazać, że żadna z nich nie może takiego argumentu dostarczyć.

63. Rozumowanie bywa dwojakie, mianowicie albo demonstratywne t. j. takie, które tyczy się stosunków między ideami, albo też moralne*) t. j. takie, które dotyczy faktów i istnienia. Że w niniejszym wypadku nie mamy do czynienia z argumentami demonstratywnymi, zdaje się być rzeczą oczywistą; niema bowiem żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że bieg przyrody może uledz zmianie i że jakiś przedmiot, pozornie podobny do tych, które znamy z doświadczenia, pociągnie za sobą inne albo nawet wprost przeciwne skutki. Czyż nie mogę sobie jasno i wyraźnie pomyśleć, że jakieś ciało, spadające z chmur, pod każdym innym względem podobne do śniegu, posiada przytem smak soli i działa na dotyk jak ogień? Czy istnieje twierdzenie zrozumialsze nad zdanie, że wszystkie drzewa zakwitną w *grudniu* i *styczniu*, a okwitną w *maju* i *czerwcu*? Otóż wszystko, co jest zrozumiałe i da się wyraźnie pomyśleć, to jest też wolne od sprzeczności i żadne argumenty demonstratywne, żadne abstrakcyjne rozumowania *a priori* nie mogą w tego rodzaju zdaniach dowieść fałszu.

*) Wyd. E i F: moralne czyli prawdopodobne.

64. Jeśli zatem zniewalają nas jakieś argumenty, że ufamy dawniejszemu doświadczeniu i czynimy z niego normę naszych sądów przyszłych, argumenty te musiałyby należeć zgodnie ze wspomnianym powyżej podziałem do tych, które są tylko prawdopodobne czyli dotyczą faktów i rzeczywistego istnienia. Ale jeżeli nasz pogląd na ten sposób rozumowania będzie uznany za trafny i zadowalający, wtedy okaże się, że niema tu żadnego tego rodzaju argumentu. Powiedzieliśmy, że wszelka argumentacya w zakresie istnienia opiera się na stosunku przyczyny i skutku, że znajomość tego stosunku zawdzięczamy wyłącznie doświadczeniu, i że wszystkie nasze wnioski w dziedzinie doświadczenia wychodzą z założenia, iż przyszłość będzie zgodna z przeszłością. Ktoby zatem usiłował dowieść tego właśnie założenia przy pomocy argumentacyi prawdopodobnej czyli argumentacyi dotyczącej istnienia, musiałby się najoczywiściej obracać w kółko, przyjmując za dowiedzione to, co właśnie jest przedmiotem wątpliwości.

65. W istocie, wszelkie argumenty czerpane z dojwiadczenia opierają się na podobieństwie, które spostrzegamy pomiędzy zjawiskami przyrody i dzięki któremu śesteśmy skłonni oczekiwać w przyszłości skutków podobnych do tych, jakie stwierdziliśmy w następstwie takich właśnie przedmiotów. A chociaż tylko głupiec lub waryat zechce zaprzeczyć powadze doświadczenia i porzucić tego wielkiego mistrza życia ludzkiego, trzeba przecież pozwolić filozofowi na tyle przynajmniej ciekawości, by zbadał zasady ludzkiej natury, dzięki którym doświadczenie cieszy się tak wielką powagą, a którym my zawdzięczamy korzyści płynące z podobieństwa, ustanowionego przez przyrodę pomiędzy rozmaitymi przedmiotami. Po przyczynach, które wydają się *podobnemi*, spodziewamy się podobnych skutków. To jest cała treść wszystkich naszych wniosków w zakresie doświadczenia. Otóż zdaje się być rzeczą oczywistą, że, gdybyśmy wniosek ten wyprowadzali na podstawie rozumu, byłby on od razu, chociaż oparty na jednym tylko wypadku, niemniej doskonałym, aniżeli po najdłuższem doświadczeniu. Rzecz ma się jednak zupełnie inaczej. Niema przedmiotów tak bardzo do siebie podobnych, jak jaja; a przecież nikt na podstawie tego widocznego podobieństwa nie spodziewa się, że wszystkie będą jednakowo smakować. Dopiero po długim szeregu zgodnych doświadczeń, zebranych w danym zakresie zjawisk, osiągamy zupełną ufność i pewność względem jakiegoś konkretnego wypadku. Otóż jakiżto proces rozumowania, który wyprowadza z jednego wypadku wniosek, tak odmienny od wniosku, wyprowadzonego ze stu wypadków, zupełnie nie różnych od owego jednego wypadku? Stawiając to pytanie, kieruję się zarówno chęcią otrzymania odpowiedzi, jak zamiarem wykazania trudności. Nie mogę odkryć, nie mogę sobie wyobrazić tego rodzaju rozumowania. Ale w każdej chwili gotów jestem przyjąć pouczenie, jeżeli ktokolwiek udzielić mi go raczy.

66. Gdyby ktoś powiedział, że z pewnej liczby zgodnych doświadczeń *wnosimy* o związku między dostrzegalnemi własnościami a ukrytemi siłami, mielibyśmy tu, wyznać muszę, tę samą trudność, wyrażoną innemi słowy. Znowu powraca pytanie, na jakim procesie argumentacyi *wniosek* ten się opiera. Gdzie jest ogniwo, gdzie pośredniczące idee, któreby łączyły owe tak różne od siebie zdania? Istnieje zgoda co do tego, że barwa, spoistość i inne dostrzegalne własności chleba nie okazują nam same w sobie jakiegokolwiek związku z ukrytą w nim siłą pożywczą. Inaczej bowiem mogli-

byśmy wnosić o tej ukrytej sile już w chwili pierwszego pojawienia się owych własności dostrzegalnych, nie wzywając na pomoc doświadczenia — wbrew zdaniu wszystkich filozofów, wbrew oczywistym faktom. Okazuje się tu zatem ów stan niewiadomości, w którym jesteśmy z przyrodzenia pogrążeni względem sił i działań wszystkich przedmiotów. W jaki sposób brakowi temu zaradza doświadczenie? Okazuje nam jedynie pewną ilość zgodnych skutków, wywołanych pewnymi przedmiotami, i poucza nas, że owe konkretne przedmioty były w danej chwili obdarzone takiemi siłami i władzami. Skoro zjawia się przedmiot nowy, obdarzony podobnemi własnościami dostrzegalnemi, spodziewamy się podobnych sił i władz i oczekujemy takiego samego skutku. Po ciele o takiej samej barwie i spoistości, co chleb, spodziewamy się też podobnego pożywienia i podobnej strawy. Ale krok ten, który stawia nasz umysł, wymaga niewątpliwie wyjaśnienia. Gdy ktoś powiada: *We wszystkich wypadkach stwierdziłem dotąd, że takie własności dostrzegalne łączyły się z takiemi ukrytemi siłami*, i gdy powiada: *Podobne własności dostrzegalne będą się zawsze łączyły z podobnemi siłami ukrytemi*, nie można mu uczynić zarzutu tautologii, a zdania te nie są pod żadnym względem identyczne. Może powiesz, że jedno z tych zdań jest wnioskiem, wyprowadzonem ze zdania drugiego. Ale musisz przyznać, że wniosek ten nie jest ani oczywisty, ani też uzasadniony; jakaż więc jest jego istota? Twierdzić, że opiera się na doświadczeniu, byłoby petitio principii, albowiem wszystkie wnioski wyprowadzone z doświadczenia, wychodzą z założenia, że przyszłość będzie podobna do przeszłości, i że z podobnemi własnościami dostrzegalnemi będą złączone podobne siły. Jeśli istnieje najlżejsze podejrzenie, że

bieg przyrody może uledz zmianie, i że przeszłość nie może być normą dla przyszłości, wszelkie doświadczenie staje się nieużyteczne i nie może dostarczyć jakiegokolwiek wniosku, jakiejkolwiek konkluzyi. Żadną więc miarą argumenty z doświadczenia czerpane nie mogą dowieść, że przyszłość będzie podobna do przeszłości, ponieważ wszystkie te argumenty opierają się na założeniu, że owo podobieństwo istnieje. Możemy się zgodzić na to, że dotąd tok wypadków był jaknajbardziej prawidłowy; ale to jedno, bez odwołania się do jakiegoś nowego argumentu albo wniosku, nie dowodzi, że także w przyszłości tok ten taki sam pozostanie. Daremnie wmawiasz w siebie, żeś poznał istotę ciał na podstawie dawniejszego doświadczenia. Ukryta ich istota, i co za tem idzie, wszystkie ich skutki i działania mogą się zmienić, a dostrzegalne ich własności mogą pozostać niezmienione. Zdarza się to niekiedy w niektórych ciałach: dlaczego to samo nie ma się dziać zawsze, we wszystkich ciałach? Jaka logika, jaki proces argumentacyi zabezpiecza cię od takiego przypuszczenia? Postępowanie moje, powiadasz, zbija me wątpliwości. Ale nie rozumiesz, o co mi w mojem pytaniu chodzi. Jako istota działająca jestem na tym punkcie całkiem spokojny; ale będąc filozofem, niepozbawionym zmysłu badawczego, żeby nie powiedzieć sceptycyzmu, pragnąłbym bardzo poznać podstawę tego wnioskowania. Ani w lekturze, ani w rozmyślaniu nie mogłem dotąd znaleść wyjaśnienia tej trudności lub zadowalającego załatwienia tej tak ważnej sprawy. Czy nie będzie najlepiej, jeżeli trudność tę przedłożę ogółowi, chociaż może nie mam wielkiej nadziei, że uzyskam wyjaśnienie? Przynajmniej uświadomimy sobie tym sposobem naszą niewiadomość, jeżeli nam się nie uda pomnożyć naszej wiedzy.

67. Przyznaję, że jest to zarozumiałość nie do darowania, jeżeli ktoś twierdzi, że argument jakiś nie istnieje, ponieważ właśnie on nie potrafił go wykryć. Przyznaję też, że chociażby nawet wszyscy uczeni byli się daremnie przez kilka wieków wysilali nad rozwiązaniem pewnej kwestyi, przecież może jeszcze przedwczesnym byłby stanowczy stąd wniosek, że kwestya ta jest dla rozumu ludzkiego nierozwiązalna. Chociaż bowiem, badając wszystkie źródła naszej wiedzy, dochodzimy do wniosku, że nie wystarczają one do wyświetlenia takiej kwestyi, przecież nie jest zupełnie wykluczonem przypuszczenie, że wyliczenie było niewyczerpujące lub badanie niedokładne. Ale co do kwestyi, którą jesteśmy obecnie zajęci, istnieją pewne okoliczności, które, jak się zdaje, pozbawiają podstawy zarówno wszelki zarzut zarozumiałości jak też przypuszczenie, że jesteśmy w błędzie.

68. Jest rzeczą niewątpliwą, że najmniej oświeceni i inteligentni chłopi, dalej dzieci, a nawet nierozumne zwierzęta korzystają z doświadczenia i poznają własności przedmiotów otoczenia, obserwując wynikające z ich działania skutki. Jeżeli dziecko doznało bolu, dotykając się płomienia świecy, będzie w przyszłości starannie unikało zbliżenia się do niej, spodziewając się podobnego skutku po przyczynie, podobnej z własności dostrzegalnych i z wyglądu do poprzedniej. Jeśli na tej podstawie twierdzisz, że umysł dziecka do takiego wniosku dochodzi przy pomocy jakiegoś procesu argumentowania lub rozumowania, mam prawo domagać się, by mi tę argumentacyę wyłuszczono, a stanowisko odporne wobec tego tak słusznego żądania niczem się nie da upozorować. Nie możesz powiedzieć, że argumentacya jest zawiła i dla badającego ją umysłu nieuchwytna, skoro przyznajesz, że pojmuje ją prosty umysł dziecięcy. A jeżeli chwilę się zawahasz, lub jeżeli, po namyśle, przytoczysz jakąś zawikłaną i głęboką argumentacyę, w takim razie ty sam poniekąd dajesz za wygraną i przyznajesz, że to, co nam każe przypuszczać, iż przeszłość do przyszłości jest podobna, i co nam każe spodziewać się podobnych skutków po przyczynach z wyglądu podobnych, nie jest rozumowaniem. Oto teza, którą w niniejszym rozdziale zamierzałem stwierdzić. Jeśli mam słuszność, nie myślę sobie wcale przypisywać sławy jakiegoś wielkiego odkrycia. A jeśli się mylę, muszę się sam uznać za ucznia istotnie bardzo tępego, skoro nie mogę teraz wykryć argumentacyi, z którą, jak się zdaje, byłem doskonale obeznany jeszcze długo przed opuszczeniem kolebki.

ROZDZIAŁ V.

Sceptyczne rozwiązanie tych wątpliwości.

Część I.

69. Zapał filozoficzny, podobnie jak religijny, zdaje się posiadać tę złą stronę, że, aczkolwiek dąży do poprawy obyczajów i wykorzenienia wad, może przecież wskutek nadanego mu niewłaściwego kierunku służyć wyłącznie podsycaniu jakiegoś upodobania, które nas opanowało, lub pchać umysł z tem większą stanowczością ku tej stronie, która go już zbyt silnie przyciąga przewagą i skłonnością wrodzonego usposobienia. Nie ulega wątpliwości, że, dążąc do wspaniałego spokoju duszy, który cechuje filozofa-mędrca, i usiłując znaleść przyjemność tylko w tem, czego nam własny dostarcza umysł, możemy nakoniec — jak to się przydarzyło Epiktetowi i innym *Stoikom* — uczynić z naszej filozofii poprostu tylko wysubtelniony nieco system egoizmu i przerozumować sobie tak dobrze wszelką cnotę jak przyjemności, wynikające z życia społecznego. A rozpatrując uważnie marność życia ludzkiego i rozmyślając o znikomości i niestałości bogactw i zaszczytów, może właśnie tem samem pochlebiamy wrodzonemu lenistwu, które, nienawidząc wiru światowego

i zgiełku interesów, szuka jakiegoś rozumnego pozoru, aby oddać się pełnej i nieskrępowanej bezczynności. Istnieje jednak pewien kierunek filozofii, który zdaje się być mniej narażonym na tę ujemną stronę, ponieważ nie łączy się z żadnem niewłaściwem upodobaniem umysłu ludzkiego i ponieważ nie może też przymieszać się do żadnej wrodzonej namiętności lub skłonności. Kierunkiem tym jest filozofia akademicka czyli sceptyczna. Akademicy prawią ustawicznie o wątpliwościach, o zawieszaniu sądu, o niebezpieczeństwie tkwiącem w pospiesznem rozstrzyganiu, o ograniczeniu badań rozumowych do bardzo ciasnego zakresu, o wyrzeczeniu się wszelkich spekulacyi, które nie leżą w obrębie potocznego życia i praktycznego działania. Niema zatem rzeczy, którąby bardziej od takiej filozofii sprzeciwiała się niedołężnemu lenistwu umysłu, jego niecierpliwej zarozumiałości, wygórowanym pretensyom i zabobonnej łatwowierności. Taka filozofia tłumi wszelką namiętność z wyjątkiem zamiłowania prawdy; ta zaś namiętność nie dopięła nigdy i nie może też nigdy dopiąć zbyt wysokiego stopnia. Więc dziwną się to musi wydać rzeczą, żeby filozofia ta, która prawie zawsze musi być nieszkodliwą i niewinną, miała być przedmiotem tylu nieuzasadnionych zarzutów i oszczerstw. Nie pochlebiając adnej niewłaściwej skłonności, mało zdobywa sobie zwolenników; sprzeciwiając się tylu występkom i niedorzecznościom, wzbudza przeciw sobie wiele nieprzyjaciół, którzy ją piętnują jako nieskromną, bezbożną i irreligijną.

70. Niema też obawy, by filozofia ta, usiłując zamknąć nasze badania w granicach potocznego życia, miała kiedykolwiek podkopać wnioski, które wyprowadzamy w życiu potocznem, i wątpliwości swe posunąć aż do sparaliżowania wszelkiego działania, tak jak

wszelkiej spekulacyi. Rzeczywistość nigdy się swych praw nie wyrzeknie i ostatecznie zawsze odniesie zwycięstwo nad wszelakiem rozumowaniem abstrakcyjnem. Chociaż więc n. p. twierdzimy, jak w poprzednim rozdziale, że w każdem rozumowaniu opartem na doświadczeniu umysł czyni pewien krok, który nie ma podstawy w jakiejkolwiek argumentacyi lub czynności rozumowej, przecież niema niebezpieczeństwa, by rozumowanie to, na którem polega niemal cała wiedza, wskutek tego odkrycia ucierpiało. Jeżeli umysł, czyniąc ten krok, nie ulega żadnej argumentacyi, musi istnieć jakaś inna zasada równie ważna i poważna, która go do tego skłania; a zasada ta nie straci swego wpływu, jak długo natura ludzka pozostanie taką, jaką jest obecnie. Warto niezawodnie potrudzić się, aby odkryć, jaka to jest zasada.

71. Wyobraźmy sobie, że człowiek, obdarzony rozumem najbystrzejszym i jaknajzdolniejszy do zastanawiania się, znajdzie się zupełnie nagle na świecie; niewątpliwie zauważyłby od razu ciągłe następstwo przedmiotów oraz zjawiających się kolejno zdarzeń; poza tem nie potrafiłby niczego więcej wykryć. Na razie nie byłby w stanie drogą rozumowania jakiegoś dojść do pojęć przyczyny i skutku, ponieważ owe siły, które dokonują wszystkich działań w przyrodzie, nigdy nie podpadają pod zmysły i ponieważ nie można na tej tylko podstawie, że jedno zjawisko w jednym wypadku wyprzedziło inne, wyprowadzić rozumnego wniosku, że pierwsze jest przyczyną drugiego. Wszak związek ich może być dowolny i przypadkowy. I może niema żadnej racyi, któraby pozwoliła z ukazania się jednego zjawiska wnosić o istnieniu drugiego. Jednem słowem, człowiek ten, zanim nabędzie więcej doświadczenia, nie mógłby nigdy czynić przypuszczenia lub przeprowadzać

rozumowania o jakichkolwiek faktach, albo być pewnym co do jakichkolwiek rzeczy oprócz tych, które są mu dane bezpośrednio w spostrzeżeniu i pamięci.

72. Wyobraźmy sobie natomiast, że człowiek ten nabył więcej doświadczenia i że żył dość długo na świecie, aby zauważyć, że podobne przedmioty lub zjawiska wchodzą w stałe ze sobą związki; jakimże będzie skutek takiego doświadczenia? Człowiek ów wnosi ze zjawienia się jednego przedmiotu bezpośrednio o istnieniu drugiego. A przecież mimo całe swe doświadczenie nie posiadł on pojęcia lub znajomości tej ukrytej siły, dzięki której jeden przedmiot wywołuje drugi; nie jest to też żaden proces rozumowania, który go skłania do wyprowadzenia tego wniosku. Zawsze jednak czuje, że go coś do tego zmusza; a chociażby się przekonał, że jego rozum nie bierze udziału w tej czynności, sposób jego myślenia nie uległby zmianie. Istnieje inna zasada, która nim powoduje, gdy taki wyprowadza wniosek.

73. Zasadą tą jest n a w y k n i e n i e lub p r z y s p o s o b i e n i e. Gdziekolwiek bowiem powtarzanie się pewnej czynności lub funkcyi wytwarza skłonność do odnawiania się tej samej czynności lub funkcyi, chociaż nie pobudza nas do niej żadne rozumowanie ani rozważanie, tam zawsze powiadamy, że skłonność ta jest następstwem *nawyknienia*. Używając tego wyrazu wcale nie sądzimy, żeśmy podali ostateczną przyczynę tego rodzaju skłonności. Wskazujemy tylko pewną, tkwiącą w naturze ludzkiej zasadę, powszechnie uznaną i dobrze znaną ze swego działania. Może nie potrafimy posunąć naszych badań dalej czyli podać przyczynę tej przyczyny; w takim razie musimy się zadowolić tem, że jest to zasada ostateczna, jaką możemy wskazać dla wszystkich naszych wniosków, czerpanych z doświadcze-

nia. Już to jest dostatecznem zadowoleniem, że możemy tak daleko pójść; nie powinniśmy sarkać na ograniczoność naszych władz poznawczych, że nie chcą nas zaprowadzić dalej. A niewątpliwie wypowiadamy tutaj tezę przynajmniej bardzo zrozumiałą, jeżeli nie prawdziwą, gdy twierdzimy, że tem, co wobec stałego związku dwuch przedmiotów, n. p. gorąca i płomienia, ciężaru i gęstości, każe nam po ukazaniu się jednego oczekiwać drugiego, jest wyłącznie nawyknienie. Przypuszczenie to zdaje się bądź co bądź być jedynem, które usuwa trudność wytłumaczenia, dlaczego wyprowadzamy z tysiąca wypadków wniosek, którego nie możemy wyprowadzić z jednego wypadku, niczem się od tamtych nie różniącego. Rozum niezdolny jest popełniać takich niekonsekwencyi. Wnioski, które on wyprowadza z rozważania jednego koła, są te same, jak te, któreby utworzył na podstawie przeglądu wszystkich kół na świecie. Natomiast nikt nie mógłby wnosić, że każde ciało, potrącone przez inne, poruszy się, jeżeli widział tylko jedno ciało poruszające się wskutek potrącenia przez inne. Wszystkie zatem wnioski, czerpane z doświadczenia, są wynikiem nawyknienia, a nie rozumowania*).

*) Wśród autorów, także wśród tych, co zajmują się kwestyami *moralnemi*, *politycznemi* lub *przyrodniczemi*, przyjęło się powszechnie rozróżnienie *rozumu* i *doświadczenia*, z czem łączy się przekonanie, że są to dwa zupełnie odrębne sposoby argumentowania. Pierwszy sposób uważają za wyłączny wytwór naszych władz intellektualnych, które badając *a priori* istotę rzeczy i rozważając skutki, jakie z ich działania muszą wyniknąć, formułują szczegółowe prawa naukowe i filozoficzne. O drugim sposobie sądzą, że w zupełności opiera się na zmysłach i obserwacyi, która nam mówi, jaki był faktyczny wynik działania poszczególnych przedmiotów, i tym sposobem

74. Nawyknienie więc jest tym wielkim kierownikiem życia ludzkiego. Ono jest jedyną zasadą, która

pozwala nam wywnioskować, co z nich wyniknie w przyszłości. N. p. ograniczenia i ścieśnienia władzy państwowej oraz ustroju konstytucyjnego można bronić bądź na podstawie *rozumu*, który ze względu na wielką ułomność i zepsucie natury ludzkiej poucza nas, że nikomu nie można bezpiecznie powierzać nieograniczonej władzy, bądź też na podstawie *doświadczenia* dziejowego, z którego wiemy, że w każdym kraju i czasie ludzie ambitni dopuszczali się niezmiernych nadużyć władzy, tak nieroztropnie im powierzonej.

To samo rozróżnienie rozumu i doświadczenia utrzymuje się we wszystkich naszych poglądach na sprawy życiowe. Wszak doświadczonemu mężowi stanu, jenerałowi, lekarzowi lub kupcowi ufamy i na nich polegamy; niedoświadczonego natomiast nowicyusza lekceważymy i za nic mamy, chociażby posiadał niewiedzieć jakie wrodzone zdolności. A chociaż ludzie przyznają, że rozum może nam dostarczyć wcale prawdopodobnych przypuszczeń o skutkach pewnego sposobu postępowania w pewnych konkretnych warunkach, przecież uważa się go za mniej doskonałego przewodnika, jeżeli nie wspiera go doświadczenie, gdyż ono tylko może nadać stałości i pewności zasadom, wyprowadzonym z domyślań i rozważań.

Chociaż jednak rozróżnienie to jest tak powszechnie przyjęte, zarówno tam, gdzie chodzi o wiedzę teoretyczną, jak też w sprawach życia praktycznego, nie waham się twierdzić, że jest ono w obu kierunkach mylnem a conajmniej powierzchownem.

Jeżeli rozbierzemy argumenty, które w którejkolwiek z przytoczonych powyżej nauk uchodzą za wyłączny wynik rozumowania i rozważania, zobaczymy, że opierają się one ostatecznie na pewnych ogólnych zasadach lub wnioskach, dla których niepodobna wskazać innej racyi, jak obserwacyę i doświadczenie. Jedyna różnica między temi twierdzeniami a takiemi, które uważa się zwykle za wynik samego doświadczenia, polega na tem, że

sprawia, że doświadczenie nasze jest dla nas pożytecznem, i że wyczekujemy na przyszłość toku zjawisk po-

---

tamtych nie można sformułować bez pomocy pewnego procesu myślowego i pewnego zastanowienia się nad danemi obserwacyi celem rozróżnienia towarzyszących okoliczności i wyśledzenia następstw; natomiast w twierdzeniach drugiego rodzaju zjawisko obserwowane jest w zupełności i dokładnie podobne do tego, które wyprowadzamy jako skutek danego stanu rzeczy. Historya Tyberiusza lub Nerona kazałaby nam drżeć przed podobną tyranią, gdyby nasi monarchowie nie byli ograniczeni ustawami i senatami; wszelako obserwacya jakiegokolwiek oszustwa lub okrucieństwa w życiu prywatnem wystarcza, by przy pomocy odrobiny zastanowienia się wzbudzić w nas to samo przekonanie, albowiem służy nam jako przykład ogólnego zepsucia natury ludzkiej i okazuje nam niebezpieczeństwo, na które musimy się narazić, ufając ludziom bez zastrzeżeń. W obu wypadkach ostateczną podstawą naszego rozumowania i wniosku jest doświadczenie.

Niema człowieka tak młodego i niedoświadczonego, któryby nie był sobie na podstawie doświadczenia utworzył ogólnych i trafnych zasad, dotyczących spraw ludzkich i sposobu postępowania w życiu; trzeba jednak przyznać, że, pragnąc je zastosować w praktyce, człowiek niezmiernie łatwo w błąd popada, póki czas i dalsze doświadczenie nie pogłębią tych zasad i nie nauczą go ich właściwego użytku i zastosowania. W żadnem położeniu i w żadnem zdarzeniu nie brak licznych szczególnych i pozornie drobnych okoliczności, które człowiek najzdolniejszy nawet zrazu łatwo może przeoczyć chociaż od nich zależy w zupełności trafność jego wniosków, i — co za tem idzie — roztropność jego postępowania, nie mówiąc już o tem, że młodzieńcowi wstępującemu w świat, nie zawsze przychodzą na myśl ogólne prawidła i zasady odpowiadające danym okolicznościom i że nie mogą być stosowane z należytym spokojem i zrozumieniem rzeczy. Prawdziwy więc stan rzeczy jest taki, że człowiek, nie posiadający do-

dobnego do tego, który poznaliśmy dawniej. Bez wpływu nawyknienia nie wiedzielibyśmy nic o żadnym fakcie po za tem, co jest bezpośrednio dane w spostrzeżeniu i pamięci. Nigdybyśmy nie wiedzieli, jak dobierać środków do pewnych celów, lub jak się posługiwać danemi nam przez przyrodę siłami dla wywołania jakiegoś skutku. Od razu skończyłoby się zarówno wszelkie działanie praktyczne, jak też — po największej części — badanie naukowe.

75. W tem miejscu jednak może wskazaną będzie uwaga, że chociaż nasze wnioski zaczerpane z doświadczenia prowadzą nas po za zakres pamięci i zmysłów, upewniając nas o faktach, zaszłych w najodleglejszych miejscach i w najdawniejszych czasach, przecież musi być zawsze jakiś fakt dany naszym zmysłom lub pamięci, który mógłby służyć za punkt wyjścia dla wyprowadzenia tego rodzaju wniosków. Ktoby w jakiejś opuszczonej okolicy natrafił na szczątki wspaniałych gmachów, wnosiłby stąd, że okolicę tę w dawnych czasach zamieszkiwali ludzie cywilizowani; gdyby zaś nie napotkał żadnej tego rodzaju rzeczy, nigdyby też takiego wniosku nie utworzył. O zdarzeniach wieków minionych dowiadujemy się z historyi; to też musimy poznać księgi, które zawierają dotyczące dane, i stąd posuwać nasze wnioski coraz dalej, od jednego świadectwa do drugiego, aż dochodzimy do naocznych świadków i widzów owych zamierzchłych wypadków. Jednem sło-

---

świadczenia, a chcący rozumować, w ogóle nie potrafiłby rozumować, gdyby mu istotnie brak było wszelkiego doświadczenia; jeżeli zaś komuś brak ten przypisujemy, to mamy na myśli brak w znaczeniu względnem, przyznając temu człowiekowi doświadczenie, lecz w niższym i mniej doskonałym stopniu.

wem, gdybyśmy się nie opierali na jakimś fakcie, danym w pamięci lub w spostrzeżeniu, wnioski nasze byłyby wyłącznie hipotetyczne; a chociażby poszczególne ogniwa rozumowania były ze sobą powiązane, całość jego nie miałaby się na czem oprzeć, i nie moglibyśmy przy jego pomocy nigdy dojść do poznania rzeczywistego istnienia. Jeżeli się pytam, dlaczego uważasz jakiś fakt, o którym opowiadasz, za prawdziwy, musisz mi podać jakąś racyę; racyą tą będzie pewien inny fakt pozostający z tamtym w związku. Ponieważ jednak nie możesz tym sposobem iść *in infinitum*, musisz ostatecznie skończyć na fakcie, danym nam w pamięci lub w spostrzeżeniu, albo musisz przyznać, że twemu przekonaniu brak wszelkiej podstawy.

76. Jakiż tedy jest rezultat tej całej sprawy? Bardzo prosty, chociaż, przyznać trzeba, dość różny od potocznych teoryi filozoficznych. Wszelkie przekonanie o faktach czyli rzeczywistem istnieniu wynika wyłącznie z jakiegoś przedmiotu, danego w pamięci lub spostrzeżeniu, i z nawyknienia łączenia tego przedmiotu z jakimś innym. Czyli innemi słowy: Znalazłszy w wielu wypadkach, że jakieś dwa rodzaje przedmiotów, płomień i gorąco, śnieg i zimno zawsze ze sobą się łączyły, umysł mocą nawyknienia czuje się zniewolonym — jeżeli ponownie spostrzega płomień lub śnieg — oczekiwać ciepła lub zimna i być *przekonanym*, że takie własności istnieją i że je przy bliższem zbadaniu wykryje. Przekonanie to jest koniecznem następstwem okoliczności, wśród których umysł się znajduje. Jest to objaw duszy, w danych warunkach tak samo nieunikniony, jak odezwanie się uczucia miłości, gdy doznajemy dobrodziejstwa, lub nienawiści, gdy spotyka nas krzywda. Wszystkie te objawy są rodzajem wrodzonych instynktów, których żadne argumentowanie, żaden proces myślowy lub rozumowy nie może ani wytworzyć, ani usunąć.

77. Na tem moglibyśmy doskonale zakończyć nasze rozważania filozoficzne. W bardzo wielu kwestyach nie możemy nigdy postąpić ani o krok dalej; a we wszystkich kwestyach, po najgorliwszych i najprzenikliwszych badaniach, musimy ostatecznie na tem poprzestać. A jednak ciekawość nasza zasłuży na pobłażliwość, może na uznanie, jeżeli pobudzi nas do dalszych jeszcze poszukiwań i skłoni nas do dokładniejszego zbadania istoty tego *przekonania* i tego *z nawyknienia wyniklego związku*, na którym się ono opiera. Tą drogą dojdziemy może do niektórych wyjaśnień i analogii, które sprawią zadowolenie, przynajmniej tym, co miłują nauki abstrakcyjne i znajdują przyjemność w badaniach, mimo największą ścisłość niepozbawionych zupełnie wątpliwości i niepewności. Dla czytelników o upodobaniach odmiennych pozostała część niniejszego rozdziału wcale nie est przeznaczona; nie czytając jej, można przecież doskonale rozumieć dalsze wywody.

Część II.

78. Niema nic swobodniejszego nad wyobraźnię człowieka; chociaż nie może ona wyjść poza pierwotny zasób idei, którego jej dostarczają zmysły zewnętrzny i wewnętrzne, posiada przecież nieograniczoną władzę mięszania, łączenia, rozłączania i dzielenia tych idei, tworząc najrozmaitszego rodzaju fikcye i wymysły. Może wymyśleć sobie szereg wypadków, wyposażając je we wszelkie pozory rzeczywistości, przypisać im określone miejsce w czasie i w przestrzeni, wyobrazić je sobie jako istniejące, i obdarzyć je w swej myśli wszelkiemi

okolicznościami, cechującemi jakiś fakt historyczny, o którym się jest jaknajbardziej stanowczo przekonanym. Na czem więc polega różnica między taką fikcyą a uzasadnionem przekonaniem? Nie tkwi ona poprostu w pewnej jakiejś idei, łączącej się z dotyczącem pojęciem i zmuszającej nas do uznania jego rzeczywistości idei, której brak we wszelkiej widocznej fikcyi. Wszak umysł rozporządza swobodnie wszystkiemi swemi ideami; mógłby więc dowolnie ową ideę dodać do jakiejkolwiek fikcyi, dzięki czemu potrafiłby być przekonanym, o czemkolwiekby zechciał, co jednak sprzeciwia się codziennemu doświadczeniu. Możemy w myśli złączyć głowę ludzką z ciałem końskiem; nie możemy jednak na zawołanie wzbudzić w sobie przekonania, że taka istota kiedykolwiek rzeczywiście istniała.

79. Stąd wynika, że różnica między *wymysłem* a *przekonaniem* tkwi w jakiemś uczuciu lub poczuciu, przywiązanem właśnie do przekonania, a nie do wymysłu, niezależnem od naszej woli, nie dającem się według upodobania wywołać. Musi ono powstać samorzutnie, jak wszystkie inne uczucia, i musi wynikać z danych okoliczności, w których się umysł w pewnym wypadku znajduje. Ilekrotnie przedmiot jakiś zjawia się w spostrzeżeniu lub pamięci, skłania on bezpośrednio, na mocy nawyknienia, wyobraźnię do pomyślenia sobie tego właśnie przedmiotu, który zwykle z tamtym się łączy; myśli tej towarzyszy poczucie lub uczucie, różne od luźnych marzeń fantazyi. Na tem polega cała istota przekonania. Ponieważ bowiem niema faktu, o którym bylibyśmy tak silnie przekonani, iżbyśmy nie mogli pomyśleć sobie faktu przeciwnego, przeto nie byłoby różnicy pomiędzy pomysłem, który uznajemy za prawdziwy, a takim, który odrzucamy jako nieprawdziwy,

gdyby ona nie polegała na jakiemś poczuciu, stanowiącem różnicę między obu wypadkami. Gdy widzę kulę bilardową, dążącą po gładkim stole ku innej, łatwo mogę sobie pomyśleć, że zetknąwszy się z nią, zatrzyma się. Myśl ta nie zawiera żadnej sprzeczności, a przecież odczuwam ją zupełnie inaczej, aniżeli inną myśl, w której przedstawiam sobie, że kula jedna drugą popchnie i udzieli jej swego ruchu.

80. Gdybyśmy chcieli pokusić się o *określenie* tego poczucia, stanęlibyśmy wobec zadania nierozwiązalnego lub przynajmniej bardzo trudnego, tak samo, jak gdybyśmy chcieli komuś, co nigdy nie doznał czucia zimna lub uczucia gniewu, stany te określić. Przekonanie, oto trafna i właściwa nazwa tego poczucia; a niema chyba człowieka, któryby nie wiedział, co wyraz ten oznacza, skoro każdy człowiek w każdej chwili świadom jest uczucia, odpowiadającego temu wyrazowi. Nie będzie jednak może rzeczą niewłaściwą pokusić się o *opis* tego poczucia; można się bowiem spodziewać, że tym sposobem dojdziemy do pewnych analogii, które może przyczynią się do lepszego wyjaśnienia sprawy. Powiadam tedy, że przekonanie nie jest niczem innem, jak żywszym, wyrazistszym, silniejszym, mocniejszym i stalszym sposobem pomyślenia sobie przedmiotu, aniżeli jest sposób dostępny dla samej wyobraźni. Ta rozmaitość wyrazów, robiąca może wrażenie bardzo niefilozoficzne, pragnie jedynie oddać ten akt umysłowy, który rzeczywistość, lub to, co za nią bierzemy, czyni nam bardziej obecną aniżeli fikcyę, nadaje jej większe znaczenie w naszem myśleniu i wyposaża ją w silniejszy wpływ na tok naszych uczuć i wyobrażeń. Jeżeli tylko zgodzimy się co do samej rzeczy, nie będziemy wiedli sporu o słowa. Wyobraźnia rozporządza swobodnie

*

wszystkiemi swemi ideami i może je łączyć, mięszać, zmieniać w wszelki możliwy sposób. Może imaginować zmyślone przedmioty wraz z wszystkiemi okolicznościami czasu i miejsca. Może nam je zatem poniekąd stawiać przed oczy w ich prawdziwych barwach, całkiem tak, jak gdyby istniały. Ale ponieważ jest rzeczą niemożebną, by ta zdolność imaginowania mogła sama w sobie wznieść się do poziomu przekonania, przeto jest rzeczą oczywistą, że przekonanie nie polega na samej istocie idei ani też na pewnym ich układzie, lecz na *sposobie* ich pomyślenia i na pewnem *odczuwaniu* ich w umyśle. Przyznaję, że niepodobna tego poczucia lub tego sposobu pomyślenia dokładnie wytłumaczyć. Możemy się chyba posługiwać wyrazami, które rzecz oddają w przybliżeniu. Ale jej trafną i właściwą nazwą jest, jak to zauważyliśmy powyżej, *przekonanie;* wyraz ten w życiu potocznem dla każdego jest zrozumiały. A w filozofii nie możemy nic więcej uczynić, jak twierdzić, że *przekonanie* jest czemś takiem, co umysł odczuwa, a co odróżnia idee sądu od fikcyi wyobraźni. Przekonanie nadaje ideom więcej wagi i wpływu; sprawia, że przedstawiają się nam jako donioślejsze, utrwala je w umyśle, i czyni z nich zasady kierujące naszem postępowaniem. Słyszę np. w tej chwili głos znanej mi osoby; brzmienie głosu zdaje się wychodzić z przyległego pokoju. To wrażenie, odebrane przez moje zmysły, zwraca moją myśl ku owej osobie a zarazem ku całemu jej otoczeniu. Wyobrażam ją sobie jako istniejącą w tej chwili, wyposażoną w te same własności i stosunki, które już przedtem w niej poznałem. Te idee silniej opanowują mój umysł, aniżeli myśl o jakimś zaczarowanym zamku. Przedstawiają się one zupełnie inaczej pod względem uczuciowym i odznaczają się o wiele

większym wpływem, zarówno gdy chodzi o wzbudzenie przyjemności jak przykrości, radości i smutku.

81. Zbierzmy zatem w całość tę teoryę i powiedzmy, że poczucie, zwane przekonaniem nie jest niczem innem, jak tylko myślą intenzywniejszą i trwalszą od tych, które należą do zakresu czystych wymysłów imaginacyi, i że ten *sposób* myślenia jest następstwem opartego na nawyknieniu łączenia przedmiotu z czemś, co nam jest dane w pamięci lub w spostrzeżeniu; sądzę, że wychodząc z tego założenia, nie będzie rzeczą trudną wykryć inne, analogiczne czynności umysłowe i śledząc te zjawiska dojść do jeszcze ogólniejszych zasad.

82. Stwierdziliśmy już, że natura utworzyła związki pomiędzy poszczególnemi ideami; skoro tylko pewna idea przychodzi nam na myśl, pociąga ona za sobą inną ideę, zwracając zarazem w sposób nieznaczny i niespostrzeżony na nią naszą uwagę. Zasady tego związku czyli kojarzenia sprowadziliśmy do trzech, mianowicie do *podobieństwa*, *styczności* i *przyczynowości;* są to jedyne ogniwa wiążące ze sobą nasze myśli i wytwarzające ów prawidłowy tok rozważań i rozmowy, który istnieje w stopniu silniejszym lub słabszym u wszystkich ludzi. Otóż tutaj wyłania się pytanie, od którego będzie zależało usunięcie zajmującej nas trudności. Czy zdarza się, we wszystkich tych związkach, że umysł, spostrzegając lub przypominając sobie pewien przedmiot, nie tylko czuje się zniewolonym do przedstawienia sobie innego przedmiotu, lecz że nabywa koncepcyi tego przedmiotu trwalszej i silniejszej od tej, której mógłby w innych warunkach dostąpić? Tak właśnie, jak się zdaje, rzecz się ma z owem przekonaniem, które powstaje na podstawie stosunku przyczyny i skutku. A jeżeli sprawa przedstawia się tak samo co do innych

stosunków lub zasad kojarzenia, będzie można wysnuć stąd ogólną zasadę, objawiającą się we wszystkich działaniach umysłu.

83. Otóż możemy jako pierwsze w tym kierunku doświadczenie przytoczyć fakt, że na widok portretu nieobecnego przyjaciela idea, którą o nim mamy, staje się najwidoczniej dzięki *podobieństwu* żywszą i że każde tą ideą wywołane uczucie, bądź radości, bądź smutku, nabiera nowej siły i świeżości. Wynik ten powstaje dzięki współdziałaniu stosunku i doznanej w danej chwili impresyi. Gdy portret nie jest do przyjaciela podobny lub w ogóle nie ma go przedstawiać, nigdy nawet myśli naszych ku niemu nie zwraca; jeżeli nie widzimy ani portretu ani przyjaciela, wtedy umysł może wprawdzie przechodzić od myśli o portrecie do myśli o przyjacielu, ale zarazem czuje, że wskutek tego przejścia idea osoby doznaje raczej osłabienia aniżeli ożywienia. Jeżeli mamy przed sobą portret przyjaciela, widok tego portretu sprawia nam przyjemność; jeżeli zaś nie mamy przed sobą portretu, wolimy przecież myśleć o przyjacielu wprost, aniżeli za pośrednictwem obrazu, tak samo jak on nieobecnego i zamglonego.

84. Obrzędy religii rzymsko-katolickiej można uważać za przykład tego samego rodzaju. Wyznawcy tego zabobonu*) przytaczają zwykle na usprawiedliwienie tego całego zewnętrznego aparatu, z którego im się czyni zarzut, iż odczuwają dodatnie skutki owych ruchów, pozycyi i czynności w tem, że potęgują ich żarliwość i ożywiają ich zapał religijny, który inaczej, skierowany wyłącznie ku dalekim i niemateryalnym przedmiotom, musiałby zaniknąć. Przedstawiamy

*) Wydania E i F: tego osobliwego zabobonu.

sobie, powiadają, przedmioty naszej wiary w wizerunkach i obrazach dostrzegalnych, a znajdując się wobec tych wizerunków, uobecniamy sobie owe przedmioty lepiej, aniżeli potrafilibyśmy to uczynić wyłącznie okiem ducha i drogą kontemplacyi. Przedmioty dostrzegalne mają zawsze większy wpływ na wyobraźnię aniżeli jakiekolwiek inne; wpływ ten rozciągają one łatwo na idee, z któremi pozostają w związku i do których są podobne. Z praktyk tych i z takiego przedstawienia rzeczy chcę wyprowadzić tylko ten wniosek, że wzmaganie się żywości idei pod wpływem podobieństwa jest czemś bardzo zwyczajnem; skoro zaś w każdym takim wypadku musi współdziałać podobieństwo i doznana w danej chwili impresya, przeto mamy zupełnie wystarczającą ilość wypadków, stwierdzających słuszność powyższej zasady.

85. Wypadkom tym możemy nadać większej jeszcze siły przekonywującej zapomocą innych faktów odmiennego rodzaju, rozważając działanie *styczności*, tak samo, jak to uczyniliśmy z *podobieństwem*. Oddalenie zmniejsza niewątpliwie siłę każdej idei, a każdy przedmiot, skoro się do niego zbliżamy, wywiera na umysł nasz wpływ podobny do bezpośredniej impresyi, chociaż nie zjawia się jeszcze naszym zmysłom. Myśl o jakimś przedmiocie łatwo przenosi umysł do czegoś takiego, co z nim pozostaje w styczności; wszelako tylko faktyczna obecność przedmiotu dokonywa tego przeniesienia z większą żywością. Jeżeli jestem oddalony od domu kilka mil, wszystko, co się do niego odnosi, bliżej mnie obchodzi, aniżeli wtedy, gdy jestem oddalony dwieście mil, chociaż i wtedy myśl o czemśkolwiek, co mogłoby się zdarzyć w sąsiedztwie mych przyjaciół lub mej rodziny, wywołuje naturalnie ich ideę.

Ponieważ jednak w drugim wypadku oba przedmioty dane są umysłowi w ideach, przejście od jednego do drugiego, chociaż łatwo może się dokonać, samo w sobie nie może przecież w braku jakiejś bezpośredniej impresyi nadać żadnej z tych idei większej żywości*).

86. Nie można wątpić, że przyczynowość wywiera ten sam wpływ co tamte dwa stosunki, podobieństwa i styczności. Ludzie zabobonni cieszą się relikwiami mężów świętych i pobożnych z tej samej racyi, z jakiej czują potrzebę wizerunków i obrazów, w celu wzmocnienia swej żarliwości i przysporzenia sobie dokładniejszego i żywszego pojęcia owych wzorowych żywotów, które chcą naśladować. Otóż jest rzeczą jasną, że jedną z najcenniejszych relikwii, jaką może sobie zdobyć ich czciciel, byłby jakiś przedmiot, sporządzony ręką świętego; a jeżeli tak samo mamy się zapatrywać na jego odzież i sprzęty, to dzieje się to dlatego, że święty niegdyś posługiwał się temi rzeczami, że je ruszał i miał

*) Naturane nobis, inquit, datum dicam an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum; cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur, postquam est major, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis, ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina. Cicero *de Finibus*. Lib. V. 2.

w ręku. Z tego względu należy je więc uważać do pewnego stopnia za jego dzieło, powiązane z nim krótszym łańcuchem skutków, aniżeli jakikolwiek inny ich szereg, dzięki któremu stwierdzamy rzeczywistość jego istnienia.

87. Przypuśćmy, że spotykamy się z synem przyjaciela, który już dawno umarł lub wyjechał; rzecz jasna, że widok ten natychmiast wzbudzi odpowiadające mu idee i odtworzy w naszych myślach całą ową dawniejszą serdeczność i poufałość w barwach daleko żywszych, aniżeliby to się było stało w innych warunkach. Oto inny fakt, który, jak się zdaje, stwierdza powyższą zasadę.

88. Możemy zauważyć, że stałem założeniem w tych wypadkach jest przekonanie o rzeczywistości przedmiotu powiązanego z przedmiotem bezpośrednio danym; inaczej związek nie miałby żadnego skutku. Warunkiem działania portretu jest, byśmy byli *przekonani*, że nasz przyjaciel kiedyś istniał. Rzecz jakaś, pozostająca w styczności z naszym domem, nie mogłaby nigdy wywrzeć wpływu podniecającego na nasze idee domu, gdybyśmy nie byli *przekonani*, że on rzeczywiście istnieje. Otóż twierdzę, że istota tego przekonania nie zmienia się, jeżeli ono sięga poza zakres pamięci lub spostrzeżenia, i że wynika wtedy z przyczyn podobnych do tych, które, jak to wykazaliśmy, działają przy przenoszeniu się myśli z jednego przedmiotu na drugi i w nadawaniu naszym wyobrażeniom żywości. Gdy rzucam kawałek suchego drzewa w ogień, umysł mój czuje się od razu zniewolonym do pomyślenia, że płomień się wzmoże, a nie, że zgaśnie. To przejście myśli z przyczyny na skutek nie wynika z rozumu. Źródło tego przejścia tkwi całkowicie w nawyknieniu i doświadczeniu. A ponieważ

rozpoczyna się od przedmiotu, który spostrzegamy, przeto nadaje idei czyli wyobrażeniu płomienia większej mocy i żywości, aniżeli pierwsze lepsze luźne i chwiejne marzenie wyobraźni. Idea ta powstaje od razu. Myśl natychmiast ku niej się zwraca i skupia na niej tę całą siłę wyobrażania, którą czerpie z impresyi, danej w spostrzeżeniu. Czy wtedy, gdy ktoś mieczem mierzy w moją pierś, idea rany i bolu nie działa na mnie silniej, aniżeli wtedy, gdy ktoś podaje mi szklankę wina, chociaż właśnie na widok tego przedmiotu przypadkowo owa idea mogłaby mi przyjść na myśl? A jakaż jest w tem wszystkiem przyczyna, wywołująca tak silne wyobrażenie, prócz danego w spostrzeżeniu przedmiotu i wynikłego z nawyknienia przejścia do idei innego przedmiotu, który nawykliśmy z tamtym łączyć? Oto całe działanie umysłu we wszystkich naszych wnioskach o faktach i istnieniu, a przyjemną jest rzeczą znaleść pewne analogie, przy pomocy których możemy je wyjaśnić. Przejście od obecnego nam przedmiotu nadaje we wszystkich wypadkach siłę i trwałość idei z nim związanej.

89. Istnieje tutaj więc pewna z góry ustanowiona zgodność pomiędzy biegiem przyrody a następstwem naszych idei; a chociaż władze i siły, kierujące owym biegiem, są nam zupełnie nieznane, przecież nasze myśli i wyobrażenia zawsze dotąd, jak widzimy, tym samym odbywają się tokiem, co inne zjawiska przyrody. Nawyknienie jest ową zasadą, dzięki której utworzyła się ta zgodność, tak potrzebna dla samego istnienia naszego rodzaju i dla uregulowania naszego postępowania we wszystkich okolicznościach i wypadkach życia ludzkiego. Gdyby obecność jakiegokolwiek przedmiotu nie była wywołała natychmiast idei innych przedmiotów, z tamtym zwykle połączonych, cała wiedza nasza byłaby pozostała

zamknięta w ciasnych granicach naszej pamięci i naszych spostrzeżeń; nigdybyśmy nie byli zdolni dobierać środków do danych celów, lub użyć naszych przyrodzonych władz w kierunku przysporzenia sobie czegoś dobrego lub uniknięcia złego. Kto się lubuje w wykrywaniu i rozważaniu *przyczyn celowych*, ma tu obszerne pole dla zachwytu i podziwu.

90. Jako dalsze potwierdzenie wyłożonej powyżej teoryi dodam jeszcze, że owo działanie umysłu, dzięki któremu z podobnych przyczyn wnosimy o podobnych skutkach i na odwrót, jest tak koniecznym warunkiem istnienia całego rodzaju ludzkiego, że nieprawdopodobną jest rzeczą, aby mogło być powierzone zwodniczym dedukcyom naszego rozumu, który w działaniach jest tak powolny, w ciągu pierwszych lat dzieciństwa wcale się nie objawia, a w najlepszym razie, w każdym wieku i okresie życia ludzkiego niezmiernie łatwo podlega błędom i pomyłkom. Odpowiada to więcej mądrości przyrody, jeżeli taką konieczną czynność umysłu zabezpieczyła jakimś instynktem lub mechaniczną skłonnością, która, będąc nieomylną w swych działaniach, może się już zjawiać w pierwszych początkach życia i myślenia, i może być niezależną od wszelkich mozolnych dedukcyi rozumu. Tak jak przyroda nauczyła nas używać naszych członków, nie udzielając nam wcale znajomości mięśni i nerwów, za pomocą których wprawiamy je w ruch, tak samo też wszczepiła nam pewien instynkt, który każe się poruszać naszym myślom tokiem zgodnym z porządkiem, który ustanowiła dla zdarzeń zewnętrznych, chociaż nie znamy władz i sił, od których w zupełności zależy ów prawidłowy tok i następstwo zdarzeń.

ROZDZIAŁ VI.

O prawdopodobieństwie*)

91. Nie istnieje wprawdzie na świecie nic w rodzaju *przypadku*; ale nieznajomość rzeczywistej przyczyny jakiegoś zdarzenia działa tak samo na rozum i wytwarza podobny sposób sądzenia i myślenia.

92. Istnieje niezawodnie prawdopodobieństwo, wynikające z przewagi szans po pewnej stronie; a w miarę, jak ta przewaga wzrasta i przewyższa szanse przeciwne, wzrasta też w odpowiednim stosunku prawdopodobieństwo i wywołuje jeszcze silniejsze przekonanie i twierdzenie po tej stronie, po której widzimy ową przewagę. Jeżeli oznaczymy cztery ściany kostki pewną

*) Locke dzieli wszystkie argumenty na demonstratywne i prawdopodobne. Z tego punktu widzenia trzeba mówić, że jest tylko prawdopodobnem, iż wszyscy ludzie muszą umierać, lub że słońce jutro zejdzie. Aby jednak zbliżyć więcej nasz sposób mówienia do potocznego, powinniśmy podzielić argumenty na *demonstracye*, *dowody* i *prawdopodobieństwa*, przyczem przez dowody rozumiemy takie argumenty, oparte na doświadczeniu, wobec których ustaje wszelka wątpliwość lub opozycya.

figurą lub ilością punktów, a dwie pozostałe ściany inną figurą lub ilością punktów, wtedy większe będzie prawdopodobieństwo, iż kostka padnie do góry jedną z tamtych figur lub ilości, a nie jedną z tych drugich. Ale gdyby kostka miała tysiąc ścian oznaczonych jednym i tym samym sposobem, a tylko jedną, oznaczoną w sposób inny, wtedy prawdopodobieństwo byłoby znacznie większe, a nasze przekonanie i oczekiwanie w kierunku tego, co się stanie, byłoby lepiej ugruntowane i bezpieczniejsze. Ten proces myślenia lub rozumowania może się wydać czemś całkiem zwyczajnem i jasnem; kto mu się jednak bliżej przyjrzy, znajdzie w nim może materyał do ciekawych rozmyślań.

93. Wydaje się rzeczą oczywistą, że umysł, starając się przewidzieć, co wyniknie z rzucenia takiej kostki, uważa zwrócenie się każdej ze ścian do góry za rzecz w równym stopniu prawdopodobną; w tem tkwi też prawdziwa istota przypadku, że zrównuje on zupełnie wszystkie poszczególne objęte nim wypadki. Skoro jednak umysł spostrzega, że na jedno zdarzenie składa się większa ilość ścian, aniżeli na drugie, wtedy zwraca się częściej ku temu zdarzeniu, częściej z niem się spotyka, rozważając różne możliwości i szanse, od których zależy ostateczny wynik. To składanie się kilku możliwości na jeden konkretny wynik stwarza od razu, dzięki jakiemuś niewytłumaczonemu urządzeniu przyrody, stan przekonania i nadaje owemu zdarzeniu przewagę nad zdarzeniem przeciwnem, któremu sprzyja mniejsza liczba możliwości i które mniej często nasuwa się umysłowi. Jeżeli zgodzimy się na to, że przekonanie nie jest niczem innem, jak tylko silniejszem i wydatniejszem wyobrażaniem sobie przedmiotu, aniżeli to jest możebnem przy prostych

fikcyach fantazyi, powyższa czynność umysłu może do pewnego stopnia da się wytłumaczyć. To składanie się tych kilku możliwości lub widoków wraża ideę silniej w wyobraźnię, nadaje jej większej siły i żywości, czyni jej wpływ na uczucia i afekty wyraźniejszym i wytwarza jednem słowem owo zaufanie i bezpieczeństwo, które stanowi istotę przekonania i mniemania.

94. Z prawdopodobieństwem przyczyn ma się rzecz tak samo, jak z prawdopodobieństwem przypadkowego zdarzenia. Istnieją pewne przyczyny, które wywołują konkretny skutek w sposób zupełnie jednostajny i stały; nie znamy wypadku, w którym ich działanie byłoby nas zawiodło lub objawiło jakąś nieprawidłowość. Zawsze ogień parzył, a woda dusiła wszystkie istoty ludzkie; że ruch powstaje wskutek zderzenia i ciężkości, jest prawem powszechnem, które dotąd nie dopuściło żadnego wyjątku. Są jednak inne przyczyny, o których przekonaliśmy się, że działają mniej prawidłowo i pewnie. Rabarbar nie zawsze okazał się środkiem przeczyszczającym, ani opium usypiającym u każdego człowieka, który zażył te lekarstwa. Prawda, że filozofowie nie widzą w tem nieprawidłowości przyrody, jeżeli przyczyna jakaś nie wywołuje zwykłego skutku, lecz przypuszczają, że jakieś niedostrzegalne okoliczności, tkwiące w danym układzie cząstek, przeszkodziły działaniu. Mimo to rozumujemy i wnioskujemy o wyniku tak, jak gdyby zasada ta nie istniała. Przyzwyczajeni we wszystkich naszych wnioskach do przenoszenia dawniejszego doświadczenia na przyszłość, oczekujemy zdarzenia całkiem na pewno i wykluczamy wszelkie przeciwne przypuszczenie, jeżeli to przeszłe doświadczenie okazywało nam zupełną prawidłowość i jednostajność. Gdzieśmy natomiast widzieli, że z przyczyn, *pozornie* zupełnie podobnych, wynikały skutki różne, wszystkie te rozmaite skutki przychodzą nam na myśl, gdy przeszłe doświadczenie przenosimy na przyszłość, i muszą być rozważane, gdy określamy prawdopodobieństwo zdarzenia. Chociaż przyznajemy w takich razach pierwszeństwo skutkowi, który zauważyliśmy najczęściej, chociaż jesteśmy przekonani, że ten właśnie skutek zajdzie, nie wolno nam pominąć innych skutków, lecz musimy każdemu z nich przyznać właściwą mu wagę i doniosłość, odpowiednio do tego, czyśmy się z nim spotykali rzadziej czy też częściej. Jest rzeczą w każdym niemal kraju Europy prawdopodobniejszą, że w styczniu będzie niekiedy mróz, aniżeli że przez cały ten miesiąc będzie panowało łagodne powietrze, chociaż prawdopodobieństwo to przybiera różne stopnie stosownie do różnych klimatów i zbliża się do pewności w okolicach więcej na północ położonych. Tu więc okazuje się w sposób oczywisty, że, przenosząc dawniejsze doświadczenie na przyszłość, w celu określenia skutku, który ma wyniknąć z danej przyczyny, przenosimy też wszytkie owe różne zdarzenia w tym samym stosunku, w jakim występowały w przeszłości, przedstawiając sobie, że jeden istniał n. p. sto razy, inny dziesięć razy, a jeszcze inny raz jeden. Ponieważ tutaj składa się wiele możliwości na jeden wynik, przeto wzmacniają i utwierdzają go w wyobraźni, wytwarzają stan, który zwiemy *przekonaniem*, i nadają swemu przedmiotowi przewagę nad wynikiem przeciwnym, który nie opiera się na równej ilości faktów i nie nasuwa się równie często myśleniu, gdy ono przenosi doświadczenie dawniejsze na przyszłość. Niechaj ktoś spróbuje wytłumaczyć to działanie umysłu z punktu widzenia jednego z przyjętych systemów filozoficznych, a odczuje całą

trudność. Co do mnie, zadowolę się, jeżeli niniejsze uwagi wzbudzą ciekawość filozofów i pozwolą im odczuć, jak dalece wszystkie teorye potoczne okazują się niewystarczającemi, gdy chodzi o rozbiór rzeczy tak ciekawych i subtelnych.

ROZDZIAŁ VII.

O idei*) związku koniecznego.

Część I.

95. Nauki matematyczne posiadają nad moralnemi tę wielką przewagę, że idee ich, przystępne uzmysłowieniu, są zawsze jasne i określone, że najmniejszą między niemi różnicę można natychmiast spostrzedz, że te same terminy wyrażają zawsze te same idee i są wolne od dwuznaczności i chwiejności. Nikt linii owalnej nie pomięsza z kołem, ani też hiperboli z elipsą. Różnica między trójkątami równoramiennymi a różnobocznymi jest o wiele ściślej określona, aniżeli różnica między cnotą a występkiem, prawdą a fałszem. Gdy raz termin jakiś otrzymał w geometryi określenie, umysł sam z siebie z łatwością podstawia przy każdej sposobności w miejsce określonego terminu jego określenie, a nawet gdy niema określenia, można sam przedmiot postawić sobie przed oczy i tym sposobem trwale i jasno go ująć. Natomiast subtelniejsze stany umysłu, działania rozumu, rozmaite poruszenia uczuć, chociaż zachodzą między niemi faktyczne różnice, przecież łatwo uchodzą naszej

*) Wydania E i F: O sile albo i t. d.

uwadze, jeżeli się nad niemi zastanawiamy; nie możemy też przypominać sobie pierwotnego zjawiska, ilekroć mamy sposobność zajmować się niem. Stąd też wkrada się stopniowo w nasze rozumowania niejasność: przedmioty podobne łatwo ze sobą identyfikujemy, a wynik w końcu odbiega bardzo daleko od przesłanek.

96. A przecież, gdy przypatrzymy się tym naukom we właściwem świetle, śmiało można twierdzić, że ich zalety i braki prawie nawzajem się znoszą i że można oba rodzaje nauk postawić na równi. Jeżeli umysł z większą łatwością zachowuje jasno i dokładnie w pamięci idee geometryi, to musi zato przeprowadzać znacznie dłuższy i zawilszy łańcuch rozumowań i porównywać idee o wiele więcej od siebie odległe, gdy chce dojść do bardziej skomplikowanych twierdzeń tej nauki. Jeśli zaś w filozofii idee łatwo mogą się zatrzeć i pogmatwać, gdy nie postępujemy z największą ostrożnością, to zato wnioskowanie w tego rodzaju badaniach jest zawsze o wiele krótsze, a stopni, prowadzących nas pośrednio do wyniku, jest znacznie mniej, aniżeli w naukach, zajmujących się ilością i liczbą. W samej rzeczy niema u Euklida tak prostego twierdzenia, iżby nie składało się z więcej części, niż można znaleść w jakiemkolwiek rozumowaniu filozoficznem, nie będącem czczym i sztucznym wymysłem. Gdy śledzimy na niedługą metę zasady umysłu ludzkiego, możemy być szczerze zadowoleni z uczynionych przez nas postępów, rozważając, jak szybko przyroda kładzie kres wszelkiemu naszemu badaniu przyczyn i zmusza nas do uznania własnej niewiadomości. Główną więc przeszkodą w rozwoju nauk filozoficznych lub metafizycznych jest niejasność idei oraz dwuznaczność terminów. Największą trudnością w naukach matematycznych jest długość rozumowań

i wielki obszar myśli, które trzeba objąć, aby dojść do jakiegoś wyniku. A co do nauk przyrodniczych, postęp wiedzy opóźnia się może przedewszystkiem wskutek braku odpowiednich doświadczeń i zjawisk, które wykrywa się często w sposób przypadkowy, których jednak nawet najstaranniejsze i najprzenikliwsze badanie nie zawsze potrafi znaleść, gdy ich potrzeba. Ponieważ jednak, jak się zdaje, filozofia uczyniła dotąd mniej postępów, aniżeli geometrya lub fizyka, przeto wnosić należy, że — o ile w tej mierze zachodzi między wspomnianemi naukami jakaś różnica — trudności, opóźniające rozwój badań filozoficznych, mogą być zwyciężone tylko zapomocą szczególniejszej staranności i zdolności.

97. Wśród idei, które spotykamy w metafizyce, niema mniej jasnych i bardziej chwiejnych od idei *władzy*, *siły*, *energii* lub *związku koniecznego*, idei, któremi musimy się we wszystkich naszych roztrząsaniach każdej chwili nieuniknienie zajmować. Spróbujemy więc w tym rozdziale w miarę możności ustalić ścisłe znaczenie tych wyrazów i tym sposobem usunąć nieco tej niejasności, na którą podnosi się tyle skarg w tej dziedzinie filozofii.

98. Że wszystkie nasze idee są tylko kopiami naszych impresyi, czyli, innemi słowy, że niepodobna nam *pomyśleć* żadnej rzeczy, której nie *czuliśmy* poprzednio bądź zmysłami zewnętrznymi bądź wewnętrznymi, oto twierdzenie, które, jak się zdaje, nie wywoła wielkiej dyskusyi. Spróbowałem*) twierdzenie to wyjaśnić i uzasadnić i wyraziłem nadzieję, że posługując się niem w sposób odpowiedni, można osiągnąć w ro-

*) Rozdział II. O pochodzeniu idei.

zumowaniach filozoficznych większą jasność i ścisłość, aniżeli to się dotąd udało. Idee złożone jesteśmy może w stanie dobrze poznać zapomocą określenia, które jest poprostu wyliczeniem wchodzących w ich skład części lub idei prostych. Gdy jednak, posunąwszy określanie aż do najprostszych idei, napotykamy przecież jeszcze pewną dwuznaczność i niejasność, jakież wtedy mamy wyjście? Jakimże sposobem możemy rzucić na owe idee dosyć światła i uczynić je wszystkie dla oka ducha naszego dokładnemi i ścisłemi? Trzeba wskazać impresye czyli pierwotne stany duchowe, których kopiami są idee Impresye te są bez wyjątku żywe i dostrzegalne. Wykluczają wszelką dwuznaczność. Nie tylko same stają przed nami w jasnem świetle, lecz mogą także rzucić światło na odpowiadające im, a pogrążone w ciemnościach idee. I tym sposobem uda nam się może posiąść nowy mikroskop czyli rodzaj narzędzia optycznego, przy pomocy którego potrafimy najbardziej nikłe i proste idee tak powiększyć, iżby je od razu można było ująć i niemniej dobrze poznać, jak najgrubsze i najwidoczniejsze idee, nasuwające nam się jako przedmiot naszych badań.

99. Aby więc poznać w całej pełni ideę siły lub koniecznego związku, zbadajmy dotyczącą impresyę; aby zaś tem pewniej impresyę tę wykryć, szukajmy jej we wszystkich źródłach, z których moglibyśmy ją czerpać.

100. Rozpatrując otaczające nas przedmioty zewnętrzne i rozważając działanie przyczyn, nie potrafimy nigdy, w żadnym konkretnym wypadku, wykryć jakiejkolwiek siły lub koniecznego związku, jakiejkolwiek własności, łączącej skutek z przyczyną, tak iżby był jej niechybnem następstwem. Widzimy tylko, że jedno

zjawisko w istocie rzeczy następuje po drugiem. Uderzenie jednej kuli bilardowej łączy się z ruchem drugiej. Oto wszystko, co się przedstawia zmysłom *zewnętrznym*. Umysł nie doznaje żadnego stanu lub *wewnętrznej* impresyi, pochodzącej od następstwa tych zjawisk: stąd wynika więc, że w jakimś konkretnym poszczególnym wypadku przyczyny i skutku niema nic takiego, coby mogło nasunąć idee siły lub koniecznego związku.

101. Gdy przedmiot jakiś zjawia się nam po raz pierwszy, nie możemy żadną miarą domyśleć się, jaki będzie jego skutek. Gdyby jednak siła lub energia, dzięki której jakaś przyczyna działa, była umysłowi dostępna, umielibyśmy przewidzieć skutek, nawet nie opierając się wcale na doświadczeniu, i moglibyśmy o nim od razu stanowczy wydać sąd na podstawie samego tylko myślenia i rozumowania.

102. W samej rzeczy, nie istnieje żadna cząstka materyi, którąby kiedykolwiek przez swe dostrzegalne własności objawiała jakąś siłę lub energię albo dawała nam podstawę do mniemania, że mogłaby cośkolwiek wywołać lub że mogłoby po niej nastąpić coś innego, cobyśmy mieli prawo nazwać jej skutkiem. Cielesność, rozciągłość, ruch, wszystkie te własności są w sobie zamknięte i nigdy nie wskazują na jakieś inne zjawisko które może z nich wyniknąć. Widownia wszechświata zmienia się ustawicznie; jedna rzecz następuje po drugiej nieprzerwanym szeregiem; ale sprężyna lub siła, poruszająca całą maszyneryę, jest przed nami całkowicie ukryta i nie okazuje się nigdy w żadnej z dostrzegalnych własności ciał. Wiemy faktycznie, że ciepło ogniu stale towarzyszy; brak nam jednak wszelkiej podstawy do przypuszczeń lub domysłów o tem, na czem

polega ten związek między jednem a drugiem. Niepodobna zatem, by idea siły miała swe źródło w rozważaniu ciał w tym lub owym wypadku ich działania; żadne bowiem ciało nigdy nie okazuje żadnej siły, któraby mogła być pierwowzorem tej idei *).

103. Skoro więc przedmioty zewnętrzne, tak jak się przedstawiają naszym zmysłom, nie dają nam w swych poszczególnych działaniach żadnej idei siły lub koniecznego związku, zobaczmy, czy idea ta nie pochodzi z refleksyi nad czynnościami naszego własnego umysłu i czy nie jest kopią jakiejś impresyi wewnętrznej. Możnaby powiedzieć, że w każdej chwili jesteśmy świadomi siły wewnętrznej; czujemy bowiem, że prostym rozkazem woli możemy poruszać narządy naszego ciała lub kierować władzami naszego umysłu. Akt woli wprawia nasze członki w ruch albo wywołuje w naszej wyobraźni jakąś nową ideę. Ten wpływ woli znany nam jest z własnej świadomości. Stąd czerpiemy ideę siły albo energii i jesteśmy pewni, że zarówno my sami, jak też wszystkie inne stworzenia rozumne posiadają siłę **). Idea ta jest zatem ideą refleksyi, skoro powstaje dzięki refleksyi nad czynnościami naszego własnego

*) W rozdziale swego dzieła, traktującym o sile, powiada Locke, że wiedząc z doświadczenia, iż w świecie materyalnym powstają różne nowe twory, i wnosząc, że musi istnieć gdzieś jakaś siła zdolna do ich wywołania, dochodzimy ostatecznie na podstawie tego rozumowania do idei siły. Ale żadne rozumowanie nie może nam nigdy dostarczyć idei nowej, prostej, oryginalnej, co przecież filozof ten sam przyznaje. Takiem więc nie może żadną miarą być źródło tej idei.

**) Wydania E i F dodają: Jakkolwiekbądź rzecz się ma, działanie i wzajemny wpływ ciał są może dostatecznym dowodem, że i one ją posiadają.

umysłu i nad władzą wykonywaną przez wolę tak nad narządami ciała jak nad zdolnościami duszy *).

104. Przystąpimy do zbadania tego uroszczenia **), przedewszystkiem co do wpływu woli na narządy ciała. Należy zauważyć, że wpływ ten jest faktem, który, jak wszystkie inne zjawiska przyrody, może być znany tylko z doświadczenia; niepodobna go przewidzieć na podstawie jakiejś objawiającej się w przyczynie siły lub energii, któraby tę przyczynę łączyła ze skutkiem i czyniłaby go nieuchronnem jej następstwem. Ruch naszego ciała jest następstwem rozkazu naszej woli. Tego jesteśmy każdej chwili świadomi. Sposobu jednak, w który to się dzieje, energii, dzięki której wola dokonywa tak nadzwyczajnej czynności, rzeczy tych tak dalece nie jesteśmy bezpośrednio świadomi, że pozostać muszą na zawsze nieuchwytne nawet dla najstaranniejszych badań.

105. Albowiem *po pierwsze*: Czy istnieje w całej przyrodzie zasada bardziej tajemnicza, niż połączenie duszy z ciałem, dzięki któremu domniemana substancya duchowa nabywa takiej władzy nad materyalną, że najsubtelniejsza myśl może wprawić w ruch najgrubszą materyę? Gdybyśmy posiadali zdolność przenoszenia cichem pragnieniem góry albo kierowania planetami po ich drogach, rozległa ta władza nie byłaby czemś bardziej nadzwyczajnem, nie byłaby dla nas mniej zrozumiałą. Jeżeli jednak dzięki świadomości spostrzegamy

*) Wydania E do Q: umysłu.

**) Wydania E i F czytają: Przystąpimy do zbadania tego uroszczenia i spróbujemy w traktowaniu tak subtelnych i głębokich spraw uniknąć w miarę możności wszelkiego żargonu, wszelkiej gmatwaniny. Twierdzę więc *przedewszystkiem*, [Wyd. F opuszcza: *przedewszystkiem*] że wpływ woli na narządy ciała jest faktem i t. d.

w naszej woli jakąś siłę albo energię, musimy siłę tę znać, musimy znać jej związek ze skutkiem, musimy znać tajemne połączenie duszy i ciała oraz istotę obu tych substancyi, dzięki której jedna z nich może w tylu wypadkach oddziaływać na drugą.

106. *Po drugie*: Nie możemy poruszać wszystkimi członkami naszego ciała z równą dowolnością, chociaż nie umiemy poza doświadczeniem wskazać żadnej racyi dla tej tak osobliwej różnicy. Dlaczego wola może oddziaływać na język i na palce, a nie na serce lub wątrobę? Pytanie to nie sprawiałoby nam trudności, gdybyśmy mieli świadomość jakiejś siły w wypadku pierwszym, a nie w drugim. Wtedy rozumielibyśmy niezależnie od doświadczenia, dlaczego władza woli nad narządami ciała nie sięga poza tak szczególne granice. Znając w tym wypadku dokładnie władzę lub siłę, za pomocą której wola działa, wiedzielibyśmy też, dlaczego jej wpływ sięga nie dalej, niż do takich właśnie granic.

107. Człowiek, tknięty nagle paraliżem nogi lub ręki, albo też taki, który dopiero co członki te utracił, często usiłuje zrazu poruszać je i posługiwać się nimi w sposób zwyczajny. Jest on wtedy tak samo świadom siły kierowania tymi członkami, jak człowiek zupełnie zdrowy świadom jest siły poruszania jakimkolwiek członkiem, pozostającym w normalnych okolicznościach i warunkach. Ale świadomość nigdy nie myli. Stąd wynika, że ani w jednym ani w drugim wypadku nie posiadamy świadomości jakiejkolwiek siły. Dowiadujemy się o wpływie naszej woli jedynie z doświadczenia. Doświadczenie zaś okazuje nam tylko, jak jedno zjawisko stale następuje po drugiem, nie mówiąc nam nic o ta-

jemnym związku, który je ze sobą łączy i czyni je nierozerwalnemi.

108. *Po trzecie*: Anatomia uczy nas, że bezpośrednim przedmiotem siły przy ruchu dowolnym nie jest sam członek poruszony, lecz że przedmiotem tym są pewne mięśnie i nerwy i tchnienia życiowe i może jakieś jeszcze drobniejsze i mniej znane czynniki, przez które kolejno przechodzi ruch, zanim dosięga samego członka, którego ruch jest bezpośrednim przedmiotem naszej woli. Czy może istnieć dowód pewniejszy, iż siła, wykonująca całe to działanie, tak bardzo usuwająca się z pod bezpośredniego i pełnego poznania zapomocą wewnętrznego uczucia lub świadomości, jest w najwyższym stopniu tajemnicza i niezrozumiała? Oto umysł chce, aby zaszło pewne zjawisko: natychmiast powstaje zjawisko inne, nam samym nieznane, całkiem odmienne od zamierzonego. Zjawisko to wywołuje znowu inne, tak samo nieznane, aż na końcu, dzięki długiemu szeregowi, powstaje zjawisko zamierzone. Gdybyśmy jednak odczuwali siłę pierwotną, musiałaby nam być ona znana; gdyby nam ona była znaną, musiałby też być znany jej skutek; każda bowiem siła dotyczy swego skutku. I *vice versa*: Jeżeli nie jest znany skutek, nie może też być znana lub odczuta siła. Istotnie, jak możemy być świadomi siły, zdolnej poruszać nasze członki, jeżeli wcale nie posiadamy takiej siły, lecz mamy tylko siłę, zdolną poruszać pewne tchnienia życiowe, które wprawdzie wywołują na końcu ruch naszych członków, ale przecież działają w sposób zupełnie dla nas nieuchwytny?

109. Możemy zatem, mam nadzieję, z całego tego rozbioru wyprowadzić wniosek wcale nie zuchwały a pewny, że nasza idea siły nie jest kopią jakiegoś

uczucia, jakiejś świadomości siły, działającej w nas samych wtedy, gdy powodujemy ruchy ciała lub posługujemy się naszymi członkami i używamy ich według ich przeznaczenia. Że ruch ich zjawia się na rozkaz woli, to jest rzeczą potocznego doświadczenia, tak samo, jak inne zjawiska przyrody; siła jednak lub energia, dzięki której to się dzieje, jest, jak w innych zjawiskach przyrody, nieznaną i niepojętą *).

110. Czyż mamy zatem twierdzić, że jesteśmy świadomi siły lub energii, działającej w naszym własnym umyśle, jeżeli wskutek aktu lub rozkazu woli wywołujemy jakąś nową ideę, każemy ją naszemu umy-

*) Możnaby twierdzić, że opór, z którym spotykamy się w ciałach, zmuszając nas często do wysiłku i do wytężania wszelkiej naszej mocy, dostarcza nam właśnie idei siły i mocy. Pierwotną impresyą, której owa idea jest kopią, jest ów *nisus*, czyli wytężone usiłowanie, dane nam w świadomości. Ale, po pierwsze, siłę przypisujemy wielkiej ilości przedmiotów, o których żadną miarą nie możemy przypuścić, że zachodzi w nich ów opór albo wysiłek: Najwyższej Istocie, która nigdzie nie napotyka na opór; umysłowi ze względu na władzę, którą wykonuje nad własnemi ideami i nad członkami ciała, gdy chodzi o zwyczajne myśli i ruchy, gdzie skutek zjawia się na rozkaz woli, bez jakiegokolwiek wysiłku lub natężenia; martwej materyi, która nie może posiadać tego uczucia. *Po drugie* niema żadnego znanego nam związku między tem uczuciem natężenia w pokonywaniu oporu, a jakimkolwiek jego skutkiem: to, co po niem następuje, znane nam jest z doświadczenia, nie *a priori*, co byłoby niemożebnem. Trzeba jednak przyznać, że chociaż ów doświadczany przez nas *nisus* cielesny nie może nam dostarczyć ścisłej i dokładnej idei siły, przecież w znacznej mierze wchodzi w skład tej potocznej niedokładnej idei, którą wytworzyliśmy sobie o niej. [Tego ostatniego zdania niema w wydaniach E i F].

słowi w skupieniu rozważać, obracamy ją na wszystkie strony i nakoniec usuwamy ją na rzecz jakiejś innej idei, sądząc, że rozpatrzyliśmy ją już dość dokładnie? Myślę, że te same argumenty dowiodą, iż nawet tego rodzaju rozkaz woli nie dostarcza nam żadnej istotnej idei siły lub energii.

111. *Po pierwsze*: Trzeba przyznać, że znając jakąś siłę, znamy też ową istotną, tkwiącą w przyczynie okoliczność, która czyni ją zdolną do wywołania skutku; przyjmuje się bowiem, że to są rzeczy równoznaczne. Musimy zatem znać jedno i drugie, przyczynę i skutek, oraz zachodzący między niemi stosunek. Ale czyż możemy sobie przypisać znajomość istoty duszy ludzkiej i istoty idei, albo zdolności, mocą której jedna wywołuje drugą? Jestto prawdziwy akt twórczy: wyprowadzenie czegoś z niczego; wymaga to siły tak wielkiej, iż, jak się zdaje na pierwszy rzut oka, nie może jej posiąść chyba żadna istota, która nie jest nieskończoną. A conajmniej przyznać trzeba, że takiej siły umysł nie odczuwa, nie poznaje, ani nawet pojąć nie może. Czujemy tylko wynik, mianowicie istnienie jakiejś idei, zgodnie z rozkazem woli: sposób zaś, którym się ta czynność odbywa, siła, która ją wywołuje, jest dla naszego zrozumienia niedostępna.

112. *Po drugie*: Władza umysłu nad sobą samym jest tak samo ograniczona, jak jego władza nad ciałem; o granicach tych nic nam nie mówi rozum ani jakaś znajomość istoty związku przyczyny i skutku; wiedza o nich opiera się, jak we wszystkich innych zjawiskach przyrody i w działaniu przedmiotów zewnętrznych, na doświadczeniu i obserwacyi. Nad uczuciami i namiętnościami posiadamy władzę o wiele mniejszą, aniżeli nad ideami, a nawet władza nad ideami za-

myka się w granicach bardzo ciasnych. Czy przypisuje sobie ktoś zdolność wskazania ostatecznej racyi tych granic lub wyjaśnienia, dlaczego w jednym wypadku siła zawodzi, a w drugim nie?

113. *Po trzecie*: Ta władza nad sobą samym jest bardzo różna w różnych czasach. Człowiek zdrowy posiada ją w stopniu wyższym, aniżeli osłabiony chorobą. Jesteśmy więcej panami naszych myśli rano, aniżeli wieczorem; więcej na czczo, aniżeli po sutym posiłku. Czy możemy dla tych zmian podać racyę inną jak doświadczenie? Gdzież więc jest ta siła, której jesteśmy rzekomo świadomi? Czy niema tu w jakiejś bądź duchowej bądź cielesnej substancyi albo w obu razem pewnego ukrytego mechanizmu lub układu cząstek, od którego zależy skutek, a który, będąc nam zupełnie nieznany, sprawia, że siła albo energia woli jest nam w równej mierze nieznana i niepojęta?

114. Akt woli jest niewątpliwie czynnością umysłu dostatecznie nam znaną. Proszę się nad nią zastanowić. Proszę ją rozważyć ze wszystkich stron. Czy można znaleść w niej coś podobnego do tej siły twórczej, zapomocą której ona z niczego wywołuje jakąś nową ideę i naśladuje, jeżeli wolno mi się tak wyrazić, w pewnego rodzaju f i a t wszechmoc swego Stwórcy, który powołał do życia całą różnorodność zjawisk przyrody? Tak dalece brak nam świadomości tej energii, tkwiącej w woli, iż potrzeba doświadczenia tak niewątpliwego, jakie właśnie posiadamy, aby być przekonanym, że prosty akt woli wywołuje kiedykolwiek tak nadzwyczajne skutki.

115. Ogół ludzi nigdy nie widzi trudności w tłumaczeniu zwyklejszych i potoczniejszych działań przyrody, jakiemi sąspadanie ciał ciężkich, wzrastanie roślin, rozmnażanie się zwierząt albo odżywianie się organizmów pokarmem: lecz przypuszcza, że spostrzega we wszystkich tych wypadkach istotną siłę lub energię, która tkwi w przyczynie, łącząc ją ze skutkiem i czyniąc jej działanie nieuchronnem. Na podstawie długiego nawyknienia człowiek nabywa takiego kierunku myśli, że na widok przyczyny natychmiast na pewno oczekuje towarzyszącego jej zwykle zjawiska, i że prawie nie może pojąć, iż mogłoby wyniknąć z niej jakieś inne zjawisko. Tylko wobec zjawisk niezwykłych, w rodzaju trzęsienia ziemi, zarazy, jakichkolwiek cudów, czuje się ogół zakłopotany i nie umie wskazać odpowiedniej przyczyny ani wyjaśnić sposobu, którym ona wywołuje skutek. W takich trudnościach zwykli uciekać się ludzie do jakiegoś niewidomego, rozumnego czynnika *), upatrując w nim bezpośrednią przyczynę takiego zdarzenia, które ich zadziwia, a którego ich zdaniem niepodobna wytłumaczyć zwykłemi siłami przyrody. Filozofowie natomiast, którzy posuwają się w swych badaniach nieco dalej, spostrzegają od razu, że nawet w najzwyklejszych zjawiskach energia przyczyny jest tak samo niepojęta, jak w zjawiskach najbardziej niezwykłych, i że z doświadczenia dowiadujemy się jedynie o częstem ł ą c z e n i u s i ę zjawisk, że jednak nigdy nie jesteśmy zdolni dopatrzeć się między niemi czegoś w rodzaju jakiegoś z w i ą z k u. Wobec tego wielu filozofów sądzi, że rozum każe im we wszystkich wypadkach uciekać się do tego samego czynnika, do którego ogół ludzi zwraca się jedynie w wypadkach, przedstawiających się jako cudowne i nadprzyrodzone. Twierdzą, że umysł i rozum są nietylko ostateczną i pierwotną przyczyną wszech rze-

*) *Θεὸς ἀπὸ μηχανῆς.* [Wyd. E czyta: *Quasi Deus ex machina.* F dodaje odsyłacz: Cic. de Nat. Deorum].

czy, lecz także bezpośrednią i jedyną przyczyną każdego występującego w świecie zjawiska. Utrzymują, że owe zjawiska, które nazywamy zwykle *przyczynami*, są w rzeczywistości tylko *okazyami*, i że prawdziwym czynnikiem, wywołującym wprost wszelkiego rodzaju skutek, nie jest jakaś władza lub siła przyrody, lecz akt woli Istoty Najwyższej, która chce, ażeby takie a takie przedmioty raz na zawsze były ze sobą złączone. Zamiast powiedzieć, że jedna kula bilardowa wprawia drugą w ruch zapomocą siły, którą otrzymała od Stwórcy, mówią, że to Bóg sam porusza na mocy osobnego aktu woli drugą kulę, zniewolony do tej czynności uderzeniem kuli pierwszej, zgodnie z owemi ogólnemi prawami, na których sam oparł swe rządy nad światem. Posuwając się jednak w swych badaniach jeszcze dalej, przekonują się filozofowie, że tak samo, jak zgoła nie znamy siły, od której zależy wzajemne oddziaływanie ciał, nie znamy też owej siły, od której zależy oddziaływanie umysłu na ciało albo ciała na umysł, i że zarówno w jednym jak w drugim wypadku nie możemy ani na podstawie zmysłów ani na podstawie rozumu podać ostatecznej zasady. Więc ten sam brak wiedzy naprowadza ich znowu na ten sam wniosek. Twierdzą, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną związku duszy z ciałem i że nie narządy zmysłów, pobudzone przez przedmioty zewnętrzne, wywołują w umyśle czucia, lecz że to osobny akt woli naszego wszechmocnego Stwórcy wywołuje dane czucie w następstwie danej zmiany w narządzie. Tak samo też nie jest to jakaś energia woli, któraby wprawiała nasze członki w ruch: to sam Bóg raczy wspierać bezsilną w sobie samej wolę naszą i zarządzić ruch, który mylnie przypisujemy naszej własnej władzy i działalności. Na tym

wniosku filozofowie bynajmniej nie poprzestają. Niekiedy rozciągają to rozumowanie na sam umysł i odbywające się w nim czynności. Nasze duchowe widzenie lub przedstawianie sobie idei nie jest niczem innem, jak objawieniem, udzielonem nam przez naszego Stwórcę. Jeżeli dowolnie zwracamy myśli nasze na jakiś przedmiot i w wyobraźni wywołujemy jego obraz, wtedy to nie wola stwarza tę ideę; czyni to Stwórca wszechrzeczy, okazując ją umysłowi i uprzytomniając ją nam.

116. Tak więc według tych filozofów każda rzecz pełna jest Boga. Nie zadowalając się zasadą, że nic bez jego woli nie istnieje, że nic nie posiada żadnej siły bez jego przyzwolenia, pozbawiają przyrodę i wszystkie stworzenia wszelkiej siły, aby ich zawisłość od Boga uczynić jeszcze widoczniejszą i bardziej bezpośrednią. Nie zważają na to, że teorya ta, zamiast podnieść, obniża wspaniałość tych przymiotów, które tak bardzo wysławiać pragnie. Świadczy to niewątpliwie o większej władzy Boga, jeżeli pewnego jej stopnia udziela niższym stworzeniom, aniżeli gdy wywołuje każdą rzecz własnym, bezpośrednim aktem woli. Świadczy to o większej mądrości, jeżeli budowa świata została od razu tak doskonale z góry obmyślona, iżby sama z siebie i o własnych siłach mogła służyć wszystkim celom opatrzności, aniżeli gdyby wielki Stwórca miał być zmuszony każdej chwili nastawiać jej części i ożywiać swem tchnieniem wszystkie kółka tego zdumiewającego mechanizmu.

117. Jeżeli jednak chcemy tę teoryę odeprzeć w sposób więcej filozoficzny, następujące dwie uwagi może wystarczą.

118. *Po pierwsze*: Zdaje mi się, że ta teorya o powszechnej energii i działalności Najwyższej Istoty

zbyt jest śmiałą, by kiedykolwiek miała przekonać człowieka, oceniającego należycie słabość rozumu ludzkiego i ciasne granice, na które wszystkie jego czynności są skazane. Chociażby nawet szereg argumentów, prowadzących do tej teoryi, był nie wiedzieć jak logiczny, to przecież, dając wyniki tak niezwykłe i tak bardzo obce potocznemu życiu i doświadczeniu, musi budzić silne podejrzenie, a może nawet bezwzględną pewność, że zawiódł nas zupełnie poza zakres naszych zdolności. Znajdujemy się już dawno w krainie czarów, zanim jeszcze dotarliśmy do ostatnich ogniw naszej teoryi; *tam* zaś nie mamy powodu polegać na naszych zwykłych metodach dowodzenia lub sądzić, że nasze zwyczajne analogie i prawdopodobieństwa mają jakąkolwiek wagę. Za krótką jest nasza sonda do zgłębienia tak niezmiernych przepaści. I jakkolwiekbyśmy sobie pochlebiali, że przy każdym kroku, który stawiamy, prowadzi nas pewnego rodzaju prawdopodobieństwo i doświadczenie, możemy być przekonani, że to urojone doświadczenie nie ma żadnej wagi, gdy je w ten sposób stosujemy do przedmiotów, leżących całkowicie poza zakresem doświadczenia. Ale o tem będziemy mieli sposobność pomówić później *).

119. *Po drugie.* Nie mogę widzieć siły przekonywującej w argumentach, na których ta teorya się opiera. Prawdą jest, że nie znamy sposobu, którym ciała na siebie oddziaływują; ich siła lub energia jest całkowicie nieuchwytna; ale czyż nie tak samo nic nie wiemy o sposobie albo sile, zapomocą której umysł chociażby najwyższy, działa bądź na siebie bądź na ciało? Skąd, pytam się, nabywamy o tem jakiejś idei? Nie mamy

*) Rozdział XII.

poczucia lub świadomości tej siły w sobie samych. Nie mamy idei Istoty Najwyższej poza tą, którą czerpiemy z refleksyi nad władzami własnego umysłu. Gdyby zatem brak wiedzy był odpowiednią racyą nieuznawania czegokolwiek, powinienby nas doprowadzić do zasady zaprzeczenia wszelkiej energii zarówno w Istocie Najwyższej jak w najgrubszej materyi. Stanowczo działanie jednej nie jest nam więcej zrozumiałe aniżeli drugiej. Czy trudniej zrozumieć, że ruch może powstać przez potrącecenie, aniżeli że może powstać dzięki aktowi woli? Że w obu wypadkach zarówno nic nie wiemy, oto wszystko, co wiemy. *)

*) Nie mam potrzeby rozbierać szczegółowo owej *vis inertiae*, o której tyle się mówi w najnowszej filozofii, przypisując ją materyi. Wiemy z doświadczenia, że ciało w stanie spoczynku lub ruchu trwa zawsze w danym stanie, póki nie wytrąci go z niego jakaś nowa przyczyna, oraz że ciało poruszone odbiera poruszającemu je tyle właśnie ruchu, ile go samo nabywa. To są fakty. Jeżeli używamy tu nazwy *vis inertiae*, określamy tylko te fakty, nie twierdząc wcale, że mamy jakąś ideę siły bezwładności, tak samo jak mówiąc o sile ciążenia, mamy na myśli pewne skutki, nie zdając sobie sprawy z działającej siły. Sir Isaac Newton nie miał nigdy intencyi pozbawiać przyczyn wtórych [Wyd. E i F: materyi] wszelkiej siły i energii, chociaż niektórzy z jego zwolenników usiłowali taką właśnie teoryę oprzeć na jego powadze. Przeciwnie, ów wielki uczony uciekł się do jakiegoś eterycznego fluidu jako do siły czynnej, by wyjaśnić powszechne ciążenie. Był jednak na tyle ostrożny i skromny, że przyznał, iż to była wyłącznie tylko hipoteza, przy której nie należałoby się bez dalszych doświadczeń upierać. Muszę wyznać, że w kolejach, przez które przechodzą poglądy, jest pewna rzecz nieco niezwykła. Des Cartes napomknął o owej teoryi powszechnego i wyłącznego działania Boga, nie upierając

120. Spieszmy jednak do wyniku tego dowodzenia, które stało się już zbyt długiem: Daremnie szukaliśmy idei siły lub koniecznego związku we wszystkich źródłach, z których można było przypuścić, że ona pochodzi. Okazuje się, że niepodobna nam w poszczególnych wypadkach działania ciał chociażby najdalej posuniętem badaniem wykryć cokolwiek innego prócz następstwa jednego zjawiska po drugiem: nie możemy uchwycić jakiejś siły lub władzy, przez którą przyczyna działa, albo jakiegoś związku między tą przyczyną i jej domniemanym skutkiem. Ta sama trudność się nasuwa, gdy rozważamy oddziaływanie umysłu na ciało; stwierdzamy tu, że ruch ciała następuje po akcie woli, nie możemy jednak zauważyć lub pojąć węzła, wiążącego ze sobą ruch i akt woli, albo energii, dzięki której umysł wywołuje taki skutek. Władza woli nad jej własnemi zdolnościami i ideami nie jest ani odrobinę więcej zrozumiałą. Tak więc w ogóle w całym wszechświecie nie występuje ani jeden wypadek związku, który moglibyśmy pojąć. Wszelkie zjawiska przedstawiają się jako zupełnie luźne i oddzielne. Jedno zjawisko następuje po drugiem, ale nie możemy nigdy zauważyć między niemi jakiegoś węzła. Wydają się *połączone*, lecz nigdy *związane*. A skoro nie możemy mieć idei przed-

się przy niej. Malebranche i inni Kartezyańczycy uczynili z niej podstawę całej swej filozofii. W Anglii jednak nie cieszyła się ona uznaniem. Locke, Clarke i Cudworth nawet nie zwracali na nią uwagi, lecz zawsze przypuszczali, że materya posiada istotną siłę, chociaż podrzędną i pochodną. Jakim sposobem teorya ta nabyła takiej przewagi u naszych współczesnych metafizyków?

miotu, nie danego nam nigdy ani w zmysłach zewnętrznych ani w wewnętrznem poczuciu, przeto, jak *się zdaje*, koniecznie stąd wynika, że w ogóle nie posiadamy idei związku albo siły, i że te wyrazy są całkowicie bez znaczenia, zarówno gdy się nimi posługujemy w rozumowaniach filozoficznych jak w życiu potocznem.

121. Ale pozostaje nam jeszcze jeden sposób uniknięcia tego wniosku i jedno źródło, którego nie zbadaliśmy dotąd. Gdy dany jest w przyrodzie jakiś przedmiot, jakieś zjawisko, niepodobna nam mimo wszelką bystrość i przenikliwość bez pomocy doświadczenia wykryć lub domyśleć się tego, co z niego wyniknie, ani też przewidzieć coś takiego, co leży poza przedmiotem, danym nam bezpośrednio w pamięci lub spostrzeżeniu. A nawet na podstawie jednego wypadku lub doświadczenia, w którem zauważyliśmy, że jakieś zjawisko nastąpiło po innem, nie wolno nam formułować ogólnego prawa albo przepowiadać, co się stanie w podobnych razach; uchodzi to bowiem słusznie za lekkomyślność nie do przebaczenia, jeżeli ktoś chce sądzić o całym biegu przyrody na podstawie jednorazowego doświadczenia, chociażby najdokładniejszego i najpewniejszego. Gdy jednak pewien rodzaj zjawisk występował zawsze we wszystkich wypadkach w połączeniu z innym, nie wahamy się już dłużej przepowiadać jedne z nich, gdy zjawiają się drugie, i posługiwać się tem właśnie rozumowaniem, które samo jedno może nas przekonać o faktach lub o istnieniu. Nazywamy wtedy jedno zjawisko *przyczyną*, drugie *skutkiem*; przypuszczamy, że zachodzi między niemi pewien związek, że w jednem z nich tkwi pewna siła, która nieuchronnie wywołuje

drugie, działając zupełnie niezawodnie i z najściślejszą koniecznością.

122. Okazuje się tedy, że ową ideę koniecznego związku pomiędzy zjawiskami czerpiemy na podstawie większej ilości podobnych wypadków, które się zdarzają, ze stałego połączenia dotyczących zjawisk; a nie może ta idea pochodzić od jednego tylko z tych wypadków rozpatrywanych z wszelkich możliwych punktów widzenia 7 stron. Ale w tej większej liczbie wypadków niema nic takiego, coby je różniło od każdego poszczególnego wypadku, który z założenia jest zupełnie podobny, z wyjątkiem jedynie faktu, że umysł po powtórzeniu się wypadków podobnych staje się wskutek nawyknienia skłonnym na widok jednego zjawiska oczekiwać zjawiska, które tamtemu zwykle towarzyszy, i wierzyć, że ono zaistnieje. Ten więc właśnie związek, który umysł nasz *odczuwa*, to wynikłe z nawyknienia przenoszenie się wyobraźni z jednego przedmiotu na drugi, który tamtemu zwykle towarzyszy, oto jest owo czucie, owa impresya, na podstawie której tworzymy ideę siły albo koniecznego związku. Nic więcej w tem niema. Proszę rozważyć sprawę ze wszystkich stron: nigdy nie potrafimy wskazać innego źródła tej idei. Oto jedyna różnica pomiędzy jednym wypadkiem, który nie może nam nigdy dostarczyć idei związku, a większą ilością wypadków podobnych, nasuwających nam ową ideę. Kto po raz pierwszy widzi udzielanie się ruchu przez potrącenie, jak w wypadku zderzenia się dwóch kul bilardowych, nie może twierdzić, że zjawiska są *związane*, lecz tylko, że są *połączone*. Zauważywszy kilka wypadków tego rodzaju, twierdzi potem, że zjawiska są *związane*. Cóż za zmiana zaszła, dzięki której powstała ta nowa idea *związku*? Nic nie zaszło nad to, że człowiek teraz

czuje, iż owe zjawiska są w jego wyobraźni *związane* i że może natychmiast przepowiedzieć zaistnienie jednego z nich, skoro się drugie zjawia. Gdy więc powiadamy, że jeden przedmiot jest związany z innym, słowa te mogą znaczyć tylko to, że przedmioty te zyskały związek w naszej myśli i dają początek owemu wnioskowaniu, dzięki któremu stają się nawzajem dowodami swego istnienia. Ten wynik może się wydawać nieco niezwykłym; zdaje się jednak, że posiada dostateczną oczywistość. A oczywistości jego nie osłabi ogólne niedowierzanie rozumu albo sceptyczne podejrzenie, budzące się zawsze wobec wyników nowych i niezwykłych. Nie mogą istnieć wyniki bardziej dla sceptycyzmu pożądane aniżeli te, które odsłaniają nam ułomność i ciasne granice ludzkiego rozumu i pojmowania.

123. I czyż można wskazać dobitniejszy przykład zdumiewającej nieświadomości i ułomności rozumu aniżeli ten, o którym obecnie mowa? Jeżeli bowiem istnieje jakiś stosunek pomiędzy przedmiotami, na którego doskonałej znajomości musi nam zależeć, jest to niezawodnie stosunek przyczyny i skutku. Na nim opierają się wszelkie nasze rozumowania o faktach czyli istnieniu. Tylko dzięki jemu nabywamy jakiejś pewności o przedmiotach, nie podlegających bezpośredniemu świadectwu pamięci i zmysłów. Jedynym bezpośrednim pożytkiem wszystkich nauk jest to, że uczą nas, jak należy władać i kierować zdarzeniami przyszłemi za pomocą ich przyczyn. Nasze myśli i poszukiwania obracają się zatem każdej chwili około tego stosunku, a przecież nasze idee o nim są tak niedoskonałe, że niepodobna podać trafnego określenia przyczyny, jeżeli nie wyprowadzimy go z czegoś, co leży poza nią i jest dla niej obcem. Podobne przedmioty łączą się zawsze z podobnymi.

Tego nas uczy doświadczenie. Zgodnie zatem z tem doświadczeniem możemy określić przyczynę jako *przedmiot, po którym następuje inny, przyczem po wszystkich przedmiotach, podobnych do pierwszego, następują przedmioty, podobne do drugiego.* Albo, innemi słowy: *przyczem, gdyby nie był był przedmiot pierwszy, drugi nie byłby nigdy istniał**). Zjawienie się przyczyny prowadzi umysł zawsze mocą wynikłego z nawyknienia przejścia do idei skutku. O tem wiemy także z doświadczenia. Możemy tedy zgodnie z tem doświadczeniem utworzyć inne określenie przyczyny i nazwać ją *przedmiotem, po którym następuje inny, a którego zjawienie się naprowadza zawsze naszą myśl na ten inny przedmiot.* Chociaż jednak oba te określenia opierają się na okolicznościach obcych samej przyczynie, brakowi temu nie możemy zaradzić, ani też dojść do jakiegoś doskonalszego określenia, któreby uwydatniło ten właśnie czynnik w przyczynie, który wiąże ją z jej skutkiem. Nie mamy żadnej idei tego związku, ani nawet jasnego pojęcia o tem, co właściwie pragniemy wiedzieć, gdy usiłujemy poznać ów związek. Mówimy n. p., że drganie tej oto struny jest przyczyną tego właśnie dźwięku. Cóż jednak mamy na myśli, wypowiadając to twierdzenie? Albo mamy na myśli, *że po tem drganiu następuje ten dźwięk i że po wszystkich podobnych drganiach następowały podobne dźwięki*; albo, *że po tem drganiu następuje ten dźwięk i że z pojawieniem się pierwszego umysł antycypuje spostrzeżenie, tworząc natychmiast ideę drugiego.* Możemy rozpatrywać stosunek przy-

*) To zdanie dodano w wydaniu K.

czyny i skutku z jednego z tych dwóch punktów widzenia; poza tem żadnej idei jego nie mamy *).

*) Według tych wyjaśnień i określeń zarówno idea *siły* jak idea *przyczyny* jest względna; obie odnoszą się do jakiegoś skutku lub pewnego innego zjawiska, stale z poprzedniem połączonego. Rozważając *nieznany* czynnik zjawiska, normujący i określający stopień lub ilość jego skutku, nazywamy go jego siłą: I zgodnie z tem przyznają wszyscy uczeni, że skutek jest miarą siły. Lecz gdyby mieli jakąś ideę siły samej w sobie, dlaczego nie mogliby jej samej w sobie mierzyć? Sporu, czy siła ciała w ruchu jest proporcyonalną do jego szybkości czy też do kwadratu jego szybkości, sporu tego, mówię, nie trzebaby rozstrzygać przez porównanie skutków poruszanego ciała w równych i różnych czasach, lecz drogą bezpośredniego pomiaru i porównania.

Co się tyczy częstego używania wyrazów siła, władza, energia i t. p., które spotyka się wszędzie zarówno w mowie potocznej jak w nauce, nie dowodzi ono bynajmniej, jakobyśmy w jakimś wypadku znali pierwiastek, wiążący przyczynę ze skutkiem, albo mogli w sposób wyczerpujący wyjaśnić, jakim sposobem jedna rzecz wywołuje drugą. Wyrazy te, będąc w powszechnem używaniu, skojarzyły się ze znaczeniem, bardzo chwiejnem, a odpowiadające im idee są bardzo nieokreślone i pogmatwane. Żadna istota żyjąca nie może wprawić zewnętrznych ciał w ruch bez poczucia pewnego *nisus* czyli usiłowania, a każda istota żyjąca doznaje pewnego uczucia lub ma jakieś poczucie, gdy ją potrąci lub uderzy ciało zewnętrzne, będące w ruchu. Wrażenia te, które są przywiązane wyłącznie do istot czujących, a na podstawie których nie możemy *a priori* wyprowadzić żadnego wniosku, wrażenia te możemy przenieść na przedmioty nieczujące i przypuścić, że i one mają jakieś tego rodzaju poczucie, ilekrotnie przenoszą lub odbierają ruchu W energiach, z których działaniem nie wiążemy żadnej idei udzielanego ruchu, mamy na uwadze wyłącznie dane nam w doświadczeniu stałe połączenie zjawisk, a *czując*

124. Powtórzmy więc w krótkości wywody tego rozdziału: Każda idea jest kopią jakiejś poprzedniej impresyi, poprzedniego czucia, a gdzie nie możemy znaleść żadnej impresyi, tam też możemy być pewni, że niema idei. W żadnym poszczególnym wypadku działania ciał albo umysłów niema nic takiego, coby wywołało jakąś impresyę i coby mogło wskutek tego nasunąć ideę siły albo koniecznego związku. Gdy jednak występuje większa ilość wypadków jednorodnych i gdy po takim samym przedmiocie zjawia się zawsze taki sam wynik, wtedy zaczynamy myśleć o przyczynie i związku. *Odczuwamy* wtedy nowe uczucie czyli impresyę, mianowicie wynikły z nawyknienia związek w naszej myśli lub wyobraźni między jakiemś danem zjawiskiem i innem, które mu zwykle towarzyszy, a owo uczucie jest poszukiwanym przez nas pierwowzorem idei. Ponieważ idea ta powstaje na podstawie większej ilości wypadków podobnych, a nie na podstawie jakiegoś jednego wypadku, przeto musi powstawać na podstawie tej okoliczności, którą większa ilość wypadków różni się od każdego wypadku jednostkowego. Ale jedyna różnica między nimi polega na owym wynikłym z nawyknienia związku czyli przenoszeniu się wyobraźni. We wszyst-

wynikły z nawyknienia związek między ideami, przenosimy to poczucie na przedmioty, gdyż niema nic bardziej zwyczajnego, jak przypisywanie ciałom zewnętrznym każdego wewnętrznego czucia, które one wywołują.

[Uwaga ta została dodana w wyd. F, w którem jednak zamiast drugiego ustępu czytamy:

Przyczyna jest czemś innem jak *znak*, ponieważ tkwi w niej wyprzedzanie i styczność w czasie i przestrzeni jakoteż stałe połączenie. Znak jest poprostu tylko skutkiem współwzględnym, wynikającym z tej samej przyczyny].

kich innych szczegółach są do siebie podobne. Pierwszy widziany przez nas wypadek ruchu, udzielonego przez zderzenie dwóch kul bilardowych (by powrócić do tego przykładu, który nam rzecz doskonale objaśnia), jest zupełnie podobny do jakiegokolwiek wypadku obecnie przez nas zauważonego, wyjąwszy to jedno, że za pierwszym razem nie mogliśmy z jednego zjawiska *wyprowadzić wniosku* o drugiem, co jednak możemy uczynić obecnie, po tak długiem i jednostajnem doświadczeniu. Nie wiem, czy czytelnik od razu pojmie to rozumowanie. Obawiam się, że stałoby się tylko jeszcze ciemniejszem i zawilszem, gdybym się jeszcze szerzej nad niem rozwodził lub przedstawiał je z jeszcze innych punktów widzenia. W każdem rozumowaniu abstrakcyjnem jest pewien punkt widzenia, który, jeżeli go szczęśliwym trafem uchwycimy, zaprowadzi nas dalej w wyjaśnieniu sprawy, aniżeli wszelka wymowa i obfitość wyrazów. Powinniśmy usiłować zdobyć ten punkt widzenia, zachowując kwiecistą retorykę dla przedmiotów, do których się ona lepiej nadaje.

ROZDZIAŁ VIII.

O wolności i konieczności.

Część I.

125. Możnaby słusznie mniemać, że w kwestyach, roztrząsanych i dyskutowanych z wielką zawziętością od chwili powstania nauk i filozofii, strony rozprawiające ze sobą powinny się były zgodzić przynajmniej co do znaczenia terminów, i że nasze badania powinny były módz w przeciągu dwóch tysięcy lat przejść od słów do istotnego i rzeczywistego przedmiotu sporu Jakżeż bowiem łatwą rzeczą mogłoby się wydawać ścisłe określanie terminów, stosowanych w rozumowaniu, i zajmowanie się w dalszym ciągu rozpatrywaniem i rozbiorem tych określeń a nie pustego brzęku słów? Przypatrzywszy się jednak całej sprawie bliżej, będziemy skłonni do wniosku wprost przeciwnego. Z samego faktu, że pewien spór długo się toczył i dotąd pozostaje nierozstrzygnięty, można się domyśleć, że istnieje tu jakaś dwuznaczność w sposobie wyrażania się, i że strony rozprawiające ze sobą łączą różne idee z terminami, którymi się w swym sporze posługują. Skoro bowiem przyjmujemy, że władze umysłu są z natury rzeczy podobne we wszystkich jednostkach, — inaczej nie mogłoby,

być rzeczy bezużyteczniejszej, jak wzajemne przekonywanie się i dysputy, — to byłoby niepodobieństwem, by ludzie przez tak długie wieki dochodzili w tych samych sprawach do tak różnych poglądów, gdyby z wyrazami łączyli te same idee, zwłaszcza, jeżeli udzielają sobie swych zdań i jeżeli każda strona stara się zewsząd zebrać argumenty, któreby jej zapewniły zwycięstwo nad przeciwnikiem. Prawda, gdy ludzie podejmują się rozbioru zagadnień, sięgających całkowicie poza granice ludzkiego pojmowania, jak n. p. o początkach bytu, albo o organizacyi świata intelektualnego czyli krainy duchów, wtedy mogą przez długie lata prowadzić bezowocne spory i przelewać z pustego w próżne, nie dochodząc nigdy do żadnego określonego wyniku. Gdy jednak chodzi o zagadnienie z życia potocznego lub z zakresu doświadczenia, należy przypuścić, że rozstrzygnięcie sporu odwleka się tak bardzo tylko wskutek pewnej dwuznaczności wyrazów, która nie pozwala się przeciwnikom do siebie zbliżyć i stanowczo się ze sobą rozprawić.

126. Tak właśnie miała się rzecz z zagadnieniem od tak dawna rozstrząsanem, dotyczącem wolności i konieczności; a to do tego stopnia, że, jeśli się nie mylę, wszyscy, uczeni i nieuki, w sprawie tej — jak to zobaczymy — zawsze tego samego byli zdania i że niewielka liczba jasnych określeń byłaby natychmiast zakończyła cały spór. Kwestyę tę, przyznaję, tak dalece nicowano na wszystkie strony, a wtrąciła ona filozofów w taki labirynt pogmatwanej sofisteryi, że niema w tem nic dziwnego, jeżeli czytelnik wrażliwy, dbając o swój spokój, pozostaje głuchym na propozycyę roztrząsania takiego zagadnienia, po którem nie może się spodziewać ani pouczenia ani zadowolenia. Proponowany jednak tutaj spo-

sób argumentowania może zdoła na nowo pobudzić jego uwagę; wszak jest on mniej utarty, pozwala się spodziewać przynajmniej pewnego rodzaju rozstrzygnięcia sporu a nie zakłóci tak bardzo spokoju czytelnika rozumowaniem zawiłem i niejasnem.

127. Spodziewam się tedy wykazać, że w poglądach tak na konieczność jak na wolność — o ile chodzi o jakieś zrozumiałe znaczenie, które można z tymi wyrazami łączyć — wszyscy ludzie zawsze się ze sobą zgadzali, i że cały spór toczył się dotąd wyłącznie o słowa. Zaczniemy od rozbioru poglądu na konieczność.

128. Istnieje powszechna zgoda, że wszystkie zjawiska w zakresie świata materyalnego wywołuje siła, działająca z koniecznością, i że każdy skutek w przyrodzie pozostaje w tak ścisłej zależności od energii przyczyny, która go wywołuje, że w danych warunkach żaden inny skutek nie mógł był z niej wyniknąć. Szybkość i kierunek każdego ruchu są prawami przyrody tak dokładnie określone, że ze zderzenia się dwóch ciał równie łatwo mogłaby powstać jakaś istota żyjąca, jak ruch o innej szybkości lub kierunku, aniżeli ten, który faktycznie z tego zderzenia wynika. Jeżeli zatem chcemy utworzyć trafną i dokładną ideę *konieczności*, musimy rozważyć, skąd się ta idea bierze, gdy ją stosujemy do działania ciał.

129. Wydaje się rzeczą oczywistą, że, gdyby scenerya przyrody zmieniała się ustawicznie w taki sposób, iż nie byłoby nigdy dwóch zjawisk do siebie podobnych, lecz że każdy przedmiot byłby czemś zupełnie nowem, niepodobnem do wszystkiego, cokolwiek widzieliśmy przedtem, że wtedy nie bylibyśmy nigdy doszli do najsłabszej idei konieczności lub związku pomiędzy tego rodzaju przedmiotami. W takich warunkach moglibyśmy

powiedzieć, że jeden przedmiot lub jedno zjawisko nastąpiło po drugiem, nie zaś, że jedno wywołało drugie. Stosunek przyczyny i skutku musiałby rodzajowi ludzkiemu być zupełnie nieznany. Wnioskowanie i rozumowanie o działaniach przyrody odrazu by ustało, a jedynemi drogami, któremi wiedza o rzeczywistem istnieniu czegokolwiek mogłaby dotrzeć do umysłu, pozostałyby zmysły i pamięć. Zatem nasza idea o konieczności i przyczynowości wynika wyłącznie z jednostajności, dającej się zauważyć w działaniach przyrody, gdzie stale łączą się ze sobą przedmioty podobne, a umysł bywa nawykniem zniewolony do tego, by ze zjawienia się jednego przedmiotu wnosił o drugim. Na tych dwóch czynnikach polega cała konieczność, którą przypisujemy materyi. Poza stałem *połączeniem* przedmiotów podobnych i wynikającem stąd *wnioskowaniem* z jednego o drugim nie mamy żadnej idei jakiejkolwiek konieczności, jakiegokolwiek związku.

130. Jeżeli się więc okaże, że wszyscy ludzie bez wahania i bez wątpliwości zawsze przyjmowali, iż te dwa czynniki istnieją także w dowolnem działaniu człowieka, oraz w czynnościach umysłu, wtedy musi stąd wyniknąć, że wszyscy ludzie zawsze się zgadzali w poglądach na konieczność i że się dotąd tylko dlatego spierali, ponieważ się wzajemnie nie rozumieli.

131. Co się tyczy czynnika pierwszego, stałego i prawidłowego połączenia zjawisk podobnych, zadowolą nas może następujące uwagi: Istnieje powszechna zgoda, że między czynami ludzkimi zachodzi u wszystkich narodów i we wszystkich czasach wielka jednostajność i że istota człowieka pozostaje zawsze co do swych pierwiastków i działań tą samą. Te same pobudki wywołują stale te same czyny, te same zdarzenia wyni-

kają z tych samych przyczyn. Ambicya, skąpstwo, samolubstwo, próżność, przyjaźń, szlachetność, duch obywatelski: uczucia te, splatając się w różnych stopniach i przenikając społeczeństwo, były od początku świata i są do tej chwili źródłem wszystkich czynów i przedsięwzięć, które kiedykolwiek można było w rodzaju ludzkim zauważyć. Chcesz poznać uczucia, skłonności i koleje życia Greków i Rzymian? Przypatrz się dobrze usposobieniu i postępowaniu Francuzów i Anglików; nie możesz bardzo zbłądzić, przenosząc na owe narody dawniejsze *największą* część spostrzeżeń, które zrobiłeś na tych późniejszych. Ludzie są tak dalece we wszystkich czasach i miejscach ci sami, że historya nie podaje nam w tym kierunku nic nowego lub niezwykłego. Główny jej pożytek polega wyłącznie na tem, że wykrywa ona stałe i powszechne pierwiastki natury ludzkiej, okazując nam człowieka w najróżnorodniejszych okolicznościach i warunkach, i że dostarcza nam materyału, na podstawie którego możemy sobie tworzyć spostrzeżenia i zapoznawać się ze zwyczajnemi sprężynami postępowania i zachowania się ludzkiego. Te opowiadania o wojnach, intrygach, stronnictwach i rewolucyach są tyluż zbiorami doświadczeń, przy pomocy których polityk albo filozof formułuje zasady swej nauki, podobnie, jak fizyk lub przyrodnik zapoznaje się z istotą roślin, minerałów albo innych przedmiotów zewnętrznych dzięki doświadczeniom, które na nich przeprowadza. A podobieństwo między ziemią, wodą i innymi żywiołami, badanymi przez Arystotelesa i Hippokratesa, a tymi, które obecnie obserwujemy, nie jest większe, aniżeli podobieństwo między ludźmi, opisanymi przez Polibyusza i Tacyta, a tymi, którzy dzisiaj rządzą światem.

132. Gdyby podróżnik, wracając z dalekich krajów, opowiadał nam o ludziach zupełnie odmiennych od tych, których znamy, o ludziach, całkowicie pozbawionych skąpstwa, ambicyi, mściwości, znajdujących zadowolenie wyłącznie w przyjaźni, szlachetności, duchu obywatelskim, to na podstawie tych szczegółów wykrylibyśmy natychmiast fałsz i zadalibyśmy mu kłam z taką samą pewnością, jak gdyby był swe opowiadanie ubrał w opis centaurów i smoków, cudów i czarów. A gdy chcemy wytknąć w historyi jakieś fałszerstwo, najbardziej przekonywującym argumentem będzie, jeżeli wykażemy, że przypisano komuś czyny wprost sprzeciwiające się biegowi przyrody i że żadne ludzkie pobudki nie mogły w danych warunkach kogokolwiek skłonić do tego rodzaju postępowania. Prawdomowność Kwintusa Kurcyusza nie mniej jest podejrzana, jeżeli opisuje nadprzyrodzoną odwagę Aleksandra, która go parła do rzucania się w pojedynkę na tłumy, jak gdy opisuje jego nadprzyrodzoną siłę i zwinność, która pozwalała mu tłumom tym stawiać skuteczny opór. Tak powszechnie i bez namysłu uznajemy pewną jednostajność w pobudkach i czynach ludzkich, tak samo jak w działaniu ciał.

133. Stąd też korzyści owego doświadczenia, nabytego długiem życiem oraz różnorodnością zajęć i otoczenia, gdy chodzi o poznanie zasad natury ludzkiej i o uregulowanie naszego przyszłego postępowania jakoteż badania naukowego. Dzięki takiemu przewodnictwu wznosimy się na podstawie postępowania, wyrażeń, a nawet giestów człowieka do znajomości jego skłonności i pobudek; i na odwrót, znając jego pobudki i skłonności, dochodzimy do zrozumienia jego postępowania. Tego rodzaju ogólne spostrzeżenia, gromadzone

długiem doświadczeniem, dają nam do ręki nić przewodnią natury ludzkiej i uczą nas rozplątywać wszelkie jej powikłania. Preteksty i pozory nie wprowadzają nas już w błąd. Publiczne oświadczenia przedstawiają się jako ułudna pokrywka właściwej pobudki. A chociaż przyznaje się cnocie i honorowi przynależną im doniosłość i powagę, to przecież na tę tak często udawaną bezinteresowność nie liczy się ani u tłumów ani u stronnictw; rzadko u ich przewódców, a zaledwie nawet u jednostek na jakich takich stanowiskach i posadach. Gdyby jednak nie było jednostajności w ludzkiem postępowaniu i gdyby każde tego rodzaju doświadczenie było pozbawione prawidłowości i normy, niepodobnaby było zebrać jakichkolwiek ogólnych spostrzeżeń o ludziach, a żadne doświadczenie, chociażby najdokładniej w myśli przetrawione, do żadnego nie służyłoby celu. Dlaczego stary rolnik jest zręczniejszy w swym zawodzie od młodego i początkującego, jeżeli nie właśnie dlatego, że istnieje pewna jednostajność w działaniu słońca, deszczu i ziemi w wytwarzaniu plonów i że doświadczenie uczy starego praktyka praw, rządzących i kierujących owem działaniem?

134. Nie wolno nam się jednak spodziewać, że ta jednostajność w postępowaniu ludzkiem mogłaby się posunąć do tego stopnia, iżby wszyscy ludzie w tych samych warunkach postępowali zawsze w ten sam sposób, bez względu na różnorodność charakterów, przesądów i poglądów. Takiej jednostajności w każdym szczególe nie znajdujemy nigdzie w przyrodzie. Owszem, obserwując rozmaitość postępowania w różnych ludziach, możemy wyprowadzić większą rozmaitość zasad, których założeniem pozostaje jeszcze zawsze pewien stopień jednostajności i prawidłowości.

135. Obyczaje ludzkie są różne w różnych wiekach i krajach? Poznajemy stąd wielką siłę zwyczaju i wychowania, które kształtują umysł ludzki od lat dziecięcych i przetwarzają go na ustalony i ugruntowany charakter. Zachowanie się i postępowanie obojga płci jest do siebie bardzo niepodobne? Dowiadujemy się stąd o różnicy charakterów, które przyroda nadała obojgu płciom, a których stale i jednostajnie przestrzega. Postępowanie tej samej osoby jest bardzo różne w różnych okresach jej życia, od dzieciństwa do starości? Daje nam to sposobność do wielu ogólnych spostrzeżeń o stopniowej przemianie naszych uczuć i skłonności jakoteż o różnych zasadach, zyskujących przewagę w istotach ludzkich stosownie do ich różnego wieku. Nawet charakter każdej jednostki objawia pewną jednostajność w swem oddziaływaniu; inaczej znajomość poszczególnych osób i nasze spostrzeżenia co do ich postępowania nie mogłyby nam nigdy odsłonić ich usposobienia ani też wskazać nam, jak się mamy wobec nich zachowywać.

136. Przyznaję, że można wskazać niektóre czyny, które, jak się zdaje, nie pozostają w prawidłowym związku z żadnemi znanemi pobudkami i tworzą wyjątek od tych wszystkich reguł postępowania, które kiedykolwiek ustanowiono celem kierowania ludźmi. Jeżeli jednak chcemy wiedzieć, jaki należałoby sobie utworzyć sąd o tego rodzaju nieprawidłowych i niezwykłych postępkach, rozważmy uczucia, których zwykle doznajemy względem takich nieprawidłowych zjawisk, gdy zdarzają się w biegu przyrody i w działaniu przedmiotów zewnętrznych. Nie wszystkie przyczyny łączą się ze swymi zwykłymi skutkami w sposób równie jednostajny. Artysta, mający do czynienia tylko z martwą materyą, tak

samo może chybić swego celu, jak polityk, kierujący postępowaniem czujących i myślących istot.

137. Człowiek prosty, biorący rzeczy tak, jak mu się na pierwszy rzut oka przedstawiają, przypisuje niepewność skutków takiejże niepewności w przyczynach, która sprawia, że one często nie wywierają swego zwykłego wpływu, chociaż w swem działaniu nie napotykają na żadną przeszkodę. Filozofowie natomiast stwierdzają, że niemal każda dziedzina przyrody zawiera olbrzymią różnorodność czynników i pierwiastków, niedostrzegalnych wskutek ich drobności i niedostępności, i uważają na tej podstawie za rzecz przynajmniej możliwą, że zjawianie się skutków przeciwnych może wynikać nie z jakiejś przypadkowości w działaniu przyczyn, lecz z ukrytego działania przeciwnych przyczyn. Przypuszczenie to zamienia się w pewność dzięki dalszym obserwacyom, gdy się stwierdza, że przy dokładnem zbadaniu zjawianie się przeciwnych skutków jest zawsze objawem przeciwieństwa przyczyn, wynikającym z ich wzajemnego przeciwdziałania. Jeżeli zegar kieszonkowy lub ścienny stanie, wieśniak nie ma lepszego sposobu wytłumaczenia tego faktu jak twierdzenie, że zegar wogóle nie chodzi dobrze; mechanik natomiast łatwo spostrzeże, że ta sama siła, tkwiąca w sprężynie lub w wahadle, wywiera zawsze ten sam wpływ na kółka, lecz że nie osiąga swego normalnego skutku może dlatego, że ziarnko kurzu wstrzymuje cały ruch. Obserwując wiele analogicznych wypadków wyprowadzają filozofowie zasadę, że związek wszystkich przyczyn i skutków jest w równej mierze konieczny i że pozorna niepewność w niektórych wypadkach wynika z niedostrzegalnego przeciwdziałania przyczyn przeciwnych.

138. Tak n. p., gdy zwykłe objawy zdrowia i choroby w ciele ludzkiem nie odpowiadają naszym oczekiwaniom, gdy lekarstwa nie działają ze swą zwyczajną siłą, gdy z jakiejś przyczyny wynikają nieprawidłowe skutki, filozof i lekarz nie dziwią się temu ani też nie są skłonni zaprzeczyć w ogóle konieczności i jednostajności tych praw, które rządzą organizmem istot żywych. Wiedzą oni, że ciało ludzkie jest wielce skomplikowaną maszyną, że drzemie w niem wiele ukrytych sił, zupełnie niedostępnych dla naszego pojmowania, że musi nam się ono w swych działaniach często przedstawiać jako coś niepewnego, i że dzięki temu nieprawidłowe skutki, objawiające się na zewnątrz, nie mogą dowodzić, jakoby jego wewnętrzne działanie i stany nie przestrzegały z największą dokładnością praw przyrody.

139. O ile filozof chce być konsekwentnym, musi stosować to samo rozumowanie do postępowania i aktów woli istot rozumnych. Najmniej prawidłowe i oczekiwane postanowienia ludzkie mogą być często zrozumiałe dla tych, co znają każdy szczegół charakteru i położenia dotyczących osób. Człowiek o usposobieniu uprzejmem odpowiada zgryźliwie: ale bolą go zęby, albo też nie jadł obiadu. Chłopak ograniczony objawia w swem zachowaniu niezwykłą żwawość: ale spotkał go niespodziewanie jakiś szczęśliwy wypadek. A gdy nawet pewien postępek, jak to się niekiedy zdarza, nie może być szczegółowo wytłumaczony, ani przez samą osobę działającą, ani przez innych, to wiemy przecież na ogół, że charakter ludzki bywa do pewnego stopnia niestały i niejednostajny. Jestto poniekąd stałe znamię charakterów ludzkich, a w sposób ściślejszy stosuje się do pewnych jednostek, które, nie mając określonych zasad postępowania, działają pod ustawicznym wpływem ka-

prysu i chwiejności. Wewnętrzne zasady i pobudki mogą działać w sposób jednostajny, mimo owe pozorne nieprawidłowości; tak samo, jak wiatry, deszcze, chmury i inne zmiany pogody podlegają, jak przypuszczamy, stałym zasadom, chociaż je niełatwo wykrywa ludzka przenikliwość i badawczość.

140. Okazuje się tedy nietylko, że połączenie pobudek z dowolnem działaniem jest tak samo prawidłowe i jednostajne, jak połączenie przyczyny ze skutkiem w jakiejkolwiek dziedzinie przyrody, lecz także, że to stałe połączenie było powszechnie przez ludzi uznawane i nie było nigdy przedmiotem sporów bądź filozoficznych, bądź potocznych. Otóż, skoro na podstawie dawniejszego doświadczenia wyprowadzamy wnioski o przyszłości, i skoro rozumujemy, że przedmioty, które widzieliśmy zawsze razem, będą też zawsze razem występowały, nie trzeba może, jak się zdaje, dowodzić, że owa dana nam w doświadczeniu jednostajność postępowania ludzkiego jest źródłem*), z którego wyprowadzamy *wnioski* o tem postępowaniu. Aby jednak przedstawić argumentacyę z innych jeszcze punktów widzenia, zatrzymamy się, chociaż pokrótce, na tej właśnie sprawie.

141. Zależność wzajemna ludzi jest we wszystkich związkach społecznych tak wielka, że niema prawie czynności ludzkiej zupełnie w sobie zamkniętej lub wykonanej bez żadnego względu na czynności innych ludzi, które są potrzebne, aby czynność odpowiadała całkowicie intencyi działającego. Najuboższy rzemieślnik, który pracuje sam jeden, spodziewa się przynajmniej opieki władzy, któraby mu zabezpieczyła korzystanie z owoców

*) Wydania E do P: Źródłem wszystkich *wniosków*, które o tem postępowaniu wyprowadzamy.

jego pracy. Spodziewa się także, że znajdzie nabywców, gdy wyniesie swój towar na targ i ofiaruje za odpowiednią cenę, i że za pieniądze, które zarobi, potrafi skłonić innych, by go zaopatrzyli we wszystkie potrzeby życiowe. W miarę, jak ludzie rozszerzają zakres swego działania i wchodzą w bardziej skomplikowane stosunki z innymi ludźmi, obejmują też swymi planami życiowymi większą różnorodność dowolnych czynności ludzi, o których spodziewają się, że będą z własnego popędu współdziałać z ich postępowaniem. We wszystkich tych wnioskach opierają swój sposób postępowania na dawniejszem doświadczeniu, tak samo, jak w rozumowaniu o zjawiskach świata zewnętrznego, i wierzą niezłomnie, że ludzie, nie inaczej jak wszystkie czynniki, pozostaną takimi samymi, jakimi się zawsze okazywali. Fabrykant, który ma wykonać jakąś robotę, liczy tak samo na pracę swych robotników, jak na przyrządy, którymi się posługuje, i byłby tak samo zdziwiony, gdyby go jego oczekiwania zawiodły. Krótko mówiąc, owo na doświadczeniu oparte wnioskowanie i rozumowanie o postępowaniu innych ludzi przenika tak dalece życie ludzkie, iż niema chwili, w którejby się niem nie posługiwał każdy człowiek, o ile nie spi. Czyż nie mamy więc racyi twierdzić, że wszyscy ludzie zawsze się zgadzali w poglądzie na konieczność, stosownie do sposobu, którym myślmy ją powyżej określili i wyjaśnili?

142. I filozofowie nie żywili w tym względzie nigdy zdania odmiennego od ogółu ludzi. Nie mówiąc bowiem o tem, że niemal wszelkie ich działanie praktyczne na tem opiera się zdaniu, mało jest nawet dziedzin w naukach spekulatywnych, dla których nie byłoby ono podstawą. Cóżby się stało z *historyą*, gdybyśmy nie mogli polegać na prawdomowności historyka, stosownie

do doświadczenia, które zdobyliśmy o ludziach? Jakżeżby mogła *polityka* być nauką, gdyby ustawy i formy rządu nie wywierały jednostajnego wpływu na społeczeństwo? Gdzieżby się podziały podstawy *etyki*, gdyby taki a taki charakter nie był w pewien określony sposób zdolny doznawać takich a takich uczuć, i gdyby te uczucia nie miały stałego wpływu na postępowanie i działanie? A jakiem prawem moglibyśmy poddawać *krytyce* poetę lub autora beletrystycznego, gdybyśmy nie mogli postępowania i uczuć jego bohaterów nazwać naturalnemi lub nienaturalnemi w odniesieniu do danych charakterów i okoliczności? Zatem prawie niepodobna, jak się zdaje, wziąć się do jakiejkolwiek nauki albo działalności, nie uznając teoryi konieczności i tego *wnioskowania* z pobudek o dowolnych czynnościach, z charakterów o postępowaniu.

143. I w samej rzeczy, gdy zważymy, jak gładko łączy się oczywistość w dziedzinie *przyrody* z oczywistością na polu *moralnem*, tworząc jeden wspólny łańcuch argumentów, przyznamy bez wahania, że oczywistość jest tu i tam co do swej istoty ta sama i że na tych samych opiera się zasadach. Więzień, który nie posiada ani pieniędzy ani wpływu, widzi niemożebność ucieczki zarówno, gdy rozważa nieugiętość dozorcy, jak gdy spogląda na otaczające go mury i zamki; a we wszystkich swych usiłowaniach, zmierzających do odzyskania wolności, woli raczej skierować swą pracę na kamień i żelazo więzienia, aniżeli na nieubłaganą wolę dozorcy. Temu samemu więźniowi, prowadzonemu na miejsce stracenia, śmierć przedstawia się jako rzecz tak samo pewna, gdy pomyśli o stałości i wierności straży, jak gdy spojrzy na topór lub koło. Umysł jego przebiega pewien szereg myśli: opór żołnierzy, stawiany jego

ucieczce, czynność kata, oddzielenie głowy od tułowia, krwotok, ruchy konwulsyjne, śmierć. Oto zwarty łańcuch przyczyn fizycznych i czynności dowolnych; a umysł nie odczuwa między niemi żadnej różnicy, przechodząc od jednego ogniwa do drugiego, i jest tak samo pewny ostatecznego wyniku, jak gdyby tenże był związany z przedmiotami, danymi w spostrzeżeniu lub w pamięci, zapomocą szeregu przyczyn, zespolonych ze sobą tem, co nam się podoba nazywać koniecznością *fizyczną*. Ten sam doświadczeniem stwierdzony związek wywiera na umysł ten sam skutek, bez względu na to, czy zjawiskami ze sobą związanemi są pobudki, akty woli i czynności, czy też ruchy i kształty. Możemy zmienić nazwy rzeczy; nigdy się jednak nie zmienia ich istota ani też ich sposób oddziaływania na umysł.

144. *) Jeżeli człowiek, o którym wiem, że jest uczciwy i zamożny, człowiek, z którym żyję w ścisłej przyjaźni, wchodzi do mojego domu, gdzie mnie otacza służba, jestem pewny, że, nim wyjdzie, nie zasztyletuje mnie, aby przywłaszczyć sobie mój srebrny kałamarz; wypadku tego tak samo nie przewiduję, jak zawalenia się samego domu, który jest nowy oraz trwale zbudowany i ugruntowany. — *Ale człowieka tego mógł napaść nagły i niewyjaśniony szał.* Tak samo może powstać nagłe trzęsienie ziemi i zawalić dom i pogrzebać mnie w gruzach. Zmienię więc przypuszczenie. Powiem, że wiem na pewno, iż człowiek ów nie włoży ręki w ogień i nie będzie jej tam trzymał, aż się spali; rzecz tę, sądzę, mogę przepowiedzieć tak samo niechybnie, jak to, że, wyskoczywszy z okna i nie spotkawszy się z żadną przeszkodą, ów człowiek nie

*) Ustęp ten dodany został w wydaniu R.

zawiśnie ani na chwilę w powietrzu. Żadną miarą przypuszczenie niewyjaśnionego szału nie może uczynić chociażby w najmniejszym stopniu prawdopodobnem wspomnianego poprzednio zdarzenia, tak niezgodnego z wszelkiemi znanemi prawami natury ludzkiej. Jeżeli kto zostawia w południe swój pulares pełny złota na bruku Charing-Cross'u, może się równie dobrze spodziewać, że pulares ten uniesie się niby piórko w powietrze, jak że go po upływie godziny odnajdzie nietkniętym. Więcej aniżeli połowa rozumowań ludzkich zawiera tego rodzaju wnioski, mniej lub więcej pewne, odpowiednio do naszego doświadczenia o zwykłem zachowaniu się ludzi w danych warunkach.

145. Często nad tem się zastanawiałem, coby mogło być przyczyną, że wszyscy ludzie, chociaż zawsze bez wahania w całem swem postępowaniu i rozumowaniu uznawali teoryę konieczności, przecież objawiali taką niechęć, gdy chodziło o uznanie tej teoryi w słowach, i że okazywali raczej we wszystkich czasach skłonność do wyznawania poglądu przeciwnego. Można to, sądzę, wytłumaczyć w sposób następujący. Badając, jak działają ciała i jak dane przyczyny wywołują odpowiednie skutki, spostrzegamy, że wszystkie nasze zdolności nie mogą naszej wiedzy o tym stosunku posunąć dalej, aniżeli wyłącznie do stwierdzenia, że pewne przedmioty *stale się ze sobą łączą* i że umysł na podstawie *nawyknienia przechodzi* od zjawienia się jednego przedmiotu do przekonania o istnieniu drugiego. Chociaż jednak wynik ten, świadczący o ułomności wiedzy ludzkiej, jest rezultatem najściślejszego rozbioru kwestyi, ludzie przecież zachowują jeszcze w wysokim stopniu skłonność do wierzenia, że wnikają głębiej w siły przyrody i spostrzegają coś w rodzaju koniecznego związku

pomiędzy przyczyną a skutkiem. Gdy potem znowu zwracają uwagę na czynności własnego umysłu i gdy nie *czują* takiego związku pomiędzy pobudką a czynem, gotowi są na tej podstawie przypuszczać, że istnieje różnica między skutkami, wynikającymi z sił materyalnych, a skutkami, wywołanymi przez myśli i rozum. Doszedłszy natomiast raz do przekonania, że o żadnym związku przyczynowym nic więcej nie wiemy jak to, że przedmioty *stale się ze sobą łączą*, i że w ślad za tem umysł z jednego *wnosi* o drugim, i widząc, że te dwa czynniki według powszechnie przyjętego zdania zachodzą także w dowolnem działaniu, może łatwiej się damy nakłonić do tego, by przyznać wszystkim przyczynom tę samą wspólną konieczność. A chociaż może rozumowanie to sprzeciwia się systemom wielu filozofów, skoro przypisuje determinacyom woli konieczność, zobaczymy po namyśle, że owi filozofowie nie zgadzają się z nami tylko w słowach, a nie w swem prawdziwem przekonaniu. Konieczności w tem znaczeniu, w którem ją bierzemy tutaj, żaden filozof nigdy dotąd jeszcze nie zaprzeczył, i jak sądzę, nigdy nie może zaprzeczyć. Możnaby chyba tylko twierdzić, że w działaniu materyi umysł potrafi spostrzedz jakiś dalej idący związek między przyczyną i skutkiem, związek, który nie zachodzi w dziedzinie dowolnych czynów istot rozumnych. Otóż czy jest tak czy też nie, o tem może rozstrzygnąć jedynie zbadanie sprawy; obowiązek uzasadnienia swego stanowiska cięży na owych filozofach, w którym to celu powinni oni określić lub opisać tę konieczność i wykazać ją nam w działaniu przyczyn materyalnych.

146. Zdaje się istotnie, że ludzie przystępują do tego zagadnienia wolności i konieczności z niewłaściwej strony, gdy, zwracając się do niego, badają władze du-

szy, wpływ rozumu i działanie woli. Niechaj się naprzód zajmą rozbiorem pytania prostszego, mianowicie działaniem ciał i martwej, nierozumnej materyi i niechaj spróbują, czy w tej dziedzinie potrafią sformułować jakąś ideę przyczynowości i konieczności poza tą, która polega na stałem połączeniu przedmiotów i idącem w ślad za tem wnioskowaniu umysłu z jednego przedmiotu o innym. Jeżeli czynniki te w samej rzeczy są wszystkiem, co się składa na tę konieczność, którą spostrzegamy w świecie materyalnym, i jeżeli wszyscy się zgodzą, że te czynniki zachodzą także w działaniu umysłu, dyskusya dobiegła do końca; a przynajmniej trzeba ją odtąd uważać za czysto słowną. Jak długo jednak od razu stajemy na tem stanowisku, że mamy jakąś dalej idącą ideę konieczności i przyczynowości w działaniu przedmiotów zewnętrznych, a zarazem, że nie możemy znaleść nic dalej idącego w dowolnych czynnościach umysłu, niepodobna, opierając się na tak mylnem założeniu, doprowadzić zagadnienia do jakiegoś stanowczego wyniku. Jedynym sposobem uchronienia się od błędu jest: wznieść się wyżej, zbadać szczupły zakres wiedzy w zastosowaniu do przyczyn materyalnych i przekonać się, że stałe połączenie i wspomniane powyżej wnioskowanie jest wszystkiem, co o nich wiemy. Spostrzeżemy, być może, że tylko z trudnością zgadzamy się na wyznaczenie dla wiedzy ludzkiej tak ciasnych granic; za to nie będziemy mogli potem napotkać na żadną trudność, gdy przystąpimy do zastosowania tego poglądu do czynności dowolnych. Ponieważ bowiem jest rzeczą oczywistą, że między temi czynnościami a pobudkami i okolicznościami i charakterami zachodzi prawidłowy związek, i ponieważ zawsze z jednych wyprowadzamy wnioski o drugich, przeto nie możemy nie uznać otwar-

cie tej konieczności, której już przedtem wyznaczyliśmy przynależne miejsce w każdem rozmyślaniu życia potocznego i na każdym kroku naszego postępowania i zachowania się. *)

---

*) Przewagę teoryi wolności można wytłumaczyć z innego punktu widzenia, mianowicie na podstawie złudnego poczucia albo pozornego doświadczenia wolności lub obojętności, które czerpiemy lub czerpać możemy z wielu naszych czynności. Konieczność jakiegoś działania, czy to materyi czy też umysłu, nie jest, ściśle mówiąc, pewną własnością, tkwiącą w czynniku działającym, lecz tkwi w danej istocie myślącej lub rozumnej, gdy rozważa działanie; konieczność owa polega głównie na zniewoleniu myśli do wnioskowania o istnieniu tego działania na podstawie pewnych poprzedzających je zjawisk. Tak samo wolność w przeciwstawieniu do konieczności nie jest niczem innem, jak brakiem owego zniewolenia oraz pewną luźnością lub obojętnością, którą odczuwamy w przechodzeniu lub nieprzechodzeniu od idei pewnego przedmiotu do idei jakiegoś przedmiotu po tamtym następującego. Otóż możemy zauważyć, że, *zastanawiając się* nad czynami ludzkimi, wprawdzie tylko rzadko czujemy taką luźność albo obojętność, i że właśnie możemy zwykle je wywnioskować z niemałą pewnością na podstawie ich pobudek oraz usposobienia osoby działającej; natomiast często się zdarza, że *wykonując* czyny same, doznajemy tego rodzaju uczucia. A ponieważ wszystkie rzeczy do siebie podobne skorzy jesteśmy zamieniać, wspomniana okoliczność służyła jako uzasadniony albo nawet oczywisty dowód ludzkiej wolności. Czujemy, że nasze czyny w największej ilości wypadków podlegają naszej woli, i wyobrażamy sobie, że czujemy, iż sama wola niczemu nie podlega, ponieważ, pobudzeni zaprzeczeniem tego faktu do zrobienia próby, czujemy, że się wola z łatwością porusza w każdym kierunku i wywołuje swój obraz (czyli *velleitas*, jak mówią w szkołach) nawet po tej stronie, za którą się nie oświadczyła. Ten obraz, to nikłe poruszenie, — tak

147. Ale idźmy dalej w tej próbie pogodzenia przeciwników walczących ze sobą w kwestyi wolności i konieczności, najbardziej spornej kwestyi metafizyki, najbardziej spornej nauki. Otóż nie będzie trzeba wiele słów, by dowieść, że cała ludzkość zawsze się ze sobą zgadzała zarówno w poglądach na wolność jak na konieczność, i że cały spór także w tym kierunku był dotąd czysto słowny. Cóż bowiem rozumie się przez wolność, jeżeli mowa o dowolnych czynach? Z pewnością nie możemy pojęcia tego tak rozumieć, jak gdyby czyny były tak luźnie powiązane z pobudkami, skłonnościami i okolicznościami, iżby z nich nie wynikały z pewnego stopnia jednostajnością i żeby jedne nie pozwalały na żadne wnioskowanie, zapomocą którego moglibyśmy wnosić o istnieniu drugich. Są to bowiem niewątpliwe i uznane powszechnie fakty. Przez wolność możemy więc jedynie rozumieć *możność działania lub niedziałania, stosownie do determinacyi woli*, to jest: jeżeli chcemy pozostać w stanie spoczynku, możemy to uczynić; jeżeli chcemy poruszyć się, możemy i to uczynić. Otóż ta wol-

---

w siebie wmawiamy — byłby mógł wówczas przemienić się w pełną rzeczywistość, skoro stwierdzamy, gdy ktoś temu zaprzecza i gdy uczynimy drugą próbę, że to teraz jest możebne. Nie zważamy na to, że fantastyczne pragnienie wykazania wolności jest tutaj pobudką naszego działania. I wydaje się rzeczą pewną, że chociaż możemy sobie wyobrazić, iż czujemy w sobie wolność, ktoś, kto na nas spogląda, może wywnioskować nasze czyny na podstawie pobudek i charakteru naszego; a nawet tam, gdzie tego uczynić nie może, wnosi w ogólności, że mógłby, gdyby znał doskonale wszystkie szczegóły naszego położenia i temperamentu i najtajniejsze sprężyny naszego ustroju i usposobienia. Oto jest prawdziwa istota konieczności, zgodnie z przedstawionym powyżej poglądem.

ność warunkowa przysługuje według zgodnego i powszechnego zdania wszystkim, którzy nie są więźniami i w kajdany okuci. Tu więc niema żadnej kwestyi spornej.

148. W jakikolwiek sposób pragnęlibyśmy określić wolność, zawsze powinniśmy przestrzegać dwóch niezbędnych warunków: *po pierwsze*, żeby określenie było zgodne z niewątpliwymi faktami, *po drugie*, by pozostawało ze sobą samem w zgodzie. Jeśli będziemy warunków tych przestrzegać, a określeniu naszemu nadamy formę zrozumiałą, wtedy — o tem jestem przekonany — zobaczymy, że cała ludzkość zgodnie się na tę sprawę zapatruje.

149. Jest rzeczą powszechnie uznaną, że nic nie istnieje, coby nie miało przyczyny swego istnienia, i że przypadek wobec ścisłego rozbioru okazuje się wyrazem czysto negatywnym, i nie oznacza żadnej realnej siły, któraby gdziekolwiek w świecie miała byt rzeczywisty. Istnieje jednak zdanie, że niektóre przyczyny są konieczne, a że inne nie są konieczne. Otóż tutaj okazują się zalety określeń. Niechaj ktokolwiek *określi* przyczynę, nie obejmując nią jako jej części *koniecznego związku* z jej skutkiem; niechaj wyraźnie wskaże pochodzenie idei wyrażonej w określeniu; a natychmiast porzucę cały spór. Jeżeli jednak podane powyżej wyjaśnienie sprawy zostanie przyjęte, żadną miarą nie można tego uczynić. Gdyby przedmioty nie były ze sobą w sposób prawidłowy połączone, nie bylibyśmy nigdy doszli do pojęcia przyczyny i skutku, a to prawidłowe połączenie wytwarza owo wnioskowanie rozumu, na którem polega jedyny związek dla nas zrozumiały. Ktokolwiek podejmuje się określić przyczynę z wyłączeniem tych czynników, będzie musiał albo posługiwać się wyrazami niezrozumiałym

albo synonimami wyrazu, który usiłuje określić*). A jeżeli przyjmie się wspomniane powyżej określenie, wolność — w przeciwstawieniu do konieczności, a nie do przymusu — niczem się nie różni od przypadku, który według zgodnego zdania wszystkich wcale nie istnieje.

Część II.

150. Niema bardziej rozpowszechnionej a przecież bardziej nagannej metody rozumowania, jak starać się w dyskusyach filozoficznych odeprzeć jakieś przypuszczenie przez wykazywanie jego konsekwencyi niebezpiecznych dla religii i moralności. Jeżeli pogląd jakiś prowadzi do niedorzeczności, jest on niewątpliwie mylny; nie jest jednak jakiś pogląd niewątpliwie mylny, dlatego, że wynikają z niego niebezpieczne konsekwencye. Takich argumentów powinno się tedy zupełnie unikać wszak nie przyczyniają się w niczem do wykrycia prawdy, a służą tylko do tego, by zohydzić przeciwnika. Uwagę tę wypowiadam całkiem ogólnie, nie zamierzając wyciągnąć stąd jakiejś korzyści dla siebie. Poddaję się bez zastrzeżeń krytyce tego rodzaju i śmiem twierdzić, że teorye zarówno konieczności jak wolności, tak, jak je

*) Tak n. p. gdyby przyczyna miała być określona jako *to, co jakąś rzecz wywołuje*, łatwo można spostrzedz, że *wywoływać* jest synonimem wyrazu *być przyczyną*. Podobnie, gdyby przyczynę określono jako *to, przez co jakaś rzecz istnieje*, można podnieść ten sam zarzut. Cóż bowiem znaczą wyrazy *przez co?* Gdyby powiedziano, że przyczyna jest *tem*, po czem *jakaś rzecz stale się zjawia*, zrozumielibyśmy wyrazy te. Jest to bowiem istotnie wszystko, co w tej sprawie wiemy. Stałość ta jest prawdziwą istotą konieczności, a innej idei konieczności nie mamy.

powyżej wyłożyłem, nietylko są z moralnością*) zgodne, lecz bezwzględnie potrzebne dla jej utrzymania.

151. Konieczność można określić dwojakim sposobem, stosownie do dwóch określeń *przyczyny*, której ona jest istotnym czynnikiem. Polega albo na stałem połączeniu przedmiotów podobnych, albo na wnioskowaniu, które rozum przeprowadza z jednego przedmiotu o innym Otóż jest rzeczą powszechnie, chociaż milcząco, w szkołach, na ambonie, w potocznem życiu uznaną, że konieczność w obu tych znaczeniach (które istotnie w gruncie rzeczy oba są identyczne), jest cechą woli ludzkiej; nikt też dotąd nie próbował zaprzeczyć, że możemy o ludzkich czynach wnioskować, i że tego rodzaju wnioski opierają się na danem w doświadczeniu połączeniu podobnych czynów z podobnemi pobudkami, skłonnościami, okolicznościami. Jedynym szczegółem, w którym ktoś może być odmiennego zdania, będzie chyba to, że albo nie zechce tej własności czynów ludzkich nadać nazwy konieczności — ale jak długo pamięta się o znaczeniu, wyraz, mam nadzieję, nie może zaszkodzić — albo, że będzie twierdził, iż jest rzeczą możebną wykryć w działaniu materyi jeszcze coś więcej. Trzeba jednak przyznać, że, jakiekolwiekby to miało konsekwencye dla filozofii przyrody lub dla metafizyki, nie może mieć żadnych dla moralności lub religii. Można nas źle zrozumieć, gdy twierdzimy, że w działaniu ciał niema żadnej idei jakiejś innej konieczności, jakiegoś innego związku; natomiast z pewnością nie przypisujemy działaniu umysłu nic ponad to, co każdy musi mu przypisać i na co się natychmiast musi zgodzić. Nie zmieniamy żadnego szczegółu w tradycyjnym systemie prawowiernym, o ile

*) Wydania F do Q: moralnością i religią.

chodzi o wolę, lecz tylko o ile chodzi o przedmioty i przyczyny materyalne. Nie może przeto być rzeczy przynajmniej bardziej niewinnej, aniżeli ta teorya.

152. Skoro wszystkie prawa opierają się na nagrodach i karach, przeto przyjmuje się jako zasadnicze założenie, że tego rodzaju pobudki wywierają prawidłowy i jednostajny wpływ na umysł, zarówno pobudzając do czynów dobrych jak wstrzymując od złych. Możemy wpływ ten nazwać jak nam się podoba; ponieważ jednak łączy się w zwyczajnym biegu rzeczy z czynem, trzeba go uważać za *przyczynę* i upatrywać w nim przykład tej konieczności, którą chcieliśmy tutaj stwierdzić.

153. Jedynym właściwym przedmiotem nienawiści lub zemsty jest jakaś osoba, jakieś stworzenie, obdarzone myślą i świadomością, a jeżeli uczucie to bywa wywołane jakimiś zbrodniczymi lub haniebnymi czynami, dzieje się to tylko dzięki ich stosunkowi do jakiejś osoby lub ich związkowi z nią. Czyny są z powodu swej właściwej istoty czemś chwilowem i przemijającem, a o ile nie wynikają z jakiejś *przyczyny*, tkwiącej w charakterze lub usposobieniu osoby, która ich dokonała, nie mogą ani przynieść jej zaszczytu, gdy są dobre, ani jej zniesławić, gdy są złe. Czyny jako takie mogą być naganne, mogą się sprzeciwiać wszelkim przepisom moralności i religii, ale osoba działająca nie jest za nie odpowiedzialna; a ponieważ nie wyniknęły z żadnej trwałej i stałej jej własności i nic takiego też po sobie nie zostawiają, niepodobna, aby owa osoba z ich powodu mogła się stać przedmiotem kary lub zemsty. Według poglądu zatem, który nie uznaje konieczności i, co zatem idzie, przyczyn, człowiek, który popełnił najstraszniejszą zbrodnię, jest tak samo czysty i bez skazy,

jak w pierwszej chwili po przyjściu na świat, a jego charakter w żaden sposób nie wchodzi w grę przy jego czynach, skoro one z niego nie wynikają i skoro ich zbrodniczość nie może nigdy służyć za dowód zepsucia charakteru.

154. Nie gani się ludzi za takie czyny, których dokonują bezwiednie i przypadkowo, jakiekolwiekby z nich wynikały następstwa. Dlaczego? Ponieważ to, z czego te czyny wypływają, jest czemś chwilowem tylko i wyłącznie do tych czynów się ogranicza. Mniej się gani ludzi za takie czyny, których dokonują w pospiechu i bez namysłu, aniżeli za czyny obmyślane. Z jakiej racyi? Ponieważ temperament porywczy, chociaż jest stałą przyczyną lub czynnikiem w umyśle, działa tylko z przerwami i nie kazi całego charakteru. Z drugiej strony skrucha maże wszelką zbrodnię, jeżeli łączy się z nią poprawa życia i obyczajów. Jak to wytłumaczyć? Tylko w ten sposób, że czyny wyciskają na człowieku piętno zbrodniarza wyłącznie o tyle, o ile są dowodami, że w jego umyśle tkwią zasady zbrodnicze, a gdy dzięki zmianie tych zasad czyny przestają być słusznymi dowodami, przestają być zarazem zbrodniczymi. Ale gdybyśmy się nie opierali na teoryi konieczności, nigdyby nie były słusznymi dowodami a w następstwie tego nigdyby nie były zbrodniczymi.

155. Równie łatwo i na podstawie tych samych argumentów da się przeprowadzić dowód, że *wolność* stosownie do owego wyżej wspomnianego określenia, co do którego wszyscy ludzie się zgadzają, jest również istotnym warunkiem moralności, i że czyny ludzkie, którym jej brak, żadną miarą nie mogą mieć kwalifikacyi moralnej albo stać się przedmiotem bądź uznania, bądź nagany. Skoro bowiem czyny są przedmiotem naszych

uczuć etycznych tylko o tyle, o ile są objawami wewnętrznego charakteru, uczuć, afektów, niepodobna, aby pobudzały do pochwały lub nagany, gdy nie wynikają z owych pierwiastków, lecz pochodzą w całości z zewnętrznego przymusu.

156. Nie twierdzę, jakobym uprzedził lub usunął wszelkie zarzuty przeciw tej teoryi konieczności i wolności. Mogę przewidzieć inne zarzuty, czerpane z argumentów, którymi się tutaj nie zajmowałem. Można n. p. powiedzieć, że, jeżeli czynności dowolne podlegają tym samym prawom konieczności, co działanie materyi, istnieje ciągły łańcuch koniecznych przyczyn, z góry ułożony i z góry określony, sięgający od pierwszej przyczyny wszechrzeczy do każdego aktu woli każdej istoty ludzkiej. Nigdzie żadnej przypadkowości w wszechświecie, żadnej obojętności, żadnej wolności. W chwili, gdy działamy, równocześnie podlegamy działaniu. Ostatecznym Sprawcą wszystkich naszych aktów woli jest Stwórca świata, który pierwszy wprawił tę olbrzymią maszyneryę w ruch i postawił każdą istotę w tych właśnie warunkach, z których z nieuchronną koniecznością musi wyniknąć każde dalsze zjawisko. Więc czyny ludzkie albo nie mogą w ogóle mieć w sobie moralnej ohydy, gdy pochodzą od tak doskonałej przyczyny, albo też, jeżeli mają w sobie coś ohydnego, muszą uwikłać naszego Stwórcę w tę samą winę, skoro uznajemy w nim ich ostateczną przyczynę, ich ostatecznego sprawcę. Tak samo bowiem, jak człowiek, który podpalił minę, odpowiada za wszystkie następstwa bez względu na to, czy użyty lont był długi czy krótki, tak też wszędzie, gdzie istnieje określony i nieprzerwany łańcuch działających z koniecznością przyczyn, ta Istota, bądź skończona, bądź nieskończona, która wywołuje pierwszą z nich

jest w równej mierze sprawczynią wszystkich dalszych i musi podlegać wynikającej z nich pochwale i naganie. Nasze jasne i niezmienne idee moralne na podstawie niewątpliwych racyi do takiej prowadzą zasady, gdy rozpatrujemy następstwa jakiegokolwiek czynu człowieka; racyom tym trzeba przyznać jeszcze większą wagę, gdy je stosujemy do woli i zamiarów Istoty nieskończenie mądrej i wszechmocnej. Nieświadomość lub niemoc można przytoczyć na usprawiedliwienie stworzenia tak ograniczonego, jakiem jest człowiek; w naszym Stwórcy zaś niema takich braków. On przewidział, on ułożył, on zamierzył wszystkie te czyny ludzkie, które my tak pochopnie nazywamy zbrodniczymi. Musimy zatem dojść do wniosku, że albo czyny te nie są zbrodniczymi, albo że odpowiada za nie Bóstwo, a nie człowiek. Ponieważ jednak każde z obu tych twierdzeń jest niedorzeczne i bezbożne, przeto stąd wynika, że pogląd, z którego one wypływają, skoro podlega wszystkim tym samym zarzutom, nie może być żadną miarą słuszny. Konsekwencya niedorzeczna, o ile jest nieuniknionа, dowodzi, że niedorzecznym jest pogląd, będący jej podstawą, tak samo, jak czyny zbrodnicze sprawiają, że zbrodniczą jest przyczyna, będąca ich podstawą, jeżeli ich związek z nią jest konieczny i nieuchronny.

157. Zarzut ten składa się z dwóch części; zbadamy każdą z nich oddzielnie. *Po pierwsze* powiada, że, jeżeli można czyny ludzkie łańcuchem koniecznych przyczyn uczynić zależnymi od Bóstwa, czyny te nie mogą żadną miarą być zbrodnicze, ze względu na nieskończoną doskonałość tej Istoty, od której one pochodzą, a której zamiary mogą być tylko nawskróś dobre i chwalebne. Albo *po drugie*, jeżeli czyny ludzkie są zbrodnicze, musimy odmówić Bóstwu przypisywanego

mu przymiotu doskonałości i uznać w niem ostatecznego sprawcę winy i moralnej ohydy, występującej we wszystkich jego stworzeniach.

158. Odpowiedź na zarzut pierwszy wydaje się jasną i przekonywującą. Jest wielu filozofów, którzy na podstawie ścisłego rozbioru wszystkich zjawisk przyrody dochodzą do wyniku, że całość rozważana jako jeden system, świadczy w każdym okresie swego istnienia o doskonałej dobroci swego sprawcy, i że ostatecznie wszystkie istoty stworzone dostąpią możliwie największego szczęścia, bez domieszki pozytywnego lub bezwzględnego cierpienia i zła. Każde zło fizyczne, powiadają, jest istotną częścią tego systemu dobroci i nawet samo Bóstwo, o ile uważamy je za istotę mądrą, nie mogłoby go usunąć, nie stwarzając tem samem większego zła lub nie wykluczając większego dobra, które z owego zła wyniknie. Niektórzy filozofowie, a wśród nich starożytni *Stoicy*, wyprowadzili z tej teoryi argument, mający dostarczyć pociechy w każdem utrapieniu, albowiem pouczali swych zwolenników, że to zło, z powodu którego cierpią, jest w istocie czemś dla wszechświata dobrem, i że dla szerszego sposobu widzenia rzeczy, który mógłby objąć całokształt świata, każde zdarzenie stałoby się przedmiotem radości i wesołości. Argument ten może jest olśniewający i wspaniały, ale w praktyce rychło okazuje się słabym i nieskutecznym. Niezawodnie raczej zniecierpliwilibyśmy aniżeli uspokoili człowieka, wijącego się w bolach reumatycznych, prawiąc mu o mądrości tych ogólnych praw, które wywołały w jego ciele złośliwe humory i doprowadziły je przez odpowiednie przewody do ścięgni i nerwów, gdzie teraz powodują tak okropne męki. Te szersze sposoby widzenia rzeczy mogą się na chwilę

podobać wyobraźni człowieka, oddanego badaniu, a wiodącego życie spokojne i bezpieczne; nie mogą się jednak ostać na dłuższy czas w jego umyśle, chociażby go nie zalewały fale bolu i namiętności; tem mniej mogą się utrzymać, jeżeli spotkają się z tak potężnymi przeciwnikami. Uczucia mają mniej szeroki i bardziej naturalny sposób patrzenia na swój przedmiot, a dzięki urządzeniu, bardziej odpowiadającemu ułomności umysłu ludzkiego, uwzględniają tylko świat nas otaczający i bywają wywołane takiemi zdarzeniami, które wydają się dobremi lub złemi dla systemu danej jednostki.

159. Tak samo jak ze złem *fizycznem* ma się sprawa ze złem *moralnem*. Myśląc rozumnie, nie można przypuścić, żeby tak obce nam rozważanie, które, jak widzieliśmy, tak mało jest skuteczne wobec jednego, miało znaczenie większe wobec drugiego. Umysł ludzki jest z natury tak urządzony, że wobec pewnych charakterów, dyspozycyi i czynów doznaje natychmiast uczucia uznania lub nagany; niema też wzruszeń bardziej istotnych dla jego ustroju i konstytucyi. Charaktery, wywołujące w nas uznanie, są głównie tego rodzaju, iż przyczyniają się do spokoju i bezpieczeństwa społeczności ludzkiej; tak samo, jak charaktery, które wywołują naganę, są głównie tego rodzaju, iż prowadzą do naruszenia i zakłócenia ogólnego spokoju. Stąd słusznie można przyjąć, że uczucia moralne powstają bądź pośrednio, bądź bezpośrednio z refleksyi nad tymi przeciwnymi sobie interesami. Cóż z tego, że filozoficzne dumania ustanawiają odmienne zdanie lub przypuszczenie, twierdząc, że każda rzecz jest dobra ze względu na całość, i że te przymioty, które rozstrajają społeczeństwo, są, na ogół, zbawienne i że odpowiadają pierwotnemu zamiarowi przyrody na równi

z tymi, które w sposób więcej bezpośredni przyczyniają się do jego szczęśliwości i powodzenia? Czyż takie obce nam i niepewne spekulacye potrafią zrównoważyć uczucia, które powstają, gdy w sposób naturalny i wprost spoglądamy na rzeczy? Czyż człowiek, któremu skradziono jakąś znaczniejszą kwotę, czuje, że jego zmartwienie, wywołane stratą, zmniejsza się jakoś wobec tych wzniosłych wywodów? Dlaczegoż więc trzebaby jego moralne oburzenie na zbrodnię uważać za niezgodne z tymi wywodami? Albo dlaczegoż uznanie istotnej różnicy między cnotą i występkiem nie miałoby się dać pogodzić z wszystkimi spekulatywnymi systemami filozofii, tak samo, jak uznanie istotnej różnicy między pięknością a brzydotą jakiejś osoby? Obie te różnice znajdujemy w przyrodzonych uczuciach umysłu ludzkiego, a uczuć tych nie może stłumić ani zmienić żadna teorya, żadna spekulacya filozoficzna, jakąkolwiekby ona była.

160. Zarzut *drugi* nie dopuszcza tak łatwej i zadowalającej odpowiedzi; niepodobna też jasno wytłumaczyć, jakim sposobem Bóstwo może być pośrednią przyczyną wszystkich czynów ludzkich, nie będąc sprawcą grzechu i moralnej ohydy. Są to tajemnice, których sam przyrodzony rozum o własnych siłach niezdolny jest roztrząsać; a którykolwiek przyjmie system, popadnie w nierozwiązalne trudności a nawet w sprzeczności, na każdym kroku, który uczyni w tego rodzaju sprawach. Pogodzić wolność lub przypadkowość czynów ludzkich z prescyencyą, albo uznać bezwzględną wolę, a przecież uwolnić Bóstwo od tego, by było sprawcą grzechu — oto rzeczy, wobec których dotąd wszelka filozofia okazała się bezsilną. Szczęściem dla niej, jeżeli poznaje stąd zuchwałość, której się dopuszcza, wdając

się w tak wzniosłe tajemnice, i jeżeli, porzucając teren tak pełny niejasności i zawikłań, wraca z należytą skromnością w swą prawdziwą i właściwą dziedzinę, do badania życia potocznego, gdzie znajdzie dość trudności dla swych poszukiwań, a nie będzie się musiała rzucić w tak bezbrzeżne morze wątpliwości, niepewności i sprzeczności!

ROZDZIAŁ IX.

O rozumie zwierząt.

161. Wszelkie rozumowanie nasze o faktach opiera się na rodzaju analogii, która pozwala nam się spodziewać po jakiejś przyczynie tych samych skutków, które według naszego doświadczenia wynikają z przyczyn podobnych. Gdzie przyczyny są zupełnie do siebie podobne, analogia jest doskonała i wniosek z niej wyprowadzony uważa się za pewny i stanowczy: wszak nikt nigdy nie wątpi, że kawałek żelaza, który widzi przed sobą, będzie miał ten sam ciężar i tę samą spoistość cząstek, co we wszystkich innych wypadkach, które kiedykolwiek podpadały pod jego obserwacyę. Gdzie jednak przedmiotom brak tak ścisłego podobieństwa, analogia jest mniej doskonałą, a wniosek jest mniej stanowczy, chociaż posiada zawsze jeszcze pewną siłę, odpowiednio do stopnia, w jakim przedmioty są jednakowe i do siebie podobne. Dzięki temu sposobowi rozumowania rozciągamy obserwacye anatomiczne, przeprowadzone na jednem zwierzęciu, na wszystkie zwierzęta, a jest rzeczą pewną, że wiele za tem przemawia, iż n. p. obieg krwi, o ile został jasno stwierdzony w jednem stworzeniu, jak w żabie lub rybie, zachodzi

we wszystkich. Te oparte na obserwacyi analogie można zastosować w szerszym zakresie a nawet wprowadzić w dziedzinę tej nauki, którą się obecnie zajmujemy; a teorya jakaś, za pomocą której wyjaśniamy działanie rozumu albo powstanie i związek uczuć w człowieku, zyska dodatkowo na powadze, jeżeli uda nam się wykazać, że ta sama teorya służy do wyjaśnienia tych samych zjawisk we wszystkich innych stworzeniach. Spróbujemy wkroczyć na tę drogę z tą hipotezą, za pomocą której usiłowaliśmy w poprzednich wywodach wytłumaczyć wszelkie na doświadczeniu oparte rozumowanie, a można się spodziewać, że ten nowy punkt widzenia potwierdzi wszystkie nasze uwagi, podane powyżej.

162. *Po pierwsze* wydaje się rzeczą oczywistą, że zwierzęta nie inaczej jak ludzie uczą się wielu rzeczy z doświadczenia i wnoszą, że te same skutki wynikną zawsze z tych samych przyczyn. Dzięki tej zasadzie poznają bardziej przystępne własności ciał zewnętrznych i od chwili przyjścia na świat stopniowo gromadzą wiadomości o istocie ognia, wody, ziemi, kamieni, wysokości i głębokości i. t. d. oraz o następstwach, wynikających z ich działania. Można tutaj doskonale odróżnić brak wiedzy i doświadczenia u młodych od zręczności i sprytu starszych zwierząt, które na podstawie dłuższej obserwacyi nauczyły się unikać, co im szkodzi, a szukać, co im przynosi pożytek lub przyjemność. Koń wyścigowy poznaje właściwą wysokość, którą może wziąć w skoku, i nigdy nie pokusi się o coś takiego, co przechodzi jego siły i zręczność. Stary chart powierzy bardziej męczące części polowania młodszemu a sam się tak ustawi, by spotkać zająca, gdy będzie kluczkował; a domysły, które

przy tej sposobności tworzy, nie opierają się na niczem innem, jak na jego obserwacyi i doświadczeniu.

163. Wynika to jeszcze jaśniej ze skutków tresury i wychowania zwierząt, które można przez odpowiednie zastosowanie nagród i kar nauczyć szeregu czynności, najbardziej niezgodnych z ich wrodzonymi instynktami i skłonnościami. Czyż nie doświadczenie uczy psa obawiać się bolu, gdy mu grozimy, lub podnosimy bicz, by go uderzyć? Czyż nie także doświadczenie każe mu odpowiadać na jego imię i na podstawie takiego dowolnego brzmienia wnosić, że mamy jego na myśli, a nie któregoś z jego towarzyszy, i że zamierzamy go przywołać, gdy imię to wymawiamy w pewien sposób i z pewną intonacyą, pewnym akcentem?

164. We wszystkich tych wypadkach możemy zauważyć, że zwierzę wnosi o pewnym fakcie, leżącym po za tem, co bezpośrednio działa na jego zmysły, i że to wnioskowanie opiera się w zupełności na dawniejszem doświadczeniu, gdyż stworzenie spodziewa się po obecnym mu przedmiocie tych samych następstw, o których zawsze się w swej obserwacyi przekonało, że wynikają z podobnych przedmiotów.

165. *Po drugie.* Niepodobna, aby to wnioskowanie zwierząt mogło się opierać na jakimś procesie argumentacyi lub rozumowania, dzięki któremu dochodziłyby do wyniku, że jednakowe skutki muszą następować po jednakowych przedmiotach i że bieg przyrody będzie w swem działaniu zawsze jednostajny. Jeżeli bowiem istnieją naprawdę jakieś argumenty tego rodzaju, są one niewątpliwie zbyt niedostępne, aby mogły je zauważyć istoty o tak ograniczonej inteligencyi; wszak trzeba chyba najdalej idącej staranności i uwagi umysłu filozoficznego, aby je odkryć i spostrzedz. Zatem

zwierzętami nie kieruje w ich wnioskach rozumowanie, ani też dziećmi, ani też ogółem ludzi w ich zwyczajnych czynnościach i konkluzyach; nie kieruje nawet samymi filozofami, którzy, o ile chodzi o wszelkie praktyczne strony życia, są w gruncie rzeczy tacy sami, jak ogół i tym samym podlegają prawom. Przyroda musiała postarać się o jakąś inną zasadę, dopuszczającą bardziej natychmiastowe i bardziej ogólne zastosowanie i używanie; nie może też czynność tak niesłychanie dla życia doniosła, jaką jest wnoszenie o skutkach na podstawie przyczyn, być powierzona niepewnej funkcyi rozumowania i argumentowania. A jeżeli możnaby jeszcze o tem wątpić w odniesieniu do człowieka, to przecież, zdaje się, nie może być żadnej wątpliwości, gdy chodzi o nierozumne stworzenia; a gdy wynik zyskał raz silną podstawę w jednym wypadku, według wszelkich prawideł analogii wiele za tem przemawia, że należy go przyjąć ogólnie, bez wyjątku lub zastrzeżenia. Tem, co zniewala istoty żyjące do wnoszenia z każdego przedmiotu, działającego na zmysły, o tym, który mu zwykle towarzyszy, tem, co każe ich wyobraźni wobec zjawienia się jednego pomyśleć o drugim w osobliwy ów sposób, który zowiemy *przekonaniem*, tem jest wyłącznie nawyknienie. Nie można podać innego tłumaczenia tego procesu we wszystkich wyższych jak też niższych rodzajach istot czujących, których dosięga nasza znajomość i obserwacya*).

*) Skoro wszelkie rozumowanie o faktach lub przyczynach pochodzi wyłącznie z nawyknienia, można się zapytać, jak się to dzieje, że człowiek tak bardzo przewyższa w rozumowaniu zwierzęta i że jeden człowiek tak bardzo przewyższa drugiego. Czy to samo nawyknienie niema tego samego wpływu na wszystkich?

166. Chociaż jednak zwierzęta nabywają wielką część swej wiedzy doświadczeniem, niemałą część otrzy-

---

Spróbujemy tutaj w krótkości wyjaśnić wielkie różnice, które zachodzą w dziedzinie inteligencyi ludzkiej; na tej podstawie łatwo da się zrozumieć powód różnicy między człowiekiem a zwierzętami.

1. Żyjąc jakiś czas i przyzwyczaiwszy się do jednostajności przyrody, nabywamy ogólnego przysposobienia, dzięki któremu przenosimy zawsze rzeczy znane na nieznane i myślimy, że nieznane muszą być takie same jak znane. Wskutek tej ogólnej zasady przysposobienia uważamy nawet już jedno doświadczenie za podstawę rozumowania i spodziewamy się podobnego skutku z niejaką pewnością, jeżeli doświadczenie było dokładne i wolne od wszelkich obcych okoliczności. Dlatego uważa się obserwacyę następstw rzeczy za sprawę bardzo doniosłą, a ponieważ jeden człowiek może znacznie przewyższać innego uwagą, pamięcią, spostrzegawczością, przeto powstanie stąd wielka różnica w ich rozumowaniu.

2. Gdzie zachodzi komplikacya przyczyn wywołujących skutek, jeden umysł może być szerszy od innego i zdolniejszy do objęcia całego systemu przedmiotów i do trafnego wnoszenia o ich następstwach.

3. Jeden człowiek bywa zdolny do śledzenia dłuższego szeregu następstw, aniżeli człowiek inny.

4. Mało ludzi umie długo myśleć, nie popadając w gmatwaninę idei i w mieszanie jednych z drugiemi; ta nieudolność bywa różna co do swych stopni.

5. Szczegół, od którego zależy skutek, wikła się często z innymi szczegółami, obcymi i zewnętrznymi. Ich oddzielenie wymaga często wielkiej uwagi, ścisłości i dokładności

6. Tworzenie zasad ogólnych na podstawie obserwacyi wypadków poszczególnych jest czynnością bardzo ponętną; to też niema rzeczy zwyklejszej, jak błędy, popełniane w tym względzie wskutek pospiechu albo ograniczoności umysłu, nie rozważającego sprawy ze wszystkich stron.

mują wprost z ręki przyrody, a te wiadomości przewyższają znacznie zakres pojętności, objawiający się w zwykłych warunkach, i przy najdłuższem zastosowaniu i doświadczeniu mało albo wcale nic się nie doskonalą. Nazywamy je instynktem i jesteśmy tak skłonni podziwiać je jako coś bardzo nadzwyczajnego i niedającego się wytłumaczyć żadnem dociekaniem rozumu ludzkiego. Ale podziw nasz zniknie albo może zmaleje, gdy rozważymy, że właśnie to oparte na doświadczeniu rozumowanie, które jest wspólne nam i zwierzętom, i od którego zależy całe postępowanie w życiu, nie jest niczem innem, jak tylko rodzajem instynktu lub mechanicznej siły, która działa w nas w sposób dla nas samych nieświadomy i w swych głównych czynnościach nie jest kierowaną żadnym takim stosunkiem lub porównywaniem idei, jakie jest właściwym przedmiotem naszych władz intelektualnych. Chociażby instynkt był różny, przecież zawsze instynktem pozostaje to, co uczy człowieka unikać ognia, tak samo, jak to, co uczy ptaka z taką dokładnością sztuki wysiadywania jaj i całej ekonomii oraz porządku wykarmienia młodych.

---

7. Gdy rozumujemy na podstawie analogii, człowiek, posiadający bogatsze doświadczenie albo większą sprawność we wskazywaniu analogii, będzie rozumował lepiej.

8. Skłonności, wynikające z uprzedzeń, wychowania, uczuć, stronniczości etc. ciężą więcej na jednym umyśle, aniżeli na innym.

9. Skoro zdobyliśmy raz zaufanie w świadectwo ludzkie, książki i obcowanie rozszerzają więcej zakres doświadczenia i myśli jednych ludzi aniżeli drugich.

Byłoby rzeczą łatwą wykryć wiele innych okoliczności, dzięki którym inteligencya ludzi bywa różna.

[Powyższa uwaga została dodana w wydaniu F].

ROZDZIAŁ X.

O cudach *).

Część I.

167. W pismach Dra Tillotsona znajduje się przeciwko *rzeczywistej obecności* argument nacechowany taką zwięzłością, zgrabnością i siłą, jaka w ogóle da się pomyśleć wobec nauki, tak mało zasługującej na poważne odparcie. Jest rzeczą powszechnie uznaną, powiada ów uczony prałat, że powaga zarówno pisma świętego jak tradycyi opiera się wyłącznie na świadectwie apostołów, naocznych świadków tych cudów, za pomocą których nasz Zbawiciel stwierdzał swe boskie posłannictwo. Zatem oczywistość, którą posiada dla nas prawda religii *chrześciańskiej*, jest mniejsza, aniżeli oczywistość prawdy, dostarczanej przez zmysły, ponieważ nie była większa nawet dla pierwszych założycieli naszej religii, a jest rzeczą jasną, że musi się zmniejszać, przechodząc od nich do ich uczniów; nikt też nie może pokładać w ich świadectwie takiego zaufania, jakie pokłada w bezpośredni przedmiot swych zmysłów. Ale

*) [Co do historyi tego rozdziału zobacz „Historyę wydań", tom III. str. 50.]

oczywistość słabsza nie może nigdy obalić silniejszej i dlatego przyjęcie nauki o rzeczywistej obecności sprzeciwiałoby się wprost prawidłom trafnego rozumowania, gdyby nauka ta była nawet nie wiedzieć jak jasno objawiona w piśmie świętem. Jest ona sprzeczna z tem, co spostrzegamy, gdy tymczasem ani pismo święte, ani tradycya, które uchodzą za jej podstawę, nie mają w sobie takiej oczywistości, jak spostrzeganie, o ile owe dowody rozważamy wyłącznie jako zewnętrzne, a nie jako wlane w serce każdego człowieka bezpośredniem działaniem Ducha Świętego.

168. Niema nic bardziej pożądanego nad tego rodzaju decydującą argumentacyę, która musi przynajmniej nakazać *milczenie* pretensyonalnej bigoteryi i zabobonowi oraz uwolnić nas od ich natrętnych zabiegów. Pochlebiam sobie, że odkryłem argumentacyę podobną, która, jeżeli jest trafną, będzie wobec ludzi mądrych i uczonych trwałą zaporą przeciwko wszelkiego rodzaju zabobonnym mamidłom i wskutek tego okaże się pożyteczną tak długo, jak długo będzie istniał świat. Tak długo bowiem, sądzę, będą się zdarzały opowiadania o cudach i czarach we wszelakiej historyi, świętej i świeckiej *).

169. Chociaż doświadczenie jest naszym jedynym przewodnikiem w rozumowaniu o faktach, trzeba przyznać, że przewodnik ten nie jest pod każdym względem nieomylny, lecz że może nas w niektórych wypadkach wprowadzać w błąd. Jeżeli ktoś spodziewa się w naszym klimacie lepszej pogody w jakimś tygodniu czerwca, aniżeli grudnia, rozumuje trafnie i zgodnie z doświadczeniem; niewątpliwie jednak może się zdarzyć, że fakty

*) [We wszelakiej historyi świeckiej: Wydania E i F].

go przekonają, iż znajduje się w błędzie. Co prawda trzeba zauważyć, że w takim wypadku nie mamy właściwie powodu uskarżać się na doświadczenie, ponieważ ono poucza nas zwykle z góry o swej niepewności za pomocą owych zdarzeń przeciwnych, które możemy poznać na podstawie pilnej obserwacyi. Nie wszystkie skutki wynikają z jednakową pewnością ze swych przypuszczalnych przyczyn. Widzimy, że niektóre zdarzenia zawsze we wszystkich miejscach i czasach łączyły się ze sobą; widzimy, że inne są bardziej zmienne i że niekiedy zawodzą nasze obliczenia; tak więc znajdują się w naszem rozumowaniu o faktach wszelkie dające się pomyśleć stopnie przekonania, od najwyższej pewności aż do najniższego rodzaju oczywistości moralnej.

170. Człowiek roztropny stosuje zatem swe przekonanie do danej oczywistości. We wnioskach, opartych na doświadczeniu nieomylnem, oczekuje dane zjawisko z największą pewnością i uważa swe dawniejsze doświadczenie za pełny *dowód* przyszłego istnienia tego zjawiska. W innych razach postępuje z większą ostrożnością; porównuje' dane mu w doświadczeniu fakty przeciwne, rozważa, za którą stroną przemawia większa ilość faktów, i ku tej stronie też się kłania, nie bez wątpliwości i wahania; a gdy ostatecznie sąd swój ustali, oczywistość nie wykracza poza to, co całkiem właściwie nazywamy *prawdopodobieństwem*. Wszelkie zatem prawdopodobieństwo ma za podstawę sprzeciwiające się sobie fakty i obserwacye, przyczem jedna strona objawia przewagę nad drugą i stwarza pewien stopień oczywistości, proporcyonalny do tej przewagi. Sto wypadków lub faktów po jednej, a pięćdziesiąt po drugiej stronie wywołują niepewne oczekiwanie zjawiska; natomiast sto jednakowych faktów wobec tylko jednego z nimi sprze-

cznego całkiem słusznie stwarzają wcale silny stopień przekonania. We wszystkich wypadkach, w których mamy do czynienia z faktami sobie przeciwnymi, musimy te przeciwne fakty odważyć i odjąć mniejszą liczbę od większej, aby poznać dokładnie stopień oczywistości wyższej.

171. Zastosujmy te zasady do konkretnego wypadku. Możemy zauważyć, że niema bardziej zwyczajnego, bardziej pożytecznego a nawet potrzebnego w życiu ludzkiem rodzaju rozumowania jak ten, który polega na świadectwie ludzkiem i na opowiadaniach naocznych świadków i widzów. Może mógłby jednak ktoś zaprzeczyć, jakoby ten rodzaj rozumowania polegał na stosunku przyczyny i skutku. Nie będę się spierał o wyraz. Wystarczy zauważyć, że przekonanie nasze w jakiemś dowodzeniu tego rodzaju nie opiera się na żadnej innej zasadzie, jak na obserwowanej prawdziwości świadectwa ludzkiego i na zwykłej zgodności faktów z opowiadaniem świadków. Skoro jest ogólną zasadą, że między przedmiotami nigdzie niema widocznego związku, i że wszystkie wnioski, które możemy na podstawie jednych wyprowadzać o innych, polegają wyłącznie na naszem doświadczeniu o ich stałem i prawidłowem połączeniu, jest rzeczą oczywistą, że nie powinniśmy robić wyjątku od tej zasady na korzyść świadectwa ludzkiego, którego związek z jakiemś zdarzeniem wydaje się sam w sobie nie więcej koniecznym, jak jakikolwiek inny związek. Gdyby pamięć nie była do pewnego stopnia trwałą*), gdyby człowiek nie posiadał

*) [Wydania E i K podają zamiast tego: Gdyby wyobraźnia człowieka nie szła naturalnym trybem rzeczy za jego pamięcią].

zwykle zamiłowania do prawdy i nie miał w sobie pierwiastka uczciwości, gdyby nie był zdolny odczuwać wstydu, gdy się go schwyta na kłamstwie, gdyby, powiadam, nie uczyło nas *doświadczenie*, że własności te tkwią w naturze ludzkiej, nie pokładalibyśmy najmniejszego zaufania w świadectwie ludzkiem. Człowiek niespełna zmysłów lub znany z kłamliwości i nieuczciwości nie jest dla nas żadną powagą.

172. Otóż skoro oczywistość, wynikająca z dokumentów i ze świadectwa ludzkiego, opiera się na dawniejszem doświadczeniu, przeto też odpowiednio do doświadczenia przybiera różne stopnie i bywa uważana albo za coś *pewnego* albo za coś *prawdopodobnego*, stosownie do tego, czy związek między pewnym rodzajem zdarzeń okazał się czemś stałem albo czemś zmiennem. Istnieje wiele okoliczności, które należy brać pod rozwagę we wszystkich tego rodzaju sądach; ostateczne kryteryum, według którego rozstrzygamy wszelkie spory, mogące co do tych sądów powstać, czerpiemy zawsze z doświadczenia i z obserwacyi. Gdzie to doświadczenie nie okazuje się w żadnym kierunku całkowicie jednostajnem, łączy się z niem nieunikniona sprzeczność w naszych sądach i takie same przeciwieństwo i wzajemne obalanie się argumentów jak w każdym innym rodzaju dowodzenia. Często wahamy się wobec opowiadań innych ludzi. Porównujemy przeciwne sobie okoliczności, które powodują jakąś wątpliwość lub niepewność, a gdy widzimy przewagę po pewnej stronie, skłaniamy się ku niej, przyczem jednak siła naszego przekonania pozostaje zawsze jeszcze słabszą, stosownie do siły, jaką posiada pogląd przeciwny.

173. W wypadku, którym się obecnie zajmujemy, to przeciwieństwo w dowodach może wynikać z kilku

różnych przyczyn: z niezgodności sprzecznych ze sobą świadectw, z charakterów i liczby świadków, ze sposobu, którym świadectwa zostały nam dostarczone, albo też z połączenia wszystkich tych okoliczności. Względem jakiegoś faktu budzi się w nas podejrzenie, jeżeli się świadkowie sobie sprzeciwiają, jeżeli jest ich za mało, albo jeżeli ich charakter budzi pewne wątpliwości, jeżeli mają pewien interes w przedstawieniu sprawy tak, jak ją przedstawiają, jeżeli składają swe świadectwo z pewnem wahaniem się albo na odwrót, wśród zbyt stanowczych zapewnień. Istnieją liczne inne tego rodzaju czynniki, które mogą osłabić lub zniweczyć siłę jakiegoś dowodu, opartego na świadectwie ludzkiem.

174. Przypuśćmy n. p. że fakt, który ma być za pomocą świadectwa ustalony, ma w sobie coś nadzwyczajnego i dziwnego; w tym wypadku wynikająca ze świadectwa oczywistość może ucierpieć mniej lub więcej, stosownie do tego, o ile sam fakt jest mniej lub więcej niezwykły. Jeżeli w opowiadaniu świadków lub historyków pokładamy pewne zaufanie, dzieje się to nie dlatego, jakobyśmy widzieli *a priori* jakiś *związek* między świadectwem a rzeczywistością, lecz dlatego, że przywykliśmy stwierdzać między niemi zgodność. Jeśli natomiast zaświadczony fakt jest tego rodzaju, że rzadko podpadał pod naszą obserwacyę, powstaje walka pomiędzy dwojakiego rodzaju doświadczeniem: jedno doświadczenie niweczy drugie do tego stopnia, do którego sięga jego siła, a doświadczenie, po którego stronie pozostaje przewaga, może działać na umysł jedynie z taką siłą, jaka mu pozostała. Zupełnie ta sama zasada naszego doświadczenia, która nadaje w naszych oczach pewną siłę przekonywującą orzeczeniu świadków,

stwarza także dla nas w tym wypadku inny stopień przekonania przeciw faktowi, który świadkowie usiłują ustalić; z tej sprzeczności wynika pewne zrównoważenie i wzajemne niweczenie się przekonań i powagi.

175.*) *Nie uwierzyłbym takiemu opowiadaniu, gdyby mi je opowiadał sam Kato*; takie istniało w Rzymie przysłowie nawet za życia tego filozofa i patryoty. **) Uznano, że dla faktu, w który niepodobna uwierzyć, nawet tak wielka powaga mogłaby nie wystarczyć.

176. ***) Ów książe indyjski, który nie chciał uwierzyć pierwszym opowiadaniom o skutkach mrozu, rozumował trafnie; trzeba oczywiście było bardzo przekonywującego świadectwa, aby zniewolić go do uznania faktów, wynikających z nieznanych mu warunków przyrodzonych i tak bardzo niepodobnych do zdarzeń, które były mu znane z ustawicznego i jednolitego doświadczenia. Chociaż owe fakty nie były sprzeczne z jego doświadczeniem, przecież nie odpowiadały temu doświadczeniu. †)

*) [Ustęp ten został dodany w wydaniu K.].

**) Plutarch, in vita Catonis Min. 19.

***) [Ten ustęp został dodany w wydaniu F].

†) Oczywiście żaden indus nie mógł doświadczyć, że woda w zimnych krajach nie marznie. Znaczy to postawić przyrodę w warunkach zupełnie mu nieznanych, a on nie może *a priori* żadną miarą orzec, co z tego wyniknie. Rzecz ma się jak z nowym experymentem, którego wynik zawsze jest niepewny. Może ktoś czasem na podstawie analogii czynić przypuszczenia o tem, co nastąpi; będzie to jednak zawsze tylko przypuszczeniem. I trzeba przyznać, że w tym wypadku, gdzie chodzi o zamarznięcie, wynik jest sprzeczny z prawidłami analogii i że rozumny indus nie może go przewidzieć. Działanie zimna na wodę nie ulega stopniowaniu odpowiednio do stopni zimna, lecz z chwilą, gdy zimno dosięga mrozu, woda przechodzi odrazu ze stanu zupełnie ciekłego do stanu całkowitej stałości. Takie zdarzenie można zatem słusznie nazwać *nadzwyczajnem;* trzeba wcale przekonującego świadectwa, aby w nie uwierzył naród, żyjący w strefie gorącej. Nie jest ono jednak jeszcze *cudownem* i nie sprzeciwia się jednolitemu doświadczeniu, które mamy o biegu przyrody w tych wypadkach, w których wszystkie okoliczności pozostają niezmienione. Mieszkańcy Sumatry widzieli w swym własnym klimacie wodę zawsze w stanie ciekłym, a zamarznięcie swych rzek musieliby uważać za cud. Ale nigdy oni nie widzieli wody w czasie zimy w Moskwie; dlatego też, rozumnie myśląc, nie mogą mieć pewnego zdania co do następstw takiego stanu rzeczy. [Przypisek ten pojawił sie po raz pierwszy na ostatniej stronicy wydania F, a poprzedza go uwaga: Oddalenie autora od miejsca druku jest przyczyną, że następujący ustęp nie zdążył na czas, aby być wcielonym we właściwem miejscu].

177. Aby jednak spotęgować prawdopodobieństwo przemawiające przeciw zeznaniu świadków, przypuśćmy, że fakt, który oni podają, zamiast być tylko dziwnym, jest naprawdę cudowny; a przypuśćmy także, że świadectwo, rozważane osobno i samo dla siebie, posiada znaczenie zupełnego dowodu; w tym wypadku staje dowód przeciw dowodowi, a ten który jest najsilniejszy, musi przeważyć, tracąc jednak zawsze pewną część swojej siły odpowiednio do siły dowodu przeciwnego.

178. Cud jest zakłóceniem praw przyrody, a ponieważ prawa te opierają się na niewzruszonem i niezmiennem doświadczeniu, przeto dowód przeciw cudowi dzięki właściwej istocie faktu jest tak zupełny, jakim tylko można sobie w ogóle wyobrazić jakiś dowód, zaczerpnięty z doświadczenia. Dlaczego jest rzeczą wię-

cej niż prawdopodobną, że wszyscy ludzie muszą umierać, że ołów sam z siebie nie może zawisnąć w powietrzu, że ogień pożera drzewo i że go gasi woda, jeżeli nie dlatego, że zdarzenia te okazały się zgodnemi z prawami przyrody i że trzeba zakłócenia tych praw lub innemi słowy cudu, aby im zapobiedz? Nie uważa się za cud tego, co się zdarza ciągle w zwykłym biegu przyrody. Nie jest cudem, jeżeli człowiek, pozornie zupełnie zdrowy, nagle umiera; taki bowiem rodzaj śmierci, chociaż jest mniej zwyczajny od innego, już często został zauważony. Byłoby jednak cudem, gdyby umarły powrócił do życia; takiego bowiem zdarzenia nie zauważano nigdy, w żadnym czasie lub miejscu. Musi zatem istnieć zgodne i jednostajne doświadczenie, przemawiające przeciw każdemu zdarzeniu cudownemu; inaczej zdarzenie nie zasługiwałoby na tę nazwę. A ponieważ zgodne i stałe doświadczenie ma znaczenie dowodu, przeto mamy tutaj bezpośredni i całkowity *dowód*, wynikający z istoty faktu, przeciw istnieniu jakiegokolwiek cudu; i tylko dowód przeciwny, wyposażony większą siłą przekonywującą, może zniweczyć tamten dowód lub pozwolić nam w cud uwierzyć. *)

*) Niekiedy może *się zdawać*, że jakieś zdarzenie *samo w sobie* nie sprzeciwia się prawom przyrody, a przecież, gdyby ono rzeczywiście zaszło, nazwanoby je cudem ze względu na pewne okoliczności, ponieważ *w danym wypadku* sprzeciwia się ono tym prawom. I tak, gdyby ktoś, co sobie przypisuje boską powagę, rozkazał choremu być zdrowym, zdrowemu paść trupem, chmurom spuścić deszcz, wiatrom wiać, gdyby jednem słowem zarządził wiele przyrodzonych zjawisk, które też na jego rozkaz bezpośrednio następują, słusznie by je uważano za cuda, ponieważ w tym wypadku istotnie są czemś z prawami przyrody niezgodnem. Jeżeli bowiem można przypuścić, że zdarzenie i rozkaz zeszły się przypadkowo, nie ma się do czynienia z cudem ani z przekroczeniem praw przyrody. Jeżeli usuniemy to przypuszczenie, zachodzi oczywiście cud i przekroczenie owych praw, albowiem niema nic bardziej przeciwnego przyrodzonemu biegowi wypadków, jak żeby głos lub rozkaz człowieka miał posiadać taką moc. Cud można dokładnie określić jako *przekroczenie prawa przyrody wskutek specyalnego aktu Bóstwa lub pośrednictwa jakiegoś niewidzialnego czynnika*. Okoliczność, czy człowiek cud jakiś może wykryć czy też nie, nie zmienia jego natury i istoty. Wzniesienie się domu lub okrętu w powietrze jest cudem widzialnym. Wzniesienie się piórka wtedy, gdy wiatr nie ma nawet tak drobnej siły, jakiej na to potrzeba, jest tak samo prawdziwym cudem, chociaż dla nas nie tak widocznym.

179. Wynika stąd w sposób jasny (a jest to zasada ogólna, godna naszej uwagi) „że żadne świadectwo nie wystarcza do ustalenia cudu, jeżeli nie jest ono tego rodzaju, że jego fałszywość byłaby większym cudem, aniżeli fakt, który ma być na jego podstawie ustalony; a nawet w tym wypadku argumenty wzajemnie się niweczą i silniejszy daje nam jedynie pewność odpowiadającą temu stopniowi siły przekonywującej, który pozostaje po odjęciu siły argumentu słabszego“. Jeżeli mi ktoś opowiada, że widział, jak umarłemu przywrócono życie, natychmiast rozważam, czy jest rzeczą bardziej prawdopodobną, że opowiadający bądź mnie wprowadza w błąd, bądź sam został w błąd wprowadzony, czy też, że fakt, o którym opowiada, istotnie zaszedł. Porównuję jeden cud z drugim, i stosownie do przewagi, którą po jednej stronie stwierdzam, sprawę rozstrzygam, odrzucając zawsze cud większy. Jeżeliby fałszywość świadectwa miała być czemś bardziej cudownem, ani-

żeli opowiedziany fakt, wtedy, ale dopiero wtedy opowiadający może wymagać, abym jemu poddał swoje przekonanie i zdanie.

CZĘŚĆ II.

180. W powyższem rozumowaniu przypuszczaliśmy, że świadectwo, na które powołuje się cud, może w danym razie osiągnąć wartość zupełnego dowodu i że fałszywość tego świadectwa byłaby prawdziwym cudem. Łatwo jednak wykazać, żeśmy w tem ustępstwie byli o wiele za szczodrzy i że nigdy żadnego cudownego zdarzenia *) nie stwierdzono za pomocą tak zupełnego dowodu.

181. Albowiem *po pierwsze* nie znajdzie się w całej historyi żaden cud, poświadczony przez wystarczającą liczbę ludzi, posiadających tak niewątpliwy zdrowy rozsądek, takie wychowanie i wykształcenie, któreby nas upewniło, że sami w żaden sposób nie zostali wprowadzeni w błąd; ludzi o tak niewątpliwej prawości, iżby można ich uważać za wyższych ponad wszelkie podejrzenie, że mają jaki zamiar wprowadzenia innych w błąd; ludzi, cieszących się u ogółu tak dobrą sławą i takiem poważaniem, iżby mieli bardzo wiele do stracenia na wypadek, gdyby im wykazano jakiś fałsz; ludzi, poświadczających przytem fakty, dokonane w sposób tak jawny i w tak znanej części świata, że wyjście na jaw fałszu byłoby nieuniknione; a przecież wszystkie te czynniki są nieodzowne, aby wzbudzić w nas pełne zaufanie w ludzkie świadectwo.

182. *Po drugie.* Możemy w naturze ludzkiej zauważyć pewien pierwiastek, o którym, jeśli go ściśle

*) [W jakiejkolwiek historyi: wydania E i F].

zbadamy, przekonamy się, że musi znacznie osłabić wiarę, jaką możemy na podstawie ludzkiego świadectwa żywić względem jakiegokolwiek rodzaju cudów. Zwykle kierujemy się w naszych rozumowaniach zasadą, że rzeczy, których nie znamy z doświadczenia, są podobne do tych, które z doświadczenia znamy; że to, o czem przekonaliśmy się, że się najczęściej dzieje, jest też najbardziej prawdopodobnem i że powinniśmy w wypadkach, gdzie mamy do czynienia z argumentami ze sobą sprzecznymi, skłaniać się ku argumentom, opartym na największej ilości dawniejszych obserwacyi. Chociaż jednak, postępując według tego prawidła, natychmiast odrzucamy każdy fakt, na zwykłą skalę nadzwyczajny i niepodobny do wiary, to przecież, idąc dalej, umysł nie zawsze przestrzega tego samego prawidła, lecz wtedy, gdy spotyka się z jakiemś twierdzeniem skrajnie niedorzecznem i cudownem, raczej tem skorszy jest do uznania takiego faktu dzięki temu właśnie czynnikowi, który powinien obalić całe jego znaczenie. Uczucie *niespodzianki* i *zdziwienia*, wywołane cudami, będąc przyjemnem wzruszeniem, stwarza widoczną skłonność do uwierzenia w takie zdarzenia, które je wywołują. Idzie to dak daleko, że nawet ludzie, którzy nie mogą bezpośrednio doznawać tej przyjemności, ani też nie mogą uwierzyć w opowiadane im cudowne zdarzenia, przecież chętnie biorą w tem zadowoleniu udział z drugiej ręki albo przez odbicie i odczuwają pewną dumę i rozkosz, jeżeli wywołują zdziwienie u innych.

183. Jak łakomie słucha się cudownych opowiadań podróżników, ich opisu potworów morskich i lądowych, ich sprawozdań z bajecznych przygód, o nadzwyczajnych ludziach i dziwnych obyczajach! A jeżeli z upodobaniem

w cudach łączy się poczucie religijne, kończy się zdrowy rozsądek, a ludzkie świadectwo traci w tych warunkach wszelkie prawo do powagi. Człowiek pobożny może być marzycielem i wyobrażać sobie, że widzi rzeczy pozbawione rzeczywistości: może wiedzieć, że jego opowiadanie nie jest prawdziwe, a przecież trwać przy niem w najlepszej intencyi na świecie w tym celu, aby się przysłużyć tak świętej sprawie; albo też pozostaje tam, gdzie niema nawet takiego złudzenia, pod wpływem próżności, która, podniecona tak wielką pokusą, działa na niego silniej, aniżeli na resztę ludzi w jakichkolwiek innych warunkach, — a nie mniej silnie także miłość własna. Ci, co go słuchają, mogą nie mieć i zwykle nie mają dość jasnego sądu, aby zbadać dowody tego, co mówi; sądu zaś, który mają, zrzekają się z zasady, gdy chodzi o tego rodzaju sprawy wzniosłe i tajemnicze. Albo też, gdyby nawet kiedykolwiek nie wiedzieć jak pragnęli ze sądu swego korzystać, namiętność i rozogniona wyobraźnia zakłóca prawidłowość ich myślenia. Ich łatwowierność potęguje bezczelność opowiadającego, a jego bezczelność przerasta ich łatwowierność.

184. Wymowa, doprowadzona do szczytu, pozostawia mało miejsca dla rozumu albo zastanowienia się; zwracając się w zupełności do wyobraźni lub do uczuć, ujarzmia chętnych słuchaczy i podbija sobie ich rozsądek. Na szczęście szczyt ten tylko rzadko bywa osiągnięty. Czego jednak taki Tullius lub Demosthenes tylko z trudem mógł dokazać względem audytoryum rzymskiego lub ateńskiego, tego potrafi dokonać pierwszy lepszy *kapucyn*, pierwszy lepszy nauczyciel wędrowny lub stały, gdy chodzi o ogół ludzi, a to tem więcej, jeżeli porusza tak grube i pospolite namiętności.

185.*) Liczne przykłady zmyślonych cudów, proroctw i nadprzyrodzonych zdarzeń, którym w ciągu wszystkich wieków zadano kłam na podstawie dowodów przeciwnych, albo które sobie same zadają kłam wskutek swej niedorzeczności, dowodzą w sposób dostateczny wielkiego upodobania człowieka w rzeczach nadzwyczajnych i cudownych i powinny, rozumnie rzecz biorąc, wywołać podejrzliwość względem wszystkich tego rodzaju opowiadań. Jest to też nasz naturalny sposób myślenia, nawet gdy chodzi o najbardziej zwykłe i podobne do wiary wypadki. N. p. niema żadnego rodzaju wieści, któreby tak łatwo powstawały i tak szybko się rozpowszechniały — zwłaszcza po wsiach i miasteczkach prowincyonalnych, — jak wieści o małżeństwach, tak dalece, że dwoje młodych ludzi równego stanu nie może się dwa razy widzieć, żeby całe sąsiedztwo natychmiast ich nie skojarzyło. Przyjemność, połączona z opowiadaniem tak ciekawej nowiny, z jej rozpowszechnieniem i z tem, że się jest pierwszym, który o niej donosi, sprawia, że wieść się rozpowszechnia. Jest to rzecz tak dobrze znana, że żaden rozumny człowiek nie zważa na takie opowiadania, póki nie widzi, że potwierdza je jakiś wydatniejszy dowód. Czyż nie te same i inne, jeszcze silniejsze upodobania skłaniają ogół ludzi do tego, by uznawali i rozpowszechniali z największą stanowczością i wiarą wszelkie cuda religijne?

186. *Po trzecie.* Silną presumcyą przeciw wszelkim nadprzyrodzonym i cudownym opowiadaniom jest ta okoliczność, że, jak można zauważyć, obfitują w nie głównie narody nieoświecone i barbarzyńskie; albo jeżeli

*) [Ustęp ten był w wydaniach E do P drukowany jako uwaga].

kiedykolwiek któremuś z tych opowiadań dał do siebie przystęp jakiś naród cywilizowany, okaże się, że przyjął je od nieoświeconych i barbarzyńskich przodków, którzy przekazali je z wierną czcią i uszanowaniem, towarzyszącem zawsze przyjętym poglądom. Gdy przechodzimy najdawniejsze opowiadania wszystkich ludów, łatwo możemy sobie wyobrazić, żeśmy się przenieśli w jakiś nowy świat, gdzie cała budowa przyrody jest rozchwiana i gdzie każdy czynnik działa inaczej, aniżeli dzisiaj. Walki, przewroty, zaraza, głód i śmierć nie są wcale następstwami owych przyrodzonych przyczyn, które my znamy z doświadczenia. Nadprzyrodzone znaki, wróżby, proroctwa, wyroki zupełnie zaciemniają te nieliczne zdarzenia przyrodzone, które są z niemi splecione. Ponieważ jednak tych rzeczy jest na każdej stronicy mniej w miarę jak się zbliżamy coraz więcej do czasów oświeconych, przeto rychło się przekonujemy, że niema tu nic tajemniczego albo nadprzyrodzonego, lecz że to wszystko pochodzi ze zwykłej skłonności człowieka do rzeczy cudownych i że chociaż skłonność tę może od czasu do czasu zachwiać rozsądek i nauka, przecież niepodobna jej nigdy zupełnie wyrugować z natury ludzkiej.

187. *Dziwna to rzecz*, powie łatwo bystry czytelnik po przejrzeniu tych cudownych historyi, *że takie nadzwyczajne wypadki nie zdarzają się nigdy w naszych czasach.* Ale to wcale nie jest dziwne, sądzę, że ludzie we wszystkich czasach kłamią. Musiałeś zapewne spotkać dość przykładów tej ułomności. Sam słyszałeś wiele takich cudownych opowiadań, które wszyscy ludzie mądrzy i bystrzy przyjmowali z szyderstwem i które nakoniec poszły w zapomnienie nawet u szarego tłumu. Bądź przekonany, że owe głośne kłamstwa, które rozrosły się i rozwinęły do tak potwornych rozmiarów powstały z początków podobnych; padłszy jednak na odpowiedniejszy grunt, wyrosły nakoniec na cuda prawie równe tym, o których prawią.

188. Mądrze i sprytnie postąpił sobie ów fałszywy prorok*) Aleksander, który dziś jest zapomniany, chociaż niegdyś cieszył się takim rozgłosem, że za pierwszą widownię swych oszustw obrał sobie Paflagonię, gdzie, jak nam mówi Lukian, lud był niesłychanie ciemny i tępy, gotowy uledz nawet najpospolitszym mamidłom. Ludzie, mieszkający w pewnem oddaleniu, którzy są dość słabego umysłu, by w ogóle uważać całą sprawę za godną rozpatrzenia, nie mają sposobności otrzymania lepszych informacyi. Opowiadania dochodzą do nich w formie spotęgowanej tysiącznemi okolicznościami. Głupcy krzątają się około rozpowszechnienia oszustwa, gdy tymczasem ludzie mądrzy i uczeni na ogół zadowalają się wyśmianiem jego niedorzeczności, nie informując się o konkretnych faktach, przy pomocy których możnaby je stanowczo obalić. Tym sposobem wspomniany powyżej oszust mógł, rozpoczynając od swych ciemnych Paflagończyków, posunąć się do jednania sobie wyznawców nawet wśród filozofów greckich i wśród mężów, zajmujących najwyższe stanowiska i należących do najwyższych sfer w Rzymie; co więcej, mógł nawet zwrócić na siebie uwagę mądrego cesarza Marka Aureliusza, tak dalece, że skłonił go do tego, iż powodzenie pewnej wyprawy wojennej powierzył jego kłamliwym proroctwom.

189. Korzyści, płynące z okoliczności, że jakieś oszustwo ma swój początek wśród ludzi nieoświeconych,

*) [Chytry oszust: wydania E do P].

są tak wielkie, że, jeśli ono nawet jest za grube, aby narzucić się ich ogółowi (*co, chociaż rzadko, czasem się zdarza*), szanse jego powodzenia w stronach odległych są o wiele lepsze, aniżeli gdyby pierwsza jego widownia była się znajdowała w mieście wsławionem sztuką i nauką. Najbardziej nieoświeceni i barbarzyńscy z tych barbarzyńców roznoszą wieść po świecie. Nikt z ich rodaków nie prowadzi rozgałęzionej korespondencyi, nie posiada też dostatecznego poważania ani dość powagi, aby wystąpić przeciw oszustwu i je obalić. Zamiłowanie człowieka do rzeczy cudownych ma doskonałą sposobność rozwinięcia się. Tym sposobem historya, powszechnie zarzucona w miejscu, w którem pierwotnie powstała, będzie uchodzić za pewną w odległości tysiąca mil. Gdyby jednak Aleksander był osiadł w Atenach, filozofowie tego znakomitego ogniska nauki byliby natychmiast po całem państwie rzymskiem rozpówszechnili swój pogląd na tę sprawę; tenże zaś byłby, poparty tak wielką powagą i rozwinięty wszelkimi środkami rozumu i wymowy, w zupełności otworzył ludziom oczy. Prawda, że Lukian, podróżując przypadkiem po Paflagonii, miał sposobność spełnienia tego dobrego uczynku. Ale chociaż byłoby to rzeczą bardzo pożądaną, niezawsze się zdarza, że każdy Aleksander spotyka jakiegoś Lukiana, gotowego wyjaśnić i odsłonić jego oszustwa. *)

*) Wydania E do P dodają następujący przypisek: Mógłby tu może ktoś zarzucić, że postępuję porywczo i opieram swoje zdanie o Aleksandrze jedynie na tem, co o nim opowiada Lukian, otwarty jego wróg. Byłoby istotnie pożądanem, aby niektóre z opowiadań, ogłoszonych przez jego uczniów i zwolenników, były się przechowały. Przeciwieństwo i kontrast między opisem charakteru i postępowania tego samego człowieka, pochodzącym od przyjaciela, a opisem pochodzącym od wroga są tak wielkie — nawet w życiu codziennem, a w stopniu o wiele wyższym w tych sprawach religijnych — jak między jednym i drugim jakimkolwiek człowiekiem na świecie, n. p. między Aleksandrem i św. Pawłem. Zob. list do Gilberta West'a Esq. o nawróceniu i apostolstwie św. Pawła.

190. Jako *czwarty* powód, osłabiający wiarygodność cudów, chciałbym dodać tę okoliczność, że nie istnieje żadne świadectwo, przemawiające za jakimś cudem — nawet za takim, który dotąd nie został jeszcze wyraźnie odparty, — któremu nie sprzeciwiałaby się wielka ilość świadków, tak, że nietylko cud niweczy wiarygodność świadectwa, lecz że także świadectwo samo siebie niweczy. Aby to jaśniej wytłumaczyć, zważmy, że w kwestyach religijnych wszystko to, co jest różne, jest sobie przeciwne, i jest rzeczą niemożebną, aby religie starożytnego Rzymu, Turcyi, Syamu i Chin były wszystkie razem oparte na niewzruszonej podstawie. Tak samo więc, jak każdy cud, dokonany rzekomo w jednej z tych religii (a one wszystkie obfitują w cuda) zmierza bezpośrednio do uzasadnienia tego systemu, do którego należy, tak też ma on chociaż w sposób więcej pośredni, tę samą siłę w obaleniu każdego innego systemu. Obalając system współzawodniczący, obala zarazem wiarygodność takich cudów, na których został oparty system własny, tak że cuda wszystkich religii trzeba uważać za fakty ze sobą sprzeczne, a dowody na tych cudach oparte, bez względu na to, czy są słabe czy też silne, za takie, które się sobie nawzajem sprzeciwiają. Zgodnie z tą metodą opieramy się, wierząc w jakiś cud Mohameta albo jego

następców, na świadectwie kilku barbarzyńskich Arabów; z drugiej strony musimy uwzględnić powagę Titusa Liviusa, Plutarcha, Tacyta i jednem słowem wszystkich autorów i świadków greckich, chińskich i rzymsko-katolickich, podających wiadomość o jakimś cudzie z zakresu własnej religii; musimy, powiadam, uwzględnić ich świadectwo w tej samej mierze, jak gdyby oni byli wspomnieli ów cud Mohameta i jak gdyby mu byli wyraźnie zaprzeczyli z taką właśnie oczywistością, jaką rozporządzają dla cudów, o których sami opowiadają. Argumentacya ta może się wydać zbyt subtelną i sztuczną; w istocie rzeczy zaś nie różni się ona od rozumowania sędziego, który przypuszcza, że wiarygodność dwóch świadków, zarzucających komuś zbrodnię, zostaje obalona świadectwem dwóch innych, twierdzących, że ów człowiek był dwieście mil oddalony w tej samej chwili, w której zbrodnia miała być popełniona.

191. Jednym z najlepiej poświadczonych cudów całej świeckiej historyi jest cud, opowiedziany przez Tacyta o Wespazyanie, który w Aleksandryi uzdrowił ślepego swoją śliną, a kulawego samem dotknięciem się jego nogi, posłuszny objawieniu bożka Serapisa, który im polecił uciec się do cesarza po te cudowne uzdrowienia. Opowiadanie to można sobie odczytać u owego znakomitego historyka, *) gdzie każdy szczegół zdaje się dodawać wagi jego świadectwu i mógłby być szeroko rozwinięty z całą siłą argumentacyi i wymowy, gdyby komuś dzisiaj na tem zależało

*) Hist. lib. V. cap. 8. Suetonius opowiada rzecz prawie tak samo *in vita Vesp.* 7. [Odsyłacz do Suetoniusa został dodany w Errata do wyd. F].

aby przeprowadzić dowód tego wygasłego i bałwochwalczego zabobonu. Więc powaga, rzetelność, wiek i prawość tak wielkiego cesarza, który przez cały przeciąg swego życia w sposób poufały obcował ze swoimi przyjaciółmi i dworzanami i nigdy nie przybierał owych cech boskości, jak to czynili Aleksander i Demetrius. Historyk, pisarz współczesny, znany ze swej nieskazitelności i prawdomowności, a nadto może największy i najprzenikliwszy geniusz całego świata starożytnego, tak dalece nieskłonny do łatwowierności, że cięży na nim nawet zarzut przeciwny, ateizmu i bezbożności. Osoby, na których powadze opiera swe opowiadanie o cudzie, objawiające, jak możemy słusznie przypuścić, w swych sądach wyrobiony charakter i prawdomowność; naoczni świadkowie zdarzenia, podtrzymujący swe świadectwo, gdy ród Flawiuszów był już pozbawiony tronu i nie mógł już rozdawać żadnych nagród jako cenę kłamstwa. *Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium.* Jeśli do tego dodamy, że według opowiadania wypadki te odbyły się jawnie, okaże się, że niepodobna pomyśleć silniejszego dowodu dla tak grubego i namacalnego fałszu.

192. Istnieje też pamiętna historya, opowiedziana przez kardynała de Retz, a zasługująca w wysokim stopniu na naszą uwagę. Gdy ten intrygant polityczny uszedł do Hiszpanii, aby schronić się przed prześladującymi go wrogami, przejeżdżał przez Saragossę, stolicę Aragonii, gdzie pokazano mu człowieka, który służył siedm*) lat jako odźwierny i dobrze był znany wszystkim, którzy kiedykolwiek odprawiali

*) [Dwadzieścia: wydania E do N].

swe modły w tym kościele. Przez tak długi przeciąg czasu widziano go bez jednej nogi; człowiek ten odzyskał jednak nogę, nacierając kłęk świętym olejem, a kardynał zapewnia, że widział go z obydwiema nogami *). Cud ten ustalono według wszelkich zasad kościoła i wszystkich mieszkańców miasta powołano na stwierdzenie faktu, a kardynał widział z ich gorącego nabożeństwa, że w zupełności w cud uwierzyli. I tutaj opowiadający był współczesny rzekomemu cudowi, posiadał usposobienie niewierzące i wolnomyślne a także wielką inteligencyę; cud był tak *osobliwy*, że trudno było przypuścić jakieś oszustwo, a świadkowie byli bardzo liczni i wszyscy byli poniekąd naocznymi widzami faktu, któremu dali świadectwo. A co w wysokim stópniu potęguje siłę dowodu i może wobec tego wypadku podwoić nasze zdziwienie, to ta okoliczność, że sam kardynał, który historyę tę opowiada, jak się zdaje, zupełnie jej nie daje wiary i że wskutek tego nie można go podejrzywać, jakoby współdziałał w tem pobożnem oszustwie. Trafnie rozważał, że w celu odrzucenia faktu tego rodzaju nie trzeba, abyśmy mogli całkiem dokładnie obalić świadectwo i śledzić jego fałszywość przez wszystkie szczegóły łotrostwa i łatwowierności, którym zawdzięczał swój początek. Wiedział, że bywa to rzeczą zwykle niemożebną, jeżeli nas tylko niedługi czas lub niewielka przestrzeń dzieli od wypadku, że jednak bywa to też dla najbliższego świadka rzeczą niezmiermie trudną z powodu bigoteryi, ciemności, chytrości i nieuczciwości wielkiej części ludzi. Rozumując więc trafnie doszedł do

*) [Wydania E i F mają zamiast tego: A gdy kardynał spawę zbadał, stwierdził, że była to zupełnie prawdziwa noga, taka, jak druga.]

wniosku, że tego rodzaju dowód ma piętno swej fałszywości wyryte wprost na swem czole i że cud, oparty na jakiemś ludzkiem świadectwie, zasługuje raczej na śmiech, aniżeli na argumentacyę.

193. Z pewnością nie przypisywano nigdy nikomu większej liczby cudów, niż te, które ostatnimi czasy działy się rzekomo we Francyi u grobu opata Paris'a, słynnego Jansenisty, którego świętością tak długo zwodzono lud. Że chorzy odzyskują zdrowie, głusi słuch, ślepi wzrok, o tem wszędzie mówiono jako o rzeczach zwykłych, dziejących się dzięki temu świętemu grobowi. Bardziej zdumiewającem jest to, że wiele z tych cudów dowiedziono na miejscu wobec sędziów o nieposzlakowanej prawości, że stwierdzono je świadkami wiarygodnymi i wybitnymi, w wieku oświeconym i w najznakomitszej z istniejących obecnie na świecie miejscowości. Ale to jeszcze nie wszystko: wydano i wszędzie rozpowszechniono opis tych cudów, a nawet Jezuici, którzy przecież są korporacyą uczoną i cieszą się poparciem władzy, a przytem są zdecydowanymi przeciwnikami tych wierzeń, na korzyść których owe cuda miały się rzekomo dziać, nigdy nie potrafili ich w sposób stanowczy odeprzeć lub je wyjaśnić*). Gdzież znajdzie-

*) Książkę napisał Mons. Montgeron, radca czyli sędzia parlamentu paryskiego, człowiek poważny i zacny, który był także męczennikiem tej sprawy i ma teraz być gdzieś w więzieniu z powodu tej książki.

Istnieje inna książka w trzech tomach (p. t. *Recueil des Miracles de l'Abbé* Paris), zawierająca opis wielu z tych cudów i zaopatrzona bardzo dobrze napisanymi wstępami. Jednakowoż przez wszystkie te wstępy ciągnie się śmieszne porównanie cudów naszego Zbawiciela z cudami opata, przyczem autor twierdzi, że oczywistość jednych i drugich jest równa, jak gdyby można kiedykol-

my tak wielką liczbę czynników, stwierdzających zgodnie jakiś fakt? I cóż możemy przeciwstawić takiej

wiek postawić na równi świadectwo ludzkie ze świadectwem samego Boga, kierującego piórem natchnionych pisarzy. Gdyby istotnie owych pisarzy należało uważać wyłącznie za powagi ludzkie, wtedy autor francuski jest bardzo skromny w swem porównaniu: wszak mógł poniekąd słusznie twierdzić, że oczywistość i powaga cudów Jansenisty znacznie przewyższa tamte. Następujące szczegóły są wzięte z autentycznych dokumentów, zamieszczonych w książce powyżej wspomnianej.

Wiele z cudów opata Paris'a stwierdzili bezpośrednio świadkowie przed oficyałatem czyli trybunałem biskupim w Paryżu w obec kardynała Noailles, którego nieposzlakowanego charakteru i zdolności nie podawali nigdy w wątpliwość nawet jego wrogowie.

Jego następca w arcybiskupstwie [M. de Ventimille; przyp. wydawcy] był przeciwnikiem Jansenistów i dlatego został przez dwór wyniesiony na stolicę arcypasterską. Mimo to 22 rektorów czyli proboszczów paryskich w sposób najpoważniejszy usiłowało go nakłonić do zbadania tych cudów, według ich zapewnień znanych całemu światu i nie ulegających najmniejszej wątpliwości. On jednak roztropnie tego zaniechał.

Stronnictwo Molinistów usiłowało wiarę w te cuda podkopać w jednym wypadku, dotyczącym panny le Franc. Pominąwszy jednak, że ich sposób postępowania był pod wielu względami najbardziej nieprawidłowy w świecie, szczególnie dlatego, że powołali tylko niewielu świadków ze strony Jansenistów, których przekupili — pominąwszy to, powiadam, widzieli się rychło sami zasypani chmarą nowych świadków w liczbie studwudziestu, po największej części ludzi w Paryżu poważanych i majętnych, którzy cud stwierdzili przysięgą. Przytem odwołali się uroczyście i z całą powagą do parlamentu. Rząd jednak zabronił parlamentowi mięszać się w tę sprawę. W końcu zauważono, że tam, gdzie ludzie są rozgorączkowani zapałem i uniesieniem, można pozy-

chmarze świadków prócz absolutnej niemożliwości albo cudowności zdarzeń, o których opowiadają? I to jedno

skać nawet najpoważniejsze świadectwo dla największej niedorzeczności; ktoby zaś chciał być tak naiwnym, by badać sprawę przy pomocy tego właśnie środka i śledzić za szczególnymi brakami w świadectwie, ten niemal na pewno dozna zawodu. Musi to być istotnie marne oszustwo, jeżeli się w tego rodzaju sporze nie utrzyma.

Wszyscy, którzy wówczas byli we Francyi, słyszeli o rozgłosie, którym się cieszył p. Heraut, *porucznik policyi*. Mówiono wiele o jego czujności, przenikliwości, rzutkości, rozległej wiedzy. Urzędnik ten, posiadający dzięki rodzajowi swego urzędu władzę niemal nieograniczoną, otrzymał wszelkie pełnomocnictwo w celu stłumienia albo zdyskredytowania tych cudów; to też często przytrzymywał na miejscu i badał świadków oraz ich zeznania. Nie udało mu się jednak nigdy znaleść czegoś takiego, coby w sposób pożądany przeciw nim przemawiało.

W wypadku panny Thibaut posłał do niej głośnego De Sylva, by ją zbadał; jego zeznania są bardzo ciekawe. Lekarz oświadczył, iż niepodobna, aby ona mogła być tak chora, jak tego dowodzili świadkowie, albowiem niepodobna, aby mogła w tak krótkim czasie tak zupełnie wyzdrowieć, jak to on widział. Jako człowiek rozsądny opierał się w rozumowaniu swem na przyczynach przyrodzonych; strona przeciwna jednak odpowiedziała mu, że to wszystko było cudem i że jego zeznania były najlepszym tego dowodem.

Moliniści znaleźli się w przykrym dylemacie. Nie było im wolno twierdzić, że świadectwo ludzkie żadną miarą nie wystarcza dla stwierdzenia cudu. Musieli powiedzieć, że cuda te były dziełem czarów i ducha nieczystego. Ale powiedziano im, że tym argumentem wojowali już bardzo dawno Żydzi.

Żaden Jansenista nie był nigdy w kłopocie, gdy chodziło o wytłumaczenie faktu, że cuda ustały z chwilą, kiedy na mocy edyktu królewskiego zamknięto

będzie u wszystkich rozumnych ludzi uchodzić za wystarczające odparcie.

---

cmentarz. Tem, co wywoływało owe nadzwyczajne skutki, było dotknięcie grobu; gdy więc nikt nie mógł się do grobu zbliżyć, nie można się było spodziewać żadnych skutków. Bóg byłby mógł istotnie w jednej chwili mur zburzyć; ale on sam jest panem swych łask i czynów; nie naszą jest rzeczą je tłumaczyć. Nie zburzył murów każdego miasta na odgłos rogów, jak to uczynił z murami miasta Jerycho, ani też nie otworzył więzienia każdego apostoła, jak to uczynił z więzieniem św. Pawła.

Nie kto inny jak Duc de Chantillon, książę i par Francyi, człowiek wysokiego stanowiska i rodu, daje świadectwo cudownemu uleczeniu jednego ze swych sług, który żył kilka lat w jego domu z widocznem i namacalnem kalectwem.

Muszę na końcu zauważyć, że niema kleru bardziej cenionego dla surowości życia i obyczajów aniżeli kler francuski, a zwłaszcza rektorowie i proboszczowie miasta Paryża, którzy za temi oszustwami świadczyli. Uczoność, rozum i prawość mężów oraz surowe życie zakonnic z Port Royal były sławione w całej Europie. A przecież oni wszyscy poświadczyli cud, zdziałany na siostrzenicy słynnego Pascal'a, dobrze znanego ze świętości życia i z nadzwyczajnych zdolności. [Wyd. F dodaje: Chociaż *on* wierzył także w ten i w wiele innych cudów, o których miał mniej sposobności informowania się. Zob. jego Żywot. Na tem urywa wyd. F.] Słynny Racine podaje wiadomość o tym cudzie w swej słynnej historyi klasztoru Port Royal, i stwierdza go wszystkimi dowodami, których mogła o nim dostarczyć wielka liczba zakonnic, księży, lekarzy i ludzi świeckich, bez wyjątku niewątpliwie wiarygodnych. Niektórzy pisarze, przedewszystkiem biskup miasta Tournay, uważał ten cud za rzecz tak pewną, że powoływał się nań jako na argument przeciw ateistom i wolnomyślnym. Francuska królowa regentka, która była niezmiernie uprzedzona przeciw klasztorowi Port Royal, posłała swego własnego

194. Czy słusznym jest wniosek, że, ponieważ pewnego rodzaju świadectwo ludzkie posiada najdalej idącą siłą przekonywującą i powagę, jeżeli nam opowiada n. p. o bitwie pod Philippi lub Pharsalus że z tego powodu wszelkiego rodzaju świadectwo ludzkie musi we wszystkich wypadkach mieć taką samą siłę przekonywującą i powagę? Przypuśćmy, że zarówno stronnicy Cezara jak Pompejusza przyznawali sobie zwycięstwo w tych bitwach i że tak historycy jednej jak drugiej strony w jednakowy sposób przypisywali przewagę swej partyi; jakżeby wtedy ludzkość mogła była wobec dawności wypadków między nimi rozstrzygać? Równie silne jest przeciwieństwo pomiędzy cudami, podanymi przez Herodota lub Plutarcha, a cudami opowiadanymi przez Mariana, Bedę lub jakiegokolwiek zakonnego historyka.

---

lekarza w celu zbadania cudu; wrócił zupełnie nawrócony. Nadprzyrodzone uleczenie było jednem słowem czemś tak niezaprzeczonem, że ocaliło na pewien czas ów słynny klasztor od zagłady, którą mu grozili Jezuici. Gdyby się było miało do czynienia z oszustwem, przeciwnicy tak przenikliwi i potężni byliby je z pewnością wykryli, co byłoby musiało przyspieszyć upadek sprawców. Nasi teologowie, którzy umieją z tak marnego materyału wznieść ogromną twierdzę, jakże zdumiewającą budowę byliby mogli postawić z takich i z wielu innych okoliczności, o których nie wspomniałem! Jak często byłyby nam brzmiały w uszach znakomite nazwiska Pascal'a, Racine'a, Arnaud'a, Nicole'a! Gdyby jednak byli mądrzejsi, byliby raźniej przyjęli ten cud, będący tysiąc razy więcej wartym od całej reszty ich kolekcyi. Nadto może on być bardzo przydatny dla ich celów. Albowiem cud ten istotnie zdziałało dotknięcie autentycznego kolca ze świętego ciernia, który należał do świętej korony, która i t. d. [Uwaga ta została dodana w wyd. F.]

195. Człowiek mądry żywi bardzo akademicką wiarę wobec każdego opowiadania, które sprzyja uczuciom opowiadającego, bądź to wysławiając jego ojczyznę, jego ród lub jego samego, bądź to zgadzając się w jakikolwiek inny sposób z wrodzonemi mu skłonnościami i popędami. Jakaż jest jednak większa pokusa, niż okazać się wysłannikiem, prorokiem, posłańcem niebios? Któż nie chciałby walczyć z licznemi niebezpieczeństwami i trudnościami, aby zdobyć tak wzniosłą godność? Albo jeżeli ktoś wskutek próżności i rozpalonej wyobraźni sam siebie naprzód nawrócił i całkiem poważnie zanurzył się w urojenie, czyż będzie się kiedy wahał użyć pobożnego oszustwa, by poprzeć sprawę tak świętą i pełną zasługi?

196. Najmniejsza iskra może tutaj buchnąć największym płomieniem, ponieważ zawsze znajdzie przygotowany materyał palny. Owo *avidum genus auricularum*,*) ów tłum gapiów przyjmuje łakomie bez zastanowienia się, cokolwiek pochlebia zabobonowi i sprzyja cudom.

197. Ileż historyi tego rodzaju we wszystkich wiekach wykryto i wyśmiano w samym ich zarodku? Ileż więcej szumnie przez jakiś czas rozgłaszano, które później zarzucono i zapomniano? Gdzie więc krążą tego rodzaju opowiadania, wytłumaczenie zdarzenia jest rzeczą prostą; wydajemy sąd zgodnie z prawidłowem doświadczeniem i zwykłą obserwacyą, jeżeli je tłumaczymy przy pomocy znanych i całkiem naturalnych pierwiastków łatwowierności i urojenia. I czyśmy powinni, zamiast uciec się do tak naturalnego wyjaśnienia,

*) Lucret. IV. 594. — [Odsyłacz ten dodano w wyd. F; mylny przekład włączono w text wydania M.]

pogodzić się raczej z myślą cudownego pogwałcenia najlepiej ustalonych praw przyrody?

198. Nie potrzeba wspominać o trudności wykrycia w jakiejkolwiek historyi jednostek lub społeczeństw fałszu nawet w tem samem miejscu, w którem miała się ona rozegrać; tembardziej zaś, jeżeli widownia jej jest chociażby tylko trochę odległa. Nawet trybunał sądowy z całym swym autorytetem, z całą swą ścisłością i rozwagą znajduje się często w kłopocie, gdy ma rozstrzygać między prawdą i fałszem tam, gdzie chodzi o całkiem niedawne czyny. A nigdy sprawa nie dobiegnie końca, jeżeli ją powierzymy zwykłym metodom sporów i kłótni i krążących wieści, zwłaszcza jeżeli po obu stronach współdziałają namiętności ludzkie.

199. Gdy zaczyna kiełkować jakaś nowa religia, ludzie mądrzy i uczeni uważają rzecz zwykle za zbyt błahą, by zasługiwała na uwagę i uwzględnienie. A gdy później chętnie chcieliby wykryć oszustwo, aby otworzyć otumanionemu tłumowi oczy, minęła już pora po temu a dokumenty i świadectwa, które mogłyby sprawę wyjaśnić, zaginęły niepowrotnie.

200. Nie pozostaje żaden środek wykrycia fałszu prócz tych, które trzeba wydobyć właśnie z samych świadectw ludzi o sprawie donoszących, a środki te, chociaż zawsze wystarczają dla człowieka bystrego i znającego się na rzeczy, bywają zazwyczaj zbyt subtelne, by pospólstwo mogło je zrozumieć.

201. Ogółem więc wziąwszy okazuje się, że żadne świadectwo za jakiegokolwiek rodzaju cudem nigdy nie osiągnęło*) prawdopodobieństwa, a tem mniej siły

*) [Nigdy nie może w jakikolwiek sposób osiągnąć: Wydania E i F.]

pewnego dowodu; dalej, że. jeżeliby nawet osiągnęło tę siłę, można mu przeciwstawić inny dowód, wynikający z samej istoty faktu, który usiłowało ustalić. Jedynie tylko doświadczenie nadaje powagi ludzkiemu świadectwu; jestto to samo doświadczenie, które upewnia nas o prawach przyrody. Jeżeli tedy oba te rodzaje doświadczenia sprzeciwiają się sobie, nic nam nie pozostaje, jak odjąć jedno od drugiego i skłonić się do zdania, bądź jednego bądź drugiego, z tą siłą przekonania, która wynika z różnicy. Stosownie jednak do wyłuszczonej tutaj zasady to odejmowanie, gdy chodzi o wszelkie religie potoczne, równa się zupełnemu unicestwieniu; dlatego możemy przyjąć jako zasadę, że żadne świadectwo ludzkie nie może mieć takiej siły, by dowieść jakiegoś cudu i uczynić zeń pewną podstawę jakiegokolwiek tego rodzaju systemu religijnego.

202.*) Proszę nie przeoczyć zastrzeżeń, które czynię, mówiąc, że cud nie może być nigdy udowodniony tak, aby stał się podstawą systemu religijnego. Przyznaję bowiem, że poza tem mogą istnieć cuda lub pogwałcenia zwykłego biegu przyrody, dające się dowieść przy pomocy świadectwa ludzkiego, chociaż może byłoby trudno znaleść takie cuda w jakimkolwiek dokumencie historycznym. I tak przypuśćmy, że wszyscy autorowie, we wszystkich językach zgodnie opowiadają, że od pierwszego stycznia 1600 r. panowała na całej ziemi przez osiem dni zupełna ciemność; przypuśćmy, że tradycya o tem nadzwyczajnem zdarzeniu jest jeszcze wśród ludzi wyraźna i żywa, że wszyscy podróżnicy, wracając z dalekich krajów, przynoszą nam bez najmniejszej

*) [Ten oraz następne trzy ustępy podane są w wyd. E do P jako przypisek.]

zmiany lub sprzeczności wiadomość o tej samej tradycyi: rzecz oczywista, że nasi teraźniejsi uczeni zamiast wątpić o tym fakcie, powinniby go przyjąć jako pewny i szukać przyczyn, z których mógł wyniknąć. Koniec*), rozluźnienie i rozprężenie się świata jest rzeczą, w którą wierzyć dozwalają tak liczne analogie, że zjawisko, wydające się zmierzać ku tej katastrofie, może się stać przedmiotem świadectwa ludzkiego, jeżeli świadectwo to jest bardzo ogólne i zgodne.

203. Przypuśćmy jednak, że wszyscy historycy piszący o Anglii, zgodnie opowiadaliby, że dnia pierwszego stycznia 1600 r. królowa Elżbieta umarła, że tak przed jak po jej śmierci widzieli ją jej lekarze i cały dwór, jak to jest zwyczajem u osób tego stanowiska, że parlament uznał i proklamował jej następcę, i że w miesiąc po pogrzebie zjawiła się znowu, wstąpiła na tron i rządziła Anglią przez trzy lata — przyznać muszę, że byłbym zdumiony zbiegiem tak wielu dziwnych okoliczności, lecz że nie byłbym wcale skłonny do uwierzenia w takie cudowne zdarzenie. Nie wątpiłbym o jej rzekomej śmierci i owych politycznych faktach, które po niej nastąpiły; twierdziłbym tylko, że ona była rzekomą, i że ani była ani być nie mogła rzeczywistą. Daremnie zarzucałby mi ktoś, że trudno i prawie niepodobna wprowadzić ogół w błąd w sprawie tak doniosłej; daremnie przedstawianoby mi mądrość**) i zdrowy sąd owej sławnej królowej, oraz fakt, że tak marna sztuczka nie dałaby jej żadnych albo tylko niewielkie korzyści; wszystko to mogłoby mnie zadziwić; zawsze jednak odpowiedziałbym jeszcze, że łotrostwo i głupota ludzka są zjawiskiem

*) [Zdanie to dodano w wyd. K.]
**) [I nieposzlakowany charakter: wyd. E do P.]

tak zwyczajnem, iż raczej uwierzyłbym w najdziwniejsze zdarzenia, wynikające z ich współdziałania, niżbym przyjął tak osobliwe pogwałcenie praw przyrody.

204. Gdyby jednak cud ten miano przypisać jakiemuś nowemu systemowi religijnemu, ta właśnie okoliczność byłaby pełnym dowodem oszustwa i wystarczyłaby, aby wszyscy zdrowo myślący ludzie nietylko fakt odrzucili, lecz aby odrzucili go bez dalszego zbadania; wszak we wszystkich wiekach tak bardzo zwodzono ludzi śmiesznemi historyami tego rodzaju. Chociaż Istota, której przypisuje się cud, jest w tym wypadku wszechmocna, cud przez to nie staje się ani odrobinę bardziej wiarygodnym, albowiem nie możemy własności i czynności takiej Istoty poznać inaczej, jak na podstawie doświadczenia, które mamy o jej działaniu w zwykłym biegu przyrody. To prowadzi nas znowu do dawniejszej obserwacyi i każe nam porównywać wypadki pogwałcenia prawdy w świadectwie ludzkiem z wypadkami pogwałcenia praw przyrody przez cuda; tym bowiem sposobem będziemy mogli ocenić, które z tych przypuszczeń jest najprawdopodobniejsze i najwiarygodniejsze. A ponieważ wypadki pogwałcenia prawdy są czemś bardziej zwyczajnem w świadectwach o cudach religijnych aniżeli w jakichkolwiek innych sprawach, przeto powaga świadectw owych musi być znacznie mniejsza, co nas powinno skłonić do powzięcia ogólnego postanowienia, że nie będziemy nigdy zwracali na nie uwagi, chociażby występywały z nie wiedzieć jak wspaniałymi pozorami.

205. *) Zdaje się, że Lord Bacon wyznawał te same zasady rozumowania. „Powinniśmy“. powiada,

*) Ustęp ten, którego brak w wyd. E i F, znajduje się też jako przypisek w wydaniach K do P. W wydaniach K do Q cytat jest podany po łacinie.

„ułożyć spis lub szczegółową historyę wszelkich potworów, cudownych porodów lub płodów i jednem słowem wszelkich rzeczy niebywałych, rzadkich, nadzwyczajnych. Trzeba to jednak zrobić z najsurowszą ścisłością, aby nie oddalić się od prawdy. W pierwszym rzędzie trzeba uważać za podejrzane wszelkie opowiadanie, które zależy w jakimkolwiek stopniu od wiary religijnej, jak n. p. cuda Liwiusza. A tak samo wszystko, co znajdujemy w pismach o naturalnej magii lub alchemii albo u takich autorów, o których nam się zdaje, że bez wyjątku żywią niepohamowaną żądzę fałszu i bajek“ *).

206. Wyłożony tutaj sposób rozumowania podoba mi się tem lepiej, ile że myślę, że może służyć do zawstydzenia tych niebezpiecznych przyjaciół lub zakapturzonych wrogów *religii chrześcijańskiej*, którzy podjęli się jej obrony na podstawie zasad rozumu ludzkiego. Najświętsza nasza religia opiera się na *wierze*, nie na rozumie, i jest to pewny sposób narażania jej, jeżeli poddajemy ją takiej próbie, wobec której żadną miarą ostać się nie może. Aby rzecz tę lepiej wyjaśnić, rozpatrzmy owe cuda, o których opowiada pismo święte; żeby zaś nie zgubić się na polu zbyt obszernem, ograniczymy się do cudów, które znajdujemy w *Pięcioksięgu*. Rozważmy go zgodnie z zasadami owych rzekomych chrześcian nie jako słowa lub świadectwo samego Boga, lecz jako dzieło czysto ludzkich pisarzy i historyków. Mamy tu więc przedewszystkiem do czynienia z książką, otrzymaną od narodu barbarzyńskiego i nieoświeconego, pisaną wówczas, kiedy naród ten był jeszcze bardziej barbarzyńskim, i według wszelkiego prawdopodobieństwa bardzo długo po owych faktach, o których opo-

*) Nov. Org. lib. II. aph. 29.

wiada, nie popartą żadnem zgodnem z nią świadectwem, a podobną do owych bajecznych opowieści, które każdy naród posiada o swych początkach. Czytając tę książkę, widzimy, że obfituje w rzeczy cudowne i nadprzyrodzone. Opowiada o stanie świata i natury ludzkiej zupełnie odmiennym od obecnego; o wieku ludzkim, sięgającym prawie tysiąca lat; o zniszczeniu świata przez potop; o dowolnem przeznaczeniu jednego narodu na wybrańców niebios, a naród ten, to ziomkowie autora; o jego wybawieniu z niewoli przez cuda, od których nie można sobie wyobrazić bardziej zdumiewających: chciałbym, aby ktoś z ręką na sercu i po poważnym namyśle oświadczył, czy sądzi, że kłamliwość takiej książki, popartej takiemi świadectwami, byłaby czemś bardziej niezwykłem i cudownem od wszystkich cudów, które podaje; a byłby to zgodnie z wyłuszczoną powyżej miarą prawdopodobieństwa warunek konieczny, aby módz książkę tę uznać.

207. To, cośmy powiedzieli o cudach, może być bez zmiany zastosowane także do proroctw; istotnie bowiem wszelkie proroctwa są rzeczywistymi cudami, i tylko jako takie mogą uchodzić za dowody objawienia. Gdyby przepowiadanie zdarzeń przyszłych nie przekraczało przyrodzonych zdolności ludzkich, byłoby niedorzecznością powoływać się na jakiekolwiek proroctwo jako na argument, przemawiający za posłannictwem boskiem lub za powagą nadaną przez niebiosa. Ogółem więc wziąwszy, możemy na zakończenie powiedzieć, że *religii chrześciańskiej* towarzyszyły cuda nietylko w jej początkach, lecz że także dzisiaj żaden rozumny człowiek nie może jej z wiarą przyjąć bez pomocy cudów. Sam rozum nie wystarcza, aby nas przekonać o jej prawdziwości. A kogokolwiek pobudza do jej przyjęcia *wiara*, ten też posiada świadomość dziejącego się w nim samym ustawicznie cudu, który znosi wszystkie zasady jego rozumu i zniewala go do uwierzenia w rzeczy, najbardziej sprzeczne z tem, do czegośmy przywykli i czego doświadczamy.

ROZDZIAŁ XI.

O szczególnej opatrzności i o życiu przyszłem *).

208. Wdałem się niedawno w rozmowę z przyjacielem, który lubuje się w sceptycznych paradoksach. Wypowiedział przytem wprawdzie wiele zasad, na które nie mogę się żadną miarą godzić; ponieważ jednak są, jak się zdaje, ciekawe, i pozostają w pewnym związku z tokiem myśli niniejszej rozprawy, powtórzę je przecież z pamięci tak dokładnie, jak potrafię, aby poddać je pod sąd czytelnika.

209. Rozmowa nasza rozpoczęła się od tego, że wyraziłem swój podziw dla osobliwie szczęśliwego losu filozofii, która, potrzebując przed wszystkimi innymi przywilejami zupełnej wolności a kwitnąc głównie dzięki swobodnemu ścieraniu się zdań i argumentów, zrodziła się po raz pierwszy w czasie i w kraju wolności i tolerancyi, niekrępowana nawet w swych najdziwaczniejszych poglądach żadnemi wierzeniami, wyznaniami albo postanowieniami karnemi. Pominąwszy bowiem wygnanie Protagorasa i śmierć Sokratesa, która wynikła po części z innych pobudek, trudno chyba przytoczyć w dziejach starożytnych jakieś przykłady owej zawistnej bigoteryi, dręczącej w tak wysokim stopniu nasz

*) [O praktycznych konsekwencyach religii naturalnej: Wyd. E.]

wiek. Epikur żył w Atenach aż do późnej starości spokojnie i swobodnie; Epikurejczyków*) dopuszczano nawet do godności kapłańskiej i do służby ołtarza w najświętszych obrzędach panującej religii; a publicznej zachęty**) w postaci płac i pensyi doznawali ze strony najmądrzejszego ze wszystkich cesarzy rzymskich***) w równej mierze wyznawcy każdego kierunku filozoficznego. Jak dalece taki sposób traktowania był pożądany dla filozofii w jej okresie najwcześniejszym, łatwo zrozumieć, jeżeli zważymy, że nawet dzisiaj, kiedy możemy ją uważać za odporniejszą i silniejszą, z wielkim trudem znosi burze wieku i szalejące w około niej fale oszczerstwa i prześladowania.

210. Podziwiasz, odrzekł mój przyjaciel, jako całkiem osobliwe szczęście filozofii to, co, jak się zdaje, wynika z naturalnego biegu rzeczy i co jest nieuniknione w każdym wieku i u każdego narodu. Ta uparta bigoterya, na którą się użalasz jako na rzecz tak dla filozofii fatalną, jest w istocie rzeczy jej córką, która, połączywszy się z zabobonem, zupełnie się odsuwa od spraw swej matki i staje się jej najzaciętszym wrogiem i prześladowcą. Nie można przecież było spekulatywnych dogmatów religijnych, które dzisiaj dają początek tak ostrym sporom, rozumieć i przyjmować w wiekach dawniejszych, kiedy to ludzkość pozbawiona wszelkiego wykształcenia, wytwarzała sobie pojęcie religii bardziej odpowiadające swej mniej rozwiniętej pojętności i układała swe święte nauki głównie z takich opowiadań, które były bardziej przedmiotem wiary tradycyjnej ani-

*) Luciani *συμπ. ἢ λαπίθαι*. 9.
**) Luciani *εὐνοῦχος*. 3.
***) Id. i Dio.

żeli argumentacyi i dysput. To też następnie, gdy minęły pierwsze burze, wywołane nowymi parodoksami i zasadami filozofów, nauczyciele ci zawsze przez całe wieki starożytne żyli, jak się zdaje, w wielkiej zgodzie z przyjętym powszechnie zabobonem i rozgraniczali ludzkość starannie na dwie części: dla uczonych i mądrych przeznaczali filozofię, religię zaś oddali na własność nieoświeconemu tłumowi.

211. Zdaje się więc, rzekłem, że nie bierzesz wcale na uwagę polityki i że wcale nie przypuszczasz, iż przezorna władza może słusznie żywić nieufność do pewnych nauk filozoficznych, jakiemi były n. p. nauki Epikura, który, nie uznając Boga i co zatem idzie opatrzności i życia przyszłego, zniszczył, jak się zdaje, w znacznej mierze więzy moralności, wskutek czego można go uważać za niebezpiecznego dla spokoju społeczeństwa.

212. Wiem, odpowiedział mój przyjaciel, że w rzeczywistości owe prześladowania nigdy i w żadnym czasie nie miały swego początku w chłodnej rozwadze albo w doświadczeniu, stwierdzającem zgubne następstwa filozofii, lecz że powstawały wyłącznie na tle namiętności i przesądów. Cóż jednak, gdybym się posunął jeszcze dalej i twierdził, że Epikur, gdyby go któryś z ówczesnych *sykofantów* lub donosicieli był przed ludem oskarzył, byłby się z łatwością obronił i dowiódł, że zasady jego filozofii są niemniej zbawienne od zasad jego przeciwników, którzy usiłują z taką zaciekłością podać go w ogólną nienawiść i zawiść.

213. Chciałbym, odpowiedziałem, abyś spróbował swej wymowy na tak niezwykłym temacie i wypowiedział mowę w obronie Epikura, mowę, któraby zadowoliła nie ciemny tłum ateński, — jeżeli w ogóle

przypuszczasz, że w tem starożytnem i oświeconem mieście istniał jakiś tłum — lecz bardziej pod względem filozoficznym wykształconą część jego audytoryum, tę mianowicie, o której można sądzić, że byłaby zdolną zrozumieć jego argumenty.

214. Pod tymi warunkami, odrzekł, rzecz nie byłaby trudną; jeżeli chcesz, będę na chwilę uważał siebie za Epikura, a ciebie przyjmę za lud ateński i wypowiem taką mowę, że cała urna wypełni się białą fasolą i że nie pozostanie ani jedna czarna, by uratować złośliwość moich przeciwników.

215. Doskonale; uczyń więc, jakeśmy ułożyli.

Ateńczycy! Przybywam tutaj, by usprawiedliwić w waszem zebraniu nauki, które głosiłem w swej szkole i widzę, że zamiast rozprawiać ze spokojnymi i wolnymi od namiętności badaczami, jestem oskarzony przez zaciekłych przeciwników. Rozmyślania wasze, które słusznie powinny być skierowane ku zagadnieniom dobra publicznego i korzyści ogółu, zwracają się do roztrząsań filozofii spekulatywnej; a te wspaniałe, chociaż może niepłodne badania stają w miejscu waszych potoczniejszych, lecz zarazem pożyteczniejszych zajęć. O ile to jednak odemnie zależy, pragnę temu nadużyciu zapobiedz. Nie będziemy tutaj rozprawiać o początkach i rządach światów. Zastanowimy się tylko nad tem, jak dalece tego rodzaju zagadnienia dotyczą publicznego interesu. A jeżeli potrafię was przekonać, że one są dla spokoju społecznego i dla bezpieczeństwa rządu rzeczą zupełnie obojętną, zechcecie nas, spodziewam się, natychmiast odesłać do naszych szkół, abyśmy tam swobodnie rozpatrywali najsubtelniejsze a zarazem najbardziej spekulatywne zagadnienia wszelkiej filozofii.

216. Filozofowie religijni, nie zadowalając się tradycyami waszych przodków i nauką waszych kapłanów, (na której ja chętnie poprzestaję), oddają się niewczesnej ciekawości, próbując, w jakiej mierze potrafią religię uzasadnić przy pomocy zasad rozumu; tym sposobem zaś, zamiast usunąć, budzą wątpliwości, wyłaniające się naturalnym biegiem rzeczy z pilnych i sumiennych roztrząsań. W barwach najwspanialszych opisują ład, piękność i mądre urządzenie wszechświata, a następnie pytają się, czy tak świetny objaw inteligencyi może być dziełem przypadkowego zetknięcia się atomów, czy ślepy traf mógł stworzyć coś takiego, czego nawet największy geniusz nigdy nie potrafi dość podziwiać. Nie będę badał słuszności tego argumentu. Przyznam, że jest tak silny, jak tego tylko pragnąć mogą moi przeciwnicy i oskarżyciele. Wystarczy, jeżeli potrafię przy pomocy tego właśnie rozumowania dowieść, że zagadnienie to jest czysto spekulatywne i że, nie uznając w swych filozoficznych roztrząsaniach opatrzności i życia przyszłego, nie podkopuję podstaw społeczeństwa, lecz wygłaszam poglądy, o których nawet oni, wychodząc ze swych własnych założeń i argumentując konsekwentnie, muszą powiedzieć, że są uzasadnione i zadowalające.

217. Otóż wy, oskarzyciele moi, przyznajecie, że główny albo jedyny argument przemawiający za istnieniem Boga, (którego nigdy nie podawałem w wątpliwość), opiera się na panującym w świecie ładzie; widać w nim bowiem takie oznaki inteligencyi i świadomości celów, że uważacie to za rzecz nierozsądną, jeżeli za przyczynę tego wszystkiego przyjmuje się bądź przypadek, bądź ślepą i niczem nie kierowaną siłę materyalną. Przyznajecie, że jest to argument, postępujący od skutków do przyczyn. Na podstawie ładu, cechującego dzieło, wnosicie, że musiał je obmyśleć i z góry rozważyć ktoś, co je zdziałał. Jeżeli nie potraficie myśli tej utrzymać, wniosek wasz upada, a nie rościcie sobie pretensyi, byście mogli wniosek ustalić w zakresie szerszym, aniżeli go usprawiedliwiają zjawiska świata. Oto, co przyznajecie. Więc zważcie, proszę, co z tego wynika.

218. Jeżeli na podstawie skutku wnosimy o jakiejś konkretnej przyczynie, musimy przestrzegać właściwego między niemi stosunku i nie wolno nam nigdy przypisywać przyczynie jakichkolwiek własności prócz tych, które właśnie wystarczają do wywołania skutku. Ciało o dziesięciu uncyach, wznoszące się w szalce wagi, może służyć jako dowód, że ciężar, stanowiący przeciwwagę, wynosi więcej, aniżeli dziesięć uncyi; nigdy to jednak nie dowodzi, że wynosi więcej niż sto uncyi. Jeżeli przyczyna, podana dla jakiegoś skutku, nie wystarcza do wywołania go, wtedy albo trzeba ją odrzucić albo przypisać jej dodatkowo takie własności, które nadają jej właściwy względem skutku stosunek. Jeśli zaś przypiszemy jej dalsze własności albo powiemy, że ona może wywołać jeszcze inne skutki, korzystamy jedynie z prawa robienia przypuszczeń i całkiem dowolnie, bez należytej racyi i podstawy, przyjmujemy istnienie własności i sił.

219. Ta sama zasada pozostaje ważną bez względu na to, czy domniemana przyczyna jest martwą, nieświadomą materyą, czy też rozumną, inteligentną istotą. Jeżeli przyczyna jest nam znana jedynie ze swych skutków, nie wolno nam nigdy przypisywać jej żadnych własności prócz tych, które są niezbędnie potrzebne do wywołania skutku. A niema też żadnych zasad trafnego rozumowania, przy pomocy których moglibyśmy, zwracając się w kierunku przeciwnym, wnosić na podstawie

przyczyny o innych skutkach prócz tych, dzięki którym ją jedynie znamy. Z samego widoku jakiegoś obrazu Zeuxis'a nikt nie może wiedzieć, że był on także rzeźbiarzem lub architektem i że był nie mniej zręcznym artystą dłuta lub cyrkla jak pędzla. Zdolności i smak, objawiające się w tem danem nam dziele, oto wszystko, o czem wolno nam bezpiecznie wnosić, że je artysta posiada. Przyczyna musi pozostawać do skutku w należytym stosunku, a jeżeli stosunku tego dokładnie i ściśle będziemy przestrzegać, nie znajdziemy w niej nigdy żadnych własności, któreby wskazywały na coś dalszego albo pozwalały na wniosek dotyczący jakiegoś innego zamiaru lub działania. Takie własności muszą być jeszcze czemś więcej poza tem, co jest niezbędne do wywołania badanego przez nas skutku.

220. Przyznając zatem, że twórcami bytu albo ładu wszechświata są bogowie, mamy ten wniosek, że posiadają właśnie taki stopień mocy, inteligencyi i dobroci, jaki się objawia w ich dziele; niczego więcej tym sposobem dowieść nie można, chyba że przywołamy na pomoc przesadę i pochlebstwo, aby wypełnić braki dowodzenia i rozumowania. O ile dane nam są obecnie ślady pewnych własności, o tyle możemy wnosić, że własności te istnieją. Przypuszczenie dalszych własności jest czystą hipotezą, a tem więcej jest nią przypuszczenie, że w odległych miejscach lub czasach istniały lub będą istnieć wspanialsze jeszcze objawy tych własności i system rządzenia światem bardziej odpowiadający takim urojonym doskonałościom. Nigdy nam nie wolno, wzniósłszy się od wszechświata, jako od skutku, do Jowisza, jako do przyczyny, zestąpić znowu, by z przyczyny wywnioskować jakiś nowy skutek, jak gdyby obecne skutki same w sobie nie były w zupełności godne wspaniałych

własności, które temu bóstwu przypisujemy. Skoro nasza wiedza o przyczynie opiera się wyłącznie na skutku, muszą one być dokładnie względem siebie ustosunkowane, a nigdy ani przyczyna ani skutek nie mogą dotyczyć jakiejś rzeczy dalszej albo być podstawą jakiegoś nowego wniosku, jakiejś nowej konkluzyi.

221. Spotykacie w świecie pewne zjawiska. Szukacie przyczyny lub sprawcy. Wyobrażacie sobie, żeście go znaleźli. Następnie tak się rozmiłowujecie w tym płodzie waszego mózgu, że sobie wyobrażacie, iż sprawca ów musiał wytworzyć coś większego i bardziej doskonałego od danej nam sceneryi, tak pełnej złego i nieładu. Zapominacie, że ta najwyższa inteligencya i dobroć są czemś zgoła urojonem, albo że jej przynajmniej brak wszelkiej podstawy w naszym rozumie, i że nie macie prawa przypisywać temu sprawcy żadnych własności, prócz tych, o których widzicie, że naprawdę je objawił i rozwinął w swych tworach. Pozwólcie tedy, filozofowie, aby wasi bogowie odpowiadali obecnemu wyglądowi świata i nie chciejcie go przy pomocy dowolnych przypuszczeń zmieniać, aby uczynić go bardziej odpowiednim tym własnościom, które tak chętnie waszym bóstwom przypisujecie.

222. Ateńczycy! Gdy kapłani i poeci, oparci na waszej powadze, opowiadają o wieku złotym i srebrnym, które poprzedziły obecny stan rzeczy, pełny występku i nędzy, słucham ich z uwagą i uszanowaniem. Ale jeżeli to samo prawią filozofowie, którzy utrzymują o sobie, że nie liczą się z niczyją powagą i polegają na samym rozumie, wtedy, przyznaję, nie użyczam im tej samej posłusznej uległości i pobożnej czci. Pytam się: któż ich zaprowadził poza wrota niebios, któż ich dopuścił do rady bogów, któż roztworzył przed nimi

się gę przeznaczeń, że tak śmiało twierdzą, iż bóstwa ich wykonały lub wykonują jakiś zamiar sięgający poza, to, co istotnie nam jest dane? Jeśli mi odpowiadają że wspinali się na stopniach *) rozumu albo wznosili się na nim coraz wyżej i że wyprowadzali wnioski ze skutków o przyczynach, twierdzę nadal, że wznoszeniu się **) rozumu dopomogli skrzydłami wyobraźni; inaczej nie byliby mogli zmienić w ten sposób swej metody wnioskowania i na podstawie przyczyn dowodzić czegoś o skutkach — przyjmując, że jakieś dzieło, doskonalsze od obecnego świata więcej by odpowiadało tak doskonałym istotom, jakiemi są bogowie, i zapominając o tem, że nie mają racyi przypisywać tym niebiańskim istotom żadnych doskonałości albo własności prócz tych, które można widzieć w świecie obecnym.

223. Stąd to pochodzą wszystkie owe daremne usiłowania, zmierzające do wyjaśnienia tego, co nam się w świecie przedstawia jako zło, i do ocalenia honoru bogów, gdy tymczasem musimy uznać rzeczywistość tych nędz i nieporządków, w które świat tak bardzo obfituje. Uparte i nieubłagane własności materyi, powiadają nam, albo przestrzeganie ogólnych praw albo jakieś tego rodzaju racye, oto jedyna przyczyna, która ograniczała moc i dobroć Jowisza i zniewoliła go do stworzenia człowieka i wszelkiego czującego stworzenia tak niedoskonałem i nieszczęśliwem. Własności te przyjmuje się więc, jak się zdaje, z góry jako dowiedzione w ich najszerszym zakresie. I przyznaję, że dla kogoś, który z tego wychodzi założenia, takie domysły mogą się przedstawiać jako prawdopodobne wyjaśnienie istnie-

*) [Na stopniach albo drabinie rozumu: Wyd. E.].
** [Drabinie: Wyd. E.].

jącego w świecie złego. Ale znowu się pytam: Dlaczego uważać te własności za dowiedzione, albo dlaczego przypisywać przyczynie jakieś własności prócz tych, które istotnie przejawiają się w skutku? Dlaczego mózg swój dręczycie, by usprawiedliwić bieg świata na podstawie założeń, które, o ile wam wiadomo, mogą być w zupełności urojone i których ślady nie dają się nigdzie w biegu świata wykazać?

224. Trzeba zatem uważać religijną hipotezę za pewien sposób wyjaśnienia widzialnych zjawisk świata; nikt jednak, kto rozumuje trafnie, nie ośmieli się wywnioskować z niej jakiegoś konkretnego faktu i chociażby w jednym jedynym tylko wypadku na jej podstawie zmienić czegoś w zjawiskach lub czegoś do nich dodać. Jeśli sądzicie, że wygląd rzeczy dowodzi istnienia takich przyczyn, wolno wam wyprowadzać wnioski, dotyczące istnienia tych przyczyn. W sprawach tak skomplikowanych i wzniosłych trzeba każdemu pozostawić swobodę czynienia przypuszczeń i argumentowania. Ale na tem powinniście poprzestać. Jeżeli pójdziecie w kierunku odwrotnym i dowodząc na podstawie waszych wyrozumowanych przyczyn wnosicie, że w biegu świata istniał albo istnieć będzie jakiś inny fakt, który może posłużyć jako pełniejszy objaw pewnych własności, wtedy muszę was upomnieć, że odbiegliście od metody rozumowania, właściwej naszemu przedmiotowi i że do własności przyczyny dodaliście niewątpliwie coś, co leży poza zakresem skutku; inaczej nie moglibyście nigdy dodać w znaczeniu jako tako znośnem i dopuszczalnem jakiejkolwiek rzeczy do skutku, aby go uczynić godniejszym przyczyny.

225. Gdzież więc jest ohyda tej nauki, którą głoszę w swej szkole, albo którą raczej rozważam w swych

ogrodach? Albo cóż znajdujecie w całem tem zagadnieniu, coby dotyczyło chociażby w najsłabszym stopniu bezpieczeństwa dobrych obyczajów albo spokoju i porządku społecznego?

226. Powiadacie, że nie uznaję opatrzności i najwyższego władcy świata, który kieruje biegiem wypadków i który karze ludzi złych niesławą i niepowodzeniem, a wynagradza dobrych czcią i powodzeniem we wszystkich ich przedsięwzięciach. Ale z pewnością nie zaprzeczam samego biegu wypadków, jawnego każdemu, kto go chce badać i rozstrząsać. Przyznaję, że w obecnym porządku rzeczy cnota łączy się z większym spokojem umysłu niż występek i że spotyka się z życzliwszem przyjęciem ze strony świata. Czuję, że zgodnie z dotychczasowem doświadczeniem ludzkości przyjaźń jest największą rozkoszą życia ludzkiego, a umiarkowanie jedynem źródłem równowagi i szczęścia. Nigdy się nie waham pomiędzy cnotliwym, a występnym sposobem życia, lecz czuję, że dla każdego zdrowo myślącego człowieka przewaga w zupełności jest po stronie cnoty. I cóż więcej możecie wypowiedzieć, razem z wszystkiemi waszemi przypuszczeniami i z całem waszem rozumowaniem? Prawda, powiadacie mi, że ten porządek rzeczy jest dziełem inteligencyi i zamiaru. Ale czyjemkolwiek onby nie był dziełem, sam porządek ów, od którego zależy nasza dola lub niedola, i, co zatem idzie, nasz sposób i rodzaj życia, pozostaje zawsze ten sam. Zawsze pozostaje mnie, tak samo jak i wam, możność urządzenia swego postępowania na podstawie dawniejszego doświadczenia. A jeżeli twierdzicie, że przyjmując w świecie boską opatrzność i najwyższą w rozdzielaniu dóbr sprawiedliwość, mogę się spodziewać szczególniejszego wynagrodzenia tego co dobre, a ukarania tego, co złe, wynagrodzenia, wykraczającego poza zwykły bieg wypadków, wtedy widzę tutaj ten sam błędny wniosek, który poprzednio starałem się wykryć. Trwacie dalej w urojeniu, że możecie, jeżeli uznajemy istnienia Boga — o co z takim zapałem walczycie — wyprowadzać stąd bezpiecznie wnioski i dodać coś do danego w doświadczeniu porządku świata, rozumując na podstawie własności, które waszym bogom przypisujecie. Nie pamiętacie o tem, zdaje się, że wszelkie wasze rozumowanie w tej sprawie może postępować jedynie od skutków ku przyczynom, i że każdy argument w kierunku od przyczyn ku skutkom musi być nieuchronnie wielkim sofizmatem; wszak niepodobna, abyście wiedzieli cośkolwiek o przyczynie poza tem, coście poprzednio — nie wyrozumowali lecz — w zupełności wykryli w skutku.

227. Cóż jednak musi sobie pomyśleć filozof o tak pustych rozumowaniach, które, zamiast uważać daną widownię wypadków za jedyny przedmiot rozważań, tak dalece odwracają do góry nogami cały bieg świata, że czynią z obecnego życia tylko przejście do czegoś dalszego, przedsionek, wiodący do obszerniejszego i zupełnie odmiennego gmachu, prolog, służący jedynie jako wstęp do sztuki i mający jej dodać więcej uroku i prawidłowości? Jak sądzicie, skąd mogą tego rodzaju filozofowie wyprowadzać swoją ideę bogów? Z pewnością z własnej swej pomysłowości i wyobraźni. Gdyby bowiem wyprowadzali ją z danych zjawisk, nie sięgałaby ona nigdy dalej, lecz musiałaby być dokładnie do tych zjawisk zastosowana. Że jest rzeczą możliwą, iż bóstwo jest wyposażone własnościami, których objawy nigdy nie podpadały pod nasze spostrzeżenie, i że ono kieruje się zasadami działania, o których nie podobna

nam stwierdzić, iż bywają przestrzegane, — wszystko to można śmiało przyznać. Ale zawsze będzie to czystą możliwością i hipotezą. Brak nam wszelkich racyi, na podstawie których moglibyśmy coś wnosić o jego własnościach i o zasadach jego działania, o ile nie widzimy, że się objawiły i że bywają przestrzegane.

228. *Czy istnieją w wszechświecie jakieś oznaki sprawiedliwości w rozdzielaniu dóbr?* Jeżeli odpowiadacie tak, wnoszę stąd, że sprawiedliwości staje się zadość, skoro się w świecie objawia. Jeżeli zaś odpowiadacie nie, wnoszę stąd, że nie macie racyi przypisywać bogom sprawiedliwości w tem znaczeniu, w jakiem my tego słowa używamy. Jeżeli zajmujecie stanowisko pośrednie pomiędzy twierdzeniem a przeczeniem, mówiąc, że sprawiedliwość bogów w chwili obecnej objawia się tylko w pewnych granicach, a nie w pełnej mierze, odpowiadam, że nie macie racyi przypisywać jej jakiegoś innego określonego stopnia prócz tego, w jakim w chwili obecnej widzicie, że się objawia.

229. Tym więc sposobem, Ateńczycy, doprowadzam spór ze swoimi przeciwnikami do rychłego końca. Bieg świata tak samo jest przystępny moim rozważaniom, jak waszym. Dany w doświadczeniu tok wypadków jest tą wielką wskazówką, według której wszyscy regulujemy swe postępowanie. Nie wolno się powoływać na nic innego, ani w polu, ani w senacie. O niczem innem nie powinno być mowy ani w szkole, ani w izbie uczonego. Daremnie ograniczony rozum nasz chciałby przekroczyć te granice, zbyt ciasne dla naszej wybujałej wyobraźni. Gdy dowodząc na podstawie biegu świata wnosimy o jakiejś przyczynie rozumnej, która naprzód zaprowadziła w wszechświecie ład, a następnie go utrzymuje, chwytamy się zasady zarówno niepewnej jak nieużytecznej. Jest niepewna, albowiem sprawa leży w zupełności poza dziedziną ludzkiego doświadczenia. Jest nieużyteczna, ponieważ wiedza nasza o tej przyczynie opiera się w zupełności na biegu wszechświata i ponieważ wskutek tego nie możemy, przestrzegając prawideł trafnego rozumowania, postąpić w kierunku odwrotnym i wyprowadzać z przyczyny jakieś nowe wnioski albo czynić jakieś dodatki do zwykłego i danego w doświadczeniu biegu świata, ustanawiać jakieś nowe zasady postępowania i zachowywania się.

230. Widząc, że zakończył swe przemówienie, rzekłem: Uważam, że nie gardzisz sztuczką starożytnych demagogów; a ponieważ wyznaczyłeś mi łaskawie rolę ludu, więc wkradłeś się w moją przychylność, przyznając się do takich zasad, do których, jak wiesz, wyrażałem zawsze szczególne przywiązanie. Ale pozwalając ci uważać doświadczenie (co też istotnie mojem zdaniem czynić powinieneś) za jedyną podstawę naszych sądów w tych i we wszystkich innych zagadnieniach o faktach, nie wątpię, że na podstawie tego samego właśnie doświadczenia, na które się powołujesz, możnaby odeprzeć to rozumowanie, które włożyłeś w usta Epikura. Gdybyś widział n. p. gmach na wpół wykończony, otoczony kupami cegły, kamieni i wapna i wszelkimi przyrządami murarskimi, czy nie mógłbyś *wnosić* na podstawie skutku, że jest to dzieło wynikające z jakiegoś planu i zamiaru? I czy nie mógłbyś postąpić znów w odwrotnym kierunku i na podstawie tej wywnioskowanej przyczyny wywnioskować jakieś dodatkowe czynniki skutku i dojść do wyniku, że gmach będzie wkrótce wykończony i otrzyma wszelkie owe ulepszenia, w które może go sztuka wyposażyć? Gdybyś widział na wybrzeżu morskiem odcisk jednej stopy ludzkiej, wnosiłbyś, że tą

drogą szedł jakiś człowiek, i że pozostawił po sobie także ślady drugiej nogi, chociaż zatarł je ruch piasku lub zalew wody. Dlaczego więc wzbraniasz się dopuścić tę samą metodę rozumowania, gdy chodzi o panujący w świecie ład? Uważaj świat i życie obecne jedynie za niewykończony gmach, który pozwala ci wnosić o istnieniu jakiejś wyższej inteligencyi; dlaczego nie miałbyś, dowodząc na podstawie tej wyższej inteligencyi, która nie może pozostawić nic niedokończonego, wywnioskować istnienia jakiegoś bardziej zaokrąglonego systemu lub planu, który będzie w zupełności wykonany w jakimś odległym czasie lub miejscu? Czy te metody rozumowania nie są całkiem podobne do siebie? I pod jakim pozorem możesz posługiwać się jedną z nich, odrzucając równocześnie drugą?

231. Nieskończona odmienność tych rzeczy, odpowiedział, usprawiedliwia w sposób dostateczny odmienność moich wniosków. Gdy chodzi o twory sztuki i myśli *ludzkiej*, wolno postępować od skutku do przyczyny a następnie odwrotnie, wychodząc od przyczyny, wyprowadzać na nowo wnioski o skutku oraz badać zmiany, którym prawdopodobnie podlegał albo też może jeszcze podlegać. Ale jakaż jest podstawa tej metody rozumowania? Niewątpliwie ta, że człowiek jest istotą, znaną nam z doświadczenia; wiemy o jego pobudkach i zamiarach, a jego plany i skłonności wiążą i łączą się ze sobą w pewien sposób, zgodny z prawami, które przyroda ustanowiła dla zachowania się tego rodzaju istoty. Jeżeli więc widzimy, że jakieś dzieło ma swój początek w pomysłowości i czynności człowieka, możemy też wyprowadzać setki wniosków o tem, co się można po nim spodziewać, ponieważ i poza tem znamy naturę takiej istoty; a wnioski te będą wszystkie oparte na doświadczeniu i obserwacyi. Gdybyśmy jednak posiadali znajomość człowieka jedynie na podstawie danego dzieła lub tworu, który badamy, nie moglibyśmy żadną miarą w ten sposób dowodzić, ponieważ w tym wypadku wiedza nasza o wszystkich własnościach, które mu przypisujemy, opiera się na tem dziele, i ponieważ wskutek tego one nie mogą wskazywać na coś dalszego albo być podstawą jakiegoś nowego wniosku. Odcisk stopy na piasku — rozważany sam w sobie, — może jedynie dowieść, że była tu jakaś odpowiadająca mu postać, która go wytworzyła; ale odcisk stopy ludzkiej dowodzi także, na podstawie innych doświadczeń naszych, że była tu też prawdopodobnie inna noga, która także pozostawiła swój odcisk, chociaż czas lub inne okoliczności go zatarły. Tu wznosimy się od skutku do przyczyny, a zstępując znowu od przyczyny, wnosimy o zmianach skutku; nie jest to jednak tylko dalszy ciąg tego samego, prostego łańcucha rozumowania. Obejmujemy w tym wypadku setki innych doświadczeń i obserwacyi, dotyczących *zwykłej* postaci i budowy tego rodzaju istot żyjących; inaczej ta metoda dowodzenia musi być uważana za mylną i sofistyczną.

232. Gdy chodzi o nasze rozumowanie, oparte na tworach przyrody, sprawa ma się inaczej. Bóstwo jest nam znane jedynie ze swych dzieł i jest jedno w całym wszechświecie; nie podpada pod żaden rodzaj lub gatunek, którego własności lub cechy znamy z doświadczenia, tak, iż na ich podstawie moglibyśmy wnioskując drogą analogii dojść do jakichś jego cech i własności. Ponieważ w wszechświecie objawia się mądrość i dobroć, wnosimy o istnieniu mądrości i dobroci. Ponieważ objawia się pewien określony stopień tych doskonałości, wnosimy o istnieniu pewnego ich

stopnia, odpowiadającego dokładnie skutkowi, który badamy. Ale żadna zasada trafnego rozumowania nigdy nas nie upoważnia, byśmy wywnioskowywali lub przypuszczali istnienie dalszych własności lub dalszych stopni tych samych własności. Otóż bez pewnej tego rodzaju swobody czynienia przypuszczeń niepodobna nam przeprowadzać na podstawie przyczyny dowodów albo wnosić o jakichś zmianach w skutku poza tem, co było bezpośrednim przedmiotem naszej obserwacyi. Jeżeli ta istota stworzyła większe dobro, dowodzi to wyższego stopnia dobroci; bardziej bezstronny rozdział nagród i kar musi pochodzić z lepszego uwzględnienia sprawiedliwości i słuszności. Wszystko, co dodajemy do tworów przyrody, dodajemy tem samem też do własności stwórcy przyrody; z tego wynika, że, o ile się przytem nie opieramy na jakiejś racyi albo jakimś argumencie, możemy to czynić jedynie w formie czystego przypuszczenia, czystej hipotezy*).

*) Ogólnie biorąc można, sądzę, sformułować zasadę, że tam, gdzie jakaś przyczyna jest znana tylko z pewnych skutków swoich, musi być rzeczą niemożebną, abyśmy na podstawie tej przyczyny wnosili o istnieniu jakichś nowych skutków; własności bowiem, potrzebne do wywołania tych nowych skutków obok dawnych, muszą być albo różne, albo wyższe, albo dalej sięgające od tych, które wprost wywołały skutek, będący według założenia jedyną dla nas podstawą poznania przyczyny. Nie możemy zatem nigdy mieć jakiejś racyi, uprawniającej nas do przyjmowania tych własności. [Wydania E i F podają tę uwagę aż do wyrazu "własności" w tekście, a resztę umieszczają w przypisku]. Jeżeli powiemy, że nowy skutek pochodzi jedynie z dalszego działania tej samej energii, która jest już znana z pierwszych swych skutków, nie usuniemy trudności. Przyjąwszy bowiem, że tak nawet jest w istocie (na co chyba trudno się zgodzić), to byłoby zupełną dowolnością przypuszczać, że taka sama energia (gdyż niepodobna, żeby była ściśle tą samą) działa dalej i objawia się w innym okresie czasu i w innej części przestrzeni; nie mogą też żadną miarą jakieś ślady tego dalszego działania i objawiania się istnieć w tych skutkach, z których pierwotnie mamy całą swoją wiedzę o przyczynie. Niech przyczyna *wywnioskowana* odpowiada ściśle (jak to czynić powinna) znanemu skutkowi; a wtedy niepodobna, by posiadała jakieś własności, z których możnaby *wnosić* o skutkach nowych lub odmiennych.

233. Obfitem źródłem popełnianych w tej mierze błędów i nieograniczonej dowolności, na którą sobie pozwalamy przy tego rodzaju przypuszczeniach, jest to, że cichaczem stawiamy siebie w miejscu Najwyższej istoty i wnosimy, że ona w każdym wypadku obierze ten sam sposób postępowania, na którybyśmy w danych warunkach jako na rozumny i wskazany sami się zgodzili. Ale pominąwszy okoliczność, że zwyczajna kolej świata może nas przekonać, że prawie wszystkiem rządzą zasady i prawa bardzo odmienne od naszych własnych, pominąwszy to, powiadam, przecież musi się wydać oczywiście rzeczą niezgodną z wszelkiemi prawidłami analogii, jeżeli na podstawie zamiarów i planów ludzkich rozumujemy o planach i zamiarach Istoty tak bardzo odmiennej i o tak wiele wyższej. Leży to w naturze ludzkiej, że, jak to stwierdza doświadczenie, zamiary i skłonności występują w pewnym związku; wskutek tego możemy w sposób całkiem rozumny na podstawie jednego faktu, w którym wykryliśmy pewien zamiar jakiegoś człowieka, przy pomocy doświadczenia wnosić o fakcie innym i wysnuć długi łańcuch wniosków o jego dawniejszem lub przyszłem postępowaniu. Lecz tej metody rozumowania nie można żadną miarą stosować,

gdy chodzi o Istotę tak dla nas niepojętą i daleką, o Istotę, która jest o wiele mniej podobna do jakiejkolwiek innej istoty w świecie, aniżeli słońce do świeczki woskowej, i która objawia się tylko w niewielu nikłych śladach lub rysach, poza któremi nie mamy żadnego prawa przypisywać jej jakichkolwiek własności lub doskonałości. Co uważamy za wyższy stopień doskonałości, może w rzeczywistości być ułomnością. A chociażby nawet było nie wiedzieć jaką doskonałością, to przecież wygląda to raczej na pochlebstwo i panegiryzm, aniżeli na trafne rozumowanie i zdrową filozofię, jeżeli tę mniemaną doskonałość przypisujemy Najwyższej Istocie tam, gdzie się widocznie w jej dziełach w całej pełni faktycznie nie objawia. Żadna więc filozofia na świecie i żadna religia, która jest tylko pewnym rodzajem filozofii, nigdy nie potrafi nas wznieść ponad zwyczajny bieg doświadczenia albo dostarczyć nam innych prawideł postępowania i zachowania się prócz tych, które daje nam rozważanie potocznego życia. Hipoteza religijna nie upoważnia nas ani do wywnioskowania jakiegoś nowego faktu, ani do przewidzenia lub przepowiedzenia jakiegoś zdarzenia, ani do spodziewania się jakiejś nagrody lub do obawiania się jakiejś kary poza tem, co nam już jest znane z praktyki i obserwacyi. Tak więc moja obrona Epikura i nadal przedstawia się jako dobrze uzasadniona i zadowalająca; a między politycznymi interesami społeczeństwa i filozoficznemi rozprawami treści metafizycznej i religijnej niema żadnej łączności.

234. Jest jeszcze jedna okoliczność, odrzekłem, którą, jak się zdaje, przeoczyłeś. Chociaż godzę się na Twe przesłanki, przecież nie mogę uznać Twego wniosku. Stąd, że twierdzenia i rozumowania treści religijnej nie *powinny* wpływać na życie, wnosisz, że nie *mogą* wpływać; nie liczysz się zupełnie z tem, że ludzie nie rozumują tak jak Ty, lecz że z wiary w Istotę boską wysnuwają liczne wnioski i że przypuszczają, iż Bóstwo wymierza kary za występki a udziela nagród za cnotę poza tem, co się ujawnia w zwykłej kolei świata. Nie idzie o to, czy słuszne jest rozumowanie Twoje, czy też tamto. Jego wpływ na życie i postępowanie owych ludzi przez to się nie zmienia. Ci zaś, którzy usiłują pozbawić ich tego rodzaju przesądów, są może, o ile wiem, dzielnymi myślicielami, lecz nie mogę ich uważać za dobrych obywateli i polityków; wszak uwalniają człowieka od jednego z hamulców, nałożonych na jego namiętności, i sprawiają, że gwałcenie praw społeczeństwa staje się łatwiejszem i bezpieczniejszem.

235. Ostatecznie zgodziłbym się może na Twe ogólne wnioski, przemawiające na korzyść wolności, chociaż oparłbym je na przesłankach odmiennych od tych, któremi Ty usiłujesz je uzasadnić. Sądzę, że państwo powinno tolerować każdy kierunek filozoficzny; a niema też przykładu, żeby jakikolwiek rząd wskutek takiej pobłażliwości był doznał szkody w swych interesach politycznych. Filozofowie nie entuzyazmują się; nauka ich nie jest wcale ponętną dla szerokich warstw, a rozumowaniu ich nie można nałożyć żadnego hamulca, któryby nie prowadził nieodzownie do konsekwencyi niebezpiecznych dla nauki a nawet dla państwa, torując drogę prześladowaniu i uciskowi w sprawach, posiadających głębsze znaczenie i doniosłość dla ogółu ludzi

236. Lecz oto nasuwa mi się — mówiłem dalej — co do Twego głównego argumentu pewna trudność, którą po prostu Ci przedłożę, nie upierając się przy niej, by nas nie zawiodła na pole rozumowań zbyt drażliwych i subtelnych. Jednem słowem, mam silne wątpliwości,

czy jakaś przyczyna może nam być znana jedynie na podstawie swych skutków (jak to ustawicznie przyjmowałeś), albo czy może być tak jedyną w swoim rodzaju i wyjątkową, by nie można jej porównać i zestawić z żadną inną przyczyną, z żadnem innem zjawiskiem, znanem nam z doświadczenia. Tylko wtedy, gdy dwa *rodzaje* zjawisk występują w stałem ze sobą połączeniu, możemy na podstawie jednego wyprowadzać wnioski o drugim; a gdyby zjawił się jakiś skutek, jedyny w swoim rodzaju i nie dający się objąć żadnym znanym rodzajem, wtedy, o ile widzę, zgoła nie moglibyśmy czynić żadnych przypuszczeń ani też wysnuwać żadnych wniosków o jego przyczynie. Jeżeli doświadczenie i obserwacya i analogia są w istocie jedynymi przewodnikami, którym, rozumnie rzecz biorąc, możemy się w tego rodzaju wnioskach powierzać, zarówno skutek jak przyczyna muszą się dać zestawić i porównać z innymi znanymi nam skutkami i przyczynami, o których przekonaliśmy się w wielu wypadkach, że się ze sobą łączą. Śledzenie wniosków, wynikających z tej zasady, pozostawiam Twemu własnemu rozmyślaniu. Chcę tylko zauważyć, że skoro przeciwnicy Epikura zawsze uważają wszechświat, który jest skutkiem jedynym w swoim rodzaju i zupełnie wyjątkowym, za dowód istnienia jakiegoś bóstwa, które jest przyczyną nie mniej jedyną w swoim rodzaju i całkiem wyjątkową, wywody Twe, oparte na tem założeniu, zasługują, jak się zdaje, co najmniej na naszą uwagę. Przyznaję, że tkwi pewna trudność w pytaniu, jak możemy kiedykolwiek wracać od przyczyny do skutku i, rozumując na podstawie naszych pojęć o przyczynie, wywnioskować jakąś zmianę lub jakieś uzupełnienie skutku.

ROZDZIAŁ XII.

O filozofii akademickiej czyli sceptycznej.

Część I.

237. W żadnej sprawie nie użyto więcej filozoficznych dowodzeń, aniżeli w celu wykazania, że Bóg istnieje, i że *ateiści* posługują się wnioskami błędnymi; a przecież najbardziej wierzący filozofowie dotąd wiodą spór o to, czy może ktoś być tak zaślepionym, żeby wyznawał teoretyczny ateizm. Jak mamy te sprzeczności usunąć? Błędni rycerze, którzy włóczyli się po świecie, aby go uwolnić od smoków i wielkoludów, nie mieli nigdy najmniejszych wątpliwości co do istnienia tych potworów.

238. Innym wrogiem religii jest *sceptyk*, który spotyka się naturalnie z oburzeniem wszystkich teologów i poważniejszych filozofów, chociaż nie ulega wątpliwości że nikt jeszcze nie spotkał się z tak niedorzeczną istotą ani też nie obcował z człowiekiem, któryby nie miał żadnego zdania, żadnej zasady ani w sprawach życiowych ani w sprawach teoretycznych. Stąd rodzi się całkiem naturalnym trybem rzeczy pytanie: co należy rozumieć przez sceptyka? I aż do jakich granic można posunąć te filozoficzne zasady wątpienia i niedowierzania?

239. Istnieje pewnego rodzaju sceptycyzm, poprzedzający wszelkie badanie i filozofowanie, usilnie zalecany przez Des Cartes'a i innych jako znakomita ochrona przed błędami i zbyt pochopnymi sądami. Sceptycyzm ten każe nam zająć stanowisko ogólnego niedowierzania nie tylko co do wszystkich naszych dawniejszych poglądów i zasad, lecz nawet także co do wszelkich władz naszych; o tem, że nas te władze nie wprowadzają w błąd, musimy się, powiadają owi sceptycy, sami upe-

wnić przy pomocy szeregu dowodów, wysnutych z jakiejś pierwotnej zasady, która nie może żadną miarą być mylną lub złudną. Ani jednak niema żadnej takiej pierwotnej zasady, któraby miała pierwszeństwo przed innemi, oczywistemi i przekonywującemi, ani też, gdyby taka zasada istniała, nie moglibyśmy o krok wyjść poza nią, nie posługując się właśnie temi władzami, którym już według założenia nie ufamy. Kartezyańskie zatem niedowierzanie — gdyby jakaś istota ludzka potrafiła stanąć na jego stanowisku (co jest niepodobieństwem) — byłoby całkiem nieuleczalne, i żadne rozumowanie nie mogłoby nam dać pewności i przekonania w jakimkolwiek kierunku.

240. Trzeba jednak przyznać, że temu rodzajowi sceptycyzmu, ujętemu w formę bardziej umiarkowaną, można nadać znaczenie wcale racyonalne, a wtedy jest on niezbędnem przygotowaniem do zajmowania się filozofią, dzięki temu, że pozwala nam przestrzegać właściwej bezstronności w naszych sądach i uwolnić umysł od tych wszelkich przesądów, którym możemy podlegać wskutek wychowania lub przyjętych pochopnie poglądów. Rozpoczynając od jasnych i oczywistych zasad, postępując krokiem ostrożnym i pewnym, przeglądając często nasze wnioski i badając ściśle wszystkie ich następstwa, będziemy się co prawda w systemie naszym posuwali i powoli i niedaleko naprzód; a przecież jest to jedyny sposób, pozwalający nam się spodziewać, że dojdziemy do prawdy i osiągniemy właściwą stałość i pewność w naszych przekonaniach.

241. Istnieje innego rodzaju sceptycyzm, będący *następstwem* naukowego badania, a polegający na przypuszczeniu, że ludzie wykryli bądź to bezwzględną złudność swych władz umysłowych, bądź też swą niezdolność wyrobienia sobie jakiegoś ustalonego przekonania w tych wszystkich ciekawych przedmiotach badań, do których owe władze zwykle bywają używane. A nawet same zmysły nasze stały się dzięki pewnego rodzaju filozofom przedmiotem sporu, a prawidła postępowania w życiu potocznem bywają tak samo podawane w wątpliwość, jak najgłębsze zasady lub wyniki metafizyki albo teologii. Ponieważ z temi paradoksalnemi tezami (jeśli chcemy je wogóle nazwać tezami) można się spotkać u niektórych filozofów, a u niejednych z ich odparciem, przeto oczywiście budzą naszą ciekawość i zachęcają nas do zbadania argumentów, na których mogłyby być oparte.

242. Byłoby zbytecznem zatrzymywać się nad bardziej oklepanymi dowodami, którymi wojują sceptycy wszystkich czasów przeciw oczywistości *zmysłów*; są to dowody, oparte na niedoskonałości i złudności naszych narządów zmysłowych, objawiającej się przy niezliczonych sposobnościach: pozorne załamanie wiosła w wodzie, różny wygląd przedmiotów stosownie do ich różnej odległości, podwójne obrazy, powstające wskutek nacisku, wywartego na jedno oko, i jeszcze liczne inne złudzenia tego rodzaju. Faktycznie te sceptyczne argumenty mogą jedynie dowieść, że na samych zmysłach nie można bezwzględnie polegać, lecz że musimy prostować ich świadectwo przy pomocy rozumu i rozważania, opartego na istocie środowiska, na odległości przedmiotu oraz na stanie narządu zmysłowego, aby uczynić ich w dotyczącym zakresie odpowiedniemi *kryteryami* prawdy i fałszu. Istnieją przeciw zmysłom inne, głębsze argumenty, które nie dają się tak łatwo zbić.

243. Wydaje się rzeczą oczywistą, że przyrodzony instynkt lub uprzedzenie skłania człowieka do tego, by polegał na swych zmysłach, i że przyjmujemy wszyscy,

bez pomocy jakiegokolwiek rozumowania, a nawet niemal przed użyciem rozumu, jakiś świat zewnętrzny, który nie jest zależny od naszego spostrzegania i któryby istniał, chociażby istoty czujące nie istniały lub zginęły. Nawet zwierzęta podlegają takiemu mniemaniu i żywią wiarę w przedmioty zewnętrzne we wszystkich swych myślach, zamiarach i czynnościach.

244. Wydaje się również rzeczą oczywistą, że człowiek, idąc za tym ślepym a potężnym instynktem przyrodzonym, zawsze przyjmuje, iż same obrazy, których dostarczają mu zmysły, są przedmiotami zewnętrznymi, i że nigdy nie podejrzywa, jakoby jedne były tylko przedstawicielami drugich. O samym tym tu stole, który, jak widzimy, jest biały, i który, jak czujemy, jest twardy, wierzymy, że istnieje, niezależnie od naszego spostrzegania, i że jest w stosunku do spostrzegającego go umysłu naszego czemś zewnętrznem. Nasza obecność nie nadaje mu rzeczywistości, nasza nieobecność nie pozbawia go bytu. Zachowuje swe istnienie jednostajnie i całkowicie, niezależnie od stanowiska istot rozumnych, które go spostrzegają lub oglądają.

245. Ale ten powszechny i pierwotny pogląd każdego człowieka rychło burzy najskromniejsza już filozofia, która nas poucza, że umysłowi może być obecnym tylko obraz lub spostrzeżenie, i że zmysły są jedynie wejściem, przepuszczającem owe obrazy, lecz niezdolnem wytworzyć bezpośredniego obcowania umysłu z przedmiotami. Stół przez nas widziany zmniejsza się pozornie w miarę jak się od niego oddalamy; rzeczywisty jednak stół, istniejący niezależnie od nas, nie ulega żadnej zmianie; więc to, co było obecne umysłowi, było tylko obrazem stołu. Oto oczywiste wyroki rozumu, a żaden myślący człowiek nigdy nie wątpił, że te rzeczy, o które nam

chodzi, gdy mówimy *ten dom*, *to drzewo*, nie są niczem innem, jak spostrzeżeniami w umyśle naszym, znikomemi kopiami albo przedstawieniami innych rzeczy, pozostających jednakowemi i niezależnemi.

246. Do tego więc stopnia zmusza nas rozumowanie, byśmy sprzeciwili się pierwotnemu instynktowi przyrodzonemu lub wzięli z nim rozbrat i przyjęli nowy system co do świadectwa naszych zmysłów. Tutaj jednak filozofia sama znajduje się w położeniu nader kłopotliwem, jeśli chce nowy ten system uzasadnić i zapobiedz subtelnościom i zarzutom sceptyków. Nie może już bronić nieomylnego i nieprzezwyciężonego instynktu przyrodzonego; ten instynkt bowiem zawiódł nas do zupełnie odmiennego systemu, o którym przekonaliśmy się, że jest złudny, a nawet błędny. A uzasadnienie tego rzekomego systemu filozoficznego, któryby się opierał na szeregu jasnych i przekonywujących argumentów, albo chociażby na jakimś pozorze argumentów, to rzecz przewyższająca wszelkie zdolności człowieka,

247. Jakim argumentem można dowieść, że spostrzeżenia umysłu naszego muszą być wywołane przedmiotami zewnętrznymi, zupełnie od nich różnymi, a przecież do nich podobnymi, jeśli to możliwe, i że nie mogłyby powstać bądź to dzięki energii samego umysłu, bądź to dzięki poddaniu ich nam przez jakiegoś niewidzialnego i nieznanego ducha, bądź też dzięki jakiejś innej jeszcze mniej nam znanej przyczynie? Jest rzeczą powszechnie uznaną, że istotnie wiele tych spostrzeżeń powstaje bez udziału jakiegoś przedmiotu zewnętrznego, jak n. p. we śnie, w obłąkaniu i w innych chorobach. I nie może być rzeczy bardziej niewytłumaczonej, aniżeli sposób, którym ciało miałoby tak oddziaływać na umysł, iżby kiedykolwiek dostarczyło swego

własnego obrazu substancyi, tak bardzo według założenia odmiennej, a nawet w istocie swej przeciwnej.

248. Czy spostrzeżenia zmysłowe są wywołane przedmiotami zewnętrznymi, do nich podobnymi, jest to quaestio facti. Jak pytanie to ma być rozstrzygnięte? Niewątpliwie na podstawie doświadczenia, tak jak wszystkie tego rodzaju pytania. Ale tutaj doświadczenie zupełnie milczy i milczeć musi. Umysłowi zawsze obecne są tylko spostrzeżenia, i niepodobna, by zdobył jakiegoś doświadczenia co do ich związku z przedmiotami. Założeniu więc, iż taki związek istnieje, brak wszelkiej podstawy w rozumowaniu.

249. Kto się powołuje na wiarygodność najwyższej Istoty, by dowieść wiarygodności naszych zmysłów, ten dokonywa obrotu wcale niespodziewanego. Gdyby w sprawie tej w ogóle chodziło o wiarygodność tej Istoty, zmysły nasze byłyby zupełnie nieomylne, gdyż niepodobna, by ona mogła kiedykolwiek łudzić. Nie mówię już o tem, że poddawszy raz w wątpliwość świat zewnętrzny, niełatwo znajdziemy argumenty, zdolne dowieść istnienia tej Istoty lub którejkolwiek z jej własności.

250. Jest to więc argument, zapewniający stale tryumf sceptykom głębszym i bardziej filozoficznym, jeśli pragną wprowadzić ogólne niedowierzanie we wszelkie przedmioty badania i wiedzy ludzkiej. Czy idziesz za wrodzonymi instynktami i skłonnościami, — tak mogą powiedzić — polegając na wiarygodności zmysłów? Ale to prowadzi cię do przekonania, że samo spostrzeżenie lub sam zmysłowy obraz jest przedmiotem zewnętrznym. Czy wypierasz się tej zasady, by przyjąć pogląd bardziej racyonalny, że spostrzeżenia są tylko reprezentantami czegoś zewnętrznego? Wtedy odbiegasz od skłonności wrodzonych i od bardziej oczywistych zapatrywań, a przecież nie potrafisz zadowolić swego rozumu, który nigdy nie może znaleść argumentu przekonywującego, opartego na doświadczeniu, a dowodzącego, że spostrzeżenia pozostają w związku z jakimiś przedmiotami zewnętrznymi.

251. Istnieje inny, podobny argument sceptyczny, wysnuty z najgłębszych rozważań filozoficznych, który zasługiwałby na naszą uwagę, gdyby trzeba było sięgać do takiej głębi, aby wykrywać dowody i rozumowania, tak mało przydatne do jakichkolwiek celów poważnych. Jest rzeczą przez współczesnych badaczy powszechnie uznaną, że wszystkie zmysłowe jakości przedmiotów, jak twardość, miękkość, ciepło, czarność, białość i t. p., są wyłącznie pochodne i że nie istnieją w samych przedmiotach, lecz są przez umysł spostrzegane, nie posiadając żadnego zewnętrznego oryginału lub wzoru, któryby przedstawiały. Jeśli to uznajemy co do jakości pochodnych, wtedy to samo musi wyniknąć także co do rzekomych jakości pierwotnych, rozciągłości i nieprzenikliwości; te jakości nie mogą sobie rościć większego prawa do tej nazwy od tamtych. Ideę rozciągłości czerpiemy wyłącznie ze zmysłów wzroku i dotyku; a jeżeli wszystkie jakości spostrzegane zmysłami są w umyśle, a nie w przedmiotach, wtedy ten sam wniosek musi objąć ideę rozciągłości, która jest całkowicie zależna od idei zmysłowych czyli od idei jakości pochodnych. Od tego wniosku nic nas nie może uchronić prócz twierdzenia, że idee owych jakości pierwotnych zawdzięczamy *abstrakcyi;* jeśli zdanie to dokładnie zbadamy, przekonamy się, że jest niezrozumiałe a nawet niedorzeczne. Niepodobna pojąć rozciągłości, któraby nie była ani widzialna, ani dotykalna; a rozcią-

głość dotykalna i widzialna, któraby nie była ani twarda, ani miękka, ani czarna ani biała, jest czemś w równej mierze niepojętem. Niechaj ktoś spróbuje pojąć trójkąt w ogóle, który nie jest ani *równoramienny*, ani *różnoboczny*, i który nie ma żadnego określonego rozmiaru lub stosunku boków, a rychło zrozumie niedorzeczność wszystkich scholastycznych poglądów na abstrakcyę i idee ogólne*).

252. Tak więc pierwszy zarzut filozoficzny przeciw świadectwu zmysłów lub przeciw wierze w istnienie świata zewnętrznego polega na tem, że taka wiara, o ile opiera się na wrodzonym instynkcie, sprzeciwia się rozumowi, a o ile odnosimy ją do rozumu, sprzeciwia się wrodzonemu instynktowi, a nie posiada zarazem żadnej rozumnej oczywistości, któraby przekonała bezstronnego badacza. Drugi zarzut sięga dalej i przedstawia wiarę tę jako przeciwną rozumowi; przynajmniej wtedy, jeżeli jest zasadą rozumu, iż wszystkie jakości zmysłowe są w umyśle, a nie w przedmiotach. Pozbaw**) materyę

*) Argument ten jest wzięty od Dra Berkeley'a: istotnie, największa część pism tego wysoce bystrego autora jest najlepszą szkołą sceptycyzmu, którą można znaleźć czy to u starożytnych, czy też u nowszych filozofów, nie wyjmując Bayle'a. Wyznaje jednak na tytule swego dzieła (i niewątpliwie w najlepszej wierze), że napisał je przeciw sceptykom, a niemniej przeciw ateistom i wolnomyślnym. Ale że wszystkie jego argumenty, chociaż zmierzają do czego innego, mają faktycznie charakter czysto sceptyczny, to wynika stąd, *że nie dopuszczają żadnej odpowiedzi i że nie wzbudzają żadnego przekonania.* Jedynym ich skutkiem jest to, że wywołują owo chwilowe zaniepokojenie, zakłopotanie i zamięszanie, które jest wynikiem sceptycyzmu.

**) [To zdanie dodano w wyd. R.]

wszystkich jej przystępnych nam jakości, zarówno pierwotnych jak pochodnych, a obrócisz ją poniekąd w nicość, pozostawiając jedynie jakieś nieznane, niewytłumaczone *coś* jako przyczynę naszych spostrzeżeń: pojęcie tak niejasne, że żaden sceptyk nie uzna go za godne zwalczania.

Część II.

253. Może się to wydawać przedsięwzięciem bardzo dziwacznem ze strony sceptyków, iż pragną zniweczyć *rozum* przy pomocy dowodzenia i rozumowania; a przecież jest to główne zadanie wszelkich badań i rozpraw tych filozofów. Usiłują wykrywać zarzuty zarówno przeciw naszemu rozumowaniu abstrakcyjnemu, jak przeciwko rozumowaniu dotyczącemu istnienia faktów.

254. Główny zarzut przeciwko wszelkiemu rozumowaniu *abstrakcyjnemu* opiera się na ideach przestrzeni i czasu; idee te, bardzo jasne i zrozumiałe w życiu potocznem i na pierwszy rzut oka, przecież, gdy zostaną poddane rozbiorowi ze strony sięgających bardziej w głąb nauk (a są głównym przedmiotem tych nauk), prowadzą do zasad, które wydają się pełne niedorzeczności i sprzeczności. Żaden *dogmat* kościelny, wymyślony w celu poskromienia i ujarzemienia buntowniczego rozumu ludzkiego, nie razi nigdy zdrowego rozsądku w stopniu wyższym, aniżeli twierdzenie o nieskończonej podzielności przestrzeni wraz z wynikającemi stąd następstwami, tak jak wygłaszają je pompatycznie wszyscy matematycy i metafizycy z pewnego rodzaju tryumfem i zachwytem. Wielkość rzeczywista, nieskończenie mniejsza, aniżeli jakakolwiek wielkość skończona, zawierająca wielkości nieskończenie od niej samej mniej-

sze i tak dalej *in infinitum*; oto konstrukcya tak zuchwała i pełna cudów, że żaden rzekomy dowód nie potrafi jej ciężaru udźwignąć, albowiem obraża ona najjaśniejsze i najnaturalniejsze zasady rozumu ludzkiego*). Ale sprawa staje się jeszcze dziwniejszą przez to, że te, jak się zdaje, niedorzeczne twierdzenia opierają się na szeregu najjaśniejszych i najnaturalniejszych rozumowań, i że niepodobna nam zgodzić się na przesłanki, nie przyjmując wynikających stąd wniosków. Nie może być rzeczy bardziej przekonywującej i stosownej, aniżeli wszystkie owe wnioski o własnościach kół i trójkątów; a przecież, skoro raz je przyjmiemy, jakże możemy wtedy nie uznać, że kąt utworzony przez koło i doprowadzoną do niego styczną, jest nieskończenie mniejszy, aniżeli jakikolwiek kąt o ramionach prostych, że powiększając średnicę koła *in infinitum*, otrzymujemy między kołem a styczną kąty coraz mniejsze, znowu *in infinitum*, i że kąty utworzone przez inne krzywe i doprowadzone do nich styczne mogą być nieskończenie mniejsze aniżeli kąty między jakiemkolwiek kołem a jego stycznemi i t. d. *in infinitum?*

*) Cokolwiekby można powiedzieć o punktach matematycznych, musimy przecież przyznać, że istnieją punkty fizyczne, t. j. części rozciągłości, których nie można dzielić lub zmniejszać ani w sposób widzialny ani wyobrażalny. Te więc obrazy, obecne wyobraźni lub zmysłom, są absolutnie niepodzielne i matematycy muszą wskutek tego uznać, że są nieskończenie mniejsze, aniżeli jakakolwiek rzeczywista część rozciągłości; a przecież nic nie wydaje się dla rozumu rzeczą pewniejszą, jak to, że nieskończona ich ilość tworzy nieskończoną rozciągłość. O ileż więc bardziej nieskończona ilość takich nieskończenie małych części rozciągłości, które się uważa znowu za nieskończenie podzielne?

Dowód tych twierdzeń wydaje się nie mniej doskonałym od dowodu, wykazującego, że suma kątów w trójkącie równa się dwom prostym, chociaż to twierdzenie jest zrozumiałe i przystępne, a tamto obfituje w sprzeczności i niedorzeczności. Rozum wydaje się tutaj wtrąconym w rodzaj osłupienia i zawieszenia, z czego rodzi się — bez podszeptów ze strony jakichś sceptyków — niedowierzanie sobie samemu i gruntowi, po którym stąpa. Widzi jasne światło, oświetlające niektóre miejsca; ale tuż obok tego światła największa jest ciemność. To wszystko tak go razi i mięsza, że niemal o niczem nie może wypowiadać zdania pewnego i niechwiejnego.

255. Niedorzeczność tych śmiałych określeń, podawanych w naukach abstrakcyjnych, występuje, jak się zdaje, jeszcze dobitniej — jeśli to wogóle możebne — gdy chodzi o zagadnienia czasu, a nie przestrzeni. Nieskończona ilość realnych cząstek czasu, następujących kolejno po sobie i kolejno zapadających się w nicość — oto sprzeczność tak oczywista, że należałoby sądzić, iż żaden człowiek, na którego umysł owe nauki nie wpłynęły ujemnie zamiast dodatnio, nie potrafi na nią nigdy się zgodzić.

256. A przecież rozum musi trwać dalej w niepokoju i niepewności właśnie względem tego sceptycyzmu, ku któremu go popychają owe pozorne niedorzeczności i sprzeczności. Jest rzeczą całkowicie niezrozumiałą, jak idea jasna i zrozumiała może zawierać czynniki sprzeczne z nią samą albo z inną jasną i wyraźną ideą; jest to rzecz może równie niedorzeczna, jak jakiekolwiek zdanie, które można wypowiedzieć. Tak więc nie może być rzeczy bardziej sceptycznej, bardziej obfitującej w wątpliwości i niepewności, niż właśnie sam ten scep-

tycyzm, wyłaniający się z niektórych paradoksalnych twierdzeń geometryi czyli nauki o wielkościach.*)

*) Nie wydaje mi się niepodobieństwem uniknąć tych niedorzeczności i sprzeczności, jeżeli przyjmiemy, że nie istnieje wcale to, co się nazywa ideą oderwaną lub ogólną w ścisłem tego słowa znaczeniu, lecz że wszystkie ogólne idee są w istocie szczegółowemi, połączonemi z ogólnemi wyrazami, które w danym wypadku przypominają inne szczegółowe idee, podobne pod pewnymi względami do idei, przytomnej umysłowi. Tak więc, słysząc wyraz „koń", natychmiast mamy w sobie wyobrażenie karego lub siwego zwierzęcia o pewnych rozmiarach i kształtach; ponieważ jednak wyraz ten stosuje się zwykle także do zwierząt o innych barwach, kształtach i rozmiarach, przeto idee te, chociaż faktycznie nie są przytomne naszej wyobraźni, łatwo się przypominają, a my rozumujemy i wnioskujemy tak samo, jak gdyby były nam istotnie przytomne. Jeśli to przyjmiemy (co się wydaje racyonalnem), wtedy stąd wynika, że wszystkie idee wielkości, których dotyczą rozumowania matematyków, są wyłącznie szczegółowe a zarazem takie, jakich nam dostarczają zmysły i wyobraźnia, i że, co zatem idzie, nie mogą być w nieskończoność podzielne. [(Wydania E i F dodają:) Na ogół możemy powiedzieć, że, idee *większy*, *mniejszy*, *równy*, któremi głównie zajmuje się geometrya, wcale nie są tak ści łe lub określone, aby mogły się stać podstawą tak nadzwyczajnych wniosków. Zapytaj się matymatyka, co ma na myśli, gdy twierdzi, że dwie wielkości są sobie równe, a on musi odpowiedzieć, że idea *równości* należy do tych, których nie można określić, i że wystarczy wskazać komuś dwie równe wielkości, aby mu ją uprzytomnieć. Jest to odwoływanie się do sposobu, w który przedmioty powszechnie przedstawiają się wyobraźni lub zmysłom; konsekwentnie więc nie mogą stąd wyniknąć wnioski, tak wprost sprzeczne z owemi zdolnościami]. Na razie wzmianka ta wystarczy i nie będziemy jej szerzej rozprowadzać. Niezawodnie wszystkim miłośnikom nauki zależy na tem, by się swymi wnioskami nie narażali na śmiech

257. Zarzuty sceptyczne przeciw dowodzeniu *moralnemu* czyli przeciw rozumowaniu o faktach są albo *potoczne* albo *filozoficzne*. Zarzuty potoczne powołują się na przyrodzoną ułomność rozumu ludzkiego, na sprzeczne ze sobą poglądy, wyznawane w różnych czasach i u różnych ludów, na zmienność naszych zapatrywań według choroby i zdrowia, młodości i starości, pomyślnych i niepomyślnych warunków zewnętrznych, na ustawiczne sprzeczności w zdaniach i uczuciach każdego człowieka z osobna i na wiele innych tego rodzaju argumentów. Niema potrzeby dłużej rozwodzić się nad tą sprawą. Zarzuty te są zbyt słabe. Ponieważ bowiem w życiu potocznem w każdej chwili rozumujemy o faktach i nie możemy żadną miarą istnieć, nie posługując się ustawicznie tym rodzajem argumentowania, przeto każdy stąd czerpany zarzut potoczny musi być niewystarczającym do podkopania tego dowodzenia. Wielkimi burzycielami *pyrrhonizmu* czyli przesadnych zasad sceptycznych są czyn i działanie i zajęcia codziennego życia. Owe zasady mogą kwitnąć i tryumfować po szkołach, gdzie istotnie trudno albo nawet niepodobna je zbić. Z chwilą jednak, gdy występują z ukrycia i wobec rzeczywistych zdarzeń, poruszających nasze uczucia i namiętności, przeciwstawią się potężniejszym zasadom naszej natury, znikają jak dym, pozostawiając najbardziej stanowczego sceptyka w tem samem położeniu co innych śmiertelników

258. Sceptyk zatem lepiejby czynił, pozostając w swym własnym zakresie i roztaczając owe bardziej *filozoficzne* zarzuty, które wynikają z głębszych badań. Tutaj ma on, jak się zdaje, więcej podstaw do tryum-

i pogardę nieuków; to zaś jest, jak się zdaje, najprostsze rozwiązanie owych trudności.

fowania, gdy słusznie obstaje przy tem, że wszelkie dowodzenie o faktach, leżących poza świadectwem spostrzegania lub pamięci, opiera się w zupełności na stosunku przyczyny i skutku, że nasza idea tego stosunku jest wyłącznie ideą dwóch zjawisk, które często były ze sobą *połączone*, że nie posiadamy argumentu, któryby nas przekonał, że zjawiska, które według naszego doświadczenia były często połączone, będą podobnież w innych wypadkach połączone w ten sam sposób, i że do takiego wniosku nic nas nie skłania prócz nawyknienia czyli pewnego wrodzonego nam instynktu, któremu faktycznie trudno się oprzeć, lecz który, tak jak inne instynkty, może być złudny i wprowadzać w błąd. Gdy sceptyk obstaje przy tych argumentach, dowodzi swej siły lub raczej zaprawdę swej własnej i naszej ułomności, i zdaje się, że przynajmniej na razie burzy wszelką pewność, wszelkie przekonanie. Argumenty te możnaby rozwinąć szerzej, gdyby można się spodziewać po nich kiedykolwiek jakiegoś trwałego dobra lub pożytku dla społeczeństwa.

259. W tem bowiem tkwi główny i najbardziej uderzający zarzut przeciw *przesadnemu* sceptycyzmowi, że nigdy nie może z niego wyniknąć żadne trwałe dobro, jak długo zachowuje swą pełną siłę i moc. Wystarczy po prostu zapytać się takiego sceptyka, *jaki jest jego zamiar i do czego on zdąża w tych wszystkich ciekawych badaniach*. Jest natychmiast w kłopocie i nie wie, co odpowiedzieć. Wyznawca Kopernika lub Ptolemeusza, broniąc swego odmiennego systemu astronomii, może mieć nadzieję, że wzbudzi u swych słuchaczy przekonanie, które pozostanie stałem i trwałem. Stoik lub Epikurejczyk rozwija zasady, które nie tylko mogą być trwałe, lecz nadto wywierają wpływ na postępowanie i zachowanie się. Pyrrhończyk natomiast nie może się spodziewać, że jego filozofia wywrze jakiś stały wpływ na umysł, albo, gdyby go wywarła, że wpływ ten byłby dla społeczeństwa dobroczynnym. Przeciwnie, musi przyznać — jeżeli wogóle zechce coś przyznać — że całe życie ludzkie musiałoby się zapaść, gdyby jego zasady stale i powszechnie zapanowały. Wszelka rozmowa, wszelkie działanie natychmiastby ustały, a człowiek pozostałby w stanie zupełnego letargu, pókiby wrodzone mu potrzeby z braku ich zaspokojenia nie położyły kresu jego nędznemu żywotowi. Prawda, że tak fatalnego wyniku nie bardzo należy się obawiać. Biegu przyrody nie odmieni nigdy żadna zasada. A chociaż Pyrrhończyk może siebie lub innych chwilowo przy pomocy swych głębokich rozumowań wtrącić w pewne zaniepokojenie i zakłopotanie, to przecież pierwszy najzwyklejszy wypadek życiowy rozpędzi wszystkie jego wątpliwości i szkrupuły i postawi go we wszystkich sprawach działania i myślenia na równi z filozofami jakiegokolwiek innego kierunku albo z ludźmi, którzy nigdy nie zajmowali się filozoficznemi roztrząsaniami. Zbudzony ze swych snów, pierwszy będzie się z innymi ze siebie śmiał i wyzna, że wszystkie jego zarzuty są tylko rozrywką i nie mogą chcieć nic innego, jak wykazać dziwaczność położenia rodzaju ludzkiego, który musi i działać i myśleć i wierzyć, chociaż nie potrafi mimo swe najpilniejsze badania zdobyć dla tych czynności zadawalającej podstawy ani też usunąć zarzuty, które mogą być przeciw nim podniesione.

Część III.

260. Istnieje faktycznie sceptycyzm bardziej *umiarkowany* czyli filozofia *akademicka*, która może być za-

razem trwała i pożyteczna, a która może po części być wytworem owego pyrrhonizmu czyli sceptycyzmu *przesadnego*, jeżeli jego nieświetne wątpliwości zostaną do pewnego stopnia sprostowane przy pomocy zdrowego rozsądku i zastanowienia się. Większość ludzi z natury jest skłonna do poglądów o charakterze afirmatywnym i dogmatycznym; widząc rzeczy tylko z jednej strony i nie mając pojęcia o żadnym argumencie, któryby był przeciwwagą, przyswajają sobie bez namysłu zasady, ku którym czują skłonność i nie mają żadnego wyrozumienia dla tych, co żywią poglądy przeciwne. Wszelkie wahanie się lub rozważanie gmatwa ich umysł, unieruchomia ich uczucia, paraliżuje ich działanie. Niecierpliwią się tedy, póki nie wyzwolą się ze stanu, tak bardzo dla nich niedogodnego, i sądzą, że gwałtownością swych twierdzeń i uporczywością swych przekonań nie mogą się nigdy dość daleko od niego odsunąć. Gdyby jednak tacy dogmatycy mogli się stać wrażliwymi na wielkie ułomności rozumu ludzkiego, którym tenże podlega nawet gdy jest doprowadzony do doskonałości i gdy w swych sądach postępuje najdokładniej i najostrożniej wtedy, zastanawiając się nad tem, przejęliby się z natury rzeczy większą skromnością i powściągliwością a zarazem obniżyliby swe nierozsądne o sobie mniemanie i mniejby obstawali przy swych przesądach względem przeciwników. Człowiek niewykształcony mógłby się zastanowić nad usposobieniem uczonego, który żyjąc ustawicznie w nauce i rozmyślaniu mimo wszelkie płynące stąd korzyści zwykle przecież swym sądom nie dowierza; a gdyby który uczony był wskutek wrodzonego usposobienia skłonny do pychy i uporu, kilka kropelek pyrrhonizmu wyleczyłoby go z zarozumiałości, pokazując mu, że niewielka wyższość, którą może osiągnął nad swymi

towarzyszami, jest tylko nieznaczna w porównaniu z powszechnem zakłopotaniem i zamieszaniem, właściwem naturze ludzkiej. Istnieje wogóle pewien stopień niedowierzania, ostrożności i skromności, który nie powinien nigdy opuszczać dobrego myśliciela w jego badaniach i sądach wszelakiego rodzaju.

261. Inną formą sceptycyzmu *umiarkowanego* mogącą przynieść ludzkości korzyść i być naturalnym, wynikiem pyrrhońskich wątpliwości i niedowierzań, jest ograniczanie naszych badań do takich przedmiotów, które najlepiej odpowiadają ciasnej pojemności rozumu ludzkiego. *Wyobraźnia* ludzka z natury rzeczy dąży do tego, co wzniosłe, zachwyca się wszystkiem, co sięga daleko i jest niezwykłe, i unosi się dowolnie w najbardziej odległe części czasu i przestrzeni, by uciec od przedmiotów, z którymi dzięki przyzwyczajeniu zbyt się oswoiła. Poprawny zaś sposób *sądzenia* przestrzega metody przeciwnej; unikając wszelkich zbyt daleko i wysoko sięgających roztrząsań, zamyka się w zakresie potocznego życia i takich przedmiotów, które należą do praktyki i doświadczenia codziennego życia; tematy zaś bardziej wzniosłe odstępuje poetom i mowcom, kapłanom i politykom, by je swą sztuką w piękną przyoblekali formę. Nic nas nie może skuteczniej doprowadzić do zajęcia tak zbawiennego stanowiska, jak to, byśmy choć raz byli na wskróś przekonani o sile pyrrhońskiego sceptycyzmu i o niemożebności, aby nas cokolwiek potrafiło od niego uwolnić z wyjątkiem wielkiej potęgi przyrodzonych instynktów. Ci, którzy mają zamiłowanie do filozofii, mimo to będą się dalej zajmowali swemi badaniami, albowiem zdają sobie sprawę, że pominąwszy bezpośrednią przyjemność, przywiązaną do takiego zajęcia, poglądy filozoficzne nie są niczem

innem, jak rozmyślaniem życia potocznego, przeprowadzonem metodycznie i poprawnie. Nigdy jednak nie ulegną pokusie wykroczenia poza granice życia potocznego, jak długo pamiętać będę o niedoskonałości, ciasnym zakresie i niedokładności władz, któremi się posługują. Skoro nie umiemy podać zadawalającej racyi, dla której wierzymy po tysiąckrotnem doświadczeniu, że kamień upadnie lub ogień upiecze, — czyż potrafimy kiedykolwiek w sposób zadawalający uzasadnić jakiś pogląd, który sobie utworzyć możemy co do początku wszechbytu i co do stosunku świata do wiecznej przeszłości i przyszłości?

262. To ścisłe ograniczenie naszych badań jest istotnie czemś pod każdym względem tak racyonalnem, że zaleca nam je dostatecznie chociażby najbardziej pobieżny przegląd przyrodzonych władz umysłu ludzkiego oraz ich zestawienie z przedmiotami, których dotyczą. Zobaczymy wtedy, jakie są właściwe przedmioty nauki i badania.

263. Wydaje mi się, że jedynymi przedmiotami nauk abstrakcyjnych czyli demonstratywnych są wielkość i liczba, i że wszelkie usiłowania zmierzające do rozszerzenia tego doskonalszego rodzaju wiedzy poza te granice są czystą sofisteryą i złudzeniem. Ponieważ składniki wielkości i liczby są całkiem jednakowe, przeto stosunki między nimi stają się skomplikowanemi i zawikłanemi i niema nic ciekawszego a zarazem użyteczniejszego, jak śledzić przy pomocy różnorodnych środków ich równość lub nierówność poprzez różne sposoby, w których nam się przedstawiają. Ponieważ jednak wszystkie inne idee są wyraźnie różne i każda jest od drugiej odmienna, przeto nawet przy ich najdokładniejszem roztrząsaniu nie możemy uczynić nic więcej jak tę różność zauważyć i na podstawie prostego zastanowienia się orzec, że jedna rzecz nie jest drugą. Albo jeśli się zdarzy w tych sądach jakaś trudność, pochodzi ona wyłącznie z nieokreślonego znaczenia wyrazów, które można sprostować przy pomocy lepszych definicyi. Ze *kwadrat nad przeciwprostokątnią jest równy kwadratom nad dwoma innymi bokami*, tego nawet mimo najdokładniejsze określenie wyrazów nie można wiedzieć bez szeregu wniosków i bez badania. Aby się jednak przekonać o zdaniu, że *tam, gdzie niema własności, niema też niesprawiedliwości*, wystarczy jedynie określić wyrazy i wyjaśnić, że niesprawiedliwość jest naruszeniem własności. Zdanie to nie jest w istocie niczem innem, jak mniej dokładnem określeniem. Tak samo ma się rzecz z owymi wszystkimi wnioskami sylogistycznymi, które można znaleźć w każdej innej gałęzi wiedzy z wyjątkiem nauk o wielkości i liczbie; o wielkości zaś i liczbie można, sądzę, orzec z całym spokojem, że one są jedynymi właściwymi przedmiotami wiedzy demonstratywnej.

264. Wszystkie inne badania ludzkie dotyczą wyłącznie faktów; te zaś oczywiście nie mogą być przedmiotem dowodzenia demonstratywnego. Cokolwiek *jest*, może *nie być*. Nigdy zaprzeczenie faktu jakiegoś nie może w sobie zawierać sprzeczności. Nie-istnienie jakiejś istoty bez wyjątku jest równie jasną i wyraźną ideą, ak jej istnienie. Zdanie, stwierdzające, że nie istnieje, jchociażby mylne*), jest niemniej zrozumiałe i jasne, jak zdanie stwierdzające, że istnieje. Inaczej ma się rzecz z naukami w ścisłem tego słowa znaczeniu. Tam każde zdanie, które nie jest prawdziwe, jest bałamutne i niezrozumiałe. Że pierwiastek trzeci od 64 równa się po

*) [chociażby mylne: dodano w wyd. F].

łowie od 10, jest zdaniem mylnem, którego nie można nigdy jasno pojąć. Ale że Cezar albo anioł Gabryel albo jakakolwiek istota nigdy nie istniała, może być zdaniem mylnem, lecz jest ono zawsze zupełnie zrozumiałe i nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności.

265. Istnienie więc jakiejś istoty da się udowodnić jedynie przy pomocy argumentów, dotyczących jej przyczyn lub jej skutków; a te argumenty opierają się całkowicie na doświadczeniu. Jeżeli rozumujemy *a priori*, jakakolwiek rzecz może nam się wydawać zdolną wywołać jakąkolwiek rzecz. Upadnięcie kamyczka może, o ile wiemy, zagasić słońce, albo pragnienie człowieka może kierować planetami w ich orbitach. Jedynie doświadczenie poucza nas o istocie i granicach przyczyny i skutku i pozwala nam na podstawie istnienia jednego przedmiotu wnosić o istnieniu innego. *) Taka jest podstawa rozumowania moralnego, z którego składa się większa część wiedzy ludzkiej i z którego płynie wszelkie działanie i zachowanie się człowieka.

266. Rozumowanie moralne dotyczy albo szczegółowych albo ogólnych faktów. Wszelkie rozważanie yciowe dotyczy faktów szczegółowych, tak samo wszelkie poszukiwania w zakresie historyi, chronologii, geografii i astronomii.

267. Naukami, zajmującemi się faktami ogólnymi są polityka, filozofia przyrody, fizyka, chemia i t. d.,

*) Owa bezbożna zasada dawnej filozofii *Ex nihilo nihil fit*, wykluczająca stworzenie materyi, przestaje według tej filozofii być zasadą. Nietylko wola najwyższej Istoty może stworzyć materyę, lecz, o ile wiemy *a priori*, może ją stworzyć wola jakiejkolwiek innej istoty albo jakakolwiek inna przyczyna, jaką tylko potrafi wskazać najbardziej wybujała wyobraźnia.

w których bada się własności, przyczyny i skutki całego rodzaju zjawisk.

268. Nauka o Bogu czyli teologia, dowodząc istnienia Boga i nieśmiertelności duszy, składa się po części z wywodów dotyczących faktów szczegółowych, po części z wywodów dotyczących faktów ogólnych. Opiera się na *rozumie*, o ile się odwołuje do doświadczenia. Najlepszem jednak i najsilniejszem jej oparciem jest *wiara* i boskie objawienie.

269. Etyka i estetyka są raczej sprawami smaku i poczucia aniżeli rozumu. Piękno, czy to duchowe, czy fizyczne, raczej odczuwamy niż pojmujemy. Albo, jeżeli o niem rozumujemy i usiłujemy ustalić jego kryteryum wtedy rozważamy fakt nowy, mianowicie ogólny smak ludzkości, lub też jakiś fakt tego rodzaju, który może być przedmiotem rozumowania i badania.

270. Jeśli, przejęci tymi zasadami, przejdziemy biblioteki, jakież musimy urządzić spustoszenie! Biorąc do ręki jakiś tom, traktujący o teologii albo szkolnej metafizyce, zapytajmy się: *Czy zawiera jakieś rozumowanie oderwane, dotyczące wielkości lub liczby?* Nie. *Czy zawiera jakieś rozumowanie, oparte na doświadczeniu a dotyczące faktów?* Nie. A więc rzućmy go w ogień, albowiem nie zawiera nic prócz sofisteryi i złudzeń.

Mój żywot*).

Trudno człowiekowi mówić długo o sobie bez chełpienia się; będę przeto zwięzły. Możnaby już uważać za dowód chełpliwości, że wogóle zamierzam opisać swe życie; opowiadanie to jednak zawierać będzie niewiele więcej ponad historyę pism moich — bo też rzeczywiście prawie całe życie moje upłynęło wśród prac i zajęć literackich. Przyjęcie, jakiego zrazu doznała przeważna część pism moich, nie było tego rodzaju, ażeby stanowić mogło powód do chełpliwości.

Urodziłem się 26. kwietnia 1711 starego stylu w Edinburgh'u. Pochodzę z dobrej rodziny zarówno po ojcu jak po matce: Rodzina ojca mojego jest gałęzią hrabskiego rodu Home albo Hume, a przodkowie moi byli od kilku pokoleń właścicielami majątku ziemskiego, który jest w posiadaniu mojego brata. Matka moja była córką Dawida Falconer'a, prezydenta Kollegium sprawiedliwości; brat jej otrzymał drogą spadku tytuł Lorda Halkerton.

Rodzina moja nie była jednak bogatą, a ponieważ byłem młodszym bratem, więc ojcowizna moja, stosownie

*) Tę autobiografię napisał Hume na cztery miesiące przed śmiercią i życzył sobie, ażeby została umieszczoną na początku najbliższego wydania jego dzieł. — Por. Hume, Essays t. I. wyd. Green'a i Grose'a, 1898. str. 80. (przyp. tłum.).

do zwyczaju moich stron rodzinnych, była oczywiście bardzo szczupła. Mój ojciec, który uchodził za człowieka zdolnego, umarł, gdy byłem dzieckiem, pozostawiając mnie wraz ze starszym bratem i z siostrą pod opieką matki, kobiety niezwykłych zalet, która, chociaż młoda i piękna, poświęciła się całkowicie wychowaniu i wykształceniu swych dzieci. Ukończyłem pomyślnie zwykły bieg studyów, i bardzo wcześnie opanowała mnie namiętność do literatury, która była główną namiętnością życia mojego i wielkiem źródłem rozkoszy. Wrodzone mi zamiłowanie do nauki, poważne usposobienie i pilność moja nasunęły rodzinie mojej myśl, że najlepiej odpowiadałby mi zawód prawniczy. Czułem jednak nieprzezwyciężony wstręt do wszystkiego, wyjąwszy filozofię i wogóle badania naukowe; a gdy w domu myślano, że ślęczę nad Voet'em i Vinnius'em, pochłaniałem potajemnie Cycerona i Wergiliusza

Ponieważ jednak mój bardzo szczupły majątek nie odpowiadał moim zamiarom, a zdrowie moje wskutek gorącego przykładania się do pracy nieco ucierpiało, skuszono albo raczej zmuszono mnie, bym uczynił bardzo słabą próbę wstąpienia na arenę czynniejszego życia. W r. 1734 przybyłem do Bristolu z poleceniami do wybitnych kupców, ale w kilku miesiącach przekonałem się, że ten tryb życia jest dla mnie zupełnie nieodpowiedni. Przeniosłem się do Francyi z zamiarem dalszego prowadzenia swych studyów w wiejskiem zaciszu. I tam powziąłem ów plan życia, którego przestrzegałem stale i z powodzeniem. Postanowiłem zastąpić brak wielkiego majątku nieubłaganą oszczędnością, zachować bez najmniejszego uszczerbku swoją niezależność i do niczego nie przywiązywać wagi prócz do rozwoju swych zdolności literackich.

W ciągu mego pobytu we Francyi, zrazu w Rheims, ale głównie w La Flèche, w Anjou, napisałem T r a k t a t o n a t u r z e l u d z k i e j (Treatise of Human Nature). Przepędziwszy bardzo mile trzy lata w tych stronach udałem się w r. 1737 do Londynu. Z końcem r. 1738*), wydałem ów Traktat i bezpośrednio potem wróciłem do matki i do brata, przebywającego u siebie na wsi i pracującego bardzo roztropnie i skutecznie nad pomnożeniem swego majątku.

Żaden debiut literacki nie był tak nieszczęśliwy, jak wydanie mego Traktatu o naturze ludzkiej. Przyszedł *z pod prasy drukarskiej na świat jako płód nieżywy* i nie dostąpił nawet tego wyróżnienia, by go przyjęto ze strony fanatyków szmerem niezadowolenia. Ponieważ jednak byłem z natury usposobienia pogodnego i sangwinicznego, przebolałem bardzo rychło tę ranę i zajmowałem się dalej na wsi z wielkim zapałem studyami. W r. 1742**) wydałem w Edinburghu pierwszą część „Szkiców“ (Essays); dzieło to zostało przyjęte przychylnie i pozwoliło mi niebawem zupełnie zapomnąć o poprzednim zawodzie. Żyłem w dalszym ciągu z matką i z bratem na wsi i przyswoiłem sobie w tym czasie znajomość języka greckiego, który zanadto zaniedbałem w swej wczesnej młodości.

W r. 1745 otrzymałem list od markiza Annandale z zaproszeniem, ażebym przyjechał i przebywał z nim w Anglii; dowiedziałem się także, że przyjaciele i rodzina tego młodego arystokraty pragnęli oddać go pod moją opiekę i kierownictwo, ponieważ wymagał tego

*) Tom I. i II. w r. 1739, tom III. w r. 1740 (przyp. wyd.).

**) Tom I. w r. 1741. (przyp. wyd.).

stan jego umysłu i zdrowia. Przebywałem u niego rok cały. Dochody moje przez ten czas powiększyły znacznie mój szczupły majątek. Otrzymałem wtedy zaproszenie od generała St. Clair, ażebym towarzyszył mu jako sekretarz w wyprawie, która zrazu była skierowaną przeciw Kanadzie, lecz skończyła się wycieczką na wybrzeże Francyi. Następnego roku, t. zn. 1747, otrzymałem zaproszenie od generała, ażebym towarzyszył mu w tym samym charakterze przez czas jego misyi wojskowej na dwory w Wiedniu i w Turynie. Wdziałem wtedy mundur oficera i zostałem wprowadzony na te dwory jako adjutant generała, razem z Sir Harry Erskine'm i kapitanem Grant'em, obecnie generałem Grant'em. Te dwa lata były prawie jedyną przerwą, której doznały moje studya w ciągu całego mego życia. Spędziłem je przyjemnie i w dobrem towarzystwie, a dochody moje przy mojej oszczędności pozwoliły mi zebrać majątek, który nazywałem niezależnym, chociaż bardzo wielu przyjaciół moich miało chęć uśmiechać się, gdy tak mówiłem; krótko mówiąc, posiadałem teraz prawie tysiąc funtów.

Miałem zawsze wrażenie, że brak powodzenia w wydaniu Traktatu o naturze ludzkiej pochodził raczej ze sposobu przedstawienia rzeczy niż z samej treści, i że dopuściłem się bardzo zwyczajnej lekkomyślności, drukując za wcześnie. Przerobiłem zatem na nowo pierwszą część tego dzieła w Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego (Enquiry concerning human understanding), które zostały wydane, gdy byłem w Turynie *). Praca ta nie cieszyła się jednak zrazu o wiele większem

*) W kwietniu, przed odjazdem do Turynu. (przyp. wyd.).

powodzeniem, niż Traktat o naturze ludzkiej. Po powrocie z Włoch znalazłem ku wielkiemu zmartwieniu całą Anglię wzburzoną z powodu Wolnomyślnych badań (Free Enquiry) Dr. Middleton'a, gdy tymczasem moje dzieło zupełnie pominięto i zlekceważono. Nowe wydanie Szkiców moralnych i politycznych (Essays moral and political), które pojawiło się w Londynie, także nie spotkało się z przyjęciem o wiele lepszem *).

Tak wielką jest jednak siła przyrodzonego usposobienia, że, jeśli niepowodzenia te wywarły na mnie wogóle jakieś wrażenie, nie było ono wielkie. Wróciłem do domu w r. 1749 i spędziłem dwa lata z bratem u niego na wsi, ponieważ matka już teraz nie żyła. Tutaj napisałem drugą część Szkiców, które nazwałem Rozprawami politycznemi (Political Discourses), a także Badania dotyczące zasad moralności (Enquiry concerning the Principles of Morals), które są przeróbką innej części mojego traktatu. Tymczasem doniósł mi mój księgarz A. Millar, że zaczynano o poprzednich moich publikacyach (o wszystkich z wyjątkiem nieszczęśliwego traktatu) mówić, że pokup ich stopniowo wzrasta, i że okazuje się potrzeba nowych wydań. Co roku pojawiały się dwie lub trzy odpowiedzi ze strony Wielebnych i Przewielebnych, i przekonałem się, że wskutek napaści Dr. Warburton'a książki moje zaczęto w dobrem towarzystwie cenić. Powziąłem jednak już dawniej postanowienie, którego niezłomnie przestrzegałem: nie odpowiadać nigdy nikomu, a ponieważ nie byłem bardzo drażliwego usposobienia, udało mi się z łatwością utrzymać się zdala od wszelkich kłótni literackich. Te objawy wzrastającego rozgłosu dodawały mi otuchy, gdyż byłem

*) W listopadzie. (przyp. wyd.).

zawsze skłonny widzieć raczej jasną niż ciemną stronę rzeczy; a kto posiada takie usposobienie, jest szczęśliwszy, niż gdyby się był urodził z roczną rentą dziesięciu tysięcy.

W r. 1751 przeniosłem się ze wsi do miasta, tej prawdziwej areny dla człowieka pióra. W r. 1752 ukazały się w Edinburghu, gdzie wówczas przebywałem, Rozprawy polityczne, jedyne dzieło moje, które miało odrazu powodzenie. Zostało przyjęte dobrze w kraju i poza krajem. W tym samym roku *) wydałem w Londynie Badania dotyczące zasad moralności, które według mojego zdania (nie powinienem wydawać o tem sądu) są ze wszystkich pism moich, historycznych, filozoficznych lub literackich, bez porównania najlepszem. Gdy wyszło z pod prasy, nikt o niem nie wspomniał, nikt go nie zauważył.

W r. 1752 obrał mnie Wydział adwokatów swym bibliotekarzem. Posada ta przynosiła mi w najlepszym razie tylko szczupłe wynagrodzenie, ale oddawała pod me rozkazy obszerną bibliotekę. Powziąłem wtedy zamiar napisania historyi Anglii; ponieważ jednak przerażała mnie myśl prowadzenia opowiadania przez okres 1700 lat, zacząłem od wstąpienia na tron domu Stuartów. Byłem bowiem tego zdania, że głównie od tej epoki zaczynało się błędne i stronnicze przedstawianie wypadków. Przyznam się, że liczyłem bardzo na powodzenie tego dzieła. Sądziłem, że byłem jedynym historykiem, który nie dbał ani o rządzącą właśnie partyę lub o interesa i powagi współczesne, ani o popularne przesądy i hasła; a ponieważ przedmiot był dla wszystkich przystępny, spodziewałem się stosownego uznania.

*) W r. 1751. (przyp. wyd.).

Strasznem jednak było moje rozczarowanie; podniósł się przeciw mnie jeden wielki głos wyrzutów, strofowań, a nawet nienawiści; Anglicy, Szkoci i Irlandczycy, wigowie i torysi, klerykali i sekciarze, wolnomyślni i religijni, patryoci i dworzanie złączyli się w swem oburzeniu na człowieka, który śmiał uronić wspaniałomyślnie łzę nad losem Karola I. i Earl'a of Strafford; a gdy pierwsze wybuchy ich wściekłości minęły, zdawało się, co mnie jeszcze więcej martwiło, że książka idzie w zapomnienie. P. Millar mówił mi, że w ciągu roku sprzedał tylko czterdzieści pięć egzemplarzy. W samej rzeczy, nie słyszałem prawie we wszystkich trzech królestwach o żadnym człowieku na wybitnym stanowisku lub znanym na polu literatury, któryby nie gorszył się tą książką. Wyłączyć muszę tylko prymasa Anglii Dr. Herring'a i prymasa Irlandyi Dr. Stone'a, którzy stanowili, jak się zdaje, dwa odosobnione wyjątki. Dostojni ci prałaci osobno do mnie pisali, ażebym się nie zniechęcał.

Przyznam się jednak, że byłem zniechęcony i gdyby nie była w tym czasie wybuchła wojna między Francyą i Anglią, byłbym z pewnością osiadł w jakiemś prowincyonalnem mieście francuskiem, zmienił nazwisko i nie byłbym już nigdy wrócił do rodzinnego kraju. Ponieważ jednak teraz nie można było tego projektu wykonać, a następny tom był już znacznie postąpił, postanowiłem uzbroić się w odwagę i wytrwać.

W owym czasie*) wydałem w Londynie moją Historyę naturalną religii (Natural History of Religion), razem z kilku innymi drobnymi utworami; rzecz ta zjawiła się na pułkach księgarskich, nie robiąc właściwie żadnego

*) W r. 1757.

wrażenia z tym tylko wyjątkiem, że Dr. Hurd napisał przeciwko niej broszurę, pełną prostackiej bezczelności, arogancyi i nieprzyzwoitości, które cechują szkołę Warburtońską. Broszura ta wynagrodziła mi poniekąd obojętne zresztą przyjęcie dzieła.

W r. 1756, dwa lata po upadku pierwszego tomu, ukazał się tom drugi mojej Historyi, obejmujący okres od śmierci Karola I. do rewolucyi. Dzieło to miało szczęście mniej nie podobać się wigom i doznało lepszego przyjęcia. I nietylko samo się wybiło, lecz pomogło także postawić na nogi swego nieszczęsnego brata.

Chociaż jednak doświadczenie mnie nauczyło, że obsadzanie wszystkich posad zarówno w państwie jak w świecie literackim było w rękach stronnictwa wigów, tak małą czułem ochotę ulegać ich nierozumnemu krzykowi, że w około stu poprawkach, które wskutek dalszych studjów, lektury lub rozmyślania porobiłem w panowaniu dwóch pierwszych Stuartów, nie było ani jednej, któraby nie była po myśli torysów. Uważać konstytucyę angielską przed tym okresem za jakiś prawidłowy system wolności jest rzeczą śmieszną.

W r. 1759 wydałem moją Historyę domu Tudor. Krzyk, który powstał przeciwko temu dziełu, dorównywał prawie oburzeniu, które spotkało Historyę pierwszych dwu Stuartów. Szczególnie panowanie Elżbiety było kamieniem obrazy. Byłem jednak już nieprzystępny wrażeniom, wywołanym głupotą publiczności, i kończyłem w dalszym ciągu z zupełnym spokojem i zadowoleniem w swem zaciszu w Edinburghu wcześniejszą część Historyi Anglii, którą wydałem w dwóch tomach w r. 1761 ze znośnem, ale tylko ze znośnem powodzeniem.

Ale mimo te różne wichry i burze, na które pisma moje były wystawione, porobiły one przecież tak wielkie

postępy, że honorarya, płacone mi przez księgarzy, były znacznie wyższe, niż wszystkie poprzednio znane w Anglii. Stałem się nietylko niezależnym, ale bogatym.

Usunąłem się w rodzinne strony Szkocyi, z silnem postanowieniem nie opuszczenia ich już nigdy, i unosząc z sobą to zadowolenie, że nigdy o nic nie prosiłem możnych i że nawet nigdy nie starałem się o ich przyjaźń. Skończywszy wtedy lat pięćdziesiąt, myślałem, że przepędzę resztę życia w ten filozoficzny sposób, gdy otrzymałem w r. 1763 zaproszenie od Earla of Hertford, z którym zupełnie się nie znałem, ażebym wstąpił u niego do służby w ambasadzie w Paryżu, z bliskim widokiem, że zostanę zamianowany sekretarzem ambasady; tymczasem zaś miałem pełnić obowiązki tego stanowiska. Oferty tej, jakkolwiek zachęcającej, z początku nie przyjąłem, ponieważ nie miałem chęci nawiązywać stosunków z możnymi i ponieważ obawiałem się, że salonowe i wesołe towarzystwo w Paryżu nie okaże się miłem dla człowieka w moim wieku i z mojem usposobieniem; gdy jednak jego lordowska mość ponowił zaproszenie, przyjąłem je.

Mam wszelkie powody uważać się zarówno z punktu widzenia przyjemności jak korzyści za szczęśliwego z powodu nawiązania stosunków z tym arystokratą, tak samo jak później z bratem jego, generałem Conway.

Kto nie widział dziwnych kaprysów mody, nie wyobrazi sobie nigdy przyjęcia, jakie mnie spotkało w Paryżu ze strony mężczyzn i kobiet wszystkich klas i stanowisk. Im bardziej usuwałem się od ich niezwykłych grzeczności, tem bardziej byłem niemi zasypywany. Ale żyjąc w Paryżu ma się rzeczywiste zadowolenie z powodu bardzo licznego towarzystwa rozsądnego, wykształconego i uprzejmego, w które to miasto obfituje,

bardziej niż jakiekolwiek inne na świecie. Myślałem raz osiedlić się tam na całe życie.

Zostałem mianowany sekretarzem ambasady; w r. 1765 opuścił mnie Lord Hertford, zamianowany Lordem namiestnikiem Irlandyi. Byłem *chargé d'affaires* aż do przybycia księcia of Richmond, przy końcu roku. Z początkiem r. 1766 opuściłem Paryż i przybyłem w lecie do Edinburghu, z tym samym, co poprzednio, zamiarem, cofnięcia się w zacisze filozoficzne. Wróciłem tam nie bogatszy, ale ze znacznie więcej pieniądzmi i z daleko większym dochodem, aniżeli miałem w chwili wyjazdu dzięki przyjaźni Lorda Hertforda; pragnąłem spróbować, co może zdziałać opływanie w dostatki, tak jak poprzednio doświadczyłem życia w skromnych warunkach. Ale w r. 1767 otrzymałem zaproszenie od Mr. Conway'a, ażebym objął posadę podsekretarza; a zarówno charakter człowieka, jakoteż stosunki moje z Lordem Hertford'em nie pozwoliły mi odmówić. Wróciłem do Edinburghu w r. 1769 bardzo majętny (miałem bowiem 1000 funtów rocznego dochodu), zdrów i chociaż w cokolwiek podeszłym wieku, jednak z nadzieją, że cieszyć się będę długo spokojem i spoglądać na wzrastającą swą sławę.

Na wiosnę r. 1775 zapadłem na chorobę kiszek, która zrazu nie zaniepokoiła mnie, która jednak, jak widzę, stała się odtąd śmiertelną i nieuleczalną. Liczę teraz na rychłe wyzwolenie. Nie doznałem wiele cierpień z powodu swej choroby; a co dziwniejsze, mimo wielki upadek sił fizyczuych, nie doznałem ani na chwilę osłabienia władz umysłowych — tak dalece, że gdybym miał wymienić okres życia, którybym najchętniej chciał przeżyć na nowo, byłbym może skuszony wybrać ten ostatni okres. Posiadam ten sam co zawsze

zapał do studyów i tę samą wesołość w towarzystwie Uważam zresztą, że człowiek sześćdziesięcio-pięcioletni umierając, oszczędza sobie jedynie kilka lat niedołęstwa a chociaż widzę wiele dowodów swej sławy literackiej jaśniejących nakoniec większym jeszcze blaskiem, wiem dobrze, że nógłbym się nią cieszyć już tylko przez kilka lat. Trudno być mniej przywiązanym do życia, niż ja teraz jestem.

Ażeby zakończyć, jak w historyi, własną charakterystyką: Jestem, lub raczej byłem (ponieważ takiego stylu muszę teraz używać, mówiąc o sobie, co daje mi więcej odwagi w kreśleniu mego zdania) byłem, powiadam, człowiekiem łagodnego usposobienia, panującym nad sobą, szczerego, towarzyskiego i wesołego temperamentu, skłonnym do przywiązania się, mało zaś przystępnym nienawiści, wielkiego umiarkowania we wszystkich uczuciach. Nawet zamiłowanie do sławy literackiej, moja główna namiętność, nie stało się dla mnie nigdy źródłem goryczy, mimo częste zawody, których doznałem. Towarzystwo moje nie było niemiłe ani ludziom młodym i lekkomyślnym, ani uczonym i literatom; a znajdując szczególną przyjemność w towarzystwie skromnych niewiast, nie mam też powodu być niezadowolonym z przyjęcia, z którem się u nich spotykałem. Jednem słowem, chociaż bardzo wielu ludzi, w tym lub owym kierunku wybitnych, miało powody skarżyć się na potwarz, mojej osoby zgubny jej ząb nigdy nie dotknął, ani nawet nie zamierzył się na mnie. I chociaż narażałem się zuchwale na oburzenie stronnictw politycznych i religijnych, zwykła ich wściekłość była, jak się zdaje, wobec mnie bezsilna. Przyjaciele moi nie mieli nigdy sposobności brać w obronę jakiegoś rysu charakteru lub postępowania mojego; nie dlatego, ja-

koby fanatycy, jak słusznie możemy przypuścić, nie byli radzi wymyślić i rozszerzyć jakiegoś dla mnie niekorzystnego opowiadania, lecz dlatego, że nie mogli nigdy znaleść nic takiego, coby chociażby w ich własnem mniemaniu miało cechę prawdopodobieństwa. Nie mogę powiedzieć, jakoby nie było w tem próżności, iż wygłaszam sam o sobie tę mowę pogrzebową; mam jednak nadzieję, że nie jest ona nie na miejscu. Jestto fakt, który łatwo można wyjaśnić i stwierdzić.

18. kwietnia 1776.

List Adama Smith'a, doktora praw, do Wilhelma Strahan'a Esq.*)

Kirkaldy, Fifeshire 9. list. 1776.

Szanowny Panie!

Z prawdziwą, chociaż bardzo rzewną przyjemnością biorę pióro do ręki, by udzielić Panu nieco wiadomości o zachowaniu się naszego zmarłego znakomitego przyjaciela, p. Hume'a, w ciągu jego ostatniej choroby.

Chociaż sam sądził, że choroba jego jest śmiertelną i nieuleczalną, dał się jednak dzięki naleganiom przyjaciół nakłonić do spróbowania, jaki wpływ wywrze nań dłuższa podróż. Na kilka dni przed odjazdem napisał ową historyę swego życia, którą razem z innymi papierami polecił Pańskiej opiece. Mój opis zacznie się więc tam, gdzie jego opowiadanie się kończy.

Wyjechał do Londynu z końcem kwietnia i w Morpeth spotkał się z p. Janem Home'm i ze mną; jechaliśmy obaj z Londynu, ażeby go odwiedzić, i spodzie-

---

*) Ten list słynnego ekonomisty angielskiego pojawił się po raz pierwszy w druku razem z poprzednią autobiografią jako osobna broszura w Londynie w r. 1777 Por. Hume, Essays t. I. wyd. Green'a i Grose'a str. 80. [przyp. tłum.].

waliśmy się zastać go w Edinburghu. P. Home wrócił się z nim i towarzyszył mu przez cały czas pobytu w Anglii, otaczając go czułą opieką i troskliwością, jakiej należało się spodziewać po jego usposobieniu tak niezmiernie przyjacielskiem i serdecznem. Ja zaś byłem zmuszony udać się w dalszą podróż, ponieważ pisałem do matki, żeby mnie oczekiwała w Szkocyi. Choroba zdawała się ustępować pod wpływem ruchu i zmiany powietrza, i gdy przybył do Londynu, był widocznie znacznie zdrowszy, niż gdy opuszczał Edinburgh. Polecono mu udać się do Bath i pić wodę mineralną, co przez jakiś czas najwidoczniej tak dobrze nań działało, że nawet sam — do czego nie był skłonny — począł żywić lepsze mniemanie o swem zdrowiu. Niebawem jednak objawy choroby wróciły ze zwykłą gwałtownością a od tej chwili porzucił wszelką myśl o wyzdrowieniu, i bez szemrania, z największym spokojem i rezygnacyą pogodził się z losem. Chociaż po powrocie do Edinburghu czuł się znacznie słabszym, przecież pogoda umysłu wcale go nie opuszczała, i zabawiał się w dalszym ciągu, jak zwykle, poprawianiem dzieł swoich do nowego wydania, czytaniem zajmujących książek, rozmową z przyjaciółmi, a niekiedy wieczorem partyjką ulubionego wista. Pogoda umysłu była u niego tak wielką, rozmowa i zajęcia płynęły tak dalece swą zwykłą koleją, że mimo wszystkie złowrogie objawy wielu wierzyć nie chciało w jego blizką śmierć. „Powiem Pańskiemu przyjacielowi, pułkownikowi Edmondstone", rzekł mu pewnego dnia doktor Dundas, „że opuściłem Pana w znacznie lepszym stanie i na dobrej drodze do wyzdrowienia". „Doktorze", rzekł, „ponieważ wierzę, że chciałbyś Pan powiedzieć tylko prawdę, powiedz mu lepiej, że umrę tak prędko, jak tylko wrogowie moi, jeżeli jakich mam

mogą sobie życzyć, a tak spokojnie i pogodnie, jak tylko mogą pragnąć najlepsi przyjaciele moi". Niedługo potem przybył pułkownik Edmondstone, ażeby go odwiedzić i pożegnać się z nim; wracając zaś do domu, nie mógł wstrzymać się, by nie przysłać mu listu z wieczystem raz jeszcze pożegnaniem, i zastosować do niego jako do umierającego pięknych wierszy francuskich, w których Abbé Chaulieu, oczekując własnej śmierci, opłakuje nadchodzące rozstanie się z przyjacielem swoim, markizem de la Fare. Wielkoduszność i hart p. Hume'a były tak wielkie, że najbliżsi jego przyjaciele wiedzieli, iż bez obawy narażenia się mogą mówić lub pisać do niego, jako do umierającego, i że szczerość ich nietylko go nie razi, lecz że raczej mu sie spodoba i pochlebi. Wszedłem właśnie do jego pokoju w chwili, gdy list ten, który był dopiero co odebrał, czytał; pokazał mi go natychmiast. Powiedziałem mu, że chociaż widzę, jak bardzo jest osłabiony, i chociaż objawy są bardzo niedobre, to jednak pogoda jego umysłu jest jeszcze tak wielką, a życie zdaje się być w nim jeszcze tak silne, że nie mogę nie żywić chociażby słabej nadziei. Odrzekł mi: „Nadzieja twoja nie ma podstawy. Chroniczne rozwolnienie, które trwa przeszło rok, byłoby w każdym wieku chorobą niebezpieczną; w moim wieku jestto choroba śmiertelna. Kładąc się wieczorem, czuję się słabszym, niż gdy wstałem rano; a wstając rano, słabszym, niż gdy kładłem się wieczór. Czuję zresztą, że jakieś żywotne części organizmu mojego są zaatakowane, tak że muszę niebawem umrzeć". „Dobrze", powiedziałem, „jeżeli tak być musi to masz przynajmniej to zadowolenie, że pozostawiasz wszystkich przyjaciół swoich, a w szczególności rodzinę brata swego w warunkach bardzo pomyślnych". Odrzekł

mi, iż zadowolenie to odczuwa tak żywo, że gdy czytał kilka dni temu Lucyana Rozmowy umarłych, nie mógł wśród wszystkich wymówek, przedstawianych Charonowi, ażeby nie odrazu wejść do łodzi jego, znaleść ani jednej, którąby się do niego dała zastosować; nie ma domu, któryby miał wykończyć, ani córki, którąby miał zaopatrzyć, ani wrogów, na których miałby się zemścić. „Nie mogę sobie dobrze wyobrazić", rzekł, „czembym się mógł wymówić wobec Charona, ażeby uzyskać jakąś małą zwłokę. Zrobiłem wszystko, co tylko kiedyś chciałem zrobić ważniejszego i nie mogę spodziewać się, bym kiedykolwiek zostawił swych krewnych i przyjaciół w lepszych stosunkach od tych, w których prawdopodobnie teraz ich zostawię; mam zatem wszelkie powody umrzeć zadowolony". Bawił się następnie wynajdywaniem rozmaitych żartobliwych wymówek, wyobrażając sobie mrukliwe odpowiedzi, któreby mu dawał Charon, zgodnie ze swem usposobieniem. „Po dalszej rozwadze", rzekł, „myślę, że mógłbym mu powiedzieć: „Dobry Charonie, poprawiłem właśnie dzieła swoje do nowego wydania; użycz mi trochę czasu, niech zobaczę, jak publiczność przyjmie zmiany". Ale Charon odpowiedziałby: „Gdy zobaczysz ich skutek, zechciałbyś zrobić inne zmiany. Nie byłoby końca takim wymówkom; tak więc, szanowny przyjacielu, siadaj do łodzi". Ale ja mógłbym jeszcze nalegać: „Miej trochę cierpliwości, dobry Charonie, starałem się otworzyć oczy publiczności. Gdy pożyję jeszcze kilka lat, będę miał może satysfakcyę ujrzeć upadek jakiegoś panującego dziś zabobonu". Charon jednak straciłby wówczas wszelką cierpliwość i przyzwoitość: „Ty leniwy hultaju, to się nie stanie za setki lat. Myślisz, że ci pozwolę tak długo czekać? Siadaj mi zaraz do łódki, ty leniwy, ociągający się hultaju"!

Chociaż jednak p. Hume mówił zawsze o swej zbliżającej się śmierci z wielką pogodą, to jednak nigdy nie robił pozy z swej wielkoduszności. Poruszał ten temat tylko wtedy, gdy sam z siebie nasunął się w rozmowie i nigdy dłużej się nad nim nie zatrzymywał, niż tego właśnie wymagał tok rozmowy; był to wprawdzie temat poruszany dość często dzięki pytaniom przyjaciół, którzy go odwiedzali i dowiadywali się oczywiście o stanie jego zdrowia. Rozmowa, o której wspomniałem powyżej, a która toczyła się w czwartek 8. sierpnia, była przedostatnią, jaką z nim miałem. Osłabł bowiem teraz już tak bardzo, że męczyło go towarzystwo nawet najlepszych przyjaciół, tem bardziej, że pogoda jego umysłu była jeszcze tak wielka, spokój ducha i usposobienie towarzyskie jeszcze tak niezmienione, że gdy był u niego któryś z przyjaciół, nie potrafił nie mówić więcej i z większym wysiłkiem, niż pozwalało na to osłabienie jego ciała. Na jego własne życzenie zatem zgodziłem się opuścić Edinburgh, gdzie przebywałem po części dla niego i wróciłem tu do domu matki, do Kirkaldy, pod warunkiem, że pośle po mnie, gdy tylko zechce widzieć się ze mną; lekarz zaś, który go najczęściej odwiedzał, Dr. Black, zobowiązał się tymczasem donosić mi przy sposobności o stanie jego zdrowia.

Otóż 22. sierpnia odebrałem od lekarza następujący list:

„Od czasu mego ostatniego listu, przepędził p. Hume czas wcale dobrze, ale jest znacznie słabszy. Siedzi, schodzi raz na dzień na dół po schodach i zabawia się czytaniem, ale mało kogo widuje. Znajduje, że nawet rozmowa z najbliższymi przyjaciółmi męczy i osłabia go i jest zadowolony, że jej nie potrzebuje,

gdyż wolny jest od wszelkiej bojaźni, niecierpliwości lub przygnębienia i spędza swój czas bardzo dobrze przy pomocy zajmujących książek".

Następnego dnia otrzymałem list od samego p Hume'a, z którego podaję następujący wyjątek:

Edinburgh, 23. sierpnia 1776.

„Najukochańszy przyjacielu — jestem zmuszony, posługiwać się ręką mojego bratanka, ażeby Ci napisać, ponieważ nie wstaję dziś z łóżka".

. . . . . .

„Zbliżam się bardzo szybko do końca i ostatniej nocy miałem trochę gorączki; spodziewałem się, że przyśpieszy przebieg tej nieznośnej choroby; na nieszczęście jednak w znacznej części ustąpiła. Nie mogę się zgodzić na to, ażebyś przybył tutaj dla mnie, skoro mógłbym widzieć się z Tobą tylko na krótką chwilę w dniu ale Dr. Black może Cię lepiej poinformować o stanie sił, któremi jeszcze od czasu do czasu rozporządzam. Żegnam Cię", itd.

Trzy dni później otrzymałem następujący list od Dr. Black'a:

Edinburgh, poniedziałek, 26. sierpnia 1776.

Szanowny Panie! Wczoraj około czwartej popołudniu p. Hume skończył. Bliskość śmierci jego stała się oczywistą w nocy z czwartku na piątek, kiedy choroba jego wybuchła tak gwałtownie i tak bardzo go osłabiła, że już nie mógł więcej wstać z łóżka. Aż do końca był zupełnie przytomny i wolny od wielkich boleści i cierpień. Nie okazał ani razu najmniejszego objawu zniecierpliwienia, lecz ile razy miał sposobność rozmawiać z otoczeniem, czynił to zawsze w sposób przyjemny i miły. Nie uważałem za stosowne wezwać Pana listownie, zwłaszcza że, jak słyszałem, podyktował list do Pana z prośbą, ażeby Pan nie przyjeżdżał. Gdy już był bardzo osłabiony, mógł mówić tylko z wysiłkiem i umarł w tak szczęśliwym stanie umysłu, że nie można sobie szczęśliwszego wyobrazić".

Tak skończył nasz najlepszy i nigdy niezapomniany przyjaciel. Co się tyczy jego poglądów filozoficznych, sądzić będą ludzie niewątpliwie rozmaicie, jedni chwaląc, drudzy ganiąc, stosownie do tego, czy się one zgadzają lub nie zgadzają z ich własnymi poglądami; co się jednak tyczy charakteru i postępowania jego, nie może być różnicy zdań. W samej rzeczy, nie znałem zapewne nigdy człowieka, którego usposobienie byłoby — jeżeli wolno mi użyć takiego wyrażenia — szczęśliwiej zrównoważone, niż jego. Nawet w chwilach, gdy jego stosunki majątkowe były jak najgorsze, wielka i nieodzowna oszczędność jego nie przeszkadzała mu nigdy wykonywać przy właściwej sposobności uczynków szlachetnych i miłosiernych. Była to oszczędność, która opierała się nie na skąpstwie, lecz na umiłowaniu niezależności. Niezwykła łagodność jego charakteru nigdy nie osłabiała ani stałości jego ducha ani stanowczości jego postanowień. Ustawiczna wesołość była u niego rodzimym wynikiem pogodnego usposobienia i dobrego humoru, miarkowana delikatnością i skromnością i bez najlżejszego nawet cienia złośliwości, która tak często jest niemiłem źródłem tego, co się u innych ludzi nazywa dowcipem. Żarty jego nie chciały nigdy ranić i dlatego, dalekie od obrażania kogokolwiek, rzadko kiedy nie podobały się i nie bawiły nawet tych, których dotyczyły. Dla jego przyjaciół, których często dotyczyły, nie było może innego wśród wszystkich jego wielkich i miłych przymiotów, któryby się bardziej był przyczynił do umi-

lenia jego rozmowy. A ta wesołość usposobienia, tak przyjemna w towarzystwie, lecz tak często połączona z pustotą i powierzchownością, szła u niego niezawodnie w parze z jaknajpoważniejszą pracą, z jaknajobszerniejszą wiedzą, z jaknajwiększą głębokością myśli i z jaknajrozleglejszemi zdolnościami na każdem polu. Jednem słowem, uważałem go zawsze, zarówno za jego życia jak i po śmierci, za męża zbliżającego się — o ile tylko na to pozwala ułomność natury ludzkiej — najbardziej do ideału zupełnie mądrego i cnotliwego człowieka.

Jestem zawsze, Szanowny Panie,

szczerze oddany

Adam Smith.

Przypisek do str. 146.

Ustęp „Historyi wydań", na który się powołują wydawcy angielscy na str. 146, brzmi w przekładzie:

Rzecz o cudach ma swą osobną historyę. W liście do rektora Campbella, datowanym z 7. lutego 1762, opowiada Hume o okolicznościach, które po raz pierwszy naprowadziły go na ten tok myśli:

„Może to Pana zajmie, jeśli dowie się o fakcie, który po raz pierwszy nasunął mi ten dowód, tak silnie przez Pana atakowany. Przechadzając się po krużgankach jezuickiego kolegium w mieście la Fleche, gdziem w młodości swej dwa lata spędził, rozmawiałem z pewnym Jezuitą, człowiekiem nie bez zdolności i nauki, który opowiadał mi z wielkim naciskiem o jakimś niedorzecznym cudzie, dokonanym dopiero co w ich klasztorze. To mnie skłoniło do wczęcia z nim dysputy, a ponieważ miałem głowę pełną myśli z mego Traktatu o naturze ludzkiej, który wówczas pisałem, natychmiast nasunął mi się ów dowód i uważałem, że towarzysz mój był nim wielce zakłopotany; ostatecznie jednak zauważył, że dowód ten absolutnie nie może mieć żadnego znaczenia, gdyż zwraca się tak samo przeciw protestanckim jak przeciw katolickim cudom; — uwagę tę przyjąłem jako wystarczającą odpowiedź. Przyzna Pan, sądzę, że jest to chociażby już ze względu na samą wolnomyślność tego rozumowania rzeczą nieco niezwykłą, iż

powstało w klasztorze Jezuitów; z drugiej zaś strony może sobie Pan pomyśli, że w jego charakterze czuć wyraźnie miejsce jego pochodzenia".

A w liście do p. H. Home z 2. grudnia 1737 powiada nadto:

„Rozporządzając listem wolnym od opłaty postanowiłem z niego korzystać; załączam tedy kilka „Myśli o cudach"; zamierzałem niegdyś ogłosić je wraz z innemi, lecz obawiam się, że wywołają zbyt wielkie zgorszenie zwłaszcza w obecnym stanie umysłów. Jest coś w szyku myśli a w znacznej mierze też w szyku wyrazów, co komuś, co nie zna związku, może się nie wyda tak odpowiedniem; ale to, co Pan tu znajdzie, wystarczy, by wyrobić sobie sąd o sile dowodu. Proszę mi donieść, co Pan o tem myśli. Czy rzecz nie jest napisana zbyt rozwlekle? Co prawda, rozprowadziłem dowód ten znacznie szerzej, aniżeli inne części dzieła. Proszę bardzo nie pokazywać go nikomu prócz panu Hamiltonowi, jeśli zechce; przy wolnej chwili proszę mi napisać, że Pan go otrzymał, przeczytał i spalił".

(Historya wydań, Dzieła Hume'a, wyd. Green'a i Grose'a, 1898, tom III. str. 50—51).

Spis wydań

„Badań dotyczących rozumu ludzkiego",

wydanych za życia Hume'a i przez niego do druku przygotowanych.

1. Philosophical Essays concerning Human Understanding*) (Szkice filozoficzne o rozumie ludzkim) London 1748. Wydanie E.
2. To samo. Wyd. drugie uzupełnione i poprawione London 1751. Wydanie F.
3. Essays and Treatises on Several Subjects (Szkice i rozprawy o różnych przedmiotach). London i Edinburgh 1753—4. Wydanie K.
4. To samo. Wydanie nowe. London i Edinburgh 1758. Wydanie M.
5. To samo. 1760. Wydanie N.
6. To samo. 1764. Wydanie O.
7. To samo. 1768. Wydanie P.
8. To samo. 1770. Wydanie Q.
9. To samo. 1777. Wydanie R.

---

*) Taki był pierwotny tytuł dzieła, które dopiero w wydaniu z r. 1758 otrzymało tytuł „Badania dotyczące rozumu ludzkiego".

Od tłumaczy.

Niniejszy przekład opiera się na tekście angielskim, umieszczonym w zbiorowem wydaniu dzieł Hume'a podjętem przez T. H. Green'a i T. H. Grose'a (Longmans, Green and Co. London, New York and Bombay, 1898). Tekst, sporządzony przez wymienionych wydawców, a uwzględniający wszystkie waryanty wydań, przez samego Hume'a do druku przygotowanych, staraliśmy się oddać jak najwierniej, nic nie opuszczając, nic nie dodając, prócz liczb porządkowych na czele każdego ustępu; takie numerowanie ustępów nietylko ułatwia cytowanie w ogóle, lecz okazuje się pożytecznem zwłaszcza przy wspólnem czytaniu w seminaryach.

Do przekładu „Badań dotyczących rozumu ludzkiego" dodaliśmy autobiografię Hume'a i list Adama Smitha; oba te dokumenty zapoznają czytelników z postacią filozofa lepiej, aniżeliby to potrafiły uczynić jakiekolwiek „wstępy". Tekst oryginalny autobiografii i rzeczonego listu znajduje się w III. tomie zbiorowego wydania dzieł Hume'a. Stamtąd zaczerpnęliśmy też podany powyżej „Spis wydań".

W roku akademickim 1903/4 przekład niniejszy był czytany w odbitkach szczotkowych w Seminaryum filozoficznem Uniwersytetu lwowskiego. Członkom tegoż Seminaryum zawdzięczamy niejedną trafną uwagę co

do strony językowej przekładu oraz pomoc w usuwaniu pomyłek drukarskich.

Mimo wszelką staranność przekład niezawodnie nie jest doskonały. To też wszystkie uwagi zmierzające do usunięcia niedostatków naszej pracy przyjmiemy z prawdziwą wdzięcznością.

Lwów, w styczniu 1905.

Dr. Jan L. Łukasiewicz
Prof. Dr. Kazimierz Twardowski.

SPIS RZECZY.

Badania dotyczące rozumu ludzkiego.

Rozdział I. O różnych rodzajach filozofii 5
Rozdział II. O pochodzeniu idei 20
Rozdział III. O kojarzeniu się idei 28
Rozdział IV. Wątpliwości sceptyczne, dotyczące czynności rozumu 41
Rozdział V. Sceptyczne rozwiązanie tych wątpliwości 60
Rozdział VI. O prawdopodobieństwie 80
Rozdział VII. O idei związku koniecznego 85
Rozdział VIII. O wolności i konieczności 110
Rozdział IX O rozumie zwierząt 140
Rozdział X. O cudach 146
Rozdział XI. O szczególnej opatrzności i o życiu przyszłem 180
Rozdział XII. O filozofii akademickiej czyli sceptycznej 201

Autobiografia Hume'a 223
List Adama Smitha do Wilhelma Strahan'a Esq. . 235
Przypisek do str. 146 243
Spis wydań 245
Od tłumaczy 247
Spis rzeczy 249

Sprostowania.

Str. 13 wiersz 13 z góry zamiast: to mówię czytaj: to, mówię.
Str. 146 wiersz 3 z dołu zamiast: bezpośredni przedmiot czytaj: bezpośrednim przedmiocie.
Str. 188 wiersz 1 z góry zamiast: się gę czytaj: księgę.

3937