



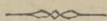


2

08N 57

I 82.460

BERKELEY.



O ZASADACH POZNANIA LUDZKIEGO.

Wyciąg z Ustawy Kasy pomocy dla osób, pracujących na polu naukowym, imienia J. Mianowskiego.

§ 1. Kasa pomocy Józefa Mianowskiego ma na celu udzielenie zapomóg pieniężnych, jednorazowych lub peryodycznych, oraz pożyczek osobom, pracującym na polu naukowym, lub też osobom, które już poprzednio w tej dziedzinie dały się poznać ze swoich prac naukowych. Zadaniem Kasy może być również udzielanie takim osobom środków lub też pożyczek na cele naukowe.

§ 3. Fundusze Kasy stanowią: *a*) wkłady założycieli, *b*) jednorazowe i coroczne wnioski członków Kasy, *c*) dobrowolne ofiary na zasilenie Kasy, *d*) wpływy z publicznych prelekcji, koncertów i widowisk, urządzanych w celu powiększenia funduszy Kasy.

§ 7. Członkowie Kasy dzielą się na honorowych i rzeczywistych. Za honorowych członków uważają się ci, którzy ofiarują jednorazowo dla Kasy przynajmniej sto rubli. Do rzeczywistych zaś członków zaliczają się osoby, wnoszące corocznie do Kasy przynajmniej pięć rubli.

§ 9. Członkami Komitetu mogą być tylko osoby posiadające stopień naukowy.

§ 10. Komitet składa się z 12-tu członków i wybiera ze swego łona większością głosów na lat dwa swego Prezesa i Vice-Prezesa.

§ 18. Komitet drukuje corocznie sprawozdanie z czynności Kasy.

§ 19. Kapitał obrotowy Kasy, przeznaczony na zapomogi jednorazowe i peryodyczne, oraz na pożyczki, składa się: *a*) z wniosków rzeczywistych członków Kasy, *b*) z połowy jednorazowych ofiar członków honorowych Kasy i jej założycieli, *c*) z procentów od wszystkich kapitałów Kasy i *d*) z wpływów z prelekcji publicznych, koncertów i widowisk.

§ 21. Sumy, wskazane w punkcie *c* § 3, zaliczają się do kapitału obrotowego lub zapasowego, zgodnie z życzeniem ofiarodawców.

§ 22. Wysokość zapomogi, jednorazowo lub też peryodyczne w ciągu roku do jednych rąk z kapitału obrotowego wydanej, nie może przenieść $\frac{1}{5}$ części kapitału obrotowego z poprzedniego roku.

Biuro Kasy mieści się w Banku Handlowym w Warszawie, ul. Hr. Berga 7.

Wszyscy członkowie Komitetu przyjmują roczne wkłady od członków kasy, ofiary jednorazowe, jak również podania o pożyczki i zapomogi.

W biurze kasy lub od członków komitetu, otrzymać można ustawę kasy i sprawozdania z czynności za lata ubiegłe.

Wydanie z zapomogi Kasy pomocy dla osób
pracujących na polu naukowym imienia
D-ra Józefa Mianowskiego.

JERZY BERKELEY.

Rzecz o zasadach poznania.

Przełożył z angielskiego

FELIKS JEZIEBSKI.

POD REDAKCYĄ

HENRYKA STRUVEGO.

WARSZAWA.

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI E. WENDEGO i S-ki.

1890.

Cena kop. 50.

PRZEDMOWA.

Żadna *Biblioteka filozoficzna* nie byłaby pełną i nie odpowiadałaby wymaganiom krytycznego poglądu na dzieje filozofii, gdyby nie obejmowała niewielkiego wprawdzie, lecz pełnego doniosłości i pierwszorzędnego w swoim rodzaju traktatu *Jerzego Berkeley'a O zasadach poznania ludzkiego*. Wiemy zgóry, że narażamy się na nowe wycieczki ze strony owych zaściankowych zwolenników „współczesnej nauki” u nas, według których dzisiejsze pokolenie nie ma potrzeby zaglądać do przestarzałych ksiąg najznakomitszych nawet myślicieli świata, bo się od nich zgola niczego już nauczyć nie może; a jednak zmuszeni jesteśmy otwarcie wypowiedzieć tutaj przekonanie, że nikt nie ma prawa w imię „nauki” rozprawiać publicznie o filozofii w ogóle, a w szczególności o realizmie i idealizmie, o materyalizmie i spirytualizmie, kto nie zna niniejszego traktatu Berkeley'a, zawierającego w sobie klasyczne wyświecenie ostatecznych podstaw tych poglądów. Mówić o tem osobno w przedmowie do wydania przekładu tego traktatu niestety potrzeba *tylko* u nas, ze względu na dziwną naiwność, która w tych rzeczach u nas zapanowała; bo reszta świata cywilizowanego nie wątpiła nigdy o tem, że należy znać nie tylko Berkeley'a, lecz jeszcze i nie-

których innych pierwszorzędnych myślicieli świata, aby uchodzić za człowieka filozoficznie wykształconego i wygłaszać nie na żarty, lecz na seryo zdania o *filozofii* i znaczeniu *Biblioteki filozoficznej*.

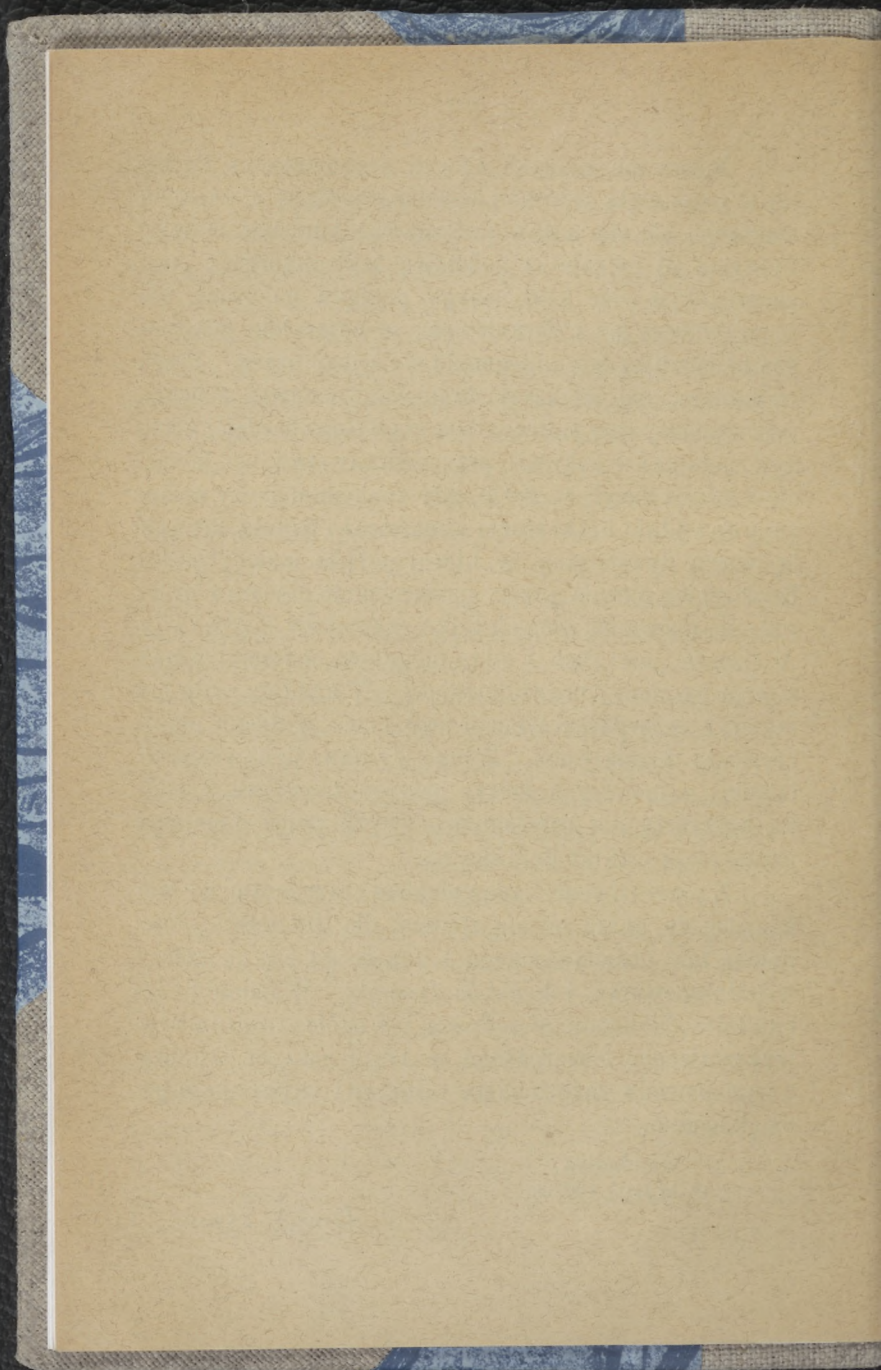
Nauka Berkeley'ą jest typowym wyrazem tej formy *idealizmu* i *spirytualizmu*, która zaprzecza istnieniu materji, a byt realny przypisuje wyłącznie duchowi, podlegającemu wrażeniom i innym objawom umysłowym wskutek swej własnej działalności. To, co my nazywamy materją, naturą fizyczną nie jest, według Berkeley'ą, samoistnym bytem, lecz sprowadza się do szeregu wrażeń podmiotowych o charakterze stałym i niezmiennym, wywołanych w naszym umyśle nie przez jakąś rzeczywiście istniejącą materję zewnętrzną, lecz przez działanie Ducha Najwyższego, Boga, na nasz umysł. Dla objawienia duchom skończonym swej treści i swych niezmiennych praw, Bóg niepotrzebuje pośrednictwa jakiegoś substratu materialnego, lecz działa bezpośrednio na inne duchy *siłą* swego ducha. Materja zaś jest w istocie rzeczy tylko pojęcie oderwane, wytworzone przez abstrakcjonistów, wskutek fałszywego tłumaczenia naszych wrażeń podmiotowych i idej. Abstrakcyoniści zapominają o tem, że rzeczy istnieją tylko o tyle, o ile my je spostrzegamy, że przedmioty dają się rozłożyć bez reszty na nasze wrażenia podmiotowe; że zatem nie ma żadnego rozumnego powodu przypisywać im jakichś przymiotów i dowodzić ich istnienia poza istnieniem naszego ducha i jego działalności. Kto zatem dowodzi, że materja, jako substrat przedmiotów, istnieje sama w sobie, niezależnie od naszego umysłu, ten uznaje byt realny wytworów ducha, t. j. pojęć oderwanych, idej poza samym duchem, który je wytwarza — co jest oczywiście niedorzecznością.

Można nie zgadzać się z tą argumentacją Berkeley'a, rozwiniętą szeroko i wszechstronnie w niniejszym traktacie; ale nie można przyznawać istnienia materii i przyjąć jej pojęcia za podstawę jakiegokolwiek „naukowego“, a więc krytycznego poglądu na świat, nie rozprawiwszy się z Berkeley'em, co naturalnie jest rzeczą niemożliwą bez zapoznania się z jego pracą. Praca ta nabiera tem większej doniosłości w chwili obecnej, gdy dogmatyczny materializm traci coraz bardziej grunt pod nogami i w zakresie przyrodoznawstwa, na poparcie którego liczył; w chwili, gdy znakomici fizycy wykazują dowodnie braki teorii atomistyki i usiłują zastąpić ją teorią dynamiczną, w której pojęcie materii coraz bardziej się ułatwia przez sprowadzenie objawów przyrody do działania samych tylko czynników *ruchu i siły*. A czemże jest ruch i siła, ulegające matematycznej, a więc rozumnej prawidłowości? W każdym razie nie materią w zwykłym pojęciu tego słowa, w duchu empirycznego dogmatyzmu. Z tego wynika, że nawet zwolennicy najnowszych teoryj przyrodoznawstwa z wielką korzyścią dla rozjaśnienia swych pojęć o materii przeczytają traktat Berkeley'a.

Z prawdziwym zadowoleniem zaznaczam na tem miejscu, że udało mi się zjednać dla *Biblioteki filozoficznej* tak doświadczonego i znającego się na rzeczy współpracownika, jak *Feliks Jeziński*. W imieniu czytelników *Biblioteki filozoficznej* i w ogóle zwolenników wykształcenia filozoficznego w kraju naszym składam z tego powodu zasłużonemu pisarzowi najszczerze podziękowanie.

WARSZAWA,
w Maju, 1890.

Henryk Struwe.



WSTĘP TŁUMACZA.

JERZY BERKELEY,

JEGO ŻYCIE I FILOZOFIA.

„Dekart jest założycielem filozofii nowoczesnej, Berkeley jest założycielem właściwego i prawdziwego idealizmu.”(*) Tak się odzywa o nim mędrzec, który, jak wiadomo, lekceważąco wyrażać się zwykł o powagach zdumiewających dotąd świat swojemi pomysłami. Jako człowiek, latami dojrzałości swej należący do pierwszej połowy wieku XVIII, Berkeley występuje na silnie rozgrzanym gruncie myśli filozoficznej, tak na starym łądzie jak i w Anglii. Na ziemi ojczystej otaczała go atmosfera deizmu (Tolanda, Lyonsa i Antoniego Collinsa), z drugiej strony powstawały wysokie teorye etyczne o skrajnych względem siebie kierunkach

(*) Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena.“

(w Shaftesburym, Mandeville'u i wielu innych), a w dziedzinie czysto-filozoficznej poprzedził go bezpośrednio Jan Locke. Pod wpływem takich to żywiołów, obok właściwej mu wnikliwości i ducha spostrzegawczego, a przytem na tle najpiękniejszego, najzaśniejszego charakteru, Berkeley wzrósł na głębokiego myśliciela, wielostronnego badacza, oraz wzorowego pisarza — i to w okresie zbliżającego się już zaćmienia literatury angielskiej po złotym jej wieku.

Jerzy Berkeley urodził się w r. 1684 (podług innych 1685) w Kilkrin, w hrabstwie Kilkenny, w Irlandyi. Był on prawnukiem Berkeleyya Stratton, który zamieszkał był w Irlandyi jako lord-namiestnik z ramienia Karola II-go. O pierwszych latach życia Jerzego skąpe posiadamy wiadomości, tak iż występuje on „prawie z pomroku, jako już najsubtelniejszy i wykończony filozof swojego wieku.”(*) W piętnastym roku jego życia widzimy go w Trinity College, gdzie następnie w r. 1707 otrzymał stopień towarzysza (fellowship). Jestto okres wielostronnych studyów Berkeleyya i również wielostronnej twórczości pisarskiej od rozpraw matematycznych, aż do *Teoryi wzroku*, *Zasad poznania ludzkiego*, *Rozmów* i pism polemicznych w zakresie etyki, polityki i religii. Od roku 1713 rozpoczyna się doba rozgłosu i wziętości Berkeleyya, jego stosunki z najwyższymi powagami świata literackiego i państwowego. Obok sławy, zyskanej pracami, szczególnie filozoficznymi, drogę do wspomnianych stosunków torowała mu zachowana pod głęboką erudycją i badawczymi studyami nad Bakonem, Dekartem, Malebranchem, Newtonem i t. p. niezwykła słodycz w obejściu się towarzyskiem.

(*) Fraser, „Life and letters of Berkeley.“

Swift, po wprowadzeniu go do domu hr. Atterbury, takie usłyszał z ust jego zdanie o naszym filozofie: „Tyle rozumu, tyle wiedzy a zarazem tyle skromności i pokory nigdy nie przypuszczałem, ażeby mogło przypaść w udziale, chyba tylko aniołom, aż do chwili kiedy ujrzałem tego dżentelmena.” Sam nawet Pope, którego satyra, jak wiemy, była tak nieubłaganą, przypisuje Berkeleyowi „wszystkie cnoty, jakie być mogą pod niebem.”

Zalecony przez Swifta hrabiemu Peterborough, Berkeley, jako jego kapelan i sekretarz, towarzyszył mu w jego podróży przez Francję do Włoch. Po powrocie z Włoch i ciężkiej chorobie(*) widzimy go powtórnie we Francyi i Włoszech. Do tego okresu należyć ma, podług dość upowszechnionego mniemania, dysputa filozoficzna pomiędzy Berkeleyem a Malebranche,(**) mędrcom o pół wieku starszym od niego.

W roku 1728 poślubił Annę Forster, córkę Johna, znakomitego mówcy (speakera) w irlandzkiej izbie gminnej; był on już przed czterema laty dziekanem w Dorry. Ówczesnie powstała była myśl założenia kolegium na wyspach Bermudzkich, ażeby uczynić je ogni-

(*) Z powodu tej choroby naszego mędrca—*idealisty*, lekarz Arbuthnot w liście do humorysty Swifta, dla uraczenia go ze swej strony także dawką humoru, tak pisze o jego powrocie do zdrowia: „nasz biedny filozof Berkeley ma teraz *ideę* zdrowia, którą z wielką trudnością przyszło mu wytworzyć w sobie; albowiem miał on w sobie *ideę* dziwnej gorączki, a tak silnej, że ledwie dało się zniszczyć ją wprowadzeniem innej *idei*.”

(**) Podczas odwiedzin swoich u Malebranche'a, zastał go ciężko chorego. Żywa rozmowa pomiędzy dwoma mędrkami, tak blisko spokrewnionymi z sobą duchem, miała, jak utrzymują, przyspieszyć zgon Malebranche'a. Lata referimus.

skiem, z którego rozchodzić się miały promienie kultury i chrześcijaństwa za oceanem. Ta myśl, pochwycona gorąco przez samego króla Jerzego, otwierała szerokie przestwory dla umysłu i wyobraźni Berkeleya. Robert Walpole wyjednał u rządu poważną sumę, jako uposażenie przyszłego kolegium. W r. 1728 Berkeley odpłynął do Rhode Island. Przeszło trzechletni pobyt w Ameryce, który na nieszczęście zakończył się gorzkim zawodem (Walpole odmówił przyrzeczonego uposażenia), nasz mędrzec upamiętnił wytworzeniem najważniejszego po *Zasadach poznania* pisma p. t. *Alciphron*. Powstało ono pod przygnębiającem wrażeniem jego, jako obrońcy państwowej religii, pod którą podkopywali grunt deiści i wolnomyślni. Szczególniej zwraca się tu Berkeley przeciwko Ant. Ashl. Cooperowi, późniejszemu hr. Shaftesbury, który, chociaż przeciwnik ateizmu, odzywa się jednak tonem skeptyka o religii objawionej(*)—przeciwko Mandeville'owi, dowodzącemu (w swojej „bajce o pszczołach”), że wady prywatne mogą być zużytkowane na korzyść społeczeństwa — przeciw Collinsowi i innym.

Alciphron zjednał Berkeleyowi wysokie względy u żony Jerzego II, królowej Karoliny i w r. 1734 zamianowano go biskupem Cloyne'u.

Zaszczytne miejsce, obok czy sto filozoficznych, należy się jego pracom w dziedzinie politycznej i społecznej. Oprócz kazań, w których podnosi, może nieco zbyt technicznie, hobbesowską zasadę „cives sunt multitudo” na chlubną wzmiankę zasługują jego *Maksymy, dotyczące patriotyzmu*. — Przypisują mu przytem, ale, jak się

(*) Jego pismo „Characteristics of men, manners and opinions“ (1716).

zdaje bezzasadnie, romans p. t. *Przygody siniora Gaudencjusza z Lukki* (Adventures of S. G. di Lucca).

Berkeley płodnością i wielostronnością pióra przypomina Leibnica. Ostatnie dwudziestolecie swego życia zasnuwał on pracami z najrozmaitszych i względnie najodleglejszych od siebie dziedzin: od kwestyi matematycznych (*Analyst*, o ilościach nieskończenie wielkich i nieskończenie małych), aż do rozpraw treści medycznej (*O wodzie smotowej* = Tar-Water). Wszystkie jednak te prace, przy całej specjalności swojej, zawsze mają pod sobą główny podkład jego systematu filozoficznego, rozwiniętego w całej pełni w *Zasadach poznania ludzkiego*.

Ostatnią pracą filozoficzną Berkeleya jest *Siris*.

W r. 1752 Berkeley spędził ostatnie dni życia w Oksfordzie. W d. 14 stycznia, 1753 r., w chwili, kiedy żona czytała mu Biblię, zdawało się że zasypia; ale córka, przyniosłszy mu herbatę, spostrzegła, że już nie żyje.

Z pism Berkeleya, do dziedziny filozoficznej należą:

1) Wspomniany już przez nas *Alciphron*, czyli *mniejszy filozof* (Alciphron, or Minute Philosopher), wydane w Londynie w r. 1732, 1752, a następnie w r. 1803, z komentarzem prezydenta Dwighta. Tu nasz filozof występuje przeciw wolnomyślnym wszystkim odcieniów, a szczególnie przeciw Shaftesburemu, Mandeville'owi i Collinsowi. Ukryty pod przyłbicą Krytona, Berkeley radzi wolnomyślnym, ażeby systemat swój poddał pod próbę doświadczenia i mianowicie, ażeby wypróbowali go wśród turków i hottentotów. Obróń-

cą niezależnego myślenia jest tu Lysikles, który w szerzeniu swoich zasad, „w wypielaniu przesądów” porównywa siebie do kreta, pracującego pod ziemią, a starannie ukrywającego się przed publicznością. Ostatni strzał, jak łatwo się domyśleć, przypada tu Krytonowi; myśl niezależna (ateizm) skazaną zostaje na potępienie, jako współpracowniczka prochu strzelniczego i wódki, (*) a nasz mędrzec otrzymuje od wdzięcznej mu królowej Karoliny godność biskupią.

2) *Teorya wzroku* (Theory of Vision) r. 1709 i 1733, gdzie Berkeley z zadziwiającą, jak na owe czasy wnikliwością, przeprowadza zasadę asocjacyi wrażeń wzroku i dotyku. Wrażenia, a raczej idee wzroku są, zdaniem Berkeleya, znakami i niejako przepowiedniami idej dotykania. Pojęcie odległości jednych przedmiotów od drugich, właściwie biorąc, nie jest bezpośrednim wynikiem spostrzeżenia wzrokowego—przeciwnie, wrażenie wzrokowe napomyka nam tylko o tem, jakie to idee dotykowe mogłoby ono wywołać w nas następnie w pewnych odstępach czasu. Ta myśl o odległości pomiędzy przedmiotami jest w związku z zapytaniem o przestrzeni, czyli o miejscu zajmowanem przez przedmioty. I tę kwestyę Berkeley pojmuje również w duchu idealistycznym. Miejsce, podług Berkeleya, istnieje li tylko jako spostrzegane, czyli pojmovane przez umysł; *miejscem* jest umysł. Mamy więc tu niejako przedsmak teoryi Kanta o przestrzeni.

3) *Trzy rozmowy pomiędzy Hylasem a Filonusem* (Tree dialogues between H. and Phil.) 1713, 1723, 1734, oraz w wydaniu pośmiertnem r. 1776. Tu autor streszcza w popularniejszym kroju, aniżeli w *Zasadach*

(*) Alciphron, Dialogue II.

poznania," główne podstawy swego idealizmu, zestawiając je z panującymi w potocznym świecie wierzeniami o przedmiotowym, niezależnym od umysłu istnieniu materji.

Ale najważniejszym pismem, stanowiącym niejako korpus systematu Berkeleya jest *Rzecz o zasadach poznania ludzkiego* (A treatise concerning the principles of human knowledge. 1710). Najnowsze wydanie tego traktatu nastąpiło w r. 1886, w Filadelfii. Dokonał go Karol P. Krauth. Tego wydania używaliśmy w niniejszym przekładzie.

Berkeley przedewszystkiem ubolewa nad tem, że umysł w badaniach swoich narażonym jest na tysiączne błędy, które nieraz doprowadzają go do ostatecznego zwątpienia o samym sobie. Błędy te jednak, zdaniem jego, mają swe źródło nie tyle w przyrodzonej niezdolności, na której karb zwykliśmy je składać, ani w zawilosci samych przedmiotów, ile raczej w fałszywych zasadnikach, na których opiera się badanie, a których możnaby unikać. Otóż, zwraca się naprzód przeciw ogólnie upowszechnionej sprężynie dyalektyki filozoficznej, w samych podstawach swoich fałszywej — przeciw t. z. pojęciom *oderwanym*, i przeciw mniemaniu, jakoby człowiekowi wrodzoną była zdolność ich wytwarzania. Berkeley uznaje wprawdzie pojęcia *ogólne*, ale odrzuca stanowczo pojęcia ogólnie *abstrakcyjne*. Każde pojęcie ogólne (oznaczone wyrazem, terminem, np. trójkąt, człowiek) nie są wytworem abstrakcyi, czyli postawienia się umysłu po nad wszelkimi szczegółami przedmiotów lub ich cech poszczególnych; są one raczej ich *przedstawicielami*. Ogólnymi stają się one wskutek ich użycia; ale zawsze ostatecznymi punktami ich oparcia są pojęcia szczegółowe, czyto przedmiotów, czyto ich cech.

Całe to rozumowanie Berkeley wymierza głównie przeciw Locke'owi, o którym wprawdzie odzywa się stale z wysokiem uznaniem, ale w całym prawie ciągu swojego rozumowania zachowuje względem niego postawę polemiczną, nieraz zabarwioną wcale udatnym humoryzmem. „Ludzie dorośli — mówi Berkeley — nie przyznają się, ażeby kiedykolwiek w latach dojrzałych podejmowali mozolną pracę abstrahowania; jeżeli zaś przypaśćby ona miała na pierwsze lata życia ludzkiego, w takim razie dzieci nie mogłyby gwarzyć z sobą o zabawkach swoich, nie dokonawszy poprzednio w umysłach swoich zawikłanego procesu abstrakcyi i nie umówiwszy się z sobą o oderwanem znaczeniu wyrazu grzechotka, cukierek i t. p.”

Za drugie źródło błędów i zawikłań w myśleniu filozoficznym Berkeley uważa owo złudzenie, które sprowadziło za sobą nadużycie języka, wyrazów, niby naukowych. Nadużycie to doszło do takiego stopnia, że prawie niepodobieństwem jest wywikłać się z tej dusznej atmosfery. Wynikło zaś ono głównie ztąd, że (posługując się wyrazami pod hasłem teoryi abstrakcyi, sądzono, że są one zawsze tylko nazwami pojęć, a ztąd rozprawy i spory o pojęciach były nieraz w gruncie rzeczy sprzeczkami słownemi. „Nadaremnie—mówi Berkeley (*)—wzbijamy się wzrokiem w przestwory nieba i zapuszczamy się we wnętrze ziemi; nadaremnie radzimy się pism uczonych mężów i kroczymy za ciemnymi śladami starożytności—potrzeba nam tylko ściągnąć zasłonę słów, ażeby ujrzeć w całej czystości najpiękniejsze drzewo wiedzy, którego owoc jest wyborny, a dla dłoni naszej dostępny.”

(*) Wstęp, rozdz. 24.

Stanowcze zerwanie z (obaloną przez Berkeleyya) teorią t. z. pojęć oderwanych musiało bezpośrednio wpłynąć na wybór samej metody: idealizm jego jest *empirycznym*. Empiryczny pochod rozumowania, który Berkeley winien po części był dwom wielkim poprzednikom swoim, a który pod jego następcami miał się przetworzyć w filozofję popularną, naraża go wprawdzie na wybiegającą niekiedy nad miarę rozwlekłość i powtarzanie się, ale w ogóle jego filozofii nadaje niezwykłą przezroczystość. Atoli sama metoda wykładu nie stanowi jeszcze szkoły i dla tego niewłaściwem zdaje się nam zaliczanie Berkeleyya do grupy popularystów, albo stawianie go obok mędrców, biorących za podwalinę badań swoich t. z. zmysł powszechny (*common sense*).

Zwrócić się nam należy pod tym względem do samego ducha systematu, który, jak już nadmieniliśmy, najgłówniej wypowiada się w *Zasadach poznania ludzkiego*. Tu przybywa nam drugi, najważniejszy rys charakterystyki systematu: jest to idealizm *psychologiczny*. Taki charakter nauki Berkeleyya streścić się daje w dwóch następujących zasadach, na których opiera się cała jej budowa: „Człowiek nie może się przenieść poza granicę świadomości siebie“... „Świata materialnego obiektywnie dowieść niepodobna.“

Zgadając się z Lock'em co do źródła naszych wyobrażeń (idej), rozechodzi się z nim stanowczo w dalszym rozwinięciu jego teorii. Locke powiedział tylko, że dusza nasza w spostrzeżeniach zmysłowych spostrzega jedynie własne swoje wyobrażenia, idee, nie zaś bezpośrednio same przedmioty. Berkeley posuwa się o ważny krok dalej w kierunku idealistycznym; podług niego wszystkie przedmioty zewnętrzne są niczem in-

nem, jak tylko naszymi ideami. Locke, odróżniając dwie grupy przymiotów w ciałach zewnętrznych, tylko jednej z nich przyznaje rzeczywistość obiektywną (kształtowi, ruchowi, spoczynkowi, rozciągłości, spójności, nieprzenikliwości i liczbie); Berkeley i te nawet przerzuca w świat umysłowy; zamykając rozumowania swoje ową lapidarną formułą: *Esse, jest to percipi* (istnieć, być, jest to być spostrzeganym). Idee poza umysłem istnieć nie mogą, nie mogą mieć nic odpowiadającego im w (mniemanym) świecie materyalnym — nie mogą być nawet kopiami, odbiciami, podobieństwami czegoś, istniejącego poza umysłem.

Za odrzuceniem przymiotów ciał zewnętrznych przyszło z kolei zaprzeczenie obiektywnego bytu materii, obalenie tradycyjnej nauki o tak zwanych trybach i własnościach, których tłem (substratem) ma być substancja materyalna. Wiara w bytność materii, czyli ciał niepostrzegalnych, podług zdania Berkeleygo, stała się źródłem nieskończonych błędów i zawiłości nie tylko w filozofii, ale nawet i w samej religii. Dla ostatecznego ocenienia pod tym względem zdania obrońców materii, Berkeley ma na ustach nawet wyraz *bezbożność*. „Gdyby ludzie, — mówi Berkeley (rozd. 94), — zastanowili się byli nad tem, że słońce, księżyc, gwiazdy i każdy inny przedmiot zmysłowy, są to tylko wrażenia, zachodzące w ich umysłach, a nie mające innej bytności, oprócz tej, że są — o ile są — spostrzegane, bezwątpienia nie byliby nigdy upadli tak nisko i nie modlili się do swoich własnych idej.“

Pod hasłem swego idealistycznego dogmatu Berkeley zapuszcza się następnie w dwie wielkie dzielnice nauki spekulacyjnej, poświęconej badaniu pojęć otrzymanych za pomocą zmysłów: w filozofię natury i mate-

matykę. Tu na samym wstępie spotyka się on z teorią wysoce przez siebie poważanego Newtona, który w wiekopomnem dziele swoim *Philosophiae naturalis principia mathematica*, rozpoczyna od metafizycznych jej podstaw, a mianowicie od pojęcia czasu, ruchu i przestrzeni. Już sam postawiony przez Newtona podział tych trzech kategorii—czasu, ruchu i przestrzeni, na bezwzględne i względne, jako uzasadniony na abstrakcyi, nie mógł zyskać uznania ze strony Berkeleya. Jakoż uznaje on tylko względny czas, względną przestrzeń, względny ruch—i jak co do czasu twierdzi, że niepodobieństwem jest wytworzyć sobie pojęcie czasu, niezależnego od kolejnego następstwa po sobie idei w umyśle ludzkim, tak również odrzuca stanowczo tę zasadę, jakoby przestrzeń i ruch miały stanowić jakąś kategorię obiektywną, a pozostawia im jedynie tylko rolę psychologiczną.

Podobną odprawę daje Berkeley teoriom matematycznym, o ile te, siląc się wzbić do wyżyn metafizyki, za punkt wyjścia biorą sobie pojęcie liczby in *abstracto* (w arytmetyce) oraz abstrakcyjne pojęcie „nieskończonej podzielności rozciągłości.” Jak każda z poprzednich, tak i ta dzielnica systemu Berkeleya kończy się tą łatwą do przewidzenia myślą, że jak każda oznaczona liczba, tak również każda oddzielna, ograniczona rozciągłość (a tylko taką uznaje Berkeley) istnieje tylko w umyśle, jest ideą, a więc i tu sprawdza się ostatecznie formuła jego filozofii, że byt przedmiotów jestto ich spostrzegalność (Esse=Percipi).

Dotąd Berkeley pozostał wiernym naczelnemu gołdłu swojemu: nie wydalil się ani krokiem poza dziedzi-

nę świadomości wewnętrznej, jak gdyby mając w pamięci te słowa Augustyna: „nie wychodź na zewnątrz, powróć w siebie samego, w człowieku wewnętrznym przemieszkują prawda.” Ale w tem właśnie wosobnieniu się tkwiła sprężyna, która wyrzuciła go za czarowane koło idei. Tym punktem było zapytanie o przyczynie idei.

Podług Berkeleya, wszystkie nasze idee, wrażenia zmysłowe, pojęcia (czyli jakimikolwiek imionami nazwać by chciano te rzeczy, które spostrzegamy) są biernymi, bezwładnymi. Wszelkie więc teorie, upatrujące przyczynę naszych idei w mniemanych czynnikach zewnętrznych (liczbie, ruchu, wielkości, barwach i t. p.) Berkeley ogłasza za bezzasadne i fałszywe. A jednak faktem jest niezaprzeczonym, że one powstają w umyśle, to budzą się, to zmieniają, to znikają zupełnie, ustępując miejsca nowym. Jest tedy jakaś przyczyna tych idei,^(*) od której one zależą, która je wytwarza i zmienia; jest pewne domyślne tło (substratum), utrzymujące całą nieskończenie wielostronną ich grę w umyśle ludzkim, jest pewna substancja. Ponieważ zaś nasz filozof odrzuca, jak wiadomo, wszelką substancję cielesną, pozostało mu więc, dla wytłumaczenia wszystkich szczegółowych zjawisk psychicznych, uciec się do jakiejś czynnej, niematerialnej substancji.

Tą czynną siłą, cisnącą mimowolnie na umysł człowieka, który nie może zamknąć oczu na wdzierające się weń idee, jest *Duch*, istota czynna, pojedyncza, niepodzielna, którą, ze względu, że spostrzega idee, nazywa-

(*) Nie zapominajmy, że dla Berkeley'a wyraz „idea,” przetłumaczony na język realistyczny, znaczy to samo co rzecz, przedmiot spostrzegania.

my rozumem, a ze względu, że je już to wytwarza, jużto opracowyywa, nazywamy *wolą*. Jako siła czynna, duch stoi wyżej nad sferą idei; te więc przedstawić go nam nie mogą ani w postaci obrazów, wycisniętych na zmysłach, ani w postaci jakiegośkolwiek podobieństwa.

Otóż wprowadzenie (nieco niespodziewane) tej wyższej instancyi, panującej nad ideami i tak mającej się do nich, jak siła do zjawisk, stanowi przełom w dotychczasowym toku rozumowania Berkeleyya i nie zdaje przystawać do wygłoszonej zasady: *Esse=Percipi*. Kto wie, czy nie nastąpiło ono z tej pobudki, ażeby zrobić pewne ustępstwo pojęciom religijnym, bez którego zagrażała by filozofowi rażąca oczy świata kolizya. Jakoż od tego punktu zaczyna się pewnego rodzaju odbudowanie tego, co się zachwiało wstrząśnieniem, blisko graniczącem ze sceptycyzmem. I w ogóle przyznać należy, że dla rozwikłania nasuwających się węzłów nieuniknionym był jaskrawy skok, wcale nie rozstrzygający spornej kwestyi materjalizmu i spirytualizmu. Odbudowanie, o którym nadmieniliśmy, Berkeleyy przeprowadza kilku liniami prostemi, bez ściślejszego uzasadnienia; posuwa się ono w sposób następujący.

Przekonanie o bytności w nas ducha, jako tła idei naszych, prowadzi nas do przekonania o bytności i *innych* duchów. Dochodzimy zaś do niego pośrednio, a mianowicie za pośrednictwem *naszych* własnych, osobistych idei, które przenosimy z siebie na inne duchy (na otaczających nas ludzi). Jak w chwili, kiedy poruszamy ręką, ruchowi temu towarzyszy przeświadczenie, że jest on znakiem naszej woli, tak podobny ruch, spostrzegany w innych, naprowadza nas na wniosek o bytności woli w nich. I oto nowe źródło, rozszerzające zakres naszych idei i wyprowadzające nas poniekąd

za obręb świadomości osobistej. Ale ciągłość, prawidłowy porządek w wysnuwaniu się idei w naszym umyśle, zdumiewająca ich harmonia i ład w kojarzeniu się ze sobą rzeczy przyrodzonych, zniewala nas do wierzenia, że każda z tych rzeczy, które nazywamy dziełami natury, a zatem większa część idei, czyli spostrzeganych przez nas wrażeń, nie jest utworem woli ludzkiej.

Tu więc Berkeley po raz drugi spotyka się z zapytaniem przyczynowości. Gdzie może być źródło owego majestatu, wdzięku i doskonałości w większych, a planu i wykończenia w drobnych częściach stworzenia? Tu też zarówno Berkeley wykonywa przeskok, do którego podobnie, jak do wspomnianego wyżej, zagnęły go pobudki zewnętrznej, nie filozoficznej natury, które wprawdzie uwzględnić należy, które jednak nie są organiczną wynikiłością systematu. Jest to mianowicie zwrot *teozoficzny*, stanowiący ostateczne zasklepienie systematu.

Niezależność idei od woli człowieka, prawidłowość w ich wynurzaniu się na widnokręgu tak ducha indywidualnego, jak duchów w ogóle, prowadzi naszego mędrca do idei Stwórcy, „nierównie bezpośredniej i widoczniejszej podpadającej pod spostrzeganie, aniżeli idee bytności innych ludzi.” On i tylko On, mówi Berkeley, potęgą swojego „stań się” utrzymuje ową spójnię duchów, mocą której zdolnymi są one spostrzegać wzajemnie jedne istnienie drugich (rozdz. 147).

Idealizm, czyli jeden z dwóch wielkich kierunków, jakie przedstawia nam historia filozofii w rozwiązywaniu zagadki stosunku ducha ludzkiego do świata przedmiotowego, w pełni i postawie wykończonej, ukazuje się

dopiero w wiekach nowoczesnych. Przelotnie rzucone przez siebie zapytanie, czy „czas istniałby w razie, gdyby nie było duszy,” Arystoteles rozstrzyga wymijająco. Również nie słusznem byłoby upatrywać zadatek idealistycznego pojęcia przestrzeni w tych słowach Plotyna, które wymknęły mu się z ust prawie bezwiednie: „nie-masz innego miejsca na istnienie tego wszechświata, jak tylko dusza.” Stanowczo bezbarwni pod tym względem są wieki średnie, zarówno jak czasy scholastyki, tej „słomianej metafizyki rozumu,” jak ją nazywa Hegel.

Pierwszym krokiem do wybitniejszego rozłamu pojęć na realizm i idealizm było rozejrzenie się we władzach poznawczych umysłu ludzkiego, stworzenie metody, a następnie obranie myślącego ducha za punkt wyjścia w badaniach. Na tej drodze powstała naprzód myśl rozłożenia naszych pojęć o rzeczach na dwa ich składowe pierwiastki, wyróżnienie tego co w nich jest ściśle przedmiotowem, od tego co wnosi w nie umysł z przyrodzonego swego ustroju. Stopniowe kroczenie ku idealizmowi rozpoczyna się tu od niedowierzania zmysłom, które następnie przetwarza się w tak zwany *fenomenalizm*, to jest w przypuszczenie, że jedyną przedmiotowością, jedynem pozostawionem umysłowi ludzkiemu polem badania są *zjawiska* świata zewnętrznego— a na tym znów punkcie rozpoczyna się nowy rozłam a mianowicie: na teorię, przypuszczającą tło, czyli realną podstawę zjawisk (substancję), oraz na teorię, odrzucającą owe domyślne *x*, a cały proces sprowadzającą do czysto psychologicznej roboty, w naszym umyśle zachodzącej, obalającą zarówno realne zjawiska, jak i same przedmioty, a na ich miejsce stawiającą *idee*.

Otóż taki krańcowy idealizm wytworzył i na systemat ukształtował Berkeley. Z jaką ścisłością wy-

snuwa on główne punkty i poprzeczne nici, jak zręcznie odbija zarzuty, czynione sobie tak ze strony myślicieli, jak i ze strony praktycznego przeświadczenia, tak jak skrawo potraconego zasadą zaprzeczającą realny byt przedmiotów — o tem przekona się czytelnik, krocząc za naszym mędrceem przez toczące się jasno, zrozumiale a wymownie rozdziały *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*. Mniej zaspakajającym będzie dla czytelnika sam kamień węgielny systematu, t. j. wprowadzenie ducha drogą zbyt dogmatyczną, oraz teozoficzne uwięzienie gmachu.

Dla uratowania samodzielności umysłu ludzkiego, podkopanej tem nieprzewidzianem zasklepieniem systematu, Berkeley zastrzega się przeciw teorii Malebranche'a. Podług Malebranche'a, wszystkie pojęcia swoje człowiek otrzymuje nie wprost, ale niejako pod kątem: „wszystkie rzeczy człowiek, zdaniem jego, spostrzega w Bogu”. „Świadomość nasza o Bogu nie wytwarza się (według słów jego) w naszym duchu drogą subiektywną, przyczynieniem się naszego rozumowania; tkwi ona tam raczej biernie, ponieważ Bóg wszechobecnością swoją w najściślejszem zostaje połączeniu z naszymi duszami — jest on jakoby miejscem pobytu duchów, jak przestrzeń jest miejscem pobytu ciał.” Berkeley, przeciwnie, przyznaje umysłowi ludzkiemu zaszczyt *wywnioskowania* bytności Boga. Jak bowiem z grupy zjawisk (ruchu, barwy, działania i t. p.), spostrzeganych po za nami w innych ludziach, wnioskujemy o ukrytej pod nimi substancji, która w tych zjawiskach uzewnętrznia się przed nami, tak, na zasadzie analogii, wnioskujemy o Bogu. Różnicę stanowi tu nieskończona mnogość zjawisk przyrody, oraz wiekuistość ich powtarzania się. Wątpliwości, budzące się w niektórych umysłach, co do

bytności Boga, Berkeley zręcznie tłumaczy tem, że owe Światło, jako zbyt rażące, oślepia umysł ludzki swym blaskiem.

Obranie świadomości za punkt wyjścia głęboko spokrewnia Berkeleyya z Kartezjuszem, ale różnią się oni stanowczo drogami, prowadzącymi do pojęcia Boga. Kiedy u Berkeleyya, jak widzieliśmy, pojęcie to okazuje się dopiero u kresu systematu, tym czasem Kartezjusz z bytności Boga wyprowadza wniosek o istnieniu świata. Nie mniej wybitną różnicę stanowi bezwzględne odrzucenie pojęć wrodzonych, które Kartezjusz wprowadził był na nowo na porządek dzienny w filozofii.

Stosunek Berkeleyya do Spinozy, który go poprzedził prawie o całe pół wieku, przedstawia pewną wspólność w ostatecznym wyniku obudwu. Dwoistość (dualizm) Kartezjuszowska, stanowiąca kategorię „myśli i rozciągłości”, sprowadzoną została przez Spinozę do monizmu, t. j. do jedynej, bezwzględnej wszechsubstancji (co, jak wiadomo, zjednało Spinozie imię założyciela nowożytnego panteizmu).(*) Otóż Berkeley jest również monistą, ale monistą barwy idealistycznej; uznaje on również li tylko jeden rodzaj substancji: *ducha*; a taż sama obawa popadnięcia w panteizm skłoniła go do zerwania z ukrywającą w sobie zarody panteizmu nauką Malebranche'a.

O wpływie filozofii Locke'a na ducha systematu Berkeleyya nadmieniliśmy już poprzednio. Toczy on z nim walkę uporczywą, ale również szlachetną, jak niegdyś walka Leibnica z Lockem. Tu dodajemy jeszcze jedną ogólną charakterystykę. Teoria Locke'a, jedną

(*) Zob. przekłady *Rozmyślań Kartezjusza i Etyki Spinozy*, wchodzące w skład niniejszej *Biblioteki filozoficznej*.

stroną swoją kroczy ku materjalizmowi, drugą stroną prowadzi do idealizmu. Ten ostatni rys spostrzegamy w jego zdaniu, potępiającem pojęcie *substancyi*, oraz w jego kryterjum poznania. Tym czasem Berkeley ani na chwilę nie rozstaje się z tym głównym artykułem swej wiary, że „być, jestto być spostrzeganym“.

Filozofia Berkeleya wywołała w ciągu czasów zarówno głosy uwielbienia, jak burze protestów. Z jednej strony słyszymy, że Berkeley stanowi dolne ogniwo łańcucha, które poprowadziło do Hume'a, od Hume'a do Kanta, a od Kanta do owego olbrzymiego gmachu spekulacyi, który zakończy się szkołą Hegla. Z przeciwnego znów obozu dolatują nas złośliwe wycieczki, dokonywane zpoza pleców rozsądku praktycznego, w tem zuchwałem przekonaniu, że uda się im „skrępować Herkulesa pajęczyną”. Diderot sądzi, że ten „dziwaczny systemat zrodzić się mógł tylko pomiędzy ślepymi“. Wolter, ten sam Wolter, który wyraził się prawdziwie po wolterowski o wielkim Deskarcie, że ten nie czytał nic, nawet ewangelii—nie mógł oszczędzić ukąszeń i Berkeleyowi. „Podług tego uczonego“, mówi „dziesięć tysięcy ludzi, zabitych dziesięciu tysiącami wystrzałów działowych, realnie niczem innym nie są, jeno dziesięciu tysiącami idej naszego umysłu“. Takie jednak i podobne im wycieczki podjazdowej krytyki przeszły bez echa i poważnych następstw w sprawach filozofii.

Pierwszy poważny głos sądu w bieżącym stuleciu co do Berkeleya we Francyi wyszedł z ust J. M. Dégéranda. Zdaniem jego, Berkeley dokonał najgłębszych i najgenialniejszych, jakie przedstawić nam mogą dzieje filozofii, poszukiwań nad operacyami umysłu ludzkie-

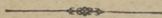
go. Również poważną zachowuje postawę w swym sądzie niemiecki dziejopis filozofii Buhle—chociaż znajduje w jego idealizmie zasadniczy błąd wnioskowania. Podług niego, z tego, że poznanie nasze polega na subiektywnych wrażeniach naszych i pojęciu, Berkeley nie miał prawa wywnioskować o nieistnieniu obiektywnej rzeczywistości przedmiotów zewnętrznych, będących *realnemi przyczynami* poznania. Schopenhauer, jak widzieliśmy, przyznaje Berkeleyowi zasługę prawdziwego założyciela idealizmu, uważając wszelkie w tym rodzaju domysły lub wskazówki (np. Arystotelesa, Plotyna i t. p.) za słabe, niedonoszone plody instynktu. Najrzeczniejszy z encyklopedystów, Holbach, gniewał się na samego siebie za to, że pomimo głębokiego przeświadczenia o fałszywości tego systematu, nie jest w stanie obalić go.

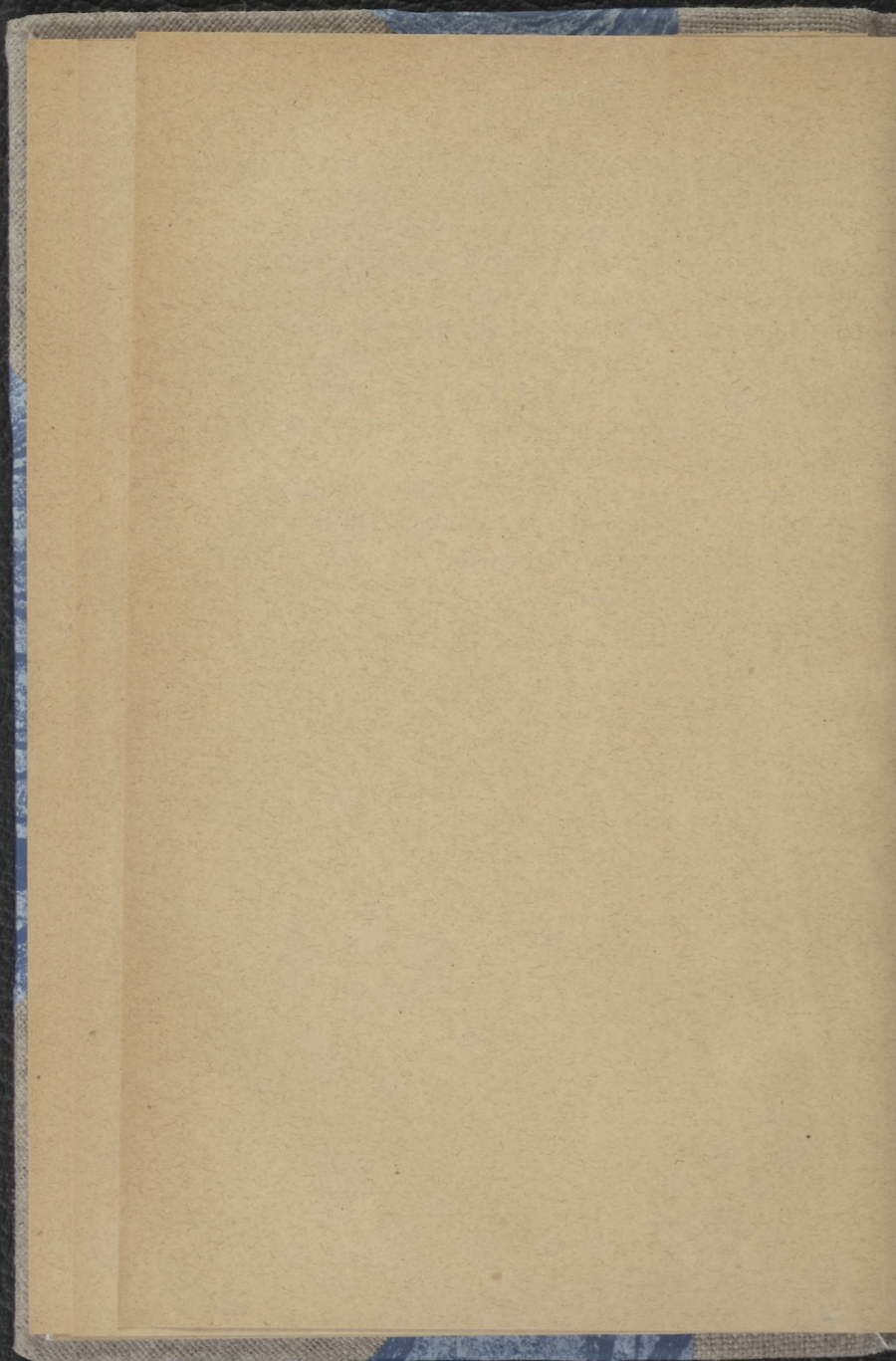
Od Berkeleya idą obok siebie dwie tradycje: realistyczna, z krociami swoich odcieni, i idealistyczna z również licznymi odłamami. Co do ostatniej (to ta głównie ściąga się do naszego przedmiotu), mamy ją 1-o) w postaci idealizmu *krytycznego* (Kant) ze sławną jego nauką o czasie, przestrzeni, oraz o (domniemanej) „rzeczy samej w sobie”, 2-o) w subiektywnym idealizmie Fichtego. Fichte uchwycił się tego wyrzeczonego przez Kanta, a następnie odrzuconego przezeń zdania, że „myślące ja i rzeczy same w sobie“ są może jednym i tożsamem, i pod tem wezwaniem wznosił arcysubtelną, acz nieco zawilą budowę, sprowadzającą wszystko do jaźni ludzkiej—a wszystkie zjawiska świata przedmiotowego wysnuwającą z niej, z myślenia. „Myśląc o świecie“, mówi Fichte, „stwarzamy go sobie“. 3-o) mamy idealizm obiektywny (Schelling), orzekający tożsamość ducha i przyrody, uduchowiający istnienie zewnętrzne,

naturę. Natura, podług niego, jest widowym duchem, duch—niewidomą naturą. Natura więc jestto stopniowe objawianie się ducha, on śpi w kamieniu, marzy sennie w roślinie, a budzi się w człowieku. 4-o) mamy idealizm bezwzględny w Heglu, orzekający ostatecznie tożsamość bytu i myśli, z tą jednak różnicą, że usuwa przyjętą przez Schellinga, ale nieuzasadnioną przez niego, trzecią kategorię—absolut—mającą stanowić jakoby wierzchołkowy punkt ponad bytem i myślą. W tym właśnie punkcie Hegel poprawia Schellinga; dla przeprowadzenia tożsamości bytu i myśli nie ucieka się on do owej trzeciej instancyi — nazywa ją „nocą, podczas której wszystkie koty są szare” — lecz orzeka, iż cały świat jest procesem myślenia w najwyższym znaczeniu tego wyrazu. 5-o) mamy nakoniec idealizm racjonalny — filozofię Schopenhauera. Oparłszy się na Kancie głównymi podstawami swego systematu, a z drugiej strony zabarwiając go pozbieranymi zewsząd — nawet ze staroindyjskiej Nirwany — żywiołami, Schopenhauer, bramin filozofii, jak go zwykle nazywano, dostrzegł wielką rysę w filozofii Berkeleya, którego zresztą podnosi tak wysoko. Berkeley, zdaniem jego, wyczerpał idealność, zostawiając nietkniętym zaprzeczony przez siebie świat realny. Schopenhauer dobudowywa gmachu, odnajdując drugą jego połowę (kantowską rzecz samą w sobie) w „woli”. Jego więc systemat streszcza się w imponującej formule: „świat jestto wyobrażenie”, a dopełnia ją drugą: „świat jestto wola”. Tym sposobem do uwielbianego przezeń zdania Berkeleya: „nie masz przedmiotu bez (spozstrzegającego go) podmiotu,” przybywa drugie, równoważne zdanie: „nie masz podmiotu bez przedmiotu—świat jest uprzedmiotowaniem się woli”. W istocie swojej jest on niczem innym, jak

tylko wolą, uważaną w szeregu jej objawień, a te wznoszą się stopniowo od praw materji, aż do samowiedzy w duszy ludzkiej, obdarzonej czuciem i umysłem, aż do rozumu w człowieku. Na niższych stopniach objawy woli są chaotyczne, bezbarwne; kamień nie różni się od kamienia — w miarę wznoszenia się na skali jestestw, wzmagają się różnice tak, iż w postaci człowieka występuje już pełna indywidualność, charakter. Świat wyobrażony podlega prawu przyczynowości, istotą zaś woli jest tożsamość, niezmienność i swoboda. Pomędzy światem wyobrażeń, a światem woli, wpośrodku rozciąga się kraina idej platońskich — sztuka. Obok sztuki w systemacie Schopenhauera znalazło się miejsce i dla etyki — szczytem doskonałości woli jest zaprzeczenie się woli — ofiarność.

Feliks Fezierski.





BERKELEY.

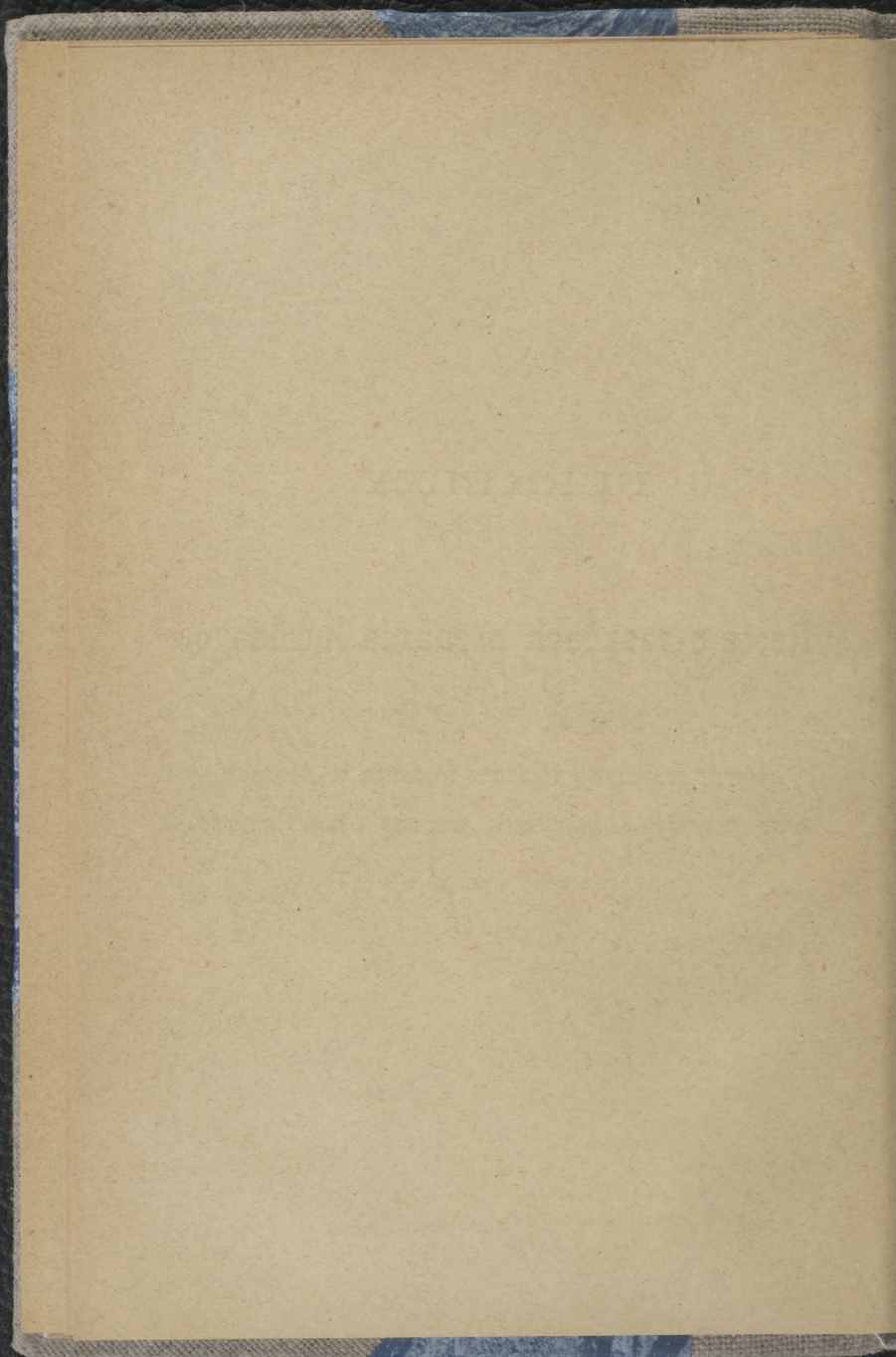


Rzecz o zasadach poznania ludzkiego,

w której poddane są rozbirowi

*główne przyczyny błędów i trudności w naukach,
oraz powody skeptycyzmu, ateizmu i niereligijności.*

(Po raz pierwszy wydana w r. 1710).



WSTĘP.

I. Ponieważ filozofia niczem innym nie jest, jak tylko nauką mądrości i prawdy, słusznie tedy spodziewały się należało, że ci, którzy poświęcili jej najwięcej czasu i trudów, powinni by zażywać większego, niż reszta ludzi, spokoju i błogości umysłu, większej jasności i oczywistości poznania, a mniej być niepokojeni zwątpieniami i trudnościami. Tymczasem widzimy, że nieoświecona masa rodu ludzkiego, krocząca ubitym gościńcem zdrowego rozsądku, a kierowana jedynie prawidłami natury, żyje po największej części w stanie błogości i nigdy niezakłóconego zadowolenia. Dla nich, nie zgoła co zwykle, nie przedstawia się jakoby fakt niewytłomaczony, lub trudny do pojęcia. Nie uskarżają się oni na brak oczywistości w swoich zmysłach, nie zagraża im bynajmniej niebezpieczeństwo zostania sceptykami. Tymczasem, skoro tylko wychylimy się poza zmysły i instykt, idąc za światłem jakiejś wyższej zasady, rozumując, zastanawiając się i rozmyślając o naturze rzeczy, naraz w umyśle naszym wynurza się tysiąc

wątpliwości co do tych przedmiotów, które przedtem zdawały się nam doskonale pojętymi. Ze wszęch stron odkrywają się przed wzrokiem naszym przesady i błędy zmysłów, a następnie żądza sprostowania ich rozumem popycha nas niepostrzeżenie ku dziwnym paradoksom, zawilościom i sprzecznościom, mnożącym się i wzrastającym w miarę, jak się posuwamy w badaniu, aż w końcu po przebyciu wielu zawitych dróg i manowców widzimy się właśnie tam, skąd puściliśmy się na początku, albo, co gorsza, wpadamy w ostateczny sceptycyzm.

2. Powodem tego—jak niektórzy mniemają^(*),—ma być sama ciemność rzeczy, albo też przyrodzona słabość i niedoskonałość umysłu ludzkiego. „Władz umysłowych“, mówią oni, „posiadamy nie wiele, a te natura przeznaczyła na utrzymanie i uprzyjemnienie życia, nie zaś na wnikanie w wewnętrzną istotę i układ rzeczy. Przytem, gdy umysł ludzki, z natury swej ograniczony, potrafi o przedmioty wchodzące w sferę nieskończoności, dziwić się nie należy, jeżeli wpada w dziwactwa i sprzeczności, z których niepodobna mu się wydziergnąć, skoro już tkwi to w samej istocie nieskończoności, że przez to, co jest skończonem, ograniczonem, ogarniętą być nie może.”

3. Ale może też jesteśmy zbyt stronnymi względem siebie samych, upatrując źródło błędu we władzach naszego umysłu, zamiast szukać go w złem ich użyciu przez nas. Przykro zaiste przypuścić, że wnioski, wyprowadzone prawidłowo z prawdziwych przesłanek, mają się kiedyś skończyć na takich wynikach, które ani się utrzymać, ani pogodzić z sobą nie dadzą. Wszak

(*) Locke, Descartes, Malebranche. (*Przypisek Tłóm.*)

powinniśmy wierzyć, że Bóg zbyt dobroliwie postąpił sobie z synami ludzi, iżby miał wlać w nich potężną żądzę poznania tego, co postawił stanowczo poza granicą ich zdolności. Nie zgadzało by się to ze zwykłymi, łaskawymi zasadami Opatrzności, która jeśli tchnęła w stworzenia swe jakiegokolwiek popędy, zwykła zaoopatrywać je zarazem w takie środki, które użyte prawidłowo, nie omieszkałyby zaspokoić je. Słowem, jestem skłonny do wierzenia, że największa część, jeśli nawet nie wszystkie owe trudności, które dotąd krępowały umysły filozofów i stanowiły zaporę na drodze ku poznaniu, pochodzą bezwarunkowo z winy naszej— że my sami naprzód zapruszyliśmy sobie wzrok kurzem, a następnie żalimy się, że nie możemy widzieć.

4. Zamiarem więc moim jest spróbować, czy nie przyjdę do odkrycia, jakie-to są mianowicie owe zasady, które spowodowały całą ową wątpliwość i chwiejność w pojęciach, owe nedorzeczności i sprzeczności rozmaitych sekt filozofii— a to do tego stopnia, że najmędrsi ludzie orzekli naszą niewiedność za nieuleczalną, jako, zdaniem ich, pochodzącą z przyrodzonej nieudolności i ograniczenia władz umysłowych człowieka. Jakoż ze wszech miar godnem pracy zadaniem jest przeprowadzić ściśle badanie *Pierwszych zasad poznania ludzkiego*, wysledzić i rozejrzeć je wszechstronnie, zwłaszcza, że nie braknie pewnych powodów do podejrzenia, że owe zapory i trudności, krępujące ducha w poszukiwaniu prawdy, wynikają nie tyle z ciemności i zawilosci, tkwiącej rzekomo w samych przedmiotach, lub z przyrodzonego niedołęstwa umysłu ludzkiego, jako raczej z fałszywych zasadników, na których opierało się badanie, a których można było uniknąć.

5. Jakkolwiek jest to zadanie trudne, pozbawiające odwagi, zwłaszcza kiedy pomyślę, ile to wielkich i nadzwyczajnych mężów poprzedziło mnie na tej drodze; jednakże nie jestem ja bez pewnej nadziei, a to z uwagi, że poglądy narozleglejsze nie zawsze są najjaśniejszymi i że ten, co jest krótkowidzącym, zmuszonym będzie przysunąć przedmiot bliżej oka i może będzie w stanie przy bliższym i ściślejszym wpatrzeniu się rozoznać to, co uszło przed lepszym okiem.

6. Ażeby przygotować umysł czytelnika do łatwiejszego zrozumienia tego, co następuje, właściwem będzie rzucić, tytułem wstępu, kilka rysów, dotyczących natury i nadużycia *Języka*. Atoli sam tok rozumowania zmusza mnie do wyprzedzenia poniekąd mojej głównej myśli, mianowicie do dotknięcia pewnego faktu, który zdaje się, że główną odgrywał rolę w zamęczeniu i powikłaniu spekulacyi i który właśnie spowodował niezliczone błędy i usterki we wszelkich niemal częściach poznania. Jest nim mianowicie mniemanie jakoby umysł posiadał własność wytwarzania „oderwanych idei (abstract ideas)”, czyli pojęć przedmiotów (*). Komu nie są zupełnie obcemi pisma i rozprawy filozofów, ten musi przyznać, że nie mała ich część odnosi się do idej oderwanych. One to przedewszystkiem mają rzekomo stanowić przedmiot tych umiejętności, które występują pod nazwą *logiki i metafizyki*, oraz tego

(*) Berkeley używa wyrazu *idea* dla oznaczenia wszelkiego wytworu umysłu ludzkiego, mającego charakter *myśli*, t. j. *idea* oznacza u niego *myśl* w ogólności, zarówno *wrażenie* zmysłowe jak i *wyobrażenie*, odnoszące się do szczegółowych przedmiotów, zarówno *pojęcie*, obejmujące mnogość przedmiotów o pewnych własnościach wspólnych, jak i każdy wytwór *wyobraźni* i t. d. W przekładzie niniejszym dla ścisłości zachowano termin *idea*. (*Przyp. Red.*),

wszystkiego, co wchodzi pod pojęcie najabstrakcyjniejszych i najwyższych przedmiotów nauki. Otóż we wszystkich wspomnianych dziedzinach nie spotkamy wykładu jakiegokolwiek kwestyi w ten sposób, iżby nie ukrywało się tam domyślne przypuszczenie, że idee oderwane *istnieją* w umyśle i że ten dobrze z niemi jest obeznanym.

7. Wprawdzie przyznają nam powszechnie, że przymioty (quality), czyli tryby rzeczy nie istnieją w rzeczywistości, każdy oddzielnie, sam przez się i uodrębniony od wszystkich innych, lecz niejako pomieszane i pomimo różność swoją zespolone w jednym i tym samym przedmiocie. Lecz dowodzą nam, że umysł, jako zdolny do rozważania każdego przymiotu oddzielnie, czyli w oderwaniu od innych przymiotów, z którymi jest zespolonym, tym sposobem wytwarza sobie idee oderwane. Tak np. wzrok spostrzega przedmiot, mający rozciągłość, barwę, poruszający się; otóż myśl nasza, rozwiązując tę zmieszaną, złożoną ideę na pojedyncze składowe jej części i rozważając każdą samą przez się, z wyłączeniem pozostałych, rzekomo wytwarza sobie idee rozciągłości, barwy i ruchu—nie w tem rozumieniu, jakoby barwa lub ruch mogły istnieć bez rozciągłości, lecz jedynie w tem, że umysł może za pomocą abstrakeyi wytwarzać sobie ideę barwy odłącznie od rozciągłości, oraz ideę ruchu odłącznie od barwy i rozciągłości.

8. Następnie, skoro umysł nasz zauważy, iż w oddzielnych rozciągłościach, spostrzeżonych zmysłami, zachodzi coś wspólnego i podobnego we wszystkich, oraz pewne cechy szczególne, np. ten lub ów kształt lub wielkość, które wyróżniają jedną od drugiej; wówczas rozważa oddzielnie, czyli uodrębnia to, co jest wspólne, wytwarzając zeń najoderwańszą ideę rozciągłości, któ-

ra nie jest już ani linią, ani powierzchnią, ani ciałem stałym, nie ma kształtu, ani wielkości, lecz jest ideą całkiem odciętą od wszystkich cech pomienionych. Podobnie mówią nam, umysł, odrzucając ze spostrzeżonych zmysłami barw szczególnych to, co wyróżnia je od siebie, a zatrzymując jedynie to, co wspólnem jest wszystkim, wytwarza sobie ideę barwy *in abstracto*, która nie jest ani czerwoną, ani niebieską lub białą, ani żadną zgoła oznaczoną barwą. W podobny sposób, z rozważania ruchu w oderwaniu nie tylko od ciała zostającego w ruchu, lecz oraz od figury, którą ciało to opisuje w swym ruchu, jako też od wszelkich zgoła kierunków i szybkości, wytwarzać się ma oderwana idea ruchu, która również odpowiadać będzie wszelkim szczególnym ruchom, dostrzeganym zmysłami.

9. Jak umysł wytwarza sobie oderwane idee przymiotów, albo trybów (*modi*) rzeczy, tak podobnie tą samą drogą wyodrębniania, czyli rozkładu wyobrażeń, otrzymuje on oderwane idee przedmiotów jeszcze bardziej złożonych, a zawierających w sobie rozmaite współlistniejące przymioty. Zauważywszy np., że Piotr, Jakób lub Jan podobni są sobie w pewnych wspólnych znamionach kształtu i innych przymiotach, umysł nasz w tej wielocłonkowej czyli złożonej idei, jaką wyniósł z odrębnych spostrzeżeń nad Piotrem, Jakóbem i innym oddzielnym człowiekiem, odrzuca to, co jest wyłącznem znamieniem każdego z nich poszczególnie, a zatrzymuje tylko to, co jest wspólne im wszystkim i dochodzi tym sposobem do idei oderwanej, pod którą podciągnąć się dają zarówno wszystkie oddzielne jednostki—zgoła w oderwaniu od wszelkich okoliczności i różnic, które by mogły znamionować je, jako jednostki indywidualne. W podobny sposób, mówią wyznawcy zasady, przyznają-

cej umysłowi władzę tworzenia idei oderwanych—dochodzimy do oderwanej idei człowieka, albo [jeśli bardziej spodoba się to wyrażenie] idei ludzkości, albo natury ludzkiej, w której to idei zawartą jest wprawdzie barwa [bo nie masz człowieka, który by nie miał pewnej barwy]; atoli nie jest to ani biała, ani czarna, ani jakaśkolwiek szczególna barwa, ponieważ niema takiej szczególnej barwy, którąby posiadali wszyscy ludzie. Podobnież w owej idei oderwanej, podług nich, ma być zawartym wzrost, lecz wzrost ani wysoki, ani niski, ani średni, lecz coś oderwanego od wszystkich tych znamion. Podobnież rzecz ma się mieć i z resztą przymiotów. Następnie, ponieważ wielka jest różnaitość innych istot, które wchodzą w pewne, ale nie we wszystkie części złożonej idei „człowieka”, umysł tedy, wyrzucając te części, które są wyłącznie właściwemi ludzom, a zatrzymując tylko te, które są wspólnemi wszystkim istotom żyjącym, wytwarza ideę *zwierza*, będące abstrakcją już nietylko od wszystkich oddzielnych ludzi, lecz oraz od wszystkich ptaków, zwierząt, ryb i owadów. Składowemi częściami oderwanej idei „zwierz” są: ciało, życie, zmysł i ruch dowolny. „Ciało” jako idea, ma oznaczać ciało bez jakiegośkolwiek szczególnego kształtu lub figury; ponieważ nie ma tam kształtu lub figury wspólnej wszystkim zwierzętom, bez pokrycia, czy to włosem, czy piórami, lub łuską, ale też i nie nagie, ponieważ włos, pióra, łuska i nagość są odróżniające własności szczególnych zwierząt, a przeto wyrzucone z *idei oderwanej*. Z tejże samej zasady ruch dowolny musi tu być ani chodzeniem, ani lataniem, ani czołganiem się; pomimo to jednak jestto pewien ruch—atoli jaki ruch, to pojąć nie łatwo.

10. Otóż, czy inni posiadają tę cudowną moc abstrahowania idei, na to pytanie najlepiej odpowiedzą nam sami, co do mnie, śmiem zapewnić, że jej nie posiadam. Rzeczywiście, ja widzę, że posiadam zdolność wyobrażania, czyli przedstawiania sobie idei oddzielnych przedmiotów, które spostrzegłem, oraz składania ich i rozdzielania w rozmaity sposób. Mogę wyobrazić sobie człowieka o dwóch głowach, albo o górnej części ludzkiej, połączonej z ciałem konia. Mogę rozważać rękę, oko, nos, każde w oderwaniu, czyli oddzielnie od reszty ciała. Lecz wtedy, jakkolwiek wyobrażam sobie rękę, czy oko, muszą one mieć pewną właściwą barwę i kształt. Podobnie wytworzona przeze mnie idea człowieka musi być ideą człowieka czyto białego, czy czarnego lub śniadego; prostego czy skrzywionego, wysokiego albo niskiego, albo o wzroście średnim. Ale idei oderwanej, w wyżej opisanym kroju, żadnem zgoła nateżeniem myśli pojąć nie jestem w stanie. Również nie możliwym jest dla mnie wytworzyć sobie oderwaną ideę ruchu, różną od poruszanego ciała, tak, ażeby ruch ten nie był ani szybki, ani powolny, ani po linii prostej, ani po linii krzywej; toż samo powiedzieć można o każdej innej abstrakcyjnie ogólnej idei. Słowem, ażeby wytłomaczyć się jaśniej, oświadczam, że przyznaję sobie władzę dokonywania abstrakcyi w jednym tylko znaczeniu, mianowicie kiedy rozważam pewne szczególne części lub przymioty oddzielnie od innych, z którymi chociaż są zespolone w danym przedmiocie, mogą jednak w rzeczywistości istnieć bez nich. Ale nie przyznaję sobie zdolności odrywania od siebie lub pojmovania oddzielnie tych przymiotów, które w takiej oddzielności istnieć nie mogą; ani też zdolności wytwarzania sobie pojęcia ogólnego za pomocą abstrahowania od szczegó-

łów w wyżej nadmieniony sposób. A wszak w tych ostatnich operacjach umysłowych tkwią właśnie dwa znaczenia *abstrakcyi*. Nie bez zasady też wnioskować można, że największa część ludzi przyznać się musi do podobnej niezdolności. Ogół ludzi prostych i nieuczonych nigdy nie rości sobie prawa do *idej oderwanych*. Zdaniem zaś reszty, są one trudnemi i niepodobnemi do zdobycia bez przyłożenia trudu i bez studyów. Możemy więc z całą logicznością zawioskować, że jeżeli istnieją idee oderwane, są one udziałem jedynie ludzi uczonych.

11. Posuwam się dalej w rostrząsaniu tych względów, które mogą być przytoczone na obronę teoryi abstrakcyi i spróbuję, czy nie da się odkryć pobudek, które skłoniły myślicieli do przyjęcia zasady tak daleko odstępującej od powszechnego rozsądku ludzkiego. Mielśmy niedawno zmarłego i słusznie poważanego filozofa (*), który potężnie popierał to mniemanie, zdając się przypuszczać, że posiadanie *idej oderwanych* stanowić ma najważniejszą różnicę pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. „Posiadanie *idei ogólnych*”, mówi on, „stanowi najważniejszą różnicę pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem; jestto wyższość, do której zdolności zwierząt bezwarunkowo wzniesić się nie będą w stanie. Albowiem widoczna, że w nich nie dostrzegamy najmniejszego śladu używania znaków ogólnych na idee uniwersalne, co upoważnia nas do przypuszczenia, że te istoty nie posiadają zdolności abstrahowania, t. j. wytwarzania *idej ogólnych*, skoro nie używają wyrazów lub innych jakichś znaków ogólnych”. A nieco dalej mówi: „Stąd, zdaniem mojem, twierdzić można,

(*) *John Locke* (ur. 1632 † 1704) w dziele p. t. *An Essay concerning Human Understanding*. Londyn 1690. (*Przypis. Tłóm.*).

że w tem właśnie tkwi granica między rodem zwierzęcym a człowiekiem, i że ta mianowicie różnica oddziela je właściwie, posuwając się w końcu do tak znaczącej odległości. Albowiem, jeżeli posiadają jakieś idee i nie są li tylko machinami (jak sądzą niektórzy), tedy nie możemy odmówić im posiadania pewnego rodzaju rozumu. Że niektóre z nich w pewnych razach nawet rozumują, to zarówno widoczna, jak to, że mają zmysły; ale ich rozumowanie krąży jedynie w ideach szczególnych, jakie właśnie otrzymują od swoich zmysłów. Najprzedniejsze nawet z pośród nich zamknięte są w obrębie takich szczupłych granic i, jak mi się zdaje, nie zdołają rozszerzyć ich jakiegośkolwiek rodzaju abstrakcyą. (*Essay of human Understanding* ks. II, rozdz. II, § 10 i 11).”—Zupełnie podzielałam zdanie uczonego autora, że zdolności zwierząt w żaden sposób wznieść się nie mogą do abstrakcyi. Ale jeżeli to ma być odróżniającą własnością tego gatunku zwierząt, obawiam się, czy oraz i wielu z pomiędzy tych zwierząt, które uchodzą za ludzi, nie wypadaloby zaliczyć do ich rzędu. Tak więc przytoczona tu zasada, która upoważniała by nas do odprawiania zwierzętom zdolności tworzenia idei ogólnych, jest ta, że nie widać tam używania wyrazów lub innych znaków ogólnych—co znów opiera się na przypuszczeniu, że używanie wyrazów każe się domyślać posiadania idei ogólnych. Stąd oraz wynikać ma, że ludzie, którzy właśnie używają mowy, zdolnymi są do abstrahowania, czyli uogólniania swych idei. Że taką jest myśl i dowodzenie naszego autora, okaże się w dalszym ciągu z jego odpowiedzi na zapytanie, które zadał sobie w innym miejscu. „Skoro wszystkie istniejące przedmioty są tylko oddzielnymi jednostkami, jakim sposobem dochodzimy do terminów ogólnych?” Na to py-

tanie autor odpowiada: „Wyrazy stają się ogólnymi przezto, że są znakami pojęć ogólnych. (Essay of h. u. ks. III, rozd. III, § 6).” Ależ zdaje mi się, że wyraz staje się ogólnym przezto, że bierzemy go za znak nie jakiejś idei ogólnej, lecz wielu idei oddzielnych, z których każdą budzi on w naszym umyśle poszczególnie. Jeżeli np. słyszę wyrażenie: „zmiana ruchu jest proporcjonalną do użytej siły,” albo: „wszystko to, co ma rozciągłość, jest podzielne,” zdania te rozumieć należy o ruchu i rozciągłości w ogóle; nie wynika wszelako stąd, ażeby one nasuwać miały moim myślom idee ruchu bez poruszanego ciała, albo jakiegoś nieoznaczonego kierunku lub szybkości; albo żebym musiał wytwarzać sobie oderwaną ideę rozciągłości nie będącej ani linią, ani powierzchnią, ani ciałem stałym, ani wielkiej lub małej, białej, czarnej, czerwonej, ani zgoła z żadną oznaczoną barwą. Owszem tkwi tu jedynie ten domysł, że jakikolwiek szczegółowy ruch rozważać będę, czyto on będzie szybki, czy powolny, prostopadły, poziomy, czy skośny, czy będzie ruchem tego lub owego przedmiotu, dotyczący go pewnik sprawdzi się w każdym razie. Podobnie sprawdzi się i drugi pewnik, dotyczący każdej oddzielnej rozciągłości bez względu na to, czy będzie nią linia, powierzchnia lub ciało stałe, czy ta lub owa wielkość lub figura.

12. Rozważając, w jaki sposób stają się ogólnymi idee, możemy lepiej osądzić, w jaki sposób stają się ogólnymi wyrazy. Tu wypada nadmienić, że ja bynajmniej nie zaprzeczam zgoła istnienia idei ogólnych; zaprzeczam jedynie istnienia ogólnych idei *oderwanych*; gdyż w przytoczonych poprzednio ustępach, gdzie jest wzmianka o ideach ogólnych, autor wciąż wychodzi domyślnie z twierdzenia, że one powstają w drodze

abstrakcyi, w sposób wyluszczonej w rozdziale 8-ym i 9-ym. Otóż jeżeli do słów naszych w ogóle mamy przywiązywać jakieś znaczenie i wyrażać przez nie tylko to, co możemy pojąć, tedy, zdaniem naszym, przyznać musimy, że wszelka idea, która uważana sama w sobie jest szczególną, staje się ogólną przez to, iż używamy jej jako przedstawicielkę, jako zastępującą miejsce wszystkich innych poszczególnych idei tegoż samego rodzaju. Dla wyjaśnienia tego przykładem, przypuśćmy, że geometra chce dowieść metody przecięcia linii na dwie równe części. Prowadzi on np. czarną linię długości cala, linia ta, która jakkolwiek uważana sama w sobie jest linią szczególną, jednakże pomimo to, ze względu na swoje znaczenie, jest ogólną, ponieważ w danym tu użyciu swoim przedstawia wszystkie oddzielne linie bez względu na indywidualny ich rodzaj, tak iż, co dowodzi się o niej, tem samem dowiedzionem będzie o wszystkich liniach, czyli, mówiąc innymi słowy — o linii w ogólności. Również, skoro owa *linia szczególna* staje się ogólną przeto, iż służy za znak, przeto i sam wyraz „linia”, jakkolwiek uważany sam w sobie jest szczególnym, teraz jako znak, stał się już ogólnym. Jak więc ogólność tamtej idei wynika nie stąd, że jest znakiem linii oderwanej czyli ogólnej, lecz znakiem wszystkich szczególnych linii prostych, jakie przypuszczalnie istnieć mogą, tak również przyznać musimy, że ostatnia, t. j. wyraz „linia”, ogólność swoją otrzymuje z tej samej przyczyny, a mianowicie, jako oznaczający wszystkie bez różnicy linie poszczególne.

13. Dla rzucenia przed czytelnikiem jeszcze jaśniejszego światła na naturę idei oderwanych i na użycie, którem chciano uzasadnić myśl o ich potrzebie, przytoczę jeszcze jeden ustęp z dzieła „Essay concerning

Human Understanding”, który brzmi tak: „*Idee oderwane* dla dzieci lub niewytrawnego jeszcze umysłu nie są tak oczywistymi i łatwymi do tworzenia jak idee szczególne. Jeżeli zaś zdają się takimi ludzom dorosłym, dzieje się to skutkiem stałego i powszedniego ich użycia. Po ścisłym bowiem rozważeniu przyjdziemy do przeświadczenia, że idee ogólne są to utwory i wynalazki umysłu, których zdobycie połączone jest z trudnościami i które nie tak łatwo stawiają się przed nami, jak to skłonni jesteśmy sądzić. Czyż np. nie jestto rzeczą, wymagającą pewnego trudu i zręczności, wytworzyć sobie ogólną ideę trójkąta (która przecież nie należy jeszcze do rzędu najtrudniejszych, najbardziej oderwanych i najbardziej ogarniających), skoro ma to być trójkąt ani ostrokątny, ani równokątny, ani równoboczny, ani równoramienny, ani różnoboczny, lecz ma być wszystkim tem, a zarazem żadnym z tych? Rzeczywiście, jestto coś niedoskonałego, co nie może istnieć; idea, w której połączone są społem pewne części wielu różnych i nielicujących z sobą idej. Wprawdzie umysł w obecnym niedoskonałym stanie swoim potrzebuje takich idej i pośpiesza się, o ile tylko może, z ich utworzeniem gwoili rozszerzenia swego poznania i dzielenia się niem, a to z powodu wrodzonej sobie żywej skłonności w obu tych kierunkach. Atoli słusznie domyślać się można, że takie idee są oznakami naszej niedoskonałości. To przynajmniej wystarczy na okazanie, że umysł zaczyna naprzód nie od zapoznania się z najogólniejszemi i najbardziej oderwanemi ideami; nie do nich też ściągają się pierwsze jego wiadomości (ks. IV, rozdz. 7, § 9).” Jeżeli ktoś z ludzi posiada zdolność wytworzenia sobie w swoim umyśle takiej idei trójkąta, jak ją opisaliśmy przed chwilą, nadaremnie usiłowałibyśmy



wybić mu tę ideę z umysłu; ja też nie podejmuję się tego zadania. Jedyne moje pragnienie jest, ażeby czytelnik mógł zupełnie i z całą pewnością przekonać się, czy posiada taką ideę, czy nie—co znów jak mi się zdaje, nie może być dla nikogo tak trudnym do spełnienia zadaniem. Cóż bowiem łatwiejszego dla człowieka, jak wpatrzeć się nieco we własne myśli i wybadać tam, czy posiada, lub może posiadać ideę, odpowiadającą danemu tu przez nas opisowi ogólnej idei trójkąta, któryby nie był ani ostrokątnym, ani prostokątnym, ani równobocznym, ani równoramiennym, ani różnobočnym, lecz był każdym z tych i zarazem żadnym?

14. Wiele mówi się tu o trudności przywiązanej do idei abstrakcyjnych i o wymaganych do ich wytworzenia trudach i zręczności w kierowaniu myśli. Istotnie, przyznanem jest powszechnie, że wielkiej potrzeba pracy i natężenia umysłu, ażeby wyzwolić myśli nasze z przedmiotów szczególnych, a podnieść je ku owym wzniosłym spekulacyom, które ściągają się do idei oderwanych. Naturalnem następstwem całego tego pochodzenia myśli zdaje się być to, że dla możności *obdzielenia się* myślami, będącego tak łatwym i zwykłym zadaniem wszystkich warstw społeczeństwa ludzkiego, bynajmniej nie był nieodzownym tak trudny warunek, jakim jest tworzenie idei oderwanych. „Ależ—powiedzą nam — jeżeli one zdają się tak łatwemi i powszedniemi dla ludzi dorosłych, pochodzi to ze stałego i zwyczajnego ich używania.” Otóż chciałbym wiedzieć, od jakiego czasu ludzie zaczęli się zajmować przezwyciężeniem wspomnianej trudności i zaopatrzeniem się w owe niezbędne środki wzajemnego porozumiewania się. Nie mogło to nastąpić w chwili ich dorobnięcia, gdyż zdaje się, że w owym okresie życia nie poczuwają

oni w sobie przeświadczenia, ażeby kiedykolwiek podejmowali podobny trud umysłowy; pozostaje więc pracę tę odnieść do okresu ich dzieciństwa. Atoli wielka i wielostronna praca wytwarzania idei oderwanych będzie bez wątpienia zadaniem zbyt ciężkiem dla wieku młodocianego. Nie jest że to trudną rzeczą wyobrazić sobie, że dwoje dzieci nie może pogwarzyć z sobą o swoim grochu cukrowym, o grzechotkach i innych drobnych zabawkach, dopóki pierwej nie zaszczipią tysiąca sprzeczności, a następnie nie wytworzą w swoim umyśle idei ogólnych, przyłączając je do każdego imienia pospolitego, którego używają w rozmowie?

15. Również, podług mnie nie są one potrzebniejszemi do rozszerzenia wiedzy, niż do dzielenia się myślą z innymi. Obroncy pojęć oderwanych, jak mi wiadomo, kładą nacisk na ten punkt, że wszelka wiedza i dowodzenie ściąga ją się do idei ogólnych. Na to zgadzam się zupełnie; nie zdaje mi się atoli, ażeby owe idee powstały w drodze abstrakcyi w wyżej wskazany sposób, ponieważ ogólność, o ile ja mogę rozumieć, nie zależy na bezwzględnej, pozytywnej istocie czyli pojęciu czegośkolwiek, lecz na stosunku, w jakim znajduje się ono do szczególnych przedmiotów, których samo jest znakiem i przedstawicielem i właśnie z tego względu przedmioty, nazwy, lub pojęcia, co do natury swojej *szczególne* (particular), stały się ogólnymi (universal). I tak, jeżeli dowodzę zdania, ściągającego się do trójkąta, należy przypuścić, że mam na myśli ogólną ideę trójkąta, ale nie ma to znaczyć, jakoby ja mógł wytworzyć sobie pojęcie jakiegoś trójkąta, nie będącego ani równobocznym, ani równoramiennym, ani różnobocznym. Owszem, znaczy to jedynie, że dany oddzielnie trójkąt, o którym mam prowadzić dowodzenie, bez względu na

rodzaj swojej przypuszczalnej figury jest przedstawicielem wszystkich trójkątów prostokreślnych, zastępującym je, i w tem znaczeniu jest on ożólnym trójkątem. Wszystko to zdaje się być nader jasnym i nie zawierać w sobie żadnej zgola trudności.

16. Ale tu nasuwa się zapytanie: „jak możemy wiedzieć, że pewne twierdzenie jest prawdziwem co do wszystkich szczególnych trójkątów, jeśli nie będzie to pierwiej dowiedzionem na oderwanej idei trójkąta, które by miało wagę zarówno co do wszystkich szczególnych trójkątów? Albowiem chociaż dowiedzioną została pewna własność, stosująca się do szczególnego trójkąta, nie wynika przecież stąd, że to rozciąga się zarówno do każdego innego trójkąta, nie pod każdym względem identycznego z tantym. Gdyby np. dowiedziono, że trzy kąty trójkąta prostokątnego równoramienneo, równają się dwom kątom prostym, nie można jednak stąd wnioskować, że ta własność stosuje się do wszystkich innych trójkątów, nie mających ani kąta prostego, ani dwóch boków równych. Zdaje się więc, że dla zapewnienia się o bezwarunkowej prawdziwości tego twierdzenia wypadałoby albo przeprowadzić oddzielne dowodzenie na każdym szczególnym trójkącie, co niemożliwa, albo dowieść go raz na zawsze na oderwanej idei trójkąta, w której zakres wchodziłyby wszystkie bez różnicy oddzielne i w której zarówno miałyby swoją przedstawicielkę.” Na to odpowiadam, że jakkolwiek przystępując do dowodzenia, miałem na myśli ideę trójkąta prostokątnego równoramienneo, z bokami o pewnej oznaczonej długości, wszelako jestem pewny, że wspomniana własność stosuje się do wszystkich innych trójkątów prostokreślnych bez względu na ich wielkość i figurę—a jestem tego pewny dla tego, że przy dowo-

dzeniu bynajmniej nie była zastrzeżoną ani prostokątność, ani równość, ani oznaczona długość boków. Wprawdzie wykreślenie figury, którą mam przed sobą, zawiera wszystkie te znamiona; ale w dowodzeniu twierdzenia niema najmniejszej o nich wzmianki. Nie powiedziano tam mianowicie, że trzy kąty trójkąta równają się dwom kątom prostym dla tego, że jeden z nich jest kątem prostym, albo dla tego, że boki zawierające go są jednakowej długości—co pokazuje dostatecznie, że kąt prosty mógłby być ostrym, a boki nierównymi, a pomimo to wszystko, dowodzenie pozostałoby w swej mocy. I na tej to zasadzie wspomnianą własność trójkąta, dowiedzioną na szczególnym trójkącie prostokątnym równoramiennym, rozciągam do trójkąta ostrokątnego i różnobocznego; a wcale nie dla tego, żem dowiódł twierdzenia oderwanej idei trójkąta. Przytem przyznać tu należy, że daną figurę geometryczną rozważać możemy li jako trójkąt, nie uwzględniając szczególnych przymiotów kątów lub stosunków boków—tak daleko zachodzić może abstrakcyja; ale nie dowodzi to bynajmniej, ażeby umysł nasz mógł wytworzyć ideę trójkąta oderwaną, ogólną, wcielającą w siebie sprzeczności. Podobnie rozważać możemy Piotra, jako człowieka, albo jako zwierzę, nie tworząc sobie wyż wspomnianej, oderwanej idei czyto człowieka czy zwierzęcia, gdzie do rozważania wchodzi nie wszystkie dostrzeżone znamiona.

17. Byłoby rzeczą nieskończoną a bezużyteczną gdybyśmy chcieli posuwać się dalej za śladami filozofów szkoły, owych wielkich mistrzów abstrakcyi, przez wszystkie zawile labirynty błędu i sporów, w które, jak mi się zdaje, zaprowadziła ich teorya oderwanych istot i idej. Ile rozpraw i sprzeczek, ile uczonego kurzu pow-

stało z powodu tej materji, ile nakoniec wynikło stąd korzyści dla rodu ludzkiego, są to rzeczy zbyt jeszcze dziś znane, iżbyśmy potrzebowali zatrzymać się na nich. Byłoby to jeszcze jako tako, gdyby fałszywe wyniki tej teoryi ograniczyły się były jedynie do najzawoławszych jej wyznawców. Jeżeli weźmiemy na uwagę wielkie usiłowania, prace i zdolności, które w ciągu tylu wieków poświęcono na uprawę i podniesienie nauk, a dostrzeżemy, że pomimo to w daleko większej ich części panuje dotąd mrok, niepewność i spory, zdające się niezapowiadać nigdy końca, oraz że nawet te umiejętności, które uważane są za oparte na najjaśniejszych i najbardziej przekonywających dowodach, pełne są myśli dziwacznych, zgoła niedających się pogodzić z rozumem; jeżeli, wzięwszy razem to wszystko, pomyślimy sobie, że maluczka tylko ich część przynosi ludzkości rzeczywistą korzyść, już nie w znaczeniu „niewinnej zabawy i rozrywki (słowa Bakona w jego *Novum Organum*)” — jeżeli, powtarzam, zważymy to wszystko, wówczas podobne rozmyślenia doprowadzić mogą człowieka do rozpaczliwego zobojętnienia i ostatniej wzgardy ku wszelkim studyum. Ale taki sąd może ulegnie zmianie, jeżeli otworzymy umysłowi widok na fałszywe zasady, które zapanowały w świecie, a z pośród których, zdaniem mojem, żadna nie wpłynęła potężniej i wielostronniej, a zgubniej na myśl badaczy, nad *sasadę oderwanych* idej ogólnych.

18. Z kolei zwracam się do wskazania *źródła* tego przeważnie panującego poglądu, a jest niem, jak mi się zdaje, *język*. Rzeczywiście, żaden z czynników mniej rozległych, niż sam rozum, nie mógł być źródłem tak powszechnie przyjętego mniemania. Za dowód prawdziwości tego zdania posłużyć może, pomiędzy innemi,

jawne wyznanie najzręczniejszych obrońców idej oderwanych, którzy twierdzą, że wytworzono je w tym celu, ażeby nazywać rzeczy; skąd ma wynikać widocznie, iż gdybyśmy nie posiadali środka tego rodzaju, jak mowa albo jakieś znaki powszechne, w takim razie nie pomyślano by nigdy o abstrakcyi (zob. ks. III rozd. 6 § 39 i inne miejsca w „Essays of h. Underst.”). Postaramy się tedy wybadać, w jaki sposób wyrazy języka spowodowały powstanie tego błędu.—Oto pierwszy punkt kwestyi. Podług naszych abstrakcyonistów, każde imię ma, albo powinnyby mieć jedno tylko ściśle i ustalone znaczenie, co skłania ludzi do mniemania, że istnieją pewne oderwane, oznaczone idee, stanowiące prawdziwe i jedynie bezpośrednie znaczenie każdego ogólnego imienia, i właśnie za pośrednictwem tych idej oderwanych imię ogólne dochodzi do oznaczania jakiegoś przedmiotu szczególnego. Tymczasem rzecz ma się inaczej: niema bynajmniej ściśłego i oznaczonego znaczenia, które by było przywiązaniem do imienia ogólnego, gdyż wszystkie one oznaczają bez różnicy wielką liczbę pojęć szczególnych. Przytoczone poprzednio uwagi dostatecznie to okazują i każdy po małym zastanowieniu dostrzeże to jasno. Wprawdzie przeciw temu powiedzą nam, że każde imię, które ma pewne określenie, już tem samem ograniczonym jest do mianowitego, pewnego znaczenia. Jeżeli np. trójkąt określamy wyrazami: „jest to płaska powierzchnia ograniczona trzema liniami prostymi”, tedy imię to „trójkąt” ściąga się ściśle do oznaczania pewnej tej a już nie innej idei. Na taki zarzut odpowiadam, że w przytoczonym tu określeniu nie powiedziano, czy ta powierzchnia jest wielka, czy mała, czarna czy biała; nie powiedziano, czy jej boki są długie czy krótkie, równe czy nierówne, oraz pod jakimi kątami przylegają do siebie — a przecież pod rze-

czonymi względami może tu być wielka różnorodność, a więc niema ustalonej idei, któraby ograniczała znaczenie wyrazu „trójkąt.”—Co innego jest używać stale danego imienia w znaczeniu tej samej, przyjętej definicyi, a co innego oznaczać nim za każdym razem jedną i tą samą ideę. Pierwsze jest nieodzownie koniecznem, drugie bezużytecznem i niewykonalnem.

19. Ale w dalszym toku sprawozdania, pokazującego, jak wyrazy języka doprowadziły do wytworzenia teorii o ideach oderwanych, należy nadmienić o powszechnie przyjętem mniemaniu, że jedynym celem mowy ludzkiej jest obdzielanie się myślami i że każde imię, opatrzone znaczeniem, zastępuje pewną ideę. Jeżeli przypuścimy, że tak jest, jeżeli przytem nie ulega wątpliwości, że imiona, których przecież nie podobna uważać za pozbawione znaczenia, nie zawsze wyrażają nasze szczególne idee, podpadające pod zrozumienie, tedy wynika stąd ten stanowczy wniosek, że one zastępują idee oderwane. Że w pośród myślicieli krąży wiele takich wyrazów, które nie zawsze budzą w innych ludziach szczególne, oznaczone pojęcia, lub cośkolwiek w tym rodzaju, tego nikt nam nie zaprzeczy. Chwila namysłu wystarczy na przeświadczenie się, że nie jest koniecznem, ażeby (nawet przy najściślejszem rozumowaniu) imiona, wyrażające jakąkolwiek myśl, a zastępujące ideę, zawsze, ilekroć będą użytymi, budziły w umyśle te idee, których są przedstawicielami—skoro w czytaniu i rozmowie imiona po największej części są jak głoski w algebrze, gdzie chociaż każda głoska oznacza szczególną ilość, jednakże dla prawidłowego toku obliczeń bynajmniej nie wymaga się, ażeby na każdym jego kroku, każda głoska budziła w myślach naszych ową szczególną, oznaczoną ilość, której ma być przedstawicielką.

20. Przytem dzielenie się pojęciami, oznaczonemi przez wyrazy, nie stanowi głównego i jedyne go celu mowy ludzkiej, jak to mniemają popolicie. Są tam i inne cele, jakoto: wzbudzenie jakiejs namiętności, podniecenie do czynu lub odstraszenie od niego, przeniesienie duszy w pewien szczególny nastrój; z których to celów pierwszy (objawienie swych myśli innym) w wielu razach jest czysto podrzędnym, a niekiedy zupełnie pomijanym, jeżeli zamierzony skutek da się osiągnąć i bez niego, jak to, zdaniem mojem, nieraz zdarzać się zwykło w potocznem używaniu mowy. Proszę czytelnika o zastanowienie się i wybadanie, czy nie zdarza się częstokroć, już to podczas czytania, już to podczas słuchania mowy, że namiętności odwagi, miłości, nienawiści, podziwienia, pogardy i t. p. budzą się bezwiednie w jego duszy na dźwięk pewnych słów, i to tak jednak, że wymienionym namiętnościom nie towarzyszą zgoła żadne idee? Rzeczywiście, wyrazy mogły tu zrazu sprowadzić pojęcia, zdolne do wywołania owych wzruszeń; ale jeżeli się nie mylę, można będzie zauważać, iż skoro już raz oswoimy się z językiem, samo usłyszenie dźwięków lub widok znaków nieraz wywoływać będzie owe wzruszenia, które poprzednio powstawały zwykle tylko przy pośrednictwie pojęć, teraz zupełnie pominiętych. Czyż np. niewzrusza nas obietnica czegoś *dobrego*, chociaż nie wytwarzamy sobie pojęcia, co to być może? Albo czyż samo zagrożenie niebezpieczeństwem nie jest wystarczającą pobudką do wzbudzenia w nas trwogi, chociaż nawet nie myślimy o jakimkolwiek niebezpieczeństwie mogącym przypuszczalnie spotkać nas, ani też nie wytwarzamy sobie wyobrażenia niebezpieczeństwa w *abstrakcyi*? Jestem pewny, że kto tylko do tego, co powiedziano poprzednio, dołączy chociażby najmniejszą

częstkę własnej rozwagi, niezawodnie dojdzie do jasnego przekonania, że imiona ogólne (wyrazy oderwane) nieraz używane są w języku tak, iż mówiący w umyśle swoim nie przytacza ich na to, ażeby służyły za upostaciowania tych idei, które za pomocą nich chciałby wzbudzić w duszy słuchacza. Nawet same imiona własne nie zawsze wymawiamy z takim zamiarem, ażeby przed umysłem słuchacza roztoczyły pojęcia tych indywidualów, których domyślnie miały być znakami. Jeżeli np. filozof szkoły mówi mi: „Arystoteles tak powiedział”, tedy w całym jego wyrażeniu się dostrzegam tę tylko treść główną, że chciał mię skłonić do przyjęcia jego zdania ze czcią i poddaniem się, jakie zwyczaj związał z imieniem Arystotelesa. A podobne wrażenie budzi się często tak chwilowo w umyśle tych, co przywykli zrzucać się własnego sądu przed powagą tego mędrca, że niemożliwym jest, ażeby poprzedziło je jakieśkolwiek pojęcie jego osoby, pism albo jego sławy—do takiego stopnia bezpośrednią i ścisłą spójnią i łącznością spowodować jest w stanie zwyczaj pomiędzy samem słowem—„Arystoteles” a uczuciami przyzwolenia i hołdu w duszy niektórych ludzi. Przykładów tego rodzaju możnaby przytoczyć bez liku; ale pocóż miałbym rozwodzić się dalej nad rzeczami, których obficie dostarczy każdemu własne jego doświadczenie?

21. Sądzę tedy, że dowiedliśmy niemożliwości idei oderwanych. Rozważyliśmy to, co na ich poparcie wypowiedzieli najrzęczniejsi ich obrońcy i staraliśmy okazać, że są one zupełnie nieprzydatnemi do tych celów, do których uważano je za nieodzownie potrzebne. Nakoniec wysłedziliśmy źródło, z którego wypłynęły, a którem, jak się pokazało, jest język. Nie podobna zaprzeczyć, że wyrazy posłużyły za wyborny środek do

tego, ażeby za pomocą nich cały zapas wiedzy, zdobyty połączonymi trudami myślicieli wszystkich wieków i narodów, wprowadzonym został w widnokrąg powszechnej umysłowości i stał się własnością każdej jednostki. Ale i to pewna, że największa część wiedzy uległa tak dziwnemu zawikłaniu i zaciemnieniu w skutek nadużycia wyrazów i ogólnych zwrotów mowy, w których je wyrażano, że prawie przychodzi wahać się w odpowiedzi na zapytanie, czy język przyczynił się więcej do powstrzymania, czy do podniesienia nauk. Ponieważ tedy wyrazy tak łatwo mogą uwodzić rozum, postanowiłem w moich badaniach robić z nich, o ile tylko się dało, mały użytek—te zaś idee, nad którymi się mam zastanawiać, ustawię sobie pod przegład w prostej ich budowie i nagości, wyrzucając, do możliwych granic, z myśli moich owe nazwy i terminy, które długi i ciągły zwyczaj tak ściśle zespolił z niemi; a stąd, jak się spodziewam, wynikną następujące korzyści.

22. Naprzód spodziewam się uwolnić stanowczo od wszelkich sporów czysto słownych, z których wystające chwasty stały się we wszystkich prawie umiejętnościach główną zawadą wzrostu zdrowej i prawdziwej wiedzy. Powtóre jestto, zdaniem mojem, najpewniejsza droga do wyplątania się z owej subtelnie wyprzedzonej sieci idei *oderwanych*, która w tak godny pożałowania sposób osnuła i zagmatwała umysły ludzi, i co rzecz najdziwniejsza, im subtelniejszym i żądniejszym wiedzy był rozum człowieka myślącego, tem łatwiej i głębiej dał się nią uwikłać i skrępować. Po trzecie, dopóki myśli moje ograniczam do własnych moich pojęć, zwłóklszy z nich szatę wyrazów—dopóty nie widzę nawet podobieństwa, ażebym miał pobłądzić. Przedmioty, nad którymi się zastanawiam, widzę jasno

i dokładnie. Nie wpadam w złudzenie, jakobym miał posiadać jakąś ideę, której nie posiadam. Nie jestem w stanie wyobrazić sobie, że te lub owe idee moje są sobie podobne lub niepodobne, jeżeli nie są takimi rzeczywiście. Ażeby odróżnić zgodność lub niezgodność, zachodzącą pomiędzy mojami ideami, ażeby dostrzedz, jakie składowe idee zawarte są w idei złożonej, a jakie nie—na to potrzeba mi nic więcej, jeno baczного wpatrzenia się w to, co się dzieje w moim umyśle.

23. Ale odniesienie wszystkich tych korzyści może mieć miejsce tylko pod warunkiem ostatecznego wyzwolenia się od złudzeń ze strony wyrazów—czego jednak obiecywać sobie nie mogę; takto jest trudno rozdziernąć naraz tak wcześnie rozpoczętą, a tak mocno zacieśnioną długiem przyzwyczajeniem spójnię pomiędzy wyrazami a pojęciami. Otóż trudność tę powiększyła do wysokiego stopnia teoria abstrakcyi. Jeżeli bowiem sądzono, że idee oderwane zespolone są z wyrazami, nie dziwnego, że zamiast idej, używam wyrazów, skoro nie podobno było odrzucić wyraz a pozostawić w umyśle ideę, która sama przez się wzięta, w odłączeniu od przywiązanego doń dźwięku, była rzeczą zgoła pomyśleć się niedającą. Tu właśnie, podług mnie, tkwi główny powód, dla czego ci myśliciele, którzy z takim naciskiem zalecali innym odrzucanie użycia wyrazów w swoich rozmyślaniach, a rozważanie li czystych idej swoich, sami wykonać tego nie zdołali. Niedawno niektórzy z nich oburzali się gwałtownie na niedorzeczne mniemanie i czeze spory, wynikłe z nadużycia wyrazów, a jako środek do zapobieżenia złemu podają nam radę, ażebyśmy bacznie rozważali same idee oznaczone wyrazami, a odwracali uwagę od oznaczających je wyra-

zów^(*). Ale pomimo ważności tej rady, którą udzielali innym, widzimy najwyraźniej, iż sami nie poszli za daną przez siebie wskazówką, skoro utrzymują, że jedynym, bezpośrednim celem wyrazów jest służyć do oznaczenia idei, oraz że bezpośredniem znaczeniem każdego imienia ogólnego (pospolitego) jest pewna oznaczona idea *oderwana*.

24. Ponieważ zaś dowiedliśmy błędności wymienionych powyżej mniemań, tedy nierównie łatwiej będzie wykazanie następstw, wynikających z uwodzenia się wyrazami. Kto wie, że umysł nasz nie posiada żadnych innych idei, jak tylko *szczególne*, ten nie będzie się mozolił nadaremnie nad wyszukiwaniem i zrozumieniem idei *oderwanej*, przywiązanej do imienia. Kto zaś wie, że imiona, czyli wyrazy, nie zawsze są zastępcami idei, ten oszczędzi sobie trudu wysledzania idei tam, gdzie ich nie było. Przeto byłoby pożądanem, ażeby każdy dolożył wszelkich możliwych starań o zdobycie sobie jasnego poglądu na te idee, które ma rozważać, otrącając z nich wszelkie szaty i oceniające dodatki słów, które tak mocno przyczyniają się do zamącenia sądu i rozerwania uwagi. Nadaremnie wzbijamy się wzrokiem w przestwory nieba i zapuszczamy we wnętrze ziemi; nadaremnie radzimy się pism uczonych mężów i kroczymy za ciemnymi śladami starożytności — potrzeba nam tylko ściągnąć zasłonę słów, ażeby ujrzeć w całej czystości najpiękniejsze drzewo wiedzy, którego owoc jest wyborny a dla dłoni naszej dostępny.

25. Jeżeli nie postaramy się o oczyszczenie pierwszych zasad poznania, wyzwalając je z zawłości i złudzeń słów, wówczas wysnuwać będziemy nieskończone

(*) Autor ma tu na myśli Locka. (*Przyp. Tłóm.*).

pasma rozumowania o nich bez celu; wyprowadzać wnioski z wniosków, nie stając się nigdy mędrszymi. Im dalej posuwać się będziemy na takiej drodze, tem bardziej gubić się tylko będziemy bezpowrotnie, tem głębiej zaplątywać w trudności i błędy. Kto tylko więc zamierza czytać następne karty mojego pisma, proszę go, ażeby moje wyrazy posłużyły mu za pobudkę do myślenia własnego, ażeby postarał się stanąć wśród czytania na tym samym torze myśli, na którym stałem ja, pisząc. Tym sposobem łatwo mu będzie odkryć prawdziwość lub fałszywość tego, co mówię. Będzie on wolnym od niebezpieczeństwa zostania zwiedzionym mojemu słowami i nie przewiduję prawdopodobieństwa, ażeby mogło wprowadzić go w błąd rozważanie jego własnych, nagich, niezamaskowanych wyrazami idej.



§ zasadach poznania ludzkiego.

1. Dla każdego, kto tylko rozejrzy się w *przedmiotach* poznania ludzkiego, widocznem jest, że są to albo idee wyciśnięte na zmysłach, albo idee otrzymane w skutek spostrzeżeń nad namiętnościami i działaniami duszy, albo nakoniec idee, wytworzone za pośrednictwem pamięci i wyobraźni, a to przez składanie, rozdzielanie, lub proste uprzytomnianie sobie idei, wytworzonych pierwotnie jednym z wymienionych sposobów. Za pomocą wzroku otrzymuję ideę światła i barw z rozlicznymi ich stopniami i odcieniami. Przez dotykanie spostrzegam, czyli poczuwam twardość i miękkość, ciepło i zimno, ruch i opór, oraz w każdym z tych mniejszą lub większą różnicę jużto pod względem ilości, jużto pod względem stopnia. Powonienie dostarcza mi zapachów, podniebienie smaków; słuch sprowadza do duszy mojej dźwięki w całej różnaitości ich tonu i składu. Ponieważ zaś zauważać można, iż niektóre z tych wrażeń towarzyszą wzajemnie sobie, ztąd przyszło do oznaczania

ich jednym mianem, uważania ich na tej zasadzie za *jeden* przedmiot. Tak np. ponieważ zauważano, że pewna barwa, wrażenie smaku, zapachu, kształt i stopień spójności występują razem, przeto cały ten ogół wzięto za jakąś rzecz całością, odrębną i oznaczono ją nazwą *jablka*. Inne zbiory idei stanowią kamień, drzewo, książkę i tym podobne rzeczy zmysłowe, które znów, stosownie do tego, czy podobają się lub nie podobają, budzą uczucia miłości, nienawiści, radości, gniewu i t. p.

2. Atoli obok tej nieskończonej różnorodności idei, czyli przedmiotów poznania, jest coś takiego, co je poznaje i otrzymuje spostrzeganiem i dokonywa nad nimi pewnych funkcyj, jakoto woli, wyobraźni, przypomnienia. Taką spostrzegającą, czynną istotą jest to, co nazywam *umysłem, duchem, duszą, mną samym* (jaźnią). Przez te wyrazy rozumiem nie którąkolwiek z moich idei, lecz istotę zupełnie odrębną od nich, w której one tkwią, czyli (co znaczy jedno i toż samo) która je spostrzega — ponieważ istnienie idei zależy właśnie na tem, że podpada pod spostrzeżenie.

3. Że ani myśli nasze, ani uczucia, ani wytworzone przez wyobraźnię idee nie istnieją poza umysłem, na to zgodzić się musi każdy. Nie mniej też widocznem jest i to, że rozliczne wrażenia zmysłowe, czyli idee wyściśnięte na zmysłach, jakkolwiek byłyby zmieszane i połączone razem (t. j. jakiegokolwiek przedmioty wytworzyły one z tego połączenia) nie mogą istnieć inaczej jedno w spostrzegającym je umyśle.* O tem, zdaje mi się, naocznie przekonać się może każdy, kto tylko

(*) To ma znaczyć, że są one *zjawiskami*, o których umysł ma świadomość. (*Przyp. Tłóm.*)

zechce wyrozumieć, co oznaczać ma wyrażenie *istnieć*, zastosowane do rzeczy zmysłowych. I tak o stole, na którym piszę, powiadam, że on istnieje, t. j. widzę go i czuję; i gdybym znajdował się poza moją pracownią, powiedziałbym że, stół istniał—a powiedziałbym to z myślą, że w razie mojej bytności w pracowni spostrzeglibym go, albo że czyjś inny umysł spostrzeża go obecnie. Był tu np. jakiś zapach, to znaczy, że poczuwano go; był dźwięk, to znaczy, że go słyszano; był kolor, lub kształt, to znaczy, że spostrzeżono go wzrokiem lub dotykiem. Oto jest całe znaczenie, jakie przywiązywać mogę do tego i tym podobnych wyrażen. Dla tego też wszystko, co nam mówią badacze o absolutnem istnieniu rzeczy niemyślących, z pominięciem wszelkiego stosunku do istoty spostrzegającej, zdaje mi się rzeczą zgoła nie do zrozumienia. Ich *esse* jestto *percipi* (istnieć jestto być spostrzeganem). Niepodobna, ażeby one miały być poza umysłami, czyli myślącami, spostrzegającami je istotami.

4. Rzeczywiście, panuje dziwnie przeważające pomiędzy ludźmi mniemanie, jakoby domy, rzeki, góry, słowem wszelkie przedmioty zmysłowe, miały być naturalny, czyli realny, odrębny, poza warunkiem ich spostrzeżenia przez umysł myślący. Ale pomimo całej pewności i zgody powszechnej, z jaką zasada ta przyjęta jest w świecie, jeżeli się nie mylę, każdy, kto tylko w duszy swej odważy się na podanie jej w wątpliwość, przeświadczy się, że ona zawiera w sobie widoczną sprzeczność. Albowiem, czemuże są wyżej przytoczone przedmioty, jeżeli nie rzeczami, które spostrzegamy za pomocą zmysłów, i cóż innego my spostrzegamy tam, jak własne nasze idee, czyli wrażenia zmysłowe? I nie jest że zupełną sprzecznością przypuszczać, że jaka-

kolwiek z nich, albo też wytworzona z ich połączenia idea istnieć może poza spostrzeganiem?

5. Jeżeli to mniemanie zbadamy do gruntu, może się okazać, że ono w podstawie swojej opartem jest na teorii idei oderwanych. Bo czyliż można posunąć się już dalej w abstrakcyi nad upatrywanie różnicy pomiędzy istnieniem przedmiotów zmysłowych, a tymiż przedmiotami—sposrzedzonymi, a tem samem wyobrażanie sobie, jakoby one istniały niepostrzegane? Czemże są światło i barwy, zimno i ciepło, rozciągłość i kształt, słowem wszystkie te rzeczy, które widzimy i czujemy, jeśli nie rozmaitemi wrażeniami zmysłowemi, pojęciami, ideami, lub czuciami zmysłowemi? I czyliż podobno którekolwiek z nich oddzielać, nawet w myśli, od spostrzeżenia? Co do mnie, mógłbym z równą łatwością oddzielić pewną rzecz od niej samej. Istotnie, za pomocą myślenia jestem w stanie rozdzielić, albo pojąć odrębnie od siebie, takie rzeczy, których nigdy może nie dostrzegłem zmysłami rozdzielonych w ten sposób. I tak np. mogę wyobrazić sobie kadłub ciała ludzkiego bez członków, albo pojąć zapach róży, nie myśląc o samej róży. Do tego kresu—nie zaprzeczam—posunąć się mogę w abstrakcyi, naturalnie biorąc we właściwem znaczeniu abstrakcyę, która ściąga się jedynie do pomowania w odrębności takich przedmiotów, które rzeczywiście istnieć mogą odrębnie, lub też rzeczywiście mogą być spostrzegane w oddzieleniu od siebie. Ale moja zdolność myślenia lub wyobrażania nie może rościć się poza możebność rzeczywistego istnienia lub spostrzegania. Ztąd, jak niepodobieństwem jest dla mnie widzieć lub spostrzegać rzeczy bez rzeczywistego zmysłowego spostrzeżenia tej rzeczy, tak niepodobieństwem jest pojąć w moich myślach rzeczy lub prze-

dmiotu zmysłowego w odrębności od wrażenia, lub spostrzeżenia. W samej rzeczy, przedmiot i wrażenie zmysłowe, jest to jedno i to samo, a więc jedno od drugiego oderwanem być nie może.

6. Niektóre prawdy są tak bliskimi i tak oczywistymi dla umysłu, że dosyć jest tylko otworzyć oczy, ażeby je dojrzeć. Za taką uważam mianowicie tę ważną prawdę, że cały chór niebieski i cała pełnia ziemi, słowem wszystkie owe ciała, które stanowią majestaticzną budowę wszechświata, nie mają innej substancyi, jak tylko ducha, umysł, że ich bytem jest to, że są spostrzegane, poznawane, że zatem, dopóki nie zostaną rzeczywiście spostrzeżone przeze mnie, albo nie istnieją w moim umyśle, lub w umyśle innego stworzonego ducha, dopóty albo muszą nieistnieć zgoła, albo też istnieć w umyśle jakiegoś Ducha wiecznego—ponieważ rzeczą jest niepodobną do pomyślenia, kryjącą w sobie całą niedorzeczność abstrakcyi, jednej jakiegokolwiek części tej wszechcałości przypisywać istnienie niezależne od umysłu. Dla przeświadczenia się o tej prawdzie czytelnik niech tylko zastanowi się i spróbuje oddzielić w myślach swoich istnienie rzeczy zmysłowej od samego jej spostrzeżenia przez umysł.

7. Z tego, cośmy powiedzieli, okazuje się widocznie, że niemasz innej substancyi, jak tylko *Duch*, t. j. to, co spostrzega. Lecz dla zupełniejszego dowiedzenia rzeczonego punktu weźmy na uwagę, że zmysłowemi przymiotami są: barwa, ruch, kształt, zapach, smak, t. j. idee, spostrzegane przez zmysły. Otóż jestto jawną sprzecznością, ażeby idea istnieć mogła w rzeczy niespostrzegającej. Ponieważ mieć jakąś ideę jest zupełnie to samo, co spostrzegać, więc to, w czem istnieje barwa, kształt i t. p. przymioty, musi spostrzegać je; ztąd znowu

wynika oczywiście, że nie może być substancji niemyślącej, czyli niemyślącego substratum owych idei.

8. Ależ, powie ktoś, „jakkolwiek idee same nie istnieją bez (myślącego) umysłu, mogą jednakże być rzeczy im podobne, których idee są kopiami, czyli odbiciami, podobieństwami, a same te rzeczy istnieją poza umysłem w substancji niemyślącej.“ Na to odpowiadam: idea podobną być może tylko idei, barwa albo kształt mogą być podobne tylko innej barwie lub kształtowi. Po najlżejszem nawet wejrzaniu w myśli nasze, uznamy za niemożliwe przypuścić tu inne podobieństwo, jak podobieństwo pomiędzy ideami. Następnie pytam się: czy owe mniemane oryginały przedmiotów zewnętrznych, których nasze idee mają być odbiciami, czyli wyobrażeniami, same są spostrzeganiami, czy też nie? Jeżeli są spostrzegalnemi, w takim razie są to idee,— a więc osiągnęliśmy to, czegośmy chcieli; jeżeli zaś powie nam ktoś, że nie są spostrzegalnemi, w takim razie odwołuję się do pierwszego lepszego człowieka z zapytaniem: czy logicznem jest utrzymywać, że barwa (przedmiot widzialny) podobną jest do czegoś niewidzialnego, twardość lub miękkość do czegoś niedotykalnego i t. d.?

9. Niektórzy myśliciele wskazują różnicę pomiędzy przymiotami, czyli jakościami pierwszorzędnymi (primary) a drugorzędnymi (secondary).(*) Przez pierwsze rozumieją rozciągłość, kształt, ruch, spoczynek, spójność albo nieprzenikliwość; drugą zaś nazwą oznaczają wszystkie inne przymioty zmysłowe, jakoto: barwy, dźwięki, smak i t. d. Przyznają oni, że nasze idee przymiotów drugorzędnych (koloru, dźwięku i t. d.) nie

(*) Autor polemizuje tu znowu z Lockem. (Przyp. Tłóm.).

są podobieństwami czegoś istniejącego poza umysłem, czyli niespostrzeżonego; ale w ideach przymiotów pierwszorzędnych (rozciągłości, ruchu i t. p.) chcą widzieć modele, czyli obrazy rzeczy istniejących poza umysłem, a mianowicie istniejących w substancyi bezmyślnej, którą nazywają materją. Przez materję tedy rozumieć mamy substancją bezwładną, bezwrażliową, w której rozciągłość, kształt i ruch istnieją rzeczywiście. Ależ z tego, cośmy już przytoczyli, okazuje się widocznie, że rozciągłość, kształt i ruch są to tylko idee, tkwiące w umyśle, i że idea może być podobną tylko do innej idei, że zatem ani one, ani ich pierwowzory nie mogą istnieć w substancyi niespostrzegającej. Ztąd okazuje się widocznie, że wszelkie pojęcie tego, co nazywają *materją*, czyli *substancją cielesną*, zawiera w sobie sprzeczność. Jestto, powtarzam, tak widoczne, że nie uważałbym za potrzebne rozwodzić się dłużej nad wykazaniem jego niedorzeczności. Ponieważ jednak zdaje się, że teoria istnienia materji głęboko zapuściła korzenie w umysły filozofów i pociąga za sobą tyle złych następstw, wolę przeto, ażeby mię osądzono za zbyt rozwlekłego i nudnego, niż żebym pominął cokolwiek, co może się przyczynić do stanowczego odsłonięcia i wytępienia tego przesądu.

10. Ci, co twierdzą, że kształt, ruch i pozostałe przymioty pierwszorzędne, czyli oryginalne (objektywne), istnieją poza umysłem w substancyi niemyślącej, przyznają jednocześnie, że o barwach, dźwiękach, o cieple, zimnie i tym podobnych przymiotach wtórzonych nieda się to powiedzieć, że owszem mają to być wrażenia zmysłowe, tkwiące tylko w umyśle, oraz że sprowadza je rozmaita wielkość, układ i ruch małych cząstek materji, oraz zależące od tych względnych okoliczności.

Ma to być podług obrońców materji prawda niepodlegająca wątpliwości, którą gotowi poprzeć niezbitymi dowodami. Otóż, skoro wiadomo nam, że owe oryginalne przymioty połączone są nierozdzielnie z innymi przymiotami zmysłowymi, niedającymi oderwać się od nich nawet w myśli, widocznie wynika ztąd, że one istnieją tylko w umyśle. Ale proszę każdego, ażeby się zastanowił i spróbował, czy zdoła za pomocą abstrakcyi, za pomocą rozkładu wyobrażeń, pojąć rozciągłość i ruch ciała odrębnie, bez innych jego przymiotów zmysłowych? Co się mnie tyczy, widzę jak najjaśniej, że nie jest w mojej mocy wytworzyć sobie ideę ciała rozciągniętego i poruszającego się, nie przypisując mu zarazem jakiegokolwiek barwy, lub innego przymiotu zmysłowego, co do którego zgodzono się, że istnieje tylko w umyśle. Słowem, rozciągłość, kształt i ruch, w oderwaniu od wszystkich innych przymiotów, nie dadzą się pomyśleć. Gdzie więc są inne przymioty zmysłowe, tam również być muszą i te, a mianowicie w umyśle, i nie gdzie indziej.

11. Następnie przyznano, że *wielkość* i *małość*, *szybkość* i *powolność* nie istnieją nigdzie poza umysłem, jako przymioty zupełnie względne i zmieniające się w miarę, jak ulega zmianom kształt i położenie organów zmysłów. Rozciągłość przeto, istniejąca poza umysłem, nie jest ani wielką, ani małą i podobnież ruch nie jest ani szybkim, ani powolnym, czyli że jedno i drugie, rozciągłość i ruch, w ogólności są niczem. Ale, powiadacie mi: „są one rozciągłością w ogóle i ruchem w ogóle”. Otoż tu właśnie przekonywamy się, do jakiego to stopnia mniemanie niektórych myślicieli, jakoby istniały poza sferą myślącego ducha substancye poruszalne, wynika właśnie z owej dziwacznej teoryi o ideach oder-

wanych. Również nie mogę się tu powstrzymać od nadmienienia, jak dalece owe chwiejne i mętne określenie materji czyli substancji cielesnej, w które nowożytni filozofowie wpadli, dzięki własnym swoim przypuszczeniom, jest podobnem do owego przestarzałego i tak głośno wysmianego pojęcia *pierwszej materji* (*materia prima*), którą spotykamy u Arystotelesa i jego stronników. Wszak bez rozciągłości nie można pojąć spójności; skoro tedy okazało się, że rozciągłość nie istnieje w substancji bezmyślnej, więc toż samo da się z całą prawdą powiedzieć i o spójności.

12. Że liczba jest wręcz wytworem umysłu—nawet w razie, gdybyśmy przyznali, że inne przymioty istnieją niezależnie od umysłu—o tem przeświadczy się każdy, kto tylko rozważy, że jedna i taż sama rzecz otrzymać może rozmaite oznaczenia liczebne, jeżeli na nią zapatrywać się będziemy pod rozmaitymi względami. Tak jedna i taż sama rozciągłość jest: jeden, albo trzy, albo trzydzieści sześć, stosownie do tego, czy umysł rozważa ją w stosunku do łokcia, czy w stosunku do stopy, czy wreszcie w stosunku do cała. Liczba widocznie tak jest względną i zależną od rozumu człowieka, że dziwić się przychodzi na samą myśl, że ktoś może przypisywać jej bezwzględne istnienie poza umysłem. Mówimy np.: jedna księga, jedna stronnica, jeden wiersz; wszystko to są zarówno jedności, chociaż niektóre z nich zawierają w sobie wiele innych. Podobnie w każdym względzie widocznem jest, że jedność ściągać się może do pewnej szczególnej kombinacji idei, zestawianych dowolnie przez umysł.

13. Wiem ja, że niektórzy w „jedności” chcą widzieć ideę prostą, czyli niezłożoną, która ma niby towarzyszyć wszystkim innym ideom w umyśle. Co do

mnie, nie widzę, żebym posiadał ideę, odpowiadającą wyrazowi *jedność*; gdybym zaś ją posiadał, zdaje mi się, że w takim razie nie omieszkałbym odszukać jej w sobie. Owszem, mój rozum musiałby zapoznać się z nią jak najbliżej, skoro, jak utrzymują, ma ona towarzyszyć wszystkim innym ideom i dać się dostrzedz wszelkimi drogami tak zmysłowego poczucia, jak i refleksyi.*) Słowem, ażeby nie rozwozić się dłużej, liczba jestto *idea oderwana*.

14. Następnie dodać mi wypada, że w podobny sposób, jak nowocześni filozofowie dowodzą, iż niektóre przymioty zmysłowe nie istnieją w materji, czyli poza umysłem (jakoto barwa, smak i t. p.), możnaby również dowieść tegoż samego co do wszelkich innych przymiotów zmysłowych. Tak np. twierdzą, że ciepło i zimno są to tylko wrażenia zachodzące w umyśle, lecz wcale nie odbicia istot rzeczywistych, któreby miały byt swój w podniecających je substancjach cielesnych, ponieważ ciało, wydające się zimnem jednej ręce, wydawać się może dla drugiej ciepłem. Otóż dla czego z równą pewnością nie możemy twierdzić, że kształt i rozciągłość również nie są odbiciami albo podobieństwami przymiotów istniejących w materji, skoro temu samemu oku z rozmaitych punktów, albo oczom odmiennej budowy z tego samego punktu wydają się odmiennie, a więc nie mogą być obrazami czegoś stałego i niezmiennego poza umysłem? Następnie dowiedzionem jest, że słodycz nie tkwi realnie w rzeczy smakowitej, ponieważ pomimo zachowania się tej rzeczy w stanie niezmiennym, słodycz przemienia się w gorycz, jakto ma miejsce w razie

(*) Przymówka do odróżnianych przez Locka dwóch dźwięgniach życia umysłowego — *sensation* i *reflexion*. (*Przyp. Tłóm*).

gorąca lub innego chorobliwego sanu podniebienia. Czyliż nie możnaby powiedzieć z całą logicznością, że ruch nie jest poza umysłem, skoro dowiedziona jest rzeczą, że jeżeli następowanie po sobie wyobrażeń w umyśle naszym stanie się szybszem, wówczas ruch wydawać się będzie powolniejszym, chociażby nawet w przedmiocie zewnętrznym żadna nie zaszła zmiana.

15. Krótko mówiąc, rozważmy tylko pilnie punkty, uznane powszechnie za okazujące dowodnie, iż barwy i wrażenia smaku istnieją li tylko w umyśle, że są jedynie zjawiskami psychicznymi, a przyjdziemy do przekonania, że też same punkty mogą być przytoczone dla dowiedzenia tegoż samego o rozciągłości, o kształcie i o ruchu. Wprawdzie przyznać się należy, że rzeczony sposób rozumowania nie tyle dowodzi tego, że w przedmiocie zewnętrznym niema ani barwy, ani rozciągłości, ile raczej tego, że za pomocą zmysłów nie wiemy, jaka jest prawdziwa rozciągłość lub barwa przedmiotu. Ale poprzednie dowodzenia okazują dostatecznie, że niepodobieństwem jest, ażeby barwa lub rozciągłość w ogóle, lub inny jakikolwiek przymiot zmysłowy istnieć mógł w przedmiocie niemyślącym, poza umysłem, albo raczej, żeby istnieć mogło cośkolwiek takiego, jak przedmiot zewnętrzny.

16. Ale rozbierzmy jeszcze nieco przyjęte powszechnie mniemanie. Mówią, że rozciągłość jest trybem (modus) albo przymiotem (accidens) materji, a materia jest dźwigajacem je *substratum*. Otóż pragnąłbym, ażebyście mi wyjaśnili, co ma znaczyć *dźwiganie* na sobie rozciągłości przez materję. Jeżeli powiecie mi: nie mam zgola idei materji, więc wytłomaczyć jej nie mogę, tedy ja odpowiem: chociażbyśmy nie mieli żadnej zgola pozytywnej idei materji, jednakże—jeżeli

do wyrazu waszego ma być przywiązane jakieś znaczenie—musicie mieć przynajmniej względną ideę materyi, ideę negatywną; chociaż nie wiecie, czem jest materya, jednak przypuścić należy, że wiecie, w jakim jest ona stosunku do swoich trybów lub przymiotów i jak rozumieć mamy to wyrażenie: materya dźwiga je na sobie. Widocznie słowo „dźwiganie” (podtrzymywanie=sup-port) nie może być brane w znaczeniu zwykłym, dosłownem—jak np. kiedy mówimy, że filary dźwigają na sobie gmach. W jakimże więc znaczeniu brać je mamy?.. Co do mnie, nie jestem zdolnym odkryć jakiegośkolwiek znaczenia, które by tu dało się zastosować.

17. Jeżeli wnikiemy głębiej w to, co najpoważniejsi filozofowie, podług własnego ich oświadczenia, rozumieją przez *substancję materjalną*, okaże się, że sami oni przyznają, iż to brzmienie oznaczać ma nie co innego, jak tylko ideę bytu, istoty w ogóle, w raz z przywiązaniem do niej tem względnem pojęciem, że jest dźwignią swoich przymiotów (*accidens*). Mnie jednak owa ogólna idea Bytu, czyli Istoty, zdaje się najabstrakcyjniejszą i najbardziej niezrozumiałą ze wszystkich innych. Co się zaś tyczy drugiego jej znaczenia a mianowicie, że ona ma być substratem, dźwigającym na sobie jej przymioty, tego, jak właśnie dowiedliśmy wyżej, nie można rozumieć w zwykłym znaczeniu tych wyrazów; należałoby więc rozumieć to inaczej, ale jak? tego nam nie wyjaśniają. Jeżeli tedy rozważę dwie części czyli strony, stanowiące znaczenie wyrazów *substancja materjalna*, przychodzę do przekonania, że w nich nie tkwi żadne określone znaczenie. Ale na cóż mozolić się mamy dalej w wybadywaniu tego materjalnego *substratum*, czyli rzekomej dźwigni, stanowiącej tło ruchu, kształtu i innych przymiotów zmysło-

wych? Czyliż to nie skłaniałoby do przypuszczenia, że one istnieją poza umysłem? A znów to przypuszczenie czyż nie jest wprost sprzecznością, zgoła pojąć się nie dająca?

18. Ale, gdybyśmy nawet uznali za możliwe, ażeby poza umysłem istniały substancje stałe, z kształtami i ruchem, odpowiadające naszym ideom o ciałach, jakąż możliwą jest dla nas droga do poznania ich? Moglibyśmy poznać je albo zapomocą zmysłów, albo za pośrednictwem rozumu. Co do zmysłów naszych, zapomocą nich przychodzimy jedynie do poznania naszych wrażeń zmysłowych (sensacyj), idei, czyli tych rzeczy, które spostrzegliśmy bezpośrednio przez zmysły (nazwijcie to sobie, jak tylko chcecie), ale od zmysłów nie dowiadujemy się bynajmniej, że przedmioty istnieją poza umysłem (czyli niespostrzeżone), podobne do tych, które spostrzegamy. Przyznają to sami materyaliści. Pozostaje więc drugie przypuszczenie, a mianowicie: że jeżeli mamy jakieśkolwiek poznanie przedmiotów zewnętrznych, tedy dochodzimy doń drogą rozumu, wnioskując o ich istnieniu z tego, co spostrzegamy bezpośrednio zmysłami. Ale nie widzę, jaka zasada upoważniać nas może do wnioskowania z tego, co spostrzegamy, o istnieniu ciał poza umysłem, skoro właśnie sami obrońcy materji nie utrzymują, ażeby zachodzić miał konieczny związek pomiędzy niemi a naszymi ideami? Wszak zgodzono się jednogłośnie na to (o czem zresztą niepozwała powątpiewać to, co zdarza się w snach, w pomieszaniu zmysłów i t. p.), że do wszystkich tych idei, które mamy teraz, mogliśmy przyjść nawet w takim razie, gdyby nie było zewnątrz nas ciał im podobnych. Ztąd widocznie okazuje się, że dla wytlómaczenia genezy naszych idei nie jest koniecznem przy-

puszczenie bytu ciał zewnętrznych, istniejących niezależnie od naszego spostrzeżenia, skoro zgodzono się na to, że wytwarzamy je niekiedy—a nawet i zawsze moglibyśmy wytwarzać je w takim samym porządku, w jakim widzimy je teraz, — bez współdziałania ciał zewnętrznych.

19. Atoli, jakkolwiek możliwym jest dla nas dochodzić do wszystkich naszych pocuć, czyli wrażeń zmysłowych (sensacyj) i bez przedmiotów zewnętrznych może zdawałoby się łatwiejszem, zamiast każdego innego sposobu, ich powstanie i tworzenie się wytłomaczyć sobie przypuszczeniem bytności jakichś ciał zewnętrznych, które byłyby podobne do nich, a tym sposobem okazałoby się przynajmniej to prawdopodobieństwo, że istnieje coś w tym rodzaju, jak pewne ciała, które budzą w naszych umysłach swoje idee. Ale i tego nigdy powiedzieć nie można. Bo gdybyśmy nawet zgodzili się z materyalistami na ich teorię „ciał zewnętrznych”, to i oni przecież, jakto wyznają sami, nader mało wiedzą, w jaki sposób tworzą się nasze idee, skoro sami oświadczają się za niezdolnych do wytłomaczenia sobie, jak może ciało oddziaływać na ducha i jak może odcisnąć ideę na umyśle. Ztąd wypada oczywisty wniosek, że tworzenie idej, albo wrażeń zmysłowych w umyśle człowieka nie może wcale upoważniać nas do przypuszczania bytu materji albo cielesnych substancyj, skoro uznano powszechnie, że wspomniany proces (tworzenie idej) pozostaje niewytłomaczonym zarówno przy takim przypuszczeniu, jak i bez niego. Tak więc, gdybyśmy nawet uznali za *możliwe* istnienie ciał poza umysłem, w każdym razie twierdzić jako by one istniały rzeczywiście, byłoby to nader niepewnym pomysłem, znaczyłoby bowiem przypuszczać,

że Bóg stworzył niezliczone istoty, zupełnie bezużyteczne i zgoła nie służące do żadnego celu.

20. Krótko mówiąc, gdyby nawet istniały ciała zewnętrzne, t. j. przedmioty niespostrzegane lub pojmowane przez jakąkolwiek poznającą substancję, nie byłibyśmy jednak w stanie przyjść do poznania ich; a gdyby ich nie było, w takim razie mielibyśmy taką samą, co i teraz, zasadę do utrzymywania, że one istnieją. Zróbcie przypuszczenie—którego możliwości nikt zaprzeczyć nie może—że pewna inteligencya zdolną jest posiadać, bez współdziałania ciał zewnętrznych, taki sam szereg pojęć, jaki wy macie wyciśnięty w umyśle waszym, w takim samym porządku i z taką samą żywością. Pytam się, czy ta inteligencya również nie ma wszelkiej zasady do wierzenia, że istnieją substancje cielesne, reprezentowane przez jej idee i budzące w niej te idee? zasady, mówię, jaką może macie właśnie wy do podobnego wierzenia? To nie podlega żadnej wątpliwości—i dla człowieka, zważającego rzeczy rozumnie, to jedno przypuszczenie już byłoby dostatecznem do zachwiania wiary w moc dowodów (jakie zdaje mu się może, iż posiada) co do istnienia ciał zewnętrznych poza umysłem.

21. Gdyby do tego, co się powiedziało dotąd, potrzeba było dodać jeszcze dalsze świadectwo przeciwko istnieniu materji, mógłbym przytoczyć tu wiele owych błędów i zawikłań (że nie powiem—bezbożności), które wywiązały się z tego mniemania. Spowodowało ono tysiączne kwestye sporne i rozprawy w filozofii, a niektóre z nich nierównie większej doniosłości w dziedzinie religji. Ale w tem miejscu nie będę się zapuszczał w dotyczące ich szczegóły, jużto z uwagi że dowody *a posteriori* uważam za niepotrzebne do potwierdzenia

tego, co, jeżeli się nie mylę, dowiedzionem zostało do-
statecznie *a priori*, jużto z uwagi, że znajdę później
sposobność pomówienia o nich. (*)

22. Obawiam się, czy nie dałem powodu do
oskarżenia mnie, że bez potrzeby rozwodzę się zbyt sze-
roko w traktowaniu tego przedmiotu. Bo jakież cel
mieć może rozwlekłe zastanawianie się nad tem, co daje
się dowieść w jednym lub dwu wierszach z całą oczy-
wistością dla każdego, kto tylko zdolnym jest bodajby
do najmniejszej rozwagi? Wszak zechciejcie tylko
wpatrzeć się we własne myśli wasze i spróbować tym
sposobem, czy jesteście w stanie wyobrazić sobie jako
rzecz możliwą, ażeby dźwięk, albo kształt, ruch, lub
barwa istniały poza umysłem, albo jako nie podpadają-
ce pod spostrzeżenie. Ta łatwa do wykonania próba
może znagli was do przekonania się, że to, przy czem
obstajecie, jest nawskroś jawną sprzecznością—sprzecz-
nością do tego stopnia, że gotów jestem rozstrzy-
gnięcie całego sporu zdać na wywód następujący:—je-
żeli wy możecie pomyśleć chociażby nawet tylko możli-
wość, ażeby rozciągała, ruchoma substancya, lub w ogó-
le jakakolwiek idea, lub cośkolwiek podobnego idei
istniało inaczej, niż w spostrzegającym umyśle; w takim
razie ja odstępuję chętnie od mojej sprawy—owszem
zgodzę się z wami na to, że istnieją całe spójnie ciała zewne-
trznych, których bronicie—choć nie jesteście w sta-
nie ani przedstawić zasady usprawiedliwiającej waszą
wiarę w ich bytność, ani wskazać celu, do którego słu-
żyłyby one miały w razie przypuszczenia, że istnieją.
Powtarzam: sama możliwość, że wasze mniemanie jest

(*) W rozdziale 85—156. (Przyp. Tlum.)

prawdziwem, już będzie dla mnie dowodem, że rzecz tak się ma istotnie, jak wy utrzymujecie.

23. Ależ, powiadacie: „doprawdy nie dla mnie łatwiejszego, jak wyobrazić sobie, że istnieją drzewa, np. w parku, albo książki w gabinecie, bez kogośkolwiek spostrzegającego je”. Zapewne, odpowiem wam, nie ma w tem trudnego; ale, proszę was, czyż wyobrażać sobie to wszystko, nie jest to samo, co wytwarzać w umyśle waszym pewne idee, które nazywacie książkami, drzewami, a jednocześnie pomijać wytworzenie pojęcia domyślnej osoby, która może je spostrzegać? Czy nawet w chwili tego wyobrażania sobie nie spostrzegacie właśnie tych przedmiotów, lub niedomyślacie się ich? Więc podany tu przez was punkt nie prowadzi do celu; pokazuje on tylko, że posiadacie władzę wyobrażania sobie, czyli wymyślania idej w umyśle waszym; ale nie pokazuje bynajmniej, ażebyście mogli pojąć możebność, iżby przedmioty myśli waszych mogły mieć byt niezależny poza umysłem. Dla dowiedzenia tego, musielibyście chyba wyobrazić sobie, że one istnieją nawet bez warunku wyobrażenia ich sobie lub pomysłenia o nich, co było by jawną sprzecznością. Kiedy wysilamy się na to, ażeby pojąć istnienie ciał zewnętrznych, to w tym razie rozważamy nie więcej, jak tylko nasze idee. Ponieważ umysł jednak nie zwraca tu uwagi na samego siebie, przeto popada w takie złudzenie, iż zdaje mu się, że jest w stanie pojąć i że w samej rzeczy pojmuje, jakoby ciała istniały niezależnie od warunku pomyślenia o nich, czyli poza umysłem, pomimo to, że one objęte są jednocześnie jego wyobrażeniem, czyli innemi słowy, że istnieją w nim samym. Nieco rozwagi przekona każdego o prawdzie i oczywistości tego, co się dotąd powiedziało i uczyni zbytecznem wy-

stawianie innych dowodów przeciwko istnieniu substancji materialnej.

24. Gdyby tylko chciano się powstrzymać od zabawiania się słowami, sądzę, że wnet przyszlibyśmy do zgody co do tego punktu. Po najpobieżniejszym nawet wpatrzeniu się we własne myśli nasze już łatwo będzie przeświadczyć się, czy podobna pojąć, co rozumieją nasi przeciwnicy przez *absolutne istnienie przedmiotów zmysłowych samych w sobie, czyli poza umysłem*. Co do mnie, widzę jasno, że słowa te albo zawierają w sobie bezpośrednią sprzeczność, albo w przeciwnym razie nie zgoła nie wyrażają. Dla przekonania o tem i innych nie widzę łatwiejszej i prostszej drogi, jak tylko prosić ich, ażeby zechcieli z całym spokojem zwrócić uwagę na własne myśli swoje, i jeżeli skutek takiego zastanowienia się nad sobą wykaże się bezmyślność lub sprzeczność powyższych wyrażeń, w takim razie nie potrzeba już będzie niczego więcej dla przekonania ich. Na to właśnie kładę główny nacisk,—a mianowicie na to, co wyrzekłem, iż „absolutne istnienie przedmiotów niemyślących”, są to albo wyrazy zgoła bez znaczenia, albo że w nich tkwi sprzeczność. To właśnie powtarzam, podkreślam i z całą powagą polecam baczej rozwadze myślącego czytelnika.

25. Wszystkie nasze idee, wrażenia zmysłowe, pojęcia, czyli te rzeczy, które spostrzegamy (jakiemi-kolwiek imionami odróżniać by je chciano), są widocznie nieczynnymi—nie zawiera się w nich nic takiego, coby było siłą lub działalnością, tak, iż jedna idea, albo przedmiot myśli nie może wytworzyć, ani spowodować zmiany w drugim. Dla przekonania się o prawdziwości tego zdania, nie potrzeba nic innego, jak li tylko zastanowienia się nad biegiem naszych idei. Skoro bo-

wiem jak one, tak i każda ich część istnieje tylko w umyśle, wynika ztąd, że w nich nie znajduje się nic więcej nad to, co się spostrzega. Kto tylko zechce wpatrzeć się bacznie w swoje idee, czyto one będą pochodzenia zmysłowego, czy otrzymane drogą rozważa, nie dojrzy tam ani siły, ani działalności; a przeto nie zawiera się w nich nic podobnego. Nieco uwagi wystarczy na przeświadczenie się, że w istocie idei tak dalece tkwi bierność czyli bezwładność (nieczynność), że niemożliwym jest, ażeby idea działała cośkolwiek, czyli, wyrażając się ściślej, ażeby była przyczyną czegośkolwiek. Nie może też ona być odwzorowaniem, czyli odbiciem jakiej czynnej rzeczy, jak się to okazuje widocznie z rozdz. 8. Ztąd wynika bezpośrednio, że rozciągłość, kształt i ruch nie mogą być przyczyną naszych wrażeń czyli poczuć zmysłowych. Twierdzić więc, że są one skutkami sił, wynikających z budowy, liczby, ruchu i wielkości najdrobniejszych ciałek (corpuseles), jestto twierdzić fałszywie.

26. W ideach naszych dostrzegamy ciągle następstwo; jedne budzą się nanowo, drugie zmieniają się, inne znikają zupełnie. Jest tedy jakaś przyczyna tych idei, od której one zależą, która je wytwarza i zmienia. Że przyczyna ta nie może być przymiotem, ani ideą, ani zespoleniem rozlicznych idei, okazuje się widocznie z rozdziału poprzedzającego. Musi to więc być jakaś substancya; atoli poprzednio dowiedliśmy, że niemasz substancyi cielesnej, czyli materyalnej; pozostaje przeto jedyny wniosek, a mianowicie, że przyczyną idei jest niematerialna, czynna substancya, czyli Duch.

27. Duch jestto pojedyncza, czynna istota, niepodzielna—którą, ze względu że spostrzega idee, nazywamy *rozumem* (understanding), a ze względu, że je jużto

wytwarza, już to w inny jakiś sposób opracowywuje, nazywamy ją *wolą*. Zład niepodobna zgola wytworzyć sobie idei duszy lub ducha; skoro bowiem wszelkie idee, jakiegokolwiek bądź rodzaju, są biernymi i bezwładnymi (zob. rozdz. 25) więc nie mogą przedstawić nam, ani w postaci odcisniętych obrazów, ani w postaci podobieństwa, tego co jest czynnym, co działa. Przy małym nawet nateżeniu uwagi każdy przekonać się może, że mieć ideę, która byłaby podobna do owej czynnej zasady ruchu i zmian, zachodzących w ideach, jest rzeczą bezwarunkowo niemożliwą. Taką jest natura ducha, czyli tego, co działa, że nie może być spostrzeżonym sam w sobie, lecz jedynie ze skutków, które sprowadza.* Gdyby ktoś powątpiewał o prawdziwości tego, co się wyżej wyłożyło, niech tylko się zastanowi i spróbuje, czy jest w stanie wytworzyć sobie pojęcie siły, czyli istoty czynnej, i czy ma ideę dwóch najprzedniejszych sił, oznaczonych imionami *wola* i *rozum*, zarówno różnych jedna od drugiej, jak od trzeciej, t. j. od idei Substancyi czyli Bytu w ogólności, do której przywiązane jest to względne wyobrażenie, że jest tłem czyli subjektem(**) (substratum) wyżej nadmienionych sił, którą oznaczam nazwą *duszy*, albo *ducha*. Niektórzy odpowiadają na to pytanie twierdząco; lecz o ile ja sądzić mogę, wyrazy *wola*, *rozum*, *umysł*, *dusza*, *duch* nie oznaczają roz-

(*) Zob. Berkeley'a trzecią Rozmowę pomiędzy Hylasem a Filonousem. (Przyp. Tłum.)

(**) „Subjekt” jest tu użytym w dawniejszem znaczeniu, w jakim używali go scholastycy, idąc w ślad za Arystotelesem, który na oznaczenie podstawy zjawisk wprowadza wyraz *hypokejmenon* (=to, co leży pod). O czem zob. wyborny komentarz Trendelenburga („Logica Aristotélea”) do Logiki Arystotelesa. (Przyp. Tłum.)

maitych idei, ani też zaiste żadnej zgoła idei, lecz coś zupełnie różnego od idei, co, jako pewien pierwiastek czynny, nie może być podobnem do jakiegokolwiek idei, lub mieć w niej swoją przedstawicielkę. Wszelako, obok tego przyznać należy, że mamy pewne *pojęcie* (notion) duszy, ducha i takich działalności psychicznych, jak chcenie, kochanie, nienawidzenie—naturalnie, o ile znamy lub rozumiemy znaczenie tych wyrazów.

28. Rozpatrując się w sobie, widzę, że mogę wywoływać idee w moim umyśle, i zmieniać scenę, ilekroć uznam to za stosowne. Dostyc tu jednego zechcenia i otę natychmiast w mojej fantazyi powstaje ta lub owa idea i mocą tej samej siły zaciera się w mojej świadomości, ustępując miejsce innej. Takie tworzenie i usuwanie idei upoważnia nas do nazywania umysłu czynnym. Fakt to wiadomy i oparty na doświadczeniu; ale mówić o jakichś czynnych przedmiotach niemyślących, albo o wywołaniu idei przez inną siłę, oprócz woli—jest to poprostu tylko bawić się słowami.

29. Atoli przy całej władzy, jaką mam nad mojami własnymi myślami, widzę, że idee, które spostrzegam obecnie za pomocą zmysłów, nie w jednakowej są zależności od mej woli. Jeżeli np. przy pełnem świetle dziennem otworzę oczy, wówczas nie jest w mojej mocy wybierać dowolnie, czy mam patrzeć lub nie, albo też postanawiać, które mianowicie szczególne przedmioty przedstawić się mają memu wzrokowi, a które nie; podobnież rzecz się ma ze strony słuchu i innych zmysłów; wyciśnięte na nich idee nie są wytworami mej woli. Jest więc jakaś *inna* wola, czyli Duch, który je wytwarza.

30. Idee zmysłowe są silniejsze, żywsze i bardziej oznaczone, aniżeli idee wyobraźni; mają one przy-

tem więcej trwałości, porządku i spójności, i nie powstają przypadkowo, jak to zdarza się nieraz z ideami, powstającymi na hasło woli; przeciwnie wytwarzają się one w ciągu prawidłowym, czyli w szeregach, których przedziwny związek dostatecznie świadczy o mądrości i dobroci ich Twórcy. Otóż owe stałe prawidła, czyli oznaczone drogi i sposoby, podług których Duch, od którego zależy, wywołuje w nas idee zmysłowe, nazywamy *prawami natury*, a poznajemy je doświadczeniem, które uczy nas, że takim a takim ideom — w zwykłym biegu rzeczy — towarzyszą takie a takie idee.

31. Tym sposobem otrzymujemy w udziale pewnego rodzaju przewidzenie, uzdalniające nas do porządkowania działalności naszej ku dobru i pożytkowi życia. Bez tego zmysłu przewidywania, bylibyśmy nieustannie narażani na przykre połączenia: nie wiedzielibyśmy, jak sobie postąpić dla osiągnięcia najmniejszej przyjemności, lub usunięcia najmniejszego bólu zmysłowego. Że pokarm odżywia nas, że sen otrzeźwia, ogień ogrzewa; że sianie ziarna w porze zasiewu jest drogą prowadzącą do zbioru podczas jesieni; słowem, że do osiągnięcia tych lub innych celów prowadzą pewne wiadome już nam środki — wszystko to wiemy nie wskutek odkrycia jakiegoś koniecznego związku pomiędzy naszymi ideami, lecz tylko wskutek zauważania stałych praw natury, bez czego zostawalibyśmy wszyscy w stanie niepewności i zamieszania do tego stopnia, że człowiek dorosły również mało wiedziałby, jak poczynać sobie w sprawach życia, jak dziecko nowo-narodzone.

32. A jednakże, to stałe i równomierne działanie, tak widocznie objawiające dobroć i mądrość Rządzącego Ducha, którego Wola, stanowi prawa natury, tak jest dalekiem od zwracania myśli naszych ku Niemu, że ra-

czej podusza je do wycieczek w celu poszukiwania drugich, pośrednich przyczyn. Spostrzegając bowiem stałe następowanie pewnych idei zmysłowych po drugich ideach, a przeświadczeni, że nie jest to sprawą dokonaną przez nas, przypisujemy bezzwłocznie siłę i działalność samym ideom i jedną z nich poczytujemy za przyczynę drugiej; tymczasem nie nadto nie może być niedorzeczniejszego i mniej zrozumiałego. Tak np. zauważywszy, że jeżeli za pomocą wzroku dostrzegamy pewien okrągły świecący kształt, i jednocześnie z tym widokiem za pomocą poczucia otrzymujemy ideę, czyli wrażenie nazywane ciepłem, wnioskuje się ztąd, że słońce jest przyczyną ciepła. W podobny sposób zauważywszy, iż ruchowi i utknięciu się ciał towarzyszy dźwięk, skłonni jesteśmy do uważania ostatniego za skutek pierwszego.

33. Idee, wyciśnięte na zmysłach przez Twórcę natury, nazywamy rzeczami albo przedmiotami *rzeczywistymi*, te zaś, które wytwarza wyobraźnia, jako mniej prawidłowe, mniej żywe i mniej trwałe, nazywają się w ściślejszem i właściwszem tego wyrazu znaczeniu *ideami*, t. j. *obrazami rzeczy*, których one są odzworowaniami i przedstawicielkami. Ale pomimo to nasze wrażenia czyli poczucia zmysłowe (*sensacje*), jakkolwiek byłyby żywemi i wydatnemi, pozostają jednak ideami, t. j. istnieją w umyśle, czyli spostrzegane są przez niego z równą wiernością i prawdziwością, jak idee ukształtowane przez niego samego. Wprawdzie, przyznać to należy, że idee zmysłowe mają w sobie więcej rzeczywistości t. j. są mocniejsze, bardziej uporządkowane i z większą spójnością powiązane z sobą, aniżeli wytwory samego umysłu; ale bynajmniej nie wynika ztąd, ażeby istnieć miały poza umysłem. Są też one

mniej zależnemi od ducha, czyli myślącej substancyi, która je spostrzega, ponieważ wywołuje je wola innego, potężniejszego ducha; ale z tem wszystkiem są one *ideami*, i zaiste żadna idea, czy to słaba, czy silna, nie może istnieć inaczej, jedno w spostrzegającym ją umyśle.

34. Zanim posuniemy się dalej, wypada nam poświęcić pewną chwilę na odpowiedź na zarzuty, z którymi prawdopodobnie wystąpią przeciwko przeprowadzonym dotąd zasadom. Jeżeli zaś śród zamierzonego w tym przedmiocie rozumowania, ludziom z bystrzejszem pojmowaniem wydawać się będą zbyt rozwlekłym, pragnąłbym, aby mi wybaczone; nie wszyscy bowiem z równą łatwością zrozumieć są w stanie przedmioty tego rodzaju, tymczasem ja chciałbym być zrozumianym przez każdego.

Naprzód tedy zarzucają nam, że przez postawione poprzednio zasady nasze wszystko to, co jest realnego i substancyjonalnego w przyrodzeniu, zaraz zostaje wypartem ze świata, a jego miejsce zajmuje jakiś fantastyczny systemat *idej*. Wszystkie rzeczy, jakie tylko istnieją, istnieją (w myśl naszych zasad) jedynie w umyśle, t. j. są czysto-pojęciowemi. Cóż w takim razie stanie się ze słońcem, z księżycem i gwiazdami? Cóż w takim razie mamy myśleć o domach, rzekach, górach, drzewach; ba, nawet o własnych ciałach naszych? Mająż wszystkie one zostać tylko mrzonkami i złudzeniami fantazyi? Na wszystko to i na każdy przypuszczalny zarzut tego rodzaju odpowiadam, że w skutek wyrozumowanych poprzednio zasad nie tracimy zgoła ani jednej rzeczy ze składu przyrodzenia. Wszystko to, co tylko widzimy, słyszymy lub w jakikolwiek inny sposób spostrzegamy lub pojmujemy, pozostaje tak pewnem, jak było zawsze i tak realnem, jak było za-

wsze. Istnieje *natura rerum* (świat rzeczy) i różnica pomiędzy rzeczywistościami a urojeniami pozostaje w całej swej mocy. Widać to jasno z rozdz. 29, 30 i 33, gdzie wskazaliśmy, co rozumieć mamy przez *przedmioty realne* w przeciwieństwie do *urojeń* (chimeras), czyli idei własnego naszego wytworu; ale zarówno te, jak i tamte istnieją w umyśle, i w tem znaczeniu są zarówno *ideami*.

35. Nie zaprzeczam ja istnienia jakiegokolwiek przedmiotu, który poznać możemy czyto zapomocą zmysłów, czy zapomocą rozważań. Że rzeczy, które widzę oczami, i których dotykam się rękami, istnieją, istnieją realnie, o tem nie stawiam najmniejszej wątpliwości. Jedyłą rzeczą której istnienie zaprzeczam, jest to, co *filozofowie* nazywają materją, czyli substancją cielesną. Na tej atoli zasadzie nie ponosi uszczerbku reszta ludzi, którzy, jak śmiało powiedzieć mogę, weale tego (braku materji) nie poczują. Wprawdzie ateusz utraci pokrywkę czezej nazwy stanowiącej dotąd punkt oparcia jego bezbożności, a filozofowie wyznają może, iż im wytrącono z rąk sposobność do igraszki i dysputowania. Ale jest to jedyne i całe zaniepokojenie, jakie przewidywać mogę.

36. Jeżeli ktoś sądzi, że mój pogląd przynosi uszczerbek istnieniu, czyli rzeczywistości przedmiotów, w takim razie jest on bardzo dalekim od zrozumienia tego, co wyłożyli my dotąd w wyrażeniach, o ile tylko można było, najjaśniejszych. Jakoż, przedstawmy ogólny wyciąg i streszczenie tego, co się powiedziało. Są substancje duchowe, umysły, czyli dusze ludzkie, które podług upodobania, mocą woli swojej budzą w sobie idee, lecz te są chwiejne, słabe i nietrwałe w porównaniu do innych, które spostrzegamy zmysłami, a które, jako wyciśnięte na nich na zasadzie pewnych

prawideł czyli praw natury, już same przez się przedstawiają się jako działania Ducha potężniejszego i mędrszego, aniżeli duchy ludzkie. O tych ostatnich ideach powiedzieliśmy, że mają w sobie więcej realności, aniżeli pierwsze—przez co chcieliśmy powiedzieć, że wydatniej dotykają, że są bardziej uporządkowane, bardziej oznaczone i że nie są zmyśleniami spostrzegającego je umysłu. W tem to właśnie znaczeniu słońce, które widzimy podczas dnia, jest słońcem realnem, a słońce, które wyobrażam sobie podczas nocy, jest ideą pierwszego. W podanem tu znaczeniu *realności* widocznem jest, że każda roślina, gwiazda, minerał i w ogóle każda część systematu świata, jest w duchu naszej zasady *istotą tyleż realną*, jak i w duchu wszelkiej innej zasady filozoficznej. Czy zaś inni przez wyraz *realność* rozumieją nie to, co ja, proszę, niech sami osądzą, wpatrzywszy się we własne myśli.

37. Ależ, powiedzą nam, przynajmniej to nie ulega wątpliwości, że my poglądami naszymi znosimy i zaprzeczamy wszystkie substancje cielesne. Na to odpowiedź moja brzmi tak: jeżeli wyraz *substancja* bierzemy w znaczeniu pospolitem—t. j. jako połączenie przymiotów zmysłowych, mianowicie: rozciągłości, stałości, wagi i t. p. w takim razie nikt oskarżać mię nie może o ich zniesienie; jeżeli zaś wyraz ten ma być brany w znaczeniu filozoficznym t. j. jako tło, czyli dźwignia własności lub przymiotów poza umysłem, w takim razie przyznać się muszę, że istotnie znoszę substancję—jeżeli można o kimś powiedzieć, że znosi to, co nigdy nie istniało, nawet w wyobraźni.

38. Ależ, rzekniecie mi: „koniec końcem, jakto brzmi dziwnie, kiedy ktoś powiada nam, że my jemy i pijemy idee i przyodziewamy się ideami.” Przyznaję,

iż brzmi to rzeczywiście rażąco, i to dla tego, że w mowie zwyczajnej wyraz *idea* nie używa się dla oznaczenia rozmaitych związków przymiotów zmysłowych, nazywanych *rzeczami*, a wiadomo, że wszelki wyraz lub wyrażenie, odstępujące od znaczenia, przywiązanego doń w mowie potocznej, zawsze zdawać się będzie dziwaczne i śmieszne. Atoli to nie dotyczy prawdziwości naszego zdania, które, acz nieco innymi wyrazami, wychodzi na to samo, jak gdybyśmy powiedzieli: żywimy się i przyodziewamy temi rzeczami, które podpadają pod bezpośrednie spostrzeżenie zmysłów naszych. Twardość lub miękkość, barwa, smak, ciepło, zimno, kształt i inne tym podobne przymioty, które połączone razem stanowią rozmaite rodzaje pożywienia i odzieży, istnieją, jakęśmy okazali dowodnie, li tylko w spostrzegającym je umyśle; i to właśnie rozumiemy przez nie, nazywając je *ideami*, i gdyby w mowie potocznej wyraz *idea* używanym był jako *rzecz*, to i w takim razie tamto wyrażenie nie brzmiałoby dziwniej i śmieszniej, aniżeli to. Zresztą nie rozprawiam ja tu o właściwości, lecz o prawdziwości wyrażenia. Jeżeli tedy przyznacie mi, że jemy i pijemy i wdziewamy na siebie bezpośrednio przedmioty zmysłów, nie mogące istnieć niespostrzegane przez nas, czyli poza umysłem, to chętnie podzielam wasze zdanie, że właściwszem i stosowniejszem do zwyczaju będzie nazywać je rzeczami, aniżeli ideami.

39. Jeżeli zapytają mię, dla czegoż tedy używam na oznaczenie ich wyrazu *idea*, zamiast nazywania ich, zgodnie z przyjętym zwyczajem, *rzeczami*, odpowiadam: czynię to z dwóch powodów:—naprzód dla tego, iż w myśl powszechnego przypuszczenia wyraz „rzecz” w przeciwieństwie do wyrazu „idea”, oznacza coś znajdującego się poza umysłem; następnie dla tego, że

wyraz „rzecz” ma bardziej ogarniające znaczenie aniżeli „idea”, a mianowicie zawiera on w sobie zarówno duchy, czyli rzeczy myślące, jak i idee. Ponieważ zaś przedmioty zmysłowe istnieją li tylko w umyśle i są zgola bezmyślnymi i nieczynnymi, przeto wolę wyrażać je raczej słowem „idea”, w którem właśnie tkwi znaczenie wspomnianych własności.

40. Ale, może ktoś odeprzeć: „mówcie, co chcecie, ja zawsze wierzyć będę zmysłom i nigdy nie zgodzę się na to, ażeby jakiegokolwiek dowodzenia, chociażby najświetniejsze, miały przeważać nad rękojmą pewności, jaką dają zmysły”. Niechże i tak będzie; obstawajcie za oczywistością zmysłów; my pod tym względem chętnie podzielamy wasze przekonanie. Że to, co widzę, słyszę i czuję, istnieje, t. j. jest spostrzegane przezemnie, o tem nie wątpię tak samo, jak nie wątpię o mojej bytności. Ale nie pojmuję, na jakiej zasadzie świadectwo zmysłów może być przedstawionem za dowód istnienia tego, co nie podpada pod spostrzeżenie zmysłów. Nie jest bynajmniej zamiarem naszym uczynić kogośkolwiek skeptykiem i niedowierzającym temu lub owemu zmysłowi; przeciwnie, przyznajemy zmysłom wszelką, jaką tylko pomyśleć można, siłę i wiarogodność, i niemasz zasad, któreby bardziej i stanowczej przeciwni były skeptycyzmowi, nad zasady wyłożone przez nas,—co okaże się jasno w dalszym ciągu.

41. *Powtórę.* Wystąpią przeciw nam z uwagą, że wielka zachodzi różnica np. pomiędzy ogniem rzeczywistym, a ideą ognia, pomiędzy marzeniem, czyli wyobrażeniem, żeśmy się sparzyli, a rzeczywistym sparzeniem się; a jeżeli (powiedzą nam następnie) macie przekonanie, że to, co widzicie, jest tylko ideą ognia, to wetknijcie tam rękę, a przekonacie się dowodnie. Takie

to i tym podobne fakta mogą przytoczyć przeciw naszemu twierdzeniu. Odpowiedź na takie zarzuty okazuje się widocznie z tego, cośmy już mówili; dodać tylko mogę w tem miejscu, że jeżeli ogień rzeczywisty bardzo się różni od idei ognia, tedy również rzeczywisty ból, spowodowany nim, różnym jest od idei tegoż samego bólu; a jednak nikt nie będzie twierdził, że ból rzeczywisty jest lub może być w rzeczy nie spostrzegającej, czyli poza umysłem, a w umyśle sama tylko idea bólu.

42. *Po trzecie* mogą zarzucić nam, że faktycznie widzimy przedmioty zewnątrz lub w pewnej odległości od nas, a zatem rzeczy istnieją nie w umyśle; bo znów niedorzecznością byłoby przypuszczać, że to, co spostrzegamy na odległości kilku mil, jest tak bliskiem nas, jak własne myśli nasze. Na taki zarzut odpowiadam: chciałbym, ażeby zwrócono uwagę na tę okoliczność, że we śnie nieraz spostrzegamy rzeczy przedstawiające się tak, jakoby leżały w wielkiej odległości, a pomimo to jednak wiadomo powszechnie, że te przedmioty istnieją w samym li umyśle.

43. Ale dla rzucenia większego światła na ten punkt, byłoby rzeczą nie bez celu zastanowić się nad tem, czem się to dzieje że spostrzegamy wzrokiem odległości i przedmioty leżące w odległości. Albowiem ten przypuszczalny fakt, że możemy rzeczywiście widzieć przestrzeń zewnętrzną i ciała istotnie znajdujące się w niej, jedno bliżej, drugie dalej—ten fakt zdaje się być w niejkiej sprzeczności z tem, co mówiliśmy dotąd, a mianowicie z tą zasadą, że istnieją one li tylko w umyśle, a nie gdzieindziej, poza umysłem. Otóż zastanowienie się nad tym trudnym punktem kwestyi spowodowało mię do napisania traktatu p. t. „Próba nowej

teorii widzenia”, który ukazał się niedawno (*). W piśmie tem dowiodłem, że odległości, czyli znajdowania się przedmiotu zewnątrz nas, nie spostrzegamy wzrokiem bezpośrednio samęj przez się, ani też nie ogarniamy lub oceniamy na jej zasadzie linii, kątów, lub innych czynników koniecznym związkiem połączonych z niemi, lecz, że ją tylko do myśli naszych wprowadzają pewne widzialne idee i wrażenia, towarzyszące widzeniu, które z natury swojej nie mają żadnego zgoła podobieństwa, ani stosunku ani z odległością, ani z przedmiotami leżącymi w odległości, lecz przez pewne połączenie (do którego wprawiamy się doświadczeniem) z czasem stają się dla nas znakami, wskazującymi odległość i przedmioty leżące w odległości, a to zupełnie tak samo, jak wyrazy języka służą nam za wskazówki idej, których są przedstawicielami. I dla tego to człowiek urodzony ślepy, który następnie przychodzi do wzroku, przy pierwszym przejrzeniu i następnie długo nie wierzy, ażeby przedmioty, które widzi, położone były zewnątrz jego umysłu, albo w pewnej odległości od niego. (Zob. rozdz. 41 nadmienionego traktatu).

44. Idee wzroku i dotykania stanowią dwa odmienne i różnorodne względem siebie rodzaje. Pierwsze są znakami i prognostykami ostatnich. Że właściwe przedmioty wzroku nie istnieją poza umysłem, ani są obrazami rzeczy zewnętrznych, tego dowiedliśmy również w owym traktacie. Chociaż i tam domyślną była ta zasada, że zupełnie odwrotnie rzecz się ma z przedmiotami dotykania—nie przeto, iżby zgodzenie się na ów pospolity błąd było koniecznym warunkiem uzasa-

(*) Essay towards a New Theory of Vision. Pierwsze wydanie ukazało się w roku 1709. (Przyp. Tłum.).

dnienia przedstawionego tam poglądu, lecz dla tego, że uboczną dla mojego zamiaru było rzeczą rozbierać i zbijać go w piśmie, dotyczącem specjalnie zmysłu *widzenia*. A zatem, ściśle biorąc rzeczy, dochodzimy do takiego wniosku, że idee wzroku, jeżeli przez nie obejmujemy odległości i rzeczy położone w odległości, nie wskazują i nie przedstawiają nam rzeczy, znajdujących się obecnie w pewnem oddaleniu, lecz zaznaczają jedynie, jakie to idee dotykowe wycisną się na naszych umysłach w takich lub takich odstępach czasu i wskutek takich lub takich działań. Okazuje się widocznie, powtarzam, z tego, co się powiedziało w poprzedzających częściach niniejszego traktatu, oraz w rozdz. 147 i innych miejscach Traktatu o wzroku, że idee wzrokowe są mową, za pomocą której ów Duch rządzący, od którego zależy, zapowiada nam, jakie mianowicie idee dotykowe zamierza wycisnąć na nas, w razie jeżeli ten lub ów ruch wywołamy we własnem naszym ciele. Ale dla pełniejszego wyświetlenia tego punktu odsyłam czytelnika do samej „Próby Nowej teorii”.

45. *Po czwarte.* Z wyłożonych przez nas tu zasad, zarzuca nam przeciwnicy, wynika, że co chwila następuje zniszczenie rzeczy i stwarzanie ich nanowo. Przedmioty zmysłowe istnieją tylko w chwili, gdy są spostrzegane; a zatem drzewa są w ogrodzie, albo krzesła w izbie nie dłużej nad czas, kiedy jest ktoś, coby je spostrzegał. Z chwilą, gdy zamknę oczy, wszystkie sprzęty znajdujące się w pokoju spadają do nicości; skoro zaś tylko otworzę je, znów zostają stworzone. W odpowiedzi na cały ten wywód przeciwnika, odsyłam go do tego, co powiedziano w rozdz. 3 i 4 i t. d. i pragnąłbym, ażeby zechciał rozważyć, czy przez rzeczywiste istnienie idei rozumie on coś takiego, co byłoby

odmiennem od spostrzeżenia jej. Co do mnie, po najwnikliwszem badaniu, na jakie tylko zdobyć się mogłem, nie jestem w stanie dojrzeć, aby owe wyrazy znaczyć miały coś innego; jeszcze więc raz proszę czytelnika, ażeby wybadał własne myśli swoje a nie pozwał wprowadzać się w błąd słowami. Jeżeli, po takim wpatrzeniu się w siebie, uzna jeszcze za możliwe przypuścić, aby czy to jego idee, czy ich pierwowzory istniały, nie będąc postrzeżanemi; w takim razie ja odstępuję od mej sprawy; jeżeli zaś dokonać tego nie potrafi, już tem samem przyznać musi, że nielogicznym z jego strony jest stawać w obronie sam nie wie czego, a poczytywać mi za niedorzeczność, iż nie podzielał poglądów, które w samej podstawie swojej nie mają w sobie żadnego znaczenia.

46. Nie powinienem przemilczeć tu o tem, jak dalece panującym zasadom filozofii właśnie zarzucić by można owe rzekome nielogiczności. Uważają one za dziwnie opaczne to zdanie, że skoro zamknę powieki, wówczas wszystkie widzialne przedmioty na około mnie mają spaść do nicości; a czy nie wyniesie na toż samo, kiedy filozofowie jednomyślnie podzielają to twierdzenie, że światło i barwy, które przecież—i tylko one—stanowią właściwe i bezpośrednie przedmioty wzroku, są li tylko wrażeniami zmysłowemi, które trwają nie dłużej nad chwilę ich spostrzeżenia? Następnie, może wydawać się będzie rzeczą nie do uwierzenia, ażeby przedmioty miały być stwarzane co chwila; a przecież jest to myśl, którą powszechnie podają w szkołach, albowiem mędrzy szkolni, chociaż uznają bytność materji i twierdzą, że cała budowa świata utworzona jest z niej, pomimo to jednak są tego przekonania, że materja ostać by się nie mogła bez zachowania bożego, które tłomaczy sobie jako nieustanne, wciąż trwające stwarzanie.

47. Następnie, małe zastanowienie się przeświadczy nas, że chociaż nawet zgodzilibyśmy się na istnienie materji czyli substancji cielesnej, jednak z zasad powszechnie teraz uznanych wynika, że oddzielne ciała, jakiegokolwiek byłyby one rodzaju, wzięte każde odrębnie, nie istnieją, dopóki nie podpadną pod spostrzeżenie. Albowiem z 11-go i następnych rozdziałów okazuje się dowodnie, że materya, w której obronie stają filozofowie, jestto coś nieujętego, gdzie niemasz żadnego zgoła z owych oddzielnych przymiotów, któremi ciała, podpadające pod zmysły, różnią się jedne od drugich. Atoli dla przedstawienia tej kwestyi w jaśniejszem świetle, należy nadmienić, że nieskończona podzielność materji dziś uznana jest powszechnie, a przynajmniej przez filozofów najznakomitszych i najwyższej zażywających powagi, którzy na podstawie przyjętych zasad podają to, jako prawdę nieodwołalną i bezwyjątkową. Ztąd wynika, że istnieje nieskończona liczba części w każdej cząstce materji, których zmysły nie dostrzegają. Przyczyną tedy, dla czego oddzielne ciało wydaje się nam być nieograniczonej wielkości, albo też pokazuje zmysłom tylko ograniczoną liczbę części, jest nie to, że nie zawiera ich więcej (ponieważ w sobie samem zawiera ono nieskończoną liczbę części) — lecz to, że zmysł nie jest dość silnym i wnikliwym, ażeby mógł je dostrzedz. W stosunku więc do tego, im silniejszym staje się zmysł, tem większą spostrzega liczbę części w przedmiocie, t. j. tem większym wydaje się przedmiot, a kształt jego zmienia się, gdyż owe części na jego kończynach, które pierwiej były niedostrzegalnemi, teraz zdają się ograniczać go liniami i kątami, wcale odmiennymi od tych, które podpaść mogły pod zmysł, słabszy poprzednio. W końcu, po rozmaitych zmianach wielkości i kształtu,

kiedy zmysł osiągnie nieskończonej siły, tedy i samo ciało musi wydawać się nieskończonym. Podczas całego tego procesu żadna nie zachodzi zmiana w samych ciałach, lecz tylko w zmyśle. Każde więc ciało, uważane samo w sobie jest rozciągłym do nieskończoności, a tem samem pozbawionem wszelkiego kształtu i figury. Ztąd znów okazuje się, że nawet w razie zgodzenia się na niewątpliwe istnienie materji, zarówno pewnem będzie i to, że materialistów same ich zasady zmuszają do przyznania, że ani oddzielne ciała, spostrzegane zmysłami, ani cośkolwiek w tym rodzaju, nie istnieje poza umysłem. Materja, powtarzam, i każda jej cząstka—podług wniosku wynikającego z ich zasad—jest nieskończoną i bezkształtną i umysł to właśnie kształtuje całą ową rozliczność ciał, która stanowi świat widzialny, tak, iż nic z tej wszechcałości nie istnieje dłużej nad chwilę, podczas której jest spostrzegane.

48. Koniec końcem, po ściślejszem rozważeniu przekonamy się, że zarzut przedstawiony w roz. 45 nie może być słusznie wymierzonym przeciw podanym poprzednio wywodom, a nawet w ogóle nie można uważać go za zarzut przeciw wyłożonym przez nas pojęciom. Albowiem, chociaż w samej rzeczy utrzymujemy, że przedmioty zmysłowe nie są niczem innym, jak tylko ideami, które nie mogą istnieć, jeżeli nie są spostrzegane; to jednakże nie mamy prawa wnioskować ztąd, że one mają być *li tylko* w chwili, kiedy my je spostrzegamy, gdyż może być inny duch, spostrzegający je w chwili, kiedy my ich nie spostrzegamy. Jeżeli tedy powiedzieliśmy, że ciała nie mają bytu poza umysłem, nie należy sądzić, ażebyśmy mieli na myśli ten lub ów umysł szczególny, lecz wszelkie zgoła umysły, jakiegokolwiek byłyby natury. Weale więc

z wyłożonych poprzednio zasad nie wynika, ażeby ciała spadały do nicości i stwarzane były co chwila, lub całkiem nie istniały podczas przerw pomiędzy chwilami, w których je spostrzegamy.

49. *Po piąte.* Może powiedzą nam, że jeżeli rozciągłość i kształt istnieją tylko w umyśle, wynika ztąd, że sam umysł jest rozciągly i że ma kształt, ponieważ rozciągłość jest trybem, czyli atrybutem, który (mówiąc językiem szkoły) przypisujemy subjektowi, w którym on istnieje. Na to odpowiadam: te przymioty czyli własności są w umyśle o tyle tylko, o ile on je spostrzega—t. j. nie jako *tryby*, nie w roli *atrybutów*, lecz tylko jako idee, i wcale z zasad naszych nie wynika, ażeby dusza, albo umysł, miały rozciągłość, dla tego że tylko w nim (nie poza nim) istnieje rozciągłość,—tak samo jak nie wypika i to, żeby umysł miał być czerwonym, albo niebieskim,—dla tego, że te barwy, jak uznano już powszechnie, istnieją w nim, a nie gdzie indziej. To zaś, co filozofowie mówią o subjeckie i trybie, zdaje się bezzasadnem i nie do pojęcia. Tak np. w zdaniu: „kostka (do grania) jest twarda, rozciąglą i kańciasta”,—podług nich wyraz *kostka* oznacza subjekt czyli substancją, różną od twardości, rozciąglności i kształtu, które się jej przypisują (jako predykaty) i w niej się znajdują. Tego ja zrozumieć nie mogę; mnie się zdaje, że kostka bynajmniej nie jest różną od tego, co we wspomnianem zdaniu nazwano jej trybami, czyli przymiotami. Jeżeli powiadamy, że kostka jest twarda, rozciąglą i kańciasta, nie znaczy to, ażebyśmy tem zdaniem przypisywali przymioty subjektowi, odrębnemu od nich i będącemu ich tłem (substratem); chcemy tylko wyjaśnić znaczenie wyrazu „kostka do grania.”

50. *Po szóste.* Powiecie mi, że mnóstwo wielkich rzeczy wytłomaczono materją i ruchem; że usunięciem tej teoryi obalamy całą filozofję korpuskularną i podkopujemy owe zasady mechanistyczne, które z takim powodzeniem zastosowano do wyjaśnienia zjawisk. Słowem, powiecie mi, że wszelkie postępy, dokonane w dziedzinie badań natury jużto przez starożytnych, jużto przez nowoczesnych filozofów wypływają z przypuszczenia, że substancya cielesna, czyli materja istnieje rzeczywiście. Na to odpowiadam, że pomiędzy zjawiskami, tłumaczonemi pod rzezonem przypuszczeniem, niemasz ani jednego, które nie dałoby się wytłumaczyć również przekonywująco i bez niego, — jak to łatwo okazać za pomocą indukcji t. j. zestawienia z sobą oddzielnych szczegółów. Tłumaczyć zjawiska, jest to samo, co wskazać, dla czego my wskutek takiej lub innej okoliczności poczuwamy taką lub inną ideę. Ale jakim sposobem materja oddziaływa na ducha, lub wytwarza w nim pewną ideę, tego żaden filozof nie podejmie się wytłumaczyć; a więc widoczna, że w filozofii natury teorya, przypuszczająca istnienie materji, na nic się nie przyda. Przytem ci, którzy usiłują wytłumaczyć zjawiska, wywody swoje opierają nie na substancyi cielesnej, lecz na kształcie, ruchu i innych przymiotach, które wszakże niezem innym nie są, jak tylko ideami, a więc nie mogą być przyczyną czegośkolwiek, jakto jużesmy okazali (zob. rozd. 25).

51. *Po siódme.* Zapytają nas na tym punkcie: czy nie wydaje się to niedorzecznością usuwać przyczyny naturalne, a wszystkie zjawiska przypisywać bezpośrednio działaniu duchów. W imię tych zasad, powiedzą nam, nie powinniśmy już mówić: ogień ogrzewa, woda ochładza; lecz: duch ogrzewa i t. d. Czyż

nie wymianoby słusznie człowieka, wyrażającego się w ten sposób? Bezwątpienia, odpowiadam, spotkało by go to. Atoli w podobnego rodzaju przedmiotach powinniśmy „myśleć z uczonymi, a mówić z ludem.” Ci, którzy na podstawie dowodzenia są przekonani o prawdziwości systematu Kopernika, mówią pomimo to: „słońce wschodzi,” „słońce zachodzi,” albo „dochodzi do południka,” a gdyby wysilali się na styl przeciwny mowie pospolitej, zwyczajnej, bezwątpienia wyglądałoby to arcy-śmiesznie. Chwilowe zastanowienie się nad tem, co tu powiedziano, okaże jasno, że powszechny zwyczaj językowy bynajmniej nie będzie narażanym na jakąkolwiek zmianę lub zakłócenie wrazie uznania wygłoszonych tu zasad.

52. W zwykłych stosunkach życia pewne sposoby mówienia dopóty utrzymać się mogą, dopóki budzą w nas odpowiednie uczucia, albo popędy do działania tak, jak to koniecznem jest dla naszej pomyślności, bez względu na to, że ze stanowiska ścisłego i spekulacyjnego mogą one mieć znaczenie fałszywe. Owszem, jest to nawet okoliczność nieunikniona, ponieważ, ze względu, że właściwe znaczenie zwrotów mównych ustala się przez zwyczaj, język musi odpowiadać panującym wyobrażeniom, które nie zawsze bywają zgodne z prawdą. Ztąd niepodobieństwem jest—nawet w najpoważniejszych rozumowaniach filozoficznych—zmienić do tego stopnia naturę i ducha języka, którym mówimy, ażeby wykryćni podchwytliwe słowa nie upatrzyli tam mniemanych sprzeczności. Ale rozumny a prawy i bezstronny czytelnik nie omieszka wyciągnąć znaczenia wyrazów z celu, toku i związku, zachowanego w wykładzie, i okaże się pobłażliwym względem pewnych niedokładnych sposobów mówienia, które zwyczaj uczynił nieuniknionymi.

53. Co się tyczy teoryi orzekającej, iż niema przyczyn materyalnych, wiadomo, że trzymali się jej już poprzednio niektórzy ze scholastyków, oraz niedawno niektórzy z pomiędzy filozofów nowoczesnych, którzy, jakkolwiek przyznają istnienie materji, utrzymują jednak, że tylko Bóg jest działającą bezpośrednio przyczyną wszech rzeczy. Zdaniem ich, (*) wśród wszystkich przedmiotów zmysłowych niemasz takiego, który by zawierał w sobie siłę lub zdolność działania, że na tejże zasadzie to samo stosuje się zarówno do wszystkich ciał, przypuszczalnie istniejących (podług nich) poza umysłem, jak i do bezpośrednich przedmiotów zmysłowych. Otóż przypuszczać (jak właśnie oni przypuszczają), że istnieje niezliczona mnogość rzeczy stworzonych, które, podług ich przyznania, nie są zdolne wywołać jakiegokolwiek działania w naturze, a więc stworzone są zgoła bez najmniejszego celu (ponieważ Bóg mógłby był tak dobrze dokonać wszystkiego i bez nich) — przypuszczać, mówię, coś podobnego, choćbyśmy nawet uznali to za możebne, jest w wysokim stopniu niedorzecznem i dziwacznem.

54. *Po ósme.* Powszechnie i jednomyślne uznanie całej ludzkości, w przekonaniu niektórych myślicieli, może posłużyć za niezbity dowód na korzyść materji czyli istnienia przedmiotów zewnętrznych. Mamyż przypuszczać, mówią oni, że cały świat jest w błędzie? a jeżeli tak być ma istotnie, to jakiejże przyczynie przypisać to błędne, a tak szeroko rozpowszechnione i tak przeważnie panujące przekonanie? Na to odpowiadam:

(*) Berkeley ma tu na myśli t. z. „okazyonalistów”, a mianowicie Geulinxę i Malebranchę, uczniów szkoły Dekarta. (*Przyp. Tłum.*).

naprzód, że po głębszej rozwadze i badaniu, okazać się może, iż znów nie tak wielu wierzy rzeczywiście w istnienie materji czyli przedmiotów poza umysłem. Ściśle mówiąc, jest rzeczą niemożliwą wierzyć w to, co zawiera w sobie sprzeczność, czyli co jest wręcz bezmyślnem. A czy o przytoczonych tu wyrażeniach obrońców materji nie da się powiedzieć coś podobnego, niech osądzi czytelnik; odwołuję się do bezstronnej jego rozwagi. W pewnem znaczeniu, można istotnie powiedzieć o ludziach, że wierzą w bytność materji, t. j. że poczynają sobie tak, jak gdyby bezpośrednią przyczyną ich wrażeń, które budzą się w nich co chwila i z tak bliska ich dotykają swoją obecnością, była jakaś bezwrażliwa niemyśląca istota. Ale, żeby ci ludzie jasno rozumieli znaczenie, tkwiące w owych wyrazach i wytwarzali sobie z nich jakiś uzasadniony pogląd spekulacyjny, tego doprawdy pojąć nie jestem w stanie. Nie jedyny to przykład, pokazujący, jak dalece ludzie oszukują się sami, wyobrażając sobie, że przywiązują wiarę do przekonañ często słyszanych, chociaż w głębi duszy swojej nie widzą w nich żadnego dodatniego znaczenia.

55. Następnie, na przytoczone wyżej rozumowanie odpowiadam: jakkolwiek przyznać musimy, że pewne wyobrażenia doznają powszechnego i stanowczego przyjęcia wśród ludzi, jednakże okoliczność ta pokaże się nader słabym dowodem ich prawdziwości w oczach każdego, kto tylko rozważy, ile to przesądów i fałszywych pojęć utrzymuje się z niesłychaną uporeczywością w pośród niemyślącej (a daleko większej) części rodzaju ludzkiego. Wszak były czasy, kiedy antypodów i ruch ziemi nawet ludzie uczeni uważali za potworne niedorzeczności; a jeżeli pomyślimy, jak małą ci stanowią garstkę w stosunku do reszty ludzkości,

okaże się, że nadmienione pojęcia nawet w obecnej chwili nader słabe zapuściły korzenie w wyobrażeniach świata.

56. Ale domagać się będą od nas, żebyśmy wskazali przyczynę owego przesądu i wytłumaczyli jego upowszechnienie się w świecie. Na to odpowiadam: ponieważ ludzie wiedzą, że spostrzegają rozliczne idee, których sami nie byli sprawcami (z uwagi, że te nie wzbudziły się z wewnątrz, ani też zależnie od aktów ich woli), to więc powoduje ich do mniemania, że owe idee (t. j. wyobrażenia zmysłowe), czyli przedmioty spostrzeżenia mają bytność niezawisłą od umysłu i poza umysłem, i niedomyślają się, że w tych wyrazach tkwi sprzeczność. Ale filozofowie, przeświadczywszy się dowodnie, że bezpośrednio przedmioty spostrzeżenia nie istnieją poza umysłem, sprostowali do pewnego stopnia błąd tłum; atoli jednocześnie wpadli w drugi błąd, który zdaje się niemniej niedorzecznym, a mianowicie w to domniemanie, jakoby pewne przedmioty rzeczywiście istniały poza umysłem, czyli miały realną bytność, niezależną od aktu spostrzeżenia ich przez nas—przedmioty, których idee nasze są jakoby li tylko obrazami, czyli podobieństwami, wyciśniętymi przez nie na umyśle. (*) I to wyobrażenie filozofów początek swój zawdzięcza tej samej przyczynie, co i poprzednie, a mianowicie ich przeświadczeniu, że nie byli sami sprawcami swo-

(*) Dalsze wyjaśnienie polemiki Berkeleya przeciw szkole, uznającej rzeczywisty byt przedmiotów, niezależnie od aktu ich spostrzeżenia przez nas, czyli innemi słowy, — utrzymujących wbrew idealistom, że ideom naszym, czyli wyobrażeniom muszą odpowiadać rzeczywiste oryginały —czytelnik znajdzie w jego Trzeciej rozmowie pomiędzy *Hylasem* (hyle = materya) a *Filonousem* (nous = umysł, duch). (*Przyp. Tłum.*).

ich poczuć czyli wrażeń zmysłowych, o których z całą oczywistością wiedzą, że zostały wyciśnięte w nich z zewnątrz, a zatem muszą mieć przyczynę różną od umysłów, na których się wycisnęły.

57. Dla czego zaś ci filozofowie przypuszczają, że cały tak liczny poczet idei zmysłowych budzą w nas przedmioty podobne do nich, a dla czego raczej nie uciekają się do przypuszczenia pośrednictwa *Ducha*, który — i on tylko — może wywoływać działanie, to wytłumaczyć się daje trzema względami. Naprzód, ponieważ nie domyślają się, że rażąca jest sprzecznością zarówno przypuszczać, jakoby poza umysłem istniały rzeczy podobne do naszych idei, jak i przypisywać tym rzeczom siłę, czyli działanie. Powtóre, że najwyższy Duch, który budzi owe idee w umysłach naszych, nie podpada nam pod widok w tak wybitnem odznaczeniu i ograniczeniu jakimśkolwiek wyraźnym zbiorem idei zmysłowych, jak podpadają pod widok nasz działające istoty ludzkie, odznaczone cechami wielkości swojej, budowy, członkami i ruchami. Po trzecie, ponieważ działania tego Ducha są prawidłowe i wiecznie jednokie. Ilekroć bieg natury przerwany zostanie cudem, ludzie gotowi są uznać obecność jakiejś wyższej istoty działającej. Ale kiedy rzeczy posuwają się zwykłym swoim tokiem, wówczas nie pobudzają nas do zastanawiania się; ich porządek i spójny związek pomiędzy sobą, chociaż dowodzi najwyższej mądrości, potęgi i dobroci ich twórcy, atoli tak jest stałym i zwyczajnym dla nas, że nie uważamy ich za bezpośrednie skutki *Ducha swobodnego*, a to szczególnie dla tego, że właśnie niestałość i zmienność w działaniu, pomimo że jest niedoskonałością, jest dla nas znakiem *swobody*.

58. *Po dziesiąte.* Zarzuca nam, że podane tu pojęcia nie ostoją się w obec wielu uzasadnionych prawd filozoficznych i matematycznych. Tak np. ruch ziemi uznany jest powszechnie przez astronomów jako prawda oparta na najjaśniejszych i najbardziej przekonujących dowodach. Tymczasem, podług poprzednich, tu wyłożonych zasad, nie podobnego miejsca mieć nie może, bo z tego, że ruch jest li tylko idea, wynika, że gdyby nie podpadał pod spostrzeżenie, nie byłoby go. A właśnie, ruchu ziemi nie spostrzega się zmysłowo. Na to odpowiadam: pogląd ten, jeżeli będzie dobrze zrozumianym, okaże się zgodnym z zasadami przez nas poprzednio wymienionymi, albowiem za pytanie, czy ziemia porusza się, czy nie, rzeczywiście wychodzi ostatecznie na to, czy z tych spostrzeżeń, których dokonali astronomowie, mamy zasadę wywnioskować, że gdybyśmy się znajdowali w takich a takich okolicznościach, w takim a takim położeniu i odległości tak od ziemi jak od słońca, — czy, mówię, spostrzeżelibyśmy wówczas, że pierwsza porusza się wraz z chórem planet i przedstawia się pod każdym względem jako jedna z nich? — a jestto wniosek, wyprowadzony ze zjawisk, zgodnie z prawidłami rozumu, na zasadzie stałe obowiązujących praw natury, którym niedowierzać nie mamy powodu.

59. Z doświadczenia, dokonanego nad biegiem i kolejnością idei, zachodzącą w umysłach naszych, nieraz możemy wypowiedzieć, już nie jakieś tam niepewne domysły, lecz arcy-uzasadnione przepowiednie co do przyszłych idei, jakie spotkamy na widnokregu umysłu naszego, pod napływem szeregu działań; przytem możemy orzeknąć z góry i niemylnie, co zdawać się nam będzie w razie, gdybyśmy się znaleźli w okolicznościach

całkiem różnych od tych okoliczności, w których znajdujemy się obecnie. Na tem właśnie zależy znajomość natury, a znajomość ta utrzymać się może przy całej pewności swej i pożytkach obok nienaruszonej zgodności z tem, cośmy powiedzieli. Nie trudnem będzie zastosować to samo do wszelkich tego rodzaju zarzutów, jakie tylko pod tym względem zrobić by nam chciano, co do wielkości gwiazd lub innych odkryć w dziedzinie astronomii i przyrodnictwa.

60. *Po jedenaste.* Zapytują nas: do jakiegoż tedy celu służy owa cudowna organizacja roślin i przedziwny w częściach i cząstkach zwierząt mechanizm zwierzęcy? Czyliż rośliny nie mogłyby rosnąć i wypuszczać liści i kwiatów, a zwierzęta wykonywać wszystkich ruchów swoich,—zarówno przy całej owej rozliczności części wewnętrznych, tak misternie urządzonych i powiązanych z sobą, jak bez nich,—jeśli wszystko to mają być li tylko idee naszego umysłu, które, jako takie, nie mają w sobie ani siły, ani działania, ani koniecznego związku z przypisywanemi im skutkami? Jeżeli zaś wszelkie działanie wytwarza bezpośrednio jakiś Duch jednym *fiat*, czyli aktem swej woli, w takim razie przyznać musimy, że wszelka owa subtelność i artyzm w dziełach, czyto człowieka, czy natury, są rzeczami nadaremnyemi, bez celu. Podług tej teoryi, artysta, chociażby wyrobił sprężyny i koła, chociażby urządził obrotniki zegaru i ułożył wszystko w taki sposób, o jakim wiedział z góry, że sprowadzi zamierzone przez niego ruchy,—pomimo to musiałby wierzyć, że wszystko to zrobionem zostało bez celu i że jest jakaś Inteligencya, która kieruje skazówką i wskazuje godzinę dnia. A jeżeli tak jest, czemużby nie mogła zrobić tego sama owa Inteligencya, a artysta wtedy nie potrzebował by się mo-

zolić nad zrobieniem kół i zwrotników i wiązaniem ich z sobą? Dla czego próżne puzdro nie miałoby być wystarczającym? Czem się to dzieje, że ile razy nastąpi jakakolwiek wada w ruchu zegaru, koniecznie znaleźć się musi odpowiednia nieprawidłowość w kółkach, a po ich naprawieniu przez zręczną rękę wszystko wraca do ładu? To samo powiedzieć można o całej zegarowej mechanice przyrody, której wielka część jest tak cudownie delikatną i misterną, że zaledwie zapomocą najlepszego mikroskopu dojrzeć i rozeznać ją można. Krótko mówiąc, zapytają nas: jak ze stanowiska naszych zasad dałoby się otrzymać chociażby tylko znośne wytłumaczenie, albo wskazać celową przyczynę nieprzeliczonego szeregu ciał i machin, wytworzonych z najwykwitniejszą sztuką, którym zwykła filozofia przyznaje nadzwyczaj ważną użyteczność, a które służą razem do wytłumaczenia mnóstwa zjawisk?

61. Na wszystkie te zarzuty odpowiadam, naprzód, że jakkolwiek znalazłyby się pewne trudności w zdaniu sobie sprawy z dróg, którymi kieruje się Opatrzność i z celów, wytkniętych przez nią rozlicznym dzielnicom natury (czego zapewne nie mógłbym wytłumaczyć ze stanowiska poprzedzających zasad); jednakże zarzut ten nie wieleby zaważył w obec prawdziwości i niezawodności tych rzeczy, których można dowieść *a priori* z całą oczywistością i w sposób najbardziej przekonujący. Powtóre, i przyjęte powszechnie (przez szkoły przeciwników) zasady nie są też wolne od podobnych trudności; gdyż z równem prawem zapytać by się można, w jakim celu Bóg używałby miał tych dróg obchodowych, t. j. działać i wytwarzać zapomocą narzędzi i machin, skoro—(czego nikt zaprzeczyć nie może)—dałoby się to było osiągnąć samym nakazem Jego woli

bez wszelkich owych aparatów. Owszem, wpatrzywszy się głębiej, przyjdziemy do przeświadczenia, że wspomniany zarzut z nierównie większą siłą wymierzony być może właśnie przeciw tym, którzy przypuszczają istnienie owych narzędzi i machin poza umysłem. Wszak okazaliśmy już dowodnie, że gęstość ciał, wielkość, kształt, ruch i tym podobne przymioty ich nie zawierają w sobie siły *działawczej*, czyli takiej *dzielności*, któraby je uzdolniała do wywołania działań w naturze, (zob. rozdz. 25). Kto więc przypuszcza, jakoby one istniały, niebędąc spostrzeganymi (choćbyśmy nawet zgodzili się na to przypuszczenie), widocznie czyni to bez celu; albowiem jedynym celem, przypisywanym wyżej wymienionym własnościom (w razie mniemanego ich istnienia poza spostrzeganiem) jest to, ażeby wywoływały skutki podpadające pod spostrzeżenie — kiedy tymczasem podobne skutki przypisać można tylko Duchowi (*).

62. Ale zwróćmy się bliżej do owej trudności, o której była mowa w rozdziale poprzednim. Należy zrobić tu uwagę, że chociażby urządzenie wszystkich owych części i organów nie było nieodzownem do wytworzenia pewnego skutku, koniecznem jest jednak do wytwarzania rzeczy w stałej i prawidłowej drodze, zgodnie z prawami natury. Są pewne ogólne prawa, przebiegające cały łańcuch zjawisk przyrodzonych; poznajemy je za pomocą obserwacyj i badań przyrody, ludzie wyzyskują je zarówno na wytwarzanie przedmiotów sztuki ku użytkowi i ozdobie, jak i na wytłumaczenie rozlicznych zjawisk. Wytłumaczenie zaś to zależy jedynie na wykazaniu zgodności, zachodzącej pomiędzy

(*) T. j. Bóstwu. (*Przyp. Tlum.*)

oddzielnem zjawiskiem, a ogólnemi prawami natury, czyli—co wychodzi na jedno i toż samo—na jednostajności, panującej w wysnuwaniu się skutków przyrodzonych. Przeświadczy się o tem dowodnie każdy, kto tylko zwróci uwagę na rozmaite wypadki, w których zdaje się filozofom, że potrafią zdać sobie sprawę ze zjawisk. Że wielka i wybitna wynika korzyść z tych prawidłowych a stałych dróg działania, których trzyma się Najwyższy Twórca, okazaliśmy w rozdz. 31. Niemniej też widocznem jest, że taki, lub inny kształt, wielkość, ruch i rozkład części potrzebnemi są, jeśli nie bezwarunkowo do sprowadzenia pewnego skutku, to niezawodnie do sprowadzenia go zgodnie ze stale obowiązującymi mechanicznymi prawami natury. Jak np. nie podobna zaprzeczyć, że Bóg, czyli Inteligencya, utrzymująca prawidłowy bieg rzeczy i kierująca nim, może, jeżeli zamyśli dokonać cudu, sprowadzić wszelkie ruchy na tarczy zegaru, chociażby nikt nie urządził obrotników i nie osadził ich tam; ale jeżeli On raczy działać zgodnie z prawami mechanizmu, ustanowionemi przez Niego ku mądrym celom i utrzymywanemi w stwarzaniu, tedy owe działania zegarmistrza, w których ten urządza obrotniki i wprawia je jak należy, muszą poprzedzać sprowadzenie wyż wspomnianych ruchów. Wynika ztąd również i to, że pewnemu nieładowi, jaki zdarzyć się może w tych ruchach, musi towarzyszyć odpowiednie spostrzeżenie nieładu w obrotnikach, po którego usunięciu wszystko znów wraca do dawnego porządku.

63. W samej rzeczy, w pewnych razach przypaść może konieczność, że Twórca natury wszechwładną moc swoją okazuje w tem, że wytwarza zjawiska, wybiegające poza zwykłą kolej rzeczy. Podobne wyjątki od ogólnych praw przyrodzenia zdolne są sprowa-

dzieć zdumienie w ludziach i grozą swoją wymódlą na ludziach uznanie bytności Boga; ale takiego środka przekonania używać należy tylko rzadko; w przeciwnym bowiem razie słusznie obawiać się można, ażeby nie chybił celu. Przytem zdaje się, że Bóg dla przekonania naszego rozumu o swoich przymiotach wybiera raczej dzieła przyrodzenia, pokazujące tyle harmonii i sztuki w swojej budowie i świadczące tak wymownie o mądrości i dobroci ich Twórcy, zamiast wrażania w nas wiary w jego bytność drogą zdumienia za pomocą wypadków anormalnych, uderzających swoją nadzwyczajnością.

64. Dla przedstawienia tej kwestyi w jaśniejszem świetle, zaznaczam, że wszystkie zarzuty, które przytoczyliśmy w rozdz. 60, wychodzą jedynie na to: że idee nie powstają samowolnie i bezładnie; owszem, że jest pomiędzy nimi pewien porządek i spójnia, taka, jaka zachodzi pomiędzy przyczyną a skutkami; są też rozmaite kombinacye idej, ułożone w sposób arcy-prawidłowy i artystyczny, a kombinacye te są to niby instrumenty w rękach natury, które, niejako ukryte za sceną, odgrywają tajemną rolę w powstawaniu zjawisk spostrzeganych na widowni świata, a same widzialne są li tylko dla badawczego oka filozofa. Ponieważ jednak jedna idea nie może być przyczyną drugiej idei, do jakiegoż więc celu służy ów związek? A ponieważ, z drugiej strony, owe instrumenty, jako zgoła *bezczylnne spostrzeżenia* w umyśle, nie służą do sprowadzenia działań przyrodzonych, zapytujemy więc, na co się one tworzą, czyli, mówiąc innemi wyrazami, jaką przyczynę wskazaćby można, dla której Bóg, przy pilnem rozważaniu jego dzieł, wskazuje nam taką wielką różnorodność idej, tak misternie powiązanych z sobą i tak zgodnych

z prawami? Wszak niepodobna do uwierzenia, ażeby (jeśli godzi się tak wyrazić) tyle nakładów sztuki i prawidłowości miało być poświęconem bez celu.

65. Na wszystko to odpowiadam, naprzód, że związek pomiędzy ideami bynajmniej nie obejmuje w sobie stosunku *przyczyny i skutku*, lecz tylko stosunek *znaku do przedmiotu, oznaczonego tym znakiem*. Ogień, który widzę, nie jest przyczyną bólu, który poczuwam, zbliżając się do niego; jestto tylko znak, skazówka, ostrzegająca mię o tem. Podobnież łoskot, który słyse, nie jest skutkiem tego lub owego ruchu albo zeknięcia się ciał otaczających nas, lecz tylko ich znakiem.—Powtóre, zasada, dla której idee kształtują się w maszyny t. j. w misterne a prawidłowe kombinacye, jest ta sama, co i zasada układania się głosek w wyrazy. Ażeby kilka, lub nie o wiele więcej idej pierwotnych mogło posłużyć do oznaczenia następnie wielkiej liczby skutków i działań, koniecznym jest warunkiem ułożenie ich w rozmaite kombinacye. Z drugiej strony, ażeby ich użytek był nieustającym i powszechnym, kombinacye te powinny się *zawiazywać prawidłowo i z mądrym zamysłem*, z planem. Tym to sposobem zdobywamy sobie mnóstwo wiadomości i skazówek, czego spodziewać się mamy po takich lub owych działaniach, oraz jakiej użyć drogi dla wywołania takich lub innych idej,—oto jest zaiste, całe znaczenie, jakie, zdaje mi się, że najwyraźniej tkwi w tem zdaniu, że poznając kształt, skład i mechanizm wewnętrznych części ciał, czyto naturalnych czy sztucznych, dochodzimy do poznania rozmaitych, wynikających stąd skutków i przysmiotów, czyli do poznania samej natury rzeczy.

66. Ztąd okazuje się jasno, że owe rzeczy, które ze stanowiska pojęcia przyczyny(*), czyto współdziałającej, czy przykładającej się do wytworzenia skutków, są bezwarunkowo nie do wytłumaczenia i popychają nas ku wielce niedorzecznym przypuszczeniom,—te same rzeczy dają się wytłumaczyć bardzo naturalnie a przytem przynoszą przywiązany do nich właściwy i dotykany pożytek, jeżeli uważać je będziemy jedynie za skazówki lub znaki dla pouczenia nas. Otóż właśnie badanie i żądza zrozumienia tej (jeżeli mogę tak się wyrazić) mowy Twórcy przyrodzenia powinno być zadaniem filozofa natury, a nie teńące uroszczeniem wysiłki w zamiarze wytłumaczenia sobie zjawisk przyczynami materialnymi,—teorią, która, zdaniem mojem, zbyt daleko odwróciła umysły ludzkie od owej czynnej zasady, owego najwyższego i mądrego Duchu, „w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy.”

67. *Po dwunaste.* Zarzucą nam może, iż — jakkolwiek z tego, co powiedziano, okazuje się jasno, że nie może istnieć nic podobnego do jakiejś bezwładnej, bezwraźebnej, rozciąglej, spójnej, ukształtowanej, ruchomej substancyi, mającej byt poza umysłem, (bo tak właśnie filozofowie opisują materję) — jednakże, gdybyśmy z naszego pojęcia *materji* usunęli pozytywne idee rozciągłości, kształtu, spójności i ruchu, i powiedzieli, że przez ten wyraz rozumiemy tylko bezwładną, bezwraźebną substancję, która istnieje poza umysłem czyli niepostrzegana i która jest przyczyną naszych idei, albo której obecnością podoba się Bogu budzić w nas idee, to zdaje się że istnienie materji, branej w takim znaczeniu, okazałoby się możebnem. W odpowiedzi na to,

(*) Nie podzielanego przez autora. (*Przyp. Tlum.*)

mówię: naprzód, że niemniej opaczmem byłoby przypuszczać substancję bez przymiotów (akeydenyji), aniżeli przypuszczać przymioty bez substancyi. Powtórze, nawet gdybyśmy się zgodzili na to, że owa nieznaną substancją przypuszczalnie może istnieć, zawsze jednak pozostaje zapytanie, gdzie ona istnieć może? że nie istnieje w umyśle, to już nam przyznano, a z drugiej strony, że nie istnieje w innem miejscu oznaczonym, to nie mniej pewna, skoro wszelkie miejsce lub rozciągłość istnieje tylko w umyśle, jakeśmy już dowiedli. Pozostaje więc jedynie ten wniosek, że nie istnieje nigdzie.

68. Rozbierzmyż nieco sposób, w jaki opisują nam *materyę*. Materja ani nie działa, ani spostrzega, ani jest spostrzegana (bo to tylko rozumieć można pod wyrazami: bezwładna, bewrażebna, nieznaną substancją). Takie określenie składa się całe z samych tylko pojęć ujemnych, wyjąwszy jedynie to względne pojęcie, że materya jest dźwignią, czyli tłem podtrzymującym. Ale w takim razie nasuwa się nieodparcie ta uwaga, że materya nie dźwiga *na sobie*, nie utrzymuje zupełnie nic; pragnąłbym tedy, ażeby czytelnik zechciał rozważyć, jak dalece określenie zbliża się do określenia *niebytu* (nonentitas). Ależ, powiecie mi, jestto ów *nieznany powód* („okazy”), w obecności którego wola Boga budzi w nas idee. Otóż pragnąłbym ja wiedzieć, jakim sposobem może coś być nam obecnem, co nie daje się spostrzedz ani zmysłami, ani rozważą, ani jest zdolnem wytworzyć w umysłach naszych jakiegokolwiek bądź idei, co nie jest zgoła rozciągłem, niema formy, nie istnieje gdziekolwiek w przestrzeni. Wyrazy „być obecnym”, użyte w ten sposób, musielibyśmy koniecznie

brać w jakimś oderwanem i dziwnem znaczeniu, którego nie jestem zdolen zrozumieć.

69. Następnie, zastanówmy się nad tem, co to ma się rozumieć przez powód, czyli *okazyją*. O ile wnosić mogą ze zwykłego sposobu wyrażania się w mowie, wyraz ten oznacza albo czynnik, sprowadzający pewne skutki, albo, w innym razie, coś takiego, co zauważamy, że towarzyszy skutkowi, albo go poprzedza przy zwykłym biegu rzeczy. Ale w zastosowaniu do materji, jak ją opisano wyżej, wyrazu tego nie można brać w żadnem z obu tych znaczeń; powiedziano bowiem o materji, że jest bierną i bezwładną, a więc nie może być czynną, czyli przyczyną działającą. Jest ona również niespostrzegalną, jako pozbawiona wszelkich przymiotów zmysłowych, tem samem więc nie może być powodem (*okazyją*) naszego spostrzegania w ostatniem znaczeniu, w jakim np. mówimy, że sparzenie palca jest powodem bólu, towarzyszącego temu wypadkowi. Cóż więc mamy rozumieć przez wyrażenie nazywające materją powodem, czyli okolicznością? Albo więc termin ten występuje w użyciu zgoła bez żadnego znaczenia, albo też w znaczeniu daleko odstupującym od zwykłego i ogólnie przyjętego.

70. Powiecie może, iż jakkolwiek my tej „okoliczności” nie spostrzegamy, pomimo to jednak spostrzega ją Bóg, któremu służy ona za *okazyją* do wzbudzenia idei w naszych umysłach(*).” Albowiem, powiecie

(*) Jednem z najżywotniejszych zagadnień filozoficznych jest bezwątpienia kwestya przyczynowości. „Szczęśliwym jest ten, co zdołał poznać przyczynę rzeczy”, mówili starożytni. Kwestya ta ma swoją historję. Głównym powodem zawikłań i trudności w jej rozwiązaniu jest przedewszystkiem to, iż nie odróżniano dwóch zu-

mi następnie, ponieważ uważamy, iż nasze wrażenia zmysłowe zachodzą w nas w sposób prawidłowy i stale jednak, przeto sam zdrowy rozsądek upoważnia nas do przypuszczenia, że są pewne stałe i prawidłowe okoliczności, powodujące ich wytwarzanie. To ma znaczyć, że są pewne trwale i odrębne od siebie cząsteczki materji, odpowiadające naszym ideom, które to cząsteczki, chociaż nie wywołują ich w naszym umyśle, ani też dotyczą nas w jaki inny bezpośrednio sposób, jako będące zarazem biernymi i nie spostrzegalnymi dla nas, pomimo to jednak dla Boga, który je spostrzega, są one niejako pobudkami, przypominającemi Mu, kiedy i jakie mianowicie idee wycisnąć ma na naszych umysłach, ażeby tym sposobem rzeczy szły stałym i jednakowym torem.

pełnie odrębnych kategorii przyczynowości, a mianowicie: a) przyczyny *objektywnej*, mocą której pewne zjawisko świata zewnętrznego wynika z poprzedniego (co stanowi stosunek przyczyny i skutku w ściślejszym znaczeniu)—b) przyczyny,—jeśli tak wyrazić się wolno —*umysłowej*, t. j. pobudki, zniewalającej nas do pewnego zdania lub wniosku, i tę, czysto logiczną, przyczynę właściwie nazywaćby należało zasadą. W języku potocznym zasadę zwykliśmy (nie właściwie) brać za jedno z przyczyną. Mówimy np.: „mamy mróz, ponieważ ciepłomierz odpadł.” Zamiast powiedzieć: „opadnięcie ciepłomierza jest dla nas zasadą do wnioskowania o niżeniu się temperatury.” Z nowoczesnych filozofów Leibnic pierwszy postawił kwestję przyczynowości na bardziej prawidłowym punkcie. Ale nierównie wnikliwiej przeprowadził ją Schopenhauer w piśmie „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (1813).” Że u Berkeleyja nie znalazło się rubryki na przyczynę w obiektywnym znaczeniu wyrazu, to wynika z samej natury jego systematu; jaką zaś rolę odgrywa u niego druga jej kategoria, o tem czytelnik miał już sposobność przeświadczyć się z dotychczasowych jego wywodów. (Przyp. Tlum.)

71. W odpowiedzi na to nadmieniam, że przy tak sformułowanym pojęciu materji, zapytanie nie dotyczy już istnienia jakiegoś tam przedmiotu różnego od *Ducha i idei*, od spostrzegania lub zostania spostrzeżonym, lecz raczej idzie o to, czy są w umyśle Boga pewne idee (już nie wiem, jakiego rodzaju), które mają być znakami lub skazówkami, skłaniającemi go do wywoływania w umysłach naszych wrażeń zmysłowych podług stałej i prawidłowej metody, niemal w taki sam sposób, jak nutami muzycznymi kieruje się muzyk w wytwarzaniu owego harmonijnego pasma i związku dźwięków, które nazywamy kompozycją muzyczną, chociaż ci, co słyszą muzykę, nie spostrzegają nut, a może nawet wcale o nich nie wiedzą. Ale to pojęcie materji (bo koniec końcem, takiego tylko domysleć się można z tego, co tam mówią o nieznanych okolicznościach) wygląda zbyt przesadnem i dziwacznem, iżby zasługiwało na zbijanie. Przytem, właściwie biorąc, nie jestto zarzut przeciw postawionemu przez nas twierdzeniu, mianowicie, że niemasz bezwraźbnej, niespostrzeganej substancji.

72. Jeżeli pójdziemy za światłem rozumu, to ze stałego i zawsze jednaka formę zachowującego trybu naszych wrażeń zmysłowych, przyjdziemy do wniosku o dobroci i mądrości *Ducha*, który wzbudza je w naszych umysłach; ale też jestto jedyny wniosek, który w drodze rozumu wyprowadzić ztąd mogę. Dla mnie, oświadczam to jawnie, widoczną jest rzeczą, że bytność *Ducha* nieskończenie dobrego, mądrego i potężnego zupełnie wystarcza do wytłumaczenia wszystkich zjawisk przyrodzenia. Ale co się tyczy *bezwładnej, nieczującej materji* nie widzę najmniejszego związku pomiędzy nią, a tem, co ja pojmuję, i nie naprowadza myśli moich

na nią. I szczerze pragnąłbym zobaczyć, ¹ jak ktośkolwiek potrafiłby wytłumaczyć ze stanowiska materji choćby najmniejsze zjawisko, zachodzące w naturze, albo wskazać jakąś zasadę, opartą chociażby na najniższym stopniu prawdopodobieństwa, któraby dowodziła jej istnienia, albo nareszcie przekonać mię, że w jej przypuszczeniu tkwi pewna, bodajby tylko znośna, myśl lub znaczenie. Bo co się tyczy mniemania, jakoby materja była okolicznością, powodującą wytwarzanie się idej, już, o ile mi się zdaje, okazaliśmy, że względnie *do nas* wcale nią nie jest. Pozostaje więc jedno tylko domniemanie, a mianowicie, że musi ona być okolicznością, czyli pobudką dla Boga do wywołania w nas idej; do czego zaś prowadzi takie domniemanie, okazaliśmy właśnie teraz.

73. Stosownem będzie zastanowić się na chwilę nad tym punktem, jakie to pobudki naprowadziły ludzi na przypuszczenie istnienia *substancji materialnej*, tak, ażebyśmy, zauważywszy stopniowe znikanie i upadek tych pobudek, czyli zasad, mogli w podobnym że stosunku obalić przekonanie, które na nich się opierało. Naprzód tedy sądzono, że barwa, kształt, ruch i reszta przymiotów zmysłowych, czyli własności, istnieją realnie poza umysłem, i z tego powodu zdało się nieodzownem przypuścić jakieś *niemyślące substratum*, t. j. substancję, w którejby one istniały, ponieważ nie zgadzało się to z pojęciem ludzkim, ażeby istniały same w sobie. Później, z postępem czasu, przekonawszy się, że barwy, dźwięki i reszta drugorzędnych przymiotów zmysłowych, nie mają bytu poza umysłem, оголоcono *to substratum*, czyli substancję materialną z tych przymiotów, zostawiając jej jedynie przymioty pierwszorzędne: kształt, ruch i tym podobne, którym jeszcze

przypisywano bytność poza umysłem, a tem samem sądzono, że potrzebują dźwigni, czyli tła je utrzymującego. Ponieważ jednak okazało się, że żaden nawet z tych przymiotów nie może istnieć inaczej, jak tylko w Duchu spostrzegającym je, czyli w umyśle, wynika więc stąd, że nie mamy już zasady przypuszczania bytności materji; ba, nawet niepodobieństwem jest, ażeby istnieć mogło cośkolwiek bądź w tym rodzaju, dopóki wyraz „materya” używanym będzie na oznaczenie *nie-myślącego substratum* przymiotów i własności, rzekomo zawartych w niem, a niby mających być swój poza umysłem.

74. Tymczasem — chociaż sami materyaliści przyznają, że obstają za materją jedynie pod tym tytułem, iż ona stanowi tło, utrzymujące na sobie przymioty rzeczy i ich własności, i chociaż w skutek obalenia już tej zasady należałoby się spodziewać, że zmysły z samej natury rzeczy i bez wszelkiego oporu zrzekną się nakoniec wiary w to, co polegało li tylko na owej zasadzie — pomimo to jednak przesąd tak głęboko zakorzenił się w naszych myślach, iż z wielką trudnością przychodzi nam rozstać się z nim i że tem samem, skoro już sama *rzecz* nieda się obronić, skłonni jesteśmy ocalić przynajmniej *nazwę* i nazwę tę stosujemy do niewiem jakichś tam oderwanych i nieokreślonych pojęć bytu, czy też powodującej *okoliczności*, bez najmniejszego (przynajmniej, o ile ja sądzić mogę) pozoru zasady usprawiedliwiającej. Bo gdzież tu jest punkt oparcia? Czyż pomiędzy wszystkimi ideami, wrażeniami, pojęciami, wycisniętymi na naszych umysłach, bądź to przez zmysły czy przez rozagę, spostrzegamy cośkolwiek takiego, co upoważniałoby nas do wnioskania o istnieniu bezmyślnego, nie podpadającego pod spostrzeże-

nie powodu, czyli pobudki do tworzenia idei? Z drugiej zaś strony, co do najwyższego Ducha, czy możemy domyślać się tam czegoś takiego, coby zniewalało nas, już nie mówię do przekonania, lecz tylko podejrzywania, że On powoduje się jakąś bezwładną pobudką do budzenia idei w umysłach ludzkich?

75. Jestto nadzwyczaj uderzającym dowodem mocy przesądu, rzeczą prawdziwie godną pożałowania, że umysł ludzki, wbrew wszelkiej oczywistości rozumu, zachowuje tak wielkie upodobanie w pewnym arcy-niedorzecznem *coś*, przez którego wtrącenie mógłby niejako ukryć się przed opatrnością Boga i odsunąć ją dalej od spraw świata. Ale choćbyśmy nawet wysilali się do ostatecznych granic dla zabezpieczenia wiary w materję; choćbyśmy, w razie odmówienia nam podstawy ze strony rozumu, starali się oprzeć pogląd nasz na samej li możebności; choćbyśmy przytem, dla uzasadnienia, tej nędznej możebności zostawili otwarte pole wyobraźni, nie kierowanej rozumem, to przecież w ostatecznym wyniku okazałoby się tylko to, że są pewne *nieznane idee* w umyśle Boga (bo jeżeli jakiego w ogóle, to jedynie takiego znaczenia domyślać się mogą w owej, przypisywanej Bogu „okoliczności” czyli pobudce do wywołania idei w człowieku), tak, iż ostatecznie, ściśle biorąc, będzie to już spór nie o rzecz, lecz o nazwę.

76. Czy więc są takie idee w umyśle Boga, czy też nazwać je mamy imieniem *materji*, o to sporu prowadzić nie będę. Ale jeżeli obstajecie przy pojęciu jakiejś niemyślącej substancji, czyli dźwigni ruchu, rozciągłości i innych przymiotów zmysłowych, tedy nie zgadzam się z wami i uważam za wręcz niemożliwe, ażeby coś podobnego istnieć mogło,—gdyż czuję rażąco sprzeczność w twierdzeniu, jakoby wymienione przy-

mioty istniały w substancji niespostrzegającej, albo stanowiły utrzymującą je dźwignię.

77. Ale, powiecie mi, jakkolwiek zgodzono by się na to, że niemasz niemyślącego substratu rozciągłości i innych przymiotów, lub własności, które spostrzegamy, ale może jest jakaś bezwładna niespostrzegająca substancja, czy *substratum* innych przypuszczalnych przymiotów, tak nieujętych dla nas, jak barwy dla człowieka ślepego od urodzenia, a to z powodu, iż nie posiadamy zmysłu zastosowanego do nich; ale gdybyśmy mieli ten nowy zmysł, w takim razie nie wątplibyśmy o ich bytności tak samo, jak ślepy po odzyskaniu wzroku nie wątpi o bytności światła i kolorów. — Na to odpowiadam, naprzód: jeżeli pod wyrazem *materya* rozumiecie li tylko tło, czyli dźwignią, utrzymującą na sobie nieznanne nam przymioty, w takim razie rzecz obojętna dla nas, czy coś podobnego istnieje, czy nie istnieje, ponieważ nie nam na tem nie zależy w kwestyi głównej; a przytem nie widzę, ażeby jakąkolwiek korzyść przynieść mogła dysputa o tem, o czem nie wiemy, *co to jest*, ani *dla czego jest*.

78. Powtóre, gdybyśmy istotnie posiadali nowy zmysł, mógłby on dostarczyć nam jedynie nowych idei, albo wrażeń zmysłowych; a w takim razie mielibyśmy tę samą zasadę przeciw (rzekomemu) ich istnieniu w bezmyślnej substancji, z jaką występowaliśmy już, kiedy szło o pojęcie kształtu, ruchu, barwy i t. p. Przymioty, jakieśmy już okazali, niezem innym nie są jak tylko *wrażeniami zmysłowemi*, albo *ideami*, które istnieją jedynie w spostrzegającym je *umysle*; a to stosuje się nie tylko do tych idei, które posiadamy teraz, lecz zarówno do wszelkich możliwych idei, jakiegokolwiek byłyby one rodzaju.

79. Ale, powiecie, nalegając dalej: i cóż stąd, że nie mam zasady do wierzenia, że materya istnieje? Cóż stąd, że nie mogę przypisywać żadnego celu istnieniu jej, oraz że żadnego faktu wytłumaczyć nią nie potrafię?, że wreszcie, nawet zrozumieć nie jestem w stanie, co ma znaczyć ten wyraz materya? wszak, pomimo to, nie będzie w tem sprzeczności, jeżeli powiemy, że materya istnieje i że ta materya jest jakąś *substancją* w ogólności, czyli jest pobudką, *okazyją*, *budzącą w nas idee*—choć, w samej rzeczy, proces rozwinięcia i uzasadnienia takiego poglądu, lub wytłumaczenia, co mianowicie oznaczać mają przytoczone wyrazy, połączeniem jest z wielkimi trudnościami. — Na to odpowiadam: jeżeli wyrazy mają być używane bez znaczenia, w takim razie możecie sobie zestawiać je, jak żywnie wam się podoba, bez niebezpieczeństwa wpadnięcia w sprzeczność. Możecie np. powiedzieć, że dwa razy dwa równa się siedmiu, dopóki oświadczacie, że wyrazów tego zdania nie bierzecie w zwyczajnem ich znaczeniu, lecz jako znaków—czegoś, o czem sami nie wiecie, co to ma być. Na tej samej zasadzie możecie powiedzieć, że jest pewna bezwładna niemyśląca substancya bez przymiotów i własności i że ona to właśnie jest okolicznością, czyli powodem naszych idei, a my z pierwszego zdania waszego dowiemy się tyleż, co i z drugiego.

80. *Nakoniec* powiecie: cóż stąd, że odstąpiemy od obrony substancji materialnej, obstając jedynie przy twierdzeniu, że materya jest *coś* nieznanego, ani substancya, ani przymiot, lub własność (accident); ani duch, lub idea, bezwładna (inert), bezmyślna, niepodzielna, nieporuszalna, bez rozciągłości, nie istniejąca w jakimkolwiek miejscu? Albowiem, powiada-

cie dalej, cokolwiek chcieliby przytoczyć przeciw *substancji*, albo *okoliczności* (*okazyi*) lub innemu czyto pozytywnemu, czy względnemu pojęciu materji, żadnego zastosowania mieć to nie będzie, dopóki utrzyma się w swej mocy to *ujemne* określenie materji. Na to odpowiadam: możecie, jeżeli to zdaje się wam dobrem, wyrazu „materya” używać w takim samym znaczeniu, w jakim inni używają wyrazu „nie” tak, ażeby owe terminy w waszym stylu mogły zastępować się wzajemnie—ponieważ, koniec końcem, takim zdaje mi się ostateczny wynik tego określenia—i kiedy zastanowię się uważnie nad jego częściami, czy to w ogólnem ich zestawieniu, czy z rozbiorem każdej oddzielnie, nie widzę, ażeby w moim umyśle dał się poczuć jakiśkolwiek wpływ lub wrażenie, różne od tego, jaki budzi słowo „nie.”

81. Odpowiecie mi może; iż w podanem wyżej określeniu materji zawierają się rysy, wyróżniające ją dostatecznie od pojęcia „nie,” a mianowicie dodatnia, oderwana idea „istotowości, bytności, czyli istnienia”(*). W samej rzeczy, przyznaję, że ci, co przypisują sobie zdolność wytwarzania oderwanych ogólnych idej, przemawiają tak, jak gdyby posiadali taką ideę, która, zdaniem ich, ma być najabstrakcyjniejszem i najogólniejszem ze wszystkich pojęć — t. j. najniezrozumialszem ze wszystkich dla mnie. Że jest na świecie wielka różnaitość duchów o przeróżnych stopniach i zdolnościach, których władze umysłowe tak pod względem liczby, jak i pod względem zakresu o wiele przewyższają zdol-

(*) W oryginale autor kładzie w usta obrońców materji scholastyczne (arystotelesowskie) terminy: *quid litas* (istotowość), *entitas* czyli *existentia*. (*Przyp. Tłum.*).

ność, jaką Twórca *mojego* bytu udzielić raczył mnie, tego zaprzeczać nie mam prawa ani zasady. I gdybym się podejmował, przy moim małym, szczupłym i ścieśnionym widnokragu obserwacyi, orzekać, jakie mianowicie idee niewyczerpana potęga najwyższego Ducha wycisnęła na ich umysłach, byłoby to zaiste najwyższym stopniem szału i zarozumiałości. Albowiem, o ile sądzić jestem w stanie, może istnieć nieskończona liczba idei i wrażeń zmysłowych, tak różnych od siebie i od wszystkiego tego, co ja spostrzegałem, jak różnemi są barwy od dźwięków. Atoli, jakkolwiek gotów jestem przyznać się do ograniczoności moich władz umysłowych, tam, gdzie przychodzi dotknąć owej nieskończonej różnaitości duchów i idei możliwie istniejących; jednakże, podług *mojego* sposobu widzenia, byłoby to oczywiście sprzecznością, gdyby ktoś przypisał sobie władzę wytworzenia takiego pojęcia bytu albo istnienia, z *abstrakcją* (t. j. z oderwaniem się) od pojęcia *ducha* i *idei*, od spostrzegania i spostrzegalności. Pozostaje nam jeszcze rozważyć zarzuty, jakie mogą być wymierzonymi przeciw naszym zasadom w imię religii.

82. Są osoby, które utrzymują, że jakkolwiek dowodzeniom rzeczywistej bytności ciała, wyciągniętym z rozumu, nie może być przyznana moc przekonywająca, jednakże Pismo Święte tak jasno przemawia w tym względzie, że każdy dobry chrześcijanin uczuje się dostatecznie przeświadczonym, iż ciała istnieją rzeczywiście i są czemś więcej aniżeli samemi li ideami; albowiem biblia opowiada niezliczone fakty, wydatnie zmagające do przypuszczenia realnej bytności drzewa i kamienia, gór i rzek, miast i ciał ludzkich>(*). Na to od-

(*) Pismo Święte i przypuszczana możebność jego istnienia, w połączeniu z przyrodzonym popędem człowieka do wierzenia, oto

powiadam: że żadnego rodzaju pismom, czyto świętym, czy świeckim, które używają tych i tym podobnych wyrazów w zwykłym, pospolitem ich znaczeniu, albo tak, iż w nich tkwi w ogóle jakieśkolwiek znaczenie, zgoła nie zagraża niebezpieczeństwo poddania ich prawdziwości pod wątpliwość w skutek naszej teoryi. Że wszystkie owe rzeczy istnieją rzeczywiście, że są ciała, że są nawet substancye materyalne (jeżeli bierzemy te wyrazy w znaczeniu pospolitem), to, jak już okazaliśmy, da się pogodzić z naszymi zasadami. Różnicę zaś pomiędzy rzeczami a *ideami*, pomiędzy rzeczywistościami a urojeniami wyjaśniliśmy również wydatnie (zob. rozdz. 29, 33, 36 i t. d.). Sądzę zaś, że ani o tem, co filozofowie nazywają *materyą*, ani o bytności przedmiotów poza umysłem w Piśmie świętem nigdzie niema wzmianki.

83. Następnie, czy są rzeczy zewnętrzne, czy ich niema, w każdym razie, wiadomem jest i powszechnie uznanem, że właściwym celem użycia wyrazów jest oznaczenie naszych pojęć, czyli przedmiotów, tylko tak, jak je znamy i pojmujemy. I stąd jasno wynika, że w wyłożonej tu przez nas teoryi niema nie takiego, coby się nie zgadzało z prawidłowem użyciem mowy i jej znaczeniem, i że każde wyrażenie, jakiegokolwiek byłoby rodzaju, jeśli tylko ma jakiś sens logiczny, pozostanie nietkniętem. Zresztą wszystko to zdaje mi się już tak dotykalnie jasnym z tego, co tu wyluszczone w przedwstępnych założeniach, że nie mamy potrzeby dalej rozwodzić się nad tem.

zasady, na których Malebranche i Norris wnoszą o bytności świata materyalnego. Materyalny świat Berkleya nie potrzebuje dowodów. Jego zadaniem jest nie dowodzić, że świat materyalny istnieje, lecz wyjaśnić, co rozumiemy, mówiąc, że on istnieje. (*Karol Krauth*).

84. Ale zarzucają nam, że przynajmniej cuda ze stanowiska naszych zasad wiele tracą na swojej powadze i znaczeniu. Cóż, powiedzą, mamy myśleć o lasce Mojżesza? Czyż nie przemieniła się ona istotnie w węża, albo czy byłato jedynie przemiana *idej* w umyśle widzów? Następnie, mamyż przypuszczać, że nasz Zbawiciel na godach w Kanie galilejskiej, nie więcej nie uczynił, jak tylko to, że tak usposobił wzrok, powonienie i smak gości, że wzbudzał w nich zjawisko, lub ideę wina? To samo, zdaniem ich, powiedzieć można o wszystkich innych cudach, które, na zasadzie powyższej teorii, należałoby uważać za zwodzenia, albo złudzenia fantazyi. Na to odpowiadam: że laska przemieniła się w rzeczywistego węża, a woda w rzeczywiste wino. Że zaś to pod żadnym względem nie stoi w sprzeczności z tem, co powiedziałem w innem miejscu, okazuje się widocznie z rozdz. 34 i 35. Ale kwestye *realności* i *wyobraźności*, czyli stosunku pomiędzy tem, co mamy nazywać rzeczywistym, a co urojonem, jużesmy wyłuszczyli tak wydatnie i całkowicie, tyleśmy już razy ją uwzględniali, zresztą na związane z nią wątpliwości tak jest łatwo odpowiedzieć poprzednio wyłożonymi punktami, że ponawiać na tem miejscu jej wyjaśnienie, byłobyto obrażać rozum czytelnika. Poprzezstają więc na uwadze następującej. Jeżeli przy stole wszyscy ci, co są obecni, widzą wino, czują jego smak, zapach i piją i doznają jego wpływów, to podług mnie nie może być zasady do powątpiewania o jego rzeczywistości(*)—tak iż, w istocie samej, skrupuły co do rze-

(*) Na dowód rzeczywistości idej zmysłowych Berkeley odwołuje się do tego faktu, że pod danem wrażeniem w rozmaitych osobach budzi się jednocześnie świadomość o jednych i tych samych ideach. (*Karol Krauth.*)

czywistości cudów nie dotyczą wcale naszych zasad, lecz tylko zasad panujących, a więc przemawiają raczej za, aniżeli przeciw temu, cośmy powiedzieli.

85. Załatwiwszy się z zarzutami, które starałem się przedstawić w świetle jak najjaśniejszem i nadać im wszelką moc i ważność, o ile tylko mogłem, przystępuję w dalszym toku do ogólnego poglądu na naszą teorię, i do wskazania jej konsekwencyj.^(*) Niektóre z nich pokazują się na pierwszy rzut oka, skoro nie jedno trudne i ciemne zagadnienie, nad którym zmarnowano, aż do zbytku, tyle spekulacyi, zupełnie usuniętem zostało z dziedziny filozofii. „Czy substancya materialna może myśleć,” „czy materya jest podzielna do nieskończoności” i „jak ona działa na umysł”—takie i tym podobne zaciekania się nastęrczały nieograniczone pole do zabawki filozofów po wszystkie wieki. Ponieważ wszystkie one stawiano pod domyślnem przypuszczeniem istnienia materyi, przeto przy naszych zasadach miejsca już nie mają. Poza temi zagadnieniami jest mnóstwo korzystnych rezultatów, tak pod względem religii, jak i pod względem nauk, które łatwo będzie każdemu wyprowadzić sobie z naszego dotychczasowego rozumowania. Ale to rozwiniemy wyraźniej w następnym ciągu wykładu.

86. Z wyłożonych dotąd zasad wynika, że poznanie ludzkie sprowadzić się daje do dwóch głównych działów—a mianowicie: do idei i duchów. O każdym z nich pomówimy kolejno.

(*) Berkeley rozwija je w pozostałych rozdziałach traktatu (od rozdz. 85—156); ich zastosowania do idei i przedmiotów zmysłowych, w rozdz. 86—134; zaś rzecz o duchach, czyli substancjach subiektywnych—w pozostałej części traktatu. (*Przyp. Tłum.*).

A *naprzód* zwracam się do idei przedmiotów nie myślących. Nasza wiedza o nich jest niesłychanie zaćmiona i zawiślana i w nader niebezpieczny błąd wprowadziło nas przypuszczenie o podwójnem istnieniu przedmiotów zmysłowych—a mianowicie: 1) o istnieniu *intelektualnem*, t. j. w umyśle i 2) o istnieniu *realnem* t. j. poza umysłem. Tym sposobem o rzeczach niemyślących powstało twierdzenie, jakoby one miały bytność naturalną, własną, różną i niezależną od warunku podpadania pod spostrzeżenie przez duchy. (*) Jestto pogląd, który, jeżeli się nie mylę, wykazaliśmy dowodnie, że jest do najwyższego stopnia bezzasadnem i najniedorzeczniejszym pojęciem, a zarazem prowadzi wprost do sceptycyzmu. (**) Gdybyśmy bowiem zgodzili się na to, że realne przedmioty mają bytność poza umysłem i że ich poznaniu o tyle przyznać można *realną* prawdziwość, o ile onolieuje z *przedmiotami realnymi*, natenczas wynikałoby z tego, że nie moglibyśmy być pewnymi, czy posiadamy jakąkolwiek wiedzę. Bo skądże wiedzieć mamy, że rzeczy spostrzegane przez nas zgadzają się z temi rze-

(*) Widzimy tedy, że zasady Berkeleya odrzucają stanowczo ideę *reprezentacyjną* (t. j. tę zasadę, podług której wyobrażenia nasze mogą być *przedstawicielami* „owych nieznanych, tajemniczych X, owej Ding an sich,” bohaterki Kanta), a za jedyny przedmiot rzeczywisty uznaje on tylko to, o czem jesteśmy przeświadczeni zmysłami; nie zaś jakiś tam pierwowzór (archetyp). (*Przyp. Tłum.*)

(**) Tą właśnie drogą poszli: Hume, Reid i Hamilton, którzy zaród sceptycyzmu widzą w hipotezie o (mniemanem) wyobrażeniu reprezentacyjnem, czyli o dwojakim istnieniu przedmiotów zmysłowych (w umyśle i poza umysłem). Berkeley zaś sądzi, że podług *jego* tłumaczenia, poznanie tego, co mogą oznaczać pojęcia realności, zewnętrznosci oraz istnienia, człowiekowi danem jest intuicyjnie (t. j. bezpośrednio, bez dalszego rozumowania). (*K. Krauth*).

czami, których nie spostrzegamy, czyli z rzeczami, które istnieją poza umysłem.

87. Barwa, kształt, ruch, rozciągłość i tym podobne przymioty zmysłowe, uważane li tylko jako wrażenia, czyli poczucia zmysłowe, znane mi są doskonale, ponieważ niema w nich nic takiego, coby nie było spostrzeżonem. Ale, gdybyśmy zechcieli je uważać za znaki, czyli obrazy (za przedstawicieli), odnoszące się do rzeczy, czyli pierwowzorów, istniejących poza umysłem, w takim razie uwikłalibyśmy się wszyscy w sceptycyzm. My widzimy li tylko zjawiska, nie zaś realne przymioty rzeczy. Czem może być rozciągłość, kształt, lub ruch w rzeczywistem, absolutnem znaczeniu tego wyrazu, t. j. same w sobie, w oderwaniu od spostrzegającego podmiotu, to wiedzieć niepodobieństwem jest dla nas: znamy jedynie wzgląd, czyli stosunek ich do naszych zmysłów. Kiedy przedmioty pozostają tymi samymi, bez zmiany, a tymczasem idee nasze zmieniają się, któreż więc z nich, a ściślej mówiąc, czy nawet którakolwiek z nich reprezentuje prawdziwie przymiot, rzeczywiście istniejący w przedmiocie? Odpowiedź na to pytanie leży poza granicą umysłowości człowieka, tak iż—o ile sądzić nam wolno—wszystko to, co widzimy, słyszymy, lub poznajemy dotykiem i t. p. są to, może, tylko widma i czcze urojenia, zgoła nie zgodne z przedmiotami realnymi, istniejącymi *in rerum natura*. Otóż całe to zaburzenie sceptycyzmu wynika z bezzasadnie przypuszczanej różnicy pomiędzy rzeczami a ideami, oraz z mniemania, jakoby pierwsze miały być swój poza umysłem, czyli istniały niespostrzegane. Nad tym przedmiotem łatwo byłoby rozwodzić się szeroko i okazać, że wymierzane przez sceptyków dowody przeciwko wierzącym wynikały po wszystkie wieki z przypuszcza-

nia bytności przedmiotów zewnętrznych. Ale wszystko to zbyt jest znanem, iżbyśmy mieli uważać za potrzebne zatrzymywać się dłużej nad tym punktem.

88. Dopóki rzeczą niemyślącą przyznawać będziemy bytność realną, niezależną od tego warunku, że są spostrzegane, nie tylko niepodobieństwem będzie dla nas poznać z całą widocznością materię jakiegokolwiek realnego przedmiotu niemyślącego, lecz nawet zdobyć się na przeświadczenie, że on istnieje. Stąd to wytłumaczyć się daje, dla czego spotykamy filozofów, niedowierzających swoim zmysłom i powątpiewających o istnieniu nieba i ziemi, o wszelkiej rzeczy, którą widzą lub czują, a nawet o własnych ciałach swoich. I oto, po całym wysileniu i walce myśli, zmuszeni są wyznać, że nie zdołamy dopiąć naocznego, lub dowodnego poznania bytności rzeczy zmysłowych.*) Ale całe takie

(*) Takiego zdania jest Descartes, Malebranche i Locke. Locke w swoim „Essay” (ks. IV rozdz. 3) mówi: „nie możemy mieć takiego poznania intuicyjnego, któreby sięgało poza granicę wszystkich naszych idei... dla tego, że nie możemy dostrzedz i roztrząsnąć wszystkich zachodzących pomiędzy nimi stosunków przez bezpośrednie porównanie jednej z drugą. Jeżeli np, mam idee dwóch trójkątów, ostrokątnego i rozwartokątnego, zbudowanych na równej podstawie i między dwiema równoległymi, tedy mocą samego poznania wzrokowego (intuicyi) widzę, że pierwszy nie jest drugim, ale sam wzrok nie doprowadzi mię do spostrzeżenia, czy są równowartemi, czy nie. Albowiem z powodu różnicy ich figur nie można przyłożyć jednej do drugiej. Słowem, potrzebnem jest tu wprowadzenie innej wielkości dla zmierzenia ich — t. j. potrzebnem jest dowodzenie, czyli poznanie drogą rozumową.” Również i samo poznanie rozumowe podług niego nie może „ogarnąć całego zakresu naszych idei, ponieważ nie zawsze pomiędzy dwiema różnymi ideami znaleźć możemy idee pośrednie, aby je połączyć z sobą na drodze intuicyi... a gdzie tylko braknie tego łącznika, tam braknie zarazem poznania i dowodzenia.” Przypominamy czytelnikowi, że, zdaniem

zwątpienie, które do tego stopnia zakłóca i wikła umysł i które czyni filozofię tak śmieszną w oczach świata, znika, skoro tylko z naszymi słowami połączymy pewne znaczenie i przestaniemy bawić się w takie terminy, jak „bezwzględny,” „zewnętrzny,” „istnieć” i t. p., oznaczającymi, niewiadomo co. Co do mnie, ja mogę zarówno powątpiewać o mojem własnem istnieniu, jak o istnieniu tych rzeczy, które faktycznie spostrzegam zmysłami; albowiem byłoby to widoczną sprzecznością, ażeby jakiś przedmiot zmysłowy mógł być bezpośrednio spostrzeżonym wzrokiem lub dotykiem, a w tymże samym czasie nie istniał w naturze, skoro prawdziwe istnienie przedmiotu niemyślącego zależy właśnie na tem, że jest spostrzeganym. (**)

89. Dla zbudowania trwałego systematu, zapewniającego zdrowe i realne poznanie, które stawić by mogło czoło zaczepkom skeptycyzmu, niemasz, podług mnie, ważniejszego warunku, jak podanie na samym wstępie dobitnego wyjaśnienia, co mamy rozumieć przez

Locke'a, warunkiem poznania jest zbadanie zgodności lub niezgodności pomiędzy ideami, a do tego prowadzą trzy drogi: albo intuicya, czyli bezpośrednio porównanie ich z sobą, albo droga rozumu, a mianowicie przybranie na pośrednictwo innych idei, albo poczucie zmysłowe, czyli spostrzeżenie oddzielnych rzeczy. (*Przyp. Tłum.*)

(**) Podług zasad Berkeleya niema sprzeczności w nieistnieniu w *zmysle* tych przymiotów substancyi materialnej, których w danej chwili niespostrzegamy, a o których wnioskujemy tylko, że mogliśmy je spostrzedz pod pewnymi warunkami. Tak np., jeżeli tylko *widzę* pomarańczę, mogę jednak wnioskować o jej zapachu, chociaż w tej chwili nie mam go w mojem powonieniu. Sprzecznością zaś będzie nieistnienie tych przymiotów w *wyobraźni*, jeżeli one poddała nam pewna zmysłowa o nich świadomość. Innemi słowy: to co przeszło przez poczucie zmysłowe, nie może nie istnieć w wyobraźni. (*K. Krauth*).

rzecz, realność, istnienie; nadaremnie bowiem prowadzić będziemy spór o realnem istnieniu rzeczy, albo rościć sobie widoki poznania ich, dopóki nie umówimy się stanowczo co do znaczenia tych wyrazów. *Rzecz*, czyli *coś istniejące* (being) jest to nazwa najogólniejsza ze wszystkich; zawiera ona pod sobą dwa odrębne i zupełnie różnorodne rodzaje, które przytem nie mają nie wspólnego pomiędzy sobą oprócz nazwy, a mianowicie: *duchy* i *idee*. Pierwsze są czynnymi, niepodzielnymi, niezniszczalnymi substancjami; drugie — rzeczami bezwładnymi, przemijającymi, czyli zależnymi; rzeczami, które nie istnieją same przez się, lecz opierają się—jako na dźwigni swojej,—na duchach, t. j. istnieją w umysłach czyli duchowych substancjach. Własne istnienie nasze poznajemy przez poczucie wewnętrzne (zmysł wewnętrzny) czyli przez zastanowienie się (refleksyą); istnienie zaś innych duchów poznajemy rozumem. Można powiedzieć, że mamy pewne poznanie, czyli pojęcie własnych umysłów naszych i duchów i przedmiotów czynnych, chociaż nie mamy ich *idej* w ściślejszem znaczeniu wyrazu.(*). Podobnież znamy stosunki pomiędzy rzeczami czyli ideami i mamy pojęcie o tych stosunkach—które to stosunki różnią się od *idej*, czyli *rzeczy*, podciąganych pod stosunek, tem, iż ostatnie mogą być spostrzeganymi przez nas, chociażbyśmy nie spostrzegali pierwszych. Według mojego zdania, *idee*, *duchy* i *stosunki*, ze wszystkimi ich rodzajami, stanowią przedmiot poznania ludzkiego i główną ośnowę rozpraw filozoficznych; zaś termin „*idea*” niewłaściwie używanym jest w znaczeniu obszerniejszem, ogarniającem

(*) Porównaj dalej rozdz. 139--142. (*Przyp. Tłum.*).

wszystko to, co wiemy i co sformułowaliśmy sobie w pojęcie (notion).

90. Idee, wyciśnięte na umysłach naszych, są rzeczami realnymi, czyli istnieją rzeczywiście; tego nie zaprzeczamy—ale zaprzeczamy, ażeby one istniały poza umysłami, które je spostrzegają, albo iżby były podobieństwami pierwotnym, istniejących poza umysłem, ponieważ prawdziwą bytność wrażenia zmysłowego, czyli idei, polega na tem, że jest spostrzegana, a idea nie może być podobną do niczego innego, jak tylko do idei. Następnie, rzeczy spostrzegane zmysłem mogą być nazywane *zewnątrznymi*, ze względu na ich pochodzenie,—mianowicie ze względu, iż wytworzonymi zostały nie z wewnątrz, przez sam umysł, lecz wprowadzonymi przez Ducha, różnego od umysłu, który je spostrzega. Podobnież i o przedmiotach zmysłowych można powiedzieć, że istnieją „poza umysłem,” ale w innym znaczeniu, a mianowicie, rozumiejąc przez to, że istnieją w jakimś innym umyśle. Jeżeli np. zamknę moje oczy, wtedy rzeczy, które widziałem, mogą jeszcze istnieć, ale w takim razie muszą istnieć w innym umyśle.

91. Byłoby to niezrozumieniem rzeczy, gdyby ktoś sądził, że przedstawione tu wywody podkopują, choćby w najmniejszym względzie, realny byt przedmiotów. Na podstawie przyjętych zasad zgodzono się, że rozciągłość, ruch, słowem wszystkie przymioty zmysłowe potrzebują pewnego tła, jako nie zdolne ostać się same przez się. Ale zgodzono się również i na to, że przedmioty spostrzegane zmysłami niczem innym nie są, jeno kombinacjami owych przymiotów, a więc same przez się istnieć nie mogą.(*). Na tyle zgodzono się

(*) To znaczy, że nie są właściwie substancjami—jakkolwiek Bóg niekiedy odzywa się o nich, jako o substancjach. (Prz. Tł.)

powszechnie. Przeto, jeżeli rzeczom, spostrzeganym zmysłami, zaprzeczamy bytności niezależnej od substancji, czyli tła i utrzymującej je dźwigni, w której istnieją, bynajmniej nie uwłaczamy przez to przyjętemu powszechnie twierdzeniu ich *realności* i bynajmniej nie możemy być oskarżani o zaprowadzanie nowości pod tym względem. Cała różnica zachodzi w tem, że podług nas, rzeczy niemyślące, spostrzegane zmysłami, nie mają bytności niezawisłej od tego warunku, że są spostrzegane, (*) a więc, nie mogą istnieć gdziekolwiek indziej (w innej substancji), jak tylko w owych nierozciąglonych, niepodzielnych substancjach, czyli *duchach*, które działają i myślą i spostrzegają je. Tymczasem filozofowie utrzymują popolicie, że przymioty zmysłowe istnieją w bezwładnej, rozciąglej, niespostrzegającej substancji; którą nazywają *materyą*, przypisując jej byt naturalny, zewnętrzny w obec wszystkich istot myślących, czyli różnej i niezależnej od warunku spostrzegania jej przez umysł, a nawet przez wieczny umysł Stwórcy, w którym domyślają się oni li tylko idei substancji cielesnych (materyalnych), stworzonych przez Niego (jeżeli zresztą przyznają, że wszystkie te substancje zostały stworzone. (**))

(*) Czytelnik zechce mieć zawsze na pamięci ową najogólniejszą formułę Berkeleya; Być, jestto być spostrzeganem (*Esse = Percipi*). (*Przyp. Tłum.*).

(**) Podług systematu realizmu „stworzenie” materji, jestto wytworzenie, w umysłach zamkniętych granicami, przedmiotów zmysłowych, czyli idei, które, jak się wyraża Berkeley, są głoskami alfabetu w języku, którego Bóg używa dla wyrażenia swych idei, a którego częściowem wytlomaczeniem jest umiejętność ludzka (zob. jego *Siris*, rozdz. 326). (*K. Krauth*).

92. Albowiem, jakeśmy już okazali, zasada uznająca materyą stanowi filar i podporę skeptycyzmu; również na tej samej fałszywej podstawie powstały wszystkie systematy ateizmu i irreligii. Co większa, tak trudnem zdawało się myślicielom pojąć materyę stworzoną z niczego, że najznakomitsi z pomiędzy filozofów starożytnych, nawet z pomiędzy tych, co uznawali bytność Boga, utrzymywali obok tego, że materya jest niestworzoną i współwieczną z Nim. Że wielką, po wszystkie wieki, była przyjaciółką ateuszów substancya materyalna, tego nie mamy potrzeby przypominać. Wszystkie potworne ich systematy znajdują się w tak jawnym stosunku i w tak nieodzownej zależności od niej, że jeżeli raz zostanie usuniętym ten kamień węgielny, wraz z nim runąć musi od posad cała budowa tak, że szkoda już będzie marnować czas na szczegółowe rozważanie niedorzeczności nędznej sekty ateuszów.

93. Że bezbożne i światowe osoby snadnie wpadają w takie systematy, które dogadzają ich skłonnościom, wyszydając pojęcie substancyi immateryjalnej i utrzymując, iż dusza jest podzielną i podległą zepsuciu tak, jak ciało; w systematy, wykluczające wszelką swobodę, inteligencyą i rozumny cel z procesu tworzenia się i rozwoju rzeczy, a natomiast za rdzeń i początek wszech istot uważające jakowąś samoistną, bezrozumną, niemyślącą substancyę—że nakłaniają ucho na podszepty tych, co zaprzeczają Opatrzność, czyli nadzór Wyższego Ducha nad sprawami świata, przypisując cały poczet zdarzeń albo ślepemu trafowi, albo fatalnej konieczności, powstającej ze wzajemnego działania na siebie ciał—wszystko to jest bardzo naturalnem. Z drugiej znów strony, kiedy ludzie z lepszymi zasadami widzą, że nieprzyjaciele religii tak silny kładą nacisk na

materyę niemyślącą i że każdy z nich wysiła się z całym mozolem i sztuką na to, ażeby sprowadzić wszystko do niej—to zdaje mi się, że tamci, prawomyślni, powinni by się radować, widząc przeciwników swoich pozbawionych najdzielniejszej podpory i wypartych z owej jedynej twierdzy, poza którą nasi Epikurejczycy, Hobbiści i tym podobni, nie mają nawet cienia pozoru, lecz przeciwnie stają się przedmiotem łatwego i tanio okupionego tryumfu w świecie. (*)

94. Bytność materyi, czyli ciał niespostrzeganych nie tylko stanowiła znakomitą podporę ateuszów i fatalistów, lecz na tej samej zasadzie opiera się również bałwochwalstwo ze wszystkimi swoimi formami. Gdyby ludzie zastanowili się byli nad tem, że słońce, księżyc i gwiazdy i każdy inny przedmiot zmysłowy, są to tylko wrażenia, zachodzące w ich umysłach, a niemające innej bytności oprócz tej, że są—i o ile są—spostregane; bezwątpienia nie byliby nigdy upadli tak nisko i nie modlili by się do swoich własnych idej—lecz raczej oddawali by hołd owemu najwyższemu, niewidzialnemu Umysłowi, który stwarza i utrzymuje wszystkie rzeczy.

95. Taż sama opaczna zasada, mieszając się z artykułami naszej wiary, przysporzyła nie małe tru-

(*) Epikur, jak wiadomo, genezę świata przypisywał połączeniu się atomów i rozlicznemu ich ruchowi—naturalnie, nie przypuszczając współdziałania bóstwa w tym procesie. Kto zna teoryę państwowe Hobbesa, ten łatwo wytłumaczy sobie, dla czego owemu politykowi żelaznych zasad tak uśmiechała się nauka mechanistyczna. Uważając państwo nie za budowę, wynikłą z wrodzonego człowiekowi instynktu społecznego, lecz za wytwór obawy przed wojną wszystkich ze wszystkimi, Hobbes pod tęż samą konieczność podciąga i znaczenie religii (od której zresztą nie ukrywa swego wstrętu) jako jednego z filarów władzy. (*Przyp. Tłum.*).

dnosci chrześcijanom. Tak np. ileż to wątpliwości i zarzutów podnieśli Socynianie i inni co do zmartwychwstania? Ale czyż najpoważniejsze z pomiędzy nich nie opierają się na przypuszczeniu, że ciało nazywa się *tem samem ciałem*, nie pod względem formy, czyli tego, co podpada pod spostrzeganie zmysłowe, lecz pod względem substancji materialnej, która pozostaje ta sama pod rozmaitemi formami? Usuńmyż tę *substancją materialną*, której tożsamość jest osią toczącego się sporu—a rozumiemy pod wyrazem *ciało* to, co rozumie każdy człowiek zwyczajny, a mianowicie to, że podpada bezpośrednio pod wzrok i czucie—co właśnie jest tylko kombinacją przymiotów zmysłowych, czyli idei—a wtedy najgłośniejsze ich zarzuty obrócają się w niwecz.

96. Materya, raz usunięta z natury, zabiera z sobą zarazem tyle skeptycznych, bezbożnych pojęć, taki niezliczony poczet sporów i zawilych kwestyj, będących cierniem tak dla filozofów jak i dla teologów i przysparzających ludzkości tyle mozolów bezowocnych, że gdyby nawet wystawione przez nas dowodzenia przeciwko nim uważać ehciano za niedostateczne (choćbyż mnie zdają się one widocznemi), to i w takim-razie jestem pewny, że wszyscy przyjaciele wiedzy, pokoju i religii mają zasadę życzyć sobie, aby one okazały się dostatecznemi.

97. Obok mniemanej bytności zewnętrznej (*) przedmiotów spostrzegania, drugim źródłem błędów

(*) Przypominamy czytelnikowi, jak Berkeley rozumie „zewnętrzność”; tym więc razem (w rozdz. 97) jest tu mowa o „istnieniu zewnętrznem” w znaczeniu, jakie przywiązuje do tego terminu szkoła przeciwników,—zthąd mówi o „mniemanej” bytności przedmiotów zewnętrznych. Berkeley, zarówno jak i owa szkoła uznaje świat ze-

i trudności w stosunku do poznania idealnego, jest teoria *idej oderwanych*, jakieśmy już wyłożyli to we *Wstępie*. Rzeczy najprostsze w świecie, z którymi obznani jesteśmy jak najściślej i które znamy doskonale, jeżeli rozważać je zechcemy w drodze abstrakcyjnej, wydadzą się nam dziwnie trudnymi i niepojętymi. Czas, miejsce i ruch, brane w szczególności, czyli konkretnie, znane są i zrozumiałe dla każdego; ale skoro tylko przejdą przez ręce metafizyka, naraz stają się zbyt oderwanymi zbyt subtelnymi, iżby zrozumieć je mogli ludzie o zwyczajnej skali pojęć. Powiedzcie waszemu służącemu, ażeby czekał na was w tym a w tym czasie, w tem a tem miejscu, ani mu przyjdzie do głowy namyślać się nad znaczeniem usłyszanych wyrazów; nie znajduje on najmniejszej trudności w pojęciu owego szczególnego miejsca i czasu, albo też ruchu, który ma go doprowadzić tam. Ale jeżeli czas będzie wziętym w wyłączeniu od wszystkich owych działań i idei, które urozmaicają dzień zmianami swojemi, lecz jedynie, jako czystą ciągłość istnienia lub trwania in abstracto, wówczas może nawet filozof będzie musiał mozolić się, nim rzecz zrozumie.

98. Co do mnie, ilekroć usiłuję wytworzyć sobie prostą ideę czasu, abstrahując ją, jako niezależną od kolejnego następowania po sobie idei w moim umyśle;

wewnętrzny, ale w zupełnie przeciwnem znaczeniu. Według niego „zewnętrznem” jest naprzód zachodzące w nas możliwe doświadczenie, zarówno przeszłe, jak i przyszłe, określone prawami natury, a więc niezależnie od woli spostrzegającego; następnie „zewnętrznymi” w stosunku do naszego świadomego nam doświadczenia jest zarówno współczesne, jak przeszłe i przyszłe doświadczenie *innych* umysłów, czyto ludzkich, czy umysłu boskiego. O czem zob. rozdz. 90. (*Przyp. Tłum.*).

czasu, płynącego jednostajnie i uczestniczącego we wszystkich rzeczach, zawsze gubię się i zaplątywam w niepodobne do rozwikłania trudności. Zgoła nie mam o tem pojęcia, tylko słyszę od innych, że czas jest podzielny do nieskończoności; słyszę, jak mówią o nim w taki sposób, iż słowa ich naprowadzają mię na dziwne myśli o mojem istnieniu; gdyż podobna teorya stawia człowieka w bezwzględnej konieczności przypuszczenia, że albo spędza niezliczone wieki bez myśli, albo, z drugiej strony, że w każdej chwili życia swego pada w unicestwienie—co przecież, tak jedno, jak i drugie wygląda na bijącą w oczy niedorzeczność. Ponieważ tedy czas, wzięty w oderwaniu od kolejnego następowania po sobie idei w naszych umysłach, jest niczem, wynika stąd, iż trwanie ducha zamkniętego w granicach, czyli ducha skończonego, musi być wymierzone liczbą idei, czyli działań następujących po sobie w jednym i tym samym duchu, albo umyśle. Stąd znowu wynika ten bezpośredni wniosek, że duch myśli zawsze. Rzeczywiście, kto tylko postanowi sobie oddzielić w umysłach swoich, czyli abstrahować, *istnienie* ducha od jego procesu myślenia, sądzi że nie tak łatwem do wykonania znajdzie swoje postanowienie. (*)

(*) „Duch myśli zawsze.” Kwestyę nie ustającej ciągłości myśli, zarysowaną przez szkołę dekartowską, rozwinął Leibnic, ustawiając ją na głównem tle swojej metafizyki. Uznając stopniowaną ciągłość w ogólnym szeregu tworców świata, takąż samą, nieprzerwaną ciągłość uznaje on i w świecie ducha ludzkiego — a więc i w procesie myśli. Przewidując zaś ten zarzut, że np. podczas snu, omdlenia i tym podobnych stanów duszy człowiek przestaje myśleć, Leibnic uchyla wątpliwości w ten sposób, że odróżnia ciągnące się do nieskończoności stopnie jasności wyobrażeń, rozpoczynając od najwydatniejszych, aż do najciemniejszych. Najciemniejszymi są, podług

99. Podobnie, ilekroć usiłujemy oderwać rozciągłość i ruch od wszystkich innych przymiotów a rozważać je same przez się, natychmiast tracimy je z oczu i wpadamy w rażące zboczenie myśli. Stąd to wynikają owe dziwaczne paradoksy, że „ogień nie jest gorący,” „ściana nie jest białą” i t. p., albo że „ciepło i barwa niezem nie są w przedmiotach,—jak tylko kształtem i ruchem.” Co do rozciągłości, we wspomnianem usiłowaniu widzimy podwójną abstrakcyę: naprzód tkwi tu przypuszczenie, że np. rozciągłość można w myśli oderwać od wszystkich innych przymiotów zmysłowych; powtóre, że samą jej bytność (entitas) można oderwać, czyli postawić ją poza warunkiem spostrzegania jej. Tymczasem, kto tylko dobrze zastanowi się i postara zrozumieć to, co mówi, przyzna, jeśli się nie myli, że wszystkie przymioty zmysłowe są zarówno *wrażeniami* (sensacyami) i zarówno *realnymi*,—że gdzie jest rozciągłość, tam jest także i barwa, t. j. w jego umyśle, a że ich pierwowzory istnieć mogą tylko w jakimś innym umyśle; że przedmioty zmysłowe niezem innym nie są, jak tylko owemi wrażeniami, powiązanemi z sobą w rozliczne kombinacye, zmieszanemi i—jeśli tak wyrazić się można—zroslemi (konkretnemi); ale o żadnem z nich nie można powiedzieć, że istnieje niespostrzegane—że więc ściana tak samo prawdziwie i w tem samym znaczeniu jest białą, jak jest rozciągłą.

niego, te wyobrażenia, którym nie towarzyszy świadomość. Ale pomimo najdalszego opadnięcia świadomości, wątek myśli ani na chwilę snuć się nie przestaje, w przeciwnym bowiem razie ponowićby się nie mógł. A zatem wszelkie zawieszenie myśli jest tylko pozornem—a wszelka próżnia psychiczna jest również niemożliwą. jak próżnia fizyczna w ciele, albo fimetazyczna w porządku świata (Nouveaux Essais sus l'entendement humain, II. 1.—Zob. przytem Kuno Fischer, G. W. Leibnitz und seine Schule, rozdz. II. (Przyp. Tłum.).

100. Każdy z nas przeświadczonym jest zapewne, że wie, co to jest być szczęśliwym, albo, co znaczy przedmiot dobry. Ale bardzo niewielu przyznało by sobie zdolność wytworzenia oderwanej idei szczęścia, odciętej od wszelkiej szczegółowej przyjemności, albo idei dobroci w oderwaniu od wszelkiej szczegółowej rzeczy, która jest dobrą. Podobnież człowiek rozumny może być sprawiedliwym i enotliwym, nie mając ściśle sformułowanych pojęć sprawiedliwości i cnoty. Mniemanie, że te i tym podobne wyrazy zastępują pojęcia ogólne, w oderwaniu od wszystkich oddzielnych osób i działań — mniemanie to, jak mi się zdaje, uczyniło moralność rzeczą nader trudną, a jej studia mało pożytecznymi dla ludzkości. W samej istocie, można zrobić wielki postęp w etyce szkolnej, nie stając się przez to ani mędrszym, ani lepszym, i nie wiedząc, jak poczynąć sobie w sprawach życia z większą korzyścią dla siebie i swoich sąsiadów, aniżeli było dotąd. Ta wskazówka wystarczy zapewne do przekonania się, że teoria *abstrakcyi* nie mało się przyczyniła do uszkodzenia najużyteczniejszych części nauki.

101. Dwoma wielkimi dzielnicami nauki spekulacyjnej, poświęconemi badaniu idei, otrzymanych za pomocą zmysłów, są: filozofia natury i matematyka. Co do jednej, jak i drugiej zamierzam wystąpić z pewnymi uwagami. Naprzód powiem nieco o badaniu przyrodzenia (o filozofii natury). Ten właśnie przedmiot jest polem tryumfu dla skeptyków. Cały zapas dowodzeń, które oni przytaczają w celu poniżenia naszych władz rozumowych i przedstawienia rodzaju ludzkiego w takim świetle, ażeby się zdawał nieudolnym, pozbawionym praw do wiedzy, czerpią oni z tego źródła; a mianowicie, zdaniem ich, człowiek skazanym jest na

nieprzewycięzoną ślepotę względem *prawdziwej i realnej* natury rzeczy. Myśl tę podnoszą oni do przesady i lubią rozwódzić się nad nią. „W najsmutniejszy sposób, mówią, jesteśmy uwodzeni przez zmysły nasze, ludzeni samą li zewnętrzną stroną i pozorem rzeczy. Rzeczywista istota, przymioty wewnętrzne i ustrój każdego, najmniejszego nawet przedmiotu, ukryte są przed naszym wzrokiem; w każdej kropli wody, w każdym ziarnku piasku, jest coś takiego, czego zgłębienie lub zrozumienie przechodzi granice rozumu ludzkiego.” Z tego wszakże, cośmy tu wyłożyli, okazuje się jasno, że owe narzekania są bezzasadnymi i że to właśnie pod wpływem fałszywych zasad dochodzimy do tego stopnia chwiejności, iż tracimy zaufanie do naszych zmysłów, sądząc, że nic zgola nie wiemy o tych rzeczach, które jednakowoż doskonale rozumiemy.

102. Do uznania siebie za nieświadomych natury rzeczy doprowadza nas w znacznej mierze to panujące mniemanie, że każda rzecz zawiera w samej sobie przyczynę swoich własności, czyli, że w każdym przedmiocie jest jakaś istota wewnętrzna, stanowiąca źródło, z którego wypływają wszystkie dostrzegalne jej przymioty i od której one zależą. Niektórym z myślicieli zdawało się, że potrafią wytłumaczyć zjawisko przyrodzone przymiotami ukrytymi, które atoli w ostatnich czasach sprowadzonymi zostały po największej części do przyczyn mechanicznych, a mianowicie: do kształtu, ruchu, wagi i tym podobnych przymiotów niedostrzegalnych cząsteczek ciał; tymczasem naprawdę niemasz innej czynnej, czyli działającej przyczyny, jak tylko *duch*, rzecz bowiem widoczna, że ruch, zarówno jak wszystkie inne idee, są zupełnie bezwładnymi, martwymi. Zob. rozdz. 25. Dla tego też silić się na wytłu-

maczenie powstawania barw lub dźwięków kształtem, ruchem, wielkością i t. p. jestto bezwarunkowo podejmować się pracy nadaremnej. Jakoż widzimy, że w ogóle usiłowania tego rodzaju bynajmniej nie wypadły zadowolniająco. Toż samo powiedzieć można w ogóle o wszystkich owych poglądach, podług których pewna idea albo przymiot podawane są za przyczynę innej idei lub przymiotu. Nie potrzebuję przypominać, ile to hipotez i spekulacyj upada, a ile przez tę teorię upraszczają się studia natury.

103. Wielką zasadą mechaniczną, dziś zażywaną powagi, jest *atrakcyja*. Że kamień spada na ziemię, albo że morze wzbiera ku księżycowi, te fakty zdawać się mogą nie jednemu dostatecznie wytłumaczonymi tą zasadą. Ale jakież zyskaliśmy wyjaśnienie, kiedy nam powiedziano, że to dzieje się wskutek atrakcyi? Czy słowo to wyrażać ma sposób dążenia i znaczy ono, że zbliżenie się następuje wskutek wzajemnego pociągu ciał, nie zaś wskutek tego, że są ku sobie popychane? Ale nie nas tu nie objaśnia o sposobie lub działaniu, które, o ile nam wiadomo, z równą słusnością nazwaćby można „impulsem,” albo „popychaniem,” jak „przyciąganiem.” Następnie, widzimy, że cząstki stali przylegają do siebie silnie, a ten fakt również tłumaczą nam atrakcyą; ale w tym, jak i w innych razach, nie widzę, ażeby słowo to wyrażało coś więcej, jak sam skutek; zaś o rodzaju działania, wskutek którego zachodzi to zjawisko, czyli o sprawiającej je przyczynie, nie widzimy tu nawet domysłu.

104. Rzeczywiście, zwracając oko na rozmaite zjawiska i porównywając je z sobą, możemy zauważać pewne podobieństwo i zgodność pomiędzy niemi. Tak np. w spadaniu kamienia na ziemię, w podnoszeniu się

morza ku księżycowi, w spójności, krystalizacyi i t. d. jest coś podobnego, mianowicie: połączenie się, albo wzajemne przybliżanie się ciał, tak iż każde z tych, lub podobne im zjawisko, może nie zdawać się dziwnem lub uderzającym człowiekowi, który pilnie obserwował i porównywał z sobą działania natury; bo za dziwne i uderzające uważa się tylko to, co jest niezwykajne, albo stojące samo przez się i poza zwyczajnym biegiem naszych spostrzeżeń. Że ciała ciągną ku środkowi ziemi, to nas nie zadziwia, ponieważ patrzymy na to w każdej chwili życia naszego. Ale że one mają podobne ciążenie ku środkowi księżyca, to może wydawać się wielu ludziom zdumiewającym i nie do wytłumaczenia, ponieważ spostrzegać się daje tylko podczas przyływu i odpływu morza. Ale filozof, badacz natury, którego myśli ogarniają szerszy widnokrąg przyrodzenia, zauważał pewne podobieństwo zjawisk, zachodzących tak na niebie, jak na ziemi,—a ponieważ to podobieństwo doprowadzić się zdaje, że niezliczone ciała mają wzajemną dążność jedno ku drugiemu, oznacza więc je ogólną nazwą „atrakeyi,” w przekonaniu, że tym sposobem zyskał wytłumaczenie wszystkiego, co się da podciągnąć pod to pojęcie. Tak tedy przyływ i odpływ morza tłumaczy sobie przyciąganiem kuli ziemskiej przez księżyc, i to nie wydaje mu się dziwnem i anomalnem, lecz jedynie oddzielnym przykładem powszechnej zasady, czyli prawa natury.

105. Jeżeli przeto rozważymy różnicę, zachodzącą pomiędzy badaczami przyrody a resztą ludzi, pod względem poznania zjawisk, przekonamy się, że ona polega nie na ściślejszem poznaniu działającej przyczyny, która je sprowadza (ponieważ tą nie może być nic innego, jak *wola jakiegoś ducha*)—lecz na większym

obszarze pojmowania, mocą którego umysł odkrywa podobieństwo, harmonie i zgodności w dziełach natury i tłumaczy oddzielne zjawiska; t. j. podciąga je pod prawa ogólne (zob. rozd. 62). Prawa te, oparte na podobieństwie i jednostajności, zauważanej w wysnuwającym się paśmie działań przyrodzonych, sprawiają najwyższą rozkosz dla umysłu i poszukiwane są przezeń, albowiem rozszerzają widnokrąg nasz poza chwilę obecną i bliskie otoczenie, oraz uzdalniają nas do wpadania na arey-prawdopodobne domysły o rzeczach zdarzyć się mogących w bardzo wielkich odległościach czasu i miejsca, jakoteż do przepowiadania przyszłości— a ten rodzaj popędu ku wszechwiedzy jest nadzwyczaj cenionym przez umysł.

106. Atoli na tem polu należy postępować oględnie, skłonni bowiem jesteśmy przywiązywać zbyt wielką wagę do podobieństw i nieraz, z narażeniem prawdy, dogadzać owemu gorącemu popędowi umysłu, który popycha go do rozszerzania oddzielnych wiadomości na skalę ogólnych teorematów. Tak np. w kwestyi ciężenia lub wzajemnego przyciągania, ponieważ to pokazuje się w wielu razach, niektórzy natychmiast ogłaszają je powszechnem, i twierdzą, że przyciąganie i uleganie przyciąganiu ze strony każdego ciała stanowią walny przymiot, tkwiący we wszystkich ciałach, jakiegokolwiek byłyby one rodzaju. Tymczasem zdaje się, że gwiazdy stałe nie mają takiej wzajemnej dążności ku sobie(*); z drugiej strony ciężenie tak jest dalekiem

(*) Zdanie to, jak wiadomo, upadło dziś stanowczo i ruch gwiazd stałych jest faktem uznanym, jakkolwiek środkowy punkt krążenia wszystkich planet, należących do systematu naszej drogi mlecznej, nie jest jeszcze wiadomym. (*Przyp. Tłum.*).

od tego, ażeby stanowić miało walny przymiot ciał, że w niektórych razach zdaje się okazywać zasada wręcz przeciwna, co mianowicie widzimy w prostopadłym wzroście roślin i w elastyczności powietrza. Nie niemasz koniecznego i walnego w tym procesie rzeczy, zależy on jedynie od woli Rządzącego Ducha, który powoduje pewne ciała do łączenia się, lub dążenia jednego ku drugiemu, podług rozmaitych praw, kiedy tymczasem inne utrzymuje w pewnej jednego od drugiego odległości; innym zaś nadaje wręcz odwrotną dążność do odbiegania od siebie, stosownie do swego uznania.

107. Na podstawie tego, cośmy wyłożyli uprzednio, sądzę, że możemy postawić następujące wnioski. Naprzód: oczywiście jest, że filozofowie nadaremnie łudzą siebie samych, jeżeli chcą dociec naturalnej przyczyny działającej, różnej od *umysłu*, albo *ducha*. Powtóre: z uwagi, że całe stworzenie jest dziełem *mądrej* i *dobrej* Istności, zdaje się, że zadaniem filozofów powinoby być skierowanie swoich myśli (wbrew mniemaniu niektórych) ku zbadaniu celowych przyczyn rzeczy, ponieważ, oprócz tego, że stanowiłoby to prawdziwie miłą pracę dla umysłu, przyniosłoby przytem wielką korzyść nie tylko dla tego, że odkrywa przed nami atrybucye Stwórcy, lecz że w rozmaitych położeniach może skierować nas ku właściwemu użyciu i zastosowaniu rzeczy. Przetoż wyznać muszę, iż nie widzę zasady, dla czego-by wskazanie rozlicznych celów, do których przeznaczony są przedmioty natury i dla których pierwotnie urządzonymi zostały z niewysłowioną mądrością, nie miało być uważanem za dobrą drogę do zdania sobie z nich sprawy, a zarazem nie było godnem prawdziwego filozofa. Po trzecie. Z tego, cośmy powiedzieli przed

chwila, nie można wyprowadzać zasady, dla której historia natury nie miałaby być nadal przedmiotem studyów, a doświadczenia i obserwacje nie miały być prowadzone. Jeżeli zaś te rzeczywiście pożytecznymi są dla ludzkości i uzdolniają nas do wyprowadzenia ogólnych wniosków,—jestto skutkiem nie niezmiennych własności i stosunków pomiędzy samymi rzeczami, lecz jedynie dobroci Boga i Jego życzliwości względem ludzi w rządzeniu światem. Zob. rozdz. 30 i 31. Po czwarte. Przez pilne spostrzeżenia nad zjawiskami, pod nasz widnokrąg podpadającymi, możemy odkryć powszechne prawa przyrody, — a z nich wyprowadzić inne zjawiska; nie mówię *dowieść* ich^(*), ponieważ wszelkie dedukcje tego rodzaju polegają na przypuszczeniu, że Sprawca natury zawsze działa jednostajnie i stale, zachowując owe prawidła, które my uważamy za zasady —czego, oczywiście, my wiedzieć nie możemy.

108. Z rozdz. 66 i t. d. okazuje się, że stale utrzymujące się metody natury nie bezzasadnie mogą być nazwane „językiem ich Sprawcy,” za pomocą którego odkrywa on przed naszymi oczyma swoje przymioty i wskazuje nam drogi działalności, zapewniającej nam dogodność i szczęście życia. Ci, co ze zjawisk wyciągają ogólne prawidła, a następnie z tych prawideł wyprowadzają zjawiska, zdaje mi się, że są raczej gramatykami, a ich sztuka—gramatyką natury. Dwa są sposoby uczenia się języka—albo z prawideł, albo praktycznie. Otóż ci ludzie zdają mi się rozważać raczej znaki, aniżeli przyczyny. Może ktoś dobrze czytać w języku natury, nie znając jego gramatyki, może rozumieć doskonale znaki naturalne, nie znając ich ana-

(*) T. j. wyrozumować je dedukcyjnie, a priori. (*Przyp. Tł.*).

logii, lub nie będąc w stanie odpowiedzieć, na zasadzie jakiego prawa rzecz ma się tak, lub inaczej. A jak zdarzyć się może, iż ktoś pisze niepoprawnie właśnie dla tego, że zbyt ściśle zważa na ogólne prawidła gramatyczne, tak podobnie przy wyprowadzaniu wniosków z ogólnych praw natury, nie jest niemożliwem, to uchybienie, że zbyt daleko posuwamy analogię, a tym sposobem wpadamy w błędne wywody.

109. Poprowadźmyż dalej to podobieństwo. Jak przy czytaniu innych książek mądry człowiek woli kierować myśli swe ku treści i znaczeniu i zastosować je do swego użytku, aniżeli mieć na celu gramatyczne uwagi nad samym językiem, tak przy czytaniu księgi natury zdaje mi się rzeczą niegodną umysłu ubiegać się zbyt skwapliwie o podciągnięcie każdego oddzielnego zjawiska pod prawa ogólne, lub o wskazanie, jak ono z nich wynika. Powinnibyśmy zakładać sobie wyższe cele, a mianowicie odświeżenie i podniesienie umysłu widokiem piękności, porządku, pełni i różnorodności przedmiotów przyrody, a następnie, przez wyprowadzone prawidłowo wnioski rozszerzać nasze pojęcia o wielkości, mądrości i dobroci Stwórcy, a nakoniec, rozmaite dziełnice stworzenia, o ile jest w naszej mocy, podać w usługi celom, do których są przeznaczone, a mianowicie ku chwale Boga, utrzymania i pomyślności naszego bytu i naszych towarzyszy w stworzeniu.

110. Najlepszą gramatyką tego rodzaju, o którym mówimy (jak łatwo zgodzić się na to) jest traktat o „Mechanice,” wyłożony i zastosowany do natury przez filozofa narodu sąsiedniego, (*) którego cały świat po-

(*) Jest tu mowa o dziele Newtona „Philosophiae naturalis principia mathematica”, wydanem r. 1687, w Irlandyi, którą Berkeley nazywa tu „narodem sąsiednim.” (Przyp. Tlum.).

dziwiał. Nie podejmuję się robić tu uwag nad dziełem tego nadzwyczajnego człowieka; atoli pewne zdania, z którymi wystąpił, są do tego stopnia wprost przeciwnemi teorii, rozwijanej dotąd przez nas, że byłoby uchyleciem się od czci należnej tak wielkiemu mężowi, gdybyśmy o nich nie uczynili wzmianki. Sławny traktat o „Mechanicę” będzie najlepszym kluczem do wyżej wspomnianej analogii, czyli prawidłowości w zjawiskach przyrody. We wstępie tego, słusznie podziwianego traktatu, autor dzieli czas, przestrzeń i ruch na absolutne i względne, prawdziwe i pozorne, matematyczne i] pospolite. W tem odróżnieniu, jak to autor wyłuszcza obszernie, każe on nam przypuszczać, że owe wielkości mają istnienie poza umysłem i że pospolicie zwykliśmy pojmować je w stosunku do rzeczy zmysłowych, kiedy tymczasem, co do swej natury, zgoła nie ściągają się one do nich.

111. Co się tyczy *Czasu*, o ile autor bierze go tu w znaczeniu absolutnem, czyli oderwanem, jako trwanie, czyli ciągłość istnienia przedmiotów, do tego, co już powiedziano w tym przedmiocie w rozdz. 97 i 98, niema nic do dodania. Co do reszty, sławny ten autor twierdzi, że jest *przestrzeń absolutna*, która będąc niepostrzegalną zmysłami, pozostaje w sobie jednostajną i nieporuszalną; uznaje on przytem przestrzeń względną, mającą być miarą przestrzeni absolutnej. Tę względną przestrzeń, według niego, poruszalną i ograniczoną położeniem swoim w obec ciał zmysłowych—biorą pospolicie za przestrzeń nieporuszalną. *Miejsce*, podług niego, ma być częścią przestrzeni, zajętą przez ciało, a jak przestrzeń jest albo absolutną albo względną, podobnież i miejsce. *Absolutnym ruchem*, podług niego, jest przeniesienie się ciała z absolutnego miejsca do miejsca absolutnego, jak znów

ruchem względnym jest przeniesienie się z jednego miejsca względnego do drugiego. Ponieważ zaś części absolutnej przestrzeni nie podpadają pod nasze zmysły, przeto, zamiast nich zmuszeni jesteśmy używać ich miar zmysłowych i tym sposobem określać tak miejsce, jak i ruch stosunkami do tych ciał, które uważamy za nieporuszalne. Ale, powiedziano tam, że w rozważaniach filozoficznych powinniśmy odrywać się od naszych zmysłów, ponieważ zdarzyć się może, iż żadne z tych ciał, które zdają się nam być w spoczynku, rzeczywiście nie jest w spoczynku i że jedna i taż sama rzecz, która porusza się względnie, rzeczywiście może być w spoczynku; podobnież jedno i toż samo ciało może być we względnym spoczynku, lub ruchu, albo nawet jednocześnie w odwrotnych ruchach względnych, podług tego, jak rozmaicie oznaczonem będzie jej miejsce. Całą tę wieloznaczność znajdujemy w ruchach pozornych, ale bynajmniej nie znajdziemy jej w ruchu prawdziwym, czyli bezwzględnym, on też jedynie powinien być przedmiotem rozważania w filozofii. Ruch prawdziwy, powiada nasz mędrzec, od pozornych, czyli względnych ruchów różni się następującemi własnościami:—Naprzód w prawdziwym, czyli bezwzględnym (absolutnym) ruchu wszystkie części, które zachowują toż samo położenie w stosunku do całości, uczestniczą w ruchach całości. Powtóre, jeżeli miejsce porusza się, w takim razie to, co się w niem mieści, porusza się również, tak, że ciało poruszające się w pewnym miejscu, które samo jest w ruchu, uczestniczy zarazem w ruchu swojego miejsca. Po trzecie, prawdziwy ruch nie powstaje nigdy, ani ulega zmianom inaczej, jak tylko za sprawą siły, działającej na samo ciało. Po czwarte, w prawdziwym ruchu zawsze dokonywana bywa zmiana przez siłę działającą

na poruszone ciało. Po piąte, w kulistym, czysto względnym ruchu, niemasz siły odśrodkowej, która jednakże w prawdziwym, czyli bezwzględnym ruchu jest proporcjonalną do wielkości ruchu.

112. Pomimo to wszystko, co powiedziano, wyznać jednak muszę, iż nie zdaję mi się, ażeby mógł istnieć jakikolwiek inny ruch, jak tylko względny; mianowicie jestem tego zdania, że ażeby pojąć ruch, potrzeba wyobrazić sobie przynajmniej dwa ciała, których odległość czyli wzajemne położenie względem siebie zmienia się. A zatem, gdyby istniało tylko jedno ciało wśród bytu w ogóle, nie mogło by się poruszać. To zdaje mi się oczywistem, a to ze względu, że w idei ruchu, jaką ja mam, z całą koniecznością tkwi pojęcie stosunku, czyli względności. Jeżeli inni mogą pojmować ruch inaczej, chwila zastanowienia wystarczy na przekonanie ich o mojem twierdzeniu.

113. Ale, chociaż w każdym ruchu koniecznie wyobrazić sobie potrzeba więcej niż jedno ciało, jednak zdarzyć się może, iż tylko jedno z nich jest poruszonem, a mianowicie to, na które skieruje się siła, sprowadzająca zmianę w odległości lub położeniu ciał. Albowiem, jakkolwiek niektórzy ruch względny określają w ten sposób, że przezeń rozumieć należy zmianę odległości pewnego ciała od drugiego ciała, czy siła, albo działalność, powodująca tę zmianę jest nań skierowaną, czy nie; wszelako, zdaje się, że skoro względny jest ten ruch, który spostrzegamy zmysłami i który daje się zauważać w zwyczajnych sprawach życia, przeto każdy, kto tylko posiada zdrowy rozsądek, wie zarówno jak najpoważniejszy filozof, czem jest ruch. Otóż pytam się kogobądźkolwiek, czy w takim znaczeniu, w jakim on bierze ruch, można będzie powiedzieć o kamieniach, po

których stąpa idąc drogą, że się poruszają, dla tego że zmieniają odległość swoją od jego stóp. Mnie się zdaje, że chociaż ruch zamyka w sobie domyślny stosunek jednego ciała do drugiego, jednakże niekoniecznie każdy zmieniony stosunek nazywać należy ruchem. Jak człowiek może myśleć o czemś takim, co samo nie myśli, tak jedno ciało może poruszać się w kierunku ku drugiemu, lub w kierunku od niego, a samo to drugie ciało nie poruszać się mimo to—(naturalnie, mówię tu o ruchu względnym, ponieważ innego nie pojmuję).

114. Jak rozmaicie określanem bywa miejsce, tak zmienia się zarazem ściągający się doń ruch. (*) O czło-

(*) W podobny sposób rozumuje o miejscu Locke; odróżniając je od „prostej przestrzeni.” „Jak w prostej przestrzeni rozważamy stosunek odległości pomiędzy dwoma ciałami lub dwoma punktami, tak w naszej idei miejsca rozważamy stosunek odległości pomiędzy pewną rzeczą, a dwoma lub więcej punktami, które zachowują tę samą odległość od siebie, o których zatem przypuszczamy że są w spoczynku. Skoro bowiem dziś znajdujemy daną rzecz w tej samej, w jakiej była wczoraj odległości od pewnych punktów, które nie zmieniły położenia względem siebie, a z którymi porównywaliśmy je wczoraj, powiadamy, że zatrzymała to samo miejsce.... W grze w szachy, kiedy znajdujemy wszystkie sztuki, położone na tych samych kratkach szachownicy, na których zostawiliśmy je, powiadamy, że wszystkie są na tem samym miejscu, chociaż jedn oczęsnie szachownica mogła być przeniesioną z jednego pokoju do drugiego; ponieważ rozważamy oddzielne pionki li tylko w stosunku do części szachownicy, które leżą w tej samej odległości od siebie. Mówimy też, że szachownica znajduje się w tem samym miejscu, co przedtem, jeżeli pozostaje w tem samym miejscu pokoju okrętowego, gdzie ją położono, chociaż okręt przez cały ten czas mógł się posuwać. Mówimy także, iż okręt jest na tem samym miejscu, jeżeli stoi w tej samej odległości od okolic sąsiednich, chociaż ziemia już może odbyła całe krążenie obrotowe, a tym sposobem i szachy i szachownica i okręt zmieniły miejsce w stosunku do ciał odleglejszych, które zachowały tę samą niezmienną odległość od siebie.” (Essay. ks II, 13. (Przyp. Tlum.).

wieku, znajdującym się na okręcie, można powiedzieć, że spoczywa w stosunku do boków okrętu, ale porusza się w stosunku do ładu; albo że pod jednym względem porusza się ku wschodowi, a pod drugim względem ku zachodowi. W potocznych sprawach życia, ludzie w oznaczaniu miejsca ciał nigdy nie wychylają się myślą poza ziemię, i co w stosunku do ziemi spoczywa, to uważają oni za spoczynek *absolutny*. Ale filozofowie, mający rozleglejszy widnokrąg myśli i prawdziwsze pojęcia systematu rzeczy, dochodzą do odkrycia, że nawet sama ziemia porusza się. Dla oparcia więc swoich pojęć na stałych punktach, zdają się wyobrażać sobie świat materialny jako ograniczony, a ostateczne jego kończyny, czyli, że tak powiem jego łuskę, jako miejsce, którem oceniają ruchy prawdziwe. Jeżeli wpatrzymy się bacznie w nasze pojęcia, przekonamy się—jestem tego pewny—że cały ów ruch absolutny, o którym możemy wytworzyć sobie ideę, jest w istocie samej nieczem innym, jak tylko określonym w taki sposób ruchem względnym. Albowiem, jakeśmy już zauważyli, ruch absolutny, gdybyśmy chcieli wyłączyć z niego wszelki stosunek zewnętrzny, pojąć się nie da, i jeżeli się nie mylę, dostrzeżemy, że z tym rodzajem ruchu względnego licować będą wszystkie wyżej wspomniane własności, przyczyny i działania, przypisywane ruchowi absolutnemu. Co się zaś tyczy przytoczonego przez nas zdania o sile odśrodkowej, nie widzę, jakim sposobem można by je wywnioskować z eksperymentu, do którego powołano się na jego dowiedzenie. Zob. *Philosophiae naturalis principia mathematica*, w schol. do Defini. VIII. Woda bowiem w naczyniu w owej chwili, w której rzekomo ma mieć największy względny ruch kulisty, zdaje mi się, że

właśnie nie ma zgola żadnego ruchu, jak to okazuje się jasno z rozdziału poprzedniego.

115. Zauważmy, iż na to, aby o pewnym cieiele można było powiedzieć, że się *porusza*, koniecznem jest: naprzód, ażeby zmieniło odległość swoją, czyli położenie względem innego ciała; powtóre, ażeby siła, sprowadzająca tę zmianę, była na nie skierowaną. Jeżeli braknie któregokolwiek z tych dwóch warunków, nie sądzę, ażeby można było zgodnie ze zdrowym rozsądkiem ludzkim, albo z własnością języka, powiedzieć, że ciało jest w ruchu. Wprawdzie przyznaję, że możliwem jest dla nas pomyśleć, iż pewne ciało, które widzimy zmieniającem odległość swoją od innego ciała, porusza się, chociaż nie została na nie skierowaną żadna siła (i w tem właśnie znaczeniu może mieć miejsce ruch pozorny); ale w takim razie pochodzi to (przypuszczenie nasze) stąd, że siłę, sprowadzającą zmianę odległości *wyobrażamy* sobie, jako skierowaną na ciało, o którym myślimy, że się porusza. Jestto rzeczywisty dowód, że zdolni jesteśmy do pomylenia się i upatrywania ruchu tam, gdzie go nie ma—i oto wszystko, co z owego przypuszczalnego faktu wywnioskować można.

116. Z tego, cośmy powiedzieli, wynika, że filozoficzne rozważanie ruchu nie zawiera w sobie domyślnie bytności *absolutnej przestrzeni*, różnej od tego co się spostrzega zmysłami i co się ściaga do ciał. Ze przestrzeń nie może istnieć poza umysłem, to jest niezawodnem, na tych samych zasadach, które dowodzą podobnego charakteru wszystkich innych przedmiotów zmysłowych. Może przytem, jeżeli zgłębimy rzecz ściślej, okaże się, że nawet nie jesteśmy w stanie wytworzyć sobie pojęcia *czystej przestrzeni* z wyłączeniem

wszelkiego ciała. Wyznaję, że mnie wydaje się to niepodobnem, dla tego, że jestto idea oderwana. Kiedy ja wykonywam ruch w jakiejś części mojego ciała, jeżeli ten ruch jest swobodnym i postępuje bez oporu, wówczas powiadam: widzę, że tu jest *przestrzeń*; ale jeżeli znajduję opór, wówczas powiadam: tam jest *ciało*. W miarę, jak opór przeciw ruchowi mojemu jest mniejszy lub większy, powiadam, że przestrzeń jest więcej lub mniej *czystą*. Jeżeli więc mówię o czystej, czyli próżnej przestrzeni, nie należy przypuszczać, ażeby wyraz „przestrzeń” miał przedstawiać jakąś ideę, różną, odrębną od ciała i ruchu, albo dającą się pomyśleć bez nich—jakkolwiek skłonni jesteśmy do sądzenia, że każde imię rzeczowne wyobraża pewną odrębną ideę, którą możnaby oddzielić od wszystkich innych—co też stało się powodem błędów. Jeżeli tedy przypuszczę, że cały świat uległ zniszczeniu, oprócz tylko mojego ciała, wówczas powiadam: zostaje jeszcze „czysta przestrzeń” —ale przez to nie rozumiem nic innego, jak tylko to, że uznaję możliwość takiego położenia, że członki mojego ciała poruszają się swobodnie we wszystkie strony, nie spotykając najmniejszego oporu; ale wrazie, gdyby i one zostało unicestwione, nie mogłoby już być ruchu, a więc i przestrzeni. Może ktoś powie, że zmysł widzenia dostarczy mu idei czystej przestrzeni; ale z tego, cośmy wyłożyli gdzie indziej, okazuje się jasno, że pojęć przestrzeni i odległości nie otrzymujemy za pomocą tego zmysłu. Zob. *Essay concerning Vision*.

117. To, cośmy wyłożyli, zdaje mi się, że powinoby położyć koniec wszelkim owym sporom i wątpliwościom, które powstały pomiędzy uczonymi co do natury *czystej przestrzeni*. Ale główną korzyścią ztąd wynikającą jest to, że pomienione zasady wyzwalają nas

od owego niebezpiecznego dylematu, do którego uważają siebie doprowadzonymi ci, co poświęcali swe myśli temu przedmiotowi, t. j. od domniemania, że albo realną przestrzenią jest Bóg, albo że jest coś takiego, oprócz Boga, co jest wiecznem, niestworzonym, nieskończonym, niepodzielnym, niezmiennym. Obie te strony dylematu słusznie uważać należy za pojęcia niebezpieczne i bezzasadne. Nie ulega wątpliwości, że nie mała liczba tak teologów jak i filozofów wysokiej powagi, z powodu trudności, jaką myśl ich napotykała w przypuszczeniu i pojęciu czyto granic, czy unicestwienia przestrzeni, zawnieśli, że ona musi być boską. W ostatnich czasach niektórzy z nich szczególnie wysilali się na dowiedzenie, że z taką hipotezą zgadzają się bezpośrednio niepojęte przymioty Boga. Jakkolwiek taka teoria zdaje się wysoce niegodną natury bożej, niewidzę jednakże, jakim sposobem wyzwolić by się można od niej, dopóki pozostaniemy wyznawcami panujących poglądów.

118. Tyle o filozofii natury.—Teraz przychodzi nam z kolei przystąpić do badań, dotyczących drugiej wielkiej gałęzi poznania spekulacyjnego, a mianowicie matematyki. Ta, jakkolwiek słynąca z tak wielkiej swej jasności i niezawodności dowodzeń, jaką trudno znaleźć w innej dziedzicy nauk, nie może atoli uważać się za wolną od błędów, a to ze względu, że z pod jej zasad prześwieca utajone zboczenie, które przedstawicielom tej umiejętności wspólnem jest z resztą rodzaju ludzkiego. Chociaż matematycy twierdzenia swoje wyprowadzają z wysokiego szczytu oczywistości, jednakże zasady ich ograniczają się na rozważaniu ilości; nie wzbijają się oni do zbadania owych pewników transcendentalnych, które wywierają wpływ na każdą z oddzielnych nauk, a każda ich część, nie wyłączając matema-

tyki, narażoną jest na tkwiące w nich błędy. Że stawiane przez matematyków zasady są prawdziwemi, że tok ich dedukcyi z tych zasad jest jasnym i niezaprzeczonym, o tem bynajmniej nie powątpiewamy; sądzymy jednak, że są niektóre błędne ogólniki, dalej sięgające, aniżeli sam przedmiot matematyki i z tego powodu nie wypowiedane wyraźnie, chociaż mileżąco przypuszczane wśród całego rozwoju tej nauki. Sądzymy oraz, że złe skutki owych ukrytych, nieroztrząśniętych błędów rozlewają się po wszystkich jej gałęziach. Mówiąc wyraźniej: mamy podejrzenie, iż matematycy uczestniczą, nie mniej niż inni ludzie, w błędach, pochodzących z teorii, przypuszczającej ogólne pojęcia oderwane i istnienie przedmiotów poza umysłem.

119. Utrzymywano, że arytmetyka ma za przedmiot swój oderwane idee *liczby*, a poznanie własności i stosunków pomiędzy temi ideami, podług upowszechnionego mniemania, ma być nie poślednią częścią poznania spekulacyjnego. Mniemanie o czystej i spekulacyjnej naturze liczb in abstracto, zjednało im powagę i wysokie znaczenie u tych filozofów, którzy zdaje się, że postawili sobie za cel niezwykłą subtelność i wzniosłość myśli. Przywiązywano niesłychaną wagę do najbardziej drobiazgowych spekulacyj liczebnych, nie przynoszących żadnego pożytku praktycznego, lecz służących li tylko do zabawki, co do tego stopnia zarażiło umysły niektórych ludzi, że marzyli o wysokich tajemnicach, które jakoby kryły się w liczbach, że roili sobie widoki wytłumaczenia niemi rzeczy przyrodzonych. Atoli, jeżeli wpatrzymy się głębiej w nasze myśli i rozważymy to, co poprzednio wyłożono, może zdobędziemy się na lekceważenie owych szczytnych polotów i abstrakcyj, a zaczniemy się zapatrywać na wszelkie

zaciekania o liczbach, jako jedynie na *difficiles nugae*, ponieważ nie służą one do celów praktycznych i nieposuwają pomyślności życia.

120. *Jedność*, in abstracto, rozważaliśmy już poprzednio, w rozdz. 13, z którego, oraz z tego, co się powiedziało we wstępie, wynika wyraźnie, że takiej idei wcale niema. Skoro zaś słyszymy takie określenie liczby, że jestto „zbiór jedności,” mamy więc prawo zawioskować, że ponieważ niema nic takiego, jak jedność, czyli *jeden* w abstrakcyi, przeto niema idei liczby oderwanej, oznaczonej imionami liczebnymi lub figurami, cyframi. Jeżeli tedy w arytmetyce teorye są brane abstrakcyjnie, t. j. w oderwaniu od słów i cyfr, jak również od wszelkiego zastosowania praktycznego i od oddzielnych przedmiotów liczonych, można przeto twierdzić, że są one zupełnie teoryami bez przedmiotu. Ztąd okazuje się, że cała nauka liczb jest rzeczą arcy-podrzędnego zastosowania i że, uważana jako żywioł czystospekulacyjny, jest czezą i zabawkową.

121. Jednakże, ponieważ są ludzie, którzy, złudzeni lśniącem pozorem odkrywania prawd oderwanych, marnują czas na twierdzeniach i zagadnieniach arytmetycznych, nie przynoszących pożytku, więc nie będzie niestosownem zastanowić się bliżej nad podobnemi złudzeniami i wykazać całą ich próżnię i bezzasadność. Okaze się zaś to dowodnie, jeżeli wystawimy pogląd na arytmetykę w okresie jej dzieciństwa i dopatrzmy się co to mogło pierwotnie skłonić ludzi do studyowania tej nauki i do jakiego celu skierowali ją oni. Najnaturalniejszym jest przypuszczenie, że pierwotkowo, dla ulżenia sobie w rachunku i dla pomożenia pamięci, ludzie używali liczmanów, albo też pisali pojedyncze kreski, kropki i t. p., z których każda miała oznaczać jednostkę,

t. j. przedmiot tego rodzaju, który mieli zliczać z innymi. Później obmyślili inny, krótszy sposób liczenia, a mianowicie zastępowania jednym znakiem wielu kresek lub kropek. Nakoniec weszły w użycie arabskie lub indyjskie znaki liczebne, gdzie przez powtarzanie kilku kresek lub figur, albo przez urozmaicanie znaczenia każdej figury stosownie do zajmowanego przez nią miejsca, można było wybitnie wyrażać ilości—co zdaje się, że było zrobionem z naśladowaniem języka, tak, iż zauważyć się daje ściśle podobieństwo pomiędzy oznaczaniem cyframi a oznaczaniem wyrazami, a mianowicie: dziewięć pojedynczych figur odpowiada pierwszym dziewięciu imionom liczebnym, a miejsca w oznaczeniu liczb odpowiadają nazwom „dziesiątka” i setka w imionach liczebnych. Odpowiednio owym warunkom pojedynczej wartości cyfr i ich wartości względnej do miejsca wymyślono metody wyjaśniające, jakim sposobem z danych cyfr lub znaków części wynajdywać, jakie mianowicie cyfry i jak położone cyfry byłyby stosownemi do oznaczenia *całości* lub odwrotnie. Po odnalezieniu szukanych cyfr i przekonaniu się, że toż samo prawo czyli analogia powtarza się powszechnie, łatwo już było ująć je w wyrazy i tym sposobem liczbę poznano doskonale. Albowiem w takim razie możemy powiedzieć, że znamy liczbę oddzielnych rzeczy, jeżeli znamy liczebniki albo znaki liczebne (w prawidłowym ich układzie), które odpowiednio stałej analogii ściągają się do nich. Albowiem, znając te znaki, możemy zapomocą działań arytmetycznych poznać znaki jakiegokolwiek części oddzielnych oznaczonych nimi sum, a tak, licząc podług znaków (na zasadzie związku ustanowionego pomiędzy nimi a oznaczonemi ilościami rzeczy, z których każda wzięta jest za jedność) dojść do wprawy w prawidłowe

podsumowywanie, dzielenie i stosunkowanie samych rzeczy, które zamierzamy obliczać.

122. W arytmetyce więc rozważamy nie *rzeczy*, lecz znaki, które przecież nie dla samych siebie są przedmiotem badań, lecz dla tego, że wskazują nam, jak działać w stosunku do rzeczy i rozporządzać niemi prawidłowo. Otóż, stosownie do tego, cośmy wypowiedzieli poprzednio o słowach w ogólności (rozdz. 19, Wstęp), i tu powtarza się podobny fakt; mianowicie, utrzymują, jakoby idee oderwane były tu oznaczone imionami liczebnymi lub znakami liczebnymi, z uwagi że nie nasuwają umysłom naszym idej rzeczy oddzielnych. Na teraz nie będą się zapuszczał w bardziej szczegółową rozprawę w tym przedmiocie, ograniczam się jedynie na nadmienieniu, iż z tego, co dotąd powiedziano, okazuje się widocznie, że wszystko to, co uważanem jest za prawdy oderwane i teorematy ściągające się do liczb, w gruncie rzeczy niema do czynienia z żadnym przedmiotem, któryby był różnym od oddzielnych rzeczy podpadających pod liczenie, tylko chyba łączy się z imionami liczebnymi i cyframi, na które pierwiastkowo zapatrywano się, nie w żadnym innym charakterze, lecz jedynie, jako na znaki, przydające się na odpowiednie przedstawienie oddzielnych rzeczy, które potrzebowano zliczyć. Ztąd wynika, że zaciekanie się w ich teorye, li dla nich samych byłoby również mądrym i również do dobrego celu prowadzącym zajęciem, jak gdyby ktoś, zapomniawszy o prawidłowem używaniu, albo pierwotnie zakreślonym celu i zadaniu mowy, trwonił czas na niedarną krytykę wyrazów, albo na rozumowania i spory czysto słowne. (*)

(*) Zob. Berkeleya „Nową teoryę wzroku” rozdz. 107 i t. d. (Przyp. Tlum.).

123. W dalszym ciągu rozważania naszego, od liczb zwracamy się z kolei do rozciągłości,^(*) która, jako względna, jest przedmiotem geometrii. Nieskończona, czyli nieograniczona podzielność w rozciągłości ograniczonej—jakkolwiek w elementach tej umiejętności nie jest wypowiedzianą wyraźnie przez żaden pewnik, ani teoremat, jednakże domyślną jest w niej wszędzie i, zdaniem matematyków, zostaje w tak nierozdzielny związek z zasadami i dowodzeniami w geometrii, iż ci nie podawali jej nigdy w wątpliwość i zgoła nie skierowali na nią swoich badań. Ponieważ takie wyobrażenie jest źródłem, z którego wypływają wszystkie owe pocieszne paradoksy, co w tak rażącej zostają sprzeczności z prostym zdrowym rozsądkiem ludzkości, a które umysł, jeszcze nie spaczony uczonością z takim przyjmuje wstrętem, przeto tu szukać należy głównego powodu wszystkich błyskotliwych i skrajnych subtelnosci, które naukę matematyki czynią tak zawilą i tak odpychającą. Jeżeli przeto zdołamy okazać, że żadna rozciągłość ograniczona nie zawiera w sobie niezliczonej liczby części, czyli że nie jest podzielną do nieskończoności, natenczas tym sposobem oczyścimy naukę naraz z wielkiego szeregu trudności i przeciwieństw, które zawsze uważano za słusznie należący się rozumowi ludzkiemu zarzut, oraz przekonamy się, że zdobycie tej nauki okupywanem będzie nierównie mniejszem poświęceniem czasu i trudów, aniżeli dotąd.

124. Każda oddzielna, ograniczona rozciągłość, mogąca być przedmiotem naszej myśli, jest *idea*, istniejącą tylko w umyśle, a więc każda z jej części musi pod-

(*) Zob. Berkeley „Nowa teoria”, rozdz. 122 i nast., 149 i nast. (Przyp. Tłum.).

padać pod spostrzeganie. Jeżeli tedy ja nie jestem w stanie spostrzedz niezliczonych części w rozciągłości ograniczonej, nad którą się zastanawiam, więc widocznie nie zawierają się one w niej. Ale i to pewna, że nie jestem w stanie odróżnić nieskończonej liczby części w oddzielnej linii, powierzeźni, lub bryle, czyto będą je spostrzegał zmysłami, czy wyobrażał je sobie w umyśle, a ztąd wyprowadzam wniosek, że owe rzekomo niezliczone części nie są tam zawarte. Nie dla mnie oczywistszego nad to, że rozciągłości, nad którymi się zastanawiam, niezem innym nie są, jak tylko mojami własnymi ideami. Nie mniej też oczywistem jest i to, że żadnej, z moich idej nie mogę rozwiązać na nieskończoną liczbę innych idej, czyli (co znaczy jedno i toż samo), że one nie są podzielne do nieskończoności. Jeżeli zaś przez rozciągłość ograniczoną miałoby się rozumieć coś odrębnego od ograniczonej idei, oświadczam wręcz, że nie wiem, co to ma być, a więc nie o tem ani twierdzić, ani przeczyć nie mogę. Jeżeli zaś przeciwnie, terminy „rozciągłość” „części” i t. d. będą brane w znaczeniu zrozumiałem, t. j. jeżeli mają oznaczać idee, wówczas będzie jawną sprzecznością powiedzieć, że ograniczona wielkość, albo rozciągłość składa się z nieskończonej liczby części — sprzecznością tak bijącą w oczy, że każdy na pierwszy rzut oka przyzna to niezawodnie. Żeby jakakolwiek istota myśląca (jeżeli tylko nie była do tego doprowadzoną małemi i powolnemi przejściami) zgodziła się na taki paradoksalny pogląd, to również niemożliwym jest, jak żeby poganin świeżo nawrócony uwierzył w tajemniczy cud transsubstancjacyi. (*) Dawne i zakorzenione przesady nieraz

(*) W kwestyi nieskończonej podzielności zabierał głos Locke w swoich Essays... Wchodzi tu ona jako poddział jego teoryi

przechodzą w zasady, a takie zdania, które raz uzyskały moc i powagę *zasady*, nie tylko same, lecz zarazem z nimi i to, co da się z nich wyprowadzić, uważanemi są z przywileju za wyższe nad wszelki rozbiór i krytykę. Niemasz tak wielkiego paradoksu, ażeby umysł, takimi drogami przygotowany, nie dał się nań złowić i nie przyjął go za prawdę.

125. Ci, w których umyśle utkwiała przesądna teoria ogólnych pojęć oderwanych, mogą pozwolić wmówić w siebie, że (cokolwiek rozumieć będziemy o ideach zmysłowych) rozciągłość, wzięta *abstrakcyjnie*, jest nieskończenie podzielna. Ci zaś, co sądzą, że przedmioty zmysłowe istnieją poza umysłem, może na tej zasadzie powezmą przekonanie, że linia długa tylko na cał zawiera w sobie nieskończoną liczbę części, istniejących rzeczywiście, aczkolwiek zbyt małych, ażeby dały się spostrzegać. Wspomniane błędy zakorzeniły się zarówno w umysłach geometrów, jak i innych ludzi i jednako wywierają wpływ na ich rozumowania. Nie trudno też byłoby okazać, jak geometrowie posługują się nimi w dowodzeniach swoich, ażeby utrzymać nieskończoną podzielność rozciągłości. Ale w razie potrzeby

nieskończoności. Osądzając pojęcie nieskończoności na gruncie subiektywnym, przedewszystkiem stosuje on je do materji, „gdzie,” (są jego wyrazy) „umysł nasz nigdy nie może dotrzeć do ostatniej podzielności.” Po zestawieniu nieskończoności przestrzeni i czasu (=trwania) z nieskończoną podzielnością materji (ale zawsze ze stanowiska na nasz umysł), Locke dość zręcznie pierwszą nazywa „dodawaniem” co raz nowych dalszych ciągów czasu i przestrzeni, zaś podzielność materji przyrównywa do dzielenia jedności na ułamki (ks. II, rozd. XVII, 12). Zresztą przyznaje całą zawilść tej kwestyi, nazywając ją najbliżej graniczącą ze sprzecznościami (ks. II, XXIII, 31), zarówno czy rozstrzygniętą zostanie twierdząco czy przecząco. (*Przyp. Tlum.*).

znajdziemy później właściwe miejsce do dotknięcia tego przedmiotu szczegółowiej. Na teraz zaznaczymy tylko w ogólności, dla czego to wszyscy matematycy tak są zamięłowanymi w tej teorii i dla czego trzymają się jej tak uporcezywie.

126. Nadmieniliśmy już na innem miejscu, że, twierdzenia i dowodzenia geometryczne dotyczą idei ogólnych (rozdział 15, Wstęp); wyjaśniliśmy tam, w jakim znaczeniu mamy to rozumieć, a mianowicie, że poszczególne linie i figury w wykreśleniu mają niby to wyobrażać nieograniczoną liczbę innych linii i figur rozmaitych wielkości, czyli, innemi słowy, że geometra rozważa je w oderwaniu od ich wielkości — co jednak nie znaczy, żeby istotnie on tworzył tu jakąś ideę oderwaną, lecz tylko nie troszczy się o to, jaką jest ich poszczególzna wielkość, czy jest znaczną, czy małą; ale w dowodzeniu jestto podług niego rzeczą obojętną. Ztąd wynika, że o linii, chociażby długiej tylko na cal, sądzi się on upoważnionym do twierdzenia, że ona zawiera w sobie dziesięć tysięcy części, ponieważ wykreślając, rozważał ją nie samą przez się, lecz jako wyobrazielielkę linii ogólnej. Tymczasem, jest ona ogólną w tem tylko znaczeniu, że wyobraża nieograniczoną liczbę linii, większych od niej, w których dałoby się odróżnić dziesięć tysięcy, lub więcej części, chociaż ona sama może nie mieć więcej długości nad cal. Tym to sposobem geometrya własności linii wykreślonych (przez bardzo zwyczajny sposób mówienia) przenosi na znak i skutek niewyrozumienia rzeczy zapatruje się tak, jak gdyby te własności rzeczywiście przysługiwały samej naturze tego znaku.

127. Ponieważ niema tak wielkiej liczby części, iżby nie mogła znaleźć się linia, zawierająca jeszcze ich

więcej, przeto abstrakeyoniści twierdzą, że linia jedno-calowa zawiera w sobie tyle części, iż liczbą ich więk-szą jest nad wszelką pozytywną liczbę. Jestto pra-wdą, ale nie dającą się zastosować do cała wziętego absolutnie, lecz jedynie do przedmiotów nim oznaczo-nych. Atoli, jeżeli ktoś w myślach swoich nie zachowuje rzeczonoego odróżnienia (znaku od samego przed-miotu), tedy niepostrzeżenie wpada w przekonanie, ja-koby mała linia, wykreślona na papierze, zawierała w sobie nieskończoną liczbę części. Niema w świecie nie takiego, co by było dziesięciotysięczną częścią cała; ale jest, może to, co ma długości milę albo i średnicę kuli ziemskiej, a co możemy w wykreśleniu oznaczyć całem. Jeżeli więc wykreślę na papierze trójkąt i jeden z boków jego, nie przechodzący np. cała, wezmę za pro-mień, wtedy wystawiam go sobie, jako podzielony na dziesięć tysięcy albo na sto tysięcy części lub więcej; chociaż bowiem dziesięć tysięczna część mojej linii, uważana sama w sobie, jest niczem, a tem samym może być opuszczoną bez błędu lub straty, ponieważ jednak te nakreślone linie są to tylko znaki, zastępujące miej-sce znaczniejszych wielkości, których dziesięciotysięczna część może być nader znaczną; przeto dla uniknięcia po-ważnego błędu w zastosowaniach, promień powinien być brany jako linia o dziesięciu tysiącach części, lub więcej.

128. Z tego, co się powiedziało, wyjaśnia się, dla czego to, ażeby pewne zdanie uzyskać mogło powszech-ne zastosowanie, o liniach wykreślonych powinniśmy wyrażać się tak, jak gdyby one zawierały w sobie też same części, których rzeczywiście nie zawierają. Po-stępując tak, po głębszem zastanowieniu przeświadczy-my się zapewne, że nie możemy tu przedstawić sobie

samego cała, któryby sam przez się składał się z tysiąca części, albo dzielił się na tyleż części, lecz jakąś inną linię, daleko większą, aniżeli on, i tylko wyobrażoną przezeń—oraz, że, jeżeli mówimy, że dana linia jest podzielna do nieskończoności, powinniśmy przez nią rozumieć jakąś linię (przypuszczalną), która jest nieskończenie wielką. Przytoczone tu względy zdaje mi się, że są główną przyczyną, dla której matematycy uważali za potrzebne w geometryi przypuszczać nieskończoną podzielność ograniczonej rozciągłości.

129. Zdawałoby się, że mnóstwo dziwacznych poglądów i sprzeczności, wynikających z tego fałszywego przypuszczenia, posłużyłyby mogły za dowody przeciw niemu. Ale nie wiem, w imię jakiejto logiki utrzymują, że przeciwko zdaniom tyczącym się nieskończoności nie należy występować z dowodami *a posteriori*, jak gdyby to, nawet dla nieskończonego Ducha, nie było niemożliwym pogodzić z sobą sprzeczności, albo, jak gdyby dziwaczne myśli i sprzeczności mogły mieć konieczny związek z prawdą, lub wynikać z niej. Tymczasem, każdy, kto tylko rozważy słabość i bezzasadność tego zmyślenia, osądzi raczej, że utworzonym ono zostało w celu dogodzenia opieszłości umysłu, który woli spoczywać w niedoleżnym, a dogodnym skeptycyzmie, aniżeli zdobyć się na pracę poddania pod ścisły rozbiór tych zasad, które uważał zawsze za prawdziwe.

130. Od niedawna spekulacyjne zaciekania nad nieskończonymi wielkościami posunęły się tak daleko i urosły do takich dziwnych pojęć, że spowodowały one nie małe trudności i spory pomiędzy geometrami obecnego wieku. Niektórzy z nich, ludzie wysokiej powagi, nie poprzestają na twierdzeniu, że linie ograniczone mogą dzielić się na nieskończoną liczbę części, sięgają

dalej, utrzymując nadto, że każda z tych nieskończenie małych części sama daje się podzielić do nieskończoności na inne części, czyli nieskończenie małe wielkości drugiego rzędu i tak wciąż coraz dalej *ad infinitum*. Ci, powtarzając, twierdzą, że są nieskończenie małe części nieskończenie małych części nieskończenie małych wielkości — i t. d. bez kresu i granicy, tak iż podług nich całe nie tylko zawierać ma w sobie nieskończoną liczbę części, lecz rzeczywistą nieskończoność nieskończoności, podzielić się dającą na dalszą nieskończoną nieskończoność części — *ad infinitum*. Inni znów utrzymują, że wszystkie rzędy nieskończenie małych, leżące pod pierwszym, są zgoła niczem, uważając, bardzo słusznie, za niedorzeczność wyobrażanie sobie, ażeby istniała jakaśkolwiek pozytywna, częściowa wielkość rozciągłości, któraby, chociaż nieskończenie uwielokrotniona, nigdy mogła nie być równą najmniejszej danej rozciągłości. A jednak i z drugiej strony zdaje mi się, że nie mniej absurdum twierdzić, że kwadrat, sześciąt lub inna potęga dodatniego rzeczywistego pierwiastku jest zgoła niczem — co jednak twierdzić muszą ci, którzy przyznają nieskończenie małe części pierwszego rzędu, a zaprzeczają wszystkie następne rzędy.

131. Czyliż więc nie mamy zasady do zawnioskowania, że mylą się tak jedni jak drudzy, że niemasz nic podobnego, jak owe, rzekomo nieskończenie małe części, albo nieskończona liczba części zawartych w ograniczonej wielkości. Ale powiecie mi, że gdyby ta teoria zyskała powagę i przyszła kiedyś do władzy, w takim razie prawdziwe podstawy geometrii zostałyby zniszczone, a o owych wielkich mężach, którzy naukę tę podnieśli do zdumiewającej wysokości, dałoby się powiedzieć, że ciągle budowali zamki na lodzie. — Na to

można odpowiedzieć, iż co tylko stanowi pożyteczną stronę w geometrii i posuwa pomyślność życia ludzkiego, wszystko to pozostanie silnem i nie wstrząśnionem przez nasze zasady. Nauka ta, uważana jako praktyczna, z tego, co tu wyłożono, odniesie raczej korzyść aniżeli uszczerbek. Atoli postawienie tej kwestyi w należytym świetle i okazanie, że można wymierzać linie i figury, oraz badać ich własności, nie uciekając się do przypuszczenia, że rozciągłość ograniczona jest nieskończenie podzielną—będzie przedmiotem naszych badań w innym miejscu(*). Zresztą chociażby nawet przyszło do tego, ażeby odpadły niektóre z z wilszych i subtelniejszych części matematyki, bez szkody dla prawdy, to i w takim razie nie widzę, jakaby przez to stratę poniosła ludzkość. Przeciwnie, zdaniem mojem, gorąco pragnąby należało, ażeby ludzie wielkich zdolności i wytrwałej pracy, myśli swoje oderwali od tych zabawek, a poświęcili je badaniom przedmiotów, które bliżej dotyczą stosunków życia lub bezpośredniejszy wywierają wpływ na obyczaje.

132. Ależ, powiedzą nam, ileż to zdań matematycznych niezbitej prawdziwości odkryto za pomocą metody, do której wchodzi wielkość nieskończenie mała, co przecież nigdyby nie nastąpiło, gdyby istnienie ich zawierało w sobie sprzeczność. Na to odpowiadam, że przy najściślejszem nawet badaniu nie okaże się wcale, ażeby w jakimkolwiek razie potrzebnem było pomyślenie lub użycie nieskończenie małych części linii ograniczonych, albo nawet ilości mniejszych od dostrzegalnego zmysłami *minimum*; ba, nawet widoczną jest rzeczą, iż w samej istocie coś podobnego nigdy nie ma miej-

(*) W „Analizie.”

sea, bo jest niemożliwym. I niech matematycy myślą sobie, co chcą, o fluksjach, czyli rachunku różniczkowym i t. p.; małe zastanowienie się przekona ich, że ani pojmują, ani wyobrażają oni sobie linii lub powierzchni mniejszych niż te, które dają się spostrzegać zmysłami. Niech sobie naprawdę nazywają owe małe i prawie nieujęte wielkości nieskończenie małe i znów nieskończenie małe części nieskończenie małych, jeśli tak się im podoba; ale w gruncie rzeczy, na tem się kończy cała kwestya, że są one wielkościami ograniczonymi.— Ale to wszystko zostanie jaśniej wyświetlone później.

133. Z tego, cośmy dotąd mówili, okazuje się dowodnie, że bardzo wiele i ważnych błędów bierze swój początek z owych fałszywych zasad, przeciw którym walczyliśmy w poprzednich działach obecnego traktatu. Okazało się przytem, że zdania przeciwne owym fałszywym poglądom, są najpłodniejszymi w owoce zasadami, z których wypływają niezliczone wyniki wysokiej doniosłości, tak w stosunku do filozofii, jak i do religii. Szczególniej co się tyczy *materyi*, czyli *bezwzględnego* (niezależnego, leżącego poza umysłem) *istnienia przedmiotów materialnych*, okazało się, że w nich to właśnie tkwi stanowisko, w którem pokładają główne zaufanie i moc najzawołąnsi i najniebezpieczniejsi nieprzyjaciele wszelkiej wiedzy, tak ludzkiej, jak i boskiej. I za prawdę, jeżeli przez odróżnianie (co jest bezzasadnem) rzeczywistego istnienia przedmiotów niemyślących, poza warunkiem ich spostrzegania przez nasz umysł i przez przyznawanie im bytności własnej poza umysłami i duchami, nie daje się wytłumaczyć żadne zjawisko zachodzące w naturze, lecz przeciwnie wywiązuje się mnóstwo trudności nie do wytłumaczenia; jeżeli przypuszczenie, jakoby materya istniała, jest czezem i zagadkowym, ja-

ko nie oparte na żadnej zgola podstawie; jeżeli wyniki tego przypuszczenia nie mogą ostać się przed światłem rozbioru i swobodnego badania, lecz okrywają się obłokiem ciemnych i ogólnikowych twierdzeń o jakichś niepojętych nieskończonościach; jeżeli przytem usunięcie *materji* nie pociąga za sobą najmniejszych złych skutków; jeżeli nawet jej ubytek wcale nie daje się poczuć w świecie, lecz przeciwnie każdy fakt również dobrze, owszem nierównie łatwiej daje się pojąć i bez niej; jeżeli nakoniec zasada, przypuszczająca li tylko duchy i idee, zmusza na zawsze do milczenia skeptyków i ateuszów—(a taki pogląd bezwzględnie zgadza się z rozumem i religią)—tedy, jak sądzę, możemy się spodziewać, że zasada ta pozyska uznanie i przyjętą będzie stanowczo, nawet w razie, gdybyśmy podawali ją jedynie jako hipotezę i zgodzili się na możebność istnienia *materji*,—co jednak zdaniem mojem, okazaliśmy dowodnie, że być nie może.

134. Wprawdzie, nie ulega wątpliwości, iż ze stanowiska wyłożonych poprzednio zasad naszych wiele sporów i spekulacyj, uważanych dotąd za niepomierny żywioł uczoności, naraz upadnie i zostanie odrzuconem, jako bezużyteczne i rozprawiające o niczem. Ale jakkolwiek nasze pojęcia wielkie wywołać mogą oburzenie ze strony tych, co się daleko już posunęli i olbrzymie zrobili postępy w studyach tego rodzaju—spodziewamy się jednak, że inni nie znajdą słusznego powodu do potępienia wyłożonych tu zasad i zdań w tem, że te skracają pracę studyów, a umiejętności ludzkie wyjaśniają, upraszczają i czynią je przystępniejszymi, niż były dotąd.

135. Po przeprowadzeniu tego, co zamierzaliśmy sobie wypowiedzieć o poznaniu idei, przyjęta przez nas

metoda z kolei prowadzi nas do rozbioru duchów. Poznanie ludzkie, dotyczące tej dziedziny, nie jest może tak słabem i ułomkowem, jak to ludzie zwykli sobie wyobrażać. Mniemanie, jakoby człowiek nie był świadomym natury duchów, opierają na tym fakcie, iż my zgoła nie mamy jej *idei*. Ale zaprawdę, bynajmniej nie należy uważać tego za słabość poznania ludzkiego, że nie spostrzega *idei* duchów, skoro widocznie niemożliwą jest rzeczą, ażeby taka idea istniała — co, jeżeli się nie mylę, wyświetliliśmy już poprzednio (w rozdziale 27). Do owych wywodów dodać jeszcze winniśmy, że duch, jak się okazało, jest jedyną substancją, czyli dźwignią, w której rzeczy niemyślące, czyli idee istnieć mogą. Ale, żeby sama ta substancja, która jest dźwignią tych *idej*, czyli która spostrzega je, miała być *idea*, lub podobną *idei*, takie mniemanie uważam za rzeczywisty paradoks.

136. Może ktoś powie mi, że brakuje nam zmysłu, jak utrzymują niektórzy (*), który byłby zdolnym do poznania nawet i substancyj; który, gdybyśmy go posia-

(*) Jak poprzednio Berkeley, występując przeciw abstrakcyonistom, szczególnież miał na widoku Locke'a, tak i tym razem pod wyrazem „niektórzy” każe się domyślać jego. Pojęcie substancji, — któremu zresztą przypisuje nader małą ważność w filozofii — zalicza on do rzędu *idej* złożonych (complex). Widzi on w niem niejako oznaczenie punktu, poza którym dla umysłu ludzkiego zaczyna się sfera, tracąca przezroczystość. Jako ilustrację do takiego poglądu przytacza ową oślawioną baśń o indyaninie, który, zapytany, na czym spoczywa ziemia, w odpowiedzi swej oparł ją na słońcu, po drugiem zapytaniu, słońca oparł na żółwiu. Jeżeli, mówi dalej Locke, mówią nam że substancją jest to, co utrzymuje na sobie przymioty rzeczy (accidens), objaśnia to nas tyle, co objaśnienie indyanina, opierającego ziemię na słońcu a słońca na żółwiu (Zob. *Essays*, ks. II, 13)

(Przyp. Tlum.).

dali, dał by nam poznać naszą duszę tak dokładnie, jak znamy trójkąt. Na to odpowiadam, że gdybyśmy zostali uposażeni w jakiś nowy zmysł, w takim razie moglibyśmy zapomocą niego odbierać nie więcej, jak tylko pewne nowe wrażenia, czyli idee zmysłowe. Tymczasem nikt, jak sądzę, nie powie, że to, co on rozumie przez wyraz *dusza* i *substancja*, jest li tylko pewnym szczególnym rodzajem idei lub wrażenia. Możemy tedy zawnioskować, po głębszem zastanowieniu się, że również nielogicznym jest uważać nasze zdolności umysłowe za słabe i ułomne dla tego, że nie dostarczają nam idei ducha, czyli czynnej substancji myślącej, jak nielogicznym byłoby ganić je za to, że nie są zdolne zrozumieć *trójkąta okrągłego*.

137. Z wyobrażenia, jakoby duchy miały być poznawane przez nas w taki sposób, jak idea lub wrażenie zmysłowe, powstało mnóstwo nielogicznych i odbiegających od prawej wiary pojęć, oraz wszelkiego rodzaju zdania skeptyczne co do natury duszy. Nawet prawdopodobnem jest, że z takiego poglądu powstała wątpliwość ze strony pewnych myślicieli, czy mają duszę odrębną od swego ciała — wątpliwość wynika ztąd, że pomimo badania nie mogli doszukać się w sobie posiadania idei duszy. Na zabicie mniemania, jakoby *idea*, która jest niedziałającą i której istnienie zależy właśnie na tem, że podpada pod spostrzeganie, mogła być obrazem lub podobieństwem jakiejś istoty, istniejącej samej przez się, zdaje mi się, że nie potrzeba innego środka, jak tylko zastanowienia się nad tem, co rozumieją myśliciele przez ten wyraz. Ale może powiecie mi, że chociaż pewna idea może nie być podobną duchowi w jego myśleniu, działaniu i samoistnej substancjalnej jego bytności, może jednak być mu

podobną pod innymi względami, bo przecież idea, lub obraz niekoniecznie potrzebuje być podobnym do swego oryginału pod każdym względem.

138. Na to odpowiadam: jeżeli nie jest podobna pod wyż przytoczonymi, tedy nie może być jego obrazem pod żadnym innym względem. Odsuńcie władzę woli, myślenia, spostrzegania idei, a niepozostanie nic, w czemby idea mogła być podobną do ducha. Albowiem przez wyraz *duch* rozumiemy tylko to, co myśli, ma wolę i co spostrzega; to i tylko to, stanowi znaczenie wyrazu *duch*. Jeżeli tedy niepodobieństwem jest, ażeby te trzy władze w jakim bądźkolwiek stopniu były reprezentowane w idei, więc rzecz widoczna, iż nie ma i nie może być idei ducha.

139. Ale zarzuci mi ktoś, że jeżeli niema idei, oznaczanych wyrazami *dusza*, *duch* i *substancya*, więc są to wyrażenia zupełnie bezmyślne, pozbawione wszelkiego znaczenia. Na to odpowiadam: owszem, te wyrazy nie są bez znaczenia; oznaczają one przedmiot rzeczywisty, istotę realną, która nie jest ani idea, ani podobną do idei, lecz jest tem, co spostrzega idee, co ma wolę i rozumuje o nich. To, czem jestem sam—to, co oznaczam wyrazem *ja*—identycznym jest z tem, co się rozumieć ma przez *duszę*, czyli *substancję* duchową. Ale gdybym powiedział, że *Ja* jestto nic, albo, że *Ja* jestto idea albo pojęcie, oczywiście nad jedno i drugie wyrażenie nie nie mogłoby być niedorzeczniejszego. Jeżeli mi ktoś powie, że jestto tylko spór o wyrazy i że skoro bezpośrednio znaczenie innych wyrazów za zgodą powszechną nazwano *ideami*; przeto nie da się przytoczyć żadnej zasady, dla czegoby to, co oznaczamy wyrazami *duch* lub *dusza* miało być pozbawione tej nazwy, natenczas na to odpowiadam: wszystkie niemyślące

przedmioty umysłu zgadzają się z sobą w tem, że są zupełnie biernymi i że istnienie ich zależy jedynie na tem, że podpadają pod spostrzeganie, tymczasem dusza, czyli duch, jest istotą czynną, której istnienie zależy nie na tem, że podpada pod spostrzeganie, lecz że sama spostrzega idee i że myśli. Przeto dla uniknięcia dwuznaczności i pomieszania natur całkiem różnych i niepodobnych, należy zachować odróżnienie pomiędzy *duchem* a *idea* (Zob. rozdz. 27).

140. W dalszem i obszerniejszem znaczeniu możemy powiedzieć o sobie, że mamy pewną ideę, albo raczej pojęcie (notion) *ducha*, t. j. że *pojmujemy* znaczenie tego wyrazu; w przeciwnym bowiem razie nie moglibyśmy ani twierdzić czegośkolwiek o nim, ani przeczyć. Co więcej, jak pojmujemy idee, tkwiące w umysłach innych duchów, za pomocą naszych i domyślamy się w nich podobieństw z naszymi, tak poznajemy inne duchy, w których również domyślamy się podobieństwa z naszą duszą—która, w tem znaczeniu jest obrazem, czyli ideą tamtych i w takim jest stosunku do innych duchów, w jakim błękitność, albo gorąco, spostrzegane przezemnie, do takichże idei, spostrzeganych przez kogoś innego (*).

(*) Wyrażoną tu, a raczej nakreśloną tylko, metodę wnioskowania o podobieństwie idei innych duchów z ideami naszego, oraz poznania podobieństwa tychże duchów z naszym, wybornie użytkowali filozofowie następnych czasów, już to w idealistycznym, już to w realistycznym kierunku. Postępujemy np. wywodów *Benekego*. Występuje on wprawdzie przeciwko grubemu realizmowi, twierdzącemu jakoby nasze spostrzeżenia bezwarunkowo się zgadzały z bytem zewnętrznym, jednakże w samej świadomości ludzkiej upatruje drogę do wyrozumowania bytu poza umysłem. Podług niego umysł nasz jest w stanie dokonać tego, niewychodząc poza obręb samego

141. Koniecznym wynikiem tej teorii jest naturalna nieśmiertelność duszy. Pierwej atoli, nim przystąpimy do dowiedzenia tego, stosownem będzie wyłomaczyć znaczenie tego zdania. Otóż, nie należy przypuszczać, ażeby filozofowie, przypisujący duszy naturalną, t. j. na jej istocie opartą nieśmiertelność, utrzymy-

siebie. Mianowicie, występując przeciw Kantowi i Fichtemu, zarzucając im, że systematy swe budowali z pojęć ogólnych, wskazuje on na ten stały punkt, że my sami jesteśmy bytem i mamy takie wyobrażenie samych siebie, w które wchodzi byt bezpośrednio, bez wszelkich domieszek obcej formy, a tem samem mamy prawo „podkładać byt pod nasze wyobrażenia.” (System der Metaphysik, 1840, str. 68 i n.) Również zrećtnie, ale z dążeniem realistycznym—postulował się nakreśloną przez Berkeleyya drogą *Ueberweg*, w pierwszym okresie swojej działalności filozoficznej. Wprawdzie, jak nadmieniliśmy, stawia się on z góry na biegunie odwrotnym względem jaskrawego idealizmu Berkeleyya i jest do tego stopnia realistycznym, że w swojej teorii poznania obok form logicznych stawia równoległe odpowiadające im formy bytu. I tak pierwszej formie poznania (wyobrażeniu) odpowiada u niego, jako forma bytu, byt jednostkowy; pojęciu treści i zakresu pojęć odpowiada bytowa forma istoty i rodzaju; sądowi — obiektywne stosunki i t. p. Ale rozchodząc się z Berkeleyem w najważniejszej podstawie systematu, zatrzymuje jego poznawczy punkt wyjścia. I on podobnie jak Berkeleyy zapuszcza się w świat zewnętrzny z głębi świadomości człowieka o sobie i zachodzących tam zjawisk. „Oddzielne wyobrażenia”, mówi Ueberweg, „wyruszają się z wolna z mętnego wszechobrazu wrażeń w ten sposób, że człowiek naprzód poznaje siebie, jako istotę indywidualną w przeciwieństwie do świata zewnętrznego, a następnie tę samą formę indywidualności przenosi na każdy inny byt zewnętrzny”. Droga, jak widzimy, zupełnie też sama u obu myślicieli, droga analogii. „Wprawdzie”, mówi dalej Ueberweg, „analogia pomiędzy rzeczami zewnętrznymi, a naszym bytem, zmniejsza się stopniowo, ale na żadnym punkcie nie znika ostatecznie.” i t. p. Gdybyśmy tylko zamiast berkeleyowskich idei, podstawili „świat zewnętrzny”, wówczas widzielibyśmy głębokie pokrewieństwo metody obudwu, a już sam ten rys powinienby uzasadnić pojęcie o wysokiem znaczeniu historycznem Berkeleyya. (*Przyp. Tłum.*).

wali, że dusza bezwarunkowo nie może uleść unicestwieniu, nawet pod nieskończoną potęgą Stwórcy, który pierwiastkowo nadał jej byt; sądzą oni tylko, że ona nie jest wystawioną na rozpadnięcie się lub zniszczenie na drodze zwykłych praw natury albo ruchu. Przeciwnie, ci, podług których dusza ma być tylko subtelnym płomieniem żywotnym, albo systematem materialnych duchów żywotnych, uważają ją za znikomą i podległą zepsuciu podobnie jak ciało, ponieważ nie łatwiej nie podlega rozproszeniu nad taką istotą, która już w zasadzie samych praw natury nie może przeżyć ruiny otaczającego ją namiotu. I tego wyobrażenia cheiwie się pochwyciła i pielęgnowała je najgorsza część rodzaju ludzkiego, jako najskuteczniejszej przeciwwagi przeciw wrażeniom enoty i religii. Ale okazaliśmy przekonywająco, że ciała, jakiegokolwiek byłyby budowy i składu, są to li tylko bierne idee w umyśle, który dalszym i różnorodniejszym jest od nich, aniżeli światło od ciemności. Okazaliśmy przytem, że dusza jest niepodzielna, niematerialna, nierozciąglą, a więc niepodlegającą zepsuciu. Nie widoczniejszego nadto, że ruchy, zmiany, upadki i rozkłady, na które co chwila widzimy, że narażone są ciała naturalne (i to właśnie rozumiemy przez *bieg natury*), nie mogą dotykać substancji czynnej, prostej, niezłożonej; taka przeto istota nie może być zniszczoną mocą natury, czyli innemi słowy „dusza człowieka jest z natury swej nieśmiertelna.”

142. Z tego, cośmy powiedzieli, jasno, jak sądzę, okazuje się, że dusz naszych nie można poznawać w taki sam sposób, jak poznajemy przedmioty nieczynne, nie odbierające wrażień, bierne — czyli drogą *idei*. *Duchy*, a *idee* są to rzeczy tak dalece różne od siebie, że jeżeli mówimy, że one „istnieją,” że „są poznawane,”

i t. p., nie należy sądzić, żeby te wyrażenia oznaczać miały coś wspólnego obu tym istotom. Nie zgola nie ma w nich wspólnego, lub podobnego, a spodziewać się, że przy pomnożeniu lub rozszerzeniu naszych władz umysłowych bylibyśmy w stanie poznać ducha tak, jak poznajemy np. trójkąt, zdaje się równą niedorzecznością, jak spodziewać się zobaczyć dźwięki. Na wyrzeczony tu zdanie kładę szczególny nacisk dla tego, że sądzę, iż może ono mieć wysoką doniosłość w wyswietleniu rozlicznych ważnych kwestyj i w uniknięciu pewnych niebezpiecznych błędów, dotyczących natury duszy. Podług mnie, nie możemy powiedzieć z całą ścisłością, że mamy idee jakiegoś przedmiotu czynnego, albo czynności, chociaż możemy powiedzieć, że mamy o nich *pojęcie* (notion). Mam pewną wiedzę, czyli *pojęcie* o moim umyśle i jego działaniach, ściągających się do idei, o ile wiem i rozumiem, co mają oznaczać te wyrazy. Ja mam *pojęcia* o tem, co wiem. Nie chciałbym przez to powiedzieć, żeby wyrażenia *idea* i *pojęcie* nie mogły być używanemi jedno za drugie, jeżeli tak się podoba światu, ale jasność i właściwość wymaga ażebyśmy rzeczy, wcale różne od siebie uwydatniali odmiennymi wyrazami. Również zaznaczyć należy, że ponieważ wszystkie stosunki zawierają w sobie pewną działalność umysłu, przeto właściwie nie możemy powiedzieć, że mamy ideę, ale raczej *pojęcie* stosunków i względów, zachodzących pomiędzy rzeczami. Tymczasem, skoro podług zwyczaju nowoczesnego wyraz *idea* rozciągnięto do duchów, stosunków i działalności, przeto ostatecznie idzie tu tylko o zwyczaj słowny.

143. Nie będzie zbytecznem dodać tu jeszcze uwagę, że teoria *idej oderwanych* nie mało przyczyniła się do zaciemnienia i zawikłania tych umiejętności, któ-

re specjalniej, niż reszta, traktują o rzeczach duchowych. Wyobrażono sobie, że człowiek jest w stanie wytwarzać sobie abstrakcyjne pojęcia o władzach i działaniach umysłu, oraz zastanawiać się nad nimi w oderwaniu zarówno od umysłu i samego ducha, jak i od ściągających się do nich przedmiotów i działań. Ztąd do metafizyki i filozofii moralnej wprowadzono niesłychane mnóstwo wyrazów ciemnych i wieloznacznych, rzekomo mających wyobrażać pojęcia oderwane, z czego znów narosło bez liku zamąceń i sporów pomiędzy uczonymi.

144. Zdaje się wszakże, iż nie bardziej nie przyczyniło się do uwikłania myślicieli w spory i błędy w sądach o naturze i działalności umysłu, jak upowszechniający się zwyczaj mówienia o owych przedmiotach terminami, zapożyczonymi od idei zmysłowych. Tak np. wolę określać wyrazem *ruch* duszy, co nasuwa wyobrażenie, jakoby umysł ludzki był niby piłką w ruchu, trącaną i kierowaną przedmiotami zmysłowymi z taką koniecznością, z jaką porusza się piłka na trącenie palantem. Ztąd rodzą się tysiączne wątpliwości i błędy niebezpieczne w skutkach swoich dla moralności. Ale wszystko to, nie wątpię, może być wyświetlone i prawda ukazać się może w całej swej prostocie, trwałości i uzasadnieniu, byle tylko filozofowie dali się nakłonić ku temu i odstąpić od upowszechnionych przesądów i sposobów mówienia, a cofnąć się w siebie samych i pilnie rozejrzeć się we własnych myślach. Atoli trudności, wynikające z tego źródła, wymagają bardziej szczegółowego rozbioru, niż dozwala plan i cel niniejszego traktatu.

145. Z dotychczasowego toku rozumowania wynika widocznie, że istnienia innych duchów nie możemy

znać inaczej, jak tylko z ich działań, albo z idei wzbudzonych w nas przez nie. Spostrzegam rozmaite ruchy, zmiany i kombinacye idei, które wskazują mi, że są pewne oddzielne istoty, podobne do mnie, zostające w związku z tymi ruchami, zmianami i t. d., oraz uczestniczące w ich powstawaniu. Ztąd świadomość, którą mam o innych duchach, nie jest tak bezpośrednią, jak świadomość, czyli poznanie własnych moich idei; przeciwnie, zależy ona od pośrednictwa (moich) idei, przeniesionych przeze mnie na czynne istoty, czyli duchy, odmienne ode mnie, jako działania, czyli towarzyszące znaki, będące niejako tłumaczami domyslniej ich istoty.

146. Ale, chociaż są pewne rzeczy, które nas przekonywają, iż w ich wytworzeniu uczestniczyły istoty ludzkie, pomimo to jednak widocznem jest dla każdego, że każda z tych rzeczy, które nazywamy dziełami natury, t. j. większa część idei, czyli spostrzeganych przez nas wrażeń, nie jest utworem woli ludzkiej, i nie zależy od niej. Jest tedy jakiś inny Duch, będący ich przyczyną; albowiem przypuszczenie, jakoby one istniały same przez się, zawiera w sobie jawną sprzeczność (Rozdz. 29). Ale, jeżeli zastanowimy się nad stałą prawidłowością, porządkiem i skojarzeniem się z sobą rzeczy przyrodzonych, nad zdumiewającym majestatem, pięknoscią i doskonałością większych, oraz misternym planem drobniejszych części stworzenia, obok najściślejszej harmonii i związku wszystkich części całości, a nadewszystko nad owymi, nigdy dość nie podziwianemi, prawami bólu i rozkoszy, tudzież instynktami, czyli przyrodzonymi skłonnościami, pragnieniami i popędami zwierząt—jeżeli, powtarzam, zastanowimy się nad wszystkiemi temi rzeczami, a jednocześnie pomyślimy o znaczeniu i ważności owych przymiotów: „jeden, wieczny, nieskończenie

mądry, dobry i doskonały,” przyjdziemy do jasnego przeświadczenia, że one należą do wyżej wspomnianego Ducha, który „sprawia wszystko we wszystkim” i „przez którego wszystko jest, co jest.”

147. Ztąd okazuje się widocznie, że poznanie Boga tak jest pewnem i bezpośredniem, jak poznanie jakiegośkolwiek innego umysłu lub ducha, odrębnego od nas. Możemy nawet twierdzić, że bytność Boga daleko widoczniej podpada pod spostrzeganie, aniżeli bytność ludzi, ponieważ działania natury są nieskończenie liczniejsze i większej doniosłości, aniżeli działania przypisywane istotom ludzkim. (*) Niema cechy, wskazującej człowieka, albo wytworzonego przezeń działania, któraby jeszcze mocniej nie przekonywała nas o bytności owego Ducha, który jest sprawcą natury. Albowiem widocznem jest, że przy wywieraniu działania na innych ludzi, wola człowieka nie ma przed sobą innego przedmiotu, jak tylko ruch członków jego ciała; ale, żeby takiemu ruchowi towarzyszyła idea, czyli, ażeby on wywoływał jakąś ideę w umyśle innej osoby, to zależy warunkowo od woli Stwórcy. On to i tylko on „dzierżący wszystkie rzeczy potęgą swojego słowa,” utrzymuje ową spójnię duchów, mocą której zdolnymi są one spostrzegać wzajemnie jedne istnienie drugich. A pomimo to jednak, to czyste i jasne światło, oświecające każdego, samo jest niewidzialnem dla największej części rodzaju ludzkiego.

148. Tłumy ludzi nie myślących, dla usprawiedliwienia niewiary swojej w bytność Boga, zasłaniać się zdają tem, że widzieć go nie mogą. Gdybyśmy tylko, mówią nam, mogli go widzieć, jak widzimy człowieka,

(*) Zob. *Alciphron* rozmowa IV, 8—14.

uwierzylibyśmy, że jest, a wierząc, bylibyśmy posłusznymi Jego przykazaniom. Lecz ach! dosyć jest otworzyć tylko oczy nasze, ażeby ujrzeć najwyższego Pana wszech rzeczy w pełniejszej mierze i jaśniejszem świetle, niż widzimy któregokolwiek z naszych braci w stworzeniu. Nie wyobrażam ja sobie, ażebyśmy widzieli Boga (jak chcą mieć niektórzy) prostem i bezpośrednio wejrzeniem, albo żebyśmy rzeczy materialne widzieli nie przez nie same, lecz widzieli jedynie to, co jest ich obrazem, co je reprezentuje w istocie Boga,— która to teoria^(*), przyznaję się, jest dla mnie niepojętą. Ale wytłumaczę się z mojego zdania.—Ducha ludzkiego czyli osoby, nie spostrzegamy zmysłami, bo on nie jest ideą; jeżeli widzimy barwę, wielkość wzrostu i ruchy człowieka, wówczas spostrzegamy tylko pewne wrażenia (nasze), czyli idee wzbudzone we własnym naszym umyśle, a te, ustawiając się przed naszym widokiem w rozlicznych oddzielnych grupach, służą nam, jako znak, wskazujący bytność ograniczonych i stworzonych duchów, które podobne są do nas. Ztąd oczywistą jest rzeczą, że widzimy przed sobą nie człowieka — jeżeli przez człowieka ma się rozumieć to, co podobnie jak my, żyje, porusza się, spostrzega i myśli—lecz tylko pewną grupę idei, naprowadzającą nas na myśl, że jest tam, podobnie jak w nas, jakaś odrębna (od nas) zasada myśli i ruchu, która tym objawom (ruchu, myśli i t. p.) towarzyszy i w nich się wyraża. W taki sam sposób widzimy Boga; całą różnicę stanowi to, że kiedy szczypta i ograniczona grupa idei wskazuje oddzielny, pojedynczy umysł ludzki, tym czasem w jakąkolwiek stronę zwró-

(*) Berkeley ma tu na myśli Malebranche'a, którego zdaniem człowiek spostrzega rzeczy materialne w Bogu, neutralizującym przeciwieństwo ducha i materii. (Przyp. Tłum.).

cimy oko, zawsze i na każdym miejscu spostrzegamy jawne wskazówki Bóstwa—ponieważ każdy przedmiot, który widzimy, słyszymy, lub jakąkolwiek drogą zmysłową spostrzegamy, jest znakiem lub działaniem potęgi Boga; zupełnie tak samo, jak wyobrażenie ruchów, dokonywanych przez ludzi, (*) jest dla nas ich znakiem.

149. Okazuje się tedy, że dla każdego, kto tylko zdolnym jest nawet do najmniejszego zastanowienia się, nie może być nic oczywistszego, jak bytność Boga, czyli Ducha, który jest wewnętrznie obecnym w naszych umysłach, wytwarzając w nich całą ową rozliczność idei, albo wrażeń zmysłowych, które dotyczą nas nieustannie, —Ducha, od którego zupełnie i bezwarunkowo zależymy, słowem Ducha w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy.” Że odkrycie tej wielkiej prawdy, leżącej tak blisko i tak przystępnie dla umysłu, staje się udziałem rozumu tak małej liczby ludzi, jestto okoliczność świadcząca o bezmyślności i nierozwadze ludzi, którzy, chociaż otoczeni tylu jasnemi objawieniami się Bóstwa, jednakże tak słabo je odczuwają, że zdają się niejako oślepienymi zbytciem światła.

150. Ale powiecie: czyliż natura nie uczestniczy zgoła w wytwarzaniu rzeczy przyrodzonych i czyliż wszystkie je przypisywać mamy bezpośredniej i jedynej działalności Boga? Na to odpowiadam: jeżeli przez naturę mamy rozumieć li tylko widomy szereg działań, czyli wrażeń, wysnutych na umysłach naszych, a to zgodnie z pewnemi stałemi i powszechnemi prawami, w takim razie widoczna, że natura, rozumiana w takim znaczeniu nie zgoła wytworzyć nie może (**). Ale jeżeli

(*) Zob. Rozmowa IV, *Alcyphrona*.

(**) Zob. wyżej rozdz. 25, 51; 60—65 i t. d. (*Przyp. Tlum.*)

przez naturę mamy rozumieć istotę, różną zarówno od Boga, jak od praw natury i od rzeczy spostrzeganych zmysłami, w takim razie wyznać muszę, że wyraz „natura” jest dla mnie czczym dźwiękiem, do którego żadnego logicznego znaczenia przywiązywać niepodobna. Natura, w takim znaczeniu, jest marną chimerą, urojeniem, wprowadzonym przez pogan, którzy nie mieli należytych pojęć o wszechobecności i nieskończonej doskonałości Boga. Ale jeszcze trudniejszym do wytłomaczenia jest fakt, że podobny pogląd znalazł uznanie wśród chrześcian, oświadczających się, że wierzą w pismo święte, które stale przypisuje bezpośredniej ręce Boga wszelkie owe działania, które filozofowie pogańscy zwykli byli uważać za sprawy natury. „Pan sprawia podnoszenie mgieł”, „On tworzy błyskawice z deszczem”, „On wyprowadza wiatry z ich skrytości” (Jerem. X, 13), „On obraca cień śmierci w poranek, a dzień obraca w ciemną noc” (Amos, V, 8), „On nawiedza ziemię i zmiękcza ją deszczami, błogosławi wzrost jej i koronuje rok dobrocią swoją, tak iż pastwiska pokryte są stadami, a doliny pokrywają się zbożem” (Psalm 64). Atoli, chociaż pismo święte stale przemawia takim językiem, jednakże mamy jakiś dziwny, niepojęty dla mnie wstręt od wierzenia, że Bóg tak bliską i tak bezpośrednią ma pieczę nad naszymi sprawami. Radziibyśmy chętnie przypuścić, że On tak jest daleko od nas, a zastąpić Go jakimś ślepem, niemyślącym namiestnictwem, pomimo że (jeżeli możemy wierzyć świętemu Pawłowi) „On jest niedaleko od każdego z nas.”

151. Przeciw naszemu rozumowaniu wystąpią bezwątpienia z tem, że powolne, stopniowe i leniwe drogi, zauważać się dające w powstawaniu rzeczy przyrodzonych, nie zdają się świadczyć, ażeby ich przyczyną

miała być bezpośrednia ręka wszechmocnego Stwórcy. (*) Przytem, potwory, przedwczesne porody, owoce zniszczone w kwiecie, deszcze padające po pustyniach, nieszczęśliwe wypadki dotykające życie ludzkie i tym podobne, wszak to są zjawiska dowodzące, że cała budowa natury nie jest dziełem Ducha nieskończonej mądrości i dobroci, zostającym pod zwierzchnią jego pieczęcią i baczniem. Odpowiedź na te punkta w znacznej mierze wyczytać się daje z rozdz. 62; mianowicie widoczną jest rzeczą, iż wymienione poprzednio drogi postępowania natury są bezwarunkowo potrzebnymi do tego celu, ażeby działania wysnuwały się podług najprostszych i najogólniejszych prawideł i podług stałego i jednostajnego trybu—co dowodzi zarówno mądrości, jak i dobroci Boga. Ale palec Boga nie jest tak widocznym dla rozmyślnego grzesznika—co daje mu pochop do uporezywego trwania w bezbożności, a tem samem do wzrastania i dojrzewania na pomstę tego palca (Zob. rozdz. 57). Tak jest misternem urządzenie potężnej maszyny przyrody, iż kiedy jej ruchy i rozmaite zjawiska wciąż uderzają nasze zmysły, tymczasem sama dłoń, kierująca całością, jest niedostrzegalną dla ludzi ciała i krwi. „Zaprawdę”, mówi prorok, „ty jesteś owym Bogiem, który ukrywasz się” (Izajasz, XLV, 15). Atoli, chociaż Pan ukrywa się przed oczami zmysłowych i gnuśnych ludzi, którzy niechęć zadać sobie przynajmniej cokolwiek trudu myśli, jednakże dla umysłu uważnego i wolnego od przesądów, nic nie może być widoczniejszego, łatwiejszego do poznania, jak wewnętrzna obecność wszechmądrogo Ducha, który kształtuje, porządkuje i utrzymuje cały system bytu. Następnie z tego, cośmy

(*) Zob. rozdz. 60—66 (*Przyp. Tłum.*).

nadmienili w innym miejscu, wynika dowodnie, iż działanie, zgodne z ogólnymi i ustalonymi prawami, do tego stopnia koniecznym jest dla nas w kierowaniu sprawami życia i w poznawaniu tajemnic przyrody, że bez niego wszelkie natężenie i ogarniająca zdolność myśli, wszelki dowcip i namysł, do żadnego celu doprowadzić nie mogą, ba nawet niepodobieństwem jest, ażeby bez niego mogły się znaleźć w umyśle takie zdolności lub siły. (Zob. rozdz. 31). Już ten wzgląd sam przez się przeważa wszelkie oddzielne niekorzyści, jakie przypuszczalnie wyniknąć by mogły wobec wspomnianego porządku i prawidłowego biegu przyrody.

152. Następnie należy zwrócić uwagę na tę okoliczność, że same plamy i braki zachodzące w naturze, nie są bez użytku, albowiem sprawiają uroczą różnorodność i podnoszą wdzięk reszty stworzenia, podobnie jak cienie w malowidle służą do uwydatnienia jaśniejszych, mocniej oświetlonych jego części. Przytem byłoby równie stosownem zastanowić się nad tem, czy nasz sąd, jaki wydajemy o bezpłodności nasion i zarodków, oraz o przypadkowem zniszczeniu roślin i zwierząt pierw nim doszły do pełnej dojrzałości, i uważanie podobnych zjawisk za bezcelowe dzieła Stwórcy natury nie są skutkiem przesądu, nabytego z obcowania ze słabymi i oszczędnymi śmiertelnikami. Wprawdzie w człowieku gospodarne i oszczędne prowadzenie tych rzeczy, których nie może zdobyć sobie bez pracy i usilności, może być uważanem za mądrość; ale nie należy wyobrażać sobie, że stworzenie owego niepojęcie subtelnego mechanizmu zwierzęcia, albo rośliny, wymaga ze strony wielkiego Stwórcy więcej trudu i zachodów, aniżeli stworzenie drobnego kamyczka; nie bowiem widoczniejszego nad to, że Duch wszechmocny stwarza każdą

a każdą rzecz samem tylko *fiat* (niech się stanie), czyli aktem swej woli. Ztąd okazuje się widocznie, że majestatycznej obfitości przedmiotów natury nie należy tłumaczyć sobie jako wynik słabości, albo też rozrzutności ze strony tworzącego je sprawcy, lecz raczej uważać je należy za dowód bogactwa jego potęgi.

153. Co się tyczy trosk i przykrości, mieszających się do życia, odpowiednio ogólnym prawom natury i działaniom niedoskonałych, ograniczonych duchów, te w obecnym stanie naszym są nieodzownie potrzebnymi. Ale widnokrąg naszego zapatrywania się na świat zbyt jest ograniczonym. Tak np. uwagę naszą zwracamy na ideę jakiegoś szczegółowego cierpienia i uważamy je za *złe*; tymczasem, jeżeli rozszerzymy nasz widnokrąg ogarniemy umysłem rozmaite cele i związki, zachodzące pomiędzy rzeczami i ich stosunki zależności; jeżeli przytem zastanowimy się nad tem wśród jakiegoś okoliczności i w jakim stopniu dotknęła nas troska, lub też doznaliśmy radości, a zwłaszcza, jeżeli rozważymy naturę ludzką i zrozumiemy cel, dla którego zesłani jesteśmy na świat—wówczas zmuszeni będziemy przyznać, że owe oddzielne rzeczy, które, uważane same w sobie, zdają się być złem, mają naturę dobrą, gdy zapatrywać się będziemy na nie, jako na związane z całym systematem wszechrzeczy.

154. Z tego, cośmy powiedzieli, każdy zdrowo myślący przyjdzie do jasnego przeświadczenia, iż tylko brakowi uwagi i szerszych poglądów umysłu przypisać należy tę okoliczność, że wśród ludzi spotykamy zwolenników ateizmu i herezyi manichejskiej. Wprawdzie dusze poziome i nie zastanawiające się nad rzeczami mogą odzywać się z lekceważeniem o dziełach Opatrzności, o porządku i piękności, których pojąć nie są zdol-

nemi, albo nie chcą zadać sobie trudu na ich zrozumienie; ale ci, co posiadają władzę myślenia prawidłowo i ogarniająco, a przytem nawykli do rozwagi, nigdy nie mogą dosyć napodziwiać boskich śladów mądrości i dobroci, przebijających się w ustroju natury. Ale czyż jest jakaś prawda, któraby tak jasno przyświecała w umyśle, ażeby odwrócenie myśli od niej, albo dobrowolne zamknięcie oczów nie było w stanie pozbawić nas jej widoku? Czyż więc mamy się dziwić, że większość ludzi, wciąż zajęta sprawami życia, albo uganiana się za rozkoszą, a mało nawykła do roztwierania oczów i kierowania ich na przedmioty, nie ma tego pełnego przekonania i stanowczej, dowodnej wiary w bytność Boga, jakiej po stworzeniach rozumnych spodziewać by się można. (*)

155. Ale nie tyle zadziwiać nas powinno to, że mogą znaleźć się ludzie tak nierozumni, nierozważni, że nie mają przekonania o tak oczywistej i tak doniosłej prawdzie, ile raczej to, że mogą znaleźć się ludzie, pozostający w stanie nierozwagi. Jednakże budzi się podejrzenie, że bardzo wielu z ludzi zdolnych i zażywających wczasu, którzy zamieszkują kraje chrześcijańskie, wpadają w pewien rodzaj pół-ateizmu jedynie wskutek opieszalej, przerażającej nierozwagi. Ci ani nie mogą powiedzieć, że niema Boga, ani też nie mają przekonania, że jest. Cóż bowiem innego, jak czyhające niedowiarstwo, albo jakaś tajemna obawa i niepewność umysłu co do istnienia i przymiotów Boga, pozwala grzesznikom wzrastać i utrzymywać się zatwardziale w bezboż-

(*) Rozumowania Berkeleya o przeświecającej przez zjawiska świata i ich zmiany myśli bożej i opatrności czytelnik znajdzie w szerszem rozwinięciu w jego *Siris*. (*Przyp. Tłum.*).

ności? Wszak bezwarunkowem jest niepodobieństwem ażeby dusza, przejęta i nawskroś oświecona pełnem poczuciem wszech-obecności, świętości i sprawiedliwości owego wszechmocnego Ducha, mogła trwać uporczywie, bez wyrzutów sumienia w pogwałceniu jego praw. Powinniśmy więc poważnie i wnikliwie zastanowić się nad wyżej dotkniętymi punktami, ażeby zdobyć sobie wyższe nad wszelką wątpliwość przekonanie, że „oczy Pana na każdym miejscu widzą złe i dobre; że On jest z nami na każdym miejscu, dokądkolwiek idziemy, ma pieczę o nas, daje nam pokarm ku jedzeniu i szaty ku odzieniu się,” że jest przytomnym i świadomym najskrytszych myśli naszych, nakoniec, że zostajemy w najbezwzględniejszej i najbezpośredniejszej zależności od niego. Jasny pogląd na te wielkie prawdy musi nieodwołalnie napełnić serca nasze uroczystym holdem, pobożnością i świętą trwogą, będącą najsilniejszym bodźcem do *cnoty* i najdzielniejszą tarczą od *występku*.

156. Albowiem, ostatecznie, wśród wszystkich innych studyów naszych na najprzedniejsze miejsce zasługuje rozważanie *Boga* i naszego *obowiązku*. Popieranie takich zasad było głównem zadaniem i celem prac moich i uważać je będę za nieużyteczne i bezowocne, jeżeli tem, co w nich wypowiedziałem, nie zdołam natężyć moich czytelników świętobliwem uczuciem obecności *Boga*; a wykazując czczość i fałszywość owych jałowych spekulacyj, które stanowią główne zajęcia uczonych, jeszcze lepiej skłonić ich do przyjęcia z holdem zbawiennych prawd ewangelii, których poznanie i wykonywanie jest najwyższą doskonałością natury ludzkiej.

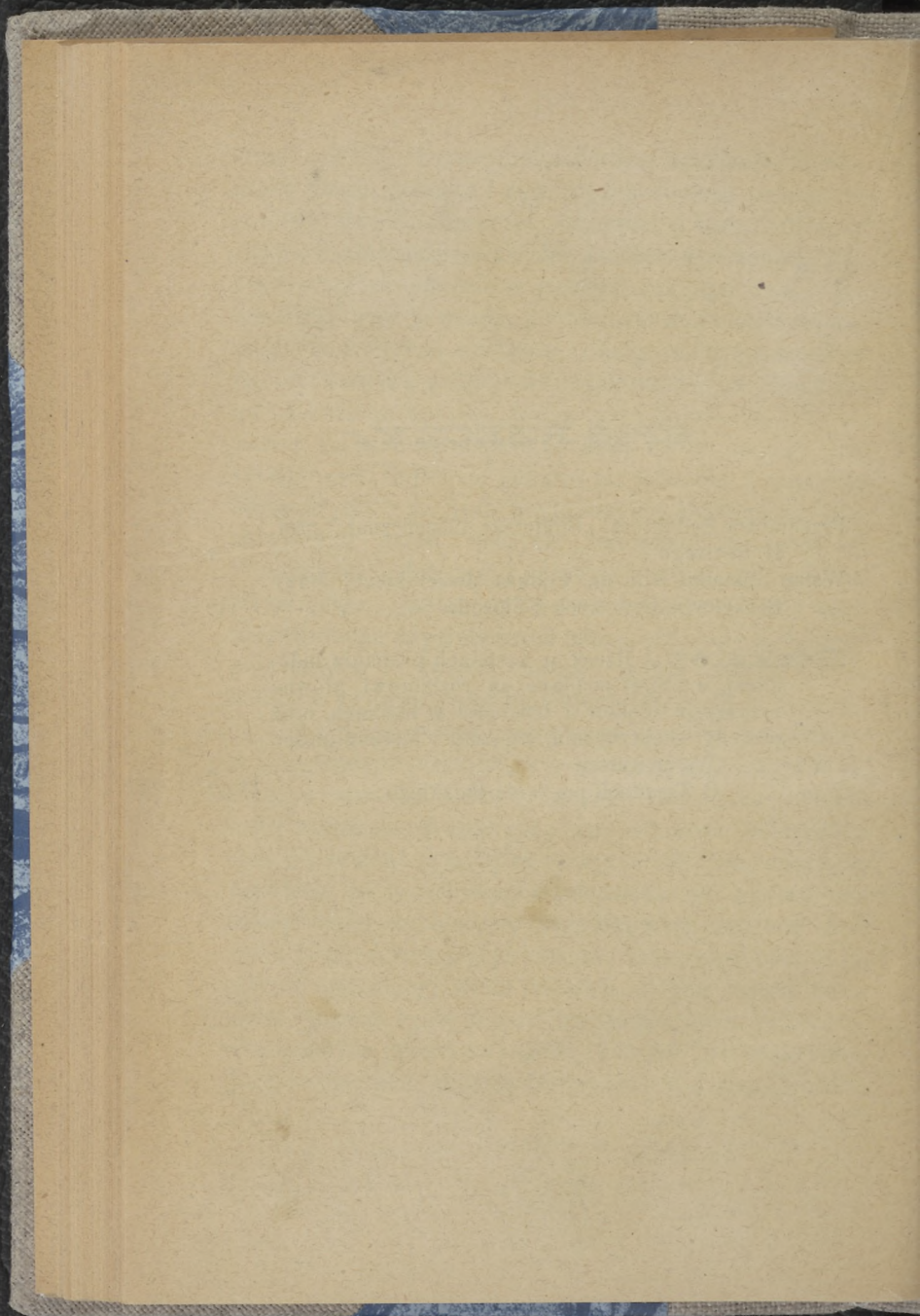


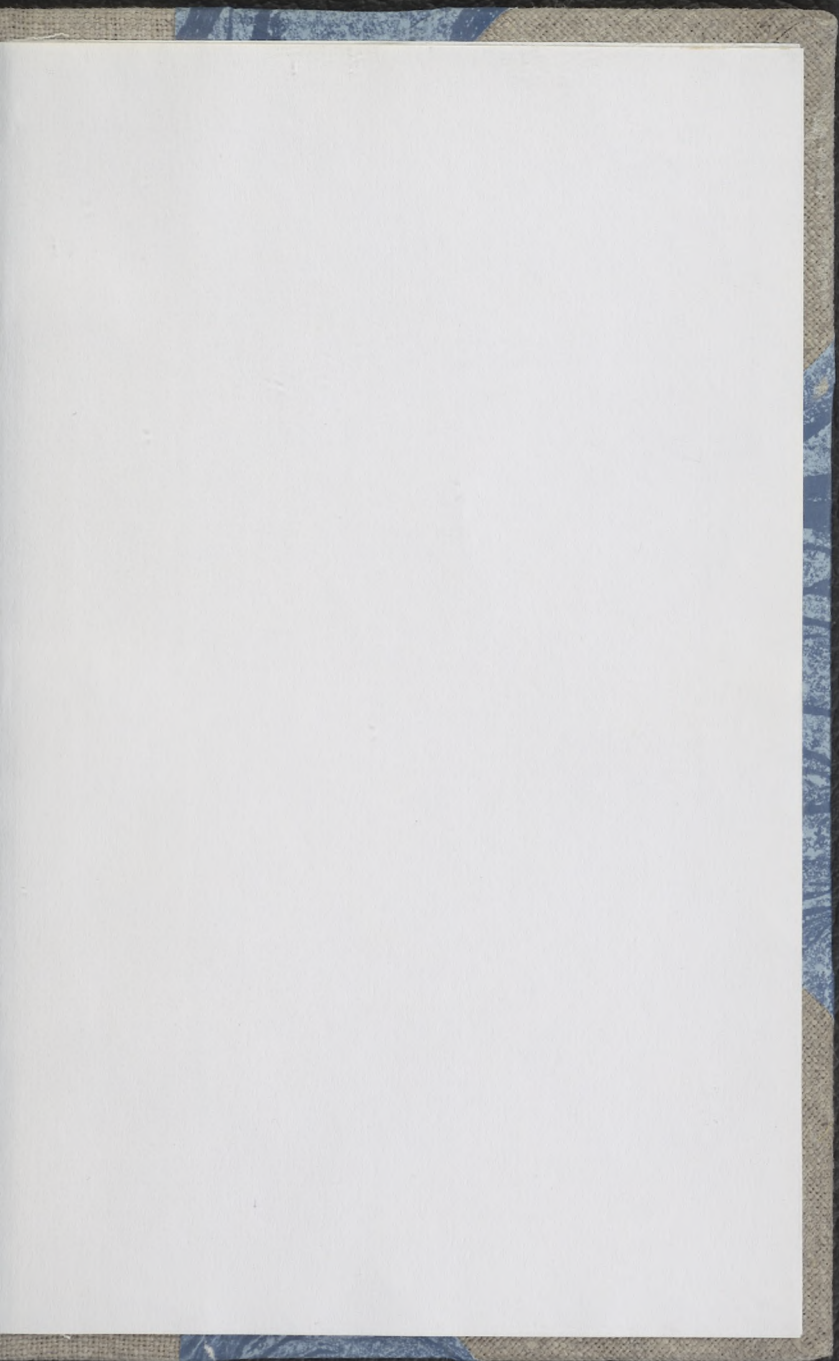
SPIS RZECZY.



Przedmowa Redaktora „Biblioteki filozoficznej,” prof. H. Struvego	v
Wstęp tłumacza Dra fil. Feliksa Jeziarskiego: Jerzy Berkeley,—jego życie i filozofia	ix
Berkeley , Rzecz o zasadach poznania ludz- kiego, w której poddane są rozbirowi główne przyczyny błędów i trudności w naukach, oraz powody skeptycyzmu, ateizmu i niereligijności. Wstęp autora	1
O Zasadach poznania ludzkiego.	27











BIBLIOTEKA
NARODOWA



82460

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001005072741