

Pedagogiczna
Biblioteka Wojewódzka
w Białymstoku

172

Biblioteka Pedagogiczna CEN
nr inw.: KG - 172



BC KSK / 172

BADANIA DOTYCZĄCE ROZUMU LUDZKIEGO

BADANIA DOTYCZĄCE ROZUMU LUDZKIEGO

WYDAWNICTWO
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
WE LWOWIE
TOM I.

DAWID HUME
BADANIA DOTYCZĄCE ROZUMU LUDZKIEGO
(An Enquiry concerning Human Understanding)

Przekładu dokonali
Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski

Wydanie trzecie

CENA 5 ZŁ.

LWÓW
NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
1928

— EX LIBRIS —
Biblioteki Kuratorium
w Białymstoku

DAWID HUME

172

BADANIA DOTYCZĄCE ROZUMU LUDZKIEGO
(An Enquiry concerning Human Understanding)

Przekładu dokonali
Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski

Wydanie trzecie

CENA 5 ZŁ.

LWÓW
NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
1928



— EX LIBRIS —
Biblioteki Kuratorium O. S. B.
w Białymstoku

ROZDZIAŁ I.

O różnych rodzajach filozofii.

1. Filozofię czyli naukę o naturze ludzkiej można traktować 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 zdają się posiadać, oraz do oświecenia, w jakim występują. A że z wszystkich rzeczy największą wartość przyznajemy cnocie, przeto malują ją filozofowie tej kategorii w najpiękniejszych barwach, dobierając wszelkich czarów poezji i wymowy, i przedstawiają swój przedmiot w sposób łatwy i przystępny a przytem jak najodpowiedniejszy, by przypodobać się wyobraźni i pozyskać uczucie. Przytaczają najbardziej uderzające przypadki i przykłady 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 jak najtrafniejszych wskazówek i jak najślawniejszych wzorów. Uczą nas *odczuwać* różnice między występkiem a cnotą; wzbudzają w nas wzruszenia i nimi 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 niż działającą i starają się bardziej wykształcić jego rozum niż udoskonalić jego obyczaje. Dla nich natura ludzka jest przedmiotem badania; rozważają ją zatem skrupu-

łatnie, by znaleźć 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 umiając podać źródła tych odróżnień. W tem tak mozolnem przedsięwzięciu nie cofają się przed żadnymi trudnościami, lecz postępując od poszczególnych przypadków do zasad ogólnych, dążą ustawicznie w swoich poszukiwaniach do zasad coraz ogólniejszych i zadowolają się dopiero wtedy, gdy osiągnęły owe zasady ostateczne, które muszą w każdej nauce położyć kres wszelkiej ciekawości ludzkiej. Chociaż badania ich wydają się abstrakcyjne a nawet niezrozumiałe dla zwykłych czytelników, pragną uznania ludzi uczonych i mądrych i czują się dostatecznie wynagrodzeni 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 zachowawsze u ogółu ludzi pierwszeństwo przed ścisłą i zawiłą a wielu polecać ją będzie jako nie tylko 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 ludzkim, 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 życiu praktycznym, ztraca 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 myśli-

ciele abstrakcyjni cieszyli się dotychczas, jak się zdaje, chwilowem tylko uznaniem, dzięki kapryswi 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 niezwykle lub sprzeczne 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, wówczas nie prowadzi dalej swych rozważań, lecz odwołując się ponownie do zdrowego rozsądku i wrodzonego umysłowi pocucia, powraca na właściwą drogę i zabezpiecza się przed zgubnem urojeniem. *Cyceron* a sława kwitnie po dziś dzień, *Arystoteles* a 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 tymczasem o *Locke*'u nikt już nie wspomni¹⁾.

5. Człowiek zajmujący się wyłącznie filozofią jest typem naogół 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, w którym 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 krańców, odznaczając się w równej mierze zamiłowaniem do książek, towarzystwa

¹⁾ 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.

i życia praktycznego, zachowując w obcowaniu z innymi tę bystrość umysłu i delikatność uczucia, którą wytwarza zajęcie się literaturą piękną, a w życiu praktycznym 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 swego zrozumienia głębokich studyów albo 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 pouczającym 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 znaleźć 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 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 ludzka i niech się tyczy wprost czynu i społeczeństwa. Myśli zawiłych i badań głębokich 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 przenośli filozofię łatwą ponad abstrakcyjną i głęboką a tejsze 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. Ponieważ jednak często w sprawie tej idzie się dalej a nawet odrzuca się zupełnie wszystkie głębokie rozważania czyli to, co nosi zwykle nazwę *metafizyki*, przeto zastanowimy się obecnie, jakie rozumne argumenty przytoczyć można w obronie tej nauki.

8. Możemy zacząć od uwagi, że jedną ze znacznych korzyści, wynikających z filozofii ścisłej i abstrakcyjnej, są usługi, świadczone filozofii łatwej i ogólnoludzkiej, która bez pomocy tamtej nie zdoła nigdy osiągnąć w swych poglądach, wskazówkach lub dowodzeniach dostatecznego stopnia ścisłości. Każdy utwór literatury pięknej nie jest niczem innem jak tylko obrazem życia ludzkiego w rozmaitych okolicznościach i warunkach; pobudza nas do różnych uczuć, do pochwały lub nagany, wywołuje podziw lub śmieszę, stosownie do rodzaju przedmiotu, który nam przedstawia. W tem wszystkiem prędzej uzyskać musi powodzenie taki artysta, który oprócz subtelного smaku i bystrego zmysłu spostrzegawczego posiada dokładną znajomość naszej wewnętrznej organizacyi, czynności rozumu, działań namiętności i rozmaitych rodzajów uczucia, odróżniających występki 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 pożyteczna malarzowi właśnie przy szkicowaniu Wener y lub Helen y. 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 rozmieszczenie mięśni, układ kości i na przeznaczenie oraz kształt każdej części ciała czyli organu. Dokładność wyjdzie w każdym przypadku na korzyść piękna a trafne rozumowanie na korzyść subtelności uczuć. Daremnie wywyższalibyśmy wartość jednej z tych zalet, obniżając drugą.

9. Widzimy nadto, że w każdej sztuce i w każdym zawodzie, nawet w takich, które najbliższy mają związek z życiem lub działaniem, duch ścisłości, jakkolwiekbaż nabyty, zbliża ludzi do doskonałości i czyni ich przydatniejszymi do spraw społeczeństwa. A chociaż filozof żyje zdala od życia praktycznego, przecież filozoficzny sposób myślenia, jeżeli tylko jednostki starannie go pielęgnują, rozszerza się stopniowo na całe społeczeństwo i użycza 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 przestrzeganiu karność i większej przezorności w swych planach i operacjach. Trwałość nowożytnych rządów w porównaniu ze starożytnymi oraz ścisłość nowożytnej filozofii wzrastały i prawdopodobnie wzrastać będą nadal w odpowiednim do siebie stosunku.

10. Gdyby nawet żadna inna korzyść nie wynikała z tych studyów prócz zaspokojenia niewinnej ciekawości, nie należałoby jeszcze ich sobie lekceważyć, gdyż byłyby jednym z przyczynków do tych nielicznych zdrowych i niewinnych rozrywek, które ludzkości przypadły w udziale. Najśłodsza i najgładsza ścieżka życia prowadzi drogą nauki i wiedzy, a tego, który potrafi usunąć jakąś przeszkodę na tej drodze lub wskazać nowy jakiś widok, powinno się uważać za dobroczyńcę ludzkości. Poszukiwania te wydają się przykre i nużące, ale podobnie jak silne organizacje cielesne, tak samo zdarzają się i dzielne i zdrowiem kwitnącem obdarzone umysły, które potrzebują poważnego ćwiczenia i tam doznają przyjemności, gdzie dla ogółu ludzi pełno jest mokołów i trudów. Ciemność jest w samej rzeczy przykra zarówno dla umysłu jak dla oka,

lecz co za rozkosz, co za radość wydobyć z ciemności światło choćby kosztem największej pracy!

11. Zarzucają jednak, że ta ciemność w filozofii głębokiej i abstrakcyjnej jest nietylko przykra i nużąca, lecz że jest ona także nieuniknionem źródłem niepewności i błędu. W samej rzeczy, najśluszniejszym zarzutem przeciw 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 podstępów potocznych zabobonów, które, nie mogąc obronić się na otwartym polu, chowają się za 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 przesadami. 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 władców 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 wroga? 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 ciągłym powracaniu do takich tematów, pominąwszy to, mówię, nie może, rozumnie rzecz biorąc, w nauce być pobudką ślepa rozpacz. Chociaż bowiem dotychczasowe próby okazały się daremnymi, zawsze jednak można się spodziewać, że pilność, szczęście lub zwiększona bystrość umysłu późniejszych pokoleń potrafi dokonać odkryć, których nie dokonały wieki poprzednie. Każdy duch przedsiębiorczy ubiegać się będzie ciągle o tę nagrodę, tak trudną do zdobycia; niepowodzenie poprzedników, zamiast go 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 od razu naukę od tych zawiłych kwestyj, 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 od tej zwodniczej filozofii; u innych przeważa jednak nad niem ciekawość. A nawet zwątpienie, które w pewnych chwilach bierze górę, ustępuje później miejsca zbyt śmiałym nadziejom i oczekiwaniom. Ścisłe i trafne rozumowanie jest jedynym powszechnym lekarstwem, skutecznym dla wszystkich osób i usposobień; ono jedno potrafi obalić tę zawiłą filozofię i ów żargon metafizyczny, który w połączeniu z potocznym zabobonem czyni ją poniekąd nieprzenikliwą dla tych, co rozumują niedbale i nadaje jej pozór wiedzy i mądrości.

13. Z dokładnego zastanowienia się nad władzami i zdolnościami natury ludzkiej wynika nie tylko ta korzyść, że możemy po rozważnem zbadaniu odrzucić najniepewniejszą i najnieprzyjemniejszą część nauki, lecz nadto jeszcze wynika z niego wiele korzyści pozytywnych. Jest rzeczą godną uwagi, że czynności umysłowe, jakkolwiek nam najbliższe, zdają się, gdy je badamy, zapadać w ciemność; wzrok nasz nie może znaleźć od razu tych linii i granic, które je od siebie oddzielają i odróżniają. Przedmioty te są zbyt nieuchwytne, by mogły przez dłuższy czas przedstawiać się jednakowo; trzeba je ująć w jednej chwili, przy pomocy szczególniejszej przenikliwości, będącej darem natury, spotęgowanym drogą przyzwyczajenia i zastanawiania się. Jestto przeto wcale niepoślednia część nauki, poznać poprostu różne czynności umysłowe, oddzielić jedno od drugich, ułożyć je według właściwych kategorii 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, niema w niej żadnej zasługi; gdy jednak podejmujemy ją w odniesieniu do czynności umysłowych, wzrasta jej wartość w miarę trudności i mozolów, z jakimi jest połączona. A jeżeli nie potrafimy wyjść poza tę duchową geografję, poza ten opis różnych stron i władz umysłu, odczuwamy przynajmniej zadowolenie, że się tak daleko posuwamy. Im prostszą zaś okaże się ta nauka (a prostą wcale nie jest), tem surowiej potępić należy jej nieznamość u tych wszystkich, którzy roszczą sobie prawo do miana ludzi uczonych i filozofów.

14. Nie utrzyma się też podejrzenie, że nauka ta jest niepewna i chimeryczna; musielibyśmy chyba popaść w sceptycyzm, obalający wszelkie badanie a nawet działalność praktyczną. Jest rzeczą niewątpliwą, że umysł obdarzony jest rozlicznymi władzami i zdolnościami, że władze te są między sobą różne, i że to, co jest rzeczywiście różne dla bezpośredniej percepcyi, można odróżnić także 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 dziedziną rozumu ludzkiego. Istnieje wiele niewątpliwych odróżnień tego rodzaju, jak n. p. między wolą a rozumem, wyobraźnią a uczuciami, dostępnych dla każdego człowieka; a subtelniejsze i bardziej naukowe dystynkcyje są niemniej rzeczywiste i pewne, jakkolwiek trudniej uchwytne. Niektóre zdobycze, zwłaszcza z ostatnich czasów, mogą nam dać lepiej uzasadnione przekonanie o pewności i rzetelności tej gałęzi wiedzy. Jakże twierdzić możemy, że warto trudzić się, by przedstawić prawdziwy system planetarny i wyznaczyć położenie i porządek tych odległych ciał, skoro okazujemy lekceważenie dla uczonych, opisujących z tak dobrym skutkiem poszczególne strony tak blisko nas obchodzącego umysłu? ¹⁾

¹⁾ Wydania E i F dodają następującą uwagę: Zdolność odróżnienia prawdy od fałszu mieszano długo ze zdolnością zdawania sobie sprawy z cnoty i występku, i sądzono, że moralność opiera się na wiecznych i niewzruszonych

15. Gdy więc starannie uprawiać będziemy filozofię i gdy ogół, zwracając na tę naukę uwagę, doda jej zachęty, czy nie będzie nam wolno spodziewać się, że zdoła ona poszukiwania swe posunąć jeszcze dalej i wykryć, 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 kie-

stosunkach, które dla każdego wykształconego umysłu są równie niezmiennie, ak twierdzenia o ilościach i liczbach. Pouczył nas jednak jeden z najnowszych filozofów [*Hutcheson*] zapomocą argumentów jak najbardziej przekonujących, że moralność nie tkwi w oderwanej istocie rzeczy, lecz że zależy zupełnie od uczucia albo poczucia każdej poszczególniej istoty, podobnie jak różnice rzeczy słodkich i gorzkich, ciepłych i zimnych wynikają z poszczególnych wrażeń każdego zmysłu czyli organu. Nie należy zatem zaliczać percepcyj moralnych do czynności rozumu lecz do uczuć lub do poczucia.

Było zwyczajem filozofów dzielić wszelkie skłonności umysłowe na dwie kategorie, na samolubne i na bezinteresowne, stale, jak sądzono, sobie przeciwne i ze sobą niezgodne; nie uważano też za rzecz możliwą, by skłonności kategorii drugiej mogły kiedykolwiek osiągnąć swój cel inaczej, aniżeli kosztem skłonności kategorii pierwszej. Do skłonności samolubnych zaliczano: chciwość, ambicję, 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 poza 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 przyjemność, i gdyby nie było skłonności, nie mogłaby żadną miarą istnieć przyjemność. Zupełnie tak samo ma się rzecz ze skłonnościami, zwanymi bezinteresownymi; wskutek tego człowiek nie jest więcej interesowny, gdy własnej szuka sławy, aniżeli wtedy, gdy szczęście przyjaciela jest przedmiotem jego pragnień; nie jest też mniej interesowny, gdy poświęca swą wygodę i spokój dla dobra publicznego, aniżeli wtedy, gdy trudzi się dla zaspokojenia chciwości lub ambicji. Dokonano zatem tutaj ważnego sprostowania w rozgraniczeniu skłonności, pomieszanych dzięki niedbalstwu lub nieścisłości dawniejszych filozofów. Te dwa przykłady powinny wystarczyć, by uwydatnić charakter i doniosłość tego rodzaju filozofii.

rujące ruchami planet. Podobną pracę wykonano i w innych dziedzinach przyrody. Niema więc powodu do zwątpienia o równem powodzeniu i w naszych badaniach, tyjących się władz umysłu i jego organizacyi, jeżeli tylko badania te zostaną dokonane 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 można poprowadzić, trudno nam ściśle określić przed staranną próbą, a nawet i potem. To jedno jest rzeczą pewną, że usiłowania tego rodzaju powtarzają w każdej chwili nawet tacy ludzie, którzy filozofują najniedbalej; a przecież jestto praca, która wymaga przedewszystkiem zupełnej staranności i uwagi. Jeżeli więc kwestye te leżą w granicach rozumu ludzkiego, to może rozwiążemy je w końcu szczęśliwie; jeżeli nie, będziemy je mogli przecież raz porzucić z czystym sumieniem. Ten ostatni wniosek z pewnością nie jest pożądany; nie trzeba go też zbyt prędko przyjmować. Ileż bowiem piękna i wartości musieliśmy w takim razie ująć temu rodzajowi filozofii? Badając rozległą mnogość i różnaitość czynów, wywołujących w nas uznanie lub nieupodobanie, zwykli dotąd moralisci szukać jakiejś wspólnej zasady, od której ta różnaitość uczuć mogłaby залеżeć. A chociaż niekiedy posunęli się za daleko, dając się unieść swej namiętności do jakiejś ogólnej zasady, mimo to nie można im brać za złe, że spodziewają się znaleźć jakieś zasady ogólne, w które możnaby 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 odrazu usunąć wszelkie tego rodzaju zamiary, postąpiłby bardziej lekkomyślnie, nierozważnie i dogmatycznie, aniżeli najśmielsza i najbardziej stanowcza filozofia, która kiedykolwiek starała się narzucić ludzkości niedojrzałe swe rozkazy i prawa.

16. Cóż z tego, że te wywody o naturze ludzkiej wydają się abstrakcyjnymi i trudnymi do zrozumienia? Nie wynika stąd jeszcze ich błędność. Przeciwnie, zdaje się być rzeczą nie-
możliwą, 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 lecz 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 ta dałaby się może usunąć przez staranny i zręczny sposób wykładu i unikanie wszelkich niepotrzebnych szczegółów, staraliśmy się 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 dotychczas służyła, jak się zdaje, jedynie za ochronę zabobonu i za osłonę niedorzeczności i fałszu!

ROZDZIAŁ II.

O pochodzeniu idei.

18. Każdy chętnie przyzna, że znaczna zachodzi różność między percepcjami umysłu, zależnie od tego, czy czujemy przykrość nadmiernego gorąca lub przyjemność umiarkowanego ciepła, czy też uprzytamniamy sobie później wrażenia te z pamięci lub wyprzedzamy je wyobraźnią. 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 działającą siłą, możemy co najwyżej rzec o nich, że tak żywo przedstawiają nam przedmioty, iż prawie je czujemy lub widzimy. Wyjawszy 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 uczuciu.

19. Taką samą różnicę możemy zauważyć w odniesieniu do wszystkich innych percepcyj 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 zrozumieć myśl jego i utworzę sobie trafne wyobrażenie o stanie tej osoby; w żaden jednak sposób nie mogę wziąć tego wyobrażenia za rzeczywiste niepokoje i wzruszenia miłosne. 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 nie-

wyraźne w porównaniu z temi, w których występowały percepcje pierwotne. Nie trzeba wielkiej bystrości ani głowy metafizycznej, by spostrzec między nimi różność.

20. Możemy przeto podzielić wszystkie percepcje umysłu na dwie klasy czyli rodzaje, które różnią się od siebie stopniem swej siły i żywości. Słabsze i mniej żywe percepcje nazywają się zwykle myślami lub ideami. Dla drugiej kategorii 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 *impresjami*, nadając słowu temu znaczenie cokolwiek odmienne od zwykłego. Przez wyraz *impresja* rozumiem więc wszystkie żywsze percepcje, które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy. Impresje zaś są różne od idei, które są mniej żywymi percepcjami i które uświadamiamy sobie wtedy, gdy zastanawiamy się nad którymkolwiek z wymienionych powyżej wrażeń lub wzruszeń.

21. Na pierwszy rzut oka niema, zdaje się, rzeczy, któraby mniej była krępowana, aniżeli myśl człowieka; usuwa się ona nie tylko z pod wszelkiej ludzkiej władzy i powagi, lecz nie jest nawet ograniczona do zakresu natury i rzeczywistości. Tworzyć dziwolagi i łączyć nieodpowiadające sobie kształty i postacie, to 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 móżdżem 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 swobodę, przekonamy się po bliższym zbadaniu, że zamknięta jest faktycznie w obrębie bardzo ciasnych

granic i że cała ta twórcza władza umysłu obejmuje jedynie zdolność łączenia, przekształcania, powiększania lub umniejszania materiału, dostarczonego nam przez zmysły i doświadczenie. Gdy myślimy o złotej górze, łączymy tylko ze sobą dwie dające się ze sobą zestawić idee, *złoto i górę*, które poznaliśmy już poprzednio. Cnotliwego konia możemy sobie przedstawić; możemy bowiem przedstawić sobie cnotę na podstawie znajomości własnej duszy i połączyć ją z kształtem i postacią konia, zwierzęcia, dobrze nam znanego. Jednym słowem, cały materiał myślenia pochodzi albo z wrażeń zewnętrznych albo wewnętrznych, a tylko połączenie ich i układ zależą od umysłu i woli. Albo też, wyrażając się w sposób filozoficzny, wszystkie nasze idee czyli słabsze percepcje są kopiami impresji czyli percepcyj 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 można je rozłożyć na takie idee proste, które odtwarzają jakieś poprzednie uczucie lub wrażenie. Nawet takie idee, które z pochodzeniem tem na pozór nic wspólnego nie mają, wykazują, po bliższym 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 do niej impresji. Ktoby chciał utrzymywać, że teza ta nie jest w każdym przypadku prawdziwa i że nie brak wyjątków, ma jedną tylko i to łatwą drogę do jej obalenia; niech nam poda tę ideę, która w jego mniemaniu nie pochodzi z tego źródła. Wtedy naszym będzie zadaniem wskazać tę impresję czyli żywą percepcję, która jej odpowiada, jeżeli zechcemy utrzymać naszą teorię.

24. Powtóre: jeżeli się zdarzy, że skutek jakiejś wady narządu zmysłowego brak komuś pewnej kategorii czuć, okazuje się zawsze, że brak mu tak samo i odpowiednich idej.

Ślepy nie może utworzyć sobie obrazu barw ani 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 przedstawiają sobie te przedmioty. Taki sam przypadek zachodzi wtedy, gdy przedmiot jakiś, który jeden może wywołać pewne uczucie, nigdy nie działał na zmysły. Lapocnyk lub murzyn nie mają wyobrażenia smaku wina. A chociaż rzadko lub wcale nie zdarzają się przypadki takiego braku umysłowego, by ktoś nigdy nie doznał lub zupełnie niezdolny był doznać jakiegoś uczucia lub pewnej namiętności, właściwych rodzajowi ludzkiemu, 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 szczytne rozkosze przyjaźni i szlachetności. Chętnie godzą się wszyscy, że jakieś inne istoty posiadać mogą wiele takich zmysłów, o których nie możemy sobie wytworzyć 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 uczucia.

25. Istnieje atoli jedno zjawisko z powyższym poglądem niezgodne, które może dowodzić, że nie jest dla idei rzeczą absolutnie niemożliwą powstać niezależnie od odpowiednich impresyj. 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 niechaj zważy, że przecież można przez ciągłe stopniowanie odcieni przemienić nieznacznie każdą barwę w jak najbardziej od niej różną; jeżeli więc ktoś nie chce przyznać, że odcienie pośrednie są różne, nie może, nie popełniając niorozeczności, zaprzeczyć, że krańcowe są te same. Przypuśćmy zatem, że jakaś osoba cieszyła się zmysłem wzroku przez lat

trzydzieści i zaznałomiła 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 różność 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 niezawsze i nie w każdym przypadku pochodzą od odpowiednich impresyj. Jest to jednak tak odosobniony przypadek, 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 tak samo zrozumiałą każdą dyskusję oraz wyprzeć cały ów żargon, który od tak dawna zawładnął metafizycznym rozumowaniem i ściągnął na nie niechęć. Wszystkie idee, a zwłaszcza 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 impresje, 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 jakiś błąd lub się pomylić. Skoro zatem powstanie w nas podejrzenie, że jakiś termin filozoficzny bywa używany bez znaczenia czyli idei (co zbyt często się dzieje), należy nam tylko zbadać, *od jakiej impresji ta rzekoma idea pochodzi.* Jeżeli zaś nie będzie

można wskazać żadnej, okoliczność ta potwierdzi nasze podejrzenie. Oświetlając tak jasno idee, możemy się słusznie spodziewać, że usuniemy wszelką dyskusję, 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 kópiami naszych impresyj, chociaż wyznać należy, że terminy, którymi się posługiwali, nie były dobrane z odpowiednią ostrożnością ani też tak ściśle określone, by mogły zapobiec wszelkim pomyłkom co do ich teorii. Cóż znaczy bowiem słowo *wrodzony*? Jeżeli wrodzony znaczy tyle co naturalny, wtedy wszystkie percepcje i idee umysłu należy uznać za wrodzone czyli naturalne, w jakimkolwiek znaczeniu użyjemy tego ostatniego słowa, czy to w przeciwstawieniu do tego, co jest niezwykle, czy do tego, co sztuczne lub cudowne. Jeżeli wrodzony znaczy współczesny naszemu urodzeniu, wtedy spór wydaje się 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 nieokreślonym, stosując je tak do percepcyj 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 przyjmujemy terminy *impresja* i *idea* w znaczeniu powyżej podanem a przez słowo *wrodzony* rozumieć będziemy to, co jest pierwotne, a nie odtworzeniem jakiejś poprzedniej percepcji, wtedy możemy twierdzić, że wszystkie impresje są wrodzone a idee nie są wrodzone.

Ażeby być szczerym, muszę przyznać, że zdaniem mojem dał się Locke uwikłać w kwestję tę przez scholastyków, którzy, używając nieokreślonych terminów, toczą spory aż do znudzenia, nie umiając nigdy uchwycić jądra kwestyi. Tego rodzaju niejasność i kręcenie się w kółko istnieje, jak się zdaje, 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 wyobrażenia 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 tworzy 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 roztoczyło się w jej umyśle i odwiodło ją stopniowo od przedmiotu rozmowy. O różnych językach, nawet o takich, co do których najmniejsze nie może powstać podejrzenie, że pozostawały ze sobą w związku lub styczności, stwierdzono, że wyrazy, oznaczające idee najbardziej złożone, przecież ściśle sobie odpowiadają. Tworzy to dowód pewny, że idee proste, zawarte w złożonych, zostały połączone ze sobą na podstawie jakiegoś powszechnego prawa, które w równej mierze wywarło wpływ na całą ludzkość.

*) Wyd. E i F: O związku.

28. Chociaż fakt łączenia się rozmaitych idei ze sobą jest zbyt jasny, by mógł ująć uwagę, nie znam przecież żadnego filozofa, któryby próbował wyliczyć lub sklasyfikować wszystkie zasady kojarzenia się; a jest to przecież przedmiot, który jest, jak się zdaje, godny ciekawości. Co do mnie, sądzę, że istnieją 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 tak dalece wątpić nie będzie. Obraz jakiś wiedzie w sposób naturalny myśl naszą w stronę oryginału*). Wzmianka o jednym apartamencie w jakimś zabudowaniu daje w sposób naturalny 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 przypadkach możemy jedynie przejść rozliczne przykłady, zbadać starannie zasadę, która wiąże różne myśli ze sobą, i pracę tę wykonywać dopóty, 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 subtelnosci, roz-

*) podobieństwo.

**) styczność.

***)) przyczyna i skutek.

****)) 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.

ważymy niektóre następstwa tego związku w dziedzinie uczuć i wyobraźni, w nadziei, 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 intencji. Człowiek ma ciągle jakiś przedmiot przed oczyma; a chociaż niekiedy może się zdarzyć, że obierze środki niestosowne dla osiągnięcia swego celu, 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 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 kompozycji 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 rozmaita, stosownie do rozmaitych celów poety lub historyka. O widy oparł plan swój na kojarzącej myśli zasadzie podobieństwa. Każda bajeczna przemiana, skuteczniona 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 przypadki, 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 mimo całą swą różność zawsze jeszcze pewien rodzaj jedności.

36. Najzwyczajszym 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 część z tego wielkiego łańcucha zdarzeń, które składają się na historię rodu ludzkiego, i każde ogniwo łańcucha tego stara się w opowiadaniu swem uwzględnić. Niekiedy wysiłki jego stają się bezowocne z powodu nieuniknionych braków wiedzy; niekiedy wypełnia luki domysłami. Zawsze jednak pamięta o tem, że im mniej przerw posiada łańcuch, który przedstawia swoim czytelnikom, tem jego dzieło jest doskonalsze. Jest świadom, że znajomość przyczyn nie tylko daje nam największe zadowolenie, gdyż ten związek czyli stosunek jest najściślejszy z wszystkich, ale że znajomość ta jest także najbardziej pocuczająca, gdyż jedynie przy jej pomocy możemy wywierać wpływ na zdarzenia i kierować przyszłością.

37. W tem miejscu zatem możemy utworzyć sobie pewien obraz owej *jedności akcji*, o której począwszy od Arystotelesa tyłu estetyków rozprawiało, może dla tego z niewielkim powodzeniem, że ich smakiem lub poczuciem nie kierowała ścisłość filozoficzna. Okazuje się, że wszystkie utwory zarówno epiczne jak tragiczne, wymagają pewnej jedności i że w żadnym przypadku nie można pozwolić na rozpraszanie się myśli, jeżeli mamy stworzyć dzieło, które sprawiałoby 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, któryby wybrał sobie gniew tego bohatera za przedmiot opowiadania*). Nie tylko w pewnym ograniczonym okresie życia zawisły jedne czyny człowieka od drugich, lecz przez cały czas jego istnienia, od kolebki aż do grobu. Ani jednego ogniwa, choćby najdrobniejszego, nie można usunąć z tego prawidłowego łańcucha bez naruszenia całego szeregu następujących po niem zdarzeń. Jedność akcji w biografii lub w dziele historycznem różni się przeto od jedności akcji w poezji epicznej nie swym rodzajem lecz tylko stopniem. W poezji 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 zadowala ciekawość czytelnika. Ten sposób postępowania poety epicznego 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 opowiadaniach, które ograniczają się do ścisłej prawdy i rzeczywistości. Rozważmy wpływ tych dwóch czynników, ożywionej wyobraźni i podnieconych uczuć, czynników, odgrywających w poezji zwłaszcza epicznej, ważniejszą rolę niż w jakiegokolwiek innego rodzaju twórczości, i zbadajmy powody, dla których one wymagają ściślejszej i bardziej zwartej jedności akcji.

38. Po pierwsze. Ponieważ wszelka poezja jest rodzajem malarstwa, przeto zbliża nas bardziej do przedmiotów, niż jakiegokolwiek inny rodzaj opowieści, rzuca na nie silniejsze światło i wywydatnia 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*,

*) W przeciwieństwie do Arystotelesa: Μῦθος δ' ἐστὶν εἰς, οὐχ ὥσπερ τινὲς οἴονται, ἐὰν περὶ ἓνα ᾔ. πολλὰ γὰρ καὶ ἄπειρα τῷ γένει συμβαίνει, ἐξ ὧν ἐνίων οὐδὲν ἐστὶν ἐν. οὕτω δὲ καὶ πράξεις ἐνὸς πολλαὶ εἰσιν, ἐξ ὧν μία οὐδεμία γίνεται πράξις etc. Κεφ. ἡ. 1450 A.

że bohater wdziewa buty lub przymocowuje podwiązki, ale przecież należy może więcej wchodzić w szczegóły, niż w *Henriadzie*; tu bowiem zdarzenia następują po sobie z szybkością tak wielką, że prawie nie mamy czasu zaznajomić się ze sceną lub akcją. Gdyby zatem poeta miał swym tematem objąć jakiś wielki okres czasu lub długi szereg zdarzeń i gdyby, 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 odpowiedniami obrazami i opisami. Wyobraźnia czytelnika, rozpalona tak wielką liczbą obrazów poetyckich, oraz uczucia jego, podniecone ciągłym współczuwaniem z bohaterami, musiałby wyczerpać się na długo przed końcem opowiadania, zamieniając 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 różnymi zdarzeniami, które opisuje i przedstawia poeta, potęgują nawzajem swą siłę; to też, gdy wszyscy bohaterowie występują w jednej scenie zbiorowej i gdy każdy czyn ściśle łączy się z całością, śledzimy przebieg zdarzeń z ustawicznym zajęciem a uczucia przenoszą się 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 nią toruje drogę podobnej sympatii dla Adama: uczucie, przenosząc się z jednej postaci na drugą, pozostaje prawie niezmienione; umysł zaś ujmuje bezpośrednio nowy przedmiot w ścisłym związku z przedmiotem, który poprzednio zwracał na siebie uwagę. Gdyby atoli poeta miał uczynić zupełną dygresję od swego tematu i wprowadzić nową osobę, w żadnym nie pozostającą związku z postaciami poe-

matu, wyobraźnia, czując w tem 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 współczuć z głównymi postaciami. Ta sama niedogodność powstaje w mniejszym stopniu wtedy, gdy poeta pozwala zdarzeniom odbywać się w zbyt wielkich od siebie odległościach i łączy akcye, które, chociaż niezupełnie luźne, nie posiadają przecież tak ścisłego związku, jaki jest potrzebny do 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 poezji dramatycznej; w prawidłowym utworze nie wolno nigdy wprowadzać osoby, która nie pozostaje w żadnym lub pozostaje tylko w luźnym związku z głównymi osobami fabuły. Zainteresowania się widza nie śmiały 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 ruchliwego ożywienia właściwego widowiskom teatralnym. Jak bardzo musi się oziębła ta gorącość uczuć, gdy zetknemy się nagle z nową akcją i nowymi postaciami, których z dawniejszemi nic nie łączy, gdy w skutek braku związku pomiędzy ideami odczuwamy tak dotkliwą przerwę lub próżnię w toku uczuć i gdy wreszcie, zamiast przenosić nasz współudział

z każdej sceny na następną, musimy co chwila wzbudzać w sobie na nowo zajęcie i wczuwać się w nową scenę akcji*).

41. Wracając do porównania utworów historycznych z poezją epiczną, możemy twierdzić na podstawie powyższych

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

Jakkolwiek ta reguła jedności akcji obowiązuje zarówno poezję dramatyczną jak epiczną, to jednak możnaby tu dostrzec pewną różnicę, na którą należałoby może zwrócić uwagę. Oba rodzaje utworów, o których mowa, wymagają jedności i prostoty akcji w tym celu, ażeby zainteresowanie się czyli współudział nie zmniejszały i nie rozpraszały się; ale w poezji epicznej czyli opowieściowej opiera się reguła ta jeszcze na innej podstawie, a mianowicie wynika ona stąd, że każdy autor musi ułożyć sobie jakiś plan lub zarys, zanim przystąpi do wywodu lub opowiadania, i objąć swój temat jakąś ogólną perspektywą lub jednolitym punktem widzenia, na którym mógłby stale skupiać swoją uwagę. 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 umieszczać jakieś dialogi i rozmowy, jeżeli tylko zachodzi prawdopodobieństwo, że mogły się być wydarzyć w tem właśnie miejscu, które scena przedstawia. Dlatego też w naszych komediach angielskich, nawet Congreve'a, jedność w akcji nigdy nie jest ściśle przestrzegana; wystarcza pocie, 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 akcja 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 komedii, ponieważ w niej wzruszenia i uczucia nie wznoszą się do takich wyżyn jak w tragedii, przyczem wywołane grą złudzenie czyli przedstawienie sceniczne łagodzi do pewnego stopnia takie licencje. W poemacie epicznym natomiast autor pierwszym zdaniem lub rzutem ograniczony jest do jednego przedmiotu i wszelkie takie odbieganie od przedmiotu trzebaby od razu odrzucić jako niedorzeczne i nienaturalne. Ani Boccaccio ani La Fontaine ani też żaden z innych autorów, piszących tego rodzaju utwory, nie pozwalali sobie nigdy na takie dygresye, chociaż chodziło im głównie o zabawienie czytelnika.

wywodów, że jak we wszystkich poematach pewna jedność jest konieczna, tak też nie może jej braknąć w dziele historycznym, i że jak w poezji 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, a to ze względu na żywe działanie wyobraźni i silne uczucia, które poeta musi swem opowiadaniem wzniecać. Wojna peloponneska jest przedmiotem właściwym dla dzieła historycznego, oblężenie Aten dla poematu epicznego, a śmierć Alcybiadesa dla tragedii.

42. Ponieważ różnica pomiędzy dziełem historycznym a poematem epicznym jest tylko stopniową różnicą związku, zachodzącego pomiędzy poszczególnymi zdarzeniami, które składają się na przedmiot utworu, przeto byłoby rzeczą trudną, jeżeli wogóle możliwą, określić dokładnie słowami granicę, oddzielającą jeden rodzaj utworów od drugiego. Jest to raczej rzeczą pocucia aniżeli rozumowania, a często potrafilibyśmy może jedność taką 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 ściśły związek pomiędzy temi dwoma uczuciami, szybkie przejście od jednego do drugiego, 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. 24. (Przyp. tłum.).

44. Możliwość 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 obszernie, nie jest w większym stopniu przyczyną tej właśnie katastrofy jak bitwy pod Pharsalus lub jakiegokolwiek innego faktu, który się kiedykolwiek wydarzył. Gdy jednak skądinąd zważymy, że wszystkie te zdarzenia, bunt aniołów, stworzenie świata i upadek człowieka są do siebie *podobne*, ponieważ są cudowne i leżą po za zwykłym biegiem przyrody, że według założenia *stykają się* w czasie, że jako wyodrębnione od wszystkich innych przypadków 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 akcji posiadają dostateczną jedność i mogą być objęte jedną fabułą czyli jednym opowiadaniem. Możemy jeszcze dodać, że bunt aniołów i upadek człowieka są szczególnie do siebie podobne, 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 którym 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 tym łączą, że natomiast z trudnością tylko lub wcale się nie przenoszą, gdy przedmioty są tak różne, iż nie można ich w żaden sposób ze sobą powiązać. Niebaczny autor, który

wprowadza do utworu swego osoby i akcje nawzajem sobie obce, zatracą tę łączność wzruszeń, która jedna potrafi rozgrzać serce i wznieść uczucia do właściwego stopnia i kresu. Zupełne wyjaśnienie tej zasady i wszystkich jej konsekwencji zaprowadziłoby nas do wywodów dla niniejszej rozprawy za głębokich i za obszernych. Wystarczy na razie, że uzasadniłmy twierdzenie, iż trzema zasadami związku pomiędzy wszystkimi 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 wogóle wszelkie twierdzenia, *które są pewne albo dzięki swej oczywistości albo dzięki uzasadnieniu*. Zdanie, że kwadrat przeciwprostokątnej równa się kwadratowi obu przyprostokątnej, 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 w wszechświecie. Gdyby nawet kół lub trójkątów na świecie wcale 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 bardziej w sobie sprzecznem, niż twierdzenie, że *zejdzie*. Nadaremnie przeto usiłowałibyśmy dowieść jego błędności. Gdyby można błędności owego zdania

dowieść, musiałoby zawierać w sobie sprzeczność, a wtedy umysł nie mógłby go jasno pojąć.

48. Jest to zatem, jak się zdaje, rzecz godna zastanowienia i należy 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 dokonywaniu tak doniosłych badań mogą się wydarzyć; wszak kroczymy drogą nader 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 potocznej — o ile w niej są — nie zniechęci nas, przypuszczam, lecz raczej, jak to bywa, pobudzi do wysiłków wydawniejszych i skuteczniejszych od tych, które dotąd przedsiębrano.

49. Wszelkie rozumowanie o faktach ma, jak się zdaje, 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: n. p. że przyjaciel jego bawi na wsi lub we Francyi, podałyby ci jakąś rację, a racją tą byłby jakiś inny fakt: n. p. że otrzymał od niego list albo że znał poprzednie jego postanowienia i zapowiedzi. Ktoby znalazł zegarek lub jakiś inny przyrząd na pustej wyspie, wnosiłby, że na wyspie tej byli kiedyś ludzie. Wszelkie nasze rozumowanie o faktach przedstawia się — co do swej istoty — tak samo; przypuszczamy w tych przypadkach, 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, wnioski byłyby pozbawiony podstawy. Słyszac w ciemności artykułowany głos i rozumne zdania, jesteśmy przekonani, że jest tu jakiś człowiek. Dlaczego? Ponieważ są to rzeczy wynikające z ustroju i organizmu ludz-

kiego, ściśle z nim związane. Rozbierając jakiegokolwiek 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 poznamy przyczyny i skutki.

51. Ośmielę się postawić tezę w formie zdania ogólnego, nie dopuszczającego wyjątku, że w żadnym przypadku 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 jak najbystrzejszym rozumie wrodzonym i o jak największych zdolnościach znajdzie się wobec jakiegoś przedmiotu: jeżeli przedmiot ten jest mu zupełnie nieznan, człowiek ów nie potrafi mimo najstaranniejsze zbadanie jego własności dostrzegalnych wykryć którejkolwiek z jego przyczyn, któregośkolwiek 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 nic wnosić o rzeczywistym 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 nieznanne; 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 się 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, jeżeli chodzi o zjawiska, z którymi oswiliśmy 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 działaniem rozumu, bez pomocy doświadczenia. Wyobrażamy sobie, że znalazłszy się niespodzianie na tym świecie, umielibyśmy od razu wywnioskować, że jedna kula bilardowa, uderzając o drugą, wprawi ją w ruch; sądzimy, że nie trzeba czekać na wynik, by móc 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 zasłania samo siebie i pozornie nie istnieje, 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 spotrzeżeń, powie-

dzieli 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. Przy najdokładniejszym nawet badaniu i rozpatrywaniu umysł nie zdoła w danej przyczynie dojrzeć jej skutku. Albowiem skutek jest zupełnie różny od przyczyny, dzięki czemu nie można go w niej wykryć. Ruch drugiej kuli bilardowej jest czymś od ruchu pierwszej zgoła odmiennym i niema nic takiego w jednym ruchu, co by nam nasuwało chociażby najłżejszą 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, któraby kazała się nam domyśleć, że ciała te poruszają się raczej się raczej w dół aniżeli w górę lub w jakimkolwiek innym kierunku?

55. Tak więc pierwszy pomysł, pierwsza koncepcja jakiegoś konkretnego skutku w zakresie działań przyrody będzie zawsze czymś dowolnym, 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 wynikać skutek inny. Gdy widzę n. p. kulę bilardową, poruszającą się w linii prostej ku innej kuli, i gdy, przypuścmy, przypadkiem nawet powstanie we mnie myśl o ruchu drugiej kuli, który byłby skutkiem zetknięcia się lub zderzenia obu kul, — czyż nie mogę sobie pomyśleć, że sto innych zdarzeń może być równie dobrze następstwem tej przyczyny? Czyż nie mogłyby obie kule pozostać w stanie bezwzględnego spoczynku? Czy nie mogłyby pierwsza w linii prostej powrócić lub odskoczyć od drugiej w jakimkolwiek kierunku? Wszystkie te przypuszczenia są w sobie zgodne i dadzą się pomyśleć. Dlaczegoż więc mielibyśmy przyznać pierwszeństwo jednemu z tych przypuszczeń, które nie jest w sobie ani zgodniejsze ani łatwiejsze do po-

myślenia od innych? Nigdy rozumowanie *a priori* nie potrafi uzasadnić takiego postępowania.

56. Jednem słowem: każdy skutek jest zdarzeniem różnym od swej przyczyny. Nie można go przeto wykryć w przyczynie a pierwszy pomysł lub koncepcja jego, *a priori*, musi być czymś zupełnie dowolnym. A nawet gdy już mamy skutek, połączenie jego z przyczyną musi się nam wydawać czymś równie dowolnym, ponieważ istnieje zawsze wiele innych skutków, które przedstawiają się rozumowi jako zupełnie odpowiednie i naturalne. Daremnie więc usiłowalibyśmy bez pomocy obserwacji 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 uproszczyć rządzące zjawiskami przyrody zasady i rozumując na podstawie analogii, doświadczenia i obserwacji, sprowadzić liczne skutki szczegółowe do kilku przyczyn ogólnych. Wysiłalibyśmy się jednak daremnie, gdybyśmy pragnęli wykryć przyczyny owych przyczyn ogólnych; nie potrafimy nigdy wyjaśnić ich sobie w sposób, któryby nas zadowolił. Te ostateczne sprężyny i zasady są w zupełności zakryte przed ciekawością ludzką i niedostępne badaniu. Elastyczność, ciężenie, spójność cząstek, udzielanie się ruchu przez zderzenie — oto prawdopodobnie ostateczne przyczyny i zasady, jakie kiedykolwiek odkryjemy w przyrodzie; będziemy mogli uważać się za dostatecznie szczęśliwych, 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 niewiedzę, tak jak najdoskonalsza wiedza filozoficzna lub metafizyczna pozwała nam może jedynie ujrzeć większe obszary niewiedzy naszej. W ten sposób z każdej nauki wypływa przekonanie

o ciemności i niemocy człowieka, prześladowające nas na każdym kroku, wbrew wszelkim usiłowaniom, by ją ominąć i usunąć.

58. Nawet pomoc, udzielona fizyce przez geometryę, mimo całą ścisłość rozumowania, dla której tak słusznie ją cenią nie może temu brakowi zaradzić ani utorować drogi do poznania ostatecznych przyczyn. Każdy dział matematyki stosowanej opiera się na założeniu, że zjawiska przyrody odbywają się według pewnych praw, a rozumowaniem abstrakcyjnym posługujemy się, albo by wesprzeć doświadczenie w wykrywaniu tych praw, albo by określić ich działanie w poszczególnych przypadkach, w których ono zależy od pewnej ściśle oznaczonej odległości i ilości. Istnieje n. p. prawo ruchu, wykryte doświadczeniem a opiewające, że energia lub siła ruchu jakiegoś ciała pozostaje w stosunku złożonym czyli jest proporcjonalna do jego masy i chyżości; stąd wynika, że niewielka siła może przewyciężyć największą przeszkodę lub podnieść największy ciężar, jeżeli przez odpowiedni przyrząd lub maszynę potrafimy spotęgować chyżość do takiego stopnia, że przewyższy ona opór przeszkody. Geometria pomaga nam stosować to prawo, określając nam właściwe rozmiary części i figur, które mogą wejść w skład danej maszyny. Bądź co bądź jednak wykrycie samego prawa zawdzięczamy wyłącznie doświadczeniu a żadne na świecie rozumowanie abstrakcyjne nie potrafiło nas nigdy ani o krok zbliżyć do jego poznania. Gdy rozumiemy *a priori*, rozważając przedmiot jakiś lub przyczynę tylko tak, jak się ona przedstawia naszemu umysłowi niezależnie od wszelkiej obserwacji, nie zdołamy nigdy z tego przedmiotu zaczerpnąć myśli o innym przedmiocie, który byłby skutkiem tamtego; tem mniej zaś możemy na tej podstawie poznać nierozzerwalny i nierozdzielny ich związek. Musiałby to być człowiek bardzo bystrego umysłu, któryby potrafił samem rozumowaniem — nie znając już poprzednio działania tych jakości — dociec, że kryształ jest wytworem gorąca, a lód zimna.

Część II.

59. Nie posiadamy dotąd zadowalającej odpowiedzi na nasze pierwotne pytanie. Wszelka odpowiedź stwarza coraz to nowe zagadnienia, nie mniej trudne od poprzednich, i prowadzi do dalszych dociekań. Gdy się zapytamy, *jaka jest istota wszelkiego naszego rozumowania o faktach*, właściwa odpowiedź, jak się zdaje, brzmi, 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 jednym słowem: *doświadczenie*. Gdy jednak posuniemy naszą ciekawość jeszcze dalej i zapytamy się, *jaka jest podstawa wszystkich wniosków wyprowadzonych z doświadczenia*, powstaje zagadnienie nowe, którego rozwikłanie i wyjaśnienie wydaje się trudniejszym. 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. Chcąc 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 niewiedza 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 jakiegokolwiek czynności intelektualnej. Odpowiedź tę postaram się zarówno wyjaśnić jak obronić.

61. Trzeba niewątpliwie przyznać, że przyroda trzyma nas zdala od wszystkich swych tajemników 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 ludzkiego organizmu. Wzrok lub dotyk dostarcza nam idei odbywającego się właśnie ruchu ciała; nie możemy sobie jednak utworzyć nawet najślabszego pojęcia tej cudownej siły lub władzy, która każe ciału poruszaniu ustawicznie zmieniać położenie a którą ciała tracą tylko wtedy, 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 to ciało tak samo dostarczy nam strawy i pożywienia. Oto jest czynność umysłowa czyli myślowa, której podstawę chętnie chciałbym poznać. Wszyscy przyznają, że niema tu żadnego znanego nam związku pomiędzy dostrzegalnymi własnościami a ukrytymi siłami i, co za tem idzie, że umysł nie wnioskuje o ich stałym i prawidłowym 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 wyłączenie 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 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

*) Wyrazu „siła” używam tutaj w znaczeniu nieściśłym i potocznym. Dokładniejsze jego wyjaśnienie dodałoby tylko powyższemu argumentowi większej oczywistości. [Zob. rozdział VII. (Uwaga ta została dodana w wydaniu F).

własności dostrzegalne muszą się zawsze łączyć z podobnymi siłami ukrytymi? Wynik ten nie wydaje mi się żadną miarą koniecznym. Ale nie można chyba zaprzeczyć, że umysł wyprowadza tu jakiś wynik, że dokonywa się tu pewien krok, jakaś czynność myślowa, jakieś wnioskowanie, które wymaga wyjaśnienia. Wszak bynajmniej nie można uważać za identyczne tych dwóch zdań: *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 wyprowadzanie, jeżeli ono się odbywa istotnie drogą rozumowania i argumentacji. 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 znaleźć zdania, które byłoby łącznikiem lub ogniwem pośredniczącym, wspierającym umysł w tem wnioskowaniu. Ponieważ jednak to zagadnienie jest jeszcze nowe, przeto żaden z czytelników nie zechce tak bardzo ufać bystrości własnego umysłu, by orzec, że niema tu istotnie żadnego argumentu, skoro 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 de

monstratywne t. j. takie, które tyczy się stosunków między ideami, albo też moralne*) t. j. takie, które dotyczy faktów i istnienia. Że w niniejszym przypadku nie mamy do czynienia z argumentami demonstratywnymi, jest, jak się zdaje, rzeczą oczywistą; niema bowiem żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że bieg przyrody może ulec 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 co można sobie 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.

64. Gdyby zatem zniewalały nas do tego, że ufamy dawniejszemu doświadczeniu i czynimy z niego normę naszych sądów przyszłych, jakieś argumenty, musiałyby one 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 argumentacja 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 argumentacji prawdopodobnej czyli argumentacji dotyczącej istnienia, musiałby się najoczywiściej obracać w kółko, przyjmując za dowiedzione to, co właśnie jest przedmiotem wątpliwości.

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

65. W istocie, wszelkie argumenty czerpane z doświadczenia opierają się na podobieństwie, które spostrzegamy pomiędzy zjawiskami przyrody i dzięki któremu jesteśmy skłonni oczekiwać w przyszłości skutków podobnych do tych, jakie stwierdziliśmy w następstwie takich właśnie zjawisk. A chociaż tylko głupiec lub waryat zechce zaprzeczyć powadze doświadczenia i porzucić tego wielkiego mistrza życia ludzkiego, trzeba przecież pozwolić filozofowi być na tyle przynajmniej ciekawym, 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 rozmaitemi przedmiotami. Po przyczynach, które wydają się *podobnymi*, spodziewamy się podobnych skutków. To jest cała treść wszystkich naszych wniosków w zakresie doświadczenia. Otóż jest, jak się zdaje, rzeczą oczywistą, że gdybyśmy wniosek ten wyprowadzali na podstawie rozumu, byłby on odrazu, chociaż oparty na jednym tylko przypadku, niemniej doskonały, aniżeli po najdłuższym 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 smakowały. Dopiero po długim szeregu zgodnych doświadczeń, zebranych w danym zakresie zjawisk, osiągamy zupełną ufność i pewność względem jakiegoś konkretnego przypadku. Cóż to więc za proces rozumowania, który wyprowadza z jednego przypadku wniosek, tak odmienny od wniosku, wyprowadzonego ze stu przypadków, zupełnie nieróżniących się od owego jednego przypadku? Zadając 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 ktośkolwiek udzielić mi go raczy.

66. Gdyby ktoś powiedział, że z pewnej liczby zgodnych doświadczeń *wnosimy* o związku między dostrzegalnymi wła-

snościami a ukrytymi siłami, mielibyśmy tu, wyznaczyć muszę, tę samą trudność, wyrażoną innemi słowami. Znowu powraca pytanie, na jakim procesie argumentacji *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 żadnego związku z ukrytą w nim siłą pożywczą. Inaczej bowiem moglibyśmy 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. Objawia się tu zatem ów stan niewiedzy, 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 takimi siłami i władzami. Skoro zjawia się przedmiot nowy, obdarzony podobnymi własnościami dostrzegalnymi, spodziewamy się podobnych sił i władz i oczekujemy takiego samego skutku. Po ciecie 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 przypadkach stwierdziłem dotąd, że takie własności dostrzegalne łączyły się z takimi ukrytymi siłami*, i gdy powiada: *Podobne własności dostrzegalne będą się zawsze łączyły z podobnymi siłami ukrytymi*, nie można mu uczynić zarzutu tautologii a zdania te nie są pod żadnym względem identyczne. Może powiesz, że jedno z tych zdań jest wnioskiem, wyprowadzonym ze zdania drugiego. Ale musisz przyznać, że wniosek ten nie jest ani oczywisty ani też uzasadniony; jakąż 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 podobnymi własnościami dostrzegalnymi będą

się łączyły podobne siły. Jeśli istnieje najbliższe podejrzenie, że bieg przyrody może ulec zmianie i że przeszłość może nie być normą przyszłości, wszelkie doświadczenie staje się nieużyteczne i nie może dostarczyć żadnego wniosku, żadnej konkluzji. 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 przypadków był jaknajbardziej prawidłowy; ale to jedno, bez odwołania się do jakiegoś nowego argumentu albo wniosku, nie dowodzi, że także w przyszłości tok ten pozostanie taki sam. 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 argumentacji 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 znaleźć 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? Jeżeli nie uda się nam pomnożyć naszej wiedzy, uświadomimy sobie przynajmniej tym sposobem naszą niewiedzę.

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 gdyby nawet wszyscy uczeni byli się daremnie przez kilka wieków wysilali nad rozwiązaniem pewnej kwestyi, przecież może jeszcze przedwcześnie byłby stanowczy stąd wniosek, że kwe-

stya ta jest dla rozumu ludzkiego nierozwiązalna. Chociaż bowiem, badając wszystkie źródła naszej wiedzy, dochodzimy do wniosku, że nie wystarczają one do wyświeślenia takiej kwestyi, przecież to nie wyklucza całkowicie przypuszczenia, że wyliczenie było niewyczerpujące lub badanie niedokładne. Ale co do kwestyi, którą obecnie się zajmujemy, istnieją pewne okoliczności, pozbawiające podstawy zarówno wszelki zarzut zarozumiałości jak też przypuszczenie, że jesteśmy w błędzie.

68. Jest rzeczą niewątpliwą, że najmniej oświeceni i inteligentni chłopci, dalej dzieci a nawet nierozumne zwierzęta korzystają z doświadczenia i poznają własności przedmiotów otoczenia, obserwując wynikające z ich działania skutki. Jeżeli dziecko doznało bólu, 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 argumentację wyłuszczone a stanowiska odpornego wobec tego tak słusznego żądania niczem nie można upozorować. Nie możesz powiedzieć, że argumentacja jest zawiła i dla badającego ją umysłu nieuchwytna, skoro przyznajesz, że pojmuję ją prosty umysł dziecięcy. A jeżeli chwilę się zawahasz lub jeżeli, po namyśle, przytoczysz jakąś zawiłą i głęboką argumentację, w takim razie ty sam poniekąd dajesz za wygraną i przyznajesz, że to, co nam każe przypuszczać, iż przyszłość do przeszłości jest podobna, i co nam każe spodziewać się podobnych skutków po przyczynach z wyglądu podobnych, nie jest rozumowaniem. Oto teza, którą w niniejszym rozdziale zamierzam stwierdzić. Jeśli mam słusność, 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 argumentacji, z którą, jak się zdaje, byłem doskonale obeznany jeszcze dawno przed opuszczeniem kolebki.

ROZDZIAŁ V.

Sceptyczne rozwiązanie tych wątpliwości.

Część I.

69. Zapał filozoficzny, podobnie jak religijny, posiada, jak się zdaje, tę złą stronę, że, aczkolwiek dąży do poprawy obyczajów i wykorzenia wad, może przecież wskutek nadanego mu niewłaściwego kierunku służyć wyłącznie podsycaaniu 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 znaleźć 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 zarówno wszelką cnotę jak też 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 oddawać się pełnej i niekrępowanej beczynności. Istnieje jednak pewien kierunek filozofii, który jest, jak się zdaje, mniej narażony 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 scept-

tyczna. 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 spekulacji, nie leżących w obrębie potocznego życia i praktycznego działania. Niema zatem rzeczy, któraby bardziej od takiej filozofii sprzeciwiała się niedołężnemu lenistwu umysłu, jego niecierpliwej zarozumiałości, wygórowanym pretensyom i zaboronnej łatwowierności. Taka filozofia tłumi wszelką namiętność z wyjątkiem zamięłowania do prawdy; ta zaś namiętność nie dopięła nigdy i nie może też nigdy dopiąć zbyt wysokiego stopnia. Więc dziwną się to musi wydać rzecz, żeby filozofia ta, która prawie zawsze musi być nieszkodliwa i niewinna, miała być przedmiotem tylu nieuzasadnionych zarzutów i oszczerstw. Lecz może właśnie to, co ją czyni tak niewinną, jest zarazem tem, co ją naraża na ogólną nienawiść i złość: nie pochlebiając żadnej niewłaściwej skłonności, mało zdobywa sobie zwolenników; sprzeciwiając się tylu występkom i niedorzecznościom, wzbudza przeciw sobie setki nieprzyjaciół, którzy ją piętnują jako zuchwałą, 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 jakoteż wszelkiej spekulacji. 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 każdym rozumowaniu, opartem na doświadczeniu, umysł czyni pewien krok, który nie ma podstawy w żadnej argumentacji lub czynności intelektualnej, przecież niema niebezpieczeństwa, by rozumowanie to, na którym polega niemal cała wiedza, wskutek tego odkrycia ucierpiało. Jeżeli umysł, czyniąc ten krok, nie kieruje się żadną argumentacją, musi istnieć jakaś inna zasada równie ważna i poważna, która go do tego skłania; a zasada ta nie traci swego wpływu, póki

natura ludzka pozostanie taką, jaką jest obecnie. Warto niezawodnie potrudzić się, aby zasadę tę wykryć.

71. Wyobraźmy sobie, że człowiek, obdarzony rozumem jak najbystrzejszym i jak najzdolniejszy do zastanawiania się, znalazł się zupełnie nagle na świecie; niewątpliwie zauważyłby odrazu ciągle następstwo przedmiotów oraz zjawiających się kolejno zdarzeń; poza tem nie potrafiłby niczego więcej wykryć. Narazie nie umiałby drogą żadnego rozumowania 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 przypadku wyprzedziło inne, wyprowadzić rozumnego wniosku, że pierwsze jest przyczyną drugiego. Wszak związek ich może być dowolny i przypadkowy. I może niema żadnej racji, któraby pozwoliła z ukazania się jednego zjawiska wnosić o istnieniu drugiego. Jednem słowem, człowiek ten, zanim nie nabędzie więcej doświadczenia, nie mógłby nigdy czynić przypuszczenia lub przeprowadzać rozumowania o żadnych faktach ani być pewnym żadnych 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; jakież będzie skutek takiego doświadczenia? Człowiek ów wnosi ze zjawienia się jednego przedmiotu bezpośrednio o istnieniu drugiego. A przecież mimo całe swe doświadczenie nie posiadał on pojęcia lub znajomości tej ukrytej siły, dzięki której jeden przedmiot wywołuje drugi; nie skłania go też do wyprowadzenia tego wniosku żaden proces rozumowania. 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 ulegnie zmianie. Istnieje inna zasada, która nim powoduje, gdy taki wyprowadza wniosek.

73. Zasadą tą jest nawyknięcie lub przysposobienie. Gdziekolwiek bowiem powtarzanie się pewnej czyn-

ności lub funkcji wytwarza skłonność do odnawiania się tej samej czynności lub funkcji także wtedy, gdy nie pobudza nas do niej żadne rozumowanie ani działanie umysłu, tam zawsze powiadamy, że skłonność ta jest następstwem *nawyknienia*. Używając tego wyrazu wcale nie sądzimy, jakobyśmy 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 przyczyny tej przyczyny; w takim razie musimy się zadowolić tem, że jest to zasada ostateczna, jaką możemy wskazać dla wszystkich naszych wniosków, czerpanych z doświadczenia. Już sam fakt, że możemy się tak daleko posunąć, daje nam dostateczne zadowolenie; nie powinniśmy sarkać na ograniczoność naszych władz poznawczych, że nie chcą nas zaprowadzić dalej. A niewątpliwie wypowiadamy tutaj tezę jeżeli nie prawdziwą, to przynajmniej bardzo zrozumiałą, gdy twierdzimy, że tem, co wobec stałego związku dwóch przedmiotów, n. p. gorąca i płomienia, ciężaru i gęstości, każe nam po ukazaniu się jednego oczekiwać drugiego, jest wyłącznie nawyknienie. Bądź co bądź jest to, jak się zdaje, jedyne przypuszczenie, które usuwa trudność wytłumaczenia, dlatego wyprowadzamy z tysięcy wypadków wniosek, którego nie możemy wyprowadzić z jednego wypadku, niczem się od tamtych nie różniącego. Rozum niezdolny jest popełniać takie niekonsekwencje. Wnioski, które on wyprowadza z rozważania jednego koła, są te same, co te, któreby utworzył na podstawie przeglądu wszystkich kół na świecie. Natomiast nikt, kto widział tylko jedno ciało poruszające się wskutek potrącenia przez inne, nie mógłby wnosić, że każde ciało, potrącone przez inne, poruszy się. Wszystkie zatem wnioski, czerpane z doświadczenia, są wynikiem nawyknienia a nie rozumowania^{*)}.

^{*)} Wśród autorów, także wśród tych, którzy zajmują się kwestiami moralnymi, politycznymi lub przyrodniczymi, przyjęło się powszechnie rozróżnienie *rozumu i doświadczenia*, z czem łączy się przekonanie, że są to dwa

74. Nawyknienie więc jest tym wielkim kierownikiem życia ludzkiego. Ono jest jedyną zasadą, która sprawia, że do-

zupelnie odrębne sposoby argumentowania. Pierwszy sposób uważają za wyłączny wytwór naszych władz intelektualnych, które, badając *a priori* istotę rzeczy i rozważając skutki, jakie z ich działania muszą wynikać, formułują szczegółowe prawa naukowe i filozoficzne. O drugim sposobie sądzą, że w zupełności opiera się na zmysłach i obserwacji, które nam mówią, jaki był faktyczny wynik działania poszczególnych przedmiotów; sposób ten pozwala nam wywnioskować, co z tych przedmiotów 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 powierzonoj.

To samo rozróżnienie rozumu i doświadczenia utrzymuje się we wszystkich naszych poglądach na sprawy życiowe. Wszak doświadczonemu mężowi stanu, generałowi, lekarzowi lub kupcowi ufamy i na nich polegamy; niedoświadczonemu natomiast nowicyusza lekceważymy i za nic mamy, gdyby nawet 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 stałość i pewność zasadom, wyprowadzonym z rozmyślań 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 mylnie a co najmniej powierzchowne.

Jeżeli rozbierzemy argumenty, które w którejkolwiek z przytoczonych powyżej nauk uchodzą za wyłączny wynik rozumowania i rozmyślania, zobaczymy, że opierają się one ostatecznie na pewnych ogólnych zasadach lub wnioskach, dla których niepodobna wskazać innej racji jak obserwację i doświadczenie. Jedyna różnica między temi twierdzeniami a takimi, które uważa się zwykle za wynik samego doświadczenia, polega na tem, że tamtych nie można sformułować bez pomocy pewnego procesu myślowego i pewnego zastanowienia się na danemi obserwacji celem rozpoznania towarzyszących im okoliczności i wysledzenia ich następstw; natomiast w twierdzeniach drugiego rodzaju zjawisko obserwowane jest w zupełności i dokładnie podobne do tego, które wyprowadzamy jako skutek danego stanu rze-

świadczanie nasze jest dla nas pożyteczne i że wyczekujemy na przyszłość toku zjawisk podobnego do tego, który poznaliśmy dawniej. Bez wpływu nawyknienia nie wiedzielibyśmy nic o żadnym fakcie poza tem, co jest bezpośrednio dane w spostrzeżeniu i pamięci. Nie wiedzielibyśmy nigdy, jak dobrać środki do pewnych celów lub jak się posługiwać danymi nam przez przyrodę siłami dla wywołania jakiegoś skutku. Odrazu skończyłoby się zarówno wszelkie działanie praktyczne, jak też — po największej części — badanie naukowe.

75. Tutaj jednak może na miejscu będzie uwaga, że, chociaż nasze wnioski zaczerpnięte z doświadczenia prowadzą nas poza zakres pamięci i zmysłów, upewniając nas o faktach, zaszłych w najodleglejszych miejscach i w najdawniejszych

czy. Historia Tyberysza lub Nerona kazałaby nam drżeć przed taką samą tyranią, gdyby nasi monarchowie nie byli ograniczeni ustawami i senatami; wszelako obserwacja jakiegokolwiek oszustwa lub okrucieństwa w życiu prywatnem wystarcza, by przy pomocy odrobiny zastanowienia się wzbudzić w nas podobne przekonanie, albowiem służy nam za przykład ogólnego zepsucia natury ludzkiej i okazuje nam niebezpieczeństwo, na które musimy się narazić, ufając ludziom bez zastrzeżeń. W obu przypadkach ostateczną podstawą naszego wniosku i naszej konkluzji jest doświadczenie.

Niema człowieka tak młodego i niedoświadczonego, któryby sobie nie był na podstawie doświadczenia utworzył ogólnych i trafnych zasad, dotyczących się spraw ludzkich i sposobu postępowania w życiu; trzeba jednak przyznać, że, pragnąc się niemi posługiwać 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 żadnym położeniu i w żadnym zdarzeniu nie brak licznych szczególnych i pozornie drobnych okoliczności, które nawet najzdolniejszy człowiek 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 niezawsze przychodzą na myśl ogólne prawidła i zasady odpowiadające danym okolicznościom i że one nie mogą być stosowane z należytem spokojem i zrozumieniem rzeczy. Naprawdę więc sprawa ma się tak, że człowiek, nie posiadający doświadczenia a chcący rozumować, nie potrafiłby w ogóle rozumować, gdyby mu istotnie brak było wszelkiego doświadczenia; jeżeli zaś komuś przypisujemy ten brak, to mamy na myśli brak w znaczeniu względnym, przyznając temu człowiekowi doświadczenie, lecz w niższym i mniej doskonałym stopniu.

czasach, przecież musi być zawsze dany naszym zmysłom lub naszej pamięci jakiś fakt, który mógłby służyć za punkt wyjścia dla wyprowadzenia tego rodzaju wniosków. Ktoby natrafił w jakiejś opuszczonej okolicy 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 historii; 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 słowem, 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 zapytuję, dlaczego uważasz jakiś fakt, o którym opowiadasz, za prawdziwy, musisz mi podać jakąś rację; racją 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 tego całego wywodu? Bardzo prosty, chociaż, przyznać trzeba, dość różny od potocznych teoryj 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 przypadkach, że jakieś dwa rodzaje przedmiotów, płomień i gorąco, śnieg i zimno zawsze ze sobą się łączyły, umysł mocą nawyknienia czuje się zniewolonym — jeżeli ponownie spostrzeżę płomień lub śnieg — oczekiwać ciepła lub zimna i być *przekonanym*, że takie własności istnieją i że je przy bliższem zbadaniu wykryje. Przekonanie to jest konie-

cznem 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 kwestiach nie możemy nigdy postąpić ani o krok dalej; a we wszystkich kwestiach, po najgorliwszych i najprzenikliwszych badaniach, musimy ostatecznie na tem poprzestać. A jednak ciekawość nasza zasłuży na pobłażanie, może na uznanie, jeżeli pobudzi nas do dalszych jeszcze poszukiwań i skłoni nas do dokładniejszego zbadania istoty tego *przekonania* i tego z *nawyknienia wynikającego związku*, na którym się ono opiera. Tą drogą dojdziemy może do niektórych wyjaśnień i analogij, które sprawią zadowolenie, przynajmniej tym, którzy miłują nauki abstrakcyjne i znajdują przyjemność w badaniach, mimo największą ścisłość niezupełnie pozbawionych wątpliwości i niepewności. Dla czytelników o upodobaniach odmiennych pozostała część niniejszego rozdziału wcale nie jest przeznaczona; nie czytając jej, można przecież doskonale rozumieć dalsze wywody.

C z ę ś ć II.

78. Niema nic swobodniejszego nad wyobraźnię człowieka; chociaż nie może ona wyjść poza pierwotny zasób idei, którego jej dostarczają zmysły zewnętrzne i wewnętrzne, posiada przecież nieograniczoną władzę mieszania, łączenia, rozłączania i dzielenia tych idei, tworząc najrozmaitszego rodzaju fikcje i wymysły. Może wymyśleć sobie szereg przypadków, posiadających wszelkie pozory rzeczywistości, może przypisać im określone miejsce w czasie i w przestrzeni, wyobrazić je sobie jako istniejące i obdarzyć je we własnem mniemaniu wszelkimi

okolicznościami, cechującemi jakiś fakt historyczny, o którym jesteśmy jak najzupełniej przekonani. Na czem więc polega różnica między taką fikcją a uzasadnionem przekonaniem? Nie tkwi ona poprostu w pewnej jakiejś idei, łączącej się z danem pojęciem i zmuszającej nas do uznania jego rzeczywistości, idei, której brak we wszelkiej widocznej fikcji. Wszak umysł rozporządza swobodnie wszystkimi swemi ideami; mógłby więc dowolnie ową ideę dołączyć do jakiegokolwiek fikcji, dzięki czemu potrafiłby być przekonany o czemkolwiekby zechciał; ale to sprzeciwia się codziennemu doświadczeniu. Możemy w myśli złączyć głowę ludzką z ciałem koniakiem; 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 jakimś uczuciu lub poczuciu, przywiązaniem właśnie do przekonania a nie do wymysłu, niezależnem od naszej woli i nie dającym się według upodobania wywołać. Musi ono powstawać samorzutnie, jak wszystkie inne uczucia, i musi wynikać z danych okoliczności, w których się umysł w pewnym przypadku 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 tantym 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 jakimś poczuciu, stanowiącem różnicę między obu przypadkami. Gdy widzę kulę bilardową, dążącą po gładkim stole ku innej, łatwo mogę sobie pomyśleć, że zatrzyma się, z nią się zetknąwszy. 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 analogij, które może przyczynią się do lepszego wyjaśnienia sprawy. Powiadam tedy, że *przekonanie* nie jest niczem innym, jak żywszym, wyrazistszym, silniejszym, mocniejszym i stałszym sposobem pomyślenia sobie przedmiotu, aniżeli jest sposób, dostępny dla samej wyobraźni. Ta różnaitość 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 naszym 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. Wyobrażenia rozporządza swobodnie wszystkimi swemi ideami i może je łączyć, mieszać, zmieniać we wszelki możliwy sposób. Może imaginować zmyślone przedmioty wraz z wszystkimi 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 niemożliwą, by ta zdolność imaginowania mogła sama z siebie wyłonić przekonanie, przeto jest rzeczą oczywistą, że przekonanie nie polega na specjalnej istocie idej ani też na pewnym ich układzie, lecz że polega ono na *sposobie* ich pomyślenia i na *poczuciu*, towarzyszącem im 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 powy-

żej, *przekonanie*; wyraz ten w życiu potocznem dla każdego jest zrozumiały. A w filozofii nie możemy nic więcej uczynić, jak twierdzić, że *przekonanie* jest czemś takim, co umysł odczuwa, a co odróżnia idee objęte sądem od fikcyj wyobraźni. Przekonanie nadaje ideom więcej wagi i wpływu; sprawia, że one przedstawiają się nam jako donioślejsze, utrwała je w umyśle i czyni z nich zasady, kierujące naszym 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 pod każdym względem o wiele większym wpływem, czy chodzi o wzbudzenie przyjemności czy przykrości, radości czy smutku.

81. Zbierzmy zatem w całość tę teorię i powiedzmy, że *poczucie*, zwane *przekonaniem*, nie jest niczem innym, jak tylko myślą intensywniejszą i trwalszą od tych, które należą do zakresu czystych wymysłów imaginacji, i że ten *sposób* myślenia jest następstwem opartego na nawyknięciu 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. Zauważyliśmy już, że natura utworzyła związki pomiędzy poszczególnymi ideami; skoro tylko pewna idea przychodzi nam na myśl, pociąga ona za sobą odpowiadającą jej 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 wylania się pytanie, od którego będzie zależało usunięcie zajmującej nas trudności. Czy we wszystkich tych związkach rzecz się ma tak, że umysł, spostrzegając lub przypominając sobie pewien przedmiot, nietylko czuje się zniewolonym do pomyślenia sobie odpowiadającego tamtemu przedmiotu, lecz że dochodzi do trwalszego i silniejszego sposobu pomyślenia sobie tego przedmiotu, aniżeli to byłoby możliwe w innych warunkach? Tak właśnie, jak się zdaje, rzecz się ma z owym 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 ten stan rzeczy sformułować w ogólnej zasadzie, objawiającej 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. Skutek ten powstaje dzięki współdziałaniu stosunku i doznanej w danej chwili impresji. Gdy portret nie jest do przyjaciela podobny lub wogóle nie ma go przedstawiać, nigdy nawet myśli naszych ku niemu nie zwraca; jeżeli nie widzimy ani portretu ani przyjaciela, wtedy umysł może wprowadzić przechodzić od myśli o portrecie do myśli o przyjacielu, ale zarazem czuje, że wskutek tego przejścia idea osoby staje się raczej słabszą aniżeli żywszą. Jeżeli mamy przed sobą potret 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**), chcąc usprawiedliwić ten cały zewnętrzny aparat, z którego im się czyni zarzut, twierdzą zwykle, iż odczuwają

*) Wydanie E i F: tego osobliwego zabobonu.

dodatni wpływ owych ruchów, pozycji i czynności na spotęgowanie ich żarliwości i ożywienie ich zapału religijnego, który inaczej, skierowany wyłącznie ku dalekim i niematerialnym przedmiotom, musiałby zaniknąć. Przedstawiamy 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 kontemplacji. Przedmioty dostrzegalne mają zawsze większy wpływ na wyobraźnię aniżeli jakiegokolwiek inne; wpływ ten rozciągają one łatwo na idee, z którymi pozostają w związku i do których są podobne. Z tych praktyk i z takiego rozumowania chcę tylko wyprowadzić ten wniosek, że wzmaganie się żywości idei pod wpływem podobieństwa jest czemś bardzo zwyczajnem; skoro zaś w każdym takim przypadku musi współdziałać podobieństwo i doznana w danej chwili impresja, mamy zupełnie wystarczającą ilość doświadczeń, stwierdzających słusność powyższej zasady.

85. Doświadczeniom tym możemy nadać większą jeszcze siłę przekonującą 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 impresji, chociaż nie zjawia się jeszcze naszym zmysłem. Myśl o jakimś przedmiocie łatwo przenosi umysł na coś takiego, co z nim pozostaje w styczności; wszelako tylko faktyczna obecność przedmiotu dokonywa tego przeniesienia z większą żywością. Jeżeli jestem oddalony od domu o kilka mil, wszystko, co się do niego odnosi, bliżej mnie obchodzi, aniżeli wtedy, gdy jestem oddalony o mil dwieście, chociaż i wtedy myśl o czemśkolwiek, co znajduje się w sąsiedztwie mych przyjaciół lub mej rodziny, wywołuje naturalnie ich ideę. Ponieważ jednak w drugim przypadku oba przedmioty są umysłowi dane wide-ach, przejście od jednego do drugiego, chociaż może się łatwo dokonać, samo w sobie nie potrafi przecież w braku jakiegś

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 racji, 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 w tem samym świetle przedstawiają się odzież i sprzęty świętego, to dzieje się to dlatego, że niegdyś posługiwał się on temi rzeczami, że się ich dotykał i miał je w ręku. Z tego względu należy je więc uważać do pewnego stopnia za jego dzieło, powiązane z nim krótszym łańcuchem przyczyn i skutków, aniżeli jakikolwiek inny ich szereg, pozwalający nam stwierdzić rzeczywistość istnienia owego świętego.

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 poufa-

*) 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 si quando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem, quem acceperimus 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 videmus. 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.

łość w barwach daleko żywszych, aniżeli by to się stało w innych warunkach. Oto inny fakt, stwierdzający, jak się zdaje, powyższą zasadę.

88. Możemy zauważyć, że stałem założeniem w tych przypadkach jest przekonanie o rzeczywistości przedmiotu, odpowiadającego przedmiotowi bezpośrednio danemu; inaczej stosunek nie wywierałby żadnego skutku. Warunkiem działania portretu jest nasze *przekonanie*, że nasz przyjaciel kiedyś istniał. Rzecz jakaś, pozostająca w styczności z naszym domem, nie mogłaby nigdy ożywić naszych idei o domu, gdybyśmy nie byli *przekonani*, że on rzeczywiście istnieje. Otóż twierdzę, że mamy do czynienia z podobnem co do swej istoty przekonaniem, jeżeli ono sięga poza zakres pamięci lub spostrzeżenia, i że ono 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 pochodzi z rozumu. Źródło tego przejścia tkwi całkowicie w nawyknieniu i doświadczeniu. A ponieważ przejście to rozpoczyna się od przedmiotu, który spostrzegamy, przeto nadaje idei czyli wyobrażeniu płomienia większą moc i żywość, aniżeli pierwsze lepsze luźne i chwiejne marzenie wyobraźni. Idea ta powstaje odrazu. 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 bólu nie działa na mnie silniej, aniżeli wtedy, gdy ktoś podaje mi szklanekę wina, chociaż właśnie na widok tego przedmiotu owa idea mogłaby mi przypadkowo przyjść na myśl? A jakaż jest w tem wszystkim 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 istnie-

niu, a przyjemną jest rzeczą znaleźć pewne analogie, przy pomocy których możemy je wyjaśnić. Przejście od obecnego nam przedmiotu nadaje we wszystkich przypadkach siłę i trwałość idei z nim związanej.

89. Istnieje więc tutaj rodzaj z góry ustanowionej harmonii 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 wytworzyła się ta zgodność, tak potrzebna dla istnienia naszego rodzaju i dla uregulowania naszego postępowania we wszystkich okolicznościach i przypadkach życia ludzkiego. Gdyby obecność jakiegokolwiek przedmiotu nie była wywołała natychmiast idei tych przedmiotów, które z tamtym zwykle są związane, cała wiedza nasza byłaby pozostała zamknięta w ciasnych granicach naszej pamięci i naszych spostrzeżeń; nie byłibyśmy nigdy zdolni dobierać środków do danych celów lub używać naszych przyrodzonych władz do 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 teorii dodam jeszcze, że owo działanie umysłu, dzięki któremu z podobnych przyczyn wnosimy o podobnych skutkach i na odwrót, jest tak koniecznym warunkiem utrzymania życia wszystkich stworzeń ludzkich, że nieprawdopodobną jest rzeczą, aby mogło być powierzzone 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 zwyczajnej 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 niezależna od wszelkich mozolnych dedukcyj rozumu. Tak jak przyroda nauczyła nas używać naszych członków, nie udzielając nam wcale znajomości mięśni i nerwów, zapomocą których wprawiamy je w ruch, tak samo też wszczepiła nam pewien instynkt, który każe się poruszać naszym myślom tokiem zgodnym z porządkiem, ustanowionym przez nią 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 *przy-padku*; ale nieznajomość rzeczywistej przyczyny pewnych zdarzeń działa tak na rozum i wytwarza taki sposób sądzenia i myślenia, jak gdyby przypadek istniał.

92. Istnieje niezawodnie prawdopodobieństwo, wynikające z przewagi szans po pewnej stronie; a w miarę, jak ta przewaga wzrasta i przewyższa szanse przeciwnie, 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 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 czterech ścian a nie jedną z tych dwóch. 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 zdarzenia. Skoro jednak umysł spostrzega, że jednemu zdarzeniu sprzyja większa ilość ścian, aniżeli drugiemu, 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 jedno konkretne zdarzenie 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 silniejszym i mocniejszym pomysleniem sobie przedmiotu, aniżeli to jest możliwe przy prostych fikcjach fantazyi, może potrafimy powyższą czynność umysłu do pewnego stopnia wytłumaczyć. To składanie się tych kilku możliwości lub widoków wraża ideę silniej w wyobraźnię, nadaje jej większą moc i żywość, czyni jej wpływ na uczucia i afekty wyraźniejszym i wytwarza jednym 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 przykładu, w którym ich działanie byłoby nas zawiodło lub okazało jakąś nieprawidłowość. Zawsze ogień parzył a woda dusiła wszystkie istoty ludzkie; to, że ruch powstaje wskutek zderzenia i ciężkości, jest prawem powszechnem, które dotąd nie dopuściło żadnego wyjątku. Są jednak inne przyczyny, o których

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

przekonaliśmy się, że działają mniej prawidłowo i pewnie. Rarbar nie zawsze okazywał 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 przyczyny, tkwiące w danym układzie cząstek, przeszkodziły działaniu. Mimo to rozumiemy 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 dawniejsze doświadczenie okazywało nam zupełną prawidłowość i jednostajność. Gdzieśmy natomiast widzieli, że z przyczyn, *pozornie* zupełnie podobnych, wynikały skutki różne, wszystkie te rozmaite skutki muszą nam przychodzić na myśl, gdy dawniejsze 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, stosownie do tego, czyśmy się z nim spotykali rzadziej czy też częściej. Jest rzeczą prawdopodobniejszą, że w każdym niemal kraju Europy 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 wszystkie owe różne zdarzenia w tym samym stosunku, w jakim występowały w przeszłości, uświadamiając sobie, że jeden istniał n. p. sto razy, inny dziesięć razy a jeszcze inny raz jeden. Ponieważ tutaj składa się wiele możliwości na jedno zdarzenie, przeto mo-

żliwości te wzmacniają i utwierdzają je w wyobraźni, wytwarzają poczucie, które zwiemy *przekonaniem*, i nadają swemu przedmiotowi przewagę nad zdarzeniem przeciwnem, nie opierając się na równej ilości doświadczeń i nie nasuwającem się równie często myśleniu, gdy ono przenosi przeszłość na przyszłość. Niechaj ktoś spróbuje to działanie umysłu wytłumaczyć na podstawie 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 teorie potoczne okazują się nie wystarczającami, 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 umysłowi, są zawsze jasne i ustalone, że najmniejszą między nimi różność można natychmiast spostrzec, że te same terminy wyrażają zawsze te same idee i są wolne od dwuznaczności i chwiejności. Nikt nie pomiesza linii owalnej z kołem ani też hiperboli z elipsą. Trójkąty równoramienne i różnoboczne są o wiele ściślej rozgraniczone, aniżeli cnota i występki, prawda i fałsz. Gdy raz termin jakiś otrzymał w geometrii określenie, umysł sam z siebie z łatwością podstawia przy każdej sposobności w miejsce określonego terminu jego określenie, a nawet gdy nie ma określenia, można sam przedmiot postawić sobie przed oczyma i tym sposobem trwale i jasno go ująć. Natomiast subtelniejsze stany umysłu, działania rozumu, rozmaite poruszenia uczuć, chociaż faktycznie różnią się między sobą, przecież trudne są do uchwycenia, jeżeli się nad nimi zastanawiamy; nie możemy też wskrzeszać pierwotnego zjawiska, ilekroć mamy sposobność zajmowania się nim. Stąd też wkrada się stopniowo w nasze rozumowania chwiejność: przedmioty podobne łatwo ze sobą identyfikujemy a wynik w końcu odbiega bardzo daleko od przesłanek.

96. Gdy jednak przypatrzymy się tym naukom we właściwym świetle, śmiało możemy twierdzić, że ich zalety i braki

prawie nawzajem się znoszą i że można oba rodzaje nauk postawić na równi. Jeżeli umysł z większą łatwością przestrzega jasności i ustalenia idei geometrycznych, to musi zato roztaczać znacznie dłuższy i zawilszy łańcuch rozumowań i porównywać idee o wiele bardziej od siebie odległe, aby dojść do bardziej skomplikowanych twierdzeń tej nauki. Jeżeli zaś w naukach moralnych idee łatwo mogą ulec zaciemnieniu i pogmatwaniu, 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 nie ma chyba u Euklidesa tak prostego twierdzenia, iżby nie składało się z więcej części, niż można znaleźć w jakimkolwiek rozumowaniu z zakresu nauk moralnych, nie będącem czczym wymysłem. Gdy śledzimy zasady umysłu ludzkiego na metę niedługą, możemy być szczerze zadowoleni z uczynionych przez siebie postępów, rozważając, jak szybko przyroda kładzie kres wszelkiemu naszemu badaniu w zakresie przyczyn i zmusza nas do uznania własnej nie wiadomości. Główną więc przeszkodą w rozwoju nauk moralnych 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 w naukach przyrodniczych postęp naszej wiedzy opóźnia się może przede wszystkim wskutek braku odpowiednich doświadczeń i zjawisk, które wykrywa się często w sposób przypadkowy, które jednak nawet najstaranniejsze i najprzenikliwsze badanie nie zawsze potrafi znaleźć, gdy ich potrzeba. Ponieważ jednak, jak się zdaje, nauki moralne uczyniły dotąd mniej postępów, aniżeli geometria lub fizyka, przeto wnosić należy, że — o ile w tej mierze zachodzi między wspomnianymi gałęziami wiedzy jakaś różność — trudności, opóźniające rozwój badań filozoficznych, mogą być zwyciężone tylko zapomocą szczególniejszej staranności i zdolności.

97. Wśród idei, które spotykamy w metafizyce, nie ma

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

mniej jasnych i bardziej chwiejnych od idei *mocy, siły, energii* lub *związku koniecznego*, idei, którymi musimy się każdej chwili koniecznie zajmować we wszystkich naszych roztrząsaniach. Spróbujemy więc w tym rozdziale ustalić w miarę możliwości ściśle 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 impresyj 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 dyskusji. Spróbowałem*) twierdzenie to wyjaśnić i uzasadnić i wyraziłem nadzieję, że posługując się niem w sposób odpowiedni, można osiągnąć w rozumowaniach filozoficznych większą jasność i ścisłość, aniżeli to się dotąd udało. Idee złożone jesteśmy w stanie dobrze poznać zapomocą określenia, które jest poprostu wyliczeniem wchodzących w ich skład części lub idei prostych. Gdy jednak, posunawszy określanie aż do najprostszych idei, napotkamy przecież jeszcze pewną dwuznaczność i niejasność, jakież wtedy mamy wyjście? Jakimże sposobem możemy rzucić na owe idee dosyć światła i uczynić je dla oka ducha naszego zupełnie dokładnymi i ścisłymi? Otóż trzeba wskazać impresje czyli pierwotne stany duchowe, których kopiami są idee. Impresje te są bez wyjątku żywe i uchwytne. Wykluczają wszelką dwuznaczność. Nietylko same stają przed nami w jasnym 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 w zakresie nauk moralnych najbardziej nikłe i proste idee tak powiększyć, iżby je odrazu można ująć i nie mniej dobrze poznać, jak najgrubsze i najbardziej uchwytne idee, nasuwające nam się jako przedmiot naszych badań.

*) Rozdział II. O pochodzeniu idei.

99. Aby więc poznać w całej pełni ideę siły lub koniecznego związku, zbadajmy dotyczącą impresję; aby zaś tem pewniej impresję 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 przypadku, wykryć jakiegokolwiek siły lub jakiegokolwiek koniecznego związku, jakiegokolwiek własności, łączącej skutek z przyczyną, tak iżby był jej niechybnem następstwem. Widzimy tylko, że jedno zjawisko rzeczywiście, faktycznie następuje po drugim. Uderzenie jednej kuli bilardowej łączy się z ruchem drugiej. Oto wszystko, co się przedstawia zmysłom *zewnętrznym*. Umysł nie doznaje żadnego stanu, żadnej *wewnętrznej* impresji, pochodzącej od następstwa tych zjawisk; stąd wynika więc, że w jakimś konkretnym, poszczególnym przypadku przyczyny i skutku niema nic takiego, co może nasunąć ideę siły lub koniecznego związku.

101. Gdy przedmiot jakiś zjawia się nam po raz pierwszy, nie możemy żadną miarą domyśleć się, jaki z niego wyniknie 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 odrazu wydać sąd na podstawie samego tylko myślenia i rozumowania.

102. W samej rzeczy nie istnieje żadna cząstka materii, któraby kiedykolwiek przez swe dostrzegalne własności objawiała jakąś siłę lub energię albo dawała nam podstawę do wyobrażenia sobie, 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 jakiegogoś innego zjawiska, które może z nich wynikać. Widownia wszechświata zmienia się ustawicznie; jedna rzecz następuje po drugiej nieprzerwanym szeregiem, ale siła lub moc, poruszająca całą maszyneryę, jest przed nami całkowicie ukryta i nie okazuje się w żadnej z dostrzegalnych własności ciał.

Wiemy, że faktycznie ciepło ogniovi stale towarzyszy; brak nam jednak wszelkiej podstawy do przypuszczeń lub domysłów o tem, na czym polega ten związek między jednym a drugim. Niepodobna zatem, by idea siły miała swe źródło w rozważaniu ciał w tym lub owym przypadku 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 dostarczają 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. Możliwość powiedzieć, że w każdej chwili jesteśmy świadomi siły wewnętrznej; czujemy bowiem, że prostym rozkazem woli możemy poruszać narządy swego ciała lub kierować władzami swego umysłu. Akt woli uprawia 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 refleksyjną, skoro powstaje dzięki refleksyi nad czynnościami naszego własnego umysłu i nad wpływem wywieranym przez wolę tak na narządy ciała jak na władze duszy***).

104. Przystąpimy do zbadania tego uroszczenia****), prze-

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

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

***) Wydanie 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

dewszystkiem 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 czyniła go nieuchronnem jej następstwem. Ruch naszego ciała odbywa się na rozkaz 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 substancja duchowa uzyskuje taki wpływ na materialną, że najsubtelniejsza myśl może uprawić w ruch najgrubszą materię? Gdybyśmy posiadali zdolność przenoszenia tajemnem pragnieniem gór albo kierowania planetami po ich drogach, rozległa ta władza nie byłaby czemś bardziej nadzwyczajnem, nie byłaby dla nas mniej zrozumiałą. Jeżelibyśmy jednak dzięki świadomości mieli spostrzegać w naszej woli jakąś siłę albo energię, musielibyśmy siłę tę znać, musielibyśmy znać jej związek ze skutkiem, musielibyśmy znać tajemne połączenie duszy i ciała oraz istotę obu tych substancji, dzięki której jedna z nich może w tylu przypadkach oddziaływać na drugą.

106. Po drugie: Nie mamy jednakowej władzy nad ruchami wszystkich narządów naszego ciała, chociaż nie umiemy poza doświadczeniem wskazać żadnej racji dla tej tak znacznej różnicy między nimi. Dlaczego wola może oddziaływać na język i palce a nie na serce lub wątrobę? Pytanie to nie sprawiałoby nam trudności, gdybyśmy mieli świadomość ja-

możności wszelkiego żargonu, wszelkiej gmatwaniny. Twierdzą więc przede-wszystkiem (Wyd. F opuszcza: przede-wszystkiem), że wpływ woli na narządy ciała jest faktem i t. d.

kiejkolwiek siły w przypadku pierwszym a w drugim nie. Wtedy rozumielibyśmy niezależnie od doświadczenia, dlaczego władza woli nad narządami ciała nie sięga poza takie szczególne granice. Znając w takim razie dokładnie siłę lub moc, zapomocą której wola działa, wiedzielibyśmy też, dlaczego jej wpływ sięga do takich właśnie granic a nie dalej.

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 temi 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 przypadku nie posiadamy świadomości jakiegokolwiek siły. Dowiadujemy się o wpływie naszej woli jedynie z doświadczenia. Doświadczenie zaś okazuje nam tylko, jak jedno zjawisko stale następuje po drugim, nie mówiąc nam nic o tajemnym związku, który je ze sobą łączy i czyni nierozzerwalnymi.

108. *Po trzecie*: Anatomia uczy nas, że bezpośrednim przedmiotem siły przy ruchu dowolnym nie jest sam członek poruszony, lecz że są nim pewne mięśnie i nerwy i tchnienia życiowe i może jakieś jeszcze drobniejsze i mniej znane czynniki, którym kolejno udziela się ruch, zanim dosięga samego członka, którego ruch jest bezpośrednim przedmiotem naszej woli. Czy może istnieć dowód pewniejszy na to, 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, by zaszło pewne zjawisko: natychmiast powstaje zjawisko inne, nam samym nieznanne, całkiem odmienne od zamierzonego. Zjawisko to wywołuje znowu inne, tak samo nieznanne, aż wkońcu, dzięki długiemu szeregowi, powstaje zjawisko zamierzone. Gdybyśmy jednak odczuwali siłę pierwotną, musiałaby nam być ona znana; gdyby nam ona była znana, musiałaby 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 wkońcu ruch naszych członków, lecz przecież działają w sposób zupełnie dla nas nieuchwytny?

109. Możemy zatem, mam nadzieję, z całego tego rozbioru wyprowadzić wnioski 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, o tem poucza nas potoczne doświadczenie, tak samo, jak poucza nas o innych zjawiskach przyrody; siła jednak lub energia, dzięki której to się dzieje, jest tak samo jak siła działająca w innych zjawiskach przyrody nieznaną i niepojętą *).

110. Czyż mamy zatem twierdzić, że jesteśmy świadomi siły lub energii, działającej w naszym własnym umyśle, gdy

*) Możnaby twierdzić, że spotykany w ciałach opór, zmuszając nas często do wysiłku i do wyężdżania wszelkiej naszej mocy, dostarcza nam właśnie idei siły i mocy. Pierwotną impresją, której owa idea jest kopią, jest ów *nisus* czyli wyężdżone usiłowanie dane nam w świadomości. Ale, *po pierwsze*, siłę przypisujemy wielkiej ilości przedmiotów, o których żadną miarą nie możemy przypuścić, że się w nich zdarza ów opór albo wysiłek: Najwyższej Istocie, która nigdzie nie napotyka na opór; umysłowi rozkazującemu własnym ideom i członkom ciała, o ile chodzi o zwyczajne myśli i ruchy, gdzie skutek zjawia się na skinienie woli bez jakiegokolwiek wysiłku lub natężenia; martwej materii, która nie posiada tego uczucia. *Po drugie* niema żadnego, znanego nam związku między tem uczuciem natężenia w pokonywaniu oporu a jakimkolwiek jego skutkiem: co po niem następuje, wiemy z doświadczenia, ale nie moglibyśmy tego wiedzieć *a priori*. Trzeba jednak przyznać, że chociaż ów doznawany 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).

wskutek aktu lub rozkazu woli wywołujemy jakąś nową ideę, każemy ją naszemu umysłowi w skupieniu rozważać, obracamy ją na wszystkie strony i nakoniec usuwamy ją na rzecz jakiejś innej idei, skoro sądzimy, że rozpatrzyliśmy ją już dość dokładnie? Myślę, że te same argumenty dowiodą, iż nawet tego rodzaju rozkaz woli nie dostarcza nam żadnej rzeczywistej 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 nimi stosunek. Ale czy możemy sobie przypisać znajomość istoty duszy ludzkiej i istoty idei albo zdolności, mocą której jedna wywołuje drugą? Jest to prawdziwy akt twórczy: wyprowadzenie czegoś z niczego, wymaga to siły tak wielkiej, iż, jak się zdaje na pierwszy rzut oka, może ją osiąść chyba istota nieskończona. A conajmniej przyznać trzeba, że takiej siły umysł nie odczuwa, nie poznaje ani nawet nie może pojąć. Czujemy tylko wynik, mianowicie istnienie jakiejś idei zgodnie z rozkazem woli: sposób zaś, którym się to działanie odbywa, siła, która ją wywołuje, jest dla naszego zrozumienia niedostępna.

112. *Po drugie*: Władza, którą ma umysł nad sobą samym, jest tak samo ograniczona jak jego władza nad ciałem; o granicach tych nic nam nie mówi ani rozum ani jakaś znajomość istoty przyczyny i skutku; wiedza o nich opiera się, jak we wszystkich innych zjawiskach przyrody i w działaniu przedmiotów zewnętrznych, na doświadczeniu i obserwacji. Nad naszymi uczuciami i namiętnościami posiadamy władzę o wiele mniejszą, aniżeli nad naszymi ideami, a nawet władza nad ideami zamyka się w granicach bardzo ciasnych. Czy przypisze sobie ktoś zdolność wskazania ostatecznej racji tych granic lub wyjaśnienia, dlaczego w jednym przypadku 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 sto-

piu wyższym, aniżeli osłabiony chorobą. Jesteśmy bardziej panami swych myśli rano aniżeli wieczorem; bardziej na czczo aniżeli po sutym posiłku. Czy możemy dla tych wahań podać rację inną niż doświadczenie? Gdzież więc jest ta siła, której jesteśmy rzekomo świadomi? Czy niema tu w jakiejś bądź duchowej, bądź cielesnej substancji, 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 znaleźć 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 fiat wszechmoc swego Stwórcy, który powołał do życia całą różnorodność zjawisk przyrody? Do tego stopnia 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 tego rodzaju nadzwyczajne skutki.

115. Ogół ludzi nigdy nie widzi trudności w tłumaczeniu zwykłych i potoczniejszych działań przyrody, jakimi są spadanie ciał ciężkich, wzrastanie roślin, rozmnażanie się zwierząt albo odżywianie się organizmów pokarmem, lecz przypuszcza, że spostrzega we wszystkich tych przypadkach istotną siłę lub energię, która tkwi w przyczynie, łącząc ją ze skutkiem i czyniąc jej działanie raz na zawsze 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 wydarzeń 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 niewidzialnego rozumnego czynnika*), upatrując w nim bezpośrednią przyczynę takiego zdarzenia, które ich zadziwia a którego ich zdaniem niepodobna wytłumaczyć zwykłymi siłami przyrody. Filozofowie natomiast, którzy posuwają się w swych badaniach nieco dalej, spostrzegają odrazu, że nawet w najzwyklejszych zjawiskach energia przyczyny jest tak samo niepojęta, jak w zjawiskach najbardziej niezwykłych i że z doświadczenia dowiadujemy się jedynie o częstym łączeniu się zjawisk, że jednak nigdy nie jesteśmy zdolni dopatrzyć się między nimi czegoś w rodzaju jakiegoś związku. Wobec tego wielu filozofów sądzi, że rozum każe im przy każdej okazji uciekać się do tego samego czynnika, do którego ogół ludzi zwraca się jedynie w przypadkach, przedstawiających się jako cudowne i nadprzyrodzone. Twierdzą, że umysł i rozum są nie tylko ostateczną i pierwotną przyczyną wszech rzeczy, lecz także bezpośrednią i jedyną przyczyną każdego zdarzenia w przyrodzie. Utrzymują, że owe zjawiska, które nazywamy zwykle *przyczynami*, są w rzeczywistości tylko *okazyjami*, i że prawdziwym czynnikiem, wywołującym wprost wszelkiego rodzaju skutek, nie jest jakaś siła lub moc działająca w przyrodzie, lecz akt woli Istoty Najwyższej, która chce, żeby takie a takie przedmioty były raz na zawsze ze sobą złączone. Zamiast powiedzieć, że jedna kula bilardowa wprawia drugą w ruch zapomocą siły, którą otrzymała od Stwórcy, mówią, że to Bóstwo samo porusza na mocy osobnego aktu woli drugą kulę, zniewolone do tego działania uderzeniem kuli pierwszej, zgodnie z owymi ogólnymi prawami, na których samo oparło 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 wzajemne oddziaływanie umysłu na ciało albo ciała na umysł i że zarówno w jednym

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

jak i w drugim przypadku nie możemy ani na podstawie zmysłów ani na podstawie naszej świadomości podać ostatecznej zasady. Więc ten sam brak wiedzy naprowadza ich znowu na ten sam wniosek. Twierdzą, że Bóstwo 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 z siebie 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 innym 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 uprzytamniając 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 teoria ta, zamiast podnosić, obniża wspaniałość tych przymiotów, które tak bardzo wystawiać pragnie. Świadczy to niewątpliwie o większej mocy 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 odrazu tak doskonale z góry obmyślona, iż sama z siebie i o własnych siłach może służyć wszystkim celom opatrności, aniżeli gdyby wielki Stwórca musiał każdej chwili nastawiać jej części i ożywiać swem tchnieniem wszystkie kółka tego zdumiewającego mechanizmu.

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

118. *Po pierwsze:* Zdaje mi się, że ta teoria o powszechnej energii i działalności Najwyższej Istoty zbyt jest śmiała, by miała kiedykolwiek przekonać człowieka, oceniającego należyte słabość rozumu ludzkiego i ciasne granice, na które wszystkie jego czynności są skazane. Chociażby nawet łańcuch argumentów, prowadzących do tej teorii, był nie wiedzieć jak logiczny, to przecież, dając wyniki tak niezwykle i tak bardzo obce potocznemu życiu i doświadczeniu, musi budzić silne podejrzenie a może nawet bezwzględne przekonanie, że zawiódł nas zupełnie poza zakres naszych zdolności. Znajdujemy się już dawno w krainie czarów, zanim jeszcze dotarliśmy do ostatnich ogniw naszej teorii; *tam* zaś nie mamy powodu polegać na naszych zwykłych metodach dowodzenia lub sądzić, że nasze zwyczajne analogie i prawdopodobieństwa mają jakąkolwiek wagę. Za krótka jest nasza sonda do zgłębiania 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 niema 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 przekonującej w argumentach, na których ta teoria się opiera. Prawdą jest, że nie znamy sposobu, którym ciała na siebie oddziałują; 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 jakąś ideę tej siły? Nie mamy żadnego poczucia, żadnej świadomości tej siły w sobie samych. Nie mamy żadnej idei Istoty Najwyższej poza tą, którą czerpiemy z refleksyi nad naszymi własnymi władzami. Gdyby

*) Rozdział XII.

zatem brak wiedzy był odpowiednią racją nieuznawania czegokolwiek, powinienby nas doprowadzić do zasady zaprzeczenia wszelkiej energii zarówno w Istocie Najwyższej jak i w najgrubszej materii. Stanowczo działanie jednej nie jest nam więcej zrozumiałe aniżeli drugiej. Czy trudniej zrozumieć, że ruch może powstać przez potrącenie, aniżeli że może powstać przez akt woli? Że w obu wypadkach zarówno nic nie wiemy, oto wszystko, co wiemy *).

Część II.

120. Spieszmy jednak do wyniku tego dowodzenia, które stało się już zbyt długiem: Daremnie szukaliśmy jakiejś idei siły lub koniecznego związku we wszystkich źródłach, w których możnaby się dopatrzyć jej początku. Okazuje się, że niepodobna nam chociażby najdalej posuniętem badaniem wykryć w poszczególnych przypadkach działania ciał nic in-

*) Nie mam potrzeby rozbierać szczegółowo owej *vis inertiae*, o której tyle się mówi w najnowszej filozofii, przypisując ją materii. 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 ciężenia, mamy na myśli pewne skutki, nie zdając sobie sprawy z działającej siły. Sir Isaac Newton nie miał nigdy intencji pozbawiać przyczyn wtórych (Wyd. E i F: materii) wszelkiej siły i energii, chociaż niektórzy z jego zwolenników usiłowali taką właśnie teorię oprzeć na jego powadze. Przeciwnie, ów wielki uczony uciekł się do jakiegoś eterycznego czynnego fluidu, by wyjaśnić swe powszechne ciężenie. 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 teorii powszechnego i wyłącznego działania Boga, nie upierając się przy niej. Malebranche i inni Kartezjańscy 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 rzeczywistą siłę, chociaż podrzędną i pochodną. Jakim sposobem teoria ta nabyła takiej przewagi u naszych współczesnych metafizyków?

nego prócz następstwa jednego zjawiska po drugim: nie możemy uchwycić żadnej siły lub mocy, przez którą przyczyna działa, ani żadnego 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 własnymi zdolnościami i ideami nie jest ani odrobinę bardziej zrozumiała. Tak więc wogóle w całym wszechświecie nie występuje ani jeden przypadek związku, który moglibyśmy pojąć. Wszelkie zjawiska przedstawiają się jako zupełnie luźne i oddzielne. Jedno zjawisko następuje po drugim, ale nie możemy nigdy zauważyć między nimi jakiegoś węzła. Wydają się połączone, lecz nigdy związane. A ponieważ nie możemy mieć idei przedmiotu, nie danego nam nigdy ani przez zmysły zewnętrzne ani w poczuciu wewnętrznym, przeto, jak się zdaje, koniecznie stąd wynika, że wogóle nie posiadamy idei związku albo siły i że te wyrazy są całkowicie bez znaczenia, gdy się nimi posługujemy bądź w rozumowaniach filozoficznych bądź w życiu potocznym.

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 domysleć się tego, co z niego wyniknie, ani też przewidzieć czegoś takiego, co leży poza przedmiotem danym nam bezpośrednio w pamięci lub spostrzeżeniu. A niewolno nam także na podstawie jednego przypadku lub doświadczenia, w którym zauważyliśmy, że jakieś zjawisko nastąpiło po innym, 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 przypadkach w połączeniu z innym, nie wahamy się już dłużej przepowiadać jednych 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 nimi pewien związek, że w jednym z nich tkwi pewna siła, która nieuchronnie wywołuje drugie, działając zupełnie niezawodnie i z najściślejszą koniecznością.

122. Okazuje się tedy, że owa idea koniecznego związku między zjawiskami powstaje, gdy zdarza się większa ilość podobnych do siebie przypadków, w których owe zjawiska stałe ze sobą się łączą, i nie może nam tej idei nasunąć jeden tylko z tych przypadków, rozpatrywany z wszelkich możliwych punktów widzenia i stron. Ale w tej większej liczbie przypadków nie ma nic takiego, co by je różniło od każdego poszczególnego przypadku, który z założenia jest zupełnie podobny do każdego innego, z wyjątkiem jedynie faktu, że umysł po powtórzeniu się przypadków do siebie podobnych staje się wskutek nawyknienia skłonny do 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 impresja, na podstawie której tworzymy ideę siły albo koniecznego związku. Nic więcej w tem niema. Proszę rozważyć sprawę z wszystkich stron: nigdy nie potrafimy wskazać innego źródła tej idei. Oto jedyna różnica pomiędzy jednym przypadkiem, który nie może nam nigdy dostarczyć idei związku, a większą ilością przypadków podobnych, nasuwających nam ową ideę. Kto po raz pierwszy widzi udzielanie się ruchu przez potrącenie, jak w razie zderzenia się kul bilardowych, nie może twierdzić, że zjawiska są *związane*, lecz tylko, że są *połączone*. Zauważywszy kilka przypadków tego rodzaju, twierdzi potem, że zjawiska są *związane*. Cóż za zmiana zaszła, dzięki której powstała ta nowa

idea związku? Nic nie zaszło ponadto, 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 odślaniają 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 nim niezawodnie stosunek przyczyny i skutku*. Na nim opierają się wszelkie nasze rozumowania o faktach czyli istnieniu. Tylko dzięki niemu 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 przyszłymi zapomocą 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 było*

*było przedmiotu pierwszego, drugi nie byłby nigdy istniał**). Zjawienie się przyczyny naprowadza umysł zawsze mocą wynikłego z nawyknienia przejścia na ideę skutku. Tego uczy nas również doświadczenie. 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 uwidatniło 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 zjawiska umysł antycypuje spostrzeżenie, tworząc natychmiast ideę zjawiska drugiego*. Możemy rozpatrywać stosunek przyczyny i skutku z któregośkolwiek z tych dwóch punktów widzenia; poza tem żadnej jego idei nie mamy **).

*) To zdanie dodano w wydaniu K.

**) Według tych wyjaśnień i określeń zarówno idea *siły* jak idea *przyczyny* jest względna; obie odnoszą się do jakiegoś skutku lub pewnego innego zjawiska, stałe 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 będącego w ruchu jest proporcjonalna do jego szybkości czy też do kwadratu jego szybkości, sporu tego, mówię, nie trzeba by rozstrzygać przez porównanie skutków poruszanego ciała w równych i różnych czasach, lecz możnaby to uczynić 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

124. Powtórzmy więc w krótkości wywody tego rozdziału: Każda idea jest kopią jakiejś poprzedniej impresji, poprzedniego uczucia, a gdzie nie możemy znaleźć żadnej impresji, tam też możemy być pewni, że niema idei. W żadnym poszczególnym przypadku działania ciał albo umysłów niema nic takiego, coby wywołało jakąś impresję i coby mogło wskutek tego nasunąć ideę siły albo koniecznego związku. Gdy jednak występuje większa ilość przypadków jednorodnych i gdy po tym samym przedmiocie zjawia się zawsze ten sam wynik, wtedy zaczynamy myśleć o przyczynie i związku. Odczuwamy wtedy nowe uczucie czyli impresję, mianowicie wynikły z nawyknienia związek w naszej myśli lub wyobraźni między jakimś danem zjawiskiem i innym, które mu zwykle towarzyszy, a owo uczucie jest poszukiwanym przez nas pierwotorem idei. Ponieważ idea ta powstaje na podstawie większej

dowodzi ono bynajmniej, jakobyśmy w jakimkolwiek przypadku znali pierwiastek, wiążący przyczynę ze skutkiem, albo mogli w sposób wyczerpujący wyjaśnić, jakim sposobem jedna rzecz wywołuje drugą. Wyrazy te, będąc w powszechnem używaniu, łączą się ze znaczeniem bardzo nieuchwytnem a odpowiadające im idee są bardzo nieokreślone i pogmatwane. Żadna istota żyjąca nie może wprawić w ruch zewnętrznych ciał bez poczucia pewnego *nisus* czyli wysiłku a każda istota żyjąca doznaje pewnego uczucia lub ma jakieś poczucie, gdy ją potrafi lub uderzy ciało zewnętrzne, będące w ruchu. Wrażenia te, które istnieją wyłącznie w istotach czujących a na podstawie których nie możemy *a priori* wyprowadzić żadnego wniosku, wrażenia te możemy przenieść na przedmioty nie czujące i przypuścić, że i one mają jakieś tego rodzaju poczucie, ilekrotnie przenoszą lub odbierają ruchy. W energiach, z których działaniem nie wiążemy żadnej idei udzielanego przez nie ruchu, mamy na uwadze wyłącznie dane nam w doświadczeniu stałe połączenie zjawisk, a *czując* wynikły z nawyknienia związek między ideami, przenosimy to poczucie na przedmioty; niema bowiem nic bardziej zwyczajnego niż przypisywanie ciałom zewnętrznym każdego wewnętrznego uczucia, które one wywołują.

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

Przyczyna jest czemś innym niż znak, ponieważ tkwi w niej wyprzedzanie i styczność w czasie i przestrzeni jakoteż stałe połączenie. Znak jest prosto tylko skutkiem, występującym obok innego a wynikającym z tej samej co tamten przyczyny].

ilości przypadków do siebie podobnych a nie na podstawie jakiegoś jednego przypadku, przeto musi powstawać na podstawie tej okoliczności, którą większa ilość przypadków różni się od każdego przypadku jednostkowego. Ale jedyna różnica między nimi polega na owym wynikłym z nawyknienia związku czyli przenoszeniu się wyobraźni. We wszystkich innych szczegółach są one do siebie podobne. Pierwszy widziany przez nas dawniej przypadek ruchu, udzielonego przez zderzenie się dwóch kul bilardowych (by powrócić do tego przykładu, który nam rzecz doskonale objaśnia), jest zupełnie podobny do jakiegokolwiek przypadku, obecnie przez nas zauważonego, wyjąwszy to jedno, że za pierwszym razem nie mogliśmy z jednego zjawiska *wyprowadzić wniosku* o drugim, co jednak możemy uczynić obecnie, po tak długim i jednostajnem doświadczeniu. Nie wiem, czy czytelnik odrazu pojmie to rozumowanie. Obawiam się, że stałoby się ono tylko ciemniejszym i zawilszem, gdybym się szerzej nad niem rozwodził lub przedstawiał je z jeszcze innych punktów widzenia. W każdym 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. Możliwość 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 wszystkich wyrazów i że nasze badania powinny być w przeciągu dwóch tysięcy lat zdobyć się na to, by przejść od słów do istotnego i rzeczywistego przedmiotu sporu. Jakżeż bowiem łatwą rzeczą mogłoby się wydawać ściśle określanie wyrazów, stosowanych w rozumowaniu, i zajmowanie się w dalszym ciągu rozpatrywaniem i rozbiorem tych określeń a nie pustego brzęku słów? Przypatrzwszy się jednak całej sprawie bliżej, będziemy skłonni do wysnucia 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 wyrazami, którymi się w swym sporze posługują. Skoro bowiem przyjmujemy, że władze umysłu są z natury rzeczy we wszystkich jednostkach do siebie podobne — inaczej nie mogłoby być rzeczy bardziej nieużytecznej jak wzajemne przekonywanie się i dysputy — byłoby niepodobieństwem, by ludzie przez tak długie lata dochodzili w tych samych sprawach do tak różnych poglądów, gdyby z wyrazami łączyli te same idee, zwłaszcza, że udzielają sobie swych zdań i że każda strona stara się zewsząd zebrać argumenty, któreby jej zapewniły zwycięstwo nad przeciwnikiem. Co prawda, gdy ludzie podejmują się rozbiór zagadnień,

sięgających 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 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 roztrząsanem, dotyczącem wolności i konieczności; a miała się tak do tego stopnia, że, jeśli nie bardzo się 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 propozycję roztrząsania takiego zagadnienia, po którym nie może się spodziewać ani pouczenia ani zadowolenia. Proponowany jednak tutaj sposób 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 dalece 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 temi wyrazami łączyć — wszyscy ludzie zawsze się ze sobą zgadzali i że cały spór toczył się dotąd wyłącznie o słowa. Zaczniemy od rozbioru teorii konieczności.

128. Istnieje powszechna na to zgoda, że wszystkie zjawiska w zakresie świata materialnego 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 być z niej wynikać. 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 innym kierunku niż 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 byłibyśmy nigdy doszli do najślabszej idei konieczności lub związku pomiędzy tego rodzaju przedmiotami. W takich warunkach moglibyśmy powiedzieć, że jeden przedmiot lub jedno zjawisko nastąpiło po drugim, nie zaś, że jedno wywołało drugie. Stosunek przyczyny i skutku musiałby rodzajowi ludzkiemu być zupełnie nieznanym. Wnioskowanie i rozumowanie o działaniach przyrody odrazu by ustało a jedynymi drogami, któremi wiedza o rzeczywistym 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 nawyknięciem zniewolony do tego, by ze zjawienia się jednego przedmiotu wnosił o drugim. Na tych dwóch czynnikach polega cała konieczność, którą przypisujemy materii. Poza stałym *połączeniem* przedmiotów podobnych i wynikającym stąd *wnioskowaniem* z jednego o drugim nie mamy żadnej idei jakiegokolwiek konieczności, jakiegokolwiek związku.

130. Jeżeli się więc okaże, że wszyscy ludzie bez wahania i bez namysłu zawsze przyjmowali, iż te dwa czynniki istnieją także w dowolnem działaniu człowieka oraz w czynnościach umysłu, wtedy musi stąd wynikać, że wszyscy lu-

dzie zawsze się zgadzali co do teorii konieczności 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 w czynach ludzkich 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 wynikają z tych samych przyczyn. Ambicya, skąpstwo, samolubstwo, próżność, przyjaźń, szlachetność, duch obywatelski: uczucia te, spletając 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 o tych późniejszych. Ludzie są tak dalece we wszystkich czasach i miejscach ci sami, że historia nie podaje nam pod tym względem 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 materiału, 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 rewolucjach są tyluż zbiorami doświadczeń, przy pomocy których polityk albo filozof ustala zasady swej nauki, podobnie jak fizyk lub przyrodnik zapoznaje się z istotą roślin, minerałów albo innych przedmiotów zewnętrznych dzięki doświadczeniom, które o nich zbiera. A podobieństwo między ziemią, wodą i innymi żywiołami, badanemi przez Arystotelesa i Hippokratesa, a temi, które obecnie obserwujemy,

nie jest większe aniżeli podobieństwo między ludźmi, opisanymi przez Polibiusza i Tacyty, a tymi, którzy dzisiaj rządzą światem.

132. Gdyby podróżnik, wracający z dalekich krajów, opowiadał nam o ludziach zupełnie odmiennych od tych, których znamy, o ludziach, całkowicie pozbawionych skąpstwa, ambicji, mściwości, znajdujących zadowolenie zupełne w przyjaźni, szlachetności, duchu obywatelskim, to na podstawie tych szczegółów stwierdzilibyśmy natychmiast nieprawdziwość jego słów i zadalibyśmy mu kłam z taką samą pewnością, jak gdyby był swe opowiadanie ubrał w opis centaurów i smoków, cudów i czarów. A gdy zechcemy wytknąć w historii jakieś fałszerstwo, najbardziej przekonującego dostarczymy na to argumentu, jeżeli wykażemy, że przypisano komuś czynu wprost sprzeciwiające się biegowi przyrody i że żadne ludzkie pobudki nie mogły w danych warunkach kogokolwiek skłonić do tego rodzaju postępowania. Prawdopodobność Kwintusa Kurcyusza nie mniej jest podejrzana, gdy opisuje nadprzyrodzoną odwagę Aleksandra, która go parła do rzucania się na tłumy, jak gdy opisuje jego nadprzyrodzoną siłę i zwinność, która pozwalała mu tłumom tym stawiać skuteczny opór. Tak powszechnie i bez namysłu uznajemy jednostajność w pobudkach i czynach ludzkich zarówno jak w działaniu ciał.

133. Stąd też owo doświadczenie, nabyte długim życiem oraz różnorodnością zajęć i otoczenia, jest tak pożyteczne dla poznania zasad natury ludzkiej i dla uregulowania naszego przyszłego postępowania jakoteż badania naukowego. Dzięki takiemu przewodnictwu wnosimy się na podstawie czynów, wyrażań a nawet giestów człowieka do znajomości jego skłonności i pobudek; i naodwrot, znając jego pobudki i skłonności, dochodzimy do zrozumienia jego czynów. Ogólne spostrzeżenia, gromadzone długim doświadczeniem, dają nam do ręki nic przewodnią natury ludzkiej i uczą nas rozplątywać wszelkie jej powikłania. Preteksty i pozory nie wprowadzają nas już w błąd. Publiczne oświadczenia przedstawiają się nam jako

ułudna pokrywka właściwych pobudek. A chociaż przyznaje się cnocie i honorowi przynależną im doniosłość i powagę, to przecież na tę tak często udawaną zupełną bezinteresowność nie liczy się ani u tłumów ani u stronnictw; rzadko u ich przywódców a zaledwie nawet u jednostek na jakich takich stanowiskach i posadach. Gdyby jednak nie było jednostajności w ludzkim 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 swoim zawodzie od 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 owym działaniem?

134. Nie wolno nam się jednak spodziewać, że ta jednostajność w postępowaniu ludzkim 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 różnorodność postępowania w różnych ludziach, możemy wyprowadzić większą różnorodność 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 względem nich zachowywać.

136. Przyznaję, że można wskazać niektóre czyny, które, jak się zdaje, nie pozostają w prawidłowym związku z żadnymi znanymi 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 postępach, rozważmy uczucia, których zwykle doznajemy względem nieprawidłowych zjawisk, zdarzających się w biegu przyrody i w działaniu przedmiotów zewnętrznych. Nie wszystkie przyczyny łączą się ze swymi niezwykle skutkami w sposób równie jednostajny. Rzemieślnik, mający do czynienia tylko z martwą materią, tak samo może chybić swego celu, jak polityk, kierujący postępowaniem istot czujących i myślących.

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, spostrzegając, że niemal każda dziedzina przyrody zawiera olbrzymią różnorodność czynników i pierwiastków niedostrzegalnych wskutek ich drobności i niedostępności, 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 obserwacjom, gdy stwierdzają, że zjawianie się przeciwnych skutków jest, gdy się rzecz

dokładnie bada, zawsze objawem przeciwności przyczyn, wynikającym z ich wzajemnego przeciwdziałania. Jeżeli zegar kieszonkowy lub ścienny stanie, wieśniak nie umie sobie lepiej wytłumaczyć tego faktu jak twierdząc, 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 wywiera swego normalnego skutku może dlatego, że ziarno kurzu wstrzymuje cały ruch. Obserwując wiele analogicznych przypadków wyprawiających filozofów zasadę, że związek wszystkich przyczyn z ich skutkami jest w równej mierze konieczny i że pozorna zawodność w niektórych przypadkach wynika z niedostrzegalnego przeciwdziałania przyczyn przeciwnych.

138. Tak np. gdy zwykłe objawy zdrowia i choroby w ciele ludzkim nie odpowiadają naszym oczekiwaniom, gdy lekarstwa nie działają tak jak zazwyczaj, gdy z jakiejś przyczyny wynikają nieprawidłowe skutki, filozof i lekarz nie dziwią się temu ani też nie są skłonni zaprzeczyć wogóle 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 przebiegi 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: otóż bolało go zęby albo też nie jadł obiadu. Chłopak ograniczony objawia w swem zachowaniu niezwykle ożywienie: otóż spotkał go niespodziewanie jakiś szczęśliwy przypadek. A gdy nawet pe-

wnego postępku, jak się to niekiedy zdarza, nie może szczegółowo wytłumaczyć ani sama osoba działająca ani też nikt inny, to wiemy przecież na ogół, że charakter ludzki bywa do pewnego stopnia niestały i niejednostajny. Jest to ponieważ stałe znamię charakterów ludzkich, chociaż ono szczególniej stosuje się do pewnych jednostek, które, nie mając utwalonych zasad postępowania, działają pod ustawicznym wpływem kaprysu 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 nie tylko, że połączenie pobudek z dowolnem działaniem jest tak samo stałe i jednostajne jak połączenie przyczyny ze skutkiem w jakiegokolwiek dziedzinie przyrody, lecz także, że to stałe połączenie było powszechnie przez ludzi uznawane i że nie było nigdy przedmiotem sporów bądź filozoficznych, bądź potocznych. Otóż, skoro wyprowadzamy wszystkie wnioski o przyszłości na podstawie dawniejszego doświadczenia i skoro dochodzimy do konkluzji, 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 argumentację z innych jeszcze punktów widzenia, zatrzymamy się chociaż pokrótce na tej właśnie sprawie.

141. Wzajemna zależność 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 intencji działającego. Najuboższy rzemieślnik, który pracuje sam jeden, spodziewa się przynajmniej opieki władzy, któraby mu zabezpieczała korzy-

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

stanie z owoców jego pracy. Spodziewa się także, że znajdzie nabywców, gdy wyniesie swój towar na targ i zaofiaruje go 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 swemi planami życiowymi większą różnorodność dowolnych czynności, o których spodziewają się, że będą z właściwych pobudek współdziałały z ich własnem 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 w swem działaniu takimi samymi, jakimi się zawsze okazywali. Fabrykant, który ma wykonać jakąś robotę, liczy tak samo na pracę swych robotników, jak na przyrządy, któremi 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 śpi. Czyż więc nie mamy racji twierdząc, że wszyscy ludzie zawsze się zgadzali na teorię konieczności w znaczeniu, w którym myśmy 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 dziedzin nawet w naukach teoretycznych, dla których nie miałyby ono zasadniczego znaczenia. Cóżby się stało z *historią*, gdybyśmy nie mogli polegać na prawdziwości historyka, stosownie do doświadczenia, które zdobyliśmy o ludziach? Jakżeby 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 miał wyraźnej czyli określonej zdolności wytwarzania takich a takich uczuć i gdyby uczucia te nie

miały stałego wpływu na postępowanie? A jakim prawem moglibyśmy poddawać *krytyce* poetę lub autora beletrystycznego, gdybyśmy nie mogli postępowania i uczuć jego bohaterów nazwać naturalnymi lub nienaturalnymi w odniesieniu do danych charakterów i okoliczności? Zatem prawie niepodobna, jak się zdaje, wziąć się do jakiegokolwiek nauki albo praktycznej działalności, nie uznając teorii konieczności i tego *wnio-skowania* 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, przyznajemy 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 dozorczy, 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 dozorczy. 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 nimi żadnej różnicy, przechodząc od jednego ogniwa do drugiego, i jest tak samo pewny przyszłego 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 związanymi 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 nie zasztyletuje mnie, nim wyjdzie, aby przywłaszczyć sobie mój srebrny kałamarz; zdarzenia tego tak samo nie obawiam się, jak zawalenia się samego domu, który jest nowy jakoteż porządnie zbudowany i ugruntowany. — *Ale człowiek ten mógł ulec nagłemu, niewyjaśnionemu napadowi szału.* — Tak samo może powstać nagłe trzęsienie ziemi i zawalić dom i pogrzebać mnie w gruzach. Zmienię więc przypuszczenie. Powiem, że wiem napewno, 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 zawiśnie ani na chwilę w powietrzu. Żadne przypuszczenie niewyjaśnionego szału nie może dostarczyć chociażby najmniejszej możliwości wspomnianego poprzednio zdarzenia, tak niezgodnego z wszelkimi znanymi prawami natury ludzkiej. Jeżeli kto zostawia w południe swój pugilares pełny złota na bruku Charing-Cross'u, może się równie dobrze spodziewać, że pugilares 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 zwykłym zachowaniu się ludzi w danych warunkach.

145. Często nad tem się zastanawiałem, coby mogło być przyczyną, że wszyscy ludzie, chociaż zawsze bez wahania w całym swem postępowaniu i rozumowaniu uznawali teorię konieczności, przecież objawiali taką niechęć, gdy chodziło o uznanie tej teorii konieczności w słowach, i że okazywali we wszystkich epokach skłonność do wyznawania poglądu raczej przeciwnego. Można to, sądzę, wytłumaczyć w sposób

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

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 poszczególne przedmioty *stałe się ze sobą łączą* i że umysł na podstawie *navyknienia przechodzi* od zjawienia się jednego przedmiotu do przekonania o istnieniu drugiego. Chociaż jednak wynik ten, świadczący o ułomności wiedzy ludzkiej, jest rezultatem najściślejszego rozbioru tej 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 materialnych, a skutkami, wywołanymi przez myśli i rozum. Doszedłszy natomiast raz do przekonania, że o żadnego rodzaju związku przyczynowym nic więcej nie wiemy jak tylko to, że przedmioty *stałe się ze sobą łączą* i że w ślad za tem umysł z jednego *wnosi* o drugim, i widząc, że te dwie rzeczy, według powszechnie przyjętego zdania, zachodzą także w dowolnem działaniu, może się łatwiej nam nakłonić do tego, by przyznać wszystkim przyczynom tę samą wspólną konieczność. A chociaż może rozumowanie to, przypisując determinacyom woli konieczność, sprzeciwia się systemom wielu filozofów, zobaczymy po namyśle, że owi filozofowie nie zgadzają się z niem tylko w słowach a nie w swem prawdziwym przekonaniu. Konieczności, w tem znaczeniu, w którym ją bierzemy tutaj, żaden filozof nigdy dotąd jeszcze nie zaprzeczył i, jak sądzę, nigdy nie może zaprzeczyć. Można by chyba tylko twierdzić, że w działaniu materii umysł potrafi spostrzec 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 ciąży na owych filozofach, w któ-

rym to celu powinni oni określić lub opisać tę konieczność i wykazać ją w działaniu przyczyn materialnych.

146. Zdaje się istotnie, że ludzie przystępują do tego zagadnienia wolności i konieczności z niewłaściwej strony, gdy, zwracając się do niego, badają władze duszy, wpływ rozumu i działanie woli. Niechaj się naprzód zajmą rozbiorem pytania prostszego, mianowicie działaniem ciał i martwej, bezdusznej materii i niechaj spróbują, czy w tej dziedzinie potrafią utworzyć jakąś ideę przyczynowości i konieczności poza tą, która polega na stałem połączeniu przedmiotów i na idącym w ślad za tem wnioskowaniu umysłu z jednego przedmiotu o innym. Jeżeli czynniki te w samej rzeczy są wszystkim, co się składa na tę konieczność, którą spostrzegamy w świecie materialnym, i jeżeli wszyscy się zgodzą, że zachodzą one także w działaniu umysłu, dyskusja dobiegła do końca; przynajmniej trzeba ją odtąd uważać za czysto słowną. Póki jednak odrazu stajemy na tem stanowisku, że mamy jakąś dalej idącą ideę konieczności i przyczynowości w działaniu przedmiotów zewnętrznych, a zarazem, że nie możemy znaleźć 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 błędów jest: wznieść się wyżej, zbadać szczypty zakres wiedzy w zastosowaniu do przyczyn materialnych i przekonać się, że stałe połączenie i wspomniane powyżej wnioskovanie jest wszystkim, co o nich wiemy. Spostrzeżemy, być może, że tylko z trudnością zgadzamy się na wyznaczenie wiedzy ludzkiej tak ciasnych granic; zato nie będziemy mogli potem napotkać na żadną trudność, gdy przystąpimy do zastosowania tego poglądu do aktów woli. Ponieważ bowiem jest rzeczą oczywistą, że między temi aktami a pobudkami i okolicznościami i charakterami zachodzi prawidłowe połączenie, i ponieważ zawsze z jednych wyprowadzamy wnioski o drugich, przeto musimy otwarcie i wyraźnie zgodzić się na tę konieczność, którą już przedtem uznawa-

liśmy w każdym rozmyślaniu życiowym i w każdej chwili naszego postępowania i zachowania się.*)

147. Ale idźmy dalej w tej próbie pogodzenia przeciwników, walczących ze sobą w kwestyi wolności i konieczności, najbardziej spornej kwestyi metafizyki, najbardziej spornej na-

*) Przewagę teorii wolności można wytłumaczyć z innego punktu widzenia, mianowicie na podstawie złudnego poczucia albo pozornego doświadczenia wolności lub indyferencji, które czerpiemy lub czerpać możemy z wielu naszych czynności. Konieczność jakiegoś działania, czy to materii 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 innym jak brakiem owego zniewolenia oraz pewną luźnością lub indyferencją, 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 indyferencję i że możemy je zwykle wywnioskować z niemalą 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 skłonni jesteśmy zamieniać, wspomniana okoliczność służyła za uzasadniony albo nawet oczywisty dowód ludzkiej wolności. Czujemy, że nasze czyny w największej ilości przypadków podlegają naszej woli i wyobrażamy sobie, że czujemy, iż sama wola niczem 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 w sobie 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 naszych pobudek i naszego charakteru; a nawet tam, gdzie tego uczynić nie może, wnosi w ogólności, że mógłby, gdyby znał doskonale wszystkie szczegóły naszego ustroju i usposobienia. Oto jest prawdziwa istota konieczności, zgodnie z przedstawionym powyżej poglądem.

uki. Otóż nie będzie trzeba wielu słów, by dowieść, że cała ludzkość zawsze się ze sobą zgadzała tak samo w teorii wolności jak i w teorii konieczności 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 sądzić, jakoby czyny były tak luźnie powiązane z pobudkami, skłonnościami i okolicznościami, żeby z nich nie wynikały z pewnego stopnia jednostajnością i żeby nie pozwalały na żadne wnioskowanie, zapomocą którego moglibyśmy wnosić z jednych o istnieniu drugich. Są to bowiem niewątpliwe i uznane powszechnie fakty. Przez wolność możemy więc jedynie rozumieć możność działania lub niedziałania stosownie do determinacji woli, to jest: jeżeli chcemy pozostać w stanie spoczynku, możemy to uczynić; jeżeli chcemy poruszyć się, możemy i to uczynić. Otóż ta wolność warunkowa przysługuje według zgodnego i powszechnego zdania wszystkim, którzy nie są więzieni 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 przestrzegali 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, nie oznaczającym żadnej realnej siły, któraby gdziekolwiek w świecie miała być rzeczywisty. Istnieje jednak zdanie, że niektóre przyczyny są konieczne a że inne nie są konieczne. Otóż tutaj widać zalety określeń. Niechaj ktokolwiek *określi* przyczynę, nie obejmując określeniem, jako jego części, *koniecznego związku* z jej skutkiem i niechaj wyraźnie wskaże źródło idei, wyrażonej w określeniu, a natychmiast porzucę cały spór. Je-

żeli jednak zostanie przyjęte podane powyżej wyjaśnienie sprawy, rzecz będzie absolutnie niewykonalna. Gdyby przedmioty nie były ze sobą w sposób prawidłowy połączone, nie byłibyśmy nigdy doszli do pojęcia przyczyny i skutku, a to prawidłowe połączenie wytwarza owo wnioskowanie rozumu, na którym polega jedyny uchwyt dla nas związek. Ktokolwiek podejmuje się określić przyczynę z wyłączeniem tych czynników, będzie musiał albo posługiwać się wyrazami niezrozumiałymi 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 dyskusjach filozoficznych odeprzeć jakieś przypuszczenie przez wykazywanie jego konsekwencji 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 konsekwencje. Takich argumentów powinno się 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 jakiegokolwiek korzyści dla siebie. Poddaję się bez zastrzeżeń krytyce tego rodzaju i śmiem twierdzić, że teorie zarówno konie-

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

czności jak wolności, tak, jak je powyżej wyłożyłem, nietylko są z moralnością*) zgodne, lecz bezwzględnie potrzebne do jej utrzymania.

151. Konieczność można określić dwojakim sposobem, stosownie do dwóch określeń *przyczyny*, której ona jest istotnym czynnikiem. Polega albo na stałym połączeniu przedmiotów podobnych albo na wnioskowaniu, które rozum przeprowadza, wychodząc z jednego przedmiotu, o innym. Otóż jest rzeczą powszechnie, chociaż milcząco, w szkołach, na ambonie, w potocznym życiu uznawaną, że konieczność w obu tych znaczeniach, (które istotnie w gruncie rzeczy oba są identyczne), tyczy się woli ludzkiej; nikt też dotąd nie próbował zaprzeczyć, że możemy o czynach ludzkich wysnuwać wnioski i że tego rodzaju wnioski opierają się na danem w doświadczeniu połączeniu podobnych czynów z podobnymi 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 możliwą wykryć w działaniu materii jeszcze coś więcej. Trzeba jednak przyznać, że, jakiegokolwiek to miało konsekwencje dla nauk przyrodniczych lub metafizyki, nie może mieć żadnych dla moralności lub religii. Można nas źle zrozumieć, gdy twierdzimy, że w działaniu ciał niema żadnej idei jakiegokolwiek innej konieczności albo 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 chodzi o wolę, lecz tylko o ile chodzi o przedmioty i przyczyny materialne. Nie może przeto być rzeczy przynajmniej bardziej niewinnej aniżeli ta teoria.

152. Skoro wszystkie prawa opierają się na nagrodach

*) [Wydania E do Q: moralnością i religią.]

i karach, przeto przyjmuje się jako zasadnicze założenie, że pobudki te wywierają prawidłowy i jednostajny wpływ na umysł, zarówno pobudzając go do czynów dobrych jak wstrzymując od złych. Możemy wpływ ten nazwać, jak nam się podoba, ponieważ jednak łączy się w zwyczajnym biegu rzeczy z postępowaniem, 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 jakimś zbrodniczym lub haniebnym czynami, dzieje się to tylko dzięki ich stosunkowi do jakiejś osoby czyli dzięki ich związkowi z nią. Czyny są na mocy swej właściwej istoty czemś chwilowym i przemijającym, a gdy 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 same mogą być naganne, mogą się sprzeciwiać wszelkim przepisom moralności i religii, ale osoba działająca nie jest za nie odpowiedzialna; a gdy nie wyniknęły z żadnej trwałej i stałej jej własności i nic podobnego 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, jakiegokolwiekby z nich wynikały następstwa. Dlaczego? Tylko dlatego, że to, z czego te czyny wypływają, jest czemś chwilowym jedynie i wyłącznie do tych czynów się ogranicza. Mniej się gani ludzi za takie czyny, których dokonują w pośpiechu i bez namysłu, aniżeli za czyny obmyślane. Z jakiej racji? Tylko dlatego, że temperament po-

rywczy, chociaż jest stałą przyczyną lub pierwiastkiem w umyśle, działa jedynie z przerwami i nie kazi całego charakteru. Z drugiej strony skrucha może 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 dowodzą, że w jego umyśle tkwią pierwiastki zbrodnicze, a gdy dzięki zmianie tych pierwiastków czyny już ich nie dowodzą, tracą zarazem swą zbrodniczość. Ale gdybyśmy nie opierali się na teorii konieczności, nigdyby niczego nie dowodziły a w następstwie tego nigdyby nie były zbrodniczymi.

155. Równie łatwo i na podstawie tych samych argumentów można przeprowadzić dowód, że *wolność* w myśl owego wspomnianego powyżej określenia, co do którego wszyscy ludzie się zgadzają, jest także istotnym warunkiem moralności i że czyny ludzkie, którym jej brak, żadną miarą nie mogą mieć kwalifikacji 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 przynus.

156. Nie twierdzę, jakobym uprzedził lub usunął wszelkie zarzuty przeciw tej teorii konieczności i wolności. Mogę przewidzieć inne zarzuty, czerpane z argumentów, o których tutaj nie było mowy. Można n. p. powiedzieć, że, jeżeli czynności dowolne podlegają tym samym prawom konieczności co działanie materii, 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 indyferencji, żadnej wolności. W chwili, gdy działamy, zarazem podlegamy działaniu. Ostatecznym Sprawcą wszystkich naszych aktów woli jest Stwórca świata, który pierwszy wprowadził tę olbrzymią maszyneryę w ruch i postawił

każdą istotę w tych właśnie warunkach, z których z nieuchronną koniecznością musi wynikać każde dalsze zjawisko. Więc czyny ludzkie albo nie mogą wogóle mieć w sobie moralnej ohydy, gdy pochodzą od tak doskonałej przyczyny, albo też, jeśli mają w sobie coś ohydneho, 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 został ustalony 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 pochwie i naganie. Nasze jasne i niezmiennie idee moralne prowadzą na podstawie niewątpliwych racji do takiej zasady, gdy rozpatrujemy następstwa jakiegokolwiek czynu ludzkiego; racjom tym trzeba przyznać jeszcze większą wagę, gdy je stosujemy do woli i zamiarów Istoty nieskończonej mądroj i wszechmocnej. Nieświadomość lub niemoc można przytoczyć na usprawiedliwienie stworzenia tak ograniczonego, jakim jest człowiek; w naszym Stwórcy 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 zbrodnicze, albo że odpowiada za nie Bóstwo a nie człowiek. Ponieważ jednak każde z obu tych twierdzeń jest niorzeczne i bezbożne, przeto stąd wynika, że pogląd, z którego one wypływają, nie może być żadną miarą słuszny, skoro podlega wszystkim tym zarzutom. Konsekwencya niorzeczna, o ile jest nieunikniona, dowodzi, że niorzeczny jest pogląd, będący jej podstawą, tak samo, jak czyny zbrodnicze sprawiają, że zbrodnicza 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 konieczności 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 przekonującą. 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 najwyższego szczęścia, bez domieszki pozytywnego lub bezwzględego cierpienia i zła. Każde zło fizyczne, powiadają, jest istotną częścią tego systemu dobroci i nawet samo Bóstwo, uważane 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 teorii argument, mający dostarczyć pociechy w każdym 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 zadowolenia i radości. Argument ten może być olśniewający i wspaniały, ale w praktyce rychło okazał się słabym i nieskutecznym. Niezawodnie raczej zniecierpliwilibyśmy anizeli uspokoili człowieka, wijącego się w bólach gościcowych, gdybyśmy mu prawili o mądrości tych ogólnych praw, które wywołały w jego ciele złośliwe humory i doprowadziły je przez odpowiednie przewody do ścięgna 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 nim nie miały burze cierpień i namiętności; tem mniej mogą się utrzymać, jeżeli przyjdzie im stoczyć walkę z tak potężnymi przeciwnikami. Uczucia mają mniej szeroki i bardziej naturalny sposób patrzenia na swój przedmiot a dzięki urządzeniu bardziej odpowiadającemu ułomności umysłu ludzkiego liczą się tylko ze światem nas otaczającym i reagują na takie zdarzenia, które wydają się dobremsi lub złemi dla systemu danej jednostki.

159. Tak samo jak ze złem *fizycznym* ma się sprawa ze złem *moralnym*. Myśląc rozumnie nie można przypuścić, żeby tak obce nam rozważania, które, jak widzieliśmy, tak mało są skuteczne wobec jednego, miały znaczenie większe wobec drugiego. Umysł ludzki jest z natury tak urządzony, że wobec pewnych charakterów, dyspozycji i czynów doznaje natychmiast uczucia uznania lub nagany; niema też wzruszeń bardziej istotnych dla jego ustroju i konstytucji. Charaktery, wywołujące w nas uznanie, są głównie tego rodzaju, iż przyczyniają się do spokoju i bezpieczeństwa społeczności ludzkiej; tak samo jak charaktery, które wywołują nagane, 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 rozważania tych przeciwnych sobie interesów. 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 w istocie zbawienne i że odpowiadają pierwotnemu zamiarowi przyrody na równi z temi, które w sposób bezpośredni przyczyniają się do jego szczęśliwości i powodzenia? Czyż takie obce nam i niepewne spekulacje 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 temi 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 pięknoscią a brzydota jakiejś osoby? Obie te różnice mają swoją podstawę w przyrodzonych uczuciach umysłu ludzkiego, a uczuć tych nie może stłumić ani zmienić żadna teoria, żadna spekulacja filozoficzna, jakkolwiekby 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 zarazem 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 i przypadkowość czynów ludzkich z prescyencyą albo bronić wyroków bezwzględnych a przecież uwolnić Bóstwo od tego, by było sprawcą grzechu — oto rzeczy, wobec których wszelka filozofia okazała się bezsilną. Jest to szczęściem dla niej, jeżeli poznaje stąd zuchwałość, której się dopuszcza, wdając się w tak wzniosłe tajemnice, i jeżeli, porzucając teren tak pełen niejasności i wątpliwości, wraca z należytą skromnością w swą prawdziwą i właściwą dziedzinę, do badania życia potocznego, gdzie znajdzie dość trudności dla swych poszukiwań, nie rzucając się w tak bezbrzeżne morze wątpliwości, niepewności i sprzeczności!

ROZDZIAŁ IX.

O rozumie zwierząt.

161. Wszelkie nasze rozumowanie o faktach opiera się na rodzaju analogii, która każe nam się spodziewać po jakiejś przyczynie tych samych skutków, które według naszego doświadczenia wynikają z przyczyn podobnych. Gdzie przyczyny są do siebie podobne, analogia jest doskonała a 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 przypadkach, które kiedykolwiek podpadały pod jego obserwację. Gdzie jednak przedmiotom brak ścisłego podobieństwa, analogia jest mniej doskonała 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 obserwacje anatomiczne, dokonane na jednym zwierzęciu, na wszystkie zwierzęta i niezawodnie wiele za tem przemawia, iż n. p. krążenie krwi, jasno stwierdzone w jednym stworzeniu, jak w żabie lub rybie, zachodzi we wszystkich. Te oparte na obserwacji analogie można zastosować w szerszym zakresie a nawet wprowadzić w dziedzinę tej nauki, którą się obecnie zajmujemy; a teoria jakaś, zapomocą której wyjaśniamy działanie rozumu albo powstanie i związek uczuć w człowieku, zyska dodatkowo na powadze, jeżeli widzimy, że ta sama teoria służy do wyjaśnienia tych samych zjawisk we wszystkich innych stworzeniach. Spróbujmy wprowadzić na tę drogę hipotezę, zapomocą której usiłowaliśmy w poprzednich wywodach wytłumaczyć wszelkie na doświad-

czeniu 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 właściwości ciał zewnętrznych i od chwili przyjscia na świat gromadzą stopniowo wiadomości o właściwościach 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 obserwacji nauczyły się unikać tego, co im szkodzi, a szukać tego, co im przynosi pożytek lub przyjemność. Koń obeznany z terenem 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; domysły zaś, które przy tej sposobności tworzy, nie opierają się na niczem innem, jak na obserwacji 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 bólu, gdy mu grozimy lub podnosimy bicz, by go uderzyć? Czyż nie doświadczenie również każe mu reagować na jego imię i na podstawie takiego dowolnego brzmienia wnosić, że mamy jego na myśli a nie któregoś z jego towarzyszy i że chcemy go przywołać, gdy imię to wymawiamy w pewien sposób i z pewną intonacją, pewnym akcentem?

164. We wszystkich tych przypadkach możemy zauważyć, że zwierzę wnioskuje o pewnym fakcie, leżącym poza tem, co bezpośrednio działa na jego zmysły, i że to wnioskowanie

opiera się w zupełności na dawniejszym doświadczeniu, gdyż stworzenie spodziewa się po obecnym mu przedmiocie tych samych następstw, o których zawsze się w swej obserwacji przekonywało, że wynikają z podobnych przedmiotów.

165. *Po drugie.* Niepodobna, aby to wnioskowanie zwierząt mogło się opierać na jakimś procesie argumentacji lub rozumowania, dzięki któremu dochodziłyby one 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 inteligencji; wszak trzeba chyba najdalej idącej staranności i uwagi umysłu filozoficznego, aby je odkryć i spostrzec. Zatem zwierzętami nie kieruje w tych wnioskach rozumowanie, ani też dziećmi ani też ogółem ludzi w ich potocznych czynnościach i konkluzjach; nie kieruje nawet samymi filozofami, którzy, o ile chodzi o wszelkie praktyczne strony życia, są w gruncie rzeczy tacy sami jak pospólstwo 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 funkcji rozumowania i argumentowania. A jeżeli możnaby jeszcze o tem wątpić, gdy chodzi o człowieka, to przecież, zdaje się, nie może być żadnej wątpliwości, gdy chodzi o nierozumne stworzenia; i gdy wynik został raz dobrze ustalony w jednym przypadku, według wszelkich prawideł analogii wiele zatem przemawia, że należy go przyjąć ogólnie bez wyjątku lub zastrzeżenia. Tem, co zniewala istoty żyjące do wnoszenia z każdego przedmiotu, działającego na ich 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 nawyknięcie. Nie można podać innego tłumaczenia tego procesu zarówno we wszystkich wyższych jak też niż-

szych rodzajach istot czujących, których dosięga nasza znajomość i obserwacja.*)

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

Spróbujmy tutaj w krótkości wyjaśnić wielkie różnice, które zachodzą w dziedzinie inteligencji ludzkiej; na tej podstawie łatwo da się zrozumieć powód różnicy pomiędzy człowiekiem i zwierzętami.

1. Żyjąc jakiś czas i przyzwyczajwszy się do jednostajności przyrody, nabywamy ogólnego przysposobienia, dzięki któremu przenosimy zawsze rzeczy znane na nieznanne i myślimy, że nieznanne muszą być podobne do znanych. Wskutek tej ogólnej zasady przysposobienia uważamy już nawet 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 spostrzeganie 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 współdziałanie 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 drugimi; ta nieudolność bywa różna co do swych stopni.

5. Okoliczność, od której zależy skutek, wikła się często z innemi okolicznościami, obcemi i zewnętrznymi. Ich oddzielenie wymaga często wielkiej uwagi, ścisłości i dokładności.

6. Tworzenie zasad ogólnych na podstawie obserwacji przypadków poszczególnych jest czynnością bardzo ponętną; to też niema rzeczy zwykleszej jak błędy, popełniane w tym względzie wskutek pośpiechu albo ograniczonej umysłu, nie rozważającego sprawy ze wszystkich stron.

7. Gdy rozumiemy 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 bardziej na jednym umyśle aniżeli na innym.

9. Skoro nabyliśmy raz zaufania w świadectwo ludzkie, książki i roz-

166. Chociaż jednak zwierzęta czerpią wielką część swej wiedzy z doświadczenia, niemają część otrzymują wprost z ręki przyrody; ta część ich wiedzy przewyższa znacznie zakres pojętności, którą posiadają w zwykłych warunkach, i przy najdłuższem zastosowaniu i doświadczeniu mało albo wcale się nie doskonalą. Nazywamy ją instynktem i jesteśmy nader skłonni podziwiać ją jako coś bardzo nadzwyczajnego i nie dającego się wytłumaczyć żadnem dociekaniem rozumu ludzkiego. Ale podziw nasz może zniknie albo 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 nieznany i która w swych głównych czynnościach nie jest kierowana żadnym takim stosunkiem lub porównywaniem idei, jakie jest właściwym przedmiotem naszych władz intelektualnych. Chociaż instynkt może być rozmaity, przecież zawsze będzie to instynktem, co uczy człowieka unikać ognia, tak samo, jak to, co uczy ptaka tak dokładnie sztuki wysiadywania jaj i całej ekonomii oraz porządku karmienia młodych.

mowy rozszerzają więcej zakres doświadczenia i myśli jednych ludzi aniżeli drugich.

Byłoby rzeczą łatwą wykryć wiele innych okoliczności, dzięki którym inteligencja 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* dowód, nacechowany taką zwięzłością, zgrabnością i siłą, jaka wogóle da się pomyśleć w dowodzie skierowanym przeciw nauce, tak mało zasługującej na poważne odparcie. Jest rzeczą powszechnie uznaną, powiada ów uczony prałat, że powaga zarówno pisma świętego jak tradycji opiera się wyłącznie na świadectwie apostołów, naocznych świadków tych cudów, zapomocą których nasz Zbawiciel stwierdzał swe boskie posłannictwo. Zatem oczywistość, którą posiada dla nas prawda religii *chrześcijańskiej*, 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 bezpośrednim przedmiocie swych zmysłów. Ale oczywistość słabsza nie może obalić silniejszej i dlatego przyjęcie nauki o rzeczywistej obecności sprzeciwiałoby się wprost prawdom trafnego rozumowania, gdyby nauka ta była nie wiedzieć jak jasno objawiona w piśmie świętem. Jest ona sprzeczna z tem, co spostrzegamy, gdy tymczasem ani pismo święte ani tradycja, które uważamy za jej podstawy, nie mają w sobie takiej oczywistości jak spo-

*) [Co do historii tego rozdziału zobacz „Historię wydań“, tom III. str. 50].

strzeżenie, o ile owe podstawy rozważamy wyłącznie jako świadectwa zewnętrzne a nie jako wlane w serce każdego człowieka bezpośrednim działaniem Ducha Świętego.

168. Niema nic bardziej pożądanego nad tego rodzaju decydujący dowód, który musi przynajmniej nakazać *milczenie* pretensjonalnej bigoteryi i zabobonowi oraz uwolnić nas od ich natrętnych zabiegów. Pochlebiam sobie, że odkryłem dowód podobny, który, jeżeli jest trafny, będzie u ludzi mądrych i uczonych trwałą zaporą przeciwko wszelkiego rodzaju zabobonnym mamidłom i wskutek tego okaże się pożytecznym dopóty, dopóki będzie istniał świat. Dopóty bowiem, sądząc, będą się zdarzały opowiadania o cudach i czarach we wszelkiej historii 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 przypadkach wprowadzać w błąd. Jeżeli ktoś spodziewa się w naszym klimacie lepszej pogody w którymś tygodniu czerwca aniżeli grudnia, rozumuje trafnie i zgodnie z doświadczeniem; niewątpliwie jednak może się zdarzyć fakt, który go przekona, iż się myli. Co prawda, trzeba zauważyć, że w takim przypadku nie mamy właściwie powodu uskarżać się na doświadczenie, ponieważ ono poucza nas zwykle z góry o swej niepewności, dostarczając nam zdarzeń przeciwnych, które możemy poznać na podstawie pilnej obserwacji. Nie wszystkie skutki wynikają z jednakową pewnością ze swych domniemyanych przyczyn. Widzimy, że niektóre zdarzenia zawsze we wszystkich miejscach i czasach łączyły się ze sobą; widzimy, że inne były bardziej zmienne i że niekiedy zawodzą nasze obliczenia; tak więc znajdują się w naszym 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

*) [We wszelkiej historii świeckiej: Wydanie E i F].

do danej oczywistości. We wnioskach, opartych na doświadczeniu niezawodnem, oczekuje zjawiska z największą stanowczością i czerpie ze swego dawniejszego doświadczenia pełną *pewność* przyszłego istnienia tego zjawiska. W innych razach postępuje z większą ostrożnością; porównuje doświadczenia sobie przeciwne, rozważa, za którą stroną przemawia większa ilość doświadczeń i ku tej stronie też się skłania, nie bez wątpliwości i wahania; a gdy ostatecznie sąd swój ustali, oczywistość nie wykracza poza to, co całkiem właściwie nazywamy *prawdopodobieństwem*. Wszelkie zatem prawdopodobieństwo suponuje przeciwieństwo doświadczeń i obserwacji, przyczem jedna strona objawia przewagę nad drugą i stwarza pewien stopień oczywistości, proporcjonalny do tej przewagi. Sto przypadków lub doświadczeń po jednej a pięćdziesiąt po drugiej stronie wywołuje niepewne oczekiwanie zjawiska; natomiast sto jednakowych doświadczeń wobec tylko jednego z niemi sprzecznego całkiem słusznie stwarza wcale silny stopień przekonania. We wszystkich przypadkach, w których mamy do czynienia z doświadczeniami sobie przeciwnymi, musimy te przeciwne doświadczenia odważyć i odjąć mniejszą liczbę od większej, aby poznać dokładnie stopień oczywistości wyższej.

171. Zastosujmy te zasady do konkretnego przypadku. Możemy zauważyć, że niema bardziej zwyczajnego, bardziej pożytecznego a nawet potrzebnego w życiu ludzkim rodzaju rozumowania niż ten, który polega na świadectwie ludzkim i na opowiadaniach naocznych świadków i widzów. Może jednak mógłby ktoś zaprzeczyć, jakoby ten rodzaj rozumowania polegał na stosunku przyczyny i skutku. Nie będę się spierał o wyraz. Wystarczy zauważyć, że we wszelkiem dowodzeniu tego rodzaju przekonanie nasze 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 przedmiotów wyprowadzać o innych, polegają wyłącznie na naszym doświadczeniu o ich sta-

łem i prawidłowym połączeniu, jest też rzeczą oczywistą, że nie powinniśmy robić wyjątków od tej zasady na korzyść świadectwa ludzkiego, którego związek z jakimś zdarzeniem wydaje się sam w sobie nie bardziej koniecznym jak jakikolwiek inny związek. Gdyby pamięć nie była do pewnego stopnia trwała*), gdyby człowiek nie posiadał zwykle zamięłowania 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 ludzkim. 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 dawniejszym doświadczeniu, przeto też odpowiednio do doświadczenia przybiera różne stopnie i bywa uważana albo za coś *pewnego* albo za coś *prawdopodobnego*, stosownie do tego, czy połączenie między opowiadaniem pewnego szczególnego rodzaju a przedmiotem pewnego rodzaju okazało się czemś stałym czy też czemś zmiennym. Istnieje wiele okoliczności, które należy brać pod uwagę we wszystkich tego rodzaju sądach; ostateczne kryterium, według którego rozstrzygamy wszelkie spory, mogące co do tych sądów powstać, czerpiemy zawsze z doświadczenia i obserwacji. Gdzie to doświadczenie nie okazuje się po żadnej stronie całkowicie jednostajnym, tam łączy się z niem nieunikniona niezgodność w naszych sądach i takie samo przeciwieństwo i wzajemne obalanie się argumentów jak w każdym innym rodzaju oczywistości. Często wahamy się wobec opowiadań innych ludzi. Porównujemy przeciwne sobie okoliczności, które rodzą wątpliwość lub niepewność, a gdy widzimy przewagę po pewnej stronie, skłaniamy się ku niej, przyczem jednak siła naszego przekonania doznaje zawsze jeszcze pewnego umniejszenia, stosownie do siły, jaką posiada pogląd jemu przeciwny.

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

173. W przypadku, którym się obecnie zajmujemy, to przeciwieństwo w oczywistości może wynikać z kilku różnych przyczyn: z przeciwieństwa niezgodnych ze sobą świadectw, z charakteru i liczby świadków, ze sposobu, którym świadectwa swe złożyli, albo też z połączenia wszystkich tych okoliczności. Względem jakiegoś faktu rodzi się w nas podejrzenie, jeżeli się świadkowie sobie sprzeciwiają, jeżeli jest ich tylko niewielu 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 naodwrot wśród zbyt stanowczych zapewnień. Istnieją liczne inne tego samego rodzaju okoliczności, które mogą osłabić lub zniweczyć siłę jakiegoś dowodu, opartego na świadectwie ludzkim.

174. Przypuśćmy np., że fakt, który ma być powagą świadków ustalony, ma w sobie coś nadzwyczajnego i cudownego; w tym przypadku wynikająca z ich świadectwa oczywistość może uciepieć mniej lub więcej, stosownie do stopnia, w którym 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 nimi zgodność. Jeśli natomiast zaświadczony fakt jest tego rodzaju, że rzadko podpadał pod naszą obserwację, powstaje walka pomiędzy doświadczeniem jednym a drugim, tamtemu przeciwnem: jedno niweczy drugie w miarę swej siły a doświadczenie, posiadające przewagę, może działać na umysł jedynie z taką siłą, jaka mu pozostała. Ta sama właśnie zasada doświadczenia, która budzi w nas w pewnym stopniu przekonanie o tem, co świadkowie opowiadają, budzi w nas także, w tym przypadku, w innym stopniu przekonanie przeciw faktowi, który świadkowie usiłują ustalić; z tej sprzeczności wynika nieuchronnie pewna przeciwwaga i wzajemne niweczenie się wiary i wiarygodności.

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

176. ***) *Ów książę indyjski, który nie chciał uwierzyć pierwszym opowiadaniom o skutkach mrozu, rozumował trafnie; trzeba oczywiście było bardzo przekonującego świadectwa, aby zniewolić go do uznania faktów, wynikających z nieznanego mu zjawisk przyrody i tak bardzo niepodobnych do zdarzeń, które były mu znane z ustawicznego i jednostajnego doświadczenia. Chociaż owe fakty nie sprzeciwiały się jego doświadczeniu, 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 zamarza. Znaczący to postawić przyrodę w warunkach zupełnie mu nieznanach, a on nie może *a priori* żadną miarą orzec, co z tego wynika. Rzecz ma się jak z nowym eksperymentem, którego wynik zawsze jest niepewny. Może ktoś czasem na podstawie analogii czynić przypuszczenia o tem, co nastąpi; będzie to jednak zawsze przypuszczeniem. I trzeba przyznać, że w tym przypadku, gdzie chodzi o zamarznięcie, zjawisko jest niezgodne 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 od razu ze stanu zupełnie ciekłego w stan całkowitej stałości. Takie zjawisko można zatem słusznie nazwać *nadzwyczajnem*; trzeba wcale przekonującego świadectwa, aby w nie uwierzył naród, żyjący w strefie gorącej. Nie jest ono jednak jeszcze *cudowne* i nie sprzeciwia się jednostajnemu doświadczeniu, które mamy o biegu przyrody w tych przypadkach, w których wszystkie okoliczności pozostają niezmiennione. Mieszkańcy Sumatry widzieli w swym własnym klimacie wodę 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 o tem, co się z nią może stać. [Przypisek ten pojawił się poraz pierwszy na ostatniej stronie wydania F a poprzedza go uwaga: Oddalenie autora od miejsca druku sprawiło, że następujący ustęp nie zdążył na czas, aby być wcielonym we właściwe miejsce].

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 przypadku 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 niewzruszonym i niezmiennym doświadczeniu, przeto dowód przeciw cudowi dzięki właśnie istocie faktu jest tak zupełny, jakim tylko można sobie wogóle wyobrazić jakiś dowód, zaczerpnięty z doświadczenia. Dlaczego jest to rzeczą więcej 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 zgodnymi z prawami przyrody i że trzeba zakłócenia tych praw lub innemi słowy cudu, aby im zapobiec? Nie uważa się za cud niczego, 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 zauważono nigdy, w żadnym czasie lub miejscu. Musi zatem istnieć jednostajne doświadczenie, przemawiające przeciw każdemu zdarzeniu cudownemu; inaczej zdarzenie nie zasługiwałoby na tę nazwę. A ponieważ jednostajne doświadczenie ma znaczenie dowodu, przeto mamy tutaj bezpośredni i całkowity dowód, wynikający z istoty faktu, przeciw istnieniu jakiegokolwiek cudu; i tylko dowód przeciwny, wyposażony w większą siłę przekonującą, 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 przypadku* sprzeciwia się ono tym prawom. I tak, gdyby ktoś, co sobie

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 przypadku argumenty wzajemnie się niweczą i silniejszy daje nam jedynie pewność, odpowiadającą temu stopniowi siły przekonującej, 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 z obu stron stwierdzam, sprawę rozstrzygam, odrzucając zawsze cud większy. Jeżeliby fałszywość świadectwa była czemś bardziej cudownym aniżeli opowiedziany fakt, wtedy, ale dopiero wtedy, opowiadający może wymagać, abym jemu poddał swoje przekonanie i zdanie.

przypisuje boską powagę, rozkazał choremu być zdrowym, zdrowemu paść trupem, chmurom spuścić deszcz, wiatrom wiać, gdyby jednym słowem zarządził wiele przyrodzonych zjawisk, które też na jego rozkaz bezpośrednio następują, słusznie by je uważano za cuda, ponieważ w tym przypadku istotnie są czemś z prawami przyrody niezgodnem. Jeżeli bowiem można przypuścić, że zdarzenie i rozkaz zeszyły się przypadkowo, niema 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 przypadków, jak żeby głos lub rozkaz człowieka miał posiadać taką moc. Cud można dokładnie określić jako *przekroczenie prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli Bóstwa lub wskutek 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 taksamo prawdziwym cudem, chociaż dla nas nie tak widocznym.

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 liberalni i że nigdy żadnego cudownego zdarzenia *) nie stwierdzono w sposób tak zupełnie oczywisty.

181. Albowiem *po pierwsze* nie można znaleźć w całej historii żadnego cudu, poświadczanego przez wystarczającą liczbę ludzi, posiadających tak niewątpliwy zdrowy rozsądek, takie wychowanie i wykształcenie, któreby nas upewniło, że sami w żaden sposób nie ulegli złudzeniu; ludzi o tak niewątpliwej prawości, iżby można ich uważać za wyższych ponad wszelkie podejrzenie, że mają zamiar wprowadzenia innych w błąd; ludzi, cieszących się u ogółu tak dobrą sławą i takim 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 zbadamy, przekonamy się, że musi znacznie osłabić wiarę, którą możemy na podstawie świadectwa ludzkiego żywić w jakiegokolwiek rodzaju cuda. 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 przekonał się, że się najczęściej dzieje, jest też najbardziej prawdopodobne i że powinniśmy w przypadkach, gdzie mamy do czynienia z argumentami sobie przeciwnymi, skłaniać się ku argumentom, opartym na największej ilości dawniejszych

*) [w żadnej historii: wydania E i F].

obserwacji. Chociaż jednak, postępując według tego prawidła, natychmiast odrzucamy każdy fakt na zwykłą skalę niezwyčajny i niepodobny do wiary, to przecież, idąc dalej, umysł niezawsze przestrzega tego samego prawidła, lecz wtedy, gdy spotyka się z jakimś twierdzeniem skrajnie niedorzecznem i cudownem, raczej tem skorszy jest do uznania takiego faktu dzięki temu właśnie czynnikowi, który powinien obalić całe jego znaczenie. Wywołane cudami uczucie *niespodzianki i zdziwienia*, będąc przyjemnem wzruszeniem, stwarza widoczną skłonność do uwierzenia w takie zdarzenia, które je wywołują. Idzie to tak 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 czyli przez refleks i odczuwają pewną dumę i rozkosz, wywołując podziw u innych.

183. Jak łakomie słucha się cudownych sprawozdań podróżników, ich opisu potworów morskich i lądowych, ich opowiadań o bajecznych przygodach, o nadzwyczajnych ludziach i dziwnych obyczajach! A jeżeli z upodobaniem w cudach łączy się poczucie religijne, wtedy 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 intencji na świecie w tym celu, aby się przysłużyć tak świętej sprawie; albo też, gdy nie ulega takiemu złudzeniu, działa na niego próżność, która, podniecona tak wielką pokusą, wywiera na niego wpływ silniejszy aniżeli na ludzi w jakichkolwiek innych warunkach; a taksamo działa miłość własna. Ci, co go słuchają, mogą nie mieć i zwykle nie mają dość jasnego sądu, aby zbadać, o ile to, co mówi, jest oczywiste; sądu zaś, który mają, zrzekają się z zasady, gdy chodzi o tego rodzaju sprawy wzniosłe i tajemnicze. Albo też, gdyby nawet kiedykolwiek niewiedzieć jak pragnęli ze sądu swego korzystać, namiętność i rozogniona wyobraźnia zakłóca

prawidłowość ich myślenia. Ich łatwowierność potęguje zuchwałość opowiadającego a jego zuchwałość przemaga 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 rzadko tylko bywa osiągnięty. Czego jednak taki Tullius lub Demosthenes tylko z trudem mógł dokażać względem audytorium rzymskiego lub ateńskiego, tego potrafi dokonać pierwszy lepszy *kapucyn*, pierwszy lepszy nauczyciel wędrowny lub stały na ogóle ludzi, a to tem bardziej, jeżeli porusza tak grube i pospolite namiętności.

185. *) Liczne przykłady zmyślonych cudów, prorocत्व i nadprzyrodzonych zdarzeń, którym w ciągu wszystkich wieków zadawano 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 zdarzenia. Np. niema żadnego rodzaju wieści, któreby tak łatwo powstawały i tak szybko się rozpowszechniały — zwłaszcza po wsiach i miasteczkach prowincjonalnych, — jak wieści o małżeństwach, tak dalece, że dwoje młodych ludzi równego stanu nie może się dwa razy spotkać, żeby całe sąsiedztwo natychmiast ich nie skojarzyło. Przyjemność, połączona z opowiadaniem tak ciekawej nowiny, z jej rozpowszechnianiem i z tem, że się jest pierwszym, który o niej donosi, sprawia, że wieść się rozchodzi. 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 skła-

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

niąją ogół ludzi do tego, by uznawali i rozpowszechniali z największą stanowczością i wiarą wszelkie cuda religijne?

186. *Po trzecie.* Silną presumpcją przeciw wszelkim nadprzyrodzonym i cudownym opowiadaniom jest ta okoliczność, że, jak można zauważyć, obfitują w nie głównie narody nieoświecone i barbarzyńskie; albo jeżeli 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 nietykalną sankcją i powagą, towarzyszącą zawsze przyjętym poglądom. Gdy czytamy najdawniejsze dzieje 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, prorocтва i wyroki zupełnie zaciemniają te nieliczne zdarzenia przyrodzone, które są z nimi splecione. Ponieważ jednak tych rzeczy jest na każdej stronicy coraz mniej, w miarę, jak się zbliżamy coraz bardziej do czasów oświeconych, przeto rychło się przekonujemy, że niema tam nic tajemniczego albo nadprzyrodzonego, lecz że to wszystko pochodzi ze zwykłego pociągu człowieka do rzeczy cudownych i że chociaż skłonność tę może od czasu do czasu zachwiać rozsądek i nauka, przecież niepodobna nigdy zupełnie wyrugować jej z natury ludzkiej.

187. *Dziwna to rzecz*, powie łatwo bystry czytelnik po przeczytaniu tych cudownych historyj, *że takie nadzwyczajne fakty 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 rozkrzewiły się i rozkwitły do tak potwornych rozmiarów, po-

wstały z początków podobnych; padłszy jednak na odpowiednie grunty, 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 wielkim rozgłosem, że za pierwszą widownię swych oszustw obrał sobie Paflagonię, gdzie, jak nam mówi Lukian, ludzie byli niesłuchanie ciemni i tępi, gotowi ulec nawet najpospolitszym mamidlom. Ludzie, mieszkający w pewnym oddaleniu, którzy są dość słabego umysłu, by wogóle uważać całą sprawę za godną rozpatrzenia, nie mają sposobności uzyskania lepszych informacji. Opowiadania dochodzą do nich w formie spotęgowanej tysiącami szczegółami. Głupcy krzątają się około rozpowszechnienia oszustwa, gdy tymczasem ludzie mądrzy i uczeni zadowalają się naogół wyśmianiem jego nedorzecznosci, nie informując się o konkretnych faktach, przy pomocy których możnaby je stanowczo obalić. Tym sposobem wspomniany powyżej oszust mógł, rozpoczynając od swych ciemnych Paflagoniczków, 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 prorocstwom.

189. Korzyści, płynące z okoliczności, że jakieś oszustwo ma swój początek wśród ludzi nieoświeconych, 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 większe, aniżeli gdyby pierwsza jego widownia była się znajdowała w mieście wsławnem sztuką i nauką. Najbardziej nieoświeceni i barbarzyńscy z tych barbarzyńców roznoszą wieść po świecie. Nikt z ich rodaków nie

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

prowodzi rozgałęzionej korespondencji, nie zażywa 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 historia, powszechnie zarzucona w miejscu, w którym pierwotnie powstała, będzie uchodzić za pewną w odległości tysiąca mil. Gdyby jednak Aleksander był osiadł w Atenach, filozofowie tego znakomitego ogniska nauki byłiby natychmiast po całym państwie rzymskim rozpowszechnili 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. *)

190. Jako *czwarty* powód, osłabiający wiarogodność 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 nie tylko cud niweczy wiarogodność 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 że jest rzeczą niemożliwą, aby religie

*) [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 rzeczą pożądaną, aby niektóre z opowiadań, ogłoszonych przez jego uczniów i zwolenników, były się przechowały. Przeciwnieństwo i kontrast między opisem charakteru i postępowania tego samego człowieka, pochodzącym od przyjaciela, a opisem, pochodzącym od wroga, są tak wielkie — nawet w życiu codziennym, 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 apostołstwie św. Pawła.]

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 religij (a one wszystkie obfitują w cuda), zmierza bezpośrednio do uzasadnienia tego systemu, do którego należy, tak też ma on, chociaż w sposób bardziej pośredni, tę samą siłę w obaleniu każdego innego systemu. Obalając system współzawodniczący, obala zarazem wiarogodność takich cudów, na których został oparty system własny, tak że cuda wszystkich religij 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 rozumowania opieramy się, wierząc w jakiś cud Mohameta albo jego następców, na świadectwie kilku barbarzyńskich Arabów; z drugiej strony musimy uwzględniać powagę Tytusa Liwiusza, Plutarcha, Tacyta i jednym słowem wszystkich autorów i świadków greckich, chińskich i rzymsko-katolickich, podających wiadomość o jakimś cudzie z zakresu własnej religii; musimy, powiadam, uwzględniać 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. Argumentacja ta może się wydać zbyt subtelną i sztuczną; w istocie rzeczy zaś nie różni się ona od rozumowania sędziego, który przypuszcza, że wiarogodność dwóch świadków, zarzucających komuś zbrodnię, zostaje obalona świadectwem dwóch innych, twierdzących, że ów człowiek był dwieście mil oddalony w tej samej chwili, w której miał popełnić zbrodnię.

191. Jednym z najlepiej poświadczonych cudów całej świeckiej historii jest cud, opowiedziany przez Tacyta o Wespazjanie, 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 histo-

ryka, *) gdzie każdy szczegół zdaje się dodawać wagi jego świadectwu i mógłby być szeroko rozwinięty z całą siłą argumentacji i wymowy, gdyby komuś dzisiaj na tem zależało, 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 ciąży na nim nawet zarzut przeciwny, ateizmu i beżbożności. Osoby, na których powadze opiera swe opowiadanie o cudzie, objawiające, jak możemy słusznie przypuścić, w swych sądach wyrobiony charakter i prawdomówność; naoczni świadkowie zdarzenia, podtrzymujący swe zeznania, gdy ród Flawiuszów był już pozbawiony tronu i nie mógł już żadnymi nagrodami płacić za kłamstwo. *Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium.* Jeśli do tego dodamy, że według opowiadania zdarzenia te odbyły się jawnie, okaże się, że niepodobna pomyśleć sobie dowodu, któryby silnie przemawiał za tak grubym i namacalnym fałszem.

192. Istnieje też pamiętna historia, opowiedziana przez kardynała de Retz a zasługująca w wysokim stopniu na naszą uwagę. Gdy ten intrygant polityczny uszedł do Hiszpanii, aby schronić się przed prześladowającymi 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 swe modły w tym kościele. Przez tak długi przeciąg czasu widziano go bez jednej nogi; człowiek ten odzyskał jednak

*) 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].

**) [Dwadzieścia: wydania E do N].

nogę, nacierając kłęk świętym olejem, a kardynał zapewnia, że widział go z obydwoma nogami*). Cud ten ustalono według wszelkich zasad kościoła i powołano wszystkich mieszkańców miasta 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 inteligencję; 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 stopniu potęguje siłę dowodu i może wobec tego przypadku podwoić nasze zdziwienie, to ta okoliczność, że sam kardynał, który historię tę opowiada, jak się zdaje, zupełnie jej nie daje wiary i że wskutek tego nie można go podejrzewać, 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 łotrowstwa i łatwowierności, którym zawdzięczał swój początek. Wiedział, że bywa to rzeczą zwykle niemożliwą, jeżeli nas tylko niedługi czas lub niewielka przestrzeń dzieli od zdarzenia, że jednak bywa to też dla najbliższego świadka rzeczą niezmiernie trudną z powodu bigoteryi, ciemności, chytryści i nieuczciwości wielkiej części ludzi. Rozumując więc trafnie, doszedł do wniosku, że tego rodzaju dowód ma piętno swej fałszywości wryte wprost na swem czole i że cud, oparty na jakimkolwiek ludzkim świadectwie, zasługuje raczej na śmiech aniżeli na argumentację.

193. Z pewnością nie przypisywano nigdy nikomu większej liczby cudów, niż te, które ostatnimi czasy działy się rzekomo we Francji u grobu opata Paris'a, słynnego Jansenisty, którego świętością tak długo zwodzono lud. Że chorzy odzyskują zdrowie, głusi słuch, ślepi wzrok, o tem

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

wszędzie mówiono jako o rzeczach zwykłych, dziejących się dzięki temu świętemu grobowi. Bardziej zdumiewa to, że wielu z tych cudów dowiedziono na miejscu wobec sędziów o nieposzlakowanej prawości, że stwierdzono je przez świadków wiarygodnych i wybitnych, 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 korporacją uczoną i cieszą się poparciem władzy a przytem są zdecydowanymi przeciwnikami tych wierzeń, na których korzyść owe cuda miały się rzekomo dziać, nigdy nie potrafili ich w sposób stanowczy odeprzeć lub je wyjaśnić*). Gdzież znajdziemy tak

*) Książkę tę napisał Mons. Montgeron, radca czyli sędzia parlamentu paryskiego, człowiek poważny i znaczny, 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 kiedykolwiek postawić narówni 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 jansenistycznych 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 oficjałem czyli trybunałem biskupim w Paryżu wobec 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 arcybiskupią. 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 przypadku, dotyczącym panny le Franc. Pominąwszy jednak, że ich sposób postępowania był pod wielu względami najbardziej nieprawidłowy

wielką liczbę okoliczności, stwierdzających zgodnie jakiś fakt? I cóż możemy przeciwstawić takiej chmarze świadków

w świecie, szczególnie dlatego, że powołali tylko niewielu świadków ze strony Jansenistów, których podmówili, — pominąwszy to, powiadam, widzieli się rychło sami zasypani chmarą nowych świadków w liczbie studwudziestu, po największej części ludzi w Paryżu poważanych i majątnych, którzy cud stwierdzili przysięgą. Przytem odwołali się uroczysto i z całą powagą do parlamentu. Rząd jednak zabronił parlamentowi mieszać się w tę sprawę. Wkońcu zauważono, że tam, gdzie ludzie są rozgorączkowani zapalem i uniesieniem, można pozyskać nawet najpoważniejsze świadectwo dla największej nedoręczności; 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 Francji, słyszeli o rozgłosie, którym się cieszył p. Heraut, *prefekt 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 znaleźć czegoś takiego, coby w sposób pożądaný przeciw nim przemawiało.

W przypadku panny Thibaut posłał do niej głośniego 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 do 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 kłopotcie, gdy chodziło o wytłumaczenie faktu, że cuda ustały z chwilą, kiedy na mocy edyktu królewskiego zamknięto 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 ogół

prócz absolutnej niemożliwości albo cudowności zdarzeń, o których opowiadają? I to jedno będzie u wszystkich rozumnych ludzi uchodzić niewątpliwie za wystarczające odparcie.

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 Francji, człowiek wysokiego stanowiska i rodu, daje świadectwo cudownemu uleczeniu jednego ze swych sług, który żył kilka lat w jego domu z widocznym i namacalnym kalectwem.

Muszę wkońcu zauważyć, że niema kleru bardziej cenionego dla surowości życia i obyczajów aniżeli świecki 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 wielce sławione w całej Europie. A przecież oni wszyscy poświadczyli cud, zdziałany na siostrzenicy słynnego Pascala, dobrze znanego ze świętości życia i z nadzwyczajnych zdolności. [Wyd. F dodaje: Chociaż on także wierzył 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 historii klasztoru Port Royal i stwierdza go wszystkimi dowodami, których mogła o nim dostarczyć wielka liczba zakonnic, księży, lekarzy i ludzi z towarzystwa, bez wyjątku niewątpliwie wiarogodnych. Niektórzy pisarze, przedewszystkiem biskup miasta Tournay, uważali ten cud za rzecz tak pewną, że powoływali się nań jako na argument przeciw ateistom i wolnomyślnym. Francuska królowa regentka, która była niezmiernie uprzedzona do klasztoru Port Royal, posłała swego własnego lekarza w celu zbadania cudu; wrócił zupełnie nawrócony. Nadprzyrodzone wyleczenie było jednym słowem czemś tak niezaprzeczonym, 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 umięją z tak marnego materiału wznieść ogromną twierdzę, jakże zdumiewającą budowę byliby mogli postawić z takich i z wielu innych okoliczności, o których nie wspominałem! Jak często byłyby nam brzmiały w uszach znakomite nazwiska Pascala, Racine'a, Arnauld'a, Nicole'a! Gdyby jednak byli mądrzejsi, byliby raczej przyjęli ten cud, który był tysiąc razy więcej wart od całej reszty ich kolekei. Nadto może on być bardzo przydatny dla ich celów. Albowiem cud ten istotnie zdziałało dotknięcie autentycznego kołca ze świętego ciernia, który należał do świętej korony, która i t. d. [Uwaga ta została dodana w wyd. F].

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

195. Człowiek mądry żywi bardzo akademicką wiarę wobec każdego opowiadania, które sprzyja uczuciom opowiadającego, bądźto wysławiając jego ojczyznę, jego ród lub jego samego, bądźto zgadzając się w jakikolwiek inny sposób z wrodzonymi mu skłonnościami i popędami. Ale czyż jest większa pokusa niż uchodzić za wysłannika, proroka, posłańca niebios? Któż nie chciałby walczyć z licznymi niebezpieczeństwami i trudnościami, aby zdobyć tak wzniosłą godność? Albo jeżeli ktoś wskutek próżności i podnieconej wyobraźni sam siebie naprzód nawrócił i całkiem poważnie uległ urojeniu, 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 materiał palny. Owo *avidum genus auricularum*,*) ów tłum gapiów, przyjmuje łakomie bez zastanowienia się, cokolwiek pochlebia zabobonowi i sprzyja cudom.

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

197. Ileż historyj tego rodzaju we wszystkich wiekach wykryto i wyśmiano w samym ich zarodku? Ileż więcej szumnienie przez jakiś czas rozgłaszano a później je zarzucono i zapomniano? Tam więc, gdzie krążą tego rodzaju opowiadania, wytłumaczenie zdarzenia jest rzeczą prostą; wydajemy sąd zgodnie z prawidłowym doświadczeniem i zwykłą obserwacją, jeżeli je tłumaczymy przy pomocy znanych i całkiem naturalnych pierwiastków łatwości i urojenia. I czy powinniśmy, zamiast uciec się do tak naturalnego wyjaśnienia, pogodzić się raczej z myślą cudownego pogwałcenia najlepiej ustalonych praw przyrody?

198. Zbyteczna wspominać o trudności, którą nastrocza wykrycie fałszu w dziejach jednostek lub społeczeństw nawet w tem samem miejscu, w którem miały się one rozegrać; tembardziej zaś, jeżeli widownia ich jest chociażby tylko trochę odległa. Nawet trybunał sądowy z całym swym autorytetem, z całą swą ścisłością i rozważą znajduje się często w kłopotcie, gdy ma rozstrzygać między prawdą i fałszem tam, gdzie chodzi o całkiem niedawne czyny. A nigdy sprawa nie dobiegnie końca, jeżeli ją powierzmy zwykłym metodom sporów i kłótni i krążących wieści, zwłaszcza gdy po obu stronach współdziałała namiętność 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 pozostają nam żadne środki 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 wzięwszy okazuje się, że żadne świa-

dektwo za jakiegokolwiek rodzaju cudem nigdy nie osiągnęło*) prawdopodobieństwa a tem mniej siły dowodu pewnego, dalej, że, gdyby nawet osiągnęło tę siłę, można mu przeciwstawić inny dowód, wynikający z samej istoty faktu, który ono usiłowało ustalić. Jedynie tylko doświadczenie nadaje powagę ludzkiemu świadectwu; jest to 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. Zgodnie jednak z wyłuszczoną tutaj zasadą to odejmowanie, gdy chodzi o wszelkie religie potoczne, równa się zupełnemu unicestwieniu; dlatego możemy przyjąć jako normę, 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 skądinąd mogą istnieć cuda lub pogwałcenia zwykłego biegu przyrody tego rodzaju, iż można ich dowieść przy pomocy świadectwa ludzkiego, chociaż może byłoby trudno znaleźć 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 tradycja o tem nadzwyczajnem zdarzeniu jest jeszcze wśród ludzi wyraźna i żywa, że wszyscy podróżnicy, wracając z dalekich krajów, przynoszą nam bez najmniejszej zmiany lub sprzeczności wiadomość o tej samej tradycji: rzecz oczywista, że nasi terażniejsi uczeni, zamiast wątpić o tym fakcie, powinni by go przyjąć jako pewny i szukać przyczyn, z których mógł wynikać. Rozkład, rozluźnienie

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

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

i rozprężenie się przyrody jest rzeczą, w którą wierzyć pozwalają tak liczne analogie, że zjawisko, wydające się zmierzać ku tej katastrofie, może wejść w zakres świadectwa ludzkiego, jeżeli świadectwo to jest bardzo powszechne 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 uwierzyć w takie cudowne zdarzenie. Nie wątpiłbym o jej rzekomej śmierci i owych publicznych aktach, które po niej nastąpiły; twierdziłbym tylko, że ona była rzekoma i że ani nie była ani być nie mogła rzeczywistą. Daremnie zarzucałby mi ktoś, że trudno i prawie niepodobna wprowadzić ogół w błąd w sprawie tak doniosłej; daremnie przedstawiano by mi mądrość**) i zdrowy sąd owej sławnej królowej oraz fakt, że tak marna sztuczka nie przyniosłaby jej żadnych albo tylko niewielkie korzyści; wszystko to mogłoby mnie zadziwić; zawsze jednak odpowiedziałbym jeszcze, że łotrostwo i głupota ludzka są zjawiskiem 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 nie tylko fakt odrzucili, lecz aby odrzucili go bez dalszego zbadania; wszak we wszystkich wiekach tak bardzo zwodzono ludzi śmiesznymi historiami tego rodzaju. Chociaż Istota, której przypisuje się cud, jest w tym

*) [Zdanie to dodano w wyd. K].

**) [i nieposzlakowany charakter: wyd. E do P].

przypadku wszechmocna, cud przez to nie staje się ani odrobinę bardziej wiarogodnym, 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 uwagi i każe nam porównywać przypadki pogwałcenia prawdy w świadectwie ludzkim z przypadkami pogwałcenia praw przyrody przez cuda; tym bowiem sposobem będziemy mogli ocenić, które z tych przypuszczeń jest najprawdopodobniejsze i najwiarogodniejsze. A ponieważ przypadki 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 występowały z niewiedzieć jak wspianiałemi pozołami.

205. *) Zdaje się, że Lord Bacon wyznawał te same zasady rozumowania. „Powinniśmy“, powiada, „ułożyć spis czyli szczegółową historię naturalną wszelkich potworów i cudownych płodów przyrody, jednym słowem wszelkich rzeczy niebywałych, rzadkich, w przyrodzie niezwykłych. Trzeba jednak być przytem w wyborze jak najskrupulatniejszym, aby opis był godny pełnego zaufania. Przedewszystkiem zaś należy uważać za podejrzanę to wszystko, co ma jakikolwiek związek z religią, jak np. cuda, o których opowiada Liwiusz; tak samo to, co znajdujemy u autorów, piszących o naturalnej magii albo też o alchemii i wogóle u tego rodzaju ludzi; polują bowiem na bajki i są w nich rozmiłowani.“ **)

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

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

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

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 chrześcijan nie jako słowa lub świadectwo samego Boga, lecz jako dzieło czysto ludzkich pisarzy i historyków. Mamy tu więc przedewszystkiem do czynienia z książką, przekazaną nam przez naród barbarzyński i nieoświecony, pisaną wówczas, kiedy naród ten był jeszcze bardziej barbarzyński i według wszelkiego prawdopodobieństwa bardzo długo po owych faktach, o których opowiada, niepopartą 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 upadku, który nas tego stanu pozbawił; 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 takimi świadectwami, byłaby czemś bardziej niezwykłym i cudownym od wszystkich cudów, które podaje; a byłby to zgodnie z wyłuszczoną powyżej miarą prawdopodobieństwa warunek konieczny, aby móc książkę tę uznać.

207. To, cośmy powiedzieli o cudach, może być bez zmiany zastosowane także do prorocत्व; istotnie bowiem wszelkie prorocтва są rzeczywistemi cudami i tylko jako takie mogą uchodzić za dowody objawienia. Gdyby przepowiadanie zdarzeń przyszłych nie przekraczało przyrodzonych zdolności

ludzkich, byłoby nedorzecznnością powoływać się na jakiegokolwiek prorocत्व jako argument, przemawiający za posłannictwem boskiem lub za powagą nadaną przez niebios. Ogółem więc wzięwszy, możemy na zakończenie powiedzieć, że *religii chrześcijańskiej* towarzyszyły cuda nie tylko w jej początkach, lecz że także dzisiaj żaden rozumny człowiek nie może jej z wiarą przyjąć bez pomocy cudów. Sam rozum nie wystarczy, 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 IX.

O szczególnej opatrności i o życiu przysłem. *)

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 z pamięci tak dokładnie, jak potrafię, aby poddać je pod sąd czytelnika.

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 żadnymi wierzeniami, wyznaniami albo karnymi postanowieniami. Pominąwszy bowiem wygnanie Protagorasa i śmierć Sokratesa, która wynikła po części z innych pobudek, trudno chyba przytoczyć w dziejach starożytnych jakieś przykłady owej zawistnej bigoterii, dręczącej w tak wysokim stopniu nasz 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 pensyj doznawali ze strony najmądrzejszego ze wszystkich

cesarzy rzymskich *) w równej mierze wyznawcy każdego kierunku filozoficznego. Jak dalece taki sposób traktowania był pożądanym 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 wokoło 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 użalasza 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 albo przyjmować w epokach najwcześniejszych, kiedy to ludzkość, pozbawiona wszelkiego wykształcenia, wytwarzała sobie pojęcie religii bardziej odpowiadającej swej mniej rozwiniętej pojętności i układała swe święte nauki głównie z takich opowiadań, które były bardziej przedmiotem wiary tradycyjnej aniżeli argumentacyi i dysput. To też następnie, gdy minęły pierwsze burze, wywołane nowymi paradoksami 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 pod uwagę polityki i że wcale nie przypuszczasz, iż przezorna władza może słusznie żywić nieufność do pewnych doktryn filozoficznych, jakimi były n. p. poglądy Epikura, który, nie uznając Boga i, co zatem idzie, opatrności i życia

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

**) Luciani *συμπ. ἡ λαίτεια*. 9.

***) Luciani *ἐννοῦχος*. 3.

*) Id. i Dio.

przyszłego, rozluźnił, 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, stwierdzającym 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 oskarżył, 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 zawiesić?

213. Chciałbym, odpowiedziałem, abyś spróbował swej wymowy na tak niezwykłym temacie i wypowiedział mowę w obronie Epikura, mowę, któraby zadowoliliła nie tłum ateński, — jeżeli wogóle przypuszczasz, że w tem starożytnem i oświeconem mieście istniał jakiś tłum, — lecz bardziej pod względem filozoficznym wykształconą część jego audytorium, tę mianowicie, o której można sądzić, że byłaby zdolna zrozumieć jego argumenty.

214. Pod temi warunkami, odrzekł, rzecz nie byłaby trudna; 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 zadowolić złośliwość moich przeciwników.

215. Doskonale; uczyni więc, jakeśmy ułożyli.

A teń czy cy! Przybywam tutaj, by usprawiedliwić w waszem zebraniu nauki, które głosiłem w swojej szkole, i widzę, że zamiast rozprawiać ze spokojnymi i wolnymi od namiętności badaczami, jestem oskarżony przez zaciekłych przeciwników. Rozmyślania wasze, które słusznie powinny być skierowane ku zagadnieniom dobra publicznego i ku korzyści ogółu, odbiegają ku roztrząsaniom filozofii spekulatywnej; a te wspa-
niałe, chociaż może nieplodne badania stają w miejscu waszych

potoczniejszych lecz zarazem pożyteczniejszych zajęć. O ile to jednak odemnie zależy, pragnę temu nadużyciu zapobiec. Nie będziemy tutaj rozprawiali 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 rzeczą dla spokoju społecznego i dla bezpieczeństwa rządu zupełnie obojętną, zechcecie nas, spodziewam się, natychmiast odesłać do naszych szkół, abyśmy tam swobodnie rozpatrywali najsubtelniejsze a zarazem najbardziej spekulatywne zagadnienie wszelkiej filozofii.

216. Filozofowie religii, nie zadowolając się tradycjami 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 inteligencji może być dziełem przypadkowego zetknięcia się atomów albo 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 opatrności 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, oskarżyciele moi, przyznaliście, 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 inteligencji i świadomości celów, że uważacie to za rzecz nie-

rozsądną, jeżeli za przyczynę tego wszystkiego przyjmuje się bądź przypadek, bądź ślepą i niczem nie kierowaną siłę materialną. Godzicie się na to, 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 obronić, przyznajecie, że wniosek wasz upada, a nie rościcie sobie pretensyi, byście mogli wniosek ustalić w zakresie szerszym, aniżeli go usprawiedliwiają zjawiska świata. Oto, co zakładacie. Więc zważcie, proszę, co z tego wynika.

218. Jeżeli na podstawie skutku wnosimy o jakiejś konkretnej przyczynie, musimy przestrzegać właściwego między nimi stosunku i nie wolno nam nigdy przypisywać przyczynie jakichkolwiek własności prócz tych, które właśnie wystarczają do wywołania skutku. Ciało o dziesięciu uncjach, wznoszące się w szalce wagi, może służyć za dowód, że ciężar, stanowiący przeciwwagę, wynosi więcej, aniżeli dziesięć uncyj; nigdy to jednak nie dowodzi, że wynosi więcej niż sto uncyj. 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, folgujemy jedynie możności robienia przypuszczeń i przyjmujemy istnienie własności i sił całkiem dowolnie, bez należytej racji i podstawy.

219. Ta sama zasada pozostaje ważną bez względu na to, czy domniemana przyczyna jest martwą, nieświadomą materią, 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 przyczyn o innych skutkach prócz tych, dzięki którym ją jedynie znamy. Z samego widoku jakiegoś obrazu *Zeuks'a* nikt

nie mógłby wiedzieć, że był on także rzeźbiarzem lub architektem i że był nie mniej zręcznym mistrzem dłuta lub cyrkla jak pędzla. Zdolność 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 należytych stosunkach, a jeżeli stosunku tego dokładnie i ściśle będziemy przestrzegali, 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, otrzymujemy wniosek, że posiadają właśnie taki stopień mocy, inteligencji 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 istniały jeszcze wspanialsze objawy tych własności i system rządzenia światem, bardziej odpowiadający takim urojonym doskonałościom. Nigdy nam nie wolno, wzniosłszy się od wszechświata, jako od skutku, do *Jowisza*, jako do przyczyny, zstąpić 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 znajomość przyczyny 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 konkluzji.

221. Spotykacie w świecie pewne zjawiska. Szukacie przyczyny lub sprawy. Wyobrażacie sobie, żeście go znaleźli. Następnie tak się rozmiłowujecie w tym płodzie własnego mózgu,

że sobie wyobrażacie, iż sprawca ów musiał wytworzyć coś większego i bardziej doskonałego od danej nam scenery, tak pełnej zła i nieładu. Zapominacie, że ta najwyższa inteligencja i dobroć są czemś zgoła urojonem albo że im 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 twórcach. Pozwólcie tedy, filozofowie, aby wasi bogowie odpowiadali obecnemu wyglądowi świata i nie chcecie go przy pomocy dowolnych przypuszczeń zmieniać, aby uczynić go bardziej odpowiednim tym własnościom, które tak chętnie swym bóstwom przypisujecie.

222. A t e ń c z y c y ! Gdy kapłani i poeci, wsparci waszą powagą, 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, przyznając, nie używam im tej samej powolnej uległości i pobożnej czci. Pytam się: któż ich zaprowadził poza wrota niebios, któż ich dopuścił do rady bogów, któż roztworzył przed nimi księgę 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 po stopniach*) rozumu albo wznosili się na nim coraz wyżej i że wyprowadzili wnioski ze skutków o przyczynach, twierdząc nadal, że wznoszeniu się**) rozum dopomogli skrzydłami wyobraźni; inaczej nie byłiby mogli zmienić w ten sposób swej metody wnioskowania i na podstawie przyczyn dowodzić czegoś o skutkach, — przyjmując, że jakieś dzieło doskonalsze od obecnego świata bardziej by odpowiadało tak doskonałym istotom, jakimi są bogowie, i zapominając o tem, że nie mają racji przypisywać tym nie-

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

**) [drabinie: Wyd. E.].

biańskim 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 tego zła i nieładu, w który świat tak bardzo obfituje. Uparte i odporne własności materii, powiadają nam, albo przestrzeganie ogólnych praw albo jakieś tego rodzaju racje, oto jedyna przyczyna, która ograniczała moc i dobroć Jowisza i zniewoliła go do stworzenia człowieka i wszelkiego czującego stworzenia tak niedoskonałym i nieszczęśliwym. Własności te przyjmuje się więc, jak się zdaje, z góry jako dowiedzione w ich najszerszym zakresie. I przyznaję, że dla kogoś, kto z tego wychodzi założenia, takie domysły mogą się przedstawiać jako prawdopodobne wyjaśnienie istniejącego w świecie zła. 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 śladów nie można nigdzie w biegu świata wykazać?

224. Trzeba zatem uważać religijną hipotezę tylko 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 przypadku 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 idziecie 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 wła-

sności, wtedy muszę was upomnieć, że odbieglście od metody rozumowania, właściwej naszemu przedmiotowi i że do własności przyczyny dodaliście niewątpliwie coś, czemu nic nie odpowiada w skutku; inaczejnie moglibyście nigdy dodać w znaczeniu jako tako znośnem i dopuszczalnym jakiegokolwiek rzeczy do skutku, aby go uczynić godniejszym przyczyny.

225. Gdzie więc jest ohyda tej nauki, którą głoszę w swej szkole albo którą raczej rozważam w swych ogrodach? Albo cóż znajdujecie w całym tem zagadnieniu, coby dotyczyło chociażby w najslabszym stopniu bezpieczeństwa dobrych obyczajów albo spokoju i porządku społecznego?

226. Powiadacie, że nie uznają opatrności 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 roztrząsać. Przyznaję, że w obecnym porządku rzeczy cnota łączy się z większym spokojem umysłu niż występki 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 jedynym źródłem równowagi i szczęścia. Nigdy się nie waham pomiędzy cnotliwym a występny sposobem życia, lecz czuję, że dla każdego zdrowo myślącego człowieka przewaga w zupełności jest po stronie cnoty. I cóż więcej możecie powiedzieć, razem z wszystkimi waszemi przypuszczeniami i z całym waszem rozumowaniem? Prawda, powiadacie mi, że ten porządek rzeczy jest dziełem inteligencji i zamiaru. Ale czyjemkolwiek byłby on 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 opatrność 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 istnienie Boga — o co z takim zapale walczyć — wyprowadzić 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 grubym 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 owych 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, przedsiomek, wiodący do obszerniejszego i zupełnie odmiennego gmachu, prolog, służący jedynie za wstęp do sztuki i mający jej dodać więcej uroku i prawidłowości? Jak sądzicie, skąd mogą tak rozumujący filozofowie wyprowadzać swoją ideę bogów? Z pewnością z własnej swej pomysłowości i wyobraźni. Gdyby bowiem wyprowadzali ją z danych nam zjawisk, nie sięgałaby ona nigdy dalej, lecz musiałaby być dokładnie do tych zjawisk zastosowana. Że jest rzeczą *możliwą*, iż bóstwo jest wyposażone we własności, których objawy nigdy nie podpadały pod nasze spostrzeżenie, i że ono kieruje się zasadami działania, o których niepodobna nam stwierdzić, iż bywają przestrzegane, — wszystko to można śmiało przyznać. Ale zawsze będzie to czystą *możliwością* i hipotezą. Brak nam wszelkich racyj, 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 racji przypisywać bogom sprawiedliwości w tem znaczeniu, w jakim my tego słowa używamy. Jeżeli zajmujecie stanowisko pośrednie pomiędzy twierdzeniem a przeczeniem, mówiąc, że sprawiedliwość bogów w chwili obecnej objawia się tylko po części a nie w pełnej mierze, odpowiadam, że nie macie racji przypisywać jej jakiegoś innego określonego stopnia prócz tego, w jakim widzicie, że się *w chwili obecnej* objawia.

229. Tym więc sposobem, Ateńscy, 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 się kierujemy w swem postępowaniu. 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 a następnie utrzymuje w wszechświecie ład, chwytamy się zasady zarówno niepewnej jak nieużytecznej. Jest niepewna, ponieważ wiedza nasza o tej przyczynie opiera się w zupełności na biegu wszechświata, wskutek czego nie możemy, przestrzegając prawideł trafego rozumowania, postąpić w kierunku odwrotnym i wyprowadzać z przyczyny jakichś nowych wniosków albo czynić jakichś dodatków do zwykłego i danego w doświadczeniu biegu świata, ustanawiać jakichś nowych zasad 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 wkradłem 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 powinien) za jedyną miarę naszych sądów

w zakresie tych i wszystkich innych zagadnień 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 nawpół wykończony, otoczony kupami cegieł, 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 jakichś nowych dodatków do skutku i dojść do wyniku, że gmach będzie wkrótce wykończony i otrzyma wszelkie dalsze 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 ślady drugiej nogi, chociaż zatarł je ruch piasku lub zalew wody. Dlaczego więc wzbranasz 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 inteligencji; dlaczego nie miałbyś, dowodząc na podstawie tej wyższej inteligencji, 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 nowe wnioski o skutku oraz badać zmiany, którym prawdopodobnie ulegał albo też może jeszcze ulegać. 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, którym przyroda tego rodzaju istotę poddała. Jeżeli więc widzimy, że jakieś dzieło ma swój początek w pomysłowości i czynności człowieka, możemy też wyprowadzić setki wniosków o tem, czego się można po nim spodziewać, ponieważ i poza tem znamy naturę takiej istoty; a wnioski te będą wszystkie oparte na doświadczeniu i obserwacji. Gdybyśmy jednak znali człowieka jedynie na podstawie danego dzieła lub tworu, który badamy, nie moglibyśmy żadną miarą w ten sposób dowodzić, ponieważ w tym przypadku wiedza nasza o wszystkich własnościach, które mu przypisujemy, opiera się na tem dziele i ponieważ skutek tego one nie mogą wskazywać czegoś dalszego albo być podstawą jakiegoś nowego wniosku. Odcisk stopy w piasku, — rozważany sam w sobie, — może jedynie dowiedzieć, że była tu jakaś odpowiadająca mu postać, która go wytworzyła; ale odcisk stopy ludzkiej dowodzi również, na podstawie innych doświadczeń naszych, że była tu też prawdopodobnie inna stopa, która także pozostawiła swój odcisk, chociaż czas lub inne okoliczności go zatarły. Tu wnosimy się od skutku do przyczyny, a zstępując znowu od przyczyny, wnosimy o zmianach w skutku; nie jest to jednak tylko dalszy ciąg tego samego prostego łańcucha rozumowania. Ogarniamy w tym przypadku setki innych doświadczeń i obserwacji, które dotyczą *zwykłej* postaci i budowy tego rodzaju istot żyjących a bez których ta metoda dowodzenia musi być uważana za mylną i sofistyczną.

232. Sprawa ma się inaczej, gdy w naszych rozumowaniach wychodzimy od tworów przyrody. Bóstwo jest nam znane wyłącznie ze swych dzieł i jest jedno jedyne 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 własności lub cech Bóstwa. Ponieważ w wszechświecie widać mądrość i dobroć, wnosimy o mądrości i dobroci. Ponieważ widać pewien określony stopień tych doskonałości, wnosimy o pewnym ich stopniu, odpowiadającym dokładnie

skutkowi, który badamy. Ale żadna zasada trafnego rozumowania nigdy nas nie upoważnia, byśmy wywnioskowywali lub przypuszczali dalsze własności lub dalsze stopnie tych samych własności. Otóż bez pewnej tego rodzaju dowolności w czynieniu przypuszczeń niepodobna nam na podstawie przyczyny przeprowadzać dowodów albo wysnuwać wniosków o jakichś zmianach w skutku, sięgających poza to, co było bezpośrednim przedmiotem naszej obserwacji. 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 w naszych przypuszczeniach dodajemy do tworów przyrody, dodajemy do własności Stwórcy przyrody; z tego wynika, że, ponieważ się przy tem nie opieramy na jakiejś racji albo jakimś argumentcie, możemy to czynić jedynie w formie czystego domysłu, czystej hipotezy *).

233. Walnem źródłem popełnianych przez nas w tej mierze błędów i nieograniczonej dowolności, na którą sobie po-

*) Ogólnie biorąc można, sądzę, sformułować zasadę, że tam, gdzie jakaś przyczyna jest znana tylko z pewnych skutków swoich, musi być rzeczą niemożliwą, 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 wywołały jedynie skutek, będący według założenia wyłączną dla nas podstawą poznania przyczyny. Nie możemy zatem nigdy mieć jakiejś racji, 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. Przyjawszy bowiem, że tak nawet jest w istocie (na co chyba rzadko można 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.

zwalamy przy tego rodzaju przypuszczeniach, jest to, że ci-
 chaczem stawiamy siebie w miejscu Najwyższej Istoty i wnosimy,
 że ona w każdym przypadku obierze ten sam sposób postępo-
 wania, na którybyśmy w danych warunkach jako na rozumny
 i wskazany sami się zdecydowali. Ale pominąwszy okoliczność,
 że zwyczajna kolej świata może nas przekonać, iż prawie wszyst-
 kiem rządzą zasady i prawa bardzo odmienne od naszych wła-
 snych, pominąwszy to, powiadam, przecież musi się wydać
 oczywiście rzeczą niezgodną z wszelkimi prawidłami analogii,
 jeżeli na podstawie zamiarów i planów ludzkich rozumiemy
 o planach i zamiarach Istoty tak bardzo odmiennej i o tyle wyż-
 szej. Leży to w naturze ludzkiej, że, jak to stwierdza doświad-
 czenie, zamiary i skłonności występują w pewnym związku;
 wskutek tego możemy często w sposób całkiem rozumny, wy-
 krywszy na podstawie jakiegoś faktu pewien zamiar jakiegoś
 człowieka, przy pomocy doświadczenia wnosić o zamiarze in-
 nym i wysnuć długi łańcuch wniosków o jego dawniejszem
 lub przyszłem postanowieniu. Lecz tej metody rozumowania
 nie można żadną miarą stosować, gdy chodzi o Istotę tak dla
 nas niepojętą i daleką, 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 śla-
 dach lub rysach, poza którymi nie mamy żadnego prawa przy-
 pisywać jej jakiejkolwiek własności lub doskonałości. Co uwa-
 żamy 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 Ist-
 cie wtedy, gdy się widocznie w jej dziełach w całej pełni fakty-
 cznie nie objawiła. Żadna więc filozofia na świecie i żadna re-
 ligia, która jest tylko pewnym rodzajem filozofii, nigdy nie po-
 trafi nas wznieść ponad zwyczajny bieg doświadczenia albo
 dostarczyć nam 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 jakiegoś zdarzenia ani do
 spodziewania się jakiejś kary poza tem, co nam już jest znane
 z praktyki i obserwacji. Tak więc moja obrona Epikura
 i nadal przedstawia się jako dobrze uzasadniona i zadowalająca
 a między politycznymi interesami społeczeństwa i filozoficznymi
 rozprawami treści metafizycznej i religijnej niema żadnej łą-
 czności.

234. Jest jeszcze jedna okoliczność, odrzekłem, którą, jak
 się zdaje, przeoczyłeś. Chociaż godzę się na Tve 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
 to ich rozumowanie jest czy też nie jest słuszne. Jego wpływ
 na ich życie i postępowanie 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 spra-
 wiają, że gwałcenie praw społeczeństwa staje się pod pewnym
 względem łatwiejszem i bezpieczniejszem.

235. Ostatecznie zgodziłbym się może na Tve ogólne wnio-
 ski, przemawiające na korzyść wolności, chociaż oparłbym je
 na przesłankach odmiennych od tych, którymi Ty usiłujesz je
 uzasadnić. Sądzę, że państwo powinno tolerować każdy kie-
 runek filozoficzny; a niema też przykładu, żeby jakikolwiek
 rząd wskutek takiej pobłażliwości był doznał szkody w swych
 interesach politycznych. Filozofowie nie entuzjazmują się; na-
 uka ich nie jest zbyt ponętna dla szerokich warstw a rozumo-
 waniu ich nie można nałożyć żadnego hamulca, któryby nie
 prowadził nieodzownie do konsekwencji niebezpiecznych dla
 nauki a nawet dla państwa, torując drogę prześladowaniu i uci-

skowi w sprawach, posiadających głębsze znaczenie i doniosłość dla ogółu ludzi.

236. Lecz oto nasuwa mi się — mówiłem dalej — co do Twego głównego punktu widzenia pewna trudność, którą po prostu Ci przedłożę, nie upierając się przy niej, by nas nie zawiodła na pole rozumowań zbyt subtelnych i delikatnych. 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 obserwacja 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 innemi znanemi nam skutkami i przyczynami, o których przekonaliśmy się w wielu przypadkach, że się ze sobą łączą. Śledzenie konsekwencji, 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 niemniej jedyną w swoim rodzaju i całkiem wyjątkową, rozumowania Twe, oparte na tem założeniu, zasługują, jak się zdaje, co najmniej na naszą uwagę. Przyznaję, że tkwi pewna trudność w tem, 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 ateizm. Jak mamy te sprzeczności pogodzić? 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 nie spotkał się jeszcze z tak nedorzeczną istotą ani też nie obcował z człowiekiem, któryby nie miał żadnego zdania, żadnej zasady ani w sprawach życiowych ani w kwestyach 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 De s Cartes'a i innych jako znakomita ochrona przed błędami i zbyt pochopnemi sądami. Sceptycyzm ten każe nam zająć stanowisko ogólnego niedowierzania nie tylko co do wszystkich naszych dawniejszych poglądów i zasad, lecz nawet także co do samych władz naszych; o tem, że nas te władze nie wprowadza-

dzają w błąd, musimy się, powiadają owi sceptycy, sami upewnić przy pomocy szeregu rozumowań, 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, bezpośrednio oczywistemi i przekonującemi, 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 racjonalne, a wtedy jest on niezbędnym przygotowaniem do zajmowania się filozofią, dzięki temu, że pozwala nam przestrzegać właściwej bezstronności w naszych sądach i uwolnić umysł od tych wszystkich przesądów, którym możemy podlegać wskutek wychowania lub przyjętych pochośnie poglądów. Rozpoczynając od jasnych i oczywistych w sobie zasad, postępując krokiem ostrożnym i pewnym, przeglądając często nasze wnioski i badając ściśle wszystkie ich następstwa, będziemy się coprawda 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 bądźto bezwzględną złudność swych władz umysłowych bądź też swą niezdolność wyrobienia sobie jakiegoś ustalonego przekonania o tych wszystkich ciekawych przedmiotach badań, do których owe władze zwykle bywają używane. A nawet same zmysły nasze stały się dzięki pewnemu rodzajowi filozofów 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 rzeczą zbytęzną zatrzymywać się nad bardziej oklepanemi dowodami, któremi wojują sceptycy wszystkich czasów przeciw oczywistości *zmysłów*; należą tu dowody, oparte na niedoskonałości i złudności naszych narządów zmysłowych, objawiającej się przy niezliczonych sposobnościach: pozorne załamane 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 rozważań, opartych na istocie środowiska, na odległości przedmiotu oraz na stanie narządu zmysłowego, aby uczynić je w dotyczącym zakresie odpowiedniami *kryteriami* 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 lecz któryby istniał, chociażbyśmy sami i wszystkie istoty czujące nie istnieli lub zginęli. Nawet zwierzęta podlegają takiemu mniemaniu i żywią we wszystkich swych myślach, zamiarach i czynnościach wiarę w przedmioty zewnętrzne.

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 podej-

rzywa, jakoby jedne były tylko przedstawieniami 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 stanu 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, przepuszczającym 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 jasne 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, ulotnemi 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 zapobiec subtelnościom i zarzutom sceptyków. Nie możemy już bronić nieomylnego i nieprzewidywanego instynktu przyrodzonego; ten instynkt bowiem zawiódł nas do zupełnie odmiennego systemu, o którym przekonaliśmy się, że jest złudny a nawet błędny. A uzasadnienie tego domniemanego systemu filozoficznego, któreby się opierało na szeregu jasnych i przekonujących 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 różnemi a przecież do nich, jeśli to możliwe, podobnemi, i że nie mogłyby powstać bądźto dzięki energii samego umysłu, bądźto dzięki poddawaniu 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 jakiegokolwiek przedmiotu zewnętrznego, jak np. 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 substancji, tak bardzo według założenia odmiennej a nawet w istocie swej przeciwnej.

248. Czy spostrzeżenia zmysłowe są wywołane przez przedmioty zewnętrzne, do nich podobne, jest to *quaestio facti*. Jak należy pytanie to rozstrzygnąć? Niewątpliwie na podstawie doświadczenia, tak jak wszystkie inne tego rodzaju pytania. Ale tutaj doświadczenie zupełnie milczy i milczeć musi. Umysłowi zawsze obecne są tylko spostrzeżenia i niepodobna, by zdobył jakieś doświadczenie co do ich związku z przedmiotami. Przyjmując więc, iż taki związek istnieje, nie opieramy się na rozumowaniu.

249. Kto się powołuje na wiarogodność Najwyższej Istoty, by dowieść wiarogodności naszych zmysłów, ten dokonywa niewątpliwie kołowania wcale niespodziewanego. Gdyby w sprawie tej wogóle znaczyła cokolwiek wiarogodność tej Istoty, zmysły nasze byłyby zupełnie nieomyłne, gdyż niepodobna, by ona mogła kiedykolwiek łudzić. Nie mówię już o tem, że, podawszy raz w wątpliwość świat zewnętrzny, niełatwo znajdziemy argumenty, zdolne dowieść istnienia tej Istoty lub którejkolwiek z jej własności.

250. Jest to więc punkt widzenia, zapewniający stale tryumf sceptykom głębszym i bardziej filozoficznym, jeśli usiłują

wprowadzić ogólne niedowierzenie we wszelkie przedmioty badania i wiedzy ludzkiej. Czy idziesz za wrodzonymi instynktami i skłonnościami — tak mogą powiedzieć — godząc się na wiarogodność zmysłów? Ale to prowadzi cię do przekonania, że samo spostrzeżenie lub sam zmysłowy obraz jest przedmiotem zewnętrznym. Czy wypierasz się tej zasady, aby przyjąć pogląd bardziej racjonalny, że spostrzeżenia są tylko przedstawieniami czegoś zewnętrznego? Wtedy odbiegasz od skłonności wrodzonych i od bardziej jasnych zapatrywań, a przecież nie potrafisz zadowolić swego rozumu, który nigdy nie może znaleźć argumentu przekonującego, opartego na doświadczeniu a dowodzącego, że spostrzeżenia pozostają w związku z jakimiś przedmiotami zewnętrznymi.

251. Istnieje inny, podobny punkt widzenia sceptyczny, wysnuty z najgłębszych rozważań filozoficznych, który zasługiwałby na naszą uwagę, gdyby trzeba było sięgać do takiej głębi, aby wykrywać argumenty 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 spostrzeżeniami umysłu bez zewnętrznego oryginału lub wzoru, któryby przedstawiały. Jeśli to uznajemy co do jakości pochodnych, wtedy to samo musimy uznać 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 nedorzeczne. Niepodobna pojąć rozciągłości, któraby nie była ani widzialna ani dotykalna; a roz-

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

252. Tak więc pierwszy zarzut filozoficzny przeciw światu zmysłów czyli przeciw wierze w istnienie świata zewnętrznego polega na tem, że taka wiara, o ile opiera się na przyrodzonym instynkcie, sprzeciwia się rozumowi, a o ile odnosimy ją do rozumu, sprzeciwia się przyrodzonemu instynktowi, nie posiadając zarazem żadnej rozumnej oczywistości, któraby przekonała bezstronnego badacza. Drugi zarzut sięga dalej i przedstawia wiarę tę jako przeciwną rozumowi; przynajmniej wtedy, jeżeli jest to zasadą rozumu, iż wszystkie jakości zmysłowe są w umyśle a nie w przedmiotach. Pozbaw**)) materię wszystkich jej przystępnych nam jakości, zarówno pierwotnych jak i 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 dziwaczem ze strony sceptyków, iż pragną zniweczyć *rozum* przy

*) Argument ten jest wzięty od Dra Berkeley'a: istotnie, największa część pism tego wysoce bystrego autora jest najlepszą szkołą sceptycyzmu, jaką można znaleźć czy to u starożytnych czy też u nowszych filozofów, nie wyjmując Bayle'a. Wyznaje jednak w tytule swego dzieła (i niewątpliwie w najlepszej wierze), że napisał je przeciw sceptykom, a niemniej przeciw ateistom i wolnomysłnym. 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 zamieszanie, które jest wynikiem sceptycyzmu.

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

pomocy dowodzenia i rozumowania; a przecież jest to główne zadanie wszelkich badań i dysput tych filozofów. Usiłują wykrywać zarzuty zarówno przeciwko naszemu rozumowaniu abstrakcyjnemu jak przeciwko rozumowaniu dotyczącemu faktów i istnienia.

254. Główny zarzut przeciwko wszelkiemu rozumowaniu *abstrakcyjnemu* opiera się na ideach przestrzeni i czasu; idee te, bardzo jasne i zrozumiałe w życiu potocznym 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 niedoręczności i sprzeczności. Żaden *dogmat* kościelny, wymyślony w celu poskromienia i ujarzmienia buntowniczego rozumu ludzkiego, nie razi nigdy zdrowego rozsądku w stopniu wyższym, aniżeli twierdzenie o nieskończonej podzielności przestrzeni wraz z wynikającymi stąd następstwami, tak jak wygłaszają je pompatycznie wszyscy geometryści i metafizycy z pewnego rodzaju tryumfem i zachwytem. Wielkość rzeczywista, nieskończenie mniejsza aniżeli jakakolwiek wielkość skończona, zawierająca wielkości nieskończenie od niej samej mniejsze i tak dalej *in infinitum*; oto konstrukcja 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 poglądy opierają się na szeregu najjaśniejszych i najnaturalniejszych

*) 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 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?

rozumowań i że niepodobna nam zgodzić się na przesłanki, nie przyjmując wynikających stąd wniosków. Nie może być rzeczy bardziej przekonującej i przemawiającej nam do rozumu aniżeli wszystkie owe wnioski o własnościach kół i trójkątów; a przecież, skoro raz je przyjmiemy, jakżeż 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 jakimkolwiek kołem a jego stycznymi i t. d. *in infinitum*? Dowód tych twierdzeń wydaje się niemniej poprawnym od dowodu, wykazującego, że suma kątów w trójkącie równa się dwóm 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 — niedowierzenie sobie samemu i gruntowi, po którym stąpa. Widzi jasne światło, rozjaśniające niektóre miejsca; ale tuż obok tego światła największa jest ciemność. To wszystko tak go razi i miesza, że niemal o niczem nie może wypowiadać zdania pewnego i stanowczego.

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 części czasu, następujących kolejno po sobie i kolejno zapadających się w nicość — to wydaje się sprzecznością tak oczywistą, że należałoby sądzić, iż żaden człowiek, na którego umysł owe nauki nie wpłynęły ujemnie zamiast dodatnio, nie potrafi nigdy na nią 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 wyraźna może zawierać czynniki sprzeczne z nią samą albo z inną jasną i wyraźną ideą; jest to rzecz może równie niedorzeczna, jak jakiegobądź zdanie, które można wypowiedzieć. Tak więc nie może być rzeczy bardziej sceptycznej, bardziej obfitującej w wątpliwości i niepewności, niż właśnie sam ten sceptycyzm, wyłaniający się z niektórych paradoksalnych wniosków geometrii czyli nauki o wielkościach *).

257. Zarzuty sceptyczne przeciw dowodzeniu *moralnemu* czyli przeciw rozumowaniu o faktach są albo *potoczne* albo *filozoficzne*. Zarzuty potoczne powołują się na przyrodzoną ułom-

*) Nie wydaje mi się niepodobieństwem uniknąć tych niedorzeczności i sprzeczności, jeżeli przyjmujemy, że nie istnieje wcale to, co się nazywa ideą oderwaną lub ogólną w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz że wszystkie ogólne idee są w istocie szczegółowymi, połączonymi z ogólnymi wyrazami, które w danym przypadku 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 rozumiemy i wnioskujemy tak samo, jak gdyby były nam istotnie przytomne. Jeśli to przyjmujemy (co się wydaje rzeczą racjonalną), wtedy stąd wynika, że wszystkie idee wielkości, których dotyczą rozumowania matematyków, są wyłącznie szczegółowe a zarazem takie, jakich nam dostarczają zmysły i wyobrażenia, i że, co zatem idzie, nie mogą być w nieskończoność podzielne. [Wydania E i F dodają: Naogół możemy powiedzieć, że idee *większy*, *mniej*, *równy*, którymi głównie zajmuje się geometria, wcale nie są tak ściśle lub określone, aby mogły się stać podstawą tak nadzwyczajnych wniosków. Zapytajmy się matematyka, co ma na myśli, gdy twierdzi, że idea *równości* należy do tych, których nie można określić i że wystarczy wskazać komuś dwie równe wielkości, aby mu ją uprzytomnić. Otóż jest to odwołanie się do sposobu, w który przedmioty powszechnie przedstawiają się wyobraźni lub zmysłom; konsekwentnie więc nie mogą stąd wynikać wnioski, tak wprost niezgodne z owymi zdolnościami]. Narazie wzmianka ta wystarczy i nie będziemy jej szerzej rozprawiali. Niezawodnie wszystkim miłośnikom nauki zależy na tem, by się swemi wnioskami nie narażali na śmiech i pogardę nieuków; to zaś jest, jak się zdaje, najprostsze rozwiązanie owych trudności.

ność 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 poglądach każdego człowieka z osobna i na wiele innych tego rodzaju argumentów. Niema potrzeby dłużej rozwodzić się nad tą sprawą. Zarzuty te są zbyt błahe. Ponieważ bowiem w życiu potocznym w każdej chwili rozumiemy o faktach i o istnieniu i nie możemy żadną miarą żyć, 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 je albo nawet niepodobna zbić. Z chwilą jednak, gdy występują z ukrycia i gdy wobec rzeczywistych zdarzeń, poruszających nasze uczucia i namiętności, przeciwstawiają się potężniejszym zasadom naszej natury, znikają jak dym, pozostawiając najbardziej stanowczego sceptyka w tem samym 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, pełne prawo do tryumfowania, gdy słusznie ob staje przy tem, że wszelkie dowodzenie o faktach, leżących poza świadectwem zmysłów lub pamięci, opiera się w zupełności na stosunku przy czyny 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 podobnie w innych przypadkach 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, jak inne instynkty, może być złudny i wprowadzać w błąd. Gdy sceptyk ob staje przy

tych argumentach, dowodzi swej siły lub raczej zaprawdę swej własnej i naszej ułomności i burzy, jak się zdaje, przynajmniej narazie 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 kłopotliwy zarzut przeciw *przesadnemu* sceptycyzmowi, że nigdy nie może z niego wynikać żadne trwałe dobro, póki zachowuje swoją pełną siłę i moc. Wystarczy poprostu zapytać się takiego sceptyka, *jaki jest jego zamiar i do czego on zdąża w tych wszystkich ciekawych badaniach*. Jest natychmiast w kłopotcie i nie wie, co odpowiedzieć. Wyznawca Kopernika lub Ptolemeusza, broniąc swego odrębnego systemu astronomii, może mieć nadzieję, że wzbudzi u swych słuchaczy przekonanie, które pozostanie stałe i trwałe. Stoik lub Epikurejczyk rozwija zasady, które nie tylko mogą być trwałe, lecz nadto wywierają wpływ na postępowanie i zachowanie się. Pyrrhōńczyk natomiast nie może się spodziewać, że jego filozofia wywrze jakiś stały wpływ na umysł, albo, gdyby go wywarła, że wpływ ten byłby dla społeczeństwa dobroczynny. Przeciwnie, musi przyznać — jeżeli wogóle zechce coś przyznać — że całe życie ludzkie musiałoby się zapaść, gdyby jego zasady stałe i powszechnie zapanowały. Wszelka rozmowa, wszelkie działanie natychmiastby ustały, a człowiek pozostałby w stanie zupełnego letargu, póki by 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 Pyrrhōńczyk może siebie lub innych chwilowo przy pomocy swych głębokich rozumowań wtrącić w pewne zaniepokojenie i zaniepokojenie, to przecież pierwsze najzwyczajniejsze zdarzenie życiowe rozwieje wszystkie jego wątpliwości i skrupuły i postawi go we wszystkich sprawach działania i myślenia na równi z filozofami jakiegokolwiek innego kierunku albo z ludźmi, którzy nigdy nie zajmowali się filozoficznymi roztrzą-

saniami. Zbudzony ze swych snów, pierwszy będzie się z innymi z 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 zadowalającej podstawy ani też usunąć zarzutów, które mogą być przeciw nim podniesione.

C z ę ś ć III.

260. Istnieje faktycznie sceptycyzm bardziej *umiarkowany* czyli filozofia *akademicka*, która może być zarazem trwała i pożyteczna a która może po części być wytworem owego pyrrhōnizmu czyli sceptycyzmu *przesadnego*, jeżeli jego niewybredne wątpliwości zostaną do pewnego stopnia sprostowane przy pomocy zdrowego rozsądku i zastanowienia się. Większość ludzi z natury jest skłonna do poglądów o charakterze stanowczym 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; nie mają też żadnego wyrozumienia dla tych, co żywią poglądy przeciwne. Wszelkie wahanie się lub rozważanie gmatwa ich umysł, unieruchomia ich uczucia, paraliżuje ich działanie. Niecierpliwą 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 całkiem naturalnie większą skromnością i powściągliwością a zarazem obniżyliby swe nierozsądne o sobie mniemanie i mniejby obstawali przy swych przesądach o swoich przeciwnikach. Człowieka niewykształconego może zastanowić położenie uczonego, który mimo korzyści płynące z nauki i rozmyślań przecież zwykle swym sądom nie dowierza;

a jeżeli jakiś uczony jest wskutek wrodzonego usposobienia skłonny do pychy i uporu, kilka kropelek pyrrhonizmu wyleczy go z zarozumiałości, pokazując mu, że niewielka wyższość, którą może osiągnął nad swymi bliźnimi, jest tylko nieznaczna w porównaniu z powszechnym 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 pyrrhonijskich wątpliwości i niedowierzań, jest ograniczenie naszych badań do takich przedmiotów, które najlepiej odpowiadają ciasnej pojemności rozumu ludzkiego. *Wyobraźnia* ludzka z natury rzeczy dąży do tego, co wzniosłe, zachwyca się wszystkim, co sięga daleko i jest niezwykle, i unosi się dowolnie w najbardziej odległe regiony czasu i przestrzeni, by uciec od przedmiotów, z którymi dzięki przyzwyczajeniu zbyt się oswoiła. Poprawny zaś sposób *sądzienia* 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; 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 zbawienego stanowiska, jak to, byśmy choć raz byli nawskróś przekonani o sile pyrrhonijskiego sceptycyzmu i o tem, że nic nas nie potrafi 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 innym, jak rozmyślaniem życia potocznego, przeprowadzonym metodycznie i poprawnie. Nigdy jednak nie ulegną pokusie wykroczenia poza granice życia potocznego, póki pamiętać będą o niedosko-

nałości, ciasnym zakresie i niedokładnem działaniu władz, któremi się posługują. Skoro nie umiemy podać zadowalającej racyi, dla której wierzymy, po tysiącokrotnem doświadczeniu, że kamień upadnie lub ogień upiecze, — czyż potrafimy kiedykolwiek w sposób zadowalający uzasadnić jakiś pogląd, który sobie utworzyć możemy co do początku wszechbytu i co do stosunku świata do wiecznej przeszłości i przyszłości?

262. To ścieśnienie naszych badań jest istotnie czemś pod każdym względem tak racjonalnem, że zaleca nam je dostatecznie chociażby najbardziej pobieżny rozbiór przyrodzonych władz umysłu ludzkiego oraz ich zestawienie z przedmiotami, których dotyczą. Przekonamy się wtedy o tem, 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 doskonałego rodzaju wiedzy poza te granice są czystą sofisteryą i złudzeniem. Ponieważ składniki wielkości i liczby są całkiem jednakowe, przeto stosunki między nimi stają się skomplikowanymi i zawikłanymi i niema nic ciekawszego a zarazem użyteczniejszego, jak śledzić przy pomocy różnorodnych środków ich równość lub nierówność poprzez różne sposoby, w które nam się przedstawiają. Ponieważ jednak wszystkie inne idee są wyraźnie różne i każda jest od drugiej odmienna, przeto nawet przy ich najdokładniejszym roztrząsaniu nie możemy uczynić nic więcej jak tę różność zauważyć i na podstawie prostego zastanowienia się orzec, że jedna rzecz nie jest drugą. Jeśli zaś zdarzy się w tych sądach jakaś trudność, pochodzi ona wyłącznie z nieokreślonego znaczenia wyrazów, które można sprostować przy pomocy lepszych definicyj. Że *kwadrat nad przeciwprostokątną jest równy kwadratowi nad dwoma innemi 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 innym jak mniej dokładnem określeniem. Tak samo ma się rzecz z owymi wszystkimi rzekomymi wnioskami sylogistycznymi, które można znaleźć w każdej innej gałęzi wiedzy poza naukami 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 istnienia i 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 jest bez wyjątku równie jasną i wyraźną ideą, jak jej istnienie. Zdanie stwierdzające, że ona nie istnieje, chociażby mylne*), jest niemniej zrozumiałe i jasne, jak zdanie stwierdzające, że ona istnieje. Inaczej ma się rzecz z naukami w ścisłym tego słowa znaczeniu. Tam każde zdanie, które nie jest prawdziwe, jest błądliwe i niezrozumiałe. Że pierwiastek trzeci od 64 równa się połowie od 10, jest zdaniem mylnym, którego nie można nigdy jasno pojąć. Ale że Cezar albo anioł Gabriela albo jakakolwiek istota nigdy nie istniała, może być zdaniem mylnym, lecz jest ono zawsze zupełnie zrozumiałe i nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności.

265. Istnienie więc jakiejś istoty można udowodnić jedynie przy pomocy argumentów, czerpanych z jej przyczyn lub jej skutków; te argumenty zaś opierają się całkowicie na doświadczeniu. Jeżeli rozumiemy *a priori*, wtedy jakakolwiek rzecz może nam się wydawać zdolną wywołać jakakolwiek rzecz. Upadnięcie kamyczka może, o ile wiemy, zagasić słońce, albo pragnienie człowieka może kierować planetami w ich orbitach. Jedynie doświadczenie poucza nas o naturze i granicach przyczyny i skutku i pozwala nam na podstawie jednego przedmiotu wnosić o istnieniu innego**). Taka jest podstawa

*) [choćby mylne: dodano w wyd. F].

**) Owa bezbożna zasada dawnej filozofii *Ex nihilo nihil fit*, wykluczająca stworzenie materii, przestaje według tej filozofii być zasadą. Nietylko

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 rozważania życiowe dotyczą faktów szczegółowych, tak samo wszelkie poszukiwania w zakresie historii, chronologii, geografii i astronomii.

267. Naukami, zajmującymi się faktami ogólnymi, są polityka, filozofia przyrody, fizyka, chemia i t. d., 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 rozumowań dotyczących faktów szczegółowych, po części z rozumowań dotyczących faktów ogólnych. Opiera się na *rozumie*, o ile polega na doświadczeniu. Najlepszym jednak i najsilniejszym 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. Jeżeli zaś o niem rozumiemy i usiłujemy ustalić jego kryterium, wtedy rozważamy fakt nowy, mianowicie ogólny smak ludzkości lub też jakiś inny fakt tego rodzaju, który może być przedmiotem rozumowania i badania.

270. Jeśli, przejęci temi zasadami, przebiegniemy biblioteki, jakież musimy urządzić spustoszenie! Biorąc do ręki jakiś tom, traktujący np. o teologii albo szkolnej metafizyce, zapytujemy się: *Czy zawiera jakieś rozumowanie abstrakcyjne, dotyczące wielkości lub liczby?* Nie. *Czy zawiera jakieś rozumowanie, oparte na doświadczeniu a dotyczące faktów i istnienia?* Nie. A więc w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisteryi i złudzeń!

wola Najwyższej Istoty może stworzyć materję, lecz, o ile wiemy *a priori*, może ją stworzyć wola jakiegokolwiek innej istoty albo jakakolwiek inna przyczyna, jaką tylko potrafi wskazać najbardziej wybujała wyobraźnia.

Mój żywot.*)

Trudno człowiekowi mówić długo o sobie bez chełpienia się; będę przeto zwięzły. Moznaby uważać już to za dowód chełpliwości, że wogóle zamierzam opisać swe życie; opowiadanie to jednak zawierać będzie niewiele więcej ponad historię moich pism — bo też rzeczywiście prawie całe życie moje upłynęło wśród prac i zajęć literackich. Przyjęcie, jakiego zrazu doznała przeważna część moich pism, nie było tego rodzaju, ażeby dawać 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 Kolegium sprawiedliwości; brat jej otrzymał drogą dziedzictwa tytuł Lorda Halkerton.

Rodzina moja nie była jednak bogata, a ponieważ byłem młodszym bratem, więc ojcowizna moja, stosownie do zwyczajów mojej ojczyzny, 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 niezwyklej zalet, która, chociaż młoda i piękna, poświęciła się całkowicie wychowaniu

*) Tę autobiografię napisał Hume na cztery miesiące przed śmiercią i wyraził w testamencie życzenie, ażeby ją umieszczono na początku najbliższego wydania jego dzieł. Wyszła jednak osobno w Londynie r. 1777. — Por. Hume, Essays t. I. wyd. Green'a i Grose'a, 1898. str. 80. (przyp. tłum.).

i wykształceniu swych dzieci. Ukończyłem pomyślnie zwykły bieg studyów i bardzo wczesnie opanowała mnie namiętność do literatury, która była główną namiętnością życia mojego i wielkim źródłem rozkoszy. Wrodzone mi zamiłowanie do nauki, poważne usposobienie i pilność moja nasunęły rodzinie mojej myśl, że najlepiej odpowiadałby mi zawód prawniczy. Czułem jednak nieprzewyciężony 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 życiowym a zdrowie moje wskutek gorącego przykładania się do pracy nieco ucierpiało, skuszono albo raczej zmuszono mnie, bym uczynił bardzo słabą próbę wstąpienia na arenę życia bardziej praktycznego. W r. 1734 przybyłem do Bristolu z poleceniami do wybitnych kupców, ale po kilku miesiącach przekonałem się, że ten rodzaj zajęć jest dla mnie zupełnie nieodpowiedni. Przeniosłem się do Francji z zamiarem dalszego prowadzenia swych studyów w większym 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 Francji, zrazu w Rheims, ale głównie w La Flèche, w Anjou, napisałem Traktat o naturze ludzkiej (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.

Nigdy żaden debiut literacki nie był bardziej nieszczę-

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

śliwy, niż 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, przebolełem bardzo rychło tę ranę i zajmowałem się dalej na wsi z wielkim zapałem studjami. W r. 1742 *) wydałem w Edinburghu pierwszą część „Szkiców“ (Essays); dzieło to zostało przyjęte przychylnie i pozwoliło mi niebawem zupełnie zapomnieć o poprzednim zawodzie. Żyłem w dalszym ciągu z matką i z bratem na wsi i odświeżyłem w tym czasie swoją znajomość języka greckiego, który zanadto zaniedbałem w swej wczesnej młodości.

W r. 1745 otrzymałem list od markiza Annandale, zapraszający mnie, ażebym zamieszkał 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 stan jego umysłu i zdrowia. Przebywałem u niego rok cały. Dochody, które miałem w tym czasie, powiększyły znacznie mój szczupły majątek. Otrzymałem wtedy zaproszenie od generała St. Clair, ażebym towarzyszył mu jako sekretarz w wyprawie, która zrazu była skierowana przeciw Kanadzie, lecz skończyła się najazdem 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 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 studia w ciągu całego mego życia. Spędziłem je przyjemnie i w dobrym towarzystwie, a dochody moje pozwoliły mi przy mojej oszczędności posiąść majątek, który nazywałem niezależnym, chociaż przyjaciele moi mieli przeważnie chęć uśmiechać się, gdy tak

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

mówilem; krótko mówiąc, posiadałem teraz prawie tysiąc funtów.

Miałem zawsze wrażenie, że brak powodzenia w wydaniu Traktatu o naturze ludzkiej miał swe źródło raczej w sposobie przedstawienia rzeczy niż w samej treści i że dopuściłem się bardzo zwyczajnej nieroztropności, 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 większym 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 lepszym **).

Tak wielka 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 nazywałem Rozprawami politycznymi (Political Discourses), a także Badania dotyczące zasad moralności (Enquiry concerning the Principles of Morals), które są przeróbką innej części mego Traktatu. Tymczasem doniósł mi mój księgarz A. Millar, że zaczęto o poprzednich moich publikacjach (o wszystkich z wyjątkiem nieszczęśliwego Traktatu) mówić, że kup 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 napęci Dr. Warburton'a książki moje zaczęto w dobrym towa-

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

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

rzystwie 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 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 przeniósłem 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 najlepszym. 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 historii 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. Przyznaję, że na widoki powodzenia tego dzieła zapatrywałem się bardzo różowo. Sądziłem, że byłem jedynym historykiem, który nie dbał ani o sfery decydujące lub o interesa i powagi współczesne, ani o popularne przesady i hasła; a ponieważ przedmiot był dla wszystkich przystępny, spodziewałem się odpowiedniego uznania. Straszne jednak było

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

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 wierzący, 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 wybitnem stanowisku lub znanym na polu literatury, któryby nie gorzył się tą książką. Wyłączyć muszę tylko prymasa Anglii Dr. Herring'a i prymasa Irlandyi Dr. Stone'a, którzy tworzyli, jak się zdaje, dwa odosobnione wyjątki. Dostojni ci prałaci osobno do mnie pisali, ażebym się nie zniechęcał.

Przyznaję jednak, że byłem zniechęcony i gdyby nie była w tym czasie wybuchła wojna między Francją i Anglią, byłbym z pewnością osiadł w jakimś prowincjonalnem mieście francuskim, 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 swoją Historię naturalną religii (Natural History of Religion), razem z kilku innemi drobnemi utworami; rzecz ta zjawiała się na półkach księgarskich, nie robiąc właściwie żadnego wrażenia z tym tylko wyjątkiem, że Dr. Hurd napisał przeciwko niej broszurę, pełną prostackiej zuchwałości, arogancji i rubaszości, 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 Historii, obejmujący okres od śmierci Karola I. do rewolucyi. Dzieło to miało szczęście mniej nie

*) W r. 1757.

podobać się wigom i doznało lepszego przyjęcia. I nie tylko samo się wybiło, lecz pomogło także postawić na nogi swego nieszczęsnego brata.

Chociaż jednak doświadczenie mnie nauczyło, że rozdawnictwo wszystkich godności zarówno w państwie jak w świecie literackim było w rękach stronnictwa wigów, tak mało czułem ochoty do ulegania ich nierozumnemu krzykowi, że w około stu poprawkach, które wskutek dalszych studyów, lektury lub rozmyślań porobiłem w panowaniu dwóch pierwszych Stuartów, nie było ani jednej, któraby nie była po myśli torysów. Uważać konstytucję angielską przed tym okresem za jakiś prawidłowy system wolności jest rzeczą śmieszną.

W r. 1759 wydałem swoją Historię domu Tudor. Krzyk, który powstał przeciwko temu dziełu, dorównywał prawie oburzeniu, które spotkało Historię pierwszych dwóch Stuartów. Zwłaszcza panowanie Elżbiety było kamieniem obrazy. Byłem jednak już nieczuły na wrażenia, wywołane głupotą publiczności, i kończyłem w dalszym ciągu z zupełnym spokojem i zadowoleniem w swem zaciszu w Edinburghu wcześniejszą część Historii Anglii, którą wydałem w dwóch tomach w r. 1761 ze znośnem, ale tylko ze znośnem powodzeniem.

Lecz mimo te różne wichry i burze, na które pisma moje były wystawione, zyskały one przecież tak wielkie powodzenie, że honorarya, płacone mi przez księgarzy, były znacznie wyższe niż wszystkie poprzednio znane w Anglii. Stałem się nie tylko niezależnym, lecz 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 moźnych i że nawet nigdy nie starałem się o ich przyjaźń. Mając wtedy lat przeszło 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 miłym dla człowieka w moim wieku i z mojem usposobieniem; gdy jednak jego lordowska mość ponowił zaproszenie, przyjąłem je. Mam wszelkie podstawy 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 skutków mody, nie wyobrazi sobie nigdy przyjęcia, które mnie spotkało w Paryżu ze strony mężczyzn i kobiet wszystkich klas i stanowisk. Im bardziej usuwałem się od ich niezwykłych grzeczności, tem bardziej byłem nimi zasypywany. Ale żyjąc w Paryżu, ma się rzeczywiste zadowolenie z powodu bardzo liczного towarzystwa rozsądnego, wykształconego i uprzejmego, w które to miasto obfituje bardziej niż jakiegokolwiek inne na świecie. Myślałem raz osiedlić się tam na całe życie.

Zostałem mianowany sekretarzem ambasady; w lecie 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 dzięki przyjaźni Lorda Hertforda ze znacznie większymi zasobami i z daleko większym dochodem, aniżeli miałem w chwili wyjazdu; 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, ażeby objął posadę podsekretarza, a zarówno stanowisko tego męża jakoteż stosunki moje z Lordem Hertford'em nie pozwoliły mi odmówić. Wróciłem do Edinburghu w r. 1769 bardzo majątny (miałem bowiem 1000 funtów rocznego dochodu), zdrow i chociaż w cokolwiek podeszłym wieku, jednak z nadzieją, że cieszyć się będę długo latami odpoczynku 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 rychły koniec. Nie doznałem wielu cierpień z powodu swej choroby; a co dziwniejsza, mimo wielki upadek sił fizycznych 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 kilku lat niedołęstwa a chociaż widzę wiele dowodów swej sławy literackiej, jaśniejącej nakoniec większym jeszcze blaskiem, wiem dobrze, że mógłbym się nią cieszyć już tylko przez niewiele 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 swego sądu) byłem, powiadam, człowiekiem łagodnego usposobienia, panującym nad sobą, szczerego, towarzyskiego i wesołego temperamentu, zdolnym do przywiązania się, mało zaś przystępnym nienawiści, wielkiego umiarkowania we wszystkich uczuciach. Nawet zamiłowanie do sławy literackiej, moja główna namietność, nie stało się dla mnie nigdy źródłem goryczy, mimo częste zawody, których doznawałem. Towarzystwo moje nie było niemiłe ani ludziom młodym i wesołym, ani uczonym i literatom; a znajdując szczególną przyjemność w towarzystwie skromnych niewiast, nie miałem też powodu być niezadowolonym z przyjęcia, z którym się u nich spotykałem. Jednym słowem, chociaż ogromna większość ludzi, w tym lub owym kierunku wybitnych, miała 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 zarówno politycznych jak 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, jakoby fanatycy, jak słusznie możemy przypuścić, nie byli radzi wymyślić i rozszerzyć jakiegoś dla mnie niekorzystnego opowiadania, lecz dlatego, że nie mogli nigdy znaleźć nic takiego, co by chociażby w ich własnym 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, a jest to fakt, który łatwo wyjaśnić i stwierdzić.

18. kwietnia 1776.

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

Kirkaldy, Fifeshire, 9. listopada, 1776.

Szanowny Panie!

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

Chociaż sam sądził, że choroba jego jest śmiertelna i nieuleczalna, dał się jednak dzięki naleganiom przyjaciół nakłonić do spróbowania, jaki wpływ wywrze nań dłuższa podróż. Na kilka dni przed odjazdem napisał ową historię swego życia, którą razem z innemi papierami polecił Pańskiej opiece. Moje sprawozdanie 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 w odwiedziny do niego i spodziewaliśmy się zastać go w Edinburghu. P. Home wrócił się z nim i towarzyszył mu przez cały czas pobytu w Anglii, otaczając go taką opieką i troskli-

*) Ten list słynnego ekonomisty angielskiego pojawił się po raz pierwszy w druku razem z poprzednią autobiografią. Por. Hume, Essays t. I. wyd. Green'a i Grose'a, 1898. str. 80. (przyp. tłum.).

wością, jakiej należało się spodziewać po jego usposobieniu tak nawskróś przyjacielskiem i serdecznem. Ja zaś byłem zmuszony udać się w dalszą podróż, ponieważ pisałem do matki, żeby mnie oczekiwała w Szkocyi. Choroba jego 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, by 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 z najzupełniejszym spokojem, z największą pogodą umysłu i rezygnacją poddał się losowi. 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 wielka, rozmowa i zajęcia płynęły tak dalece swą zwykłą koleją, że mimo wszystkie złowrogie objawy wielu wierzyć nie chciało w jego bliską śmierć. „Powieм 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 mogą sobie tego życzyć wrogowie moi, jeżeli ich wogóle mam, a tak spokojnie i pogodnie, jak tylko mogą tego 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 napisać do niego listu, w którym raz jeszcze żegna go na wieki, i nie zastosować do niego jako do umierającego pięknego wierszyka francuskiego, w którym Abbé Chaulieu, oczekując własnej śmierci, oplakuje zbliżającą się rozłąkę z przyjacielem swoim, markizem de la Fare. Wielkodu-

szność i hart p. Hume'a były tak wielkie, że najserdeczniejsi jego przyjaciele wiedzieli, iż bez obawy mogą mówić lub pisać do niego jako do umierającego i że taka szczerość nietylko go nie razi, lecz raczej mu się podoba i pochlebia. 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 pod wielu względami bardzo niedobre, to jednak pogoda jego umysłu jest jeszcze tak wielka 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, trwające przeszło rok, byłoby w każdym wieku chorobą niebezpieczną; w moim wieku jest to 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 zwłaszcza rodzinę brata swego w warunkach bardzo pomyślnych“. Odrzekł mi, iż zadowolenie to odczuwa tak żywo, że gdy czytał kilka dni temu Lukiana Rozmowy umarłych, nie mógł wśród wszystkich wymówek, przedstawianych Charonowi, ażeby nie odrazu wejść do jego łodzi, znaleźć ani jednej, którąby do niego można zastosować; nie posiada domu, któryby miał wykończyć, ani córki, którąby miał zaopatrzyć, ani wrogów, na których chciałby się zemścić. „Nie mogę sobie dobrze wyobrazić“, rzekł, „czembym się mógł wymówić wobec Charona, ażeby uzyskać jaką małą zwłokę. Zrobiłem wszystko, co tylko kiedykolwiek zamierzałem, 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, z którymby mógł wobec Charona wy-

stąpić, i wyobrażał sobie mrukliwe odpowiedzi, któreby mu zgodnie ze swem usposobieniem dawał Charon. „Po dalszej rozprawie“, rzekł, „myślę, że mógłbym mu powiedzieć: Dobry Charonie, poprawiłem właśnie dzieła swoje do nowego wydania; użyż mi trochę czasu, niech zobaczę, jak publiczność przyjmie te zmiany. Ale Charon odpowiedziałby: Gdy zobaczysz ich skutek, zechcesz poczynić 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 satysfakcję ujrzenia upadku jakiegoś panującego dziś systemu zaborców. Charon jednak straciłby wówczas wszelką cierpliwość i uprzejmość: Ty marudny hultaju, to się nie stanie za setki lat. Myślisz, że ci pozwolę tak długo czekać? Siadaj mi zaraz do łódki, ty leniwy, marudny hultaju!“

Chociaż jednak p. Hume mówił zawsze o swej zbliżającej się śmierci z wielką pogodą umysłu, to jednak nigdy nie robił pozy ze swej wielkoduszności. Poruszał ten temat tylko wtedy, gdy sam z siebie nasunął się w rozmowie i nigdy dłużej się na nim nie zatrzymywał, niż tego właśnie wymagał tok rozmowy; był to co prawda temat poruszany dość często dzięki pytaniom przyjaciół, którzy go odwiedzali i dowiadywali się oczywiście o stan jego zdrowia. Rozmowa, o której wspominałem powyżej a która toczyła się w czwartek 8. sierpnia, była przedostatnią, jaką z nim miałem. Osłabł teraz już tak bardzo, że męczyło go towarzystwo nawet najlepszych przyjaciół, albowiem pogoda jego umysłu była jeszcze tak wielka, uprzejmość i usposobienie towarzyskie jeszcze tak niezmiennione, że, gdy był u niego kto 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 mojej matki, do Kirkaldy, pod warunkiem, że pośle po mnie, gdy tylko zechce widzieć się ze mną; lekarz zaś, który go najczęściej odwiedzał, Dr. Black, zobo-

wiązał 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 go i ciąży mu i jest zadowolony, że jej nie potrzebuje, gdyż nie odczuwa żadnego lęku, zniecierpliwienia lub przygnębienia i spędza swój czas bardzo dobrze przy pomocy zajmujących książek”.

Nazajutrz otrzymałem list od samego p. Hume'a, z którego podaję następujący wyjątek:

Edinburgh, 23. sierpnia 1776.

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

„Zbliżam się bardzo szybko do końca i ostatniej nocy miałem lekką gorączkę; spodziewałem się, że ona przyspieszy przebieg tej przykrej choroby; na nieszczęście jednak w znacznej mierze ustąpiła. Nie mogę się zgodzić na to, ażebyś przybył tutaj dla mnie, skoro mógłbym się z Tobą widzieć tylko na krótką chwilę, ale Dr. Black może Cię lepiej poinformować o stanie sił, którymi jeszcze od czasu do czasu rozporządzam. Żegnaj Cię”, itd.

Trzy dni później otrzymałem następujący list od Dr. Blacka:

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 gwałtownie i niebawem tak bardzo go osłabiła, że już nie mógł więcej wstać z łóżka. Do końca nie stracił ani na chwilę przytomności, nie odczuwał też wielkich bólów ani cierpień. Nie okazał ani razu najmniejszego objawu zniecierpliwienia, lecz

ile razy miał sposobność rozmawiania 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 błogim stanie umysłu, że nie można sobie wyobrazić bardziej błogiego”.

Tak skończył nasz znakomity i nigdy niezapomniany przyjaciel. Co się tyczy jego poglądów filozoficznych, sądzić będą ludzie niewątpliwie rozmaicie, jedni chwając, 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 chyba 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 umysłu ani stanowczości jego postanowień. Ustawiczna wesołość była u niego rodzimym wynikiem pogodnego usposobienia i dobrego humoru, miarkowanym delikatnością i skromnością i bez najlżejszego nawet cienia złośliwości, która tak często jest niemiłym źródłem tego, co się u innych ludzi nazywa dowcipem. Żarty jego nie chciały nigdy ranić i dlatego, dalekie od obrażania kogośkolwiek, rzadko kiedy nie podobały się i nie bawiły nawet tych, których dotyczyły. Dla jego przyjaciół, których często dotyczyły, nie było może innej wśród wszystkich jego wielkich i miłych zalet, któraby się bardziej była przyczyniała do umielenia 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 jak najpoważniejszą pracą, z jak najobszerniejszą wiedzą, z jak naj-

większą głębokością myśli i z jak najrozleglejszemi zdolnościami na każdym 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 doskonale mądrego i cnotliwego człowieka.

Jestem zawsze, Szanowny Panie,

szczerze oddany
Adam Smith.

Przypisek do ustępu 167.

Ustęp „Historyi wydań“, na który się powołują wydawcy angielscy w uwadze do ustępu 167, brzmi w przekładzie:

Rzecz o cudach ma swą osobną historję. W liście do rektora Campbell'a, 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 Pan o pierwszej wskazówce, która nasunęła mi ten argument, tak silnie przez Pana atakowany. Przechadzając się po krążgankach jezuickiego kolegium w la Flèche, w którym to mieście spędziłem w młodości swej dwa lata, rozmawiałem z pewnym Jezuitą, człowiekiem nie bez zdolności i wykształcenia; otóż Jezuita ten opowiadał mi z wielkim naciskiem o jakimś niedorzecznym cudzie, dokonanym dopiero co w ich klasztorze. To mnie skusiło do wszczęcia z nim dysputy, a ponieważ miałem głowę pełną myśli z mego Traktatu o naturze ludzkiej, który wówczas pisałem, natychniast nasunął mi się ów argument i myślałem, że towarzysza mego wielce zakłopotał; ostatecznie jednak za-uważył, że argument ten absolutnie nie może mieć żadnego znaczenia, gdyż zwraca się zarówno 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 ono w klasztorze Jezuitów; z drugiej zaś strony może sobie Pan pomyśli, że jego sofisterya trąci wyraźnie miejscem jego urodzenia“.

A w liście do p. H. Home'a 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 argumentu. Proszę mi donieść, co Pan o tem myśli. Czy rzecz nie jest napisana zbyt rozwlekle? Co prawda, rozprowadziłem argument ten znacznie szerzej, aniżeli inne części dzieła, gdyż był on przeznaczony dla szerokich kół. Proszę bardzo nie pokazywać go nikomu prócz pana Hamilton'a, jeśli zechce; przy wolnej chwili proszę mi napisać, że Pan go otrzymał, przeczytał i spalił“.

(Historia wydań, w Hume'a Essays, wyd. Green'a i Grose'a, 1898, tom I. 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. Wydanie 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“.

EX LIBRIS
Biblioteki Kuratorium Ośw.
w Białymstoku



Od tłumaczy.

(Do pierwszego wydania).

Niniejszy przekład opiera się na tekście angielskim, umieszczonym w zbiorowym 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 warianty 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 nie tylko ułatwia cytowanie wogóle, lecz okazuje się pożytecznym zwłaszcza przy wspólnym czytaniu w seminariach.

Do przekładu „Badań dotyczących rozumu ludzkiego” dodaliśmy autobiografię Hume'a i list Adama Smitha; oba te dokumenty zapoznają czytelników z postacią filozofa lepiej, aniżeli by to potrafiły uczynić jakiekolwiek „wstępy”. Tekst oryginalny autobiografii i rzeczoności 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 odczytach szczotkowych w Seminarium filozoficznym Uniwersytetu lwowskiego. Członkom tegoż Seminarium 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, przyjmujemy z prawdziwą wdzięcznością.

Lwów, w styczniu 1905.

Dr. Jan Łukasiewicz
Prof. Dr. Kazimierz Twardowski.

(Do drugiego wydania).

Warunki zewnętrzne, w których trzeba było przystąpić do sporządzenia drugiego wydania polskiego przekładu „Badań dotyczących rozumu ludzkiego”, nie pozwoliły współdziałać w tej pracy obu tłumaczom, podpisanym pod pierwszym wydaniem przekładu. Za zgodą tedy Prof. Dra Jana Łukasiewicza, przebywającego od jesieni 1915 r. stale w Warszawie, podjąłem się sam wygotowania niniejszego wydania drugiego. Tekst wydania pierwszego, w którym mimo naszą staranność pozostały — jak to przewidywaliśmy — różne usterki, porównałem ponownie z oryginałem, starając się usunąć niedostatki pierwotnego przekładu; tym sposobem powstał przekład miejscami prawie nowy — o ile zaś zarazem lepszy od poprzedniego, nie mam rzeczą sądzić.

Lwów, w marcu 1919.

Prof. Dr. Kazimierz Twardowski.

(Do trzeciego wydania).

Wydanie trzecie polskiego przekładu „Badań dotyczących rozumu ludzkiego” znacznie mniej różni się od drugiego aniżeli drugie od pierwszego. Potrzeba dokonania w przekładzie poprawek rzeczowych zachodziła tylko w bardzo nielicznych przypadkach. To też zmiany, dokonane w tekście wydania trzeciego, polegają przeważnie na usunięciu usterek stylistycznych wydania drugiego.

Lwów, w grudniu 1928.

Prof. Dr. Kazimierz Twardowski.

SPIS RZECZY.

Badania dotyczące rozumu ludzkiego.

Rozdział I. O różnych rodzajach filozofii	5
Rozdział II. O pochodzeniu idei	17
Rozdział III. O kojarzeniu się idei	23
Rozdział IV. Wątpliwości sceptyczne dotyczące czynności rozumu	34
Rozdział V. Sceptyczne rozwiązanie tych wątpliwości	49
Rozdział VI. O prawdopodobieństwie	66
Rozdział VII. O idei związku koniecznego	70
Rozdział VIII. O wolności i konieczności	90
Rozdział IX. O rozumie zwierząt	114
Rozdział X. O cudach	119
Rozdział XI. O szczególnej opatrności i o życiu przyszłym	146
Rozdział XII. O filozofii akademickiej czyli sceptycznej	163

Autobiografia Hume'a	180
List Adama Smitha do Wilhelma Strahan'a Esq.	190
Przypisek do ustępu 167.	197
Spis wydań	199
Od tłumaczy	200
Spis rzeczy	202
