

26884

*Chorowies*

*O wolności ioli.*

26884



PSYCHOLOGICZNE PYTANIA XIX WIEKU.

3.

# O WOLNOŚCI WOLI

PRZEZ

JULJANA OCHOROWICZA.

26884  
(1850-1917)

Ten tylko może być wolnym, kto poznał  
swoją niewolę.

—♦♦♦—  
(DOCHÓD PRZEZNACZA SIĘ NA RZECZ KASSY STUDENCKIEJ PRZY  
ZARZĄDZIE UNIwersYTETU).

—♦♦♦—  
NAKŁADEM PRENUMERATORÓW.

*Maurycy Orgelbrand*  
WARSZAWA.

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI MAURYCEGO ORGELBRANDA.

—  
1871.



Дозволено Цензурою.

Варшава, 1 Юня 1871 года.

Włączono z zasobu  
dubl. i dr. zbędnych  
Bibl. PAN w Warszawie  
poz. ks. inwent. 4757

w Drukarni S. ORGELBRANDA.  
ulica Bednarska Nr 20.

D.  
2. VIII. 68  
A-414/68  
P. A. IV.

061

KOLEGOM UNIWERSYTECKIM

PRACĘ TĘ

POŚWIĘCA

autor.

26884



P. 26884



# OGÓLNY PLAN ROZPRAWY.

---

Przedmiotem tej książki jest zagadnienie o wolności naszej woli — celem: wyjaśnienie istoty tego zagadnienia, przedstawienie ostatnich rezultatów do jakich doszła nauka, wreszcie wskazanie metody dla przyszłych badań.

Chcąc mówić o *wolności woli* należy przedewszystkiem objaśnić co rozumiemy przez samą *wolę*. Pojęcie zaś woli nie da się ustalić inaczej, jak w porównaniu z innymi władzami duszy. Dopiero na podstawie tego wyjaśnienia można będzie oznaczyć na czem mianowicie polega kwestyja wolności woli i przystąpić do jej rozbioru. — Zadosyćuczynienie tym warunkom będzie celem pierwszej części rozprawy.

Rozbiór obecnego stanowiska westyi może być zrozumiałym tylko na podstawie historii; przedstawienie zatem celniejszych poglądów na kwestyję wolności woli, będzie przedmiotem drugiej części.

Ścieranie się prawd jakiego obraz daje historia każdej nauki, rzuci nam światło na te prawdy, które przetrwały krytykę wieków i na cały charakter współczesnych badań psychologicznych; będziemy więc mogli przystąpić do wyłożenia

ostatnich rezultatów nauki, wykazać ich braki i znaczenie — i to stanowić będzie treść trzeciej części rozprawy.

Wreszcie przedstawienie rezultatów i krytyka takowych, same przez się, podadzą nam wskazówki dotyczące przyszłego kierunku prac psychologicznych czyli metody przyszłych badań.—Wskazówki te złożą część czwartą i ostatnią.



## CZEŚĆ I

### TEORYJA WOLI.

#### ROZDZIAŁ I.

### Psychologiczne podstawy objawu woli.

---

Całe nasze życie duchowe spoczywa na jednym zasadniczym fakcie. Bez niego umysłowy, uczuciowy i moralny rozwój naszej duszy byłby niemożliwym.

Tym zasadniczym faktem jest rozróżnienie siebie od tego co nas otacza—„ja“ od „nie ja“ jak mówią filozofowie.— Dopóki ten fakt wewnętrzny niespełni się, dopóty niema właściwego życia duchowego, dopóty pozostajemy w granicach bezwiednej natury, stanowiąc nieodrodną część otaczającej nas materii.

Nasza instalacyja w świecie zjawisk, nasze wystąpienie wpośród sił przyrody jako samodzielnej siły duchowej, datuje się dopiero od chwili owego pierwszego aktu naszej samowiedzy. Od tej chwili jesteśmy obywatelami świata.

Akt wewnętrzny o którym mowa, jest aktem naszej samowiedzy, ponieważ *wiedzieć o sobie* jestto spostrzegać różnicę jaka zachodzi pomiędzy mną a tém co mnie otacza, pomiędzy tym który widzi a tem co jest widziane.

Bez tej przeciwstawności niema życia duchowego, niema właściwej czynności duchowej. Dusza nasza jest siłą równie bezwiedną jak i reszta sił przyrody, dopóki w niej nie ustali się owa przeciwstawność dwóch światów, wewnętrznego i zewnętrznego. Chwila w której przestajemy przeciwstawiać ze-

wewnętrznej rzeczywistości przedmiotowej, naszą rzeczywistość wewnętrzną podmiotową, jest chwilą przejścia do bezwiedzy.

Odnosnie do naszego organizmu, punktem centralnym dla obu światów jest nasze *ja*. W niem zbiegają się promienie owego koła wszechzjawisk, którego okrąg pozostaje niedościgłym dla najśmielszej fantazyi. — Czuję światło gwiazdy na miliardy mil odległej od mego oka zarówno jak i wrażenie bólu w głębi własnej duszy. Gwiazda nie jest moją, ale ból jest moim. Czy gwiazda zagaśnie, czy nowem światłem zabłyśnie, ja czuję mój ból, czuję że nie przestałem być tem czem byłem. Zmieniając miejsce mogę zmienić wszystkie przedmioty, które widzę, oprócz własnego ciała. Idzie ono za mną wszędzie gdzie idę i niemoże chodzić inaczej. Jeśli dotykam przedmiotu zewnętrznego który widzę, to czuję tylko wrażenie oporu idące przez rękę, ale dotykając swojej ręki, czuję zarazem i rękę która dotyka i rękę która jest dotkniętą.

Wreszcie, doświadczam w każdej chwili uczuć, których nigdy niewywołuje sam przedmiot zewnętrzny i które trwają niezależnie od wrażeń zewnętrznych, np: uczucie głodu, pragnienia, bólu wewnętrznego, zmęczenia, i t. p.

Oto podstawy zmysłowe ustalające w naszej duszy poczucie różnic zachodzących pomiędzy *ja* i *nieja*.

W znaczeniu powyższem pojęcie *ja* obejmuje granice naszego ciała, jego powierzchnię. Jest to znaczenie najobszerniejsze. Kiedy mówię: „byłem wczoraj tam a tam”, to rozumiem przez *siebie* cały mój organizm fizyczny i duchowy. Ale władza abstrakcyi, władza odrywania jednej treści od drugiej, pozwala nam nadawać temu pojęciu więcej szczegółowe znaczenie. — Kiedy mówię: „byłem zawsze uczciwym człowiekiem” to przez *siebie* nierozumiem mojego ciała, ale raczej tylko moją duszę. Albo kiedy mówię: „staram się pokonać zmęczenie mego ciała” — to wyraźnie przeciwstawiam moją duszę, jako siebie, memu ciału jako czemuś zewnętrznemu. — Mogę nawet w duszy przeciwstawiać pojedyncze objawy duchowe uważające jeden z nich za swoje *ja*. — „Jako ojciec sławię

cię” mówił Manlius Torquatus do syna, „jako wódz skazuje cię na śmierć.” W pierwszym zdaniu *ja* identyfikuje się z miłością ojcowską, w drugim z obowiązkiem wodza. Nawet chwilowy popęd może reprezentować nasze *ja*. „Chcesz jeść?” — Niechęć, — albo zresztą mogę skosztować.” — *Ja* chcę i *ja* niechęć jeść. — Jedno *ja* chce co innego a drugie co innego, przytem oba mogą być tylko chwilowe, ponieważ w obu tych razach poczucie *ja* identyfikuje się z pojedynczymi popędami. Nareszcie kiedy mówię że „nasze *ja* jest punktem centralnym dla całego koła zjawisk przyrodzonych” to nieoznaczam bliżej co przez to *ja* rozumiem, wymawiam tylko wyraz, który jednakże przez swoje skojarzenie z przytoczonymi wyżej grupami zjawisk, nieprzestaje być zrozumiałym. Niewymieniam co chcę w tej chwili przez *ja* oznaczyć, ale czytelnik przypomina sobie choćby niejasno faktyczną treść tego oderwanego pojęcia i to nam daje możność porozumiewania się za pomocą wyrazów symbolizujących pewną grupę uogólnionych zjawisk.

Tak więc możemy pojęcie *ja* uszczuplać, koncentrować i odosobniać nietylko od wyobrażenia naszego ciała, ale nawet od reszty objawów duchowych. — Metafizycy którym nieraz udaje się posuwać abstrakcję aż do absurdu, utrzymują nawet że nasze *ja* jest czemś zupełnie odrębnem jeszcze od tych wszystkich zjawisk któreśmy wymienili. Ale będzie to tylko gra wyrazów. Niemożna wyobrażać sobie, lub mieć poczucie tego co niema żadnej treści. Pojęcie *ja* jest tylko uogólnieniem, łącznikiem tysiąca zjawisk wewnętrznych na podstawie ich wspólnego charakteru, tak jak pojęcie *nieja* jest uogólnieniem, łącznikiem tysiąca zjawisk zewnętrznych na podstawie ich wspólnego charakteru — ale pojęcie i poczucie *ja*, w oderwaniu od ciała, w oderwaniu od duszy, od wszelkich myśli, uczuć, popędów, wspomnień i nadziei szczegółowych jest tylko wyrazem symbolizującym pojęcie, w którym wszystkie te pojedyncze stany duszy wzajemnie się zacierają, zaś w oderwaniu od tego pojęcia, *ja* nie jest już niczem. Kiedy

wymówię wyraz: *barwa*, to czytelnik wie o co idzie, jakkolwiek w pojęciu które ten wyraz symbolizuje wszystkie szczegółowe barwy wzajemnie się zlewają i zacierają — lecz gdybym zechciał utrzymywać że barwa ma być rzeczywisty w oderwaniu od wszystkich kolorów, nie doszlibyśmy nigdy do ładu.

Pojęcie *ja*, jest jak widzieliśmy zmiennem co do szczegółowej treści, niemniej jednak pozostaje ono stale środkowym punktem naszych wyobrażeń. Jedno i drugie nietrudno wytłumaczyć. Pojęcie *ja* jest zmiennem ponieważ w życiu naszej duszy co chwila inny utwór duchowy przywłaszcza sobie przodownictwo w zakresie pozostałych: co chwila o czem innym myślimy, co innego czujemy a tem samem i czego innego pożądamy. — Poczucie *ja* jest zmiennem ponieważ inne wrażenia składają się na nie gdy jestem zdrow, inne gdy jestem chory, inne gdy jestem dzieckiem, młodzieńcem lub starcem, inne gdy jestem głodny, zmęczony, śpiący lub przejęty namiętnością. Są wypadki które nas w jednej chwili czynią niepodobnymi do siebie.

Niemniej jednak pojęcie i poczucie *ja* jest trwałem, ponieważ wrażenia które się na nie składają są bezustanne.

Dopóki żyję i mam świadomość muszę czuć swoje ciało i choćby na nic nie zwracał uwagi, wrażenia od skóry, mięśni i wnętrzości nieprzestają dochodzić do mózgu, a przerwanie ich zawiesza objaw samowiedzy.

W tej chwili wystarcza nam fakt doświadczalny że pojęcie i poczucie *ja* zrodzone pierwotnie na gruncie różnorodności wrażeń zewnętrznych z wrażeniami wewnętrznymi, w miarę rozwoju umysłowego stopniowo się uduchowia, pozwalając nam nietylko odróżnić nasz organizm od świata zewnętrznego, ale także naszą duszę od naszego organizmu, nasze myśli od naszej duszy, naszą myśl o danej myśli od niej samej. Siła i jasność tego rozróżnienia jest miarą rozwoju naszych władz duchowych. Potęga umysłu polega na stopniowym wzroście władzy odczuwania najdelikatniejszych różnic, bez zboczenia z zakresu zjawisk na pole pustej frazeologii.

Mamy więc dwa bieguny zjawisk: przed nami — materyja, w nas — duch.

Oddziaływanie materyi na ducha za pośrednictwem nerwów czucia nazywamy *wrażeniem*.

Oddziaływanie ducha za materyję na pośrednictwem nerwów ruchu nazywamy *czynem*.

Świat nam daje wrażenia, my mu dajemy czyny. — Prąd odśrodkowy osiąga swego celu w ognisku świadomości, w poczuciu *ja* — prąd odśrodkowy rozprasza swe objawy w bezmiarze zjawisk.

Siedliskiem poczucia *ja* jest mózg. Droga do mózgu są *nerwy czucia*, drogą od mózgu — *nerwy ruchu*. Innych komunikacyj ze światem zewnętrznym niema. Duch któremuby odebrano nerwy czucia i nerwy ruchu, jeśliby istniał sam w sobie, przestałby istnieć dla nas.

Ale nerwy czucia nie są bezpośrednio wystawione na działanie świata zewnętrznego, podobnie jak nerwy ruchu nie mogą bezpośrednio objawiać ludzkiej woli.

Najdelikatniejsze koniuszczki nerwów czucia rozgałęziają się w tkankach wrażliwych, w skórze i przeobrażonych z niej organach, zwanych *organami zmysłów*. Samym nerwem optycznym przy najzdrowszym mózgu nie można widzieć, samym nerwem akustycznym słyszeć i t. p. bez pośrednictwa odpowiednich organów.

Podobnie sam nerw ruchu niemoże dać objawu woli; on tylko przelewa swe podrażnienie na włókna mięśniowe, które kurcząc się wprawiają w ruch kości lub błony, do których się przyczepiają, a tem samem i całe członki jak np. ręka, złożone z tych elementów. Cała nasza zewnętrzna działalność jest ruchem mięśni.

Chodzenie, pisanie, mówienie, wyraz twarzy i t. p. są ruchem mięśniowym wywołanym przez pośrednictwo nerwów ruchu idących od mózgowia. Niejesteśmy w stanie wyrażać naszej woli inaczej jak przez ruchy mięśniowe. Nawet wyraz oczu jest niemożliwym bez odpowiedniego układu powiek a więc ruchów mięśniowych.

Wrażenia pochodzące od przedmiotów leżących zewnątrz naszego ciała lub na jego powierzchni nazywamy *wrażeniami zewnętrznymi*, pochodzące zaś z wnętrza ciała (jak np. wrażenie głodu) nazywamy *wrażeniami wewnętrznymi*. Jedne i drugie ażeby dojść do mózgu potrzebują na to nerwów czucia, które mogą przewodzić prądy tylko w kierunku dośrodkowym. Wrażenia zewnętrzne czy wewnętrzne doszedłszy do mózgu mogą się stać świadomości. Mówię „mogą“ nie zaś „stają się“ ponieważ tysiące wrażeń dochodzących do mózgu niedochodzą jednak do świadomości. Niezaprzeczony fakt *uwagi* wystarczy dla uprzytomnienia tej prawdy, że ażeby dane wrażenie stało się świadomym potrzebny jest pewien warunek wewnętrzny obok innych zewnętrznych. Tym warunkiem wewnętrznym jest, jeśli się tak wolno wyrazić, zetknięcie danego wrażenia z poczuciem *ja*, wytworzonym przez inne wrażenia, i tylko skombinowanie się tych dwóch różnorodnych pierwiastków może wyrodzić akt rozróżnienia, akt świadomości. Jeśli wrażenie zewnętrzne przeważa, to wytworzy się akt świadomości obiektywnej, jeśli pierwiastek wewnętrzny przeważa, to wytworzy się akt samowiedzy.

Każde wrażenie wbiegając do mózgu, do owego zbiornika wrażeń, zastaje tam pewien stan żywotności od którego zależy los jaki je spotka i zmiany jakie wywoła w wewnętrznej lub zewnętrznej pracy ducha.

Jeśli działalność mózgu jest uśpioną, krew zbyt słabo dopływa, to wrażenie na taki grunt padające pozostanie bez skutku; opór sparaliżowanych chwilowo tkanek będzie za silnym ażeby dane wrażenie nie wyczerpało na nim swej siły ruchu jaką z sobą przyniosło, i pozostanie jak było nieświadomem.

Jeśli przeciwnie mózg jest czynnym, jeśli krew z tlenem napływa w dostatecznej ilości a działalność tkanek sprowadza szybszą odnowę materji, jeśli fale wyobrażeń i uczuć są w pełni działania wówczas wbiegające do mózgu wrażenie może się stać świadomym. Mówię jeszcze „może“ ponieważ i na

taki grunt upadłszy, dane wrażenie niestanie się świadomem, jeśli natrafi na przeciwny prąd psychiczny i nie będzie dość silnym ażeby go pokonać i przedrzeć się do poczucia *ja*, dopóki się zaś te dwa pierwiastki nie skojarzą dopóty nie nastąpi akt poczucia różnicy, dopóty dane wrażenie pozostanie nieświadomem.

Wrażenie które się stało świadomem wchodzi w skład naszej duszy. Może ono zapaść na nowo w bezwiedzę i znowu być powołanem do świadomości, ale zawsze nieprzestaje być siłą którą świat zewnętrzny złożył duszy w depozycie. Takich wrażeń tysiące odbieramy codziennie. Tym sposobem mózg staje się zbiornikiem i kondensatorem niezmiernej potęgi utajonej, potęgi która uczuciem obejmuje ludzkość, myślą odkrywa nowe światy, czynem panuje nad przyrodą.

Wrażenie świadome staje się *wyobrażeniem*.

Jeśli od przedmiotu zewnętrznego promienie światła padają w moje oko, to na siatkówce (\*) tworzy się obraz tego przedmiotu, lecz obraz ten jest jeszcze tylko fotograficznym odbiciem danego przedmiotu w miniaturze. Dopiero gdy podrażnione tym obrazem odpowiednie włókienka nerwu wzrokowego przeniosą cząstkowe wrażenia barw i światła do samego mózgu i tam wrażenia te zostaną przez poczucie *ja* ujęte, wrażenia które były *obrazem* w oku, stają się w mózgu *wyobrażeniem*.

Podobnież świadomie ujęte wrażenie dźwięku staje się wyobrażeniem dźwięku, wrażenie zapachu wyobrażeniem zapachu i t. p. W każdej chwili w duszy naszej ustala się tysiące wyobrażeń otaczających nas przedmiotów. Ale wyobrażenia te pozostają dla nas obojętnymi, niebudząc żadnego szczególnego zajęcia. Tak np. idąc ulicą, widzę tysiące kamieni których wyobrażenie tworzy się w moim umyśle ile razy tylko na nie spojrzę, ale treść tych wyobrażeń pozostaje dla mnie najzupełniej obo-

---

(\*) Siatkówka (retina) jest błoną wyściełającą głab' oka, w której rozgałęziają się najdrobniejsze koniuszeczki nerwu wzrokowego przewodzące wrażenie do mózgu.

jętą. Wszystko mi jedno ile tam było tych kamieni, jaki każdy z nich miał kształt, jaką barwę, gdzie leżał ten a gdzie ów. Patrzyłem na nie i wyobrażałem je sobie w danej chwili, ale te wyobrażenia szczegółowe nie budziły we mnie najmniejszego zajęcia, ani mi się podobały ani niepodobały.

Takie ujmowanie przedmiotu ze względu na samo jego istnienie, zowie się *właściwem wyobrażaniem*.

Wyobrażam sobie że w téj chwili kamienie te leżą tak jak wówczas, wyobrażam sobie że jeśli ich jest tysiąc to gdyby do nich dodać drugie tyle, byłoby ich dwa tysiące; wyobrażam sobie że dwie linije równoległe nigdy się z sobą nie przetną, że w téj chwili zapewne już latarnie pogaszono na mieście, że wiadomości z Kochinchiny, które wyczytałem w gazecie mogą być prawdziwe, że o dwa kroki przedemną jest ściana po której chodzi mucha. Wszystko to będzie tylko ujęciem faktu ze względu na samo jego istnienie, czyli ujęcie prawdy obiektywnej *wyobrażeniem*. Wyobrażanie jest odbijaniem się zewnętrznosci w naszym umyśle. Odgrywamy w tym razie po prostu rolę zwierciadła które z równą obojętnością odtwarza w sobie obrazy najwspanialsze i najwstrętniejsze.

Lecz przypuśćmy że idąc ulicą, potknąłem się o jeden z owych kamieni i silnie stłukłem nogę. W skutek stłuczenia dobiega do mózgu wrażenie *bólu*. Wrażenie to stawszy się świadomem rodzi *wyobrażenie bólu* lecz w tém wyobrażeniu ujmuję przedmiot zewnętrzny (kamień) nie ze względu na samo jego istnienie ale przeciwnie tylko ze względu na skutek tego jego istnienia dla mnie, t. j. jak w danym razie, ze względu na stłuczenie o które mnie przyprawił. Takie ujęcie oddziaływania obiektywnego ze względu na naszą istotę, zowie się *uczucwaniem* i jako uczucie przestaje być obojętnem i staje się przyjemnem lub nieprzyjemnem. Uczuвам, to znaczy że to co ujmuję świadomie podoba mi się lub niepodoba, sprzyja lub nie sprzyja, budzi wstręt lub upodobanie mniej lub więcej silne ale nigdy obojętne.



Zatém uczuciem nazywamy świadomość przyjemnego lub przykrego stanu naszej istoty.

O ile wyobrażenie prowadzi nas do ujęcia prawdy niezależnie od tego czy ona odpowiada lub nie, naszym upodobaniom, o tyle uczucie prowadzi nas do ujęcia prawdy, wyłącznie ze względu na to czy ona odpowiada lub nie, naszej organizacji, naszym upodobaniom.

Zatem wyobrażanie jest natury obiektywnej uczuwanie zaś natury subiektywnej. W pierwszym nie chodzi nam o nas, lecz o przedmiot, w drugim niechodzi nam o przedmiot lecz o nas samych. (np. *wyobrażam* sobie szpilkę, *czuję* ukłucie szpilki).

Ale w jednym i drugim razie nasz udział w ujmowaniu wrażeń jest przeważnie bierny: w pierwszym razie przedmiot narzuca mi się sam przez się jako byt obiektywny, w drugim razie byt obiektywny narzuca mi swój wpływ na mnie. Ja w obu razach jestem tylko świadomem i czującym zwierciadłem, które odbija to co przed niem stawia.

Lecz te wyobrażenia które się w nas wytworzyły, te uczucia któreśmy doświadczyli, nie giną w naszej duszy wraz z przedmiotem który je wywołał. Jak dyjament wystawiony przez pewien czas na działanie światła, potem świeci w ciemności, tak mózg nasz wystawiony przez pewien czas na działanie wrażeń, później odtwarza je chociaż pobudka wywołująca takowe istnieć przestała. Te wyobrażenia i uczucia jak już wspomniałem, są naszym arsenalem duchowym, więcej jeszcze, są naszą armiją duchową gotową w każdej chwili wystąpić do walki. Doświadczenie jest poborem duchowym dla naszego organizmu; każdy przybywający rekrut poddaje się istniejącemu już porządkowi, zalicza się do pewnej kategorii na mocy skojarzenia podobieństw i jeśli przechodzi w stan spoczynku, to w każdym razie na dany apel świadomości na nowo wystąpić może do działania. W stanie czuwania armija ta ma swego wodza, swoją myśl przewodnią około której skupiają się inne, która im nadaje swoją barwę i działaniu celowemu przewodniczy.

Tak więc wyobrażenia nasze i uczucia mogą przejść w stan *czynny*.

Stan czynny wyobrażeń zowie się *myśleniem*, jeśli mu przewodniczy jedno wyobrażenie panujące — zowie się *marzeniem* jeśli tej spójni duchowej brakuje i pierwsze lepsze wyobrażenie przywłaszcza sobie chwilowo przewagę, ażeby znowu ustąpić miejsca przy poczuciu *ja* innym przywłaszczycielom napływającym bez ładu i składu. Marzenie jest rozprzężeniem karności duchowej, jest wałęsaniem się maruderów, bez dowództwa, bez porządku i harmonii.

Są to dwie najogólniejsze formy w jakich przejawia się działalność wyobrażeń.

Stan czynny uczuć daje więcej skomplikowane objawy, o ile że w nich występuje pierwiastek przyjemności lub przykrości a to w najróżnorodniejszym stopniu. — Podstawą działalności uczuć jest właśnie ich dwulicowość, ich strona przyjemna t. j. zadawalniająca nasze potrzeby i strona nieprzyjemna sprzeciwiająca się tym potrzebom. Pierwsza z natury rzeczy oddziałuje na żywotność organizmu zgodnie z jego ustrojem lub obecnym nastrojem i ożywia takowy utrzymując się na jego gruncie — druga przeciwnie zawierając w sobie pierwiastki sprzeczne z żywotnością organizmu w ogóle lub obecnym jej nastrojem, narusza ją a tem samem budzi przeciw sobie reakcyję. I ta to okoliczność jest punktem wyjścia dla wszelkiej naszej działalności: usuwać wrażenia przykre, poddawać się przyjemnym — oto dążenie powszechne obejmujące wszystkie nasze dążenia szczegółowe. Jak tkanka materialna organizmu przyswaja sobie chciwie pierwiastki pożywne jej odpowiednie, pomijając a nawet oddziałując przeciw odczynnikom przeciwnym jej żywotności, tak tkanka duchowa naszych wyobrażeń i uczuć przyswaja sobie pierwiastki duchowe jej odpowiednie, sprzyjające, z pominięciem a nawet silną reakcyją przeciw odczynnikom moralnym które tej wewnętrznej harmonii szkodzą, które tę naszą tkankę duchową szarpia i niszczą.

Uczucia przechodzące w stan czynny stają się *pragnieniami*. Przykładem takiego uczucia przechodzącego w stan czynny

ny jest np. uczucie *głodu*. Głód jest już o tyle popędem o ile uczuciem, jest *pragnieniem*. Pragnienie jeszcze nie koniecznie pociąga za sobą działanie; można wiele rzeczy pragnąć a jednak nie domagać się ich, można czuć pragnienie głodu a jednak nie starać się zaspokoić go. Dopiero w pewnym stopniu natężenia pragnienie przechodzi w rzeczywisty *popęd* do działania i taki popęd jest przeobrażeniem uczuciem, uczuciem dynamicznym. — Tym sposobem działalność uczuć staje się działalnością popędów stanowiących ze swej strony podstawę objawu trzeciej władzy duszy, władzy *woli*. Działalność wewnętrzna, wytworzywszy postanowienie woli, może się przenieść na nerwy ruchu, pobudzić mięśnie i stać się czynem.

Oto w najogólniejszych zarysach rozwój naszych władz duchowych. Wrażenia stają się wyobrażeniami, które mogą przejść w uczucia, uczucia stają się pragnieniami, które mogą przejść w popędy, popędy stają się wolą, która może przejść w czynny.

Czyny nasze są długiem który spłacamy światu a który zaciągnęliśmy w formie wrażeń. Ruch bezwiedny który stał się siłą świadomą w duszy naszej — wraca do stanu bezwiednego w czynach. Ale w tych czynach spoczywa zakłeta treść duchowa — czyn jest krystalizacją wyobrażeń i uczuć. Oddajemy naturze to cośmy od niej wzięli, ale oddajemy nie w tej postaci w jakiej je nam dała, lecz w tej w jaką je nasz organizm przyoblekł. Pod tym względem organizm jest formą w którą świat zewnętrzny wlewa materyał do odcisku. Forma układu cząsteczki przyplływającego materyału według swej wewnętrznej przyrody i wyciska na nim swoje piętno.

Doskonałość odlewu zależy od doskonałości i stałości formy — doskonałość czynów zależy od doskonałości i stałości naszego charakteru.

Ale nie każdemu dano być ową formą stalową wydającą posagowe czyny. Ulepieni z kruchej gliny, rzadko wypalanej doświadczeniem, pozwalamy wrażeniom zewnętrznym ulepiać się i modelować według nacisku chwilowych okoliczności.

Wrażenia i okoliczności robią z nas co chcą, i częstokroć zdobywamy się ledwie na taki opór, jaki stawia glina garncarzowi — a jakże daleko od takiego oporu do samodzielności!

Zakres naszych czynów, a obszerniej mówiąc zakres naszych ruchów zaczyna się tam gdzie ruch natury martwej a kończy się tam gdzie ruch natury zwierzęcej niedosięga.

Przedstawienie owej drabiny naszych czynów opartej, o ziemię a sięgającej niebiosów, przedstawienie tego stopniowego uduchowniania się naszej działalności znajdzie czytelnik w następującym rozdziale.

---

## ROZDZIAŁ II.

### O działalności zewnętrznej.

Wyobraźmy sobie człowieka śpiącego snem głębokim. — Leży on nieruchomie; nieczuje nic, niemyśli o niczem, nieżąda niczego. Można go nawet przenieść z miejsca na miejsce, a niebędzie wiedział jak się to stało. Czas przez który trwa sen głęboki, sen bez marzeń, jest dla jego wspomnień straconym. Taki sen jest chwilową śmiercią duszy. Psychologom znajome się fakta snu tak twardego i nagłego, że ulegający mu nie miał nawet czasu zauważyć że zasypia, a obudzony zewnętrznym wrażeniem równie nagle, niewie nic o tem że spał i ostatni akt świadomości przed zaśnięciem wiąże z pierwszym aktem świadomości po obudzeniu w jednościągłe ogniwo.

Toż samo ma miejsce przy atakach epileptycznych, w których utrata świadomości i odzyskanie takowej następują tak nagle że chory niechce wierzyć otaczającym, że przed chwilą upadł na ziemię w gwałtownych konwulsyjach.

Do stanu bezwiedzy dochodzimy w normalnych warum-

kach raz na dobę, ale stopniowo przechodząc ze świadomości przez marzenie senne do bezwiedzy a z bezwiedzy przez marzenie senne do świadomości. W śnie twardym samowiedna czynność duszy ustaje; przestajemy działać, przestajemy myśleć i odbierać wrażenia. Przedmioty wrażeń istnieją wokół nas jak przedtem, wrażenia odbijają się o zewnętrzne zakończenia nerwów czucia, a jednak nic o tem nie wiemy. W organizmie odbywa się praca przyswajania, nawet żywotność mózgu nie zupełnie ustała, jest jeszcze pewien ruch, pewne kombinowanie się, życie duszy jeszcze w tem tajemniczym ognisku ducha, jest jeszcze echo gwaru w tej opuszczonej świątyni — ani promyka światła, ani iskierki wiedzy; noc bezczucia zapadła — iskra myśli przygasła. --- Otwieram śpiącemu oczy — blask ich martwy, szklany,

błyszczą jak ogniska

Zostawione od wojska, które w nocy cieniu

Na daleką wyprawę ruszyło w milczeniu—

Nim zgasną wojsko wróci na swe stanowiska.

(Mickiewicz, Dziady).

Iskra życia nie zagasła, przyczaiła się tylko w popiele i czeka przyjaznego podmuchu. Tymczasem krew dokłada materiału do ogniska, odgarnia popiół, unosi go, i lada chwila silniejszy podmuch wrażeń może płomień ducha rozżarzyć na nowo.

Ale nim to nastąpi, zrobimy nad naszym śpiącym organizmem kilka doświadczeń.

Dotykam jego ręki — ani śladu czucia. Podnoszę ją — opada jak ciało martwe.

Był to ruch bryły materji spowodowany siłą zewnętrzną. Najniższy stopień ruchu w organizmach żywych. Ruch bierny jakiemu *ulegają* bryły martwe, rośliny i najniższe zwierzęta — nie jest to więc jeszcze właściwy objaw ruchu organicznego który z natury swojej jest *czynnym*.

Biorę szpilkę i ukłuwam śpiącego w rękę. Jeśli ukłócie było o tyle silne, że wrażenie jego przedarło się po nerwie



uczucia do mleczka pacierzowego, a stamtąd przeskoczyło na nerw ruchu idący do mięśni, to będzie miał miejsca *odruch*: śpiący poruszy rękę jakby ją chciał usunąć od grożącego jej ukłócia — ruch ten będzie mniej lub więcej celowy stosownie do siły ukłócia. Nie mniej jednak pozostanie zupełnie machinalnym, bezwiednym; podstawą jego jest materyjalny ustrój organizmu pozwalający na rozwój instynktu zachowawczego. Żaba z odciętą głową przedstawi nam także odruchy. W ostatnich latach Karol Robin powtórzył to doświadczenie w Paryżu; na człowieku ściętym przez gilotynę. Gdy skalpel przekrawał mu piersi wedwadzieścia minut po śmierci, ręka wykonywała ruch w tymże kierunku, jakby stając w obronie organizmu.

Przypuśćmy że nasz śpiący jest niezdrów: przed zaśnięciem bolały go zęby — sen przytłumił ból, ale nasze drażnienie rozbudziło w nim cokolwiek działalność nerwową, tak że wrażenie bólu zębów doszło do mózgu — niebyło tam poczucia *ja* któreby uczucie bólu ująć mogło, ale wrażenie to wewnętrzne zdołało przenieść się na nerwy ruchu — śpiący porusza się, przewraca z boku na bok, objawiając nawet pewne oznaki bólu. — Będzie to odruch pod wpływem pobudki wewnętrznej, ale zawsze czysto machinalny.

Po pewnym czasie ból zębów ustaje, lecz dobijanie się do świadomości wrażenia zewnętrznego (ukłócie) i wrażenia wewnętrznego (ból zębów), rozbudziło ją pół na pół; jeszcze mózg ma za mało tlenu, bo krew tętniczna niebędąc pobudzana słabo przyptywa, jeszcze organizm niewynagrodził sobie strat jakie poniósł na jawie — zasłona oddzielająca świat zewnętrzny od sceny naszych wyobrażeń i uczuć niepodniosła się jeszcze; jednak pewien ruch już się objawił — wrażenie bólu wbiegłszy na scenę zaalarmowało śpiących braci, fala marzeń rozpoczęła już swe wahania — tu i owdzie wypływa do światła uśpione wyobrażenie i znowu zapada w głąb duszy, potracając sąsiednie obrazy.

Pierwszy stopień sennego marzenia, bezładne falowanie,

niby kręgi od rzuconego na wodę kamienia, roztacza się po naszej istocie mózgowej — kręgi marzeń potracają o dochodzące do mózgu włókna ruchowe, drganie udziela się tym ostatnim, przechodzi na mięśnie i śpiący *porusza się przez sen*, niedomawia urywkowych wyrazów, odkrywa się lub okrywa kołdrą nic o tém wszystkim nie wiedząc—nerwy mięśni i całego ciała są jeszcze sparaliżowane a więc i czucie siebie, czucie naszej osobistości nie może być przywołaniem do życia. — Przypuśćmy że nasz śpiący jest lunatykiem. Marzenie senne, bezwiedne coraz żywiej pobudza nerwy ruchu, niektóre nerwy czucia już działają, ale tylko niektóre. Świadomość normalna, zupełna nie może się jeszcze objawić—brakuje do tego albo wrażeń wewnętrznych dość silnych i w dostatecznej ilości, albo wrażeń zewnętrznych.

Śpiący wstaje i nie otwierając oczu chodzi po pokoju. Nie spostrzega że go obserwujemy ponieważ zmysły jego są uspio-  
ne, ale chodzi omijając przeszkody ponieważ je zna doskonale z dziennego doświadczenia. Wyobrażenie pokoju kieruje jego krokami, ale to wyobrażenie jest tylko wspomnieniem nie zaś czuciem obecnych wrażeń. Jeśli zmienimy zwykłe rozstawienie mebli, lunatyk potrąci o nie, ponieważ zmiana zaszła bez jego wiedzy.

Co jest pobudką ruchu w owym lunatyku? — Senne marzenie na podstawie przeszłego doświadczenia; działa więc pod wpływem pobudki umysłowej; i całe to działanie odbywa się niezależnie od obecnych wrażeń zmysłowych. Gdyby ów lunatyk był uspionym na skutek sztucznego działania zwanego magnetyzowaniem, gdyby był uspiony przezemnie i zostawał w tak zwanym *śnie magnetycznym*, to mógłbym zrobić nad nim jeszcze inne doświadczenie. — Uspiony magnetycznie jest mnie odosobniony od świata zewnętrznego aniżeli lunatyk naturalny, odbiera on wrażenia, ale tylko te które pochodzą od magnetyzera, lub na które magnetyzer zwrócił jego uwagę. Przyczem uspiony pozostaje w najzupełniejszej zależności od tego który go

uśpił. — Gdybym mu powiedział: „wstań i chodź“—wstałby i chodził ulegając rozkazom mojej woli.

Co w takim razie kieruje jego ruchami?—pobudka zewnętrzna, umysłowa. Niemniej te ruchy pozostają bezwiedne, machinalne.— W śnie magnetycznym mamy sposobność rozmawiania z człowiekiem pomimo jego wiedzy. Gospodaruję w jego mózgu jak gdyby w swoim własnym. Jego wola abdykowała na rzecz mojej woli. Duch jego marzy zamknięty jak w żółwiej skorupie, w której pozostał tylko otwór dla przejścia rozkazu mojej woli.

Zrobiliśmy tylko przypuszczenie; nasz śpiący jest zwyczajnym lunatykiem — zostawmy go więc w spokoju.

Po kilku chwilach spaceru wrócił on do swego łóżka; część przyswojonych we śnie pierwiastków odżywczych wyczerpała się i zwykły sen powrócił. Organizm na nowo rozpoczął sprawę odżywiania zapomocą materjału, który trawienie i oddychanie nagromadziło we krwi. Sen jest szafarzem życia — czuwanie, szafarzem śmierci; każdy bowiem ruch, każdy czyn wyczerpuje pewną ilość materji, która musi być zastąpiona, jeśli organizm ma dalej żyć i działać. Słusznie mówi Fortlage: „my o tyle tylko żyjemy, o ile śpiemy — zaczynając czuwać, zaczynamy umierać <sup>1)</sup>.“ Tyle życia co człek prześni!— Co do nas, mimo najoczywistszych dowodów nie chcemy wierzyć ani fizjologom ani poetom — tyle życia ile w czynie! Śmierć więcej warta aniżeli życie przespane.

Ale to do rzeczy nie należy. Nasz lunatyk położył się i śpi snem zwyczajnym. Szafarz życia rozdaje organom pożywienie; krew żylna usuwa nadmiar produktów kwaśnych wytworzonych pracą czuwania, stężone tkanki wolnieją i odżywiają się, nerwy sparaliżowane nabierają sił do pracy, siła wolnego ruchu nagromadza się, wrażenia w coraz to większej ilości

---

<sup>1)</sup> Nur insofern wir schlafen also leben wir; sofern wir wachen, beginnen wir zu sterben. (Dr. Carl Fortlage. Acht psychologische Vorträge. Jom 1869 str. 10),



wbiegają do mózgu — poczucie *ja* przedstawiające władzę najwyższą w tej rzeczypospolitej wyobrażeń i uczuć, rozbudza się, przyływ wrażeń zewnętrznych wzrasta, bezładne marzenia rozpraszają się jak błędne obłoczki na niebie, gdy słońce wzniesie się nad poziom — zamiast dorywczych wyskoków różnobarwnej rzeszy, występuje jedna myśl przewodnia górująca nad innymi, przewodnicząca im, skupiająca je około siebie, i oświecona jednym światłem samowiedzy. Wewnętrzny ruch psychiczny udziela się nerwom ruchu, mięśnie zaczynają pracować — śpiący przeciąga się, otwiera oczy i staje na nogi.

Gdybym w tej chwili niespodzianie schwycił go za rękę to poddałby mi się biernie, podobnie jak wtedy, gdy człowiek ów spał snem głębokim. Byłby to *ruch martwy wywołany zewnętrzną siłą fizyczną*. Ale obudzony *wiedziałby* o tym ruchu, a więc byłby to *ruch świadomy* jakkolwiek *mimowolny*.

Gdybym równie niespodzianie przybliżył mu do oczu silne światło, powieki jego zmrużyłyby się, a może nawet wykonałby ruch mający na celu uniknięcie wrażenia. Ruchy te byłyby również mimowolne jakkolwiek świadome lecz dokonane na skutek zewnętrznego podrażnienia nerwowego a więc byłyby to *świadome odruchy*. — Tu należą także odruchy świadome zwane naśladownictwem a tak pospolite zwłaszcza u dzieci. Taki sam odruch nastąpić może i na skutek *wewnętrznej* pobudki zmysłowej. Przypuśćmy że w tej chwili powrócił mu gwałtowny ból zębów, a niezawodnie wrażenie tego bólu skłoni go do wykonania pewnej liczby ruchów o których wie, ale którym oprzeć się nie może. — Obok tych pobudek zmysłowych mogą i umysłowe pobudki wywoływać czyny mimowolne. Ileż to takich czynów wywołał jeden rozkaz Napoleona lub Bismarcka!

Jestem napadnięty przez włoskiego bandytę, który przyłożywszy mi pistolet do piersi określa moje położenie niezbyt pocieszającą formułą: *la borsa o la vita!* — On mnie nie zmusza siłą fizyczną, owszem daje mi możliwość wyboru pomiędzy ocaleniem życia a utratą sakiewki. — Ale czy jest człowiek któryby w podobnym przypadku nie widział się zmuszonym oddać sakiewki?

Podobnie istnieją nieprzeparłe pobudki wewnętrzne czy-  
sto umysłowe.— Psychologija kryminalna i psychiatryja przed-  
stawiają pewną liczbę zbrodni umysłowych w których człowiek  
widzi się zmuszonym uleść dziwnie gwałtownemu naciskowi  
z wewnątrz — despotyczny popęd do zabójstwa lub podpala-  
nia, wyrodzony przez chorobliwy stan mózgu opanowywa na-  
szą wolę. Bywają przykłady że tacy ludzie nie mogą sobie  
dać rady z owym naciskiem wewnętrznym, sami każą się wiązać  
lub zamykać, ażeby się uchronić od popelnienia zbrodni do  
której ich popycha tajemnicza siła. Znając takie fakta nie dzi-  
wimy się że w mistycznych umysłach nawet niektórych psy-  
chiatrów, jak np. sławnego Heinrotha mogła powstać teoria  
o opętaniu przez złego ducha. — Podobne zjawisko w niższym  
stopniu przedstawia każda namiętność, każdy nałóg silnie za-  
korzeniony w umyśle. Ruchy świadome *dowolne*, są to węzły  
gordyjskie dla psychologa. Książka niniejsza ma właśnie cięż-  
kie zadanie rozplątywania tych węzłów — lecz ażeby się ośmie-  
lić do tej pracy przypatrzmy się im choć z pozoru.

Ruchy dowolne mogą mieć również pobudki zmysłowe,  
zewewnętrzne i wewnętrzne.

Jeśli przechodząc przez ulicę spostrzegam żebraka i widok  
jego skłania mnie do dania mu jałmużny, to czyn mój jest świa-  
domym ponieważ wiem co robię, jest dowolnym ponieważ nikt  
mnie do niego nie zmusza, jest przy tem wywołany pobudką  
zmysłową zewnętrzną: widokiem żebraka. — Ale tu już wystę-  
puje pierwiastek wewnętrzny, który właśnie warunkuje dowol-  
ność. Nie każdy z przechodzących zostaje pobudzony do da-  
nia jałmużny; najbliższą więc przyczyną dania jałmużny nie był  
widok żebraka, lecz moja chęć obudzona tym widokiem. Po-  
dobny przypadek ma miejsce we wszystkich czynach dowol-  
nych, ponieważ niema żadnej konieczności ażeby dana pobudka  
sama przez się wywołała dany czyn. — Podobnym ruchem do-  
wolnym wywołanym *zewewnętrzną* pobudką zmysłową będzie np.  
głośne czytanie książki.

Jeśli opowiadam komuś o moich fizycznych cierpieniach, to opowiadanie moje jest czynem świadomym wywołanym pobudką zmysłową *wewnętrzną* — ale zarazem jest czynem dowolnym, ponieważ gdybym nie chciał, mógłbym nie opowiadać pomimo bólu.

Taż sama okoliczność ma miejsce i przy pobudkach *umysłowych* zewnętrznych lub wewnętrznych.

Jeśli idę za czyją radą lub namową to działam świadomie, dowolnie, pod wpływem pobudki umysłowej *zewewnętrznej*, ale pobudka ta nie jest wyłączną przyczyną mojego działania, ponieważ mógłbym nie usłuchać rady gdyby mi się nie podobła. Pobudki umysłowe *wewnętrzne* są kulminacyjnym punktem naszej samodzielności. Podzielimy je przedewszystkiem na dwie grupy: na *przyrodzone i nabyte*. Popędy przyrodzone stanowią nasze *skłonności i zdolności organiczne i dziedziczne* wspólne wszystkim ludziom lub tylko pojedynczym umysłom. Nie należy jednak przez taką dziedziczną skłonność lub zdolność rozumieć jakiejś realnej substancji któraby przechodziła z ojca na syna jakby jaki płyn czy gaz tajemniczy. Dziedziczność skłonności i zdolności polega poprostu na podobieństwie organizacyi dziecka z organizacyją rodzicielską. Skłonność znaczy tylko możność łatwiejszego rozwinięcia się na danym gruncie pewnych popędów raczej aniżeli innych. Skłonność nie znaczy nasienia, ale tylko wskazuje na pewną naturę gruntu na którym to nasienie może się rozwinąć, właściwem zaś nasieniem skłonności jako popędów są wrażenia.

Popędy *nabyte* są bezporównania liczniejsze. Tu należą: przyzwyczajenie, przypomnienie i popędy chwilowe.

Przyzwyczajenie należy do najsilniejszych motorów naszej działalności. Bez przyzwyczajenia życie czynne w ogóle jest niemożliwem. Ażeby zauważyć doniosłość przyzwyczajania jako *wprawy* dosyć jest porównać ruchy niemowlęcia z ruchami zręcznego gimnastyka, pierwszą gammę ucznia z biegłością mistrza, pierwsze sylabizowanie z deklamacyją artysty, rachunek dziecka z rachunkiem Zacharyjasza Daze, który

liczby *kilkunastocyfrowe* mnożył, dzielił i podnosił do potęg w pamięci z niesłychaną szybkością. Ten ostatni przykład jest dla nas najważniejszym ponieważ nam chodzi tylko o przyzwyczajenie a raczej wprawę *umysłową*. Nadzwyczajną wprawą umysłową odznaczają się sławni szachiści, którzy kilka partyj szachów mogą grać od razu i na pamięć. Wprawa umysłowa jest niezbędną dla poetów i mówców, ona to warunkuje tak zwaną przytomność umysłu cechującą ludzi ministeryjalnych — bez wprawy umysłowej w ogóle żadna praca umysłowa jest niemożliwą. — Wprawa duchowa polega na skojarzeniu pewnej grupy wyobrażeń i popędów, na skutek częstego ich odtwarzania w tym samym porządku, tak silnie, że ile razy jedno z ogniw tego mechanizmu zostanie powołane do świadomości tyle razy i pozostałe z równą łatwością wywołane być mogą. Tym sposobem nałogi umysłowe stają się siłą jednolitą, niekiedy tak potężną, że bierny jej opór wstrzymuje działanie najżywszych chwilowych popędów. Nie mówię tu o takim nałogu umysłowym któremu człowiek zupełnie nie jest w stanie oprzeć się, ponieważ taki nałóg powodowałby ruchy mimowolne nie zaś dowolne, lecz tylko o nałogu i wprawie które same przez się nie zmuszają umysłu do odbywania tej a nie innej pracy, ale ułatwiają tę pracę którą umysł odbywa, — jak to ma miejsce np. przy pamięciowym obliczaniu, rozwiązywaniu szarad, układaniu wierszy i komponowaniu melodyj. — Jak młoda gałązka naginana w jedną stronę, chętniej się w tę stronę nachyla, tak umysł nasz łatwiej odbywa te ruchy do których go zwyczajono. Z drugiej strony nałóg moralny występuje jako rzeczywisty popęd, powstały przez skojarzenie i zlanie się mnóstwa pojedynczych popędów w jedną całość. Rola takich nałogów moralnych jest niezmiernie ważną dla całego zakresu naszej działalności.

Działanie pod wpływem *przypomnienia* jest również pospolite. Przypuśćmy że postanowiłem napisać list, ale ciągle przeszkody nie pozwoliły mi tego dokonać, później myśl napisania listu zupełnie wyszła mi z głowy i położyłem się spać nie

myśląc o nim. Lecz zanim się zaśnie potrzeba przejść przez stan marzenia — myśl jednolita stopniowo słabnie, wyobrażenia przebiegają, jedne za drugimi, by znów na pewien czas utonąć w bezwiedzy. Marzenie senne dzieje się zawsze na tle wrażeń z dnia odebranych — przedmioty o których myśleliśmy, bezładnie uprzytomniają się w umyśle wśród tysiąca niedorzecznych zestawień. Na raz w szeregu marzeń zjawia się jedna myśl która mnie elektryzuje, przypominam sobie o liście który muszę napisać — zrywam się i zabieram do roboty.

Pomiędzy działaniem przez przypomnienie a *popędem chwilowym*, jest ta różnica że w pierwszym razie postanowienie już było gotowe, tylko że o nióm zapomniałem, podczas gdy w drugim postanowienie wytwarza się dopiero na skutek chwilowego popędu który przedtem nie istniał. — Gdyby w poprzednim przykładzie po przypomnieniu sobie o liście, obudził się we mnie inny popęd skłaniający mnie do nie pisania listu wcale lub też odłożenia tej roboty na jutro, to postąpiłbym pod wpływem *popędu chwilowego*. Rzecz jasna że taki popęd nie pochodzi ni stąd ni zowąd, niespada na nas z nieba, ale podobnie jak i wszystkie inne obudza się na podstawie skojarzenia wyobrażeń i uczuć, na podstawie pewnego ich skombinowania się; popęd uprzedni już gotowy domaga się napisania listu, ale uczucie znużenia i przyjemność odpoczynku, oburzone tym zamachem na ich życie, same stają się popędami które biorą górę nad poprzednim.

Jak widzimy nie zawsze lepszy ten kto pierwszy. W życiu naszej duszy w każdej niemal chwili, występuje nie jedna pobudka jakieśmy to dotychczas przyjmowali, ale dwie i więcej. I tu dopiero rozpoczyna się samodzielność duszy, tu dopiero jest miejsce dla kwestyi którą traktować zamierzamy.

Dla ułatwienia czytelnikowi objęcia całości tego cośmy tu w krótkich słowach powiedzieli o naszej zewnętrznej działalności, przedstawiam następującą tablicę :

## A. Ruchy bezwiedne.

1. *Ruch bierny wywołany zewnętrzną siłą mechaniczną*  
(np. podniesienie ręki człowiekowi śpiącemu—przemoc zewnętrzna której ulegamy niewiedząc o tem).
2. Ruchy czynne wywołane pobudką 

}	zmysłową	{ zew: (ukłócie) wew: (ból zębów)
	umysłową	{ zew: (rozkaz magnetyzera) wew: (marzenie we śnie).

## B. Ruchy świadome.

1. *Ruch bierny wywołany zewnętrzną siłą mechaniczną*  
(np. podniesienie ręki człowiekowi obudzonymu—przemoc zewnętrzna której ulegamy wiedząc o tem).

2. Ruchy czynne	mimowolne wywołane pobudką	}	zmysłową	}	(odruchy świadome np.
					zew: mrużenie oczu w obec silnego światła)
	dowolne wywołane pobudką	}	umysłową	}	wew: (pn. okrzyk wywołany bólem wewnętrznym).
					zew: (rozkaz któremu nie można się oprzeć).
	}	zmysłową	}	wew: (monomanija, namiętność, nałóg).	
				zew: (widok żebraka pobudzający do jałmużny)	
umysłową		}	wew: (cierpienie wewnętrzne pobudzające do skargi)		
			zew: (rada, namowa, przykład i t. p.)		
}	}	}	wew: { przyrodzoną (skłonności wrodzone)		
			nabytą { (przywyczajenie) (przypomnienie) (popęd chwilowy)		

Kombinacja tych ruchów — to cała nasza działalność. — Niema w życiu ludzkim ani jednego ruchu, ani jednego czynu któryby się nie dał podciągnąć pod jedną z przytoczonych kategorii. Cała trudność na tem tylko polega że zwykle mamy do czynienia nie z pojedynczym ruchem, nie z pojedynczą pobudką, lecz z najróżnorodniejszą kombinacją takowych. Tak np. na akt woli mojej spełniającej się w obecnej pracy, składają się niemal wszystkie rodzaje pobudek. — Cała mechaniczna strona tej roboty jest dziełem odruchów mniej lub więcej świadomych lub nawet bezwiednych. Ułożenie papieru, trzymanie pióra, sposób pisania pojedynczych liter, są dziełem mechanicznego nałogu i przeważnie bezwiednych odruchów. Nawijanie się myśli w zdaniach i okresach, zanim doszło do tej łatwości, jaką dziś każdy z nas posiada, ileż kosztowało trudów, ileż wrażeń zewnętrznych z czytanych niegdyś książek, ze słuchanych opowiadań, złożyło się na wytworzenie tych uwag które w tej chwili wypisuję. Ileż to wpływów złożyło się na samo postanowienie pisania, na ów akt dowolnego czynu! Sondując przeszłe chwile, o ile tylko pamięć na to pozwala znajduję mnóstwo pobudek zewnętrznych i wewnętrznych, zmysłowych i umysłowych, które przykładały się swoją siłą tak nieznaczną w odosobnieniu, ale tak potężną przy współdziałaniu ogólnej summy innych, do wytworzenia najdrobniejszego czynu mojej woli, najprostszego pociągu piórem, najzwyczajniejszej kombinacji wyobrażeń.

Zawsze i wszędzie terażniejszość jest dziełem przeszłości.

Gordyjski węzeł naszych czynów jeszcze bardziej się zacieśnia, gdy do komplikacji przeszłych wpływów przyłącza się komplikacja chwilowych popędów. — Na tle przeszłości, w danej chwili występują do współzawodnictwa dwa popędy, dwie pokusy a i do tych częstokroć przybywają jeszcze stopniowo coraz to nowe bodźce i motory. — Jeśli przytem natężenie ścierających się popędów nie jest zbyt znaczne, to działalność naszych wyobrażeń reprezentujących te popędy, zowie się *rozważą* w przeciwnym razie dyplomacja rozumu nie jest w sta-

nie zapanować nad położeniem i wybuchu tak nazwana *walka wewnętrzna*. Jedność naszej duchowej rzeczypospolitej rozrywa się, stronictwa krańcowe walczą, rozprzężenie wzrasta, rujnując nieraz całe terytoryja na których walka się toczy <sup>1)</sup>. Nareszcie obok tych wszystkich pobudek działających mniej lub więcej wyraźnie, oddziaływa na nas jeszcze tysiące wpływów zewnętrznych niedających się ująć w danej chwili a które już to wskazują nam od samego urodzenia pewną sferę działalności niezależnie od naszej woli, jak np. naród w łonie którego rodzimy się, religija i duch wieku wśród których wychowujemy się i t. p. — już też oddziaływają na nas materyjalnie jak klimat, stan atmosfery, charakter gruntu, rodzaj pożywienia i t. p.

Tym sposobem drabina naszych czynów rozpoczyna się bezwiedną uległością zewnętrznej przemocy a u szczytu swego dosięga samowiednej komplikacji czysto wewnętrznych pobudek. — Czyny świadome mogą być mimowolne, ale dowolne niemogą być bezwiednymi. — Czyny dowolne jakieśmy to widzieli, chociażby były wywołane pobudką zewnętrzną, wymagają zawsze współdziałania pobudek wewnętrznych — czyn w którym nie dostaje pobudki czysto wewnętrznej, nie może być dowolnym. — Bezpośrednią przyczyną naszych czynów jest nasza *wola*. Wola nie jest przyczyną naszych ruchów bezwiednych i świadomych mimowolnych. Zatem cała działalność woli sprowadza się do kategorii ruchów świadomych dowolnych a tem samem i kwestyja wolności woli jest możliwa tylko na gruncie tych ostatnich.

---

<sup>1)</sup> Ob. bliższe szczegóły dotyczące walki wewnętrznej w drugim „Pytaniu“ str. 44 i następne.



### ROZDZIAŁ III.

## Rozbiór pojedynczego aktu woli.

---

W każdym spełnionym akcie woli rozróżniamy dwie strony: zewnętrzną i wewnętrzną.

Te dwa stadyja całkowitego aktu woli znajdują się do siebie w stosunku następstwa. Akt zewnętrzny następuje po akcie wewnętrznym. — Akt wewnętrzny odbywa się tylko w mózgu — działanie psychiczne które się przeniosło zewnątrz mózgu jest już aktem zewnętrznym; — składają się nań: pobudzenie nerwów ruchu, skurcz mięśni, ruch organów zewnętrznych.

Strona zewnętrzna interesuje tylko fizjologa, strona wewnętrzna — psychologa. Dla nas w tej chwili przedmiotem potrzebującym wyjaśnienia jest właśnie strona wewnętrzna każdego aktu woli. Rozbierzmy ją na części:

Akt wewnętrzny jest poprzednikiem aktu zewnętrznego. Wprawdzie ten drugi nie zawsze następuje po pierwszym, ale wtedy kiedy następuje jest zawsze wynikiem pierwszego. — Postanawiam działać i działam. Tak więc możemy powiedzieć że bezpośrednią przyczyną naszych ruchów świadomych, dowolnych są postanowienia naszej woli.

Ale co jest przyczyną postanowień? Spróbujmy czy biorąc pod uwagę postanowienia woli w ogólności, nie znajdziemy dla nich takich warunków uprzednich bez których postanowienie woli istnieć nie może a przy których powstać musi.

Zauważmy przedewszystkiem że jeżeli postanawiamy cośkolwiek zdziałać lub powstrzymać się od działania, to musimy

wiedzieć co mianowicie postanawiamy zdziałać, lub od czego mianowicie powstrzymać się zamierzamy. Jednem słowem musimy mieć świadomość przedmiotu naszego postanowienia, musimy mieć *wyobrażenie tego przedmiotu*. Wyobrażenie tego co chcemy osiągnąć lub czego chcemy uniknąć, będzie zatem wyobrażeniem przedmiotu postanowienia.

Przedmiot naszych postanowień może być zmysłowy lub umysłowy, moralny lub niemoralny, prawny lub nieprawny, praktyczny lub niepraktyczny, rzeczywisty lub urojony — wszystko nam jedno w tej chwili; dosyć że mniej lub więcej jasne wyobrażenie przedmiotu postanowienia jest koniecznem dla samego postanowienia. Postanowienie w oderwaniu od przedmiotu postanowienia jest tylko oderwanem pojęciem, zaś jako akt naszej woli istnieje o tyle tylko o ile ma treść, o ile ma przedmiot. Brak przedmiotu wyklucza możność samego postanowienia. Niemożna bowiem rozkazywać choćby samemu sobie nie oznaczając co się rozkazuje.

Tak więc *pierwszym niezbędnym warunkiem objawu postanowienia woli jest wyobrażenie przedmiotu mogącego służyć za treść postanowienia*. Lecz czy wyobrażenie przedmiotu mogącego być treścią postanowienia wystarcza do wywołania samego postanowienia? Bynajmniej. Ileż to razy wyobrażamy sobie jakiś przedmiot a jednak nie staje się on dla nas przedmiotem żadnego postanowienia.— Wyobrażam sobie w tej chwili lampę która się pali przedemną. Czyż to wyobrażenie ma koniecznie wywołać we mnie jakiegokolwiek postanowienie? Wcale nie.

Lecz przypuśćmy że patrząc na lampę spostrzegam że ona gaśnie, spostrzegam że brak w niej nafty. Nie mam żadnej ochoty pisać po ciemku i w tej chwili postanawiam zapobiedz temu ażeby niegasła. Co wywołało moje postanowienie? Czy samo wyobrażenie lampy gasnącej? Ależ nieraz widziałem lampy gasnące a pomimo to nie postanawiałem rozjaśniać ich. Widocznie wyobrażenie lampy gasnącej nie jest dostateczną przyczyną do wywołania z mojej strony postanowienia. Dlaczegoż

więc postanowiłem rozjaśnić lampę? — oto dla tego że gaśnięcie jej było dla mnie *niedogodnem, nieprzyjemnem; przeszkadzało* mi bowiem pisać lub czytać. Gdyby nie owo nieprzyjemne uczucie wywołane wyobrażeniem lampy gasnącej, nie byłbym powziął postanowienia.

Podobnież wyobrażenie czyjegoś nieszczęścia nie może mnie skłonić do żadnego postanowienia jeśli to nieszczęście nie budzi we mnie żadnego współczucia, jeśli dla mnie jest wszystko jedno czy tam kto cierpi lub nie. Samo wyobrażenie obowiązku które jak utrzymywał Kant musi z natury rzeczy skłaniać do dobrego, nie może mieć najmniejszego wpływu na nasze postanowienie jeśli to wyobrażenie obowiązku jest tylko przedmiotem erudyty nie zaś *uczucia*, i choćbyśmy wszystkie prawa moralne znali najdokładniej we wszystkich możliwych językach i narzeczach nie będziemy przez to ani o włos moralniejszymi, postępowanie nasze ani na jeden krok nie zmieni się.

*Zatem obok wyobrażenia przedmiotu, mogącego służyć za treść do postanowienia, potrzeba jeszcze ażeby wyobrażenie tego przedmiotu budziło w nas uczucie przyjemne lub przykre bez którego żadne wyobrażenie obojętne nie może wywołać postanowienia.*

Jeśli mam dane wyobrażenie pewnego przedmiotu i jeśli ten przedmiot budzi we mnie wstręt lub upodobanie, to czy dwa te warunki są już dostateczne do wykonania postanowienia woli, jako ich koniecznego następstwa? Przechodząc przez ulicę spostrzegam afisz teatralny na którym wymieniona nazwa sztuki budzi we mnie przyjemne wspomnienie, ponieważ niedawno słuchałem jej z wielkim upodobaniem. Czy to wyobrażenie sztuki i to uczucie przyjemności ma mnie koniecznie skłonić do jakiego postanowienia? Niekoniecznie. Mogę iść dalej i przestać zupełnie myśleć o teatrze. Zatem wyobrażenie i uczucie nie zawsze wystarczają do wywołania postanowienia. Lecz jeśli sztuka którą mają przedstawiać obudzi we mnie żywsze zajęcie, jeśli obudzi we mnie pragnienie poznania jej i je-

śli to pragnienie będzie tak silnem że przejdzie w *popęd*, to mogę postanowić i pójść do teatru.

Tak więc *obok wyobrażenia danego przedmiotu i uczucia jakie w nas budzi, potrzeba jeszcze ażeby to uczucie stało się popędem, wtedy dopiero może się stać wolą*. I znów powtórzmy zapytanie: Czy te trzy warunki już wystarczają do wywołania postanowienia naszej woli? Czy dany popęd sam w sobie, choćby najsilniejszy ma już stanowić o naszej woli? — Nie ma w tym względzie żadnej konieczności; mogę czuć bardzo silny popęd do użycia jakiejś przyjemności, a jednak nie postanowić nic w tym względzie albo nawet postanowić wprost przeciwnie aniżeli tego chce dany popęd. Lecz jeśli ten popęd będąc *dostatecznie silnym, nieznajduje żadnej opozycji wewnętrznej*, to doświadczenie własne każdego z nas uczy że *taki popęd zawsze staje się naszą wolą*.

Najprostszy akt woli w genetycznym swym rozwoju musi się składać z tych trzech wewnętrznych elementów i nie może się składać z większej liczby elementów. Gdzie brakuje jednego z nich tam nie ma woli; gdzie jest wola tam musiało istnieć wyobrażenie przedmiotu, to wyobrażenie musiało obudzić uczucie, to uczucie musiało obudzić popęd i dopiero ten popęd stał się wolą.

Ale wszystko to odnosi się do pojedynczego aktu woli. — Pojedynczy popęd tylko wtedy może wprost wytworzyć postanowienie woli jeśli jest dość silnym i jeśli nie znajdzie żadnej opozycji. — Zróbmy jeszcze kilka uwag nad każdym z tych trzech elementów pojedynczego aktu woli w szczególności.

*Przedmiot postanowień* może być niejasnym, może być błędnie pojętym, może być nawet poprostu urojeniem ale musi być uprzytomnionym w umyśle. Przypominam że mówimy tu tylko o czynach świadomych, dowolnych.

Mogę niezdawać sobie jasnej sprawy czego mianowicie pragnę ażeby się wyleczyć z pewnej choroby, ale wiem że pragnę lekarstwa. Ktoś mi podaje i zachwala środek, który może się okazać szkodliwym, a jednakże pragnę go, ponieważ przed-

miotem mojego pragnienia jest w ogóle zdrowie, które radbym osiągnąć jakimkolwiek środkiem. Człowiek może pożądać czegoś mając fałszywe przeczucie przyjemności, ale nie może pożądać niemając żadnego przeczucia przyjemności.

Z drugiej zaś strony nawet najwięcej jasne wyobrażenie, nawet grupa wyobrażeń i myśli, jako myśli, jako obojętnego odbicia rzeczywistości, same w sobie, nie mogą w niczem wpłynąć na nasze postępowanie. Z samych wyobrażeń nie można wyprowadzić woli — Rozumować nie jest to postanawiać. Wniosekować nie jest to rozkazywać.

Przykładam do siebie dwa trójkąty: przystają do siebie najdokładniej stąd *wnoszę* że są sobie równe. *Wniosek* jest *zamknięciem* działania myśli. Kocham pewną osobę — dostrzegam się że i ona mnie kocha a więc *postanawiam* ożenić się z nią. — *Postanowienie* jest rozpoczęciem działania woli.

Uważanie woli za jedno z rozumem jest błędem niedodarowania a jednak dość jeszcze rozpowszechnionym. Już Sokrates a zanim Stoicy uważali rozum za bezpośrednią przyczynę naszych czynów a idealistyczne systemy od czasów Kanta, całą moralność opierały wyłącznie na myśleniu, w zupełnym oderwaniu od uczuć. Kant pod tym względem nie jest jeszcze dosyć stanowczym ale następcy jego: Fichte, Schleiermacher a w szczególności Hegel doprowadzili wolę do zupełnej identyfikacji z myśleniem. Gdyby wola polegała tylko na wyobrażeniu i myśleniu, to wiedza o danem prawie i pojęcie go powinny wystarczać do wykonywania go. Najlepszy znawca teorii moralnych, byłby zarazem najmoralniejszym z ludzi.

Każdy myśliciel byłby zarazem człowiekiem silnej woli, człowiekiem czynu. Na zarządców kraju lub dowódców wojska potrzebaby wybierać samych filozofów. — Ale doświadczenie wcale nas tego nie uczy, owszem uczy wprost przeciwnie. Jasność myśli nie jest siłą woli. Można myśleć o winogronach niepożądając ich. Człowiek najedzony ma równie *jasne wy-*

*obrażenie* pieczeni, jak człowiek głodny, a jednak wyobrażenie to nie budzi w nim pożądania. <sup>1)</sup>

Toż samo możemy powiedzieć i o uczuciu. I uczucie może być mniej lub więcej silnem tak jak wyobrażenie mogło być mniej lub więcej jasnem.

Uczuwanie jest władzą równie bierną jak wyobrażanie. Uczucie jako uczucie jest równie dalekiem od postanowienia woli jak wyobrażenie, jako wyobrażenie. Wyobrażenie tylko jako uczucie a uczucie tylko jako popęd może się stać wolą.

Jak wyobrażenie przedmiotu może być niejasnem, tak niewyraźnem może być uczucie które w danej chwili gra rolę pobudki decydującej.

Trzeba być bardzo biegłym w rozważaniu sprężyn naszej działalności ażeby odczuć i odróżnić te mianowicie uczucia, które występują jako podstawy popędów a które maskują się nawykniem lub rozumowaniem. Nawykniem do pewnych czynów występuje jako poczucie potrzeby tych czynów, ale ponieważ powstawało zbyt nieznacznie i tylko stopniowo wzrastało w siłę, jako nałóg, przeto umysł nasz bardzo często prześlepia te tysiączne ale drobne wpływy, prześlepia nawet całą doniosłość takiego nałogu dla naszej działalności. Dopiero sprzeciwienie się temu nałogowi budzi silny niepokój i niezadowolenie wykazując jak silne były te uczucia oparte na przyzwyczajeniu.

Jeśliby kto utrzymywał że pobudka uczuciowa nie jest koniecznie potrzebna dla wytworzenia pewnych czynów dowolnych, to zarzut ten będzie polegał tylko na trudności wysłędzenia: jaka mianowicie pobudka uczuciowa była decydującym motorem dla danego czynu. — Najmniej bowiem nawykliśmy do zdawania sobie jasnej sprawy z naszych uczuć.

Wychowanie, a szczególnie późniejsze z ludźmi pożycie,

---

<sup>1)</sup> Ob. szczegóły dotyczące różnicy pomiędzy rozumowaniem a poczuciem moralnem w drugim „Pytaniu.“ Str. 8 i nast.

uczają nas tej towarzyskiej hypokryzy, która wymagając tyśiącznych grzeczności w słowach, pozwala uczuciom rzeczywistym pozostawać obojętnymi świadkami, tych uczuć urojonych które wypowiadają nasze usta. — Najwięksi przeciwnicy konwenansów, nie mogą się ustrzedz od pewnej dysharmonii pomiędzy życiem przejawiającem się w słowie lub nawet w czynach a życiem niekłamaniem ukrytem w głębi duszy. U wielu bardzo ludzi rozbrat ten staje się głęboką przepaścią. Tym sposobem w umyśle naszym rodzą się i ustalają skojarzenia wyrazów uczuciowych, niezależnie od samych uczuć, do tego stopnia, że później te wyrazy nam samym utrudniają wykrycie rzeczywistych uczuć, występujących jako pobudki w danym czynie.

Z drugiej strony i bez takiego fałszywego nałogu, ścisłe zdeterminowanie najpospolitszych naszych uczuć przedstawia bezporównania większe trudności aniżeli zdanie sobie sprawy z właściwych *wyobrażeń*. — Najmniej jasne a jednak najsilniejsze uczucia występują mianowicie w wieku młodzieńczym. Młody chłopiec a więcej jeszcze młoda dziewczyna, nie są w stanie wykryć i oznaczyć tysiąca uczuć, które kierują ich krokami. Tylko obojętny a doświadczony spostrzegacz, może w każdym ruchu, w każdym uśmiechu, w każdym spojrzeniu i dźwięku mowy, wykryć te uczucia które spoczywając na dnie duszy stamtąd kierują ruchami organizmu.

Wreszcie, niezliczone złudzenia świadomości w zakresie naszych uczuć, doskonale są znajome lekarzom, którzy wiedzą, że w wielu razach nasze własne opowiadania o doświadczonych uczuciach służyć mogą tylko za wskazówkę całkiem odrębnych pobudek organicznych z których nie zdajemy sobie jasnej sprawy. Przekonanie o stałości naszych uczuć i o ich rzeczywistej treści jest najpospolitszym przedmiotem naszych złudzeń. Któż szesnastoletnie serce nie jest najmocniej przekonane, że będzie kochać do grobowej deski pierwszy swój doczesny ideał, o którym zapomni do przyszłej Wielkiejnocy? Któż nie wierzy w niezmiennosc swoich przekonań, wtedy gdy potrzebę

ich silnie uczuwa? A jednak ileż to razy własne nasze serce wypiera się przeszłych uczuć i przekonań nie spostrzegając co owo zaparcie się spowodowało!

Są ludzie którzy zmianę przekonań uważają za hańbę, nie spostrzegając że je codziennie zmieniają. W czerwonych czasach wszyscy są czerwoni, ale gdy przyjdą chwile czarne, któż się nie uważa za ich proroka? Ten któremu przez myśl nie przeszły, ale któremu barwa uczuć spłowiła, powtarza co chwila: A mówiłem!.. a prosiłem!.. I jest najmocniej przekonany że mówił i prosił.

Gdzież więcej złudzeń jak w sferze uczucia? I to właśnie jest przyczyną dla której tylko obojętny spostrzegacz, tylko bystre oko biegłego psychologa może wykryć, jakie uczucie leżało na dnie danych czynów. — A jakże nam daleko do takiej biegłości!

Uczucie ażeby się stać popędem, przechodzi stopniowo ze stanu biernego w stan czynny. Stopnie tego przejścia dające się ująć w świadomości są następujące: uczucie — życzenie — pragnienie — pożądanie — popęd — namiętność — szal.

Pragnąć nie jest to jeszcze postanawiać. W pragnieniu uczucie jest już w połowie drogi do czynu — jako popęd staje się czynnikiem, bodźcem który w normalnych warunkach może się stać wola. Namiętność i szal są tylko patologicznym stanem popędu. Łatwość z jaką uczucie przechodzi w czyn dla różnych organizmów stanowi cechę charakterystyczną. Są ludzie z natury żywej wrażliwości ale tak biernej że wrażenia zewnętrzne, że tak powiem, grzęzną w ich duszy, zostają pochłonięte i giną bez odruchu. Ludzie ci mało objawiają to co się dzieje w ich duszy. Wola ich niemal wyłącznie zakłada sobie cele wewnętrzne i na nich poprzestaje.

Inni przeciwnie odznaczają się bardzo łatwym i szybkim przeskokiem od uczucia do woli. Ludzie tacy co tylko czują muszą wypowiedzieć, nie mówą to gestem, nie gestem to wyrazem twarzy. Ci ludzie mieszkają zewnątrz siebie, niemają w duchu własnym żadnego ustronia gdzieby się mogły przytulić



marzenia i nadzieje, nie mają celi klasztornej dla smutku i rezygnacyi, nie mają konfesjonau dla swego sumienia, przystanku dla pragnień, i pożądań, skarbcza dla wspomnień i pamiątek. Niepodobieństwem jest dla nich postanowić coś w głębi duszy a jednak czekać z urzeczywistnieniem, układając systematyczny plan działania. W duszy ich jak we młynie którym wiatr wrażeń obraca. Gdy wiatr ucichnie praca wewnętrzna ustaje.

Przechodząc do popędów widzimy w nich podobną różnorodność w natężeniu jak w uczuciach. Mogą one być tak słabe że je całkowicie prześlepiamy, a mogą też być tak silne że czujemy iż żadna siła zewnątrz pokonać ich nie może.

Siła pragnienia, popędu, zależy od siły ponęty jaką nam przedstawia imaginacja a więc od siły przeczucia przyjemności. — Jak już wspomniałem pobudki silne w rzeczywistości, mogą nie budzić naszej uwagi gdy są oparte na nałogu i przyzwyczajeniu.

Takie popędy stawiają opór bierny, podobnie jak mur, który jakkolwiek nie działa na nas a jednak nam drogę zastępuje. Takie popędy utajone same w sobie przedstawiają niezmiernie bogaty materiał do badań mogących rzucić wielkie światło na kwestyję którą traktować zamierzamy. W tej chwili musimy poprzestać na zaznaczeniu ich doniosłości. Ale potrzeba nam jeszcze zwrócić uwagę na warunki powstawania popędów w ogóle.

W każdej chwili życia świadomego doświadczamy znacznej liczby wrażeń zewnętrznych i wewnętrznych. Te wrażenia tworzą w nas tysiące wyobrażeń i uczuć z których czucia odnoszące się do naszego ciała, jak: czucie mięśniowe, czucie ruchów oddechowych, czucie napływu krwi i pulsów, czucie stanu żołądka i t. p. czucie dotyku jakie sprawia ocieranie się odzieży o ciało, czucie własnych ruchów i t. d. są najczęściej stałe — te wrażenia tak nieznaczne dla naszej świadomości stanowią jednak tło na którym odbijają się jaśniejsze wyobrażenia i silniejsze czucia. Jest w tym ustroju pewna harmonija, nie mniej

jednak ta harmonija jest ciągle zrywana. Nie rozróżniamy wrażeń pochodzących np. z żołądka, jeśli w czynności tego organu nie zaszła żadna zmiana. Lecz jeśli na raz pomiędzy wrażeniami które mówią że wszystko dobrze idzie w organizmie, znajdzie się jedno nienormalne — harmonija owego tła naszej świadomości zrywa się. Przypuśćmy że żołądkowi zabrakło przedmiotów materialnych na których mógłby zużyć swój sok trawiący. Wówczas ten sok trawiący nie mając nic lepszego do roboty, drażni nerwy. Nerwy podrażnione dają znać do mózgu, że źle się dzieje. Nie ma co trawić! wołają one. I poczucie „ja” burmistrzujące po mózgu zmuszone jest przyjąć nieproszonych gości, którzy w jednej chwili mieszają cały ład domowy. Nie można myśleć o czem się chce, nie można czuć tego czego by się chciało, bo ci nieproszeni goście pomieszali nam wszystkie szyki. W umyśle powstaje *uczucie nieprzyjemne*.

To uczucie budzi w nas popęd do pozbycia się go. — Domaganie się wzrasta z każdą chwilą dopóki popęd głodu nie zostanie nasycony.

Nasycenie popędu niweczy go w danej chwili, rodząc uczucie przyjemne. Popędy są zawsze oznaka pewnej dysharmonii, pewnego naruszenia równowagi w życiowych funkcjach naszej istoty. Dopóki organizm miał zawsze dostateczną ilość pokarmu dopóty nie doświadczaliśmy popędu głodowego. Dopiero pewien *brak* organiczny i poczucie tego braku wytworzyło w nas popęd głodowy. Czemże jest ten popęd? Dążeniem do zapełnienia braku który czujemy.

Jakikolwiek przykład weźmiemy, zawsze wypadnie toż samo. Czem jest uczucie zimna? Poczuciem braku ciepła.

Czem jest popęd do okrycia się? — Dążeniem do zapełnienia tego braku.

Czem jest uczucie tęsknoty? Poczuciem braku przedmiotów ukochanych. Czem jest popęd do szczęścia? Dążeniem do zapełnienia tego braku. Gdzie są popędy tam musi czegoś brakować.

Przypuśćmy że nasz głód został zaspokojony. Popęd głodowy niknie. Rodzi się *uczucie* przyjemności. To uczucie trwa czas jakiś słabnąc stopniowo. Dla czego? Bo popęd głodowy *zaczyna wychodzić ze stanu nasylenia a przechodzić w stan wolny, nienasycony*. W chwili gdy to przejście stanie się zupełnie będziemy mieli na nowo uczucie głodu nienasyconego, czyli popęd głodowy. — Popędy są uczuciami w stanie wolnym — nasylenie popędów niweczy je w danej chwili.

Jest w tych objawach pragnienia, coś analogicznego z innymi objawami natury.

Wiadomo że w stanie elektrycznym danego ciała za chodzi najzupełniejsza równowaga i nie ma żadnego oddziaływania na zewnątrz jeśli elektryczność dodatnia jest zjednoczona z elektrycznością ujemną. Lecz jak tylko równowaga to zostanie zerwaną, jeśli oddzielimy elektryczność dodatnią od ujemnej to ta, która pozostała, okazuje jakby dążenie do zapelnienia braku i przywrócenia równowagi. Wtedy elektryczność przechodzi w stan czynny a nawet przenosi się z miejsca na miejsce dążąc do zjednoczenia się z przeciw imienną i powrócenia do stanu równowagi. Jestto niby popęd domagający się nasylenia, czyli uczucie w drodze do czynu. I gdyby ciało elektryczne miało świadomość swego stanu, czułoby niezawodnie *pragnienie, popęd* do nasylenia swej przyrodzonej skłonności. W naturze psychicznej zarówno jak w naturze fizycznej daje się spostrześć owo bezustanne zrywanie równowagi i bezustanne dążenie do równowagi, nigdy nie dającej się osiągnąć w zupełności. Wszędzie ruch, wszędzie kołysanie się, wszędzie dążenie do spoczynku nigdy niezaspokojone. Fala wahań — to cały świat zjawisk.

I w duszy ludzkiej nie ma ani jednej chwili w którejby nie powstawały popędy, zawsze jednak przeważająca jest ilość uczuć w stanie nasyconym, w przeciwnym razie życie byłoby niedotrzymaniem. Szczęście nasze polega na ciągłym dążeniu

i nadziei, ale ciągle dążenie bez żadnego zaspakajania byłoby straszną męczarnią.

Podstawą popędów jest doświadczenie; ażeby czegoś pragnąć potrzeba przedtem czegoś podobnego doświadczyć.— Można pragnąć rzeczy niemożliwych, wymarzonych, ale tylko na podstawie przeszłego doświadczenia.

Mogę pragnąć nieba jakkolwiek go nie widziałem, dla tego tylko, że w wyobrażeniu nieba uosobiłem sobie wszystkie najprzyjemniejsze wrażenia mojej duszy jakich kiedykolwiek doświadczyłem. Zanim weszło w zwyczaj picie kawy nikt nieczuł popędu do napicia się jej. Nie koniecznie jednak trzeba wszystko samemu doświadczyć, ażeby pożądać, ponieważ wyobrażenie danego przedmiotu, zwykle zawiera w sobie pierwiastki doświadczone już nam znajome, wystarczające do obudzenia pożądania. Tak np: nie słyszałem nigdy żadnej opery Wagnera a jednak radbym ją usłyszyć, ponieważ jestem zaciekawiony tem com o nim słyszał i ponieważ nieraz doświadczałem przyjemności ze słuchania dobrej opery; ale czyż mogę pragnąć usłyszyć operę, jeśli nie mam zasady z usłyszenia jej spodziewać się jakiegokolwiek przyjemności?

Skoro nie możemy pragnąć tego co w nas nie budzi upodobania, a podstawą upodobania może być tylko doświadczenie czegoś podobnego, przeto i podstawą postanowień naszej woli jest własne nasze doświadczenie. — Przeczujemy przyjemność ponieważ podobnej doświadczyliśmy.

Na tej zasadzie pragnienia wzrastają w stosunku prostym do zakresu naszego doświadczenia, jeśli tylko to doświadczenie nie wywołało przesyty.

Łatwo teraz będziemy już mogli oznaczyć do czego dążą postanowienia naszej woli?

*Postanowienia naszej woli mają zawsze na celu pewną zmianę w obecnym stanie naszego ciała lub naszej duszy.*

Pożądać coś lub unikać czegoś jest to dążyć albo do sprowadzenia pewnego nowego stanu albo też do usunięcia

obecnego — co na jedno wychodzi. Ponieważ wszystkie wrażenia koncentrują się w naszej duszy i o tyle tylko mają dla nas znaczenie o ile stały się wyobrazeniami i uczuciami, przeto celem wszelkiego pożądanego jest osiągnięcie pewnej zmiany w obecnym stanie naszych wyobrażeń i uczuć, ze względu na ich ilość, jakość, stosunek jednych do drugich i sposób istnienia.

Cele naszych dążeń mogą być zewnętrzne lub wewnętrzne. Celem zewnętrznym jest np: dla strzelca zabicie zwierzyny. Celem wewnętrznym jest np: dla ucznia nauczenie się wokał łacińskich. Ale psychologicznie rzecz uważając wszystkie nasze postanowienia mają cel wewnętrzny, ponieważ wszystkie dążą do wytworzenia w naszej duszy zmiany mniej lub więcej pośrednio.

Z konieczności tego pośrednictwa wynika potrzeba pewnych środków do osiągnięcia pewnych celów. Lecz każdy środek może być sam w sobie celem. Można się uczyć muzyki z tą myślą iż znajomość jej będzie dla nas środkiem do utrzymania życia, ale można też uczyć się dla samej przyjemności umienia.

Spróbujmy czy nie da się jeszcze bliżej oznaczyć psychologicznego celu wszystkich naszych postanowień.

Jeżeli chcemy zmiany, to znaczy że z obecności nie jesteśmy zadowoleni: że czujemy brak czegoś co by dla nas było pożądanym, albo że czujemy obecność czegoś, od czego radzibyśmy uwolnić się. Wzywam czytelnika ażeby przejrzał najstaranniej cały obszar swej samowiedzy a przekona się że nigdy innego pożądanego nie doświadczał, nigdy nic innego nie postanawiał, ponieważ innego rodzaju pożądanego, innego rodzaju postanawianie jest poprostu niemożliwym. Ktoby chciał na przekór prawu psychologicznemu, pożądać czegoś co w nim nie budzi żadnego upodobania co mu nie obiecuje żadnego zadowolenia, albo odrzucić coś, co w nim pod żadnym względem nie budzi żadnego wstrętu, żadnej odrazy, ten dowodziłby tylko że dowiedzenie zdania przeciwnego zrobiłoby mu przyjemność;

i tym sposobem chcąc niechcąc potwierdziłby prawo któremu radby zaprzeczyć. Oto właściwość praw psychologicznych. — Tak np. przypuścmy że ktoś dla zadania kłamu moim słowom, bierze szpilkę i ukuwa się aż do krwi. Ukłucie to budzi w nim uczucie nieprzyjemne a jednak ukuwa się po raz drugi. Czyżby to dowodziło że uczucie przykrości wywołało w nim postanowienie powtórzenia go? Bynajmniej. Motorem tego czynu nie było uczucie przykrości z ukłucia szpilką, lecz uczucie zadowolenia ze znalezienia dowodu który miał stanowczo poprzeć jego zdanie. Gdyby był z góry przeswiadczony że doświadczenie to posłuży tylko do potwierdzenia tego czemu radbył zaprzeczyć — z pewnością nie byłby się kłuł szpilką.

Człowiek chory który się poddaje operacji nie czyni tego dla bólu o jaki go ta operacja przyprawi, lecz dla przyjemności jakiej doświadczy ozdrowiawszy. A że to będzie przyjemność, to wie o tem z doświadczenia na najdrobniejszych faktach codziennego życia. Przecucie przyjemności jest samo przyjemnością, dla tego że się opiera na wspomnieniu przyjemności.

Trzeba więc tylko rozróżnić dokładnie co było właściwym motorem dla danego czynu a prawo psychologiczne przy każdym rozbiorze potwierdzi się nowym dowodem. Streszczając wszystkie powyższe wywody powiemy:

*Ostatecznym celem wszelkich pożądań i postanowień jest zmiana obecnego stanu duszy na przyjemniejszy.*

Popędy nasycają się wrażeniami. — Sen, który jest wstrzymaniem wrażeń doprowadza uczucia nasycone napowrót do stanu wolnego i stąd popędy nasze odświeżają się z każdą doba. Dopóki czuwamy dopóty musimy pragnąć. — Ogólna summa naszych popędów ma swoje *maximum* i *minimum* nasyceń ale nigdy nie możemy zaspokoić wszystkich naszych popędów ani też przez jedną choćby chwilę pozostawić wszystkie bez nasyceń. Choćbysmy nawet doszli do Dyjogenesowskiej obojętności w poglądach na świat i życie, zawsze jeszcze pra-

gnielibyśmy jak on, ażeby inni nie zastanieli nam słońca, i zostawili nas w pokoju.

W tej odwiecznej tęsknocie do lepszego którą oddychać stworzenie, które głosi i potwierdza nawet zamach samobójcy, w tem nienasyconem dążeniu do szczęścia, leży cała tajemnica wszystkich naszych działań i nadziei. Żadna istota nie może się wyłamać z pod tego prawa, żaden czyn nie może go zniweczyć. — Nieubłagana konieczność chce ażebyśmy dążyli do szczęścia.

## ROZDZIAŁ IV.

### Pojęcie woli jako władzy.

Z tego cośmy dotychczas powiedzieli już lat 10 nam przyjdzie ustalić co mianowicie rozumiemy przez *postanowienie* naszej woli.

Widzieliśmy już, że jeśli w duszy naszej istnieje tylko jeden popęd i jeśli ten popęd nie znajduje żadnej wewnętrznej opozycji to taki popęd stanie się naszą wolą, i może wywołać pewne czyny. — Mam umysł zupełnie swobodny, żadne silniejsze uczucie nie ożywia mojej myśli — czuję najzupełniejszy spokój duchowy — lecz w tej chwili uczuвам pragnienie głodu.

Głód coraz silniej domaga się zadośćuczynienia. Żadna przeszkoda wewnętrzna nie usiłuje go stłumić — popęd wzrosłszy do pewnego natężenia zostaje zaakceptowany przez poczucie naszego „ja” — i powiadamy: *chcę jeść — muszę iść na obiad*. — Popęd stał się postanowieniem, postanowienie może się stać czynem.

Ale rzeczy mogą wziąć całkiem inny obrót, gdy zamiast jednego wystąpią dwa popędy. Jeśli będą zgodne, rezultat łatwo przewidzieć — wola stanie się tem silniejszą. Czuje

głód a obok tego godzina, w której muszę się stawić na obiad właśnie wybiła — tem bardziej muszę się spieszyć i postanowienie moje staje się tem więcej stanowczem. — Lecz jeśli te dwa popędy będą sprzeczne, cóż się stanie? Czuję głód, ale oto właśnie zbliża się godzina w której obiecał mnie odwiedzić gość pożądanym. Iść? czy nie iść? Jużem się zabierał do wyjścia, gdy mi ta druga okoliczność stanęła na pamięci. — Popęd głodowy znalazł przeciwnika i nastąpiło starcie. Kto zwycięży? odpowiedź łatwa: silniejszy. Siłę popędu możemy mierzyć siłą ponęty jaką nam przedstawia wyobraźnia.

Jeśli spodziewam się większej przyjemności z widzenia przyjaciela aniżeli z nasycenia żołądka, to mój popęd żądający pozostania w domu jest silniejszy i po pewnej chwili *wahania się, rozwagi*, stanie się moją wolą — popęd głodowy będzie zmuszonym do milczenia i zostanie w domu.

Jeśli przeciwnie, osoba której się spodziewam nie budzi we mnie sympatyi, jeśli radbym w ogóle jak najmniej mieć z nią stosunków, jeśli nie potrzebuję się obawiać żadnej przykrości z tego powodu że mnie w domu nie zastanie, — to mój popęd głodowy jest silniejszym, pokona przeciwnika i po krótkim wahanii postanowię pójść na obiad.

Ale może być jeszcze jeden przypadek: oba sprzeczne popędy mogą być równej siły. Jak tu sobie postąpić?

I tak źle i tak niedobrze. Zaledwie się zdecyduję na jedno, drugie postanowienie bierze górę — co chwila jestem popychany i powstrzymywany od działania. Szala postanowień waha się a żadna strona nie przeważa. — Nie ma przykrzejszego stanu nad niepewność, zwłaszcza gdy sprzeczne popędy są dość silne i tworzą walkę wewnętrzną. Kto długi czas doświadczał takiej niepewności, ten uczuje wielką ulgę jeśli z zewnątrz lub z wewnątrz przybędzie mu jakaś nowa pobudka, która szalę postanowień na tę lub ową stronę przeważy. Każdy taki nowy popęd witamy jak zbawcę i jeśli był on dość silny ażeby poważną swoją uciszyć wojnę domową, to mówimy że nam ciężar spadł z serca.



Czemże będzie postanowienie naszej woli wynikłe na skutek wmieszania się tej nowej siły wewnętrznej? — Rezultatem kombinacji wszystkich trzech popędów,—ich *wypadkową*.

Kto przywykł do obserwowania samego siebie temu nie-trudno będzie przypomnieć taką okoliczność życia w której walkę dwóch równie silnych popędów, zakończyło przywołanie do świadomości nowej, choćby nadzwyczaj słabej pobudki. Przedstawia to pewną analogiję, z dorzuceniem na jeden z talarzyków szalki maleńkiego ciężarku, który jednak przewagę jednej strony decyduje.

Dawniejsi psychologowie, używając nieściśłych wyrażen utrzymywali nieraz że my niezależnie od popędów samą siłą naszej woli pokonywamy najsilniejsze popędy. Zdanie takie wymaga objaśnienia. Popędy występują zwykle w znacznej liczbie i z tych jedne wchodzi w skład poczucia *ja*, inne zaś uważamy za coś zewnętrznego i w tedy, w mowie potocznej, ogół popędów zjednoczonych z naszym *ja* nazywamy siłą *woli* a inne mianujemy właściwem nazwiskiem *popędów*.

Ale czemuż jest siła woli, jeśli nie siłą popędów. My dla ściśłości nie możemy z pomiędzy kilku popędów, jednych nazywać popędami a innych wola, bobyśmy się ciągle plątali w definicyjach i tylko dla odróżnienia popędu wypadkowego, ostatecznego, wynikłego ze skombinowania się pewnej liczby popędów składowych—od tych ostatnich, nazywamy go *wolą*, albo *postanowieniem woli*. — Dopóki nieustaliła się wypadkowa popędów, dopóty nie ma *woli*. Przyjmując taką definicyję zyskujemy na jasności i nie potrzebujemy ciągle zwracać uwagi czytelnika na to czy *wola* o której mówimy jest cząstkowem pojedynczem *chceniem*, czy też rezultatem wynikłym z kombinacji pewnej liczby takich *chceń* pojedynczych, *chceniem* ostatecznem wypadkowem, czyli *postanowieniem woli*. Dla pojedynczego zaś *chcienia* zachowamy tylko nazwę *pragnień, pożądań lub popędów* stosownie do ich siły.

Tak więc dla nas popędy mogą istnieć bez woli, ale wola nie może istnieć bez popędów. — Gdzie nie ma popędów, tam

nie ma woli. — Nie można *chcieć* czegoś nie pragnąc czegoś a więc nie czując do czegoś popędu. W tem najogólniejszem ale zarazem najcislsiejszem znaczeniu, wszystko cokolwiek w duszy naszej jest w stanie pobudzać do działania lub stawiać opór działaniu, będziemy nazywali *popędem*; czy to będzie popęd zmysłowy, czy najbardziej idealny, czy egoistyczny, czy moralny, czy gwałtowny jak popędy namietności, czy tylko biernie odporny jak popędy oparte na samym ustroju organicznym i przyzwyczajeniu — jeśli tylko ma siłę pobudzać do działania lub powstrzymywać inne siły od działania, zawsze będziemy go nazywać popędem. — Pojedynczy zaś popęd w tedy tylko nazwiemy *wolą*, jeśli stawszy się świadomym nie znajdzie w duszy żadnej opozycji. — Ile razy wystąpi więcej popędów do działania, tyle razy *wola* będzie dopiero rezultatem kombinacji tych popędów, i jesliby po ustaleniu się wypadkowej, po wytworzeniu się woli, znalazł się jaki nowy popęd — malkontent któryby usiłował stawiać opór prawej władzy, to dopiero wtedy moglibyśmy powiedzieć że *wola pokonywa popęd*. Zawsze pamiętając że i w tym razie *wola* nie uprzedza popędów lecz jest ich bezpośredniem następstwem. *Wola* jest tem względem popędów czem rząd republikański względem deputowanych narodu, a popędy względem reszty objawów duchowych tém, czem deputowani względem narodu. — Dopóki reprezentanci nie porozumieją się z sobą i na podstawie przeważających opinii nie wybiorą rządu, dopóty nie ma rządu. Dopóki popędy nie skombinują się z sobą, i na podstawie przeważających dążeń nie wytworzą woli, dopóty nie ma woli.

W oderwaniu od popędów, *wola* jest tylko *możliwością* objawu woli, jest tylko *pojęciem* uogólniającem i symbolizującym pewną charakterystyczną grupę zjawisk.

W oderwaniu od pragnień popędów i postanowień *wola* nie ma bytu jako coś realnego, konkretnego. Nie jest ona służebnicą *oczekującą* na rozkaz popędów (jakby to mógł powiedzieć stronnik konieczności), ani też samowolnym despota *oczekującym* na wiadomości od swoich poddanych, ażeby według

takowych, ale niezawisłe od ich domagań się, postąpić tak lub inaczej (jakby to mógł powiedzieć stronnik wolnej woli), nie jest ona, jednym słowem czemś istniejącem już, nad czemby ogół popędów mógł panować lub coby mogło panować nad niemi, ale jest ona *wypadkową skombinowania się* popędów, wypadkową o której *wiemy* i którą uważamy za *swoją*, kojarząc z nią poczucie samych siebie. — I wtedy to czujemy że wola nasza z nas samych wypływa, że my sami jesteśmy bezpośrednią przyczyną naszej woli.

Przypadek zrzucił że zabierając się do pisania niniejszego rozdziału i przerzucając notatki dawniejszych spostrzeżeń które od kilku lat niemal codziennie spisuję, znalazłem następującą uwagę:

„Gdy usiłuję zanalizować *wyobrażenie woli* jako samodzielnej siły, spostrzegam w myśli jakby jakiś niejasny rozkazujący ruch ręki, i to niejasne wyobrażenie ręki staje w moim umyśle zawsze, ile razy usiłuję wyobrazić sobie wole w oderwaniu od szczegółowego postanowienia lub szczegółowego wyboru“.

„Podobniez gdy chcę ująć zmysłem wewnętrznym co się dzieje w moim umyśle gdy siłą woli pokonywam jakiś opór wewnętrzny, np: gdy chcę koniecznie coś sobie przypomnieć zawsze widzę w tej sile woli niejasny obraz jakby własnej ręki czy też całego ciała którem usiłuję odepchnąć i przełamać jakąś zewnętrzną, realną przeszkodę.“

Zwracam uwagę czytelnika na to drobne spostrzeżenie, ponieważ ono stanowi klucz do wykrycia genetycznego rozwoju pojęcia naszej woli jako władzy.

Pierwej zanim byliśmy w stanie obserwować nasze myśli i zastanawiać się nad wewnętrzną stroną naszych objawów duchowych — miesaliśmy już wielokrotnie sposobność uważania naszych czynów zewnętrznych a w szczególności ruchów naszych rąk jako najpospolitszych i najwidoczniejszych. Pierwej umieliśmy wybierać pomiędzy dwiema zabawkami lub dwoma cukierkami, zanim byliśmy w stanie wybierać pomiędzy

jednym lub drugim pojęciem, jedną lub drugą ideą. Obserwacja zewnętrzna jest zawsze genetyczną podstawą dla obserwacji wewnętrznej. Niech czytelnik najwięcej uzdolniony do samodzielnego abstrakcyjnego myślenia, zechce sobie wyobrazić w swoim umyśle ów akt wyboru w oderwaniu od przedmiotów wyboru, a przekona się że zawsze musi wyobrazić sobie jakąś siłę (niby rękę), *zewnątrz* której istnieją *obok siebie* jakieś niejasne przedmioty z pomiędzy których ta siła *ujmuje* jeden lub drugi. Przy użyciu najwięcej abstrakcyjnej barwy dla naszej myśli, będzie to zawsze tylko niejasne wyobrażenie owej niby ręki poruszającej się w przestrzeni i ujmującej coś w przestrzeni po pewnym wahanii pomiędzy czemś jednym a czemś drugim. — Ten jeden fakt więcej nas uczy anizeli tysiące teoretycznych poglądów na naszą wolę. Może on nam służyć za wskazówkę w jaki to sposób powstało w nas pojęcie *władzy* w ogólności a w szczególności władzy duchowej, pozwalające nam odróżnić władzę działania od samego działania, siłę od zjawiska.

To rozróżnienie tak szacowne dla naszej myśli, stało się jednak niezmiernie szkodliwym dla tych umysłów które niezdarząc sobie jasnej sprawy z genetyczno-porównawczej strony tego rozróżnienia, doprowadziły do ostateczności rozbrat pomiędzy siłą a zjawiskiem i wyrodziły najbliżniejsze przekonania, nawet w sferze naukowych badań przyrodniczych. Zmysłowe pochodzenie naszych pojęć było przyczyną ich uosabiania i przypisywania im realnego bytu.

Dzieci i ludy dzikie dziś jeszcze znajdują się w tym stanie genetycznym. Uosabianie sił przyrodzonych, wiara w duchy i odrębne żywioły, czy działacze przyrodzone, są jeszcze zażytkiem tej zmysłowej epoki naszego rozwoju.

Średniowieczny spór realistów z nominalistami był tylko echem owych dzikich wyobrażeń, ale był echem, które już głos rozumu zmuszał do milczenia. Oby te echa umilkły na zawsze w naszej duszy. — „*trzeba, żeby w umysłach było jasno...*”

Dziś już w znacznej części otrząsnęliśmy się z tych uprzedzeń. — Sił przyrodzonych nie uważamy już za jakieś byty odrębne, lub co gorsza za jakieś mityczne osobistości. Niema już Neptonów i Plutonów! Już *Archeusz* przestał trawić w żołądku a *duchy nerwowe* nie gnieźdzą się już w nerwach. Cienie przeszłości wracajcie do krainy marzeń i niech wam nicosić będzie lekka!

Ale trudna to sprawa z temi duchami przeszłości. „Trudno jest schwycić cień za kark i powalić na ziemię” jak mówi Wiktor Hugo. Napróżno radziłybyśmy wrzucić je do Lethy. — Skłonność do uosabiania tego czego nie widzimy i dziś jeszcze utrzymuje się tu i owdzie w pojęciu *siły*. Przywykliśmy uważać siłę za coś w rzeczywistości odrębnego od działania i nie jeden jeszcze sądzi że siła może istnieć niezależnie od ruchu, że siła przyciągania jest czemś samoistnem niezależnie od faktu przyciągania, że siła życia jest czemś rzeczywistem w oderwaniu od samego życia, że władza wyobrażania jest czemś odrębnem od samego wyobrażania, że władza woli jest czemś realnem w oderwaniu od wszelkich aktów woli. — Tymczasem są to tylko pojęcia które przez nadanie im odrębnych nazwisk możemy przeciwstawić faktom.

Siła ruchu, niezależnie od samego ruchu w naturze nie istnieje. — Czy istnieje po za naturą? Bóg to raczej wiedzieć — w każdym razie nie o niej nie wiemy; a ta okoliczność wystarczy ażeby się powstrzymać od rozprawiania o istnieniu sił po za naturą. — Siła ruchu w oderwaniu od samego ruchu jest tylko pojęciem naszego umysłu. Genetyczny rozwój tego pojęcia usprawiedliwia jego wyrazistość. Tysiąc razy na dzień od pierwszych chwil dzieciństwa zwracaliśmy uwagę na ruchy naszych rąk które mogły poruszać lub nie poruszać, dotykać lub nie dotykać przedmiotów zewnętrznych nie tracąc przez to własnego bytu.

Na gruncie tych codziennych zmysłowych doświadczeń rozwinęły się inne nasze pojęcia a w szczególności pojęcia siły i władzy. I stąd siłę wyobrażamy sobie jakby ową rękę, któ

ra może w danej chwili spoczywać lub działać nieprzestając być tem czem jest.

Sądźmy że siła przyprzega się do materji tak jak komic do wozu. Przenoszenie takich powierzchownych pojęć na pole nauki jest przyczyną najgrubszych błędów. Dla badacza, kon który spoczywa nie jest siła martwa, gdyż organa jego ulegają ciąglemu niewidzialnemu, wewnętrznemu ruchowi cząstek, który to ruch może się *przeobrazić* w ruch zewnętrzny, widzialny, ale to nie znaczy ażeby kon niemając w sobie ruchu, miał siłę. — Ruch tylko przez ruch wywołanym być może. My nie widząc *ruchu utajonego*, nazywamy go *siłą*, a *ruch widoczny*, *objawem* tej siły ale jestto tylko rozróżnienie naszego umysłu, są to tylko dwa różne pojęcia, nie zaś dwie różne rzeczy.

W naturze nie ma sił beczynnych, są tylko ruchy utajone; ruch powszechny, nieskończony, nieprzerwany, ruch wszelkich możliwych nateżeń, wszelkiej możliwej przyrody jest życiem świata, życiem organizmów, życiem duszy. Jeden rodzaj ruchu przeobraża się w równoważną ilość drugiego ruchu.

Nic nie ginie i nic się nie stwarza. *Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverteri.* Każda siła jest ruchem — każdy ruch jest siłą.

My rozróżniamy jedno od drugiego bo musimy rozróżniać, to cały nasz przywilej; gdybyśmy nie rozróżniali nie moglibyśmy ani myśleć, ani czuć, ani tem samem pragnąć.

Ciepło jest co innego, a temperatura 20° co innego; ale ciepło w ogóle i temperatura w ogóle są jednym i tem samem.

Co innego jest siła życia a co innego proces trawienia; ale siła życia w ogóle i procesy życiowe w ogóle są jednym i tem samem.

Co innego jest wyobraźnia a co innego wyobrażanie; ale wyobraźnia w ogóle i wyobrażanie w ogóle są jednym i tem samem.

Co innego jest wola a co innego postanowienie woli; ale wola w ogólności i postanowienia woli w ogólności są jednym i tem samem.

Tylko *pojęcie* ciepła różni się od *pojęcia* temperatury, *pojęcie* woli od *pojęcia* postanowienia, ale jako byty realne, jako zjawiska są tożsamością.

W pewnych grupach zjawisk (ciepło, życie, wyobrażanie, chcenie) umysł nasz upatruje pewną wewnętrzną zasadniczą spójnię, pewien wspólny charakter, pewną typowość zjawisk i tę wewnętrzną spójnię odtworzoną, usymbolizowaną w *pojęciu*, mocą abstrakcyi od szczegółowych faktów odrywa, osobne jej nazwisko nadaje i przez nawyknienie do odbijania bytów rzeczywistych, uważa za bezpośrednie odbicie rzeczywistości, za jej rzeczywistą kopiję.

Będziemy się wystrzegać takiego naciągania. Obrazy kalejdoskopu istnieją tylko w naszym oku. Dopiero w naszym oku z tych pojedynczych, niesymetrycznych, różnokolorowych szkiełek, składa się jeden pełny, symetryczny obraz,—który się ma tak do rzeczywistości jak *pojęcie barwy* w ogóle do wyobrażeń wszystkich barw szczegółowych.

Wola nie jest bytem substancjonalnym który czeka, aż mu się trafi jakiś materiał do obrabiania — tak jak siła życia nie jest jakimś eterem niewidzialnym przyczepionym do ciała w charakterze pełniącego obowiązki kucharza, szafarza, intendenta lub „lebenswerkera”—tak jak ciepło nie jest jakimś gazem czy płynem nieważkim któryby od czasu do czasu zadawał sobie pracę rozpychania atomów dla ogrzania zziębniętego ciała.

Korzystając z abstrakcyi nie używajmy jej na złe. Rozróżnijmy duszę nawet od siły duszy, siłę duszę od władz duszy, władze duszy od działań duszy i t. p. ale nie uważajmy tych podziałów za odrębne byty! Czemże bowiem jest dusza w oderwaniu od władz duszy? tylko oderwanem *pojęciem*. Czem są władze duszy w oderwaniu od wyobrażania, uczuwania, pożądania, pamiętania i t. p. Tylko oderwanem *pojęciem*. Czem jest wyobrażanie, uczuwanie i t. d. w oderwaniu od te-

go lub owego wyobrażenia, tego lub owego uczucia? — Tylko oderwanem pojęciem. Czem jest wyobrażenie w oderwaniu od przedmiotu wyobrażanego? Jest tem czem jest—jest wyobrażeniem oderwanem od przedmiotu. Tu dopiero dochodzimy do rzeczywistych elementów psychiczności.

Całe nasze życie duchowe rozkłada się na wyobrażenia, uczucia i popędy.—Same wyobrażenia są siłą stanowiącą wyobrażnię — same uczucia są siłą stanowiącą uczuciowość—same popędy są siłą stanowiącą *wolę*. Ściśle mówiąc nie *wola* *pożąda*, lecz *samo* *pożądanie* *pożąda*.

Jeśli dzwonek wprowadzimy w drganie, to wyda *dźwięk*; dopóki dzwonek jest w spoczynku, dopóty dźwięk nie istnieje— istnieje tylko *możliwość* dźwięku, która objawi się w pewnych warunkach, ale ta *możliwość*, ta *własność* czy *władza* wydawania dźwięku, nie jest jakimś bytem realnym, preegzystującym, któryby mieścił się w dzwonku i czekał tylko sposobnej chwili, w której mu okoliczności pozwolą objawić się przez zjawisko.

Tylko nasz umysł na podstawie doświadczenia zewnętrznego wnioskuje, że jakkolwiek w danej chwili nie ma dźwięku, ale *własność wydawania dźwięku* w dzwonku istnieć nie przestała.

Podobnie postępujemy odnośnie do woli jako władzy na podstawie doświadczenia i zewnętrznego i wewnętrznego.

Władza woli, jako taka, nie może być przedmiotem naszego doświadczenia wewnętrznego, lecz tylko pojedyncze akty woli.—i z tych pojedynczych aktów woli, w pamięci naszej powstaje wyobrażenie pewnej wspólnej cechy tych aktów woli, pewnego wspólnego charakteru, pewnej wspólnej zasady i takie to wyobrażenie, zawsze bezporównania mniej wyraźne niż te wszystkie wyobrażenia szczegółowe z których powstało, nazywamy *pojęciem woli*.

Tym sposobem szczegółowe wyobrażenia pojedynczych pragnień, pożądań, wyborów, decyzji i postanowień, zlewając



się w umyśle w jedną całość, zacierają wzajemnie swą treść wyrazistą, szczegółową i tworzą *pojęcie woli*.

Pojęcie woli jest siłą tylko jako pojedyncze pojęcie.

Nie władza woli jest siłą popędów lecz popędy i postanowienia są siłą woli — a władza woli w oderwaniu od popędów i postanowień jest tylko możliwością pożądania i postanawiania.

Taką możliwość siły woli posiada człowiek śpiący snem głębokim. Woli nie ma, bo nie może chcieć i postanawiać; gdyby mógł nie byłby śpiącym.

Ale ma *możność* woli, dopóki tylko organizm a wszczególności mózg jest w stanie zdrowia.

W danych warunkach wola jego ze stanu możliwości (*in potentia*) może przejść w stan czynu (*in actu*). — Utrzymywać że wola ma być samoistny przed wszelkiem pożądaniem i postanowieniem lub po wszelkiem pożądaniu i postanawianiu, jestto utrzymywać że podobieństwo istnieje niezależnie od rzeczy podobnych, że spójność istnieje osobno od ciał spojonych, że np: miłość chodzi po świecie wstępując w serca kochających się istot.

Zmysłowość naszych wyobrażeń każe nam wierzyć że tak jak człowiek rozkazujący istnieje niezależnie od rozkazów, które wydał, tak i wola nasza w państwie uczuć i myśli jest niby monarchą, który poddanym swoim wydaje rozkazy.

Ale musimy się otrząsnąć z tej zmysłowości — inaczej postęp nauki jest niemożliwym. Wola nie jest substancją która stanowi lub rozkazuje ale jest samem postanowieniem, samym rozkazem. Nie wola pożąda, lecz samo pożądanie pożąda.

---

## ROZDZIAŁ V.

### Na czem polega zagadnienie o wolności woli ?

Uzbrojeni temi wstępnemi uwagami stajemy w obce wielkiego zagadnienia.

Czy jest wolna wola? czy nie ma wolnej woli? — *that is the question*, jak mówią anglicy.

Musimy ją ująć, niech nam odśtoni swe oblicze.

Przedstawmy najprzód kwestyję, tak jak ją zwykle pojmują.—Stronnicy wolnej woli powiadają: każdy człowiek czuje że może robić co chce, albo nie robić; czuje, że nic go nie zmusza ażeby postąpił tak albo inaczej, czuje że czyny jego w nim samym mają wyłączną przyczyną. Czuje że z kilku rzeczy może wybrać jedną, wybrać wszystkie, albo żadnej nie wybrać, a to niezależnie od wszelkiego przymusu. A więc wola nasza jest wolną.

Stronnicy konieczności utrzymują ze swej strony: Człowiek jest rezultatem wszystkiego tego z czego powstał i co na niego oddziaływa. Wszystko co jest musi być. Każdy czyn jest naturalnem następstwem tego co było poprzednio a więc wrodzonych skłonności, wychowania, doświadczenia życiowego i chwilowych pobudek. Każda myśl nawet jest rezultatem uprzednich wpływów, skombinowanych z naszą wewnętrzną naturą. A więc nie ma wolnej woli.

Po czyjej stronie prawda? Tak zwykle stawiają pytanie.

Nieuprzedzony czytelnik znajdzie się w niemałym kłopotcie. Prawda! czuję najdokładniej że mogę w każdej chwili wstać lub siedzieć, mówić lub nie mówić. Mogę wybrać z tysiąca przedmiotów jeden według własnej woli,—bez niczyjzego przymusu, skoro w jednej chwili mogę zmienić zdanie i wybrać

inny. Mogę wybierać nawet bez żadnej racji i poprostu wszystko mi jedno czy wezmę to czy owo a jednak wybieram jedno z nich. Mogę postąpić wbrew wszelkim namowom a nawet na przekór mojemu organizmowi: on chce jeść a ja jemu każę siedzieć nad robotą.

Co chwila znajduję nowe dowody mojej wolności, z której mogę nawet nieprawnie korzystać, której mogę nadużywać, która może posunąć się aż do zupełnej samowoli, kaprysu lub uporu; mogę kierować się najniedorzeczniejszym urojeniem, dla tego tylko że mi się tak podoba. Wiem że mogę sobie przez to zaszkodzić a jednak robię tak jak chcę.—Któż zaprzeczy że możemy rozkazywać według własnej woli, działać z własnej pobudki? „Rozkazujemy podwładnym, a jeśli nas nie słuchają, gromimy ich i karcimy. To wszystko dowodzi jak najwyraźniej, że jesteśmy wolni i że drugich także uznajemy za wolnych a nie za maszyny z konieczności działające. Gdyby oni bowiem nie mieli wolnej woli i musieli nam być z konieczności nieposłusznymi, to wtedy nasze rady, zachęty, przestrogi, rozkazy, byłyby niedorzeczne i bezskuteczne, a kary niesprawiedliwe i dzikie. Jakiż wtedy możnaby uczynić wyrzut człowiekowi zdradzającemu czyje zaufanie, skoro na swoje usprawiedliwienie przytoczyłby że zdradził z fatalizmu, z nieprzepartej konieczności?”

„Zrobiwszy co niedobrze, gniewasz się na siebie samego, żałujesz żeś to zrobił, dla tego boś jest przekonany wewnętrznie żeś mógł postąpić inaczej, lepiej zrobić, lub całkiem zaniechać!”

„Każdy więc jest żywo przeświadczony o tej prawdzie, że wola nasza nie jest bynajmniej uległą mechanicznej konieczności tak jak np: kółka w zegarku.”<sup>(1)</sup> Koniecznością jest ażeby zegarek pokazywał godziny jeśli tylko jest nakręcony i nie

---

<sup>(1)</sup> Dusza człowieka. Nowy i zupełny wykład nauki o duszy p. Aleksandra Łysińskiego. Dzieło aprobowane przez władzę duchowną. Warszawa 1854 T. I. str: 188.

może robić nic więcej nad to do czego jest przeznaczony — ja przeciwnie mogę robić co chcę i co chwila robić co innego.

Ba! ale z drugiej strony, odpowie nieuprzedzony czytelnik, nie można powiedzieć ażeby i determiniści niemieli pewnej racji. Wszakże to wszystko co robię w danej chwili nie wzięło się, tak, ni stąd ni z owąd; każda rzecz ma swoją przyczynę, a każda przyczyna z konieczności wywołuje pewne skutki. Dajmy na to że w tej chwili czytam książkę, robię to z własnej woli, ale nie czytałbym jej gdyby nie to że mnie zaciekawia, gdyby nie to że nie potrzebuję robić nic innego, gdyby nie to że ją dostał, gdyby nie to że mnie nauczono niegdyś czytać, i t. d. i t. d. Mogę w każdej chwili przestać czytać, to prawda, — ale nie bez powodu; czuję że choćbym tego powodu nie spostrzegł, musiałby być jakiś i nie wierzę nigdy jeśli mi powiedzą że ktoś tam zrobił to lub owo — bez żadnego powodu.

W ostatnim razie przypuszczam że zwaryjował, jeśli nie mogę znaleźć innej przyczyny. Nie słyszałem nigdy ażeby ktokolwiek spełnił jaki czyn dowolny bez dostatecznie usprawiedliwiających powodów.

Nie słyszałem nigdy ażeby człowiek zdrowy na ciele i umyśle, zadowolony z życia i z ludzi, na raz, zastrzelił się.

Chyba przypadkiem. Ależ i przypadek sam się nie stworzył, tylko wynikł z pewnego zbiegu okoliczności.— Jesteś dajmy na to poczciwym człowiekiem, ale czy byłbyś nim gdybyś się urodził ze złemi skłonnościami, gdyby od dzieciństwa prowadzono cię do złego, gdybyś był otoczony najgorszymi ludźmi i żadne doświadczenie życia nie zmusiło cię do zmiany twego postępowania?— Wszystkie zaś przyczyny mają znów swoje przyczyny, wynika stąd bardzo prosty wniosek że wszystko co jest, jest naturalnym wynikiem tego co było.

Tak więc węzeł naszej kwestyi zagmatwał się do reszty. Czyżby obie strony miały mieć słuszność?

Podobno najłatwiejszym sposobem uskutecznienia pewnej roboty, jest przedewszystkiem ten, który każe nie robić wszystkie-

go od razu, lecz podzielić robotę na części i stopniowo dokonywać jednego po drugim.

Zastosujmy się do tej rady.

W tym celu najprzód oczyśmy kwestyję z nienależących do niej domieszek, inaczej wszystkie wywody doprowadzą tylko do takiego rezultatu, jaki zwykle bywa wpływem naszych potocznych sporów o wolną wolę.

W przytoczonych tyradach *pro i contra*, był przedewszystkiem jeden błąd powszechny, który prowadzi do chaosu — była pomieszana kwestyją wolności osobistej z kwestyją wolnej woli.

Jedna z drugą nie ma najmniejszego związku, chociaż pospolicie bierzemy je za jedno. (1)

Wolność osobista polega na możności postępowania według własnej woli, o ile na to pozwalają ograniczenia zewnętrzne, do jakich należą: *prawo* i wszelkie przeszkody zewnątrz stawiane nam przez naturę lub innych ludzi. Takiej wolności nikt nigdy nie przeczył i nie może przeczyć, bo jest za nadto oczywistą — i byłoby równie śmiesznem wątpić o jej istnieniu, jak o swoim własnem.

Przeciwnie sprawa wolnej woli jest kwestyją czysto psychologiczną i istnienie wszelkich ograniczeń zewnętrznych nie ma dla niej najmniejszego znaczenia. — Ludzie mogą mi przeszkodzić jeśli chcę kogoś zabić i postawić pod tym względem nieprzepartą zaporę mojej wolności zewnętrznej, ale nikt nie może zabronić mi *chcieć* zabójstwa. — A o to właśnie chodzi w kwestyi wolnej woli. Nie w tem leży wątpliwość czy mogę działać jeśli *chcę*, lecz w tem, czy mogę *chcieć* działać, chociaż

---

(1) Nawet niektórzy filozofowie chcąc załatać luki, jakie powstają w rozumowaniu gdy brakuje dowodów pozytywnych czynią to przy pomocy ciągłego przeskakowania z jednej kwestyi do drugiej. Na takim niezręcznem pomieszaniu wolności osobistej z wolnością woli oparty jest cały rozdział o wolności woli w dziele Gołuchowskiego: *Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka*. Wilno 1861. T. II. str. 335.

nie ma przyczyny z którejby to moje chcenie mocą konieczności wpływało?—Nie chodzi tu o samowolę w działaniu lecz o samowolę w chceniu.

Dowódzca wojska postanawia ażeby dany korpus poszedł do ataku.— Wojsko go słucha ponieważ ma prawo rozkazywać, ale może go nie usłuchać jeśli mu tego prawa nie przyznaje. I dowódzca i wojsko używają w takim razie wolności osobistej która może być obustronnie ograniczoną.

Ale czy obie te strony mają wolność chcenia lub niechcenia w danej chwili, t. j. czy przy jednych i tychże samych samych warunkach postanowienie dowódcy lub wojska mogło powstać lub nie powstać, to inna kwestyja.

Jednem słowem zagadnienie o wolności woli leży nie pomiędzy *wolą* a *czynem* lecz pomiędzy *tem co poprzedza wolę* a samą *wolą*. Nie chodzi o to czy dany czyn mógł powstać lub nie powstać, ale o to czy dane postanowienie mogło powstać lub nie powstać.— Kwestyja wolnej woli jest kwestyją przyczynowości woli. Cała sprawa mieści się w tem jednym pytaniu: czy jest przyczyna i co jest przyczyną postanowień woli? Nie chodzi tu o *ograniczenie* woli już istniejącej, lecz o przyczynę mającego powstać postanowienia. Kwestyja wolnej woli nie jest w niczem zależną od tego czy ten u którego tę wolność psychologiczną badamy, jest osobiście wolnym, lub też okutym w kajdany. Nie chodzi tu nawet o ograniczenia czysto wewnętrzne. Pod tym względem dla popędu niemoralnego ograniczeniem jest popęd moralny, i nawzajem, popęd niemoralny jest ograniczeniem wolności popędu moralnego. Dla tych moralistów (należałoby raczej powiedzieć *niemoralistów*) którzy jak L. Feuerbach sprowadzają szczęście ludzkie do zmysłowości, wszelkie prawa moralne są ograniczeniem wolności. „Chcąc człowieka polepszyć mówi on, trzeba go uszczęśliwić; chcąc go uszczęśliwić trzeba go doprowadzić do źródła wszelkiego szczęścia, do zmysłowości.“ „Chrześcijaństwo zbawiło ducha od cielesności, ale czas aby zbawiono cielesność od ducha.“ (1)

(1) Cyt. w rozpr. Prof. Struwego „O istnieniu duszy“. Warszawa 1867 str. 14.

Przeciwnie dla prawdziwych moralistów dobrowolne posłuszeństwo prawom moralnym jest najwyższym stopniem wolności. (1)

Ale wszelkie ograniczenia już istniejącego postanowienia, czy to zewnętrzne czy wewnętrzne w niczem nie zmieniają kwestyi. Dla psychologa rzecz sprowadza się do pytania o przyczynowości naszej woli. Ograniczenie jednego popędu przez drugi jest, odnośnie do każdego z nich, ograniczeniem jego wolności zewnętrznej podobnie jak ograniczeniem wolności wewnętrznej całego organizmu jest tamowanie jego woli.

Każdy popęd dąży do nasycenia — a że takich popędów może na raz występować więcej przeto powstanie między nimi Darwinowska *walka o byt* i w tej walce jeden będzie ograniczał zewnętrzną wolność drugiego, tak jak w życiu zwierząt wolność jednych gatunków zwierzęcych ogranicza się wolnością drugich — ale nie natem polega kwestyja — i tu bowiem nie może być sporu: gdzie są dane popędy tam rezultat ich walki będzie naturalnem następstwem ich siły. O tem trudno wątpić — ale wątpliwość na tem się zasadza *czy my mamy władzę tworzyć nowe popędy któreby mogły pokonać te jakie w danej chwili wystąpiły*.

Przypuśćmy że wszystkie moje obecne popędy domagają się ażebym poszedł spać — czy ja mam władzę stworzyć taki nowy popęd, który nie miał podstawy bytu w organizmie, ale który ja sam wytworzyłem i którym mogę wszystkie obecne popędy zmusić do milczenia. Czy mogę postanowić czuć chociaż nie muie do tego nie skłania? Oto pytanie dotyczące właśnie psychologicznej wolności woli.

Jeśli wola nasza jest koniecznem następstwem ogółu popędów występujących w danej chwili — to nie ma woli samowolnej, samotwórczej.

---

(1) Między innemi z nowszych autorów Dr. Despine uważa za wolne tylko te akty woli w których występuje poczucie moralne (*Psychologie naturelle* 3 t. Paris 1868).

Jeśli my mamy władzę postanawiania niezależnie od ogółu popędów jakie występują w danej chwili — to istnieje wola samowolna, samotwórcza. Cousin określa naszą wolność chcenia w ten sposób, że „my mamy świadomość, wtedy gdy chcemy, że moglibyśmy chcieć wprost przeciwnie, *niewyczerpując się wcale*, tak że gdyby moja wola zmieniła dziesięć razy, sto razy swoje chcenia, siła chcenia pozostaje najzupełniej całą, tą samą, chociaż wiecznie różnaitą w zastosowaniach, mogącą w każdej chwili zrobić to czego nie robi albo nie zrobić tego co robi. Na tem właśnie polega pełność i rzeczywistość wolności.“ (1)

Taka wola nie może zależeć od popędów, skoro przy danych warunkach, przy jednych i tychże samych popędach, czuje, jak nas zapewnia Cousin, że mogłaby postanowić wprost przeciwnie aniżeli postanawia.

Według Prof. Struvego wolna wola jest taką przyczyną naszych czynów po za którą nie ma już innych przyczyn, jest *przyczyną ostateczną*. „Wolna wola, czysta samodzielność, jest przyczyną wyłączającą wszelkie dalsze pytania: dla czego tak a nie inaczej działa?“ (2)

To określenie jest zgodne z poprzedniem. Tak pojęta wola jest siłą przyczynową naszych działań, odcięta od wszelkiego uprzedniego łańcucha przyczyn; jest przyczyną, sama niemając przyczyny. Jest to bezwątpienia najdokładniejsze określenie woli samotwórczej. — Podobną definicyję przedstawił Kant; według niego kwestyja polega na tem, czy wola może *sama z siebie dać początek łańcuchowi zjawisk*, któreby już w dalszym ciągu mocą konieczności następowały po sobie. (Kant uważał wolę za byt odrębny istniejący niezależnie od tego lub owego chcenia). — Hegel przez wolną wolę rozumie

---

(1) Hist. de la phil. du XVIII Siècle p. Victor Cousin Porów: w przedkądzie polskim M. Gliszczyńskiego, T. II. str. 290.

(2) O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych p. Dr. Prof. Henryka Struve. 1867 str. 61.



taką, która może *skłaniać sama siebie*. — Mill zgodnie z Hamiltonem którego krytykuje, za wolną wolę, uważa taką wolę, która mogłaby działać bez przyczyny. Wprowadzenie zasady przyczynowości do objawu naszych pożądań i postanowień, przyczynowości wymagającej stałych i niezmiennych skutków od stałych i niezmiennych przyczyn, jest zaprzeczeniem takiej wolnej woli. Samowolność woli daje się pojąć tylko jako wyłamanie się naszej duszy z pod praw przyczynowej zależności. — Jeśli nasze postanowienia mają swoje stałe i niezmiennie przyczyny to w pewnych danych warunkach nie mogą nie powstać — czyli że my nie mamy wolności woli w tem znaczeniu w jakim ją pojmują obrońcy duchowej samowoli.

Dla uprzytomnienia istoty naszego zagadnienia, weźmy przykład i wyjaśnijmy na nim punkta sporne.

W tej chwili *postanowiłem* przedstawić czytelnikowi przykład, na którymby można objaśnić istotę zagadnienia o wolności naszej woli. Postanowienie to powziąłem, jakkolwiek o niem przedtem nie myślałem, równie jak nie przyszło mi przez myśl że właśnie ten a nie inny przykład wybiorę. Otóż to postanowienie, ten akt mojej woli, odkreślam w myśli wraz z chwilą obecną, od wszystkiego tego co ją poprzedziło, od uprzedniego stanu mojej duszy, od uprzedniego stanu mego ciała, od wszystkich moich uprzednich uczuć, wyobrażeń, przekonań i popędów, od wszystkich wrażeń jakie kiedykolwiek odebrałem, od wszystkich wrażeń jakie w tej chwili odbieram — i pytam się: Czy ten akt woli, to postanowienie objaśnienia rzeczy na tym mianowicie przykładzie jest naturalnem, przyczynowem, koniecznem następstwem wszystkich uprzednich warunków istniejących w mojej duszy i zewnątrz niej, czy też jest faktem odosobnionym, samoistnym, który jakkolwiek powstał w danej chwili, ale mógł w tychże samych warunkach wewnętrznych lub zewnętrznych nie powstać? — Tak lub nie?

Jakkolwiek weźmiemy przykład czysto z zakresu historii, czy z życia potocznego, czy ze sfery najpospolitszych czy najmniej pospolitych objawów woli — zawsze pytanie będzie jedno

i to samo: albo dany akt woli jest samoistnym, samodzielny, samotwórczym, dla którego ani przeszłość ani zewnętrzność nie była konieczną przyczyną, albo też jest bezpośrednim, naturalnym, koniecznym wynikiem tego co go poprzedziło i co jego powstaniu towarzyszy. — Tak, lub nie ?

Jeśli *tak* to znaczy:

1-o że przy danych uprzednich i obecnych, zewnętrznych i wewnętrznych warunkach, dany akt woli nie mógł nie powstać;

2-o że jeśli wyobrazimy sobie dwóch ludzi identycznych pod każdym względem, mających absolutnie jedną i taką samą organizację przyrodzoną, jedne i takie same usposobienia, zdolności i skłonności duchowe, na których oddziaływały absolutnie jednakowe wpływy wychowania i w ogóle otoczenia, którzy doświadczyli w życiu bezwzględnie identycznych uczuć w jednakich okolicznościach, którzy wreszcie w chwili obecnej znajdują się w obec jednych i tych samych warunków to i postanowienia woli tych dwóch ludzi będą w danej chwili *identyczne*.

3-o że jeśli w obecnych warunkach zewnętrznych i wewnętrznych, albo też tylko wewnętrznych (na skutek zmian uprzednich) zajdzie zmiana to i w postanowieniu człowieka zajdzie zmiana. — Że zatem jeśli w jednakowych warunkach zewnętrznych raz i drugi raz, postanawiamy rozmaicie, to znaczy że jakkolwiek to co nas otacza nie uległo zmianie, ale nasze zapamiętywanie się na to co nas otacza musiało ulegnąć zmianie na skutek uprzednich zmian wewnętrznych.

Przeciwnie: jeśli *nie*, to znaczy:

1-o że przy danych uprzednich i obecnych, zewnętrznych i wewnętrznych warunkach, dany akt woli mógł nie powstać;

2-o że jeśli wyobrazimy sobie dwóch ludzi identycznych pod każdym względem, mających jedną i taką samą organizację przyrodzoną i t. p. i t. d. to pomimo to wszystko jeden z tych ludzi może postanowić inaczej, drugi inaczej, lub nawet wcale nie zrobić żadnego postanowienia;

3-o że, czy to w obecnych warunkach zewnętrznych i wewnętrznych, zajdzie jakakolwiek zmiana, lub też nie się nie zmieni, to i w pierwszym i w drugim razie postanowienie woli pozostanie zawsze niezależnem od tych wszystkich okoliczności, t. j. może być takie lub owakie, twierdzące lub przeczące, stanowcze lub niestawowcze, a nawet może wcale nie powstać.

Oto pytanie: tak, lub nie? Innej drogi nie ma. Każde ustępstwo od jednej z tych dwóch opinij byłoby przyjęciem drugiej. Jeżeli wola może raz działać w zupełnej przyczynowej zależności, drugi raz bez żadnej przyczynowej zależności choćby raz jeden tylko, to znaczy że jest samowolną, samotwórczą. Jeżeli wola nie może działać, raz w zupełnej przyczynowej zależności, drugi raz bez żadnej przyczynowej zależności, to znaczy że nie jest samowolną, samotwórczą.

Tak, lub nie?

## CZEŚĆ II.

### O WOLNOŚCI WOLI ZE STANOWISKA HISTORYI.

---

Pierwszy psycholog, Sokrates (ur. 469 r. przed Chr.) nie znał jeszcze kwestyi wolnej woli — nie znał jej i Arystoteles (ur. 385 r. przed Chr.) pierwszy pozytywista w psychologii. Jeżeli toczyły się wówczas spory o wolność woli, to pojmowano ją zupełnie inaczej, aniżeli późniejsi myśliciele. Być wolnym, znaczyło u Sokratyków i Stoików, być cnotliwym. Kto zrzucił z siebie jarzmo namiętności, kto nie mógł czynić złe idąc za głosem rozumu i obowiązku ten zdobywał sobie wolność woli. I jeśli Steinhart <sup>(1)</sup> przypisuje Arystotelesowi ustalenie różnicy pomiędzy wolą (voluntas) a wolnością woli (liberum arbitrium), to jedynie w znaczeniu powyższem.

---

(1) „Aristoteles, discernens liberum arbitrium et voluntatem illam quae rationis praecepta sequitur, viam aperuit omnibus qui rectius has res cognoscere cuperent.“ (Meletemata plotiniana str. 30, uwaga) „Questiones illas, quas Socratici primi excitaverant, Aristoteles accuratissime tractaverat, de libertate arbitrii et voluntate, Plotinus accuratissime persequutus est; vidit enim, Aristoteles vestigiis, insistens, non idem esse arbitrium et voluntatém, et intellexit tandem veram voluntatis libertatem non in arbitrio vel boni vel mali eligendi ponendam esse, sed illum demum liberum esse qui malis omnibus affectibus et studiis ita purgatus est, ut nihil nisi bonum appetere possit (Tamże str. 30).

Większość psychologów, którzy w dziełach swoich przedstawili historyczne wzmianki o powstaniu i losach naszego zagadnienia, za punkt wyjścia dla sporu o wolność woli uważają polemikę św. Augustyna z Pelagiuszem. Tego zdania są: J. S. Mill, Al. Bain — pierwszy w swojej *Logice*, drugi w dziele *O uczuciu i woli* (*The Emotions and the Will*) i wszyscy inni autorowie którzy poruszali ten przedmiot w ostatnich czasach (1). Mr. Wolański (2) wykazuje w zajmującej swej pracy najdawniejsze ślady dwóch sprzecznych teoryj, przeznaczenia i wolności u pisarzy wschodnich pogańskich i chrześcijańskich, jednakże cytaty te dotyczą tylko wolności w stosunku do czynów nie zaś właściwej psychologicznej kwestyi przyczynowości naszej woli. — Mojem zdaniem pierwszy zaczątek obudzonych w tym względzie wątpliwości znajduje się w pracach nowoplatonczyków a w szczególności Plotina (205 — 270 po Chr.) W 6-iej Eneadzie (rozprawie) tego filozofa, w księdze 8-iej znajdujemy ciekawe uwagi nad wolnością naszej woli. Stawia on sobie kwestyję czy należy uważać za wolną taką wolę która działa w zupełnej zależności od swej przyrodzonej natury — w takim razie, mówi on, i ogień miałby wolną wolę ponieważ działa w zupełnej zgodzie ze swoją przyrodą.

„IV. Jakim sposobem to co jest dziełem popędu może być wolnem (*αβιεξοδουτων*), skoro popęd zmusza nas do pewnych czynów; kto pożąda ten ulega popędowi. Można również zapytać czy rozum robiąc to co wypływa z jego natury i co jest zupełnie zgodne z jego naturą, jest wolnym i niezależnym skoro nie może nie czynić tego co czyni. . . . wreszcie, czy na-

---

(1) Tegoż zdania jest prof. Troicki w swoim dziele p. t. *Немецкая психология* 1867 str. 265.

(2) *Die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen von theologischen und philosophischen Standpunkte von Monsignor von Wolański wirkl. Geheimer Kaemmerer Sr. Heil. Pius IX etc. Münster 1868.*

wet to co sprawia pewien czyn nie jest poddane zewnętrznej konieczności przez to samo że każde działanie musi mieć swój cel.

„Na jakiej zasadzie można przypisać wolność istocie która działa według swej natury?” I zadawszy sobie to pytanie odpowiada: „Lecz jakoż można powiedzieć o takiej istocie że ona ulega, że jest tylko posłuszną konieczności, skoro nie jest zmuszoną przez nic zewnętrznego? Jakim sposobem istota która dąży do dobrego ma być zmuszaną skoro dąży z własnej woli do dobrego, wiedząc co dla niej jest dobrem. Tylko mimowolnie istota żyjąca może oddalać się od własnego dobra; tylko przez przymus może dążyć do tego czego nie uważa za swoje dobro. Takie uleganie obcej przemocy, taka niemożność dążenia do własnego dobra, jest właśnie niewola” . . . „Rozum nasz posiada wolność (τὸ ἐλεύθερον) i niezależność (τὸ ἐπ' αὐτῷ) ponieważ zasady (ἀρχή) swojego działania znajduje w samym sobie” (1).

Jednakże pomimo wybornych uwag jakie u tego filozofa znajdujemy w przedmiocie naszej kwestyi, nie umie on jeszcze stanowczo odkreślić wolności woli od wolności osobistej i dotknąwszy pierwszej, wnet zaczyna rozprawiać o drugiej. Plotin stał na gruncie Arystotelesa, którego wpływ pozytywny równoważył się w jego umyśle z idealnym wpływem Platona, a nie mniej musiał on wiele poczerpnąć z rozpraw Philona (ur. 30 po Chr.) którego nazywano „żydowskim Platonem” a który kwestyję wolności w duchu Stoików rozwijał.

Filozofija nowoplatońska była pośrednikiem pomiędzy filozofją staropogańską a poglądami ojców i pisarzy Kościoła. Chrześcijaństwo wprowadziło kwestyję wolności woli stanowczo i wyłącznie na pole teologii. Pod tym względem pisarze kościelni znaleźli obfite źródło w studyjach, Plotina, Porphyra

---

(1) Porównaj: Les Ennéades de Plotin p. Bouiller Tom III, Str. 501. Paris 1861.

i innych nowoplatonczyków. Niezmiernie są ciekawe te miejsca w pracach św. Bazylego, Cyrylla, Laktancyjusza i Augustyna w których ci pisarze żywcem tłumaczone poglądy Plotina o Duszy świata, podkładają pod chrześcijańskie pojęcie jednego Boga <sup>1)</sup>. Uwagi Plotina już po części przerzucają pytanie o wolności naszej woli ze stanowiska czysto psychologicznego, na stanowisko czysto teologiczne. Od czasu zaś owych pisarzów kościelnych staje się ono wyłącznie pytaniem o stosunku wszechmocy i przedwiedzy boskiej do ludzkiej samowoli. — Wierząc w dwie potęgi wolne, najbliższej siebie stojące, należało przede wszystkim ustalić o ile jedna zależy od drugiej. Filozofowie chrześcijańscy nie mogli się wahać w nadaniu przewagi jednej sile wolnej: wszechmocy. — Niemniej jednak poglądy ich bardzo się różniły ze względu na stopień owej zależności woli ludzkiej od woli Boga.

Tak np: *Origenes* nadaje naszej wewnętrznej wolności bardzo szerokie pole działania, podczas gdy *Augustyn* i pobudkę woli i samą wolę i czyn woli wiąże z wolą boską i do niej przykuwa. *Origenes* <sup>2)</sup> uważa wolność woli za zasadniczy przywilej umysłów stworzonych, ponieważ cechą ich jest rozum, a wolność jest przyrodzoną rozumowi. Istoty rozumne mają zdolność wybierania pomiędzy wyobrażeniami dobra i zła <sup>3)</sup>.

Doskonalenie się istot stworzonych polega na ich własnej działalności odrębnej od doskonałej działalności Boga i natura ich jęstrówniezdolną do czynienia źle, jak do czynienia dobrze <sup>4)</sup> Stąd *Origenes* nie waha się wywnioskować że niepodobieństwem jest ażeby wszechmoc i przedwiedza boska przeznaczyły człowieka z góry do cnoty stałej i doskonałej, ponieważ wszystkie duchy stworzone — pierwotnie są do siebie podobne.

---

<sup>1)</sup> Szczegółowe zestawienie tych ustępów znaleźć można w cyt. wyż. dziele Bouilleta *Les Ennéades de Plotin*. T. III str. 605, 621 nast. i w. i.

<sup>2)</sup> Ur. 185 r. um. 254.

<sup>3)</sup> *De principiis* III, I, 6. <sup>4)</sup> *Ibid.* I, 2, 4; 5, 3; 5, 8, 3. *Nihil est in omni rationabili natura, quod non tam boni, quam mali sit capax.*

Cnota może być tylko osiągnięta, na drodze wolności; znieść wolność jestto znieść cnotę. Żadna istota nie rodzi się synem bożym, ale otrzymuje tylko władzę stania się nim, zgodnie ze swoim przeznaczeniem <sup>1)</sup>.

Origenes przytem nie sądzi że nasza wewnętrzna natura jest koniecznym motorem naszych czynów, mniema przeciwnie że my rozumem możemy pokonywać naszą wewnętrzną naturę, i kierować nią <sup>2)</sup>.

Co do udziału Boga w naszych dobrych czynach Origenes nie myśli go zaprzeczać i dodaje że jeśli osiągniemy zbawienie to będziemy je winni raczej Bogu aniżeli sobie, podobnie jak sternik któremu się udało, miotany burzą statek do lądu przywieść, raczej Bogu aniżeli sobie przypisuje ocalenie, niemniej jednak pozostając panem swojej woli. Tu więc wpływ zewnętrzny odgrywa tylko rolę pomocniczą. Co jednak nie ulega wątpliwości to to, że Bóg nie może być sprawcą złego które istnieje na ziemi. Bóg pozwala na spełnienie złego, ale sam go nie spełnia. Tylko wolność istot rozumnych tłumaczy nam istnienie złego <sup>3)</sup>. W duchu Origenesa nauczał Pelagijusz przeciw któremu walczył św. Augustyn (ur. 354 zm. 430 r.).

Od tej to walki datuje się rozdwojenie umysłów w przedmiocie zagadnienia o wolności naszej woli, zarówno na polu teologii jak i nauk filozoficznych.

Pelagijusz rozróżniał władzę (possibilitas) woli od postanowień woli i utrzymywał iż pierwsza jest darem Boga, ale szczegółowy kierunek naszych postanowień zależy od nas samych. Nie przeczył on że Bóg uczestniczy przy każdym akcie woli ale że nie wywiera nań nacisku pozostawiając człowiekowi swobodne korzystanie z udzielonej mu władzy.—Św. Augustynowi nie wystarczała taka zależność. Utrzymywał on że

---

<sup>1)</sup> In. S. Joh XX, 27. — <sup>2)</sup> De princ. III, I, 5.

<sup>3)</sup> C. Cels VII, 68; in ep. ad Tit. str. 696.



nie można postanawiać nic nadto czego sam Bóg chce. Wszystkie nasze czyny są dziełem łaski i sprawiedliwości boskiej. Bóg sam kieruje wolą naszą już to przez wpływy i znaki zewnętrzne, już też przez bezpośredni, wewnętrzny, nieujęty dla nas wpływ jego władzy <sup>1)</sup>.

Człowiek nawet w raju, potrzebował pomocy Boga ażeby spełnić dobry uczynek, i nie było w nim nic coby nie pochodziło od Boga. Przyczyną wszystkich naszych czynów jest wprawdzie nasza wola, ale przyczyną naszej woli jest Bóg. Bóg więc nawet wtedy gdy pozwala na samowolność naszych czynów jest ich pierwszą przyczyną — Pożądać szczęścia jest właściwością naszej natury — ta właściwość nie znosi naszej wolności, ponieważ inaczej bylibyśmy szczęśliwi pomimo naszej woli. Tak więc mamy wolną wolę, ponieważ nasza wolna wola jest wolą Boga. To nam tłumaczy dla czego św. Augustyn mógł w jednym miejscu powiedzieć że wiara jest dziełem naszej wolnej woli <sup>2)</sup> a na innym: że wiara jest darem Boga <sup>3)</sup> nieprzestając być w zgodzie ze swoją teorią.

Św Augustyn odróżnia wolną wolę która może grzeszyć lub nie, od wolnej woli która nie może grzeszyć. Tę drugą uważa za najdoskonalszą <sup>4)</sup>.

Nasza wolność w czynieniu dobrze sprowadza się poprostu do poddania się woli boskiej <sup>5)</sup>. Co zaś do złego to ono ma siedlisko w naszej naturze ale nie jako coś odrębnego,

---

<sup>1)</sup> Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis. (De div., qu. 83. 63, 5).

<sup>2)</sup> Prop. ex ep. ad Rom. exp., 60.

<sup>3)</sup> De Gratia et lib. arb., 17.

<sup>4)</sup> Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare. (De Corr. et grut. 33).

<sup>5)</sup> Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati. (De lib. arb., II, 37.)

tylko jako uszczerbek, brak, strata, poniesione przez nas w naszej pierwotnej doskonałej naturze.

Tym sposobem złe leży w dobrem. Nie ma ono bytu rzeczywistego i żadna dusza przewrotna nie jest w stanie naruszyć porządku wszechświata, ponieważ nawet nie chcąc robić dobrze dla drugich, robi im dobrze <sup>1)</sup>. — Zły czyn nie może nic zepsuć na świecie, bo sam jest tylko przeczeniem, i pomimo woli przyczynia się do ogólnego dobra. Zła wola jest niczem a więc nie może pochodzić od Boga, tem samém jednak znikąd nie pochodzi <sup>2)</sup>.

Złe czyny nie mają żadnej przyczyny pozytywnej (*causa efficiens*)— Bóg ich *nie przeznacza* ale *przewiduje*, można bowiem przewidywać nieprzeznaczając.

Właściwie więc złe nie istnieje wcale, ponieważ wszystko co istnieje, jest przeznaczonem od Boga, Bóg zaś nie mógł przeznaczyć złego.

Św. Augustyn, jak widzimy uchyła się od konsekwencji swej teorii, wmawiając w nas że złe jest niczem.

W innem miejscu starał się on inaczej usprawiedliwić istnienie złego, a mianowicie odróżnia prawdziwą wolną wolę od pozornej. Pierwsza może działać tylko dobrze, druga jest tylko niemożnością działania wolnego i taka rodzi czyny złe. Dobrzy są prawdziwie wolnymi, jakkolwiek są niewolnikami, źli przeciwnie są tylko niewolnikami własnych błędów <sup>3)</sup>.

Wszystko co istnieje pochodzi od Boga, — złe istnieje

---

<sup>1)</sup> Nemo autem invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit. (Conf I, 19).

<sup>2)</sup> Motus enim ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectivus ex nihilo est, vide, quo pertinent, et ad Deum non pertinere ne dubites (De civ. D., V, 8; 9, 4; XV, 21).

<sup>3)</sup> Proinde bonus, etiamsi serviat, liber est, malus autem etiamsi regnet, servus est — tot dominorum, quot vitiorum. (De civ. D. IV. 3) Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. (Ibid. XIV, 11).

a więc złe pochodzi od Boga. Oto konkluzja której chciał uniknąć. Ale jak? Albo przyznać że nie wszystko co istnieje pochodzi od Boga, albo wprost zaprzeczyć że złe istnieje.— Jak widzieliśmy od pierwszego nie chciał ustąpić, — drugie próbował usprawiedliwić, — ale i z tego widocznie nie był zadowolonym. Dla tego też w innym miejscu <sup>1)</sup> stając oko w oko z tą potężną zagadką istnienia, nie usiłuje już rozwiązać jej, odsyłając nas do niezglębionych wyroków Opatrzności. (*Alliae et profundae ordinationis*).

W systemie św. Augustyna jest mowa zarówno o ograniczeniach woli już istniejącej przez Boga, jak i o przyczynie samej woli leżącej również w Bogu. Tym sposobem pojęcie woli jako pierwszej i ostatecznej przyczyny jest zniweczone.

Wolność w czynieniu dobrze jest tylko uleganiem woli Boga, — wolność w czynieniu źle, uleganiem ciału i grzesznym przyjemnościom.

Dodawszy do tej teoryi woli, teoryję przewidziny i przeznaczenia, będziemy mieli o ile można dokładny obraz nauki tego chrześcijańskiego Spinozy, potężnego umysłu, skrupowanego potężniejszą od niego siłą wiary i tradycyi. Utrzymuje on niewzruszenie że większość ludzi jest z góry przeznaczona na wieczne potępienie. Jeżeli niektórzy ojcowie kościoła wierzyli w nieskończone miłosierdzie boskie i na tej zasadzie powątpiewali o wiecznem nieubłaganem potępieniu dusz przewrotnych, to św. Augustyn, jakkolwiek pochwała takie współczucie dla potępionych, niemniej jednak uważa je za słabość <sup>2)</sup>.

Według niego wszystko jest z góry *przewidziane* przez Boga, czy kto będzie złym czy dobrym, a tem samym czy go trzeba będzie ukarać, czy też wynagrodzić. Jeżeli nie wszyscy jesteśmy wybrani to dla tego że nie wszyscy byliśmy powołani, Chrystus nie za wszystkich umarł; Bóg nie chciał zba-

---

<sup>1)</sup> De Div. qu: 83, 68, 6—Ep., 102, 14.

<sup>2)</sup> De Civ. D., IX, 5.

wić wszystkich ludzi; Bóg chciał zbawić tylko małą ich część, ponieważ większa ich część była pogrążona w zepsuciu. Opinii tej broni ze stanowczością jakkolwiek znajduje pewną trudność w pogodzeniu jej z niektórymi ustępami pisma <sup>1)</sup>. Wszystko jest z góry przewidziane, wszystkie popędy nasze, każdy ich objaw, każda działalność jest przewidzianą i nie może się odbyć inaczej, ponieważ przedwiedza boska nie może się mylić <sup>2)</sup>. *A tak nad kim chce zmiłowywa się, a kogo chce zatwardza.* (Rom IX, 18) jak mówi Pismo.

Nie mniej głośnym autorem poglądów na wolność naszej woli jest św. Tomasz z Akwinu, *doctor angelicus* (zm. 1274 r.) Staje on na gruncie więcej psychologicznym, aniżeli św. Augustyn. I on uznaje w Bogu pierwszą przyczynę naszej woli: „Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias” <sup>3)</sup>. Nawet wybór naszej woli odbywa się tylko przy pomocy Boga <sup>4)</sup> Ale z drugiej strony św. Tomasz kładzie silny nacisk na przyrodzone psychologiczne prawa naszej duszy których wolna wola przełamać nie może. Poglądy jego pod tym względem stoją na podstawie pozytywnej.

Przedewszystkiem stanowczo odrzuca on różnicę jaką usiłowano wprowadzić pomiędzy zwykłym pożądanym (*voluntas*) a wolną wolą (*liberum arbitrium*). Wola i samowola są jednym i tem samym. Wybór jest w takim stosunku do woli, jak rozumowanie do rozumu. Władza wyboru nie jest niczem

---

<sup>1)</sup> Enchir, ad Laur., 24; 27.

<sup>2)</sup> Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus. Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit, et ideo, quidquid valent, certissime valent, et quod futurae sunt, ipsae omnino futurae sunt, quia volituras atque futuras illi praescrivit, cujus praescientia falli non potest. (De Civ. D., V. 9, 4.)

<sup>3)</sup> Summa Theologica T. II str. 90.

<sup>4)</sup> „Electiones ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.”

innem jak władzą pożądaną <sup>1)</sup> musimy zaś z konieczności dążyć do szczęścia. Ten ostateczny cel wszystkich naszych działań „*nullo modo sub electione cadit.*” Wyznaje przytem że: „*Non tantum ex appetitu boni, et finis ipsa voluntas movetur, sed necessarium est ut ab exteriori objecto moveatur in suum primum actum* (Conc. quaestio IX str. 429).

Na pytanie: „*utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur*“ odpowiada: (Conclusio) fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum, *et in ea, quae suae conveniunt naturae.*“

Pomimo całej subtelnosci rozróżnień jakie ci ojcowie kościółca wprowadzili do naszego zagadnienia, ze względu na stosunek woli ludzkiej do woli Boga i stosunek przeznaczenia do przedwiedzy — łatwo zauważyć że zarówno św. Tomasz jak i św. Augustyn bezwarunkowo odrzucają wolność woli taką jaką głoszą niektórzy filozofowie z Kantem na czele.— Wola któraby mogła sama z siebie coś stworzyć, któraby mogła opierać się odwiecznemu biegowi wszechrzeczy, ustalonemu przez Boga i przewidzianemu na wieki wieków — nie istnieje.

Nie trudno też zauważyć że poglądy św. Augustyna i św. Tomasza wprost przeczą samotworczosci naszych czynów — historyja przestaje być dziełem naszej wolnej woli; wyższa siła kieruje losem narodów.

---

<sup>1)</sup> „*Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, sicut supra dictum est (quaest. 64, art. 2 et qu. 80, art. 2). Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est, quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei*“ . . . . „*unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. — Eligere autem et appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum, quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia consentimur: ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. „Unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere.*“ Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.“ (T. I. quaest. 83, art. 2 et quaest. 80 art. 2).

Nie my tworzymy naszą przyszłość — nie nasza wola kieruje naszymi krokami: „Non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos!” (Jerem. X. 23).

Rozróżnieniem przedwiedzy od przeznaczenia, można tą żelazną rękę konieczności usunąć z przed naszych oczu ale czyż nie jest jednym i tem samem *przeznaczyć* człowiekowi z góry los jego, lub też dać mu *wolną wolę* ale taką z której tylko wiadomy użytek zrobić może, z góry *przewidziany*, z góry raz na zawsze oznaczony i nieodwołalny?

Choćby ten człowiek był najmocniej przekonany że myśli i postępuje samodzielnie, zawsze rzecz pozostaje niezmienną: rezultat jego wolnej woli nie może być różnym od tego który Bóg przewidział — *to co się stanie nie może się stać inaczej*, a takie właśnie stawanie się nazywamy *koniecznością*.

Nie należy mieszać przedwiedzy boskiej bezwzględnej z naszym względnem przewidywaniem. To, że ja mogę przepowiedzieć postąpienie mego dobrego znajomego w pewnych danych okolicznościach, w niczem nie przeszkadza jego wolności i nie ma żadnej absolutnej konieczności ażeby to co ja przewiduję nieodwołalnie stało się. Mój znajomy, dowiedziawszy się że ja przepowiedziałem jak sobie postąpi, może, właśnie dla tego, postąpić inaczej. Zatem moja przedwiedza choćby się nawet okazała słuszną w niczem nie obowiązuje jego wolnego wyboru. Ale inaczej rzecz się będzie miała, jeśli przewidującym nasze czyny jest Bóg, którego przedwiedza nie może być błędną „cui praescientia falli non potest,” jak mówi św. Augustyn.— To co Bóg przewidział nie mogło być złudzeniem— a więc to co się ma stać, stać się *musi*. Na coż się zdało utrzymywać że wybór pojedynczych środków prowadzących do celu ostatecznego, leży w naszej wolnej niczem nie krępowanej woli, jak tego chce św. Tomasz; wszakże i te środki mogą być przez Boga przewidziane, a tem samem nie mogą być inne, jak te które Bóg przewidział. Największa samowola staje się koniecznością w obce przedwiedzy, jeśli tylko ta przed-

wiedza, jak chce św. Augustyn, jest nieodwołalną, niezłomną, wykluczającą wszelką możność odstępstwa.

Oto konsekwencyje do których doprowadziła nauka Św. Augustyna o boskiej przewidziny i przedestynacyi — W wieku XVI konsekwencyje te znalazły uosobienie w nauce Lutra i Calwina. Wiara w przeznaczenie, owa odwieczna wiara ludów pogańskich przybrała na się nową postać Wszechwiednego Fatum.

Co psychologija może mieć do zarzucenia tej teoryi? — czy w samej rzeczy, niezależna od nas potęga, okuła w kajdany naszą myśl i wolę, szydząc z naszych doczesnych zabiegów? nasza miłość wolności nie jestże ironiją w obec odwiecznego fatum? — Po coż te walki, te zapasy z losem, te nadzieje, te ideały, ta wiara w potęgę niezłomnej woli, skoro jeden podmucha wszechmocnego fatum, bańkę naszych nadziei rozwiąć, siłę naszej woli złamać i cały gmach naszej przyszłości zburzyć może? — Czyż nie lepiej opuścić strudzone ręce — zostawić losom myśl o naszych czynach — to co się ma stać i tak się stanie! Po co się opierać, po co walczyć, głowę o mury rozbijać?

Psychologija ma prawo głosu w tych kwestyjach, — zobaczymy następnie jaką nam daje odpowiedź.

Po długich walkach o wolność naszej woli, powstały głosy występujące z zasady przeciw samej kwestyi. Pierwszy Locke (ur. 1632) odważył się wypowiedzieć zdanie, że cały spór polega na niedorzecznem skojarzeniu wyrazów, — „pytać się, czy wola jest wolną, (mówił on), jestto to samo co pytać się czy cnota jest kwadratową” <sup>1)</sup>. Dopiero jednak krytyka pojęcia przyczynowości dokonana przez Hume'a i Browna a tak znakomicie w ostatnich czasach uzupełniona pracami

---

<sup>1)</sup> Essay concerning human unternstanding. Book II Chop. XXI § 14.

Johna Stuarta Milla — naprowadziła bodaczów na właściwą drogę do wyjaśnienia sprzecznych poglądów.

Zanim jednak rozbiór ostatnich wyników nauki zajmie naszą uwagę, nie podobna nam pominąć przynajmniej tych poglądów na sprawę wolności, które uosobiają w sobie tytaniczne wysilenia ludzkiej myśli, w celu zerwania zasłony otaczającej gordyjski węzeł naszej duszy, kolebkę naszych czynów.

Najpotężniejszym przeciwnikiem wolności woli był bezwątpienia *Spinoza* <sup>1)</sup>.

Dla niego zasada wszechbytu jest nieskończoność przejawiająca się w skończoności.

Nieskończoność, bezwzględność, wszechmoc niczem zewnętrznem nie ograniczona jest Bogiem, jest wszystkim. Nie ma nic co się mogło przeciwstawić, coby mogło stanąć ze wewnątrz tej bezwzględnej substancji. — Wszystko co istnieje, jest tylko cząstkowym, skończonym objawem nierozłącznym z tą odwieczną, nieskończoną substancją.

Bóg przejawiający się w dwóch formach bytu: Myśli i Rozciągłości jest przyczyną wszystkiego a raczej jest wszystkim. Człowiek jest jednym ze sposobów (modus) objawiania się Boga, łączącym w sobie obie formy bytu: Myśl i Rozciągłość. — Tak jak wszystkie inne byty szczegółowe człowiek jest tylko jedną falą tego bezmiernego oceanu zwanego Bogiem. — Jest *rzeczą pomiędzy rzeczami*, — dusza jego jest *duchowym automatem*, nakręconym przez Boga.

Nie się nie dzieje samowolnie w tym bezmiarze zjawisk. Teraźniejszość jest koniecznym wpływem przeszłości. Jedna fala wytwarza drugą, sama będąc rezultatem poprzedniej. Każda zjawia się w pewnej oznaczonej chwili na morzu wieczności, ażeby w innej oznaczonej chwili ustąpić miejsca następnej.

---

<sup>1)</sup> Baruch Spinoza, żyd ur. w Amsterdamie 1632 umarł 1677. W tymże roku wyszło główne jego dzieło: *Etyka*.



Przypuszczenie że pewne zjawisko istnieje samowolnie, to znaczy że jakkolwiek istnieje, mogłoby jednak w tychże samych warunkach nie istnieć, jakkolwiek jest tem czem jest, mogłoby jednak w tychże warunkach nie być tem czem jest — przypuszczenie takie jest chimerą opartą na zaprzeczeniu przyczyn, dla tego że ich nie widzimy. Dla rozumu, to co jest, musi być; to co się dzieje w pewien dany sposób, musi się dziać w ten, a nie inny sposób, to co się staje w pewnym danym czasie, nie mogło się stać ani o jedną sekundę wcześniej lub później, bez naruszenia ogólnej prawidłowości, bez poddania woli bożej — przypadkowi, bez zniweczenia konieczności leżącej w Bogu, po za którą Bóg przestałby być Bogiem <sup>1)</sup>.

Dla Spinozy wolność jest możliwością działania z konieczności, w zupełnej zgodzie z samym sobą. Tylko Bóg posiada taką wolność niczem nie krępowaną, ponieważ on jeden tylko może działać z konieczności leżącej we własnej jego istocie. Człowiek przeciwnie, konieczności swoich czynów nie wysnuwa z samego siebie lecz czerpie ją z ogólnej konieczności wszechbytu. — Wola nasza nie mierzy się wysileniem wewnętrznym, lecz stosunkiem sił zewnętrznych do siły naszej wewnętrznej pierwsze zaś przewyższają drugą nieskończenie. Tak, że oddając myśl Spinozy zapomocą oryginalnego wyrażenia Malebranche'a należałoby powiedzieć że dusza nasza nie *działa* ale *jest działaną*.

To co w świecie jest ślełą siłą, mechanicznem przyciąganiem, w duszy ludzkiej staje się popędem, namiętnością. Namiętność może być pokonana tylko przez namiętność. Wiedza dobra i zła, jako wiedza, nie może powstrzymać żadnej namiętności, może to uczynić o tyle tylko o ile jest namiętnością. Rozwój i czynność duszy zależy od rozwoju i czynności ciała. Jako myśl czynność duszy ma za przedmiot ciało, jako popęd zachowanie ciała. Najwznioślejsza z naszych myśli —

---

<sup>1)</sup> De Deo. Propo. 23.

myśl o Bogu, najwznioślejsze z naszych uczuć — miłość Boga są w ścisłym związku z ciałem <sup>1)</sup>. Nawet nieśmiertelność duszy zależy od ciała. Ten którego ciało jest zdolne do wielkiej liczby funkcji, posiada duszę której *większa część jest wieczną* <sup>2)</sup>.

Przekonanie o wolności naszej woli pochodzi tylko z nieznajomości przyczyn które tą wolą powodują. — My wiemy o naszych czynach ale nie wiemy co było ich właściwą przyczyną <sup>3)</sup>. Wszystko co mogę powiedzieć tym którzy wierzą że *moga mówić, albo milczeć, jednym słowem działać według swobodnej decyzji duszy — jest to, że marzą z otwartymi oczyma* <sup>4)</sup>. Pomimo to Spinoza występuje z zasady przeciwko uniewinnianiu zbrodni. — „Jako, woła on, alboż ludzie źli, przez to że są złymi z konieczności, stają się mniej niebezpiecznymi i mniej szkodliwymi?” i dodaje: Jesteśmy w mocy Boga tak jak glina jest w mocy garncarza, może on z jednej i tej samej materii zrobić jedno naczynie do użytku szlachetnego a inne do najpospolitszych. Nikt nie może oskarżać Boga że mu dał naturę mniej szlachetną i duszę mniej podniosłą — podobnie jak koło nie może wymawiać Bogu że nie posiada własności kuli. — Koń nie jest winien temu że jest koniem, ale to nie przeszkadza temu że jest koniem nie zaś człowiekiem. Ten któremu, ukąszenie psa udzieliło wścieklizny, zapewne nie temu nie winien, nie mniej jednak mamy prawo go zabić. Podobnież człowiek który nie umie panować nad swemi namiętnościami, lub hamować je obawą kary, jakkolwiek usprawiedliwiony całkiem właściwością i ustrojem swej natury, nie może jednak cieszyć się spokojem duszy, ani znajomością i miłością Boga, i koniecznem jest zabicie go.

Winieniem jeszcze dodać że Spinoza podzielał błąd Stoi-

---

1) De libertate Prop. 14. 2) Ibid. Propos. 39.

3) Ob. ustęp cytowany ze Spinozy w Rozprawie: O metodzie badań psychologicznych str. 19—20.

4) De Passionibus. Propos. 2.

ków identyfikując wolę z rozumem. Dla niego „Intellectus et voluntas unum idemque sunt” — Uczucia są niejasnym poznawaniem i dla tego dążą do jasności. Wola zatem jest poznawaniem. Jaki rozum taka wola. Całe życie moralne polega tylko na rozjaśnianiu naszych wyobrażeń.

Żyć, znaczy działać. Działać jestto przestać czuć. Przestać czuć znaczy zacząć myśleć. Myśleć znaczy poznawać Boga. Poznawać Boga jestto zgadzać się z nim, a ta zgoda stanowi bezwzględną, umysłową miłość Boga (Amor Dei intellectualis). W owej to miłości umysłowej wola nasza staje się wolną ponieważ spływa się z wolą bożą. Poznawszy porządek rzeczy stosuje się do niego i nie usiłuje już zmieniać go, sama stając się jego częścią. W ówem poznaniu odwiecznej konieczności której nie przełamać nie może, spoczywa cel naszego życia, nasze szczęście. Bierne poddanie się odwiecznemu prądowi jest najwyższym stopniem naszej doskonałości. Poznanie tej żelaznej konieczności jest miłością konieczności, miłością Boga. Ona to napełnia człowieka boskim spokojem, uwalnia serce od burz wewnętrznych, wolę od pożądań, duszę od troskania się o siebie. Poddanie się tej czystej, wiecznej konieczności jest świętecznym pokojem ducha. Myślenie staje się modlitwą a filozofija religiją.

Oto w słabych zarysach poglądy wielkiego myśliciela na kwestyę wolności woli.

Trudno o system więcej jasny i więcej stanowczy. — Samowolność, przypadkowość czy to w naturze, czy w nas samych, czy w Bogu jest tylko przywidzeniem słabych umysłów które widząc zjawiska, nie dostrzegają przyczyny zjawisk.

Czyni każdej istoty wynikają drogą konieczności z samego jej istnienia, to istnienie zaś drogą konieczności z samego Boga.—Nic dowolnego nie przypadkowego w tym wspaniałym mechanizmie wieczności.—Ruchy wytwarzają ruchy, idee wytwarzają idee na mocy praw stałych nieubłaganych nieodłącznych od Myśli i Rozciągłości w najściślejszej zgodności jednych zjawisk z drugimi ponieważ wszystko co ma być skoń-

czony, myśl czy rozciągłość jest tylko cząstką Boga jedną z form pod którą się Bóg objawia, i ponieważ ogół tego co jest jest Bogiem.—Dla nas, istot jednej chwili, dla nas atomów nieskończoności, dla nas umysłów skrępowanych więzami ciała, nieskończony łańcuch konieczności jest niedostępnym, i dla tego to widząc zjawisko a nie znając jego przyczyny uważamy je za samowolne.

Samowolność, wolna wola, przypadek, los, nieprawidłowość, samotwórczość, są to tylko wyrazy naszej nieświadomości. Wszystko jest dziełem konieczności: w Bogu, dziełem konieczności przyrodzonej jego istocie a stanowiącej jego wolność niczem nie ograniczoną, bezpośrednią — w człowieku zaś koniecznością pośrednią wyłączającą wszelką samowolę, wszelkie odosobnienie, wszelkie przeciwstawienie się, wszelką samodzielność.— Czy człowiek wie o tem, czy też nie wie, zawsze czynny jego są i będą koniecznym wpływem woli bożej która sama jest koniecznością. Ale człowiek który pozna to swoje przeznaczenie, i zespoli je z odwiecznym porządkiem wszechrzeczy w myśli o Bogu, która musi być miłością Boga — staje się wolnym przez wyczerpanie się jego własnej woli, staje się wolnym ponieważ działa w zgodzie z samym sobą, t. j. pod wpływem konieczności na którą się zgadza, a której musi ulegać choćby się na nią nie zgadzał.

Dobro i zło nie istnieją w rzeczywistości; są one tylko względniemi pojęciami, nie zaś realnemi bytami, — Bóg zatem nie stworzył złego, ponieważ dla niego dobro i zło nie istnieje, żaden czyn sam w sobie nie jest ani złym ani dobrym, staje się dobrym lub złym tylko odnośnie do nas a więc względnie, dla wiedzy zaś bezwzględnej, bezpośredniej która nie potrzebuje porównywać ażeby wiedzieć, każdy czyn będzie tylko obojętnym faktem i takim też jest dla Boga. — Spinoza w tym względzie, jak widzimy postąpił sobie zręczniejsz od św. Augustyna <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Dokładny obraz filozofii Spinozy znaleźć można w dziele: „Oeuvres de Spinoza trad-par Emile Saisset prof. de l'hist. de la phil: Tom I, i Kuno Fischer. Gesch. d. n. phil. Tom I.

O ile Spinoza zniweczył działalność pojedynczych bytów na korzyść jedności wszechbytu, o tyle *Leibnitz* <sup>2)</sup> starał się dojść do tejże jedności przeciwnie, usamowolnieniem pojedynczych bytów. Wszechświat Spinozy to państwo rządzone despotycznie ale z taką zgodą i harmonią wszystkich pojedynczych bytów, że w żadnym z nich nie budzi się opozycja przeciw potędze odwiecznej konieczności która niemi kieruje.

Wszechświat Leibnica to rzeczpospolita w której każda gmina (monada) żyje życiem odrębnem, samodzielnem, niemniej jednak z tych różnych głosów układa się jeden chór zgodny.

Wola jest *dążeniem* bytów pojedynczych. Dążenie jest wpływem siły właściwej *wyobrażeniom* i stanowi ich przyrodzoną samodzielność (spontaneitas). Lecz wyobrażenie ma różne stopnie jasności, stąd różne stopnie dążenia — przyroda niemająca zgoła jasnych wyobrażeń ma też tylko ciemne dążenia, — *siły fizyczne*. Zwierzęta i dusza ludzka (*Leibnitz* odróżnia duszę od ducha) mają już wyobrażenia na pół jasne i te wytwarzają dążenie zwane *instynktem*. Nareszcie duch posiada wyobrażenia jasne, świadome, które wytwarzają trzeci stopień dążenia *wolę*. Wola jest świadomym instynktem, *instynkt* siłą fizyczną budzącą się do świadomości.

Taki punkt wyjścia odrazu rzuca światło na poglądy *Leibniza* odnośnie do wolności woli.

*Leibnitz* pod tym względem staje pomiędzy *Spinozą* a *Kantem*. System jego ma dwie twarze, jedną patrzy w przeszłość w stronę *Spinozy*, drugą w przyszłość w stronę *Kanta*.

Pomimo tego pośredniego stanowiska *Leibnitz* stanowczo przeczy samowolności woli ale staje na gruncie więcej wewnętrznym psychologicznym. Samodzielność monady wycho-

---

<sup>2)</sup> Ur. 1646 w Lipsku. Pochodził podobno z osiadłej tam niegdyś polskiej rodziny *Lubienieckich*.

dzi u niego jasno i stanowczo, podczas gdy u Spinozy, byty jednostkowe zacierają się w bycie ogólnym.

Wola będąc świadomym instynktem nie może być nieoznaczoną; nie można chcieć nie widząc czego się chce; podobnież nie można chcieć czegoś nie mając do tego dostatecznej pobudki. Wola bez pobudek staje się próżnią, nicością.

Bezwarunkowa wolność wyboru nie istnieje. Samowolność istniałaby tylko tam gdzieby samą wolę można było zrobić przedmiotem woli. Kwestyja nie leży w tem czy my możemy chcieć albo nie chcieć *w ogóle*, ponieważ nie ulega wątpliwości że nie możemy nie pożądać czegośkolwiek. Nawet człowiek który powiada że nic nie chce, tem samem *chce* ażeby go pozostawiono w pokoju — kwestyja więc leży w tem tylko *do czego* my dążymy, nie zaś czy w ogóle *możemy dążyć*. Nie tylko bowiem możemy, ale musimy dążyć zawsze do czegośkolwiek, i w tym względzie nie mamy wolnej woli (franc arbitre) Niedokładnie się wyraża ten kto mówi że my możemy *chcieć pożądać* czegoś. My nie chcemy pożądać działania, ale poprostu chcemy działać i jeślibyśmy dla pożądanego potrzebowali przedewszystkiem *chcieć pożądanego*, to potrzebowalibyśmy jeszcze chcieć chcenia pożądanego i t. d. aż do nieskończoności <sup>1)</sup>. Jednem słowem, nie doszlibyśmy nigdy od pożądanego do postanowienia.

Podobnie jak nie możemy nie pożądać czegoś tak nie możemy pożądać jednocześnie dwóch rzeczy z absolutnie równą siłą. Bezwarunkowa równowaga duszy (indifference absolue ou l'équilibre) jest niemożliwą przy świadomości <sup>2)</sup>.

Bajka o Herkulesie który na rozdrożu pomiędzy cnotą a występkiem wybiera pierwsze lepsze, z zupełną obojętnością jest równie niedorzeczną jak historyja *osła z Burydanu*, który skołał między dwoma wiązkami siana nie mogąc się

---

<sup>1)</sup> Nous ne voulons point vouloir mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela irait à l'infini. (Nouv. Ess. II, R. 21 str. 255).—<sup>2)</sup> Lettre à Mr. Coste str. 448.

zdecydować od której zacząć. — W duszy ani na sekundę nie może potrwać absolutna równowaga pożądań.

Nie ma postanowienia woli któreby z czegoś nie wypływało, chociażby te przyczyny były bardzo skomplikowane, bardzo odległe a tem samem niewidoczne <sup>1)</sup>. W tym względzie Leibnitz jest deterministą zarówno jak i Spinoza — ale pomimo to poglądy ich różnią się stanowczo. — Spinoza przypisuje wszystko oddziaływaniu zewnętrzności, Leibnitz wywodzi czyny nasze z samej wewnętrznej prawidłowości naszej duszy.

Nie ma wolności, jeśli do naszych czynów przymusza nas siła zewnętrzna, ale jest wolność, jeśli tą siłą jest własna nasza wewnętrzna istota. — Tym sposobem Leibnitz uznaje wolność, nie przecząc przyczynowości, i nie wprowadzając na scenę wolności absolutnej jak to uczynił Kant, przedstawiciel Indeterminizmu.

Wola jest wpływem przyczyn, ale wpływem *własnych* przyczyn — przyczyn leżących w samej naszej istocie. — Ta wewnętrzna niczem zewnętrznem nie zmuszana samodzielność, jest ową „*vis insita, actiones immanentes producendi, vel, quod idem est, agendi immanenter* <sup>2)</sup>.”

Podstawą postanowień woli są *pragnienia*. My chcemy tylko tego czego pragniemy. Pragnienia i postanowienia są wytwarzane nie przez Boga, jak to mniemali Tomiści, i nie przez wewnętrzne poczucie niepodległości, jak to utrzymywał Descartes, ale przez cały ustrój naszej istoty, na zasadzie praw które nią rządzą. — Człowieka któryby sądził że samowolnie wytwarza w sobie wolę, Leibnitz porównywa do igielki magnetycznej, któraby, widząc że się chętnie zwraca ku północy a nie wiedząc co ją do tego skłania, mniemała, że w tem swoim dą-

---

1) Théodicée Part. 1. N. 46—49. str. 516, 517.

2) De ipsa natura ect. N. 10, str. 157.

zeniu jest zupełnie samowolną <sup>1)</sup>. W podobnym celu Spinoza przytacza inny przykład. Porównywa on człowieka któremu się wydaje że nie jest od niczego zależnym, do kamienia, który będąc wyrzucony w górę, wyobraża sobie że lata po powietrzu. Zestawienie tych dwóch przykładów daje nam charakterystykę obu systemów. Igiełka magnesowa ma sama w sobie siłę która warunkuje oddziaływanie siły zewnętrznej, — kamień wznosi się do góry tylko pod wpływem obcej siły zewnętrznej a nawet wbrew własnej sile ciężkości.

Wola zatem jest oznaczonym wpływem oznaczonych przyczyn ale czy koniecznym? Czy jest absolutna konieczność ażebym w tej chwili pisał i nie mógł robić nic innego?

Bynajmniej. Moja działalność jest konieczną w pewnych warunkach ale nie konieczną w innych -- jest konieczną *psychologicznie* ale nie *metafizycznie*.

Tak jak rozróżniamy wolność od samowoli, tak powinniśmy rozróżniać konieczność bezwzględną od względnej.

Mogę w tej chwili pisać, ale w głębi mojej duszy jest tyle uspiionych pobudek że w jednej chwili mogę zacząć robić co innego i znowu postanowić coś innego.

Myśl tę trafnie wyraził Schiller, mówiąc o naszych myślach i czynach:

Sie sind nothwendig, wie des Baumes *frucht*,  
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;  
Hab' ich des Menschen *kern* erst untersucht  
So weiss ich auch sein *Wollen* und sein *Handeln* <sup>1)</sup>.

Niema żadnego *fatum* ażeby dane drzewo wydawało zawsze identyczne owoce, przeciwnie wydaje ono raz więcej drugi raz mniej doskonałe a może ich i wcale nie wydać. Podobnież nie ma żadnego *fatum* nad naszymi czynami; mogą

---

<sup>1)</sup> Théodicée Part. I N. 50 str. 517.



się one zmieniać stosownie do zmian wewnętrznych naszej duszy.

W kwestyi wolnego wyboru Leibnitz wpada w pewną grę wyrazów naciągając nazwy przynależne samowoli do mechanicznej teoryi woli. Według niego wola jest *wypadkową* działania pewnej liczby pragnień i taka wola zowie się ostateczną, doskonałą (*volition parfaite*). Utrzymuje że wola, *wybie-  
ra* zawsze najsilniejsze pragnienie nie będąc jednak do tego zmu-  
szaną. Wola *oddaje pierwszeństwo przeważającej skłonności*  
i to nazywa *wyborem*. „Wybór dotyczy zawsze najsilniejszej  
skłonności, ale ta skłonność tylko *skłania* wolę, nie zaś *zmu-  
sza* ją <sup>1)</sup>.”

Rozróżnienie cokolwiek za subtelne, zwłaszcza że oparte na niewłaściwem uważaniu woli, jako czegoś istniejącego już przed wyborem, czemu sam Leibnitz przeczy. Ażeby można było *skłaniać coś*, potrzeba żeby to *coś* już istniało zanim się je skłoni — jeśli zaś wola jest wypadkową (diagonale) skłonności, jakże może istnieć przed tak nazwanym wyborem, przed wytworzeniem się owej wypadkowej? i jakim sposobem popęd może *skłaniać* wolę która się jeszcze nie wytworzyła, skoro właśnie sam akt skłonienia dopiero wytwarza wolę?

Za podstawę naszych skłonności Leibnitz uważa wyobrażenia przyjemności lub przykrości. Z nich wyprowadza dążenie do dobrego i złego <sup>2)</sup>.

Dobrem jest to co ludzi uszczęśliwia, złem to co im szkodzi.

Czysty egoizm jest niejasnem pojęciem własnego szczęścia. Tylko uczucie przyjemności z cudzego szczęścia, tylko cieszenie się z ogólnego szczęścia jest prawdziwem szczęściem i dla nas samych, jest *jasnem pojęciem* naszej szczęśliwości.

---

<sup>1)</sup> Plusieurs perceptions et inclinations concourent a la volition parfaite qui est le *résultat* de leur conflit (Nouv. Ess. Ks. II R. 21 str. 260.— Le Choix suit la plus grande inclination. (Lettre a Mr. Coste str. 448).

<sup>2)</sup> „... en sorte que dans les substance capables de plaisir et de douleur *toute action* est un encheminement au plaisir (Nouv. Ess. Ks. II R. 21 str. 269).

Im więcej jesteśmy doskonali, tym więcej jesteśmy skłonni do dobrego tym więcej wolni <sup>1)</sup>. „Podlegać rozumowi, oto najwyższy stopień wolności. Alboż ktokolwiek chciałby być idyjotą, na tej zasadzie że idyjoci mniej są podlegli rozumowi? Jeśli wolność polega na tem ażeby zrzucić jarzmo rozumu, to tylko głupcy są prawdziwie wolnymi; nie sądzę jednak ażeby z miłości ku takiej swobodzie, ktokolwiek zechciał być głupcem, chyba tylko ten, kto już nim jest i bez tego <sup>2)</sup>.”

Przedstawienie teorii wolności woli podług Kanta <sup>3)</sup> jest dla sprawodawcy nader kłopotliwym zadaniem. Trudno o więcej misterne poplątanie wprost przeciwnych sobie poglądów, więcej subtelne rozróżnienia w abstrakcyjnym świecie *czystego rozumu*.

Na pytanie: co to jest wola? Kant odpowiada: wola jest zdolnością działania według jasnych wyobrażeń, jasnych zasad a więc zgodnie z rozumem. Wola jest *praktycznym rozumem*. Wola która działa nie według zasad rozumu, nie według jasnych wyobrażeń, nie jest właściwie wola, lecz *instynktem*.

Dyktatura rozumu wprowadzona do psychologii jeszcze przez Sokratesa, w Kancie znajduje najpotężniejszego obrońcę. U niego rozum oczyszcza się z wszelkich wpływów zmysłowych, z wszelkich pierwiastków uczuciowych i dopiero taki obojętny *czysty* rozum zasiada w naszej duszy jako najwyższy sędzia i zarazem najwyższa władza wykonawcza.—

Czem dla instynktu są *skłonności* tem dla woli *obowiązek*. Celem instynktu czyli woli empirycznej jest *szczęście*— Celem woli czystej *moralność* <sup>4)</sup>.

Obowiązek nie ma nic wspólnego ze skłonnościami. Praw-

---

<sup>1)</sup> Plus on est parfait, plus on est déterminé au bien et aussi plus libre en même temps (Lettre à Bayle 181).

<sup>2)</sup> Nouv Ess. II R. 21 str. 263.

<sup>3)</sup> Immanuel Kant urodził się w Królewcu 1724 r.

<sup>4)</sup> Grundleg. zur. Metaphisik der Sitten. Erster Abschnitt. IV B. str. 10—25.

dziwie dobry czyn nie jest dziełem *skłonności* do dobrego, lecz wypływa z *samego wyobrażenia obowiązku* 1).

Egoizm i prawo moralne nie mają żadnych punktów zetknięcia.

Według Kanta, ten kto robi dobrze z przyjemności, ten nie postępuje moralnie lecz egoistycznie. Obowiązek powinien być spełnionym nie z upodobania, lecz z obowiązku. Obowiązek dla obowiązku niezależnie od naszego upodobania w spełnianiu go, ma być motorem naszych czynów 2). Z tej wyrafinowanej abstrakcyi słusznie wyśmiewał się Schiller w swoich wierszach satyrycznych. W jednym z epigrammatów mówi on: „Robię chętnie przysługi moim przyjaciołom, ale na nieszczęście, robię to z własnego upodobania, i dlatego często dręczy mnie myśl że nie jestem cuotliwym człowiekiem“ i konkluduje, że nie ma innej rady jak pracować nad sobą ażeby dojść do możliwości czynienia drugim dobrze... ze wstrętem. Szykana nie zbyt ścisła filozoficznie, ponieważ Kant odsądzał od czynów moralnych wszelkie skłonności uczuciowe a więc i pociągi i wstręty, ale słuszna ze względu na niedorzeczność takiego rozgraniczenia. Sam Kant mówiąc w innem miejscu o potrzebie *poszanowania* prawa dla wypełniania go, wykazując konieczność tego moralnego *poczucia* obowiązku staje z sobą w sprzeczności 3).

Kant jak widzieliśmy odróżnia *wolę czystą* od *woli empirycznej*. Pierwsza powoduje się wyobrazeniami przedmiotów budzących w nas upodobanie i dla tego jest absolutnie niewolną. Pożądanie domaga się nasycenia. Nasycenie budzi w nas przyjemność. Pożądanym może być tylko taki przedmiot który pod jakimkolwiek względem może się stać przyczyną przyjemności. Tylko wyobrazenie przyjemności może wytworzyć pożądanie danego przedmiotu. Ogół dążeń naszej woli *empiry-*

---

1) Tamże str. 18,—19.

2) Tamże str. 195—198.

3) Krit. d. prakt. Vern. Von den Triebfedern der rein. praktisch. Vernunft. str. 183—193.

cznej jest dążeniem do szczęścia. Zatem podstawą woli empirycznej jest egoizm. Wola empiryczna jeśli ma do wyboru pomiędzy przykrością a przyjemnością, zawsze wybiera przyjemność. Jeśli ma do wyboru pomiędzy większą i mniejszą przyjemnością, to zawsze wybiera większą. Jeśli ma do wyboru pomiędzy krótkotrwałą i długotrwałą przyjemnością, to zawsze wybiera długotrwałą. Nareszcie jeśli przyjemności których się spodziewamy jednakowo nas wabia ku sobie, to zawsze wola nasza wybiera z nich tę, która daje się łatwiej osiągnąć. Oto logika szczęścia ludzkiego, szczęścia, do którego dążyć *musi* wola empiryczna, wykluczając wszelką samowolność i ustępstwo od powyższych praw dążenia.

Ale inaczej rzecz się ma z tak nazwaną przez Kanta *czystą* wolą. Wola czysta jest absolutnie wolną. Wola czysta nie ulega żadnym pokusom, nie dba o żadne przyjemności, idąc wyłącznie za głosem czystego rozumu, za czysto umysłowym wyobrażeniem prawa moralnego—obowiązku. Jeśli wolę naszą oczyścimy ze wszelkich wpływów doświadczenia i uczuciowości to pozostanie sama tylko wola czysta. Czysta wola jest ta która idzie wyłącznie za głosem obowiązku, nie ze względu na przyjemność jaką w tem widzi ale dla samego obowiązku jako takiego. Jeśli istnieje obowiązek musi istnieć wolność. *Wolność woli nie daje się dowieść inaczej jak tylko przez dedukcję z wyobrażenia obowiązku.* Nie ma moralności bez wolności. Ale istnienia wolności dowodzi tylko istnienie moralności <sup>1)</sup>. Poczucia samej wolności nie mamy i mieć nie możemy; my tylko działamy pod wpływem *idei wolności* <sup>2)</sup>. Przedmiotem czystej woli jest *dobro* w odróżnieniu od tego co jest przyjemnem. Na pytanie: jakim sposobem *wyobrażenie obowiązku* może się stać *popędem* do spełnienia go, Kant odpowiada: że koniecznem jest do tego ażeby wyobrażenie to obudzało w nas *uczucie* i tym

---

<sup>1)</sup> Kritik d. prak. Vernunft. I Von der Deduktion des Grundstz. d. r. prak. Ver. B. II. str. 146—164.

<sup>2)</sup> Grundleg. z Met. d. Sitten. drit. abschnitt str. 74-76.

tylko sposobem może wpływać na wolę. Ale to uczucie, to poszanowanie prawa moralnego, nie jest empirycznej (należało raczej powiedzieć *zmysłowej*) natury; jest ono *poczuciem czysto moralnem, nadzmysłowem*, które ma być podług Kanta przedmiotem *apriorycznego* poznania <sup>1)</sup>.

Jak widzimy Kant w gruncie rzeczy nie oddala się od pozytywnej psychologii, tylko przez zamiłowanie stanowczych rozróżnień i podziałów, z dwóch rzeczy *różnych* robi dwie rzeczy *sprzeczne*. Taka krańcowość musi razić każdego obserwatora. Imy uznajemy różnicę pomiędzy *poczuciem samolubnem i poczuciem moralnem*, ponieważ tego wymaga najpozytywniejsze doświadczenie, ale nie możemy jednej grupie uczuć i popędów przyznawać praw psychologicznych wprost sprzecznych z prawami jakimi się rządzi grupa innych uczuć i popędów. Ze względu na moralne znaczenie tych uczuć można między nimi ustalić najwięcej stanowczą różnicę, ponieważ poczucie samolubne skłania nas do szukania przyjemności *tylko dla siebie* i unikania *tylko tych przykrości* które *nas samych* dotknąć mogą, *poczucie moralne* zaś skłania nas do szukania *przyjemności w czynieniu drugim dobrze*, a unikania *przykrości z czynienia drugim źle* <sup>2)</sup>, -- ale ze względu na samą psychologiczną stronę tych dwóch grup uczuć i popędów, nie możemy żadną miarą przypisywać pocuciom obowiązkowym innych własności psychicznych aniżeli pocuciom egoistycznym. Jedne i drugie jako popędy domagają się zaspokojenia, jedne i drugie po zaspokojeniu dają nam przyjemność; nie należy tylko do wyrazu przyjemność przywiązywać wyłącznie zmysłowej treści. Przyjemności umysłowe, moralne, psychologicznie rzecz uważając są równie dobrymi przyjemnościami, jak czysto zmysłowe. Ci co znają czysto moralne przyjemności wiedzą że są one nawet trwalsze niż zmysłowe jeśli tylko uczucia moralne,

---

<sup>1)</sup> Grund. z Met. d. S. str. 183—224.

<sup>2)</sup> Porównaj „Miłość, Zbrodnia, Wiara i Moralność“ str. 6.

które posiadamy są dostatecznie silnemi. Zapewne że większość ludzi łatwiej odczuje przyjemność z nasycenia popędu pochodzącego z żołądka aniżeli popędu pochodzącego z zamięłowania poezyi, z zamięłowania cnoty, z miłości dla idei—ale czyż to upoważnia psychologa do utrzymywania że spełnienie dobrego czynu, w tym który go spełnia dobrowolnie, nie budzi upodobania, nie budzi wewnętrznego zadowolenia a więc przyjemności?—

Przeciwnie, doświadczenie każdego z nas najjawniej świadczy że my wtedy tylko działamy z własnej woli zgodnie z prawem moralnem, jeśli to prawo moralne budzi w nas poszanowanie, jeśli wszczepiono w nas zamięłowanie do cnoty, jeśli szczęście innych ludzi i nas uszczęśliwia, jeśli w głębi naszej duszy czujemy gorące pragnienie czynienia drugim dobrze, jeśli czujemy że dogodzenie naszym egoistycznym popędom i sponiewieranie uczuć moralnych więcejby nas kosztowało, aniżeli czyn szlachetny, który napełniając serce nasze radością moralną, zadowoleniem wewnętrznem, wynagradza nam stokrotnie przyjemności zmysłowe których się wyrzekamy dla cnoty.

Nie myślimy w tem miejscu zbijać twierdzenia Kanta jakoby nasze poczucie obowiązku było nam dane z góry, *a priori*, nie zaś nabyte doświadczeniem. Wszelkie wywody *a priori* już dzisiaj tak dalece nie budzą zaufania, że niemal staje się rzeczą zbyteczną zbijać je. Nie oddalając się od naszego przedmiotu dodamy jeszcze kilka uwag, które Kant wypowiedział w przedmiocie wolności woli.

Kant przedewszystkiem stara się wykazać, że ani wolność absolutna ani absolutna konieczność nie mogą być faktycznie dowiedzione. Nasze poznanie dotyczy tylko zjawisk nie zaś rzeczy samej w sobie (*das Ding an sich*) i dla tego to poznanie wolności leży po za granicą naszego doświadczenia. Według Kanta w kwestyi wolności woli nie można twierdzić ani *za* ani *przeciw*, można to czynić tylko całkiem dogmatycznie, bez dowodów. Empiryzm odrzucający wolność woli, i Idealizm broniący jej, zarówno nie mają do tego podstawy. Ale niemożność pojęcia i dowiedzenia nie znaczy jeszcze ażeby wolność rze-

czywiście nie miała istnieć. Wolność nie może być dowiedzioną ale może być pojętą. Czuć naszej wolności nie możemy ale możemy ją sobie wyobrazić. Przedmiotem naszego doświadczenia jest świat zewnętrzny i świat wewnętrzny:— pierwszy przejawia się w przestrzeni i w czasie, — drugi tylko w czasie. Ale w jednym i drugim świecie zjawisk panuje niezmienna przyczynowość — zjawiska zewnętrzne mają przyczyny zewnętrzne, zjawiska wewnętrzne, przyczyny wewnętrzne. *I tu i tam nie ma miejsca dla samowoli.* Wewnętrzne przyczyny wytwarzają nasze postanowienia z równą koniecznością jak przyczyny zewnętrzne wytwarzają objawy, zewnętrzne. Przyczynowość psychologiczna jest znatury rzeczy determinizmem podobnie jak przyczynowość mechaniczna. Przyczynowość psychologiczna jest przyczynowością psycho-mechaniczną. Czy dane przyczyny są zjawiskami fizycznymi czy wyobrażeniami, zawsze pewne przyczyny muszą wydawać pewne skutki. W pierwszym razie dana istota jest „*automaton materiale*“ w drugim: „*automaton spirituale*.“ Gdyby nasza wolność, miała polegać na kierowaniu się wyobrażeniami to „równie wolną byłaby fryga, która, gdy ją raz puścimy, dalej sama się kręci <sup>1)</sup>).

*W zakresie wszelkich zjawisk zarówno materialnych jak duchowych nie ma wolności.* Zjawiska materialne zarówno jak i duchowe dzieją się *w czasie*, a ztąd każda chwila obecna jest koniecznym wpływem przeszłości. Każde pojedyncze zjawisko jest zawarunkowane summą wszystkich innych zjawisk.

*Tylko rozróżnienie zjawisk od rzeczy samej w sobie, daje nam podstawę do przyjęcia wolności.* Tylko rzecz sama w sobie, istniejąca niezależnie od czasu i przestrzeni może być wolną. Na ten punkt, Kant niezmierny kładzie nacisk, utrzymując że tylko jego krytyczna filozofija daje nam możliwość pojęcia wolności — ponieważ ona dopiero ściśle odgraniczyła świat zjawisk

---

<sup>1)</sup> Kr. d. prak. Ver. Kritische Beleuchtung d. Analytik d. pr. V. tr. 2 13.

od świata rzeczy samej w sobie, świat wyobrażeń *transcendentalnych* od charakteru *transcendentalnego* samego w sobie <sup>1)</sup>. Charakter transcendentalny działając jako czysta wola w zgodzie z prawami moralnymi które *sam sobie ustanowił* jest absolutnie *wolnym*. Stosowanie się do obcego prawa nie jest jeszcze wolnością dopiero stosowanie się do prawa któreśmy sami stworzyli niezależnie od wszelkich wpływów zewnętrznych, daje nam prawo do wolności. Tylko rozum może stanowić prawa. Tylko prawa stanowią *czystą wolę*. Tylko czysta wola jest wolną. — Tym sposobem spełnianie praw które nam własny nasz rozum przepisał jest naszą wolnością, jest *autonomiją* naszej woli. — Wolność woli znaczy jej niezależność od przyczyn *naturalnych*.

Gdyby wola ulegała prawom naturalnym, nie byłaby wolną, ponieważ w takim razie tylko *ulegałaby* prawom które jej są nadane, tak jak natura fizyczna ulega prawom które jej *są nadane*.

Jeśli wola nasza jest wolną to nie znaczy to, że nie ulega ona żadnym prawom, lecz tylko że prawa którym ulega sama sobie nadaje.

Wolność woli nie jest przypadkowością lecz tylko *autonomiją*. Wolność woli i autonomija woli znaczą jedno i to samo <sup>2)</sup>. Jednym słowem wola czysta jest wolną ponieważ sama sobie prawa stanowi.

Byłaby to bardzo zręczna definicyja gdyby nie polegała na pomieszaniu prawa psychologicznego z prawem moralnym. — Wola sama nadaje sobie prawa — to prawda — lecz prawa *moralne*, nie zaś *psychologiczne*. Prawo moralne może być ustanowione i przełamane, ale ustanawianie i przełamywanie praw moralnych może być tylko potwierdzeniem praw *psychologicznych*. Prawa psychologiczne są równie niewzruszone jak prawa fizyczne, podczas gdy prawa moralne są tylko wyrazem naszej strony idealnej której możemy służyć, ale którą mo-

---

<sup>1)</sup> Tamże 214—217.

<sup>2)</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten III abschnitt str. 73—93.



żemy i poniewierać.— „*Kochaj bliźniego jak siebie samego*” jest prawem moralnem któremu prawie nie podobna być posłusznym, ale nikt nie może nie ulegać prawu psychologicznemu: „*człowiek dąży zawsze do tego w czem widzi swoje szczęście*”. My możemy ludzię się co do prawdziwości szczęścia którego pożądamy, ale nie możemy nie pożądać tego co uważamy za nasze szczęście, lub pożądać tego co nie zaspakaja ani jednej strony naszej duchowej lub fizycznej istoty. — Oto różnica pomiędzy prawem moralnem lub obyczajowem które sami sobie nadajemy i któremu możemy ulegać lub nie ulegać, a prawem psychologicznem które obejmuje całą naszą duchową działalność i z pod którego wyłamać się nie możemy.

Według Kanta nawet wola która się poddaje prawu moralnemu nie jest jeszcze wolną, jeśli to prawo nie jest przez nią samą wytworzone, jeśli to prawo jest jej tylko przedstawione do uznania lub odrzucenia.

Prawdziwa moralność, prawdziwa wolność polega według niego nie na stosowaniu się do praw religijnych, politycznych, towarzyskich, moralnych lecz na możności stawiania samemu sobie *własnych praw* i postępowania według takowych. Tylko charakter moralny *sam w sobie* jest wolnością, czyny moralne są już koniecznym jego wpływem.

Wolność bowiem może być przywilejem rzeczy samej w sobie, nigdy zaś nie może przejawiać się w zjawiskach.—

W tem tylko nieszczęście że nam ta *rzecz sama w sobie* odnośnie do naszej woli wydaje się czemś podejrzanem, czemś co pachnie nicością, jeśli się tak wolno wyrazić.

Kant przypisuje wolność tylko naszemu nadzmysłowemu charakterowi, naszej czystej woli która nie ma w sobie żadnej treści szczegółowej, w oderwaniu od wszelkich uczuć, wyobrażeń popędów i postanowień.

Dopiero po takim przeczyszczeniu otrzymamy wolę samą w sobie, wolę transcendentalną.

I taka to wola ma być dopiero wolną! Taka to wola

ma dopiero kierować naszymi czynami! Nie jestże to nagrawać się z wolności? Jakim sposobem coś może istnieć nie mając żadnej treści? Jakim sposobem coś bez żadnej treści może wytworzyć jakąkolwiek treść, jakiegokolwiek postanowienie, jakiegokolwiek czyn? Na cóż się zdała wola absolutnie wolna skoro jej zjawiska, jako zjawiska nie mogą być wolnemi?

Sądzę że uzyskam od moich czytelników votum zaufania, jeśli wszystkie te kwestyje pozostawię w pokoju.

Dla nas wola w oderwaniu od požądania, chcenia, postanowienia jest tylko abstrakcyjnym pojęciem uogólniającem te szczegółowe zjawiska nie zaś bytem *realnym*. Pozbawiać wolę wszelkiej treści empirycznej ażeby ją uczynić wolną jest to ucinąć sobie rękę ażeby tem swobodniej podnosić dany ciężar. Może to być wygodnem dla absolutnie *czystych rozumów* ale w tych umysłach, których kantowska filozofija nie pozbauiła jeszcze *wszelkiej empirycznej treści* -- tego rodzaju środki nie mogą budzić zaufania.

Poglądy Spinozy, Leibnitz'a i Kanta zdaniem naszym streszczają w sobie trzy główne kierunki ludzkiej myśli usiłującej przeniknąć odwieczną zagadkę istnienia. Teoryje innych filozofów grupują się około tych trzech zasadniczych kierunków. — Jedni jak Spinoza, bezwzględnie zaprzeczali samotwórczości naszej woli — drudzy, jak Leibnitz usiłowali ją pogodzić z odwiecznym porządkiem wszechrzeczy — inni, wreszcie, a tych liczba była najmniejszą, wstępując w ślady Kanta, głosili wolność bezwzględną. Nie trudno jednak było zauważyć, że nawet najpotężniejszy obrońca naszej duchowej autonomii — czuł się krępowanym przez najpospoliczsze objawy codziennego doświadczenia.

Ażeby bronić swoich zasad musiał się przerzucić ze świata zjawisk na niedościgłe dla nas pole odwiecznej istoty wszechrzeczy.

Nauka pozytywna jaką chce być psychologija, nie może zapuszczać się w bezmiar transcendentalnej metafizyki.

Walka na tem polu, posłużyłaby tylko za nowy dowód bezowocności tego rodzaju pokuszeń. — Musimy pozostać w zakresie doświadczenia.

Tylko spostrzeżenia czynione nad działalnością naszej woli, i pozytywna krytyka spostrzeżeń, mogą dać pewną podstawę dla naszych wniosków i teoryj.

---

### CZEŚĆ III.

## O WOLNOŚCI WOLI ZE STANOWISKA OSTATNICH BADAŃ.

Wolę, która może się zapytać, czy jest  
wolną, lub nie, nazywamy wolną wolą.  
*C. Fortlage.*

---

Sprawa naszej wewnętrznej wolności, w bieżącym wieku  
znalazła odgłos w gorącej walce przekonań.

Nie jest ona już dzisiaj zagadnieniem czystej teologii lub  
metafizyki. — Spory o wolność naszej woli toczą się w naj-  
mniej filozoficznych lub teologicznych kółkach. Któż do nich  
nie należał, albo przynajmniej nie był ich świadkiem?

Czy jest wolna wola? czy nie ma wolnej woli? — Oto jak  
zwykle stawiają pytanie. — Obie strony walczące żądają sum-  
arycznej odpowiedzi, najczęściej nie porozumiawszy się uprzednio  
co do znaczenia jakie kto przypisuje wyrazom: *wolność, samo-  
wola, konieczność.*

To też spory takie nie mogą wydać żadnego pozytywnego  
rezultatu.

Jedna strona wymawia drugiej, że teoryje jej niweczą  
wszelką moralność, że burzą porządek społeczny, a tym czasem

rzeczy idą swoim trybem i zagadką pozostaje zagadką. — Podobny spór miał miejsce przed stu laty pomiędzy szkołą Reida i Collinsa. Collins pojmował wolność bronioną przez jego przeciwników jako przypadkowość i na tej zasadzie uważał ją za szkodliwą dla moralności, przeciwną wierze w Opatrzność, a obok tego nie potwierdzoną żadnem doświadczeniem. Ze swej strony Reid widział w teorii Collinsa wiarę w przeznaczenie, fatum pogańskie i również uważał je za niweczące wszelką moralność.

Encyklopedyści francuzcy, a w szczególności Diderot, tak się przejął zasadami Collinsa, że radził wszystkich zbrodniarzy natychmiast zabijać, ponieważ nic ich już nie może poprawić, jako przeznaczonych do zbrodni.

W wieku obecnym, walka idealizmu z materjalizmem powołała do broni sprzeczne poglądy.

Organizm nie może nad sobą panować, woła Vogt. — Ponieważ, nie ma żadnej dowolności, człowiek jest równie nieodpowiedzialnym jak kamień, który posłuszny prawom ciężkości, spadając zabija przechodnia <sup>1)</sup>).

Nic dziwnego że takie poglądy zatrwają spokojne umysły.

Nie jeden już sądził że trzeba będzie wypuścić na wolność wszystkich złodziejów i zbrodniarzy, ażeby pozostać w zgodzie z psychologią. Ale psychologija nie może być pociągana do odpowiedzialności, za wybryki złego humoru pojedynczych badaczy.

W tym jednym razie, żaden psycholog pozytywista nie będzie się czuł odpowiedzialnym. —

Wszystkie teoryje wolności woli opierają się na wewnętrznem poczuciu tej wolności; nawet ci filozofowie, którzy jak Hamilton <sup>2)</sup> rozwijając myśl Kanta, uważają zarówno wolność

---

<sup>1)</sup> Dankwart: Psychologie und Criminalrecht 1863.

<sup>2)</sup> Lectures, II, 412—413.

i konieczność naszych czynów za niemożliwe do pojęcia, głoszą jednakże wolność naszej woli, ponieważ, jak utrzymują, domaga się tego wewnętrzne poczucie samowiedzy. Głos tego poczucia jest dla obrońców samotwórczości, niewzruszoną powagą. „Jesteśmy tak silnie przekonani o naszej wolności, mówi Descartes, że nie znam nic takiego co by budziło w nas więcej dokładne i więcej niezachwiane przekonanie” (Principia phil. I. § 41).

Z drugiej strony równie silnie jesteśmy przekonani o przyczynowości wszechrzeczy.

Nawet tam, gdzie przyczyny danego zjawiska wykryć nie jesteśmy w stanie, przypuszczamy ją i nazywamy tak lub owak.

Nawet wiara w cuda, jako zjawiska uchylające zwykły porządek rzeczy, opiera się na przyczynowości. Najgorliwszy ich obrońca nie utrzymuje, że powstają one same z siebie, lecz że przyczyną ich są siły, nieznanne, nieujęte, duchy dobre lub złe, Bóg albo szatan.

Nawet odnosząc całość bytu do ostatecznej przyczyny wszechrzeczy, nikt nie utrzymuje, że ta przyczyna stworzyła sama siebie, lecz że istniała od wieków.

Ażeby bowiem cośkolwiek mogło samo się stworzyć, musiałoby istnieć pierwej aniżeli istniało, co jest niedorzecznością. Hamilton który wierzył w samotwórczość naszej woli jako władzy stwarzania popędów (czyli powoływania ich z nicności do bytu) — niemniej jednak utrzymywał że nasze doświadczenie zewnętrzne nie daje nam żadnego prawa do przyjęcia wolnej woli, która zawsze pozostanie dla nas tylko niepojętą zagadką mimo całej jasności wewnętrznego poczucia.

Tak więc poczucie wewnętrzne dowodziłoby samotwórczości naszej woli, podczas gdy doświadczenie zewnętrzne przeczy wszelkiej samotwórczości.

Ażeby tę sprzeczność rozplątać musimy przedewszystkiem owo wewnętrzne poczucie poddać najściślejszej krytyce.

Krytyki takiej dokonały ostatnie prace psychologów; a ponieważ, zdaniem naszym rzecz tę najdokładniej streścił J. St. Mill, w swoim *Rozbiorze filozofii Hamiltona*, w *Systemie Logiki* i rozprawie o *Utilitaryjanizmie*, przeto jego wywodów trzymać się będziemy w całym ciągu niniejszego rozdziału, przytaczając nawet dosłownie, rozumowania najznakomitszego z dzisiejszych myślicieli.

Większość filozofów mniema, że skoro kwestyja wolności jest czysto wewnętrzną sprawą naszej duszy, to właśnie, tylko wewnętrzne poczucie, tylko nasza samowiedza, może być kompetentnym sędzią w tej sprawie. I w samej rzeczy nie postąpimy ani krokiem naprzód, jeśli owego wewnętrznego, najbliższego świadka, nie zapozwiemy do sądu.

Szkoda tylko że ten świadek nie zawsze bywa prawdziwym, a przynajmniej trafia mu się być z samym sobą w sprzeczności.—Sam Hamilton przyznaje że „wielu filozofów, starało się ustalić na podstawie powszechnego wewnętrznego poczucia, twierdzenia nie będące wynikiem rzeczywistego poczucia świadomości, podczas gdy rzeczywiste poczucia świadomości, rzecz dziwna, były przez tychże samych myślicieli odrzucane.”<sup>1)</sup> Tak na przykład, czyż Cousin i niemal wszyscy filozofowie niemieccy, nie znajdują w swej świadomości poczucia Nieskończoności i Absolutu które Hamilton uważa za całkowicie dla nas nieprzystępne? Czyż nie bywało w historii wieków filozofów którzy mniemali że mają pojęcia kompletnie oderwane, że mogą np: wyobrazić sobie trójkąt, któryby nie był ani równobocznym, ani równoramiennym, ani różnobocznym<sup>2)</sup> co

---

<sup>1)</sup> Dissertations on Reid str. 749.

<sup>2)</sup> „Ileż to potrzeba usilności i talentu,” mówi Locke, (Essay on the human understanding, Book IV, rozdz. VII sect. 9) „ażeby sobie wytworzyć pojęcie ogólne trójkąta; potrzeba bowiem ażeby ten trójkąt nie był ani ukośny, ani prostokątny, ani równoboczny, ani równoramienny albo różnoboczny, ale temi wszystkimi razem, a żadnym w szczególności.

jednakże Hamilton, i dziś już zresztą cały świat uważa za niedorzeczność? Ale nie tylko pojedynczy filozofowie jak np. Spinoza na mocy tejże wewnętrznej obserwacji krytycznie przeprowadzonej dochodzili do zaprzeczenia wolności woli; istnieją całe grupy ludzi, całe religijne wyznania utrzymujące że bynajmniej nie czują się wolnymi — a jeśli tak jest, to czyż tylko Katolicka świadomość ma prawo głosu w kwestyi wewnętrzznego poczucia, a Kalwińska lub Mahometańska nie ma go? — Wprawdzie nie wypływa z tego faktu, ażeby właśnie ci a nie inni mieli za sobą wiarogodność, ale wypływa z niego to ostrzeżenie, że nie należy bezwzględnie poddawać się powadze pewnego wewnętrznego świadectwa, lecz jedno i drugie poddać ścisłej krytyce naukowej. Istnienie złudzeń świadomości, nie wyklucza pewności jej świadectwa, tak jak istnienie złudzeń zmysłowych nie wyklucza pewności świadectwa zmysłów. Z tego że ktoś, lub pewna grupa ludzi rozumuje nielogicznie, nie możemy jeszcze wnosić że człowiek w ogóle nie jest w stanie logicznie rozumować. Jeżeli zaś jest możliwem prostowanie złudzeń zmysłowych, zapomocą zmysłów, dla czegożby miało być niemożliwem prostowanie złudzeń umysłowych zapomocą krytyki samego umysłu?

Zresztą nie sądzę, ażeby ktokolwiek mógł zaprzeczyć temu, że np. rachując w myśli, może, omyliwszy się, tą samą drogą błęd sprostować.

Sprawa nie jest jeszcze przegrana, ponieważ, jak mówi Mill, możemy wykazać, również na mocy wewnętrznego rozbioru, że pytanie na które doświadczenie odpowiada twierdząco, nie jest tem, na które samowiedza odpowiada przecząco.

---

W samej rzeczy jestto coś niedokładnego, coś, coby istnieć w naturze nie mogło, jest to pojęcie łączące w sobie drobniejsze pojęcia różnorodne i sprzeczne z sobą.“ Jednakże taki myśliciel, jak Locke, mógł wierzyć że w samej rzeczy pojmuje tego rodzaju spójnie wzajemnie sobie przeczących elementów!



Zapytajmy i my z kolei świadectwa samowiedzy które powołują.

Przedewszystkiem zachodzi pytanie czy my mamy wewnętrzne poczucie tylko naszej moralnej odpowiedzialności, (z której już jako logiczny wniosek ma wynikać sama wolność woli), czy też mamy wprost, bezpośrednio, poczucie samej wolności woli.

Jest wielu filozofów utrzymujących że w samej rzeczy mamy bezpośrednio poczucie wolności <sup>1)</sup>, wypada nam więc koniecznie zbadać tę kwestyję.

Mieć poczucie wolności woli, znaczy, mieć poczucie, zanim się coś postanowi, że mogę postanowić inaczej. Możemy *in limine* (mimoходом) zganić użycie wyrazu poczucie w znaczeniu powyższem. Świadomość mówi mi o tem, co czuję lub co czynię. Ale to, że ja jestem *w możności* działania, nie jest *przedmiotem* bezpośredniego poczucia, bezpośrednio samowiedzy. Samowiedza nie jest proroczą, my mamy świadomość bezpośrednią tylko tego co jest, nie zaś tego co będzie, lub co być może; my nie możemy wiedzieć że jesteśmy w możności robić to lub owo, zanim tego nie doświadczymy, albo przynajmniej nie doświadczymy czegoś podobnego. Nie wiedzielibyśmy zupełnie, że możemy działać, gdybyśmy nigdy nie działali.

Gdyśmy już działali, to wiemy, w granicach owego doświadczenia, w jaki mianowicie sposób jesteśmy w stanie działać; a gdy ta wiedza stanie się dla nas powszednią to częstokroć bierzemy ją za jedno z bezpośredniem poczuciem samowiedzy.

---

<sup>1)</sup> Między innemi z nowszych, p. Mansel utrzymuje w swoich *Prolegomena Logica* (str. 152) że „w każdym akcie woli, mam najzupełniejszą świadomość, że mogę w tej chwili działać lub nie działać, biorąc ten lub inny środek do działania i że przy tożsamości wszystkich uprzednich warunków, mogę powziąć dzisiaj takie postanowienie a jutro inne.“—Tak jest, jakkolwiek warunki uprzednie pozostają też same, ale nie, jeśli moje zdanie o nich pozostało niezmiennem. Jeśli moje postępowanie zmienia się, to znaczy że albo w pobudkach zewnętrznych, albo w mojem *pojmowaniu tych pobudek*, zaszła zmiana.

Lecz takie uważanie bynajmniej jeszcze nie nadaje jej większej powagi; jej prawdziwość nie jest wyższą nad doświadczenie, ale owszem wypływa z doświadczenia. Jeżeli owo mniemane poczucie tego co możemy zdziałać nie jest oparte na uprzednim doświadczeniu, to jest ono tylko złudzeniem

Jedyną podstawą wiary w takie poczucie jest właśnie uważanie go za rezultat doświadczenia, i jeśli ten rezultat jest ałszywym, należy go odrzucić <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Sądzę że pożądanem będzie dla czytelnika przytoczenie w tem miejscu zarzutów jakie uczyniono Millowi w przedmiocie powyżej przedstawionej kwestyi (kompetencyi wewnętrzznego poczucia), zwłaszcza że subtelność przedmiotu mogła go uczynić nie dość zrozumiałym, a w odpowiedzi Milla na owe zarzuty znajdzie on bliższe wyjaśnienie.

Na twierdzenie Milla że poczucie możności działania nie jest samo w sobie przedmiotem samowiedzy, jeden z jego recenzentów p. Alexander odpowiada: „Być może; lecz to że ja *czuję*, iż jestem w możności działania, jest przeciw przedmiotem samowiedzy. Powiadają nam że samowiedza nie jest proroczą, że my mamy poczucie tylko tego co jest, nie zaś tego co będzie lub być może; otóż dosyć będzie odpowiedzieć że skoro mamy poczucie siły mogącej wybierać samowolnie, nieodłącznej od naszej istoty, to właśnie mamy poczucie tego co *jest*.“ Mill zaś ze swej strony odpowiada: Jeżeli możemy mieć poczucie *siły* i jeśli możemy czuć *władzę*, *możność*, jako taką, niezależnie od wszelkiego przeszłego lub obecnego *objawu* tejże władzy, czy siły, to będzie to fakt jedyny, nie mający podobnego sobie w zakresie naszej organizacyi. My nie mamy z góry danego poczucia siły muskularnej bezustannie w nas istniejącej. Gdybyśmy się urodzili z kataraktą na oczach, nie mielibyśmy poczucia, przed zdjęciem takowej, o naszej władzy widzenia. Nie czuliśmy się zdolnymi do chodzenia, gdybyśmy nigdy nie chodzili. *Możność*, *władza*, *siła* nie są rzeczywistymi realnymi bytami, których obecność możnaby czuć, bez żadnego *objawu*, *faktu* tej siły czy władzy, są to tylko pojęcia oderwane, odnoszące się do pojawu pewnych danych skutków, w pewnych danych warunkach.

Być może że takie pojmowanie jest błędem, być może, że istnieje byt odrębny realny zwany *możnością*, którego pozytywne istnienie objawia nam poczucie wewnętrzne w tym jednym wyjątkowym razie, jakkolwiek nie ma takichże dowodów dla innych sił czy możności. Ale jest bezzaprzeczenia więcej prawdopodobnem że my bierzemy za bezpośrednie poczucie, *przekonanie nabyte doświadczeniem*. P. Alexander mógł nie spostrzedz tego błędu tak pospolitego, biorąc za jedno (str. 23) wiadomość o jakiejś rzeczy i bezpośrednie jej poczucie.

Lecz czemuż jest owo poczucie czy przekonanie o wolności naszej woli? O czym mianowicie jesteśmy przekonani? Mówią mi, że czy to postanowię działać, czy też powstrzymać się od działania, zawsze czuję że mógłbym postanowić inaczej. Pytam się mojej świadomości co czuję, i znajduję, że czuję albo raczej że mam przekonanie, iż mógłbym wybrać inną drogę, a nawet że wybrałbym ją gdybym ją wolał, t. j. gdyby mi się więcej podobała; lecz nie znajduję ażebym mógł wybrać jedną wolać drugą. Kiedy mówię wolać to rozumiem naturalnie wraz z rzeczą którą wybieram i wszelkie jej następstwa. Wiem że mogę wybierać, ponieważ wybieram częstokroć pewien czyn w miejsce którego wolałbym wybrać inny, ale w oderwaniu od jego następstw albo w oderwaniu od prawa moralnego którebym zgwałcił popełniając go. Takie przeniesienie rzeczy samej w sobie, bez względu na idące za nią następstwa, nazywamy często, przez brak ściśłości, rzeczywistym woleniem rzeczy. Dzięki to owemu brakowi ściśłości w wyrażeniach, nie uważamy za niedorzeczność powiedzenia: że działamy wbrew naszej woli, że czynimy to a to, podczas

---

P. Alexander przeczy, ażeby doświadczenie *a posteriori* mogło wytwarzać w nas przekonanie o naszej wolności działania, ponieważ doświadczenie mówi mi tylko w jaki sposób działałem, ale nie uczy mnie nic o mojej zdolności działania w inny sposób. Pojęcia jakie p. Alexander wyrobił sobie o warunkach doświadczalnego dowodu, są błędne. Przypuśćmy że moje własne doświadczenie przytacza mi dwa wypadki zupełnie jednakowe ze względu na wszelkie poprzedzające je okoliczności w których jednakże postąpiłem zupełnie odmiennie— będzie to niezawodnie dowód doświadczalny że byłem w stanie działać tak lub też inaczej.

Przez takie to doświadczenie dowiaduję się, że mogę działać raz tak, drugi raz inaczej, ponieważ znajduję że czyn miał miejsce lub nie miał miejsca, stosownie do tego czy (przy tychże samych innych warunkach) *miałem chęć lub nie miałem chęci spełnienia go*. Przez często powtarzanie się takiego doświadczenia, pojedyncze jego elementa zacierają się w naszym umyśle jako pojedyncze fakta, lecz składają się razem na wytworzenie przekonania że mamy władzę działać raz tak, drugi raz inaczej stosownie do naszych chęci. — Wiem że tak jest, bom doświadczałem, ale nie znaczy to żebym miał *bezpośrednie poczucie możliwości działania*.

gdy wolelibyśmy postąpić inaczej; że nasze sumienie zwalcza nasze pragnienia, tak jak gdyby sumienie samo nie było pragnieniem, pragnieniem czynienia dobrze. Weźmy przykład: zabiję, czy nie zabiję? Powiadają mi że jeśli postanawiam zabić, to czuję że mógłbym jednak powstrzymać się od zabójstwa; ale czy czuję że mógłbym się powstrzymać, w razie gdyby mój wstręt do zbrodni i moje obawy jej następstw były słabsze od popędu który mnie popycha do jej spełnienia?

Jeśli postanawiam powstrzymać się, to czuję, że mógłbym popełnić zbrodnię, w jakim razie? Wyłącznie tylko w tym razie, jeślibym pragnął popełnić ją, pragnieniem silniejszym aniżeli mój wstręt do zbrodni, nie zaś wówczas kiedyby to pragnienie było słabszem. Gdy przypuszczamy że bylibyśmy postąpili inaczej aniżeliśmy postąpili, to przypuszczamy zarazem różnicę w poprzednikach działania, już to zewnętrznych już to wewnętrznych.

Ażeby zbić powyższy rozbiór naszej samowiedzy, mówią, że opierając się jakiemuś popędowi, czuję że robię wysilenie; że po owym oporze mam wspomnienie owego wysilenia; że „jeśli mocowanie się trwało czas dłuższy, albo też gdy opierałem się, silniejszej woli kogoś drugiego, jestem zmęczony przez to wysilenie, podobnie jak po pracy fizycznej;” i dodają: „jeśli moja wola jest wyłącznie powodowaną najsilniejszym obecnym popędem, to będzie skłonioną bez wysilenia. . . . Ażeby ciężar większy opadł, a mniejszy podniósł się, szalki nie potrzebują robić wysilenia” <sup>1)</sup>.

Powyższy argument przypuszcza że w walce przeciwnych popędów, zwycięstwo powinno być natychmiastowe; że siła która jest rzeczywiście najsilniejsza, powinna natychmiast przeważyć. Ale nie zawsze tak bywa, nawet w martwej naturze: huragan nie znosi domu, nie wyrывa drzew bez oporu; szalka nawet drży i waha się czas jakiś, jeśli różnica ciężarów

---

<sup>1)</sup> The Battle of the Two Philosophies, (Walka dwóch filozofii) str. 13—14.

jest nie wielka. Kiedy zaś chodzi o dwie siły moralne a choćby tylko żywotne, których nateżenie nie jest stałe, ale ciągle zmienne, tem mniej powiedzieć możemy, że silniejsza w jednej chwili, i bez oporu pokonać winna słabszą. W walce namiętności, nie ma ani jednej chwili, w którejby wyobrażenia i popędy nie przebiegały w umyśle, dodając lub ujmując nateżenia tej lub tamtej sile walczącej.

Mówię „*wyobrażenia* i popędy” ale czytelnik wie już z poprzedzającego, że może tu być mowa tylko o tych wyobrażeniach które w nas budzą upodobanie lub wstręt a więc o wyobrażeniach uczuciowych. Wyobrażenia, jako takie, t. j. obojętne, nie mające w sobie pierwiastku uczuciowego, nie budzące w nas wstrętu lub upodobania, nie mogą wpływać na walkę popędów. Dla jasności przytaczam przykład: wyobrażenie 100000 Złp. które mogę zyskać po pewnym czasie usilnej pracy, może mnie do takowej zachęcić a nawet zmusić do wytrwania w niej, jeśli owo wyobrażenie reprezentuje w sobie zjście wielu gorących moich pragnień i nadziei, dajmy na to, niezależnego bytu, szczęścia drogich osób, urzeczywistnienia moich pomysłów, wielkich przedsięwzięć, lub coś podobnego. — Wyobrażenie 100000 złp. w umyśle wyjątkowej natury, lub wyjątkowo nastrojonymi okolicznościami, może nawet wywołać czyn zbrodniczy, pokonać opór obawy kary, w tem lub w przyszłym życiu. — Lecz wyobrażenie choćby całych miliardów, które np: mój uczeń oblicza w przykładzie arytmetycznym, jako rzecz dla mnie całkiem obojętne, nie może mieć żadnego wpływu na moje czyny złe lub dobre.—

Jeśli tylko jedna z sił walczących nie jest bez porównania silniejszą od drugiej to zawsze musi upłynąć pewien czas ciągłego wahań się, dopóki się nie ustali wypadkowa. Przez cały ten czas znajdujemy się w stanie tak zwanej walki uczuć która jak wiadomo nadzwyczaj wyczerpuje siły nerwowe. Czucie wysilenia jest właśnie poczuciem owego stanu. Autor którego cytowałem,

mniema że to co on nazywa *wysileniem*, ma miejsce tylko z jednej strony, ponieważ wyobraża sobie walkę pomiędzy mną i jakąś siłą zewnętrzną, którą pokonywam albo która mnie pokonywa. Ale wiadomą jest rzeczą że tu *ja* jestem obydwoma stronami walczącemi; ścieranie się ma miejsce pomiędzy mną i mną; np: pomiędzy mną pragnącym przyjemności, i mną który się boi wyrzutów sumienia. Co sprawia że *ja*, albo jeśli wolicie: moja *wola* identyfikuje się raczej z tą stroną walczącą, aniżeli z drugą, ponieważ jedno *ja* odnośnie do drugiego *ja* przedstawia przeważający stan moich uczuć i popędów. Od chwili zaspokojenia pragnienia, *ja* które pragnęło niknie, zaś *ja* którego sumienie zostało zranione, może trwać do końca życia.

„Jest rzeczą widoczną, mówi p. Sierebois, że wola nasza jest zawsze powodowaną pewnym wewnętrznym bodźcem i że bodźcem tym jest popęd, potrzeba, wynikająca z obecnego stanu samej duszy, stanu który ze swej strony jest bardzo złożonym rezultatem, wszystkich uprzednich postanowień i wszystkich uprzednich wrażeń.”

„Gdy człowiek działa w duchu swego interesu, znaczy to że w nim rozwinęła się dążność rzeczywista do działania w ten sposób; gdy puszcza wodze swoim namiętnościom, to znaczy że namiętności te w rzeczywistości stały się o tyle silnemi że mogły nakazać milczenie wszelkim innym bodźcom; gdy pozwala się powodować innym ludziom, gdy ich naśladuje, albo działa według własnego machinalnego nałogu, znaczy to że jest usposobionym z góry do ulegania wpływom obcych, naśladowania ich bez własnej rozwagi, albo poddawania się przyzwyczajeniu; wreszcie gdy się zdaje działać przypadkowo, bez wyraźnych pobudek, a nawet wbrew wszystkim pobudkom które powinny były według naszego zdania obudzić się w jego duszy—znaczy to że dusza jego nie wyrobiła w sobie żadnej stałej dążności, że przeżyła szkołę życia bez odniesienia żadnej korzyści, że pozostała podobną do drobnego liścia którym najslabszy wiatr

poliata, dopóki go nie zniszczy; a wszystkie te stany duszy ludzkiej są bezpośrednią przyczyną postanowień naszej woli.... Z którejkolwiek strony zechcemy badać czyny ludzkie, zawsze wolność absolutna (samotwórcza) owa władza wrodzona, wywodząca wszystko z samej siebie, przedstawi nam się, jako czysta chimera. — Wybieramy tę pobudkę która jest najsilniejszą, nie mogąc poddawać się jej gdy jest najsłabszą. A gdyby kto utrzymywał że pobudka którą wybieramy jest najsilniejszą tylko dla tego właśnie że ją wybieramy, że to my sami czynimy ją przeważającą, decydując jej wybór, — byłoby to zapuszczać się w drogę bez wyjścia, zawsze bowiem pozostałoby do wytłomaczenia, co spowodowało ten nasz wybór, co spowodowało samą decyzję.... Brak wszelkiego zewnętrznego przymusu, oswobodzenie z wszelkich więzów, uchylenie wszelkiego jarzma, narzucanego nam przez obce ręce — oto znaczenie jakie przywiązuje ogół ludzi do wyrazu *wolność*, znaczenie jedyne jakie temu wyrazowi nadać można” <sup>1)</sup>.

Jestem wolny ponieważ jestem w zgodzie z samym sobą, ponieważ czyny moje są swobodnym wypływem moich *upodobań*, mojej woli. Jestem wolny ponieważ mogę działać zgodnie z moimi *chęciami*, z chęciami które uważam za *swoje własne*, do których mnie żadna obca siła nie zmusza, a choćby mnie kto chciał zmusić do powzięcia pewnych postanowień, to jednak mogę się temu oprzeć jeśli moje przekonanie, moje poczucie moralne *ma dostateczną siłę do oporu*. — Jestem wolny ponieważ nie ulegam chwilowym pobudkom; — z pomiędzy tych które się przedstawiają w moim umyśle mogę wybierać tę lub ową według własnego *upodobania*. Jestem wolny ponieważ ten wybór może być poprzedzony zastanowieniem się, kombinacją pobudek i dać wypadkową czyli postanowienie woli

---

<sup>1)</sup> Sièrebois. La morale fouillée dans ses fondements, Essai d'Anthropologie (Paris. 1867).

które mi się wydaje najlepszem w danej chwili, które najwięcej odpowiada moim życzeniom. Jestem wolny ponieważ działam z całą świadomością wpływów które na mnie oddziałują— z całą świadomością przewiduję następstwa moich czynów, ulegając prawom obowiązku nie dla tego że mi je ktoś narzuca, lecz dla tego że takowe budzą we mnie uznanie silniejsze od występnych pokus i pożądań.

Jednym z pierwszych który definicyję wolności przedstawił we właściwym świetle był Wolff (ur. 1679) stojący w psychologii na gruncie Leibnicowskiej filozofii.

Nie odmawia on duszy ludzkiej możności wyboru, ponieważ świadczy o nim codziennie nasze doświadczenie. Możemy wybierać, ale wybieramy zawsze to co nam się wydaje najlepszem. Nie idzie jednak zatem ażeby dusza *zmuszana* była przez pojedyncze pobudki, koniecznie do takiego a nie innego działania, ponieważ działanie nie zależy od tego jaką jest pobudka, lecz od tego jaką nam się wydaje. Nikt zaś nie może zmusić naszej duszy do uważania danej pobudki na przekór własnym naszym upodobaniom. Zatem człowiek działając według własnego upodobania jest wolnym. Prawidłowość przyczynowości nie jest zaprzeczeniem swobody, w przeciwnym bowiem razie wolność byłaby *bezprawiem, przypadkowością*. Zaprzeczeniem wolności jest tylko *przymus* zewnętrzny.

Prawidłowość czynów ludzkich i możność ich przewidywania przy dokładnej znajomości warunków, nie przeszkadzają temu, że ludzie ci działają według własnych chęci, według tych zasad które uważają za najlepsze. Nie ma przeznaczenia zewnątrz naszej woli, któremoby nasze chęci mimowolnie ulegać musiały.

Są ludzie którzy pewne swoje popędy uważają za dzieło złego ducha, ale nie ma człowieka któryby wszystkie swoje chęci uważał za coś obcego względem siebie. — Prawidłowość przyczynowości leży zarówno w nas samych jak i zewnątrz nas



i na tem właśnie polega zgodność naszych czynów z naszą wolą.

„Wolnem jest to, co działa w zgodzie z własnymi prawami i przez nie zewnętrzne zmuszaniem nie jest” — mówi Schelling — „Każda istota działa według własnej przyrodzonej prawidłowości od której nie może odstąpić, pomimo to jednak jest wolną, jeśli działa bez wpływu obcej przemocy” <sup>1)</sup>.

„Przez wolność wyboru, mówi Bain, rozumiemy wybór dokonywany bez wszelkiej obcej interwencji. Nie ma wolnego wyboru, gdy jest mi on narzucony przez obcą osobę, jak np. dziecku które prowadzą do sklepu ażeby mu kupić sukienkę, nie pozwalając mu jej wybrać samemu. Ale w zastosowaniu do moich własnych chęci termin „wolności wyboru” nie ma sensu. Pewna liczba popędów współzawodniczy w pobudzaniu mnie do działania; rezultat *rozwagi* okazuje po której stronie była *przewaga* siły. Zatem wolność wyboru sprowadza się do pytania: czy dane działanie jest mojem własnem, czy też ktoś obcy używa mnie tylko za narzędzie swojej woli, i nie można dosyć odzłać, że psychologija straciła tyle czasu na rozważanie tak błażej trudności.” (The Emotions and the Will Ch. VII).

Powinienem tu jeszcze zrobić tę uwagę, że nie tylko przymus zewnętrzny niweczy wolność naszej woli. Bywają objawy patologiczne, o których już na początku tej książki wspomniałem, a które jak np: pewne choroby umysłowe, choćby nawet chwilowo występujące, jak monomanija z wszelkimi jej odmianami, tak dalece okazują się silniejszymi od wszystkich innych popędów, że wykluczają wszelką możność *rozwagi* wszelką możność oporu, i wtedy bardzo stusznie uważamy ulegających tym popędom za pozbawionych wolnej woli, tym

---

<sup>1)</sup> Schelling. Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit str. 79—80.

bardziej że i oni sami częstokroć czują że jakby obca jakaś dospodyczna siła narzuca się i krępuje ich popędy. — W braku więzów zewnętrznych i wewnętrznego chorobliwego nacisku wola nasza jest wolną—ale żadnej woli samotwórczej nie ma.

Utrzymywać że ponieważ nasza wola jest przyczyną naszych czynów, przeto sama jest przyczyną samej siebie—jestto nie zdawać sobie jasnej sprawy z tego co się mówi. — Trudno o większą niedorzeczność, nad ów rozpowszechniony frazes, że wola, jako taka w oderwaniu od wszelkich wyobrażeń i uczuć sama sobie jest bodźcem <sup>1)</sup>. Niechże kto zechce wyobrazić sobie coś co nie ma żadnej treści a w dodatku jeszcze popycha samego siebie.

Takie popychanie samego siebie jest poprostu kołowacizną metafizyczną i prowadzi tylko tam gdzie się stoi, — t. j. w każdym razie nie daleko.

Usiłowano też bronić zdania że nasze „ja” duchowe, (ale zawsze w oderwaniu od każdego pojedynczego uczucia), nasze *ja* jednolite stałe i niezmienne jest wyłączną przyczyną naszych czynów.

Wiecznie też sama gra wyrazów! — Jakimże sposobem owo *ja* stałe jednorodne i niezmienne może wytwarzać samo z siebie niestałe, różnorodne i zmienne popędy i postanowienia? — Takie podanie przyczyny jest tylko wskazaniem na brak dostatecznej przyczyny; i logiczniej już postępują ci którzy sądzą wprost, że wola powstaje i działa bez żadnych przyczyn i pobudek. — Tacy przynajmniej mogą się obejść bez dowodów, bo wiedzą z góry że żadne dowody, jako pobudki nie mogą wpłynąć na zmianę ich poglądów.

Opozycja tych którzy sądzą że wola może działać bez pobudek zakrawa na spór dwóch malców, którzy poczubiwszy się o coś, wmawiają w siebie wzajemnie że jeden musi być posłusznym drugiemu:

---

<sup>1)</sup> „Wola sama sobie jest bodźcem i porusza raz po raz wszystkie władze duszy i t. d.“ (Dusza człowieka. T. I. str. 182).

„Widzisz, idziesz naprzód, bom ci tak kazał.”

— „Otoż właśnie że nie,” odpowiada drugi, i ażeby nie uledez przeciwnikowi postanawia iść za nim. — Tak i ci którzy chcą wykazać niezależność woli od pobudek, właśnie przez samo wysilanie się na dowody, sami dają dowód że ulegają pobudkom pochodzącym od przeciwnika. Dosyć jest głębiej zastanówić się nad pierwszym lepszym czynem naszej woli, rozpatrzyć jego pobudki przeszłe i obecne, ażeby się przekonać że usiłowanie spełnienia choćby najdrobniejszego aktu woli któryby był odosobnionym od wpływów zewnętrznych i uprzedniego stanu naszej duszy, jest równie niedorzecznem jak usiłowanie owego dziecka które chciało koniecznie zobaczyć swoje oczy bez pomocy zwierciadła.

Weźmy przykład.

W tej chwili pytam się czy mogę cokolwiek postanowić niezależnie od wszelkiej pobudki i próbuję zrobić doświadczenie.

Na przekór wszystkim obecnym wpływom, bez względu na wszelki wewnętrzny nastrój mojego umysłu postanawiam... np... uderzyć pięścią w stół i uderzam.

Ktoś patrzący na mnie z boku, zwłaszcza jeśli należy do stronników samotwórczości popędów, gotów pomyśleć, że stąd ni z owąd stworzył w sobie popęd do uderzenia ręką w stół, wtedy, kiedym do tego najmniejszej nie miał pobudki. Ale w ten sposób może rozumować tylko człowiek uprzedzony albo też nieświadomy całego łańcucha przyczyn wewnętrznych które dany akt woli wytworzyły. — Przyczyną uderzenia w stół była moja chęć, moja wola — to nie ulega żadnej wątpliwości. Gdybym nie chciał nie byłbym uderzył. Ale czyż ta chęć moja nie była naturalnym wynikiem uprzedniego stanu mojej duszy zajęcia się przedmiotem, machinalnego nawijania się wyobrażeń i pojęć? — „Cóż z tego że ci przyszło na myśl, uderzyć ręką w stół odpowie mi czytelnik, pomimo to mógłbyś nieusłuchać tego popędu i powziąć inne postanowie-

nie; w podobnym razie wybór przykładu, leży zupełnie w naszej mocy." Zapewne, ale czyż można wybrać taki przykład który nam na myśl nie przyjdzie? a powtóre czy może nam przyjść na myśl jakikolwiek przykład niezależnie od naturalnego skojarzenia się wyobrażeń i pojęć?

— „Wszystko to prawda,” odpowie nieprzejednany mój przeciwnik, ale pomimo to czuję najdokładniej że z tych przykładów, które mocą assocyjacyi nawinęły się mojej świadomości mogę wybrać ten który mi się podoba.”

— Bez żadnej kwestyi; nawet nikt nie może wybierać inaczej.

— Jak to: *nie może!* A gdybym właśnie postanowił wybrać najgorszy przykład?

— To dowodziłoby tylko, że mój szanowny przeciwnik ulega polemicznej namiętności wytworzonej w nim na skutek uprzednich wpływów.

— I to jeszcze niczego nie dowodzi, bo mógłbym naprzekór wszystkim owym wpływom, na raz, zaprzestać dyskusyi.

— W takim razie, decydującą pobudką tego czynu byłaby poprzednia moja odpowiedź.

Prawa umysłowej assocyjacyi nie mogą być przełamane żadnym aktem woli, — każdy akt woli jest właśnie potwierdzeniem tych praw i tylko złudzenie świadomości, nie nawyknienie do wewnętrznej obserwacyi lub chwilowe stłumienie przytomności i jasności naszej myśli może być przyczyną że pojedyncze ogniwa assocyjacyj wymkną się z pod naszej uwagi. Duch ludzki jest ogniskiem w którym skupiają się pojedyncze różnorodności wrażeń i wszelkich wpływów z całego obszaru naszego życiowego doświadczenia. Te wpływy przetrawiają się jeszcze pod działaniem naszej przyrodzonej organizacyi, pod wpływem czasu i tysiącznych okoliczności życia; nie więc dziwnego że kombinacyja tylu pobudek, w swym naturalnym przyczynowym rozwoju, może ująć naszej uwagi i stać się przy-

czyną że prześlepiamy pojedyncze ogniwa w łańcuchu umysłowej przyczynowości.

Nie mniej jednak pozostaje faktem niewzruszonym, że ile razy przy samowiednej pracy umysłu i odpowiedniemi zdolnieniami do zdawania sobie sprawy z naszych myśli, zechcemy śledzić bieg, rozwój i siłę uczuć, popędów i woli tyle razy dojdziemy do najpozytywniejszego przekonania iż każdy akt naszej woli jest bezpośrednim, naturalnym, przyczynowym wpływem uprzedniego stanu naszej duszy.

I gdybyśmy posiadali zupełną znajomość owego uprzedniego stanu naszej duszy lub duszy innych ludzi, gdybyśmy mogli uprzytomnić sobie wszystkie popędy działające i wiedzieć o tych które lada chwila, na skutek prawa asocjacji mogą być powołane do świadomości, to moglibyśmy przepowiedzieć własne i obce czyny w danych okolicznościach z taką dokładnością, z jaką przepowiadamy pojawienie się zjawisk fizycznych, których poprzedniki są nam dostatecznie znajome.

Ale taka przyczynowość w niczem nie przeszkadza naszej wolności—jakkolwiek wyklucza wszelką samotwórczość i przypadkowość naszych popędów, równie niedorzeczną jak niemoralną.

„Dwa są fakta niewzruszone w zakresie naszej działalności” mówi Bailey:

1. „Że czyny dowolne wpływają z popędów i mogą być dokładnie przewidziane;”

2. „Że pomimo to działamy z najzupełniejszą wolnością, w najzupełniejszej zgodzie z własnymi naszymi chęciami.” I dodaje: „Nie rozumiem doprawdy dla czego zwykle pomiędzy temi dwoma faktami upatrują jakąś sprzeczność. Co do mnie nie widzę tu żadnej sprzeczności, i nie może też być między nimi żadnej sprzeczności, skoro oba są faktami rzeczywistymi. Dla czegoby nie miało się dać pogodzić to że ty działasz jak ci się podoba a ja to twoje działanie przewiduję, chociażbym nawet ja sam był pobudką twego działania? Obudzam w tobie chęć do zrobienia tego lub owego, a znając twój cha-

rakter przewiduję że postąpisz tak a nieinaczej — ale czyż przez to zmuszam cię do postąpienia tak a nieinaczej? — Te same czyny woli mogą być dokonywane z najzupełniejszą wolnością przez działającego i przewidziane z najzupełniejszą dokładnością przez obojętnego obserwatora”<sup>1)</sup>.

Tylko istnienie zewnętrznej względem nas przemocy, zewnętrzno-fatum, zewnętrznej predestynacyi — niweczy wolność naszych czynów. Jeśli Bóg przeznaczył z góry, jak chcą Mahometanie i Kalwiści, że mamy w tym a w tym czasie dokonać takich a nie innych czynów, to czy w zgodzie z przyczynowością naszej woli, czy też z naruszeniem takowej, w pewnym oznaczonym czasie musimy dokonać pewnych oznaczonych czynów, niezależnie od własnych naszych chęci, a nawet wbrew wszystkim naszym chęciom.

Chcę być dobrym i zasłużyć na wieczne zbawienie, ale Bóg karząc mnie za grzechy moich ojców, odmawia mi swojej łaski i w wszechmocnym swoim gniewie skazuje mnie na wieczne potępienie.

Tylko taka zależność od zewnętrznej przemocy jest zniweczeniem wolności.

Streszczając poprzednie wywody zaprzeczam bezwarunkowo twierdzeniu, jakobyśmy mieli poczucie możności działania wbrew naszemu najsilniejszemu pożądaniu, albo wbrew najsilniejszemu wstrętowi jaki czujemy w danej chwili.

Różnica pomiędzy człowiekiem złym a człowiekiem dobrym, nie polega na tem że ostatni działa w sprzeczności ze swymi najwyższymi popędami, lecz na tem, że jego pragnienie czynienia dobrze i jego wstręt do czynienia źle są dość silne, ażeby pokonać, i, jeśli jego cnota jest doskonałą, zmusić do milczenia każdy inny popęd, każdy inny przeciwny im wstręt. Właśnie dla tego że taki stan duszy jest możliwy w naturze ludzkiej, jesteśmy w możności panować nad sobą moralnie; wy-

---

<sup>1)</sup> Bailley. Letters on the philosophy of the human mind. 1855—1863 T. II, Chap. XV.

chowanie moralne polega na poddawaniu człowieka takim wpływom które najłatwiej mogą go przyprowadzić do tego stanu. Wychowanie moralne ma za przedmiot wychowanie woli; lecz nie można kształcić woli inaczej, jak działając na popędy i wstręty organiczne, osłabiając i wykorzeniając te, które zdają się najłatwiej prowadzić do złego — wzmacniając do najwyższego stopnia popęd do dobrego a wstręt do złego prowadzenia się, potęgując wszystkie inne popędy i wstręty, działające pospolicie jako pomocniki dobra (np: poczucie estetyczne), przeszkadzając złym, dojść do takiej władzy, którejby poczucie moralne pokonać nie mogło, gdyby z niem do walki wystąpiły.

Podstawą takiego wychowania jest *przyzwyczajenie moralne*, nie pozwalające zaniedbać zasad moralnych w przypadkach, w których mogłyby znaleźć zastosowanie.

Zasady moralne oparte na *poczuciu moralnem*, nie mogą być zapomniane, choćby kto sam tego chciał. One właśnie wtedy się odezwą, kiedy tego będzie potrzeba, t. j. kiedy będą podrażnione popędami do czynów niemoralnych — chyba że głos ich stłumi namiętność.

Niewłaściwym też jest wyrażenie że ktoś *zapomniał* w danej chwili o swoich zasadach moralnych, o swoim sumieniu. — Jeśli kto w chwili spokojnej rozważa działa tak jakby działać nie powinien to nie znaczy to że o swoim sumieniu zapominał, tylko że nie miał go wcale. Uczucia moralne mogą osłabnąć z czasem, tak jak każde inne uczucia, ale jeśli tylko istnieją w odpowiedniej sile, to choćby kto o nich wcale nie myślał, w stanowczej chwili same się odezwą. Takie zaś zasady, które można zapomnieć, tak jak się zapomina jakiś wyraz cudzoziemski, takie zasady nie mogą wpływać na postępowanie; takie zasady stanowią erudycyje, nie moralność <sup>1)</sup>. —

---

<sup>1)</sup> Porównaj: Miłość, Zbrodnia, Wiara i Moralność, kilka studjów z psychologii kryminalnej. Warszawa 1870 str. 37—38.

Odrzucamy więc złudzenie w przedmiocie bezpośredniego poczucia samotwórczości naszej woli: czyli w innych wyrazach: możliwości postanawiania wbrew naszym najsilniejszym pożądanom.

Pozostaje nam rozebrać, czy jak to twierdzi Hamilton, owa niezależność woli jest koniecznym wynikiem z poczucia naszej odpowiedzialności. Musi być w tem twierdzeniu coś ludzającego, skoro podzielają je nawet stronnicy konieczności. Wielu z nich, a mianowicie Owen i jego uczniowie, wychodząc z zasady że pożądanania są skutkami pewnych przyczyn, doszli do zaprzeczenia odpowiedzialności w człowieku. Nie mówię przez to samo że zaprzeczyli prawa bytu moralności: mało kto bowiem miał silniejsze od nich poczucie dobra i zła; lecz przeczenie ich odnosiło się wyłącznie do sprawiedliwości karania. Czynności człowieka, mówią oni, są wynikiem jego charakteru, ten zaś, nie jest dziełem samego człowieka. Jego charakter wytworzył się *dla niego*, nie zaś *przez niego*. Nie ma racyi karać go za to, czego nie może nie popełniać. Powinniśmy tylko przekonać go, że lepiejby zrobił postępując inaczej i obudzać we wszystkich, a w szczególności w dzieciach, przyzwyczajenia i usposobienia skłaniające ku dobremu.—Szkoda tylko że Owen zapomniał nam powiedzieć, jakim sposobem możemy dojść do tego, bez użycia kary?

Co rozumiemy przez odpowiedzialność moralną? Odpowiedzialność znaczy karę. Gdy mówimy że mamy poczucie moralnej odpowiedzialności za nasze czyny, wówczas przewodnią myślą naszego umysłu, jest to, że możemy być za nie karani. Lecz poczucie odpowiedzialności jest dwojakiego rodzaju. Może ono znaczyć że jeśli postąpimy w pewien sposób to spodziewamy się ponieść karę rzeczywistą z ręki naszych bliźnich, lub z ręki Istoty Najwyższej. Albo też może ono znaczyć że my uczuwamy iż zasłużylibyśmy na taką karę.

Nie możemy przyznać, jeśli zechcemy się trzymać literalnego znaczenia wyrazów, ażeby pierwszy sposób pojmowania, t. j. nasze przecucie kary, było nam potwierdzone przez świa-



domość. Jeżeli wierzymy że będziemy ukarani za zły uczynek, to dla tego ponieważ ta wiara została w nas wpojona przez naszych rodziców, naszych nauczycieli, lub naszą religiję, albo też dla tego, ponieważ takie przekonanie jest ogólnie przyjęte przez tych którzy nas otaczają; albo nakoniec, ponieważ do tego przekonania doszliśmy rozumowaniem lub doświadczeniem.

Nie jest to aprioryczne, zgóry dane, bezpośrednie poczucie świadomości. Jakąkolwiek nazwę damy temu naszemu przekonaniu, w żadnym razie nie będzie ono polegało na teorii samotwórczości naszej woli. — Karza grzechy w przyszłym życiu jest artykułem bezwarunkowej wiary nawet dla Turków fatalistów i dla tych z pomiędzy Chrześcijan którzy nie tylko że są stronnikami konieczności, ale nawet wierzą że większość ludzi jest przeznaczona od Boga, przed wiekami, na życie grzeszne i na wieczne potępienie.

A więc nie owa to wiara w naszą przyszłą odpowiedzialność, głosi zarazem lub też wymaga przypuszczenia wolności naszej woli, lecz owo poczucie, że jesteśmy *moralnie obowiązani* zdać sprawę z naszych czynów, że *śluszenie* jesteśmy pociągani do rachunku, że *śluszenie* za błąd cierpimy karę. Na tym to punkcie dwie przeciwne teoryje występują do walki.

Ażeby ustalić, lub też zaprzeczyć słuszności kary, nie potrzebujemy koniecznie przyjąć jak to powszechnie mniemają tę lub ową teoryję. Dostyć jest wierzyć że jest różnica pomiędzy dobrem i złem i że jest naturalna przyczyna przenoszenia pierwszego nad drugie; że ludzie w ogólności, jeśli tylko nie widzą w złem korzyści własnej, woła popolicie to, co uważają za dobre: już to dla tego że wszyscy, odnośnie do warunków życia, zależymy od dobrego postępowania innych ludzi, podczas gdy złe ich postępowanie jest gróźbą zawieszoną nad naszym bezpieczeństwem, już też dla jakichś pobudek transcendentalnych lub mistycznych.

Jakąkolwiek jest przyczyna tego faktu, musimy przyjąć sam fakt: wypada z niego, że ten, kto żywi szkodliwe zamiary,

traci prawo do życzliwości swych bliźnich, którzy, spostrzegłszy te jego zamiary, nie wahają się czynem okazać mu swego potępienia. Tym sposobem pozbawia się on nie tylko przyjemności z posiadania przyjaźni ludzkiej, ale jeszcze traci korzyści jakie mógł odnieść z ich dobrych chęci dla siebie, przynajmniej o tyle, o ile wyrozumienie i współczucie dla podobnej nam istoty nie przeważy wstretu jaki w nas budzą złe czyny.— Koniec końcem taki człowiek naraża się na wszystko to, co uznamy za właściwe przeciwstawić jego złym skłonnościom, dla własnego naszego bezpieczeństwa, a co naturalnie, dla niego będzie karą.

Tym sposobem dochodzi on do przekonania że stał się odpowiedzialnym, na skutek powszechnego domagania się naszych naturalnych uczuć. Warto więc zbadać czy rzeczywiste przewidywanie odpowiedzialności nie odgrywa wielkiej roli w owem naszym wewnętrznym poczuciu odpowiedzialności moralnej, które to poczucie, rzadko znajdujemy w większej sile, tam gdzie nie ma obawy odpowiedzialności. Nie widzimy np: ażeby wschodni despotci, od których nikt nie ma prawa żądać za ich czyny rachunku, posiadali dostateczne poczucie swej odpowiedzialności. Lecz (co więcej jeszcze godne uwagi) w społeczeństwach w łonie których różnice kastowe jasno się odgraniczają, w tym stanie społeczeństwa tak obcym naszym dzisiejszym obyczajom, że zaledwie możemy go sobie przedstawić w całej jego surowości, w tym stanie społeczeństwa, mówię, na każdym kroku spotykamy ludzi objawiających w najwyższym stopniu poczucie odpowiedzialności w obec tych którzy będąc im równymi, mają prawo zażądać od nich rachunku, podczas gdy u owych wybrańców nie znajdujemy ani śladu takiej odpowiedzialności względem niższych, którzy ich przed swój trybunał pociągnąć nie mają prawa <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Analogiczny fakt można zauważyć i u dzieci, które nie czują odpowiedzialności zanim nie zostaną ukarane. Ob. uwagi zamieszczone w rozbiórce *poczucia moralnego*. (Mitość, Zbrodnia, Wiara i Moralność str. 56 i następane).

Nie chcę przez to powiedzieć, że poczucie odpowiedzialności, nawet wtedy gdy daje się dokładnie zmierzyć widokami powołania nas do zdania sprawy z naszych czynów, jest tylko egoistycznym wyrachowaniem, że nie jest ono niczem innym jak przewidywaniem i obawą kary z zewnątrz pochodzącej. Gdy się długo myślało nad tem że kara była bezpośrednim następstwem danego czynu, to wypływa z tego skojarzenie umysłowe, które łącząc dany czyn z wyobrażeniem kary, robi jego wspomnienie niemiłym, i skłania umysł do unikania go, *choćby nawet w danym razie z owego czynu nie wynikało żadne niebezpieczne dla nas następstwo*. W ten to sposób obawa wydatku, rozwijająca się gdy jesteśmy zmuszeni rachować się z naszymi dochodami, może się stać despotyczną namiętnością, wtedy gdy ten którego opanowała, stał się dostatecznie bogatym, ażeby mógł nie obawiać się wydatków. Przyjmując tę zasadę skojarzenia, będziemy mieli wszelką pewność, że nawet wówczas kiedy złe, będzie znaczyć tylko zakaz, rozwinie się drogą naturalną, bezinteresowna, że tak powiem, nałogowa odraza ku złemu która przez swoją siłę, przez swą żywość i natychmiastowość działania, przestanie się odróżniać od naszych instynktów i skłonności wrodzonych.

Drugi fakt o którym nie należy zapominać jest ten, że najsilniejsze, najgorętsze poczucie i pragnienie dobra a odraza i nienawiść złego, mogą się najzupełniej pogodzić z najwięcej wygórowanym fatalizmem. Przypuście że istnieją dwie rasy ludzi; należący do jednej z nich są już od natury obdarzeni taką organizacją, że bez względu na jakiegokolwiek wychowanie, kształcenie i obchodzenie się z nimi, niepodobieństwem jest wykorzystać w nich namiętnej skłonności do czynienia ludziom dobrze; należący zaś do drugiej rasy już z natury swojej tak przewrotni i zepsuci, że żadne wychowanie, żadna kara, nie może w nich obudzić poczucia obowiązku, ani przeszkodzić im czynić złe. Ani jedni, ani drudzy nie mieliby wolnej woli: pomimo to jedni byłiby czczeni jako półbogi, a drudzy bezczeszczeni jako szkodliwe bydła. Możeby ich nie

karano, ponieważ kara nie miałaby na nich żadnego wpływu i ponieważ nie uważanoby za moralną, zemsty wywartej na zbrodniczym automacie — lecz trzymanoby ich w oddaleniu ze wszelką bacznością, a nawet zabityby ich, tak jak się zabija drapieżne zwierzęta, jeśliby nie było innego środka zabezpieczenia się od ich napaści. Z powyższego przykładu widzimy że nawet po przyjęciu najbardziej krańcowego systemu konieczności, rozróżnianie złego od dobrego w czynach człowieka, nie tylko nie przestałoby istnieć, ale owszem pojęcia te wówczas byłyby ściślej od siebie odgraniczane, aniżeli dzisiaj, ponieważ dzisiaj musimy przyjąć, że zło i dobro, pomimo całej ich przeciwstawności, mają jednakże wspólną podstawę, w ustroju ludzkiej natury.

Ale, zarzucą nam przeciwnicy, nie jestto rozróżnienie zła i dobra *moralnego*. Jestem bardzo daleki od chęci wchodzenia w podobną polemikę, na podstawie zasad, jakie każdemu mieć wolno.

Ale też nikt nie ma prawa występować przeciw temu, wychodząc z zasady że takie rozróżnienie nie jest moralne ponieważ niekoniecznie wymaga przyjęcia wolności woli. *Rzeczywistość istnienia rozróżnień moralnych i wolność naszej woli, są to dwie kwestyje niezależne jedna od drugiej.* Dowodzę w tej chwili tylko tego, że człowiek który ma dla swych bliźnich miłość bezinteresowną i stałą, który wszelkimi sposobami stara się im dobrze czynić, który nienawidzi wszystkiego tego co im może szkodzić i którego czyny są w zgodzie z temi uczuciami, jest z natury rzeczy, koniecznie, i bardzo słusznie, przedmiotem miłości, szacunku i współczucia, zasługującym na względy, wdzięczność i uwielbienie ze strony społeczeństwa, podczas gdy człowiek nie posiadający żadnego z tych przymiotów, albo też posiadający je w zbyt niskim stopniu, którego czyny bezustannie znajdują się w sprzeczności i walce z dobrem innych ludzi, który dla powodzenia osobistych widoków, gotów jest zawsze narazić innych na największe krzywdy, człowiek taki, mówię, jest z natury rzeczy i słusznie, przed-

miotem stałego wstrętu i nienawiści; i to, bezwzględnie na to, czy wola jest wolną, lub nie, i niezależnie od tej lub owej teorii dobra i zła; czy dobrem jest to co nam przynosi szczęście a złem to co przynosi nieszczęście i nędzę, czy też dobro i zło są wewnętrznymi właściwościami czynów, dosyć nam wiedzieć że uznajemy różnicę jaka pomiędzy nimi zachodzi i że tę różnicę uważamy za dostatecznie wybitną. Utrzymuję stanowczo że tego rodzaju różnica pomiędzy dobrem i złem moralnem, wystarcza dla celów społeczeństwa i dla osobistego poczucia jednostki: że nie mamy potrzeby innego rozróżnienia; że jeśli istnieją inne, to możemy się bez nich obejść; i że przypuściwszy że moje czyny same w sobie złe lub dobre były przeznaczone bezwarunkowo od początku wszechrzeczy, tak jak gdyby były tylko zjawiskami martwej przyrody, jeśli było z góry postanowione od początku wszechrzeczy, że te moje czyny będą nieubłaganem następstwem mojej miłości dla dobra i mego wstrętu ku złemu — jestem zawsze przedmiotem czci i życzliwości; jeśli było postanowione że będą one dziełem mego samolubstwa i mojej obojętności dla dobra — jestem słusznie przedmiotem wstrętu, który może dojść aż do ohydy. — Nikt świadomy rzeczy nie może zaprzeczyć, że ci którzy wygłaszali powyższe idee, mieli poczucie różnic moralnych zarówno silne jak inni głoszący całkiem różne przekonania, i że siły tego poczucia dowodzili i sercem i czynami <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> P. Alexander maluje nam straszny obraz stanu, w jaki popadłaby ludzkość, gdyby wiara w konieczność stała się powszechną. Wszystko „cokolwiek nazywa się moralnością“ byłoby już tylko „jednym z przesądów czy zabobonów“ — wszelka „idea moralna złudzeniem“ a ponieważ idee moralności utraciłyby swój wpływ, jako pobudki czynów ludzkich — wewnętrzne poczucie sumienia przestałoby istnieć. Uznanie zewnętrzne istniałoby wprawdzie, ale bynajmniej nie takie jakim jest obecnie. Uznanie polegające wyłącznie na *moralnem* poparciu lub *moralnej* odrazie naszych bliźnich, znikłoby“ i „przez trującą moralną obojętność“ wszystkie inne sankcje zewnętrzne „otrzymywałyby zbyt słabe poparcie. Tak upadając coraz niżej i niżej człowiek powróciłby nareszcie do typu swego praojca *gorilla*.“ — Straszny obraz! Lecz p. Alexander nie powinien przypuszczać że uczucia

Powyższe nasze uwagi bez wątpienia nie są obce przedmiotowi naszego rozbiuru, nie dotyczą one jednakże samego rdzenia kwestyi. Właściwą kwestyją jest sprawiedliwość, prawność nagradzania lub karania. Teoryja konieczności, (mówią nam), mniema, że człowiek nie może postępować inaczej aniżeli postępuje a więc nie ma żadnej słuszności karać go za to od czego nie jest w stanie powstrzymać się.

Lecz czyż nie mamy słuszności karać go, jeśli obawa kary da mu władzę powstrzymania się, i jeśli jest to jedyny środek nadania mu tej władzy?

---

innych ludzi w powyższym przedmiocie, są spojone z pewnego rodzaju spekulacyjnym dogmatem, a nawet z pewną grą wyrazów, na tej zasadzie że jego własne uczucia znajdują się w tym stanie. Dopóki zbrodnia będzie uważana za szkodliwą, dopóty można będzie bezzgorszenia utrzymywać z Platonem, że jest ona dla duszy tem, czem choroba dla ciała, z niemniejszą starannością wystrzegając się jej dla siebie i starając się wyleczyć z niej drugich. Jakkolwiek możemy się ludzi pod każdym innym względem to jednak nie możemy uważać za złudzenie tego faktu, że są pewne typy prowadzenia się, pewne typy charakterów wyradzające złe czyny, obok innych wyradzających czyny dobre odnośnie do otoczenia w którem żyją; możemy być spokojni i nie obawiać się ażeby ludzie zechcieli kiedykolwiek wyrzeć się władzy przenoszenia tego co im dobrze czyni, nad to, co im czyni źle i postępowania według takowego wyboru. Nie jest to bynajmniej złudzeniem, że ludzie w miarę tego czy się zbliżają do jednego typu lub do drugiego, stają się przedmiotem sympatyj lub antypatyj i że te sympatyje i antypatyje obudzone w nas przez innych, oddziałują i na nas samych. Jeśli uczucie moje oburza się na zbrodnicze czyny innych ludzi, to tym bardziej oburza się na myśl, iżbym ja sam miał podobne czyny popełniać.— p. Alexandrowi brakuje podstawy do jego smutnego proroctwa. Mógłbym nawet dodać, że gdyby te przepowiednie sprawdziły się na zasadzie jakichbądź innych przyczyn, gdyby cnota i wstręt do zbrodni zatarły się na ziemi, to jakkolwiek takie wyrodzone społeczeństwo nie byłoby godnem dalszego istnienia, jest jednak prawdopodobnem że znalazłoby jeszcze środki utrzymania się. Jest prawdopodobnem że uznanie zewnętrzne, zamiast osłabnąć, przeciwnie byłoby stosowane z bezporównania większą surowością aniżeli obecnie; daleko silniejsze kary stałyby się koniecznością, skoro poczucie wewnętrzne nie przedstawiałoby dostatecznej gwarancyi; nie mniej jednak, żaden z ludzi nie przestałby czuć doskonale o ile jego własne widoki zależą od postanowienia innych, i nie wahałoby się użyć całej surowości środków dla przywrócenia z obopólnego poszanowania interesów.

Jest racya i nie ma racyi twierdzić że nie może się powstrzymać od złego — zależy to od zastrzeżenia towarzyszącego twierdzeniu.

Przypuśćmy że istnieje skłonność zbrodnicza popychająca go do morderstwa, które popełni niezawodnie jeśli wie że mu to ujdzie bezkarnie.

Jeśli, przeciwnie, w umyśle jego, znajdzie się żywy obraz ciężkiej kary, jako następstwo jego czynu, to może się od niego powstrzymać, i w samej rzeczy w większej części wypadków powstrzymuje się.

Zagadnienie które zdawało się tak kłopotliwem, sprowadza się do następującego pytania: na jakiej zasadzie kara może być prawną, jeśli czyny ludzkie są powodowane pobudkami, do których należy i sama kara?—Byłoby trudniejszym do pojęcia jakim sposobem kara może być prawną, jeśli człowiek nie powoduje się pobudkami!

Kara wypływa z przypuszczenia, że wola nasza jest posłuszną pobudkom. Gdyby kara nie miała władzy wpływania na wolę, byłoby nieprawem zadawanie jej, dla jakiegokolwiek innego celu <sup>1)</sup>. Właśnie wtedy, gdy przypuścimy że wola jest niezależną, t. j. mogącą działać *wbrew wszelkim pobudkom*, kara mija się z celem i traci swe uprawnienie.

Są dwa cele, które w teoryi przyczynowości, wystarczają do usprawiedliwienia kary, a mianowicie: korzyść jaką z niej wynosi winowajca i zabezpieczenie jakie zyskują inni ludzie. Pierwszy cel usprawiedliwia karę, ponieważ poprawiać kogoś nie jest to robić mu źle. Karać go dla jego własnego dobra, jeśli tylko ten który karze ma dostateczne prawo być sędzią, powierzone mu

---

<sup>1)</sup> Wyjawszy ten jeden fakt w którym, jakkolwiek nie mamy żadnej nadziei poprawienia złoczyńcy, musimy jednak odebrać mu wolność dla zabezpieczenia społeczeństwa od napaści. Tylko taka kara „która nie poprawia jednostki lub nie zabezpiecza społeczeństwa, sama staje się przestępstwem a nawet zbrodnią.“ (Miłość, Zbrodnia i t. d. str. 10).

przez społeczeństwo, nie jest mniej słusznie, jak dawać mu przykre lekarstwo które go może ozdrowić. Odnośnie do przestępcy teoria przyczynowości chce ażeby równoważąc w jego duszy wpływ popędów chwilowych lub nabytych złych nałogów, kara, przywróciła w umyśle tę normalną przewagę miłości dobra, którą wielu moralistów i teologów uważa za prawdziwą podstawę wolności <sup>1)</sup>).

Z drugiego punktu widzenia, kara, jest zabezpieczeniem społeczeństwa. Ażeby kara była słuszną, potrzeba jest ażeby cel jaki sobie w niej społeczeństwo zakłada był słusznym. Jeśli społeczeństwo używa jej w celu zdeptania praw jednostki, to kara jest niesłuszną. Jeśli jej używa dla zabezpieczenia słusznych praw obywateli od napaści nieprawych i karygodnych to jest ona prawną. Jeżeli posiadamy słuszne prawa, nie może być niesłusznem bronienie ich. Obok, czy bez wolnej woli, kara jest słuszną o tyle, o ile jest konieczną dla osiągnięcia celu społecznego, równie jak słusznem jest zabicie dzikiego

---

<sup>1)</sup> Zarzucano Millowi, że wychodząc z teorii przyczynowości, należałoby uznać za słusniejsze wpływanie na moralność przez samo wynagradzanie dobrych czynów, aniżeli przez karanie złych. „Jeśli zasługuję na karę mówi angielskie pismo „Inquirer,“ tylko dla tego, że moje pożądanie złych przyjemności, jest silniejszym, aniżeli moja miłość dobra i skoro kara ma na celu zbrzydzić mi pierwsze, to zasługuję na nagrody, ponieważ nagrody, równoważąc mój obecny popęd zbrodniczy, albo moje złe nałogi, przywrócą umysłowi przewagę miłości dobra.... W ten sposób, że im więcej będę przewrotnym, tym więcej będę zasługiwał na nagrody... Dla dzieci i dla złych ludzi, jeżeli nam chodzi o ich własną poprawę, nagrody powinny być daleko moralniejszemi, aniżeli kary, ponieważ pierwsze dążyłyby wprost do zmniejszenia nędzy i do wzrostu ogólnej summy ludzkiego szczęścia.“ Lecz takie wnioskowanie nie ma podstawy praktycznej.

Zaspakajanie popędów dobrych przez ich nagradzanie, dla wzmocnienia ich siły byłoby środkiem chybnym.

Ta okoliczność że za cnotę będę wynagrodzony, nie przeszkodzi mi działać źle jeśli o żadne wynagrodzenie nie dbam a wiem że za złe nie odbiorę kary. Nie mówiąc już o tem że podobne postępowanie rozkrzewiałyby moralność dla interesu, zamiast wzmocnić rzeczywiste poczucie moralne.



zwierzęcia (z oszczędzeniem mu bezużytecznych cierpień) w obronie własnego życia.

Mówią nam, że już od urodzenia posiadamy poczucie naszej odpowiedzialności i że czujemy, przestępując prawo, żeśmy zasłużyli na karę. Obstają jednak przy zdaniu że to nasze poczucie, nie jest niczem innym jak naszym przekonaniem o słuszności tej kary, przekonaniem że takie postępowanie narazi nas na *słuszną karę* z ręki naszych bliźnich, albo z ręki Boga, albo wreszcie obojga razem.

Używając wyrazu „słuszny” nie przypuszczam ażeby w mojem objaśnieniu wyraz ten sam potrzebował objaśnienia. Zauważyłem już, że mamy prawo przyjąć rzeczywistość rozróżnień moralnych, znajomość i poczucie tych rozróżnień. Z metafizycznego punktu widzenia jest widocznem, i historia dowodzi tego faktami, że owe rozróżnienia są niezależne od teoryj woli. Dostyc nam przypuścić, iż jesteśmy w stanie przyznać innym ludziom pewne prawa, które sami mieć pragniemy.

Umysł posiadający to przekonanie, jeśli jest mocen postawić się na stanowisku kogoś drugiego, musi przyznać że nie jest niesłusznem ażeby inni zabezpieczali się od zamachów mogących naruszyć ich prawa; a przyzna to tem łatwiej, o ile że sam posiada prawa i ponieważ te prawa nie mniej wymagają podobnego zabezpieczenia.

Na tem to, według mego zdania, polega nasze poczucie odpowiedzialności, o tyle, o ile można je oddzielić od asocjacyj wytworzonych przewidywaniem rzeczywistego pociągnięcia nas do zdania sprawy z naszych czynów. Wszyscy ci którzy znają potęgę asocjacyj<sup>1)</sup>, nie mogą powątpiewać że wystarczają one do wytworzenia w nas na podstawie wyszczególnionych pierwiastków, owego poczucia, o którym nam mówi samowiedza.

---

<sup>1)</sup> Asocjacyją nazywamy skojarzenie w umyśle dwóch lub więcej wyobrażeń, na zasadzie ich podobieństwa lub jednoczesności, tak silnie, że przywołanie na pamięć jednego z nich, natychmiast prowadzi za sobą świadomość skojarzonych.

Ażeby odrzucić ten wniosek, należałoby znaleźć dowód pozytywny, należałoby np: dowieść, że poczucie odpowiedzialności poprzedza w historii rozwoju wszelkie doświadczenie kary. Takiego dowodu dotychczas nie podano, i nie może on być podanym, jednakże nie ze względu na trudność obserwowania działań naszej duszy w dzieciństwie (jak to mniema Mill) ale pro prostu dla tego że doświadczenie uczy nas wprost przeciwnie. Nie ulega wątpliwości że sami siebie bezpośrednio obserwować w dzieciństwie nie możemy, ani też dowód oparty na wspomnieniach nie byłby dostatecznym. Ale mojem zdaniem staranna obserwacja dzieci a nawet umyślne doświadczenia nad pojedynczymi przedmiotami odpowiedzialności nie pozostawiają pod tym względem nic wątpliwego. Dziecko wśród zabawy może np: skaleczyć niebezpiecznie swego towarzysza, nie tylko nie czując za to odpowiedzialności, ale nawet nie wiedząc że źle zrobiło, *jeśli tylko za bawienie się nożem nie było poprzednio karane*. Nie może mieć nawet współczucia dla skaleczonego, jeśli się samo nigdy nie skaleczyło. Takie zaś współczucie mojem zdaniem jest konieczną podstawą poczucia odpowiedzialności. (Ob: o psychologicznem współczuciu w rozprawie O metodzie badań psychologicznych i Miłość, Zbrodnia i t. d. o genezie sumienia — str. 56 i nast.)

Tych którzy mniemają że idea zabezpieczenia słusznych praw, nie wystarcza do uprawnienia kary, zapytam przede wszystkim, w jaki sposób godzą swoją ideę sprawiedliwości z karaniem zbrodni wytworzonych przez przewrotnie pojęte uczucie sprawiedliwości. Ravaiillac i Balthazar Gérard (Ob: inne przykłady w II Pytaniu psychologicznem) nie uważali się za zbrodniarzy lecz za bohaterów — męczenników. Jeżeli ich męczeństwo było słusznem, to kara nie była słuszną ze względu na stan umysłu oskarżonego, lecz tylko ze względu na cel jaki w niej widziało społeczeństwo. Niepodobieństwem jest uważać za sprawiedliwe karanie zbrodni popełnianych pod wpływem fanatyzmu, inaczej, jak widząc w tem konieczność ze względu na cel słuszny i prawny. Jeżeli to nie jest uspra-

wiedliwieniem, to innego nie ma. Wszystkie inne usprawiedliwienia upadają natychmiast, gdy je przyłożymy do zbrodni fanatyzmu <sup>1)</sup>).

Lecz, jeśli stosujemy karę dla innych pobudek, nie dla działania na wolę, nie dla poprawy przestępcy lub dla skutecznej opieki słusznych praw człowieka, od niesłusznych pogwałceń tego prawa, przyznając, że kwestyja w zupełności się zmienia. Jeśli kto wierzy że mamy prawo wymierzać cierpienia bez

---

<sup>1)</sup> Siłę tego dowodu potwierdza zakłopotanie o jakie przyprawili najzaciętszego przeciwnika Milla. P. Alexander widzi się zmuszonym przyznać, że „jeśli mamy pewność“ że owi fanatycy „pokonali instynkt zachowawczy, wyłącznie w celu poświęcenia samych siebie dla tego co nazywali najwyższym, najświętszym obowiązkiem, to jesteśmy zmuszeni przyznać że zasada, która ich potępiła nie była sprawiedliwą.“ Bardzo pięknie lecz chodzi nam tu o zastosowanie, nie tylko o teorię. Czy skazecie na śmierć takiego człowieka? pyta Mill. P. Alexander, z pewnem zakłopotaniem i wahaniem wyznaje że takby postąpił. „Jestto, mówi on, przypadek w którym sprawiedliwość jest niepewną — nie pewną, ponieważ prawdziwa pobudka zbrodni, musi dla nas zawsze pozostać niewytłomaczoną, a którą to niepewność można rozstrzygnąć za pomocą wyroku omijającego, śmiało i silnie postawionego.“ P. Alexander chce więc ażeby odebrano życie człowiekowi, gdy jest niepewnem czy na to zasługuje i to za czyja który „mógł być rezultatem najwznioślejszej cnoty.“ — Lecz co tu ma być wątpliwego w zbrodniach fanatyzmu? Ze wszystkich czynów ludzkich, te, w których człowiek samowiednie poświęca swe życie, pokonywając często straszne męczarnie, najmniej mogą być podejrzewane o pochodzenie z nieszlachetnych pobudek.—Czyż jest najmniejsza zasada powątpiwać że zamach w którym Ravallac „przełamał instynkt zachowawczy,“ był w samej rzeczy czynem osobistego poświęcenia które sam uważał za „najwyższy najświętszy obowiązek?“

Jakiż inny powód mógł mieć Ravallac do popełnienia tej nieczej zbrodni, jeśli nie ten, że uważał za konieczne posłuszeństwo woli Boga. Czyż nie widział w niem swego najwyższego, najświętszego obowiązku?—P. Alexander usiłuje dać nam do zrozumienia, że jeśli Ravallac nie był winien samego czynu, to „był winnym przewrotności która go doprowadziła do zbrodni.“— Stara to i obrzydła hipoteza inkwizytorów ludzkości, że czyny w których nie mogą wykazać karygodnej intencji, pochodzą z uprzedniej przewrotności. Czyn Ravallaca miał początek w nauce fałszywej, ale czerpanej z tegoż źródła z którego zaczerpnął i wszystko to co było dobrem w jego życiu.

celu, że istnieje pomiędzy ideą występku a ideą kary jakaś naturalna nierozłączność, która sprawia że wszędzie gdzie tylko znajdzie się występki, kara musi być wymierzona w rodzaju wynagrodzenia, zapłaty, odwetu, — wyznaje że w żaden możliwy sposób nie mogą usprawiedliwić kary wymierzonej w imię powyższej zasady. Mogę ją przyjąć w pewnych wypadkach, jako prawne zadosyćuczynienie uczuciom zgrozy i oburzenia, które korzystnie i słusznie jest pielegnować; ale będzie to zawsze kara dla celu. Teoryja której bronie nie daje najmniejszej zasady, uważać karę za prosty odwet. Niemniej jednak nie daje takowej i teoryja wolnej woli.

Jeśli przyjmiemy że wola złoczyńcy, w chwili gdy popełnia zbrodnię, jest samowolną, albo innemi słowy, że działał źle nie dla tego że miał złe popędy, bez żadnej usprawiedliwiającej przyczyny, to trudno jest wnosić z tego, że słuszną będzie kara jaką nań wymierzą. Jego czyn może być dostateczną przyczyną, dla której będziemy się starali nie wejść mu w drogę, albo dla której damy mu dotykálną naukę, z której może skorzystać, ale nie będzie żadną słuszną racyją, karać go skoro według teoryi samotwórczości kara ta nie może być hamulcem dla jego wolnej woli.

Teoryja przyczynowości nie pozwala widzieć w karze prostego odwetu, ale czyni więcej, tłumaczy bowiem poczucie powszechne i naturalne które ją uważa jako środek zaradczy. Od pierwszych chwil dzieciństwa, pojęcie złego czynu (t. j. czynu zakazanego lub szkodzącego drugim) i pojęcie kary, występują obok siebie w naszym umyśle, a natężenie i częstość wrażeń sprawia, że łącząca je assocyjacja, przedstawia nam najwyższy stopień zespolenia.

Wyobrażenie czynu kojarzy się z wyobrażeniem kary, na zasadzie bezpośredniego ich następstwa tak silnie, że ile razy usłyszymy o jakim złym czynie, tyle razy i karygodność tego czynu staje nam na myśli. I to wystarcza ażeby ludzkość

mogła uważać karę i czyn karygodny za związane z sobą naturalnym węzłem, niezależnie od wszelkich wnioskowań.

Sądzą niektórzy że ten kto przyjmuje teorię przyczynowości *powinien czuć niesprawiedliwość kary*, jaką otrzymuje za swe złe uczynki. Byłoby to prawdą gdyby czyn który popełnił nie był dziełem jego woli, gdyby był poddany jakimś zewnętrznemu przymusowi, albo gdyby doświadczał popędu tak gwałtownego, że żadna obawa kary nie mogła mieć najmniejszego wpływu na jego postanowienie. Jeśli możemy sprawdzić obecność podobnego, nieprzepartego nacisku, to takie przyczyny uważamy za okoliczności zwalniające i dla tego to, prawo większej części krajów, nie karze zbrodni do których popełnienia jesteśmy zagnieni np: niebezpieczeństwem życia lub też popychani wewnętrznym chorobliwym popędem. Lecz jeśli przestępca znajdował się w stanie w którym obawa kary mogła nań oddziaływać, to nie ma żadnej racjonalnej przyczyny któraby mu pozwoliła uważać karę za niesprawiedliwą. Nie będzie on też utrzymywał że jego czyn nie może mu być poczytywanym, skoro ten czyn był rezultatem jego własnych chęci, których nie może się wyprzeć, a do których nie był przez nikogo zmuszanym.

Błąd który popełnił nie tylko że nie stał się wbrew jego najgorętszym życzeniom, ale owszem był najdokładniejszym wyrazem owej duchowej ułomności, jaką objawił,—zbyt słabej miłości dobra i niedostatecznego wstrętu ku złemu. — Słabość albo siła tych uczuć jest w umyśle każdego sprawdzianem błędu lub zasługi, i doniosłości błędu lub zasługi. Przy ocenianiu pojedynczych czynów pewnej osoby, lub jej charakteru, nie mamy innych wskazówek nad te uczucia. Jeśli popęd do dobrego i wstręt do złego uległy w obec słabej pokusy, to powiadamy że były one słabe i wówczas nasze potępienie jest silnem. Jeśli pokusa przed którą uległy, była tak wielką, iż czujemy że nawet najsilniejsze nasze przekonania nie byłyby im w stanie oprzeć się, to nasze potępienie będzie mniej stacem. Nakoniec, jeśli popędy i wstręty stanowiące po-

czucie moralne, przeważały znacznie słabszą od nich pokusę, naówczas powiadamy że czyn był dobrym, ale zasługa mała, i nasze uznanie zasługi rośnie w stosunku prostym do siły przeskód, które poczucie moralne miało do pokonania. —

Wszystkie zjawiska są łańcuchem przyczyn i skutków. Jedna i taż sama przyczyna, w jednych i tychże samych warunkach, może wytworzyć zawsze tylko jeden i tenże sam skutek, bez względu na to czy tą przyczyną jest bezwiedny ciężar kamienia, czy świadoma siebie siła ludzkiej woli. Każda przyczyna ze swej strony jest dziełem innych przyczyn, a przyczyny świadome, przez to że są świadomymi, nie przestają być przyczynami, nie przestają być skutkiem innych przyczyn. Ani jeden czyn, ani jedno słowo, ani jedna myśl nie objawia się nigdy inaczej, jak w skutek naturalnego wpływu z odpowiednich przyczyn, bliskich i dalekich, widocznych i niewidocznych. — Nie ma żadnej konieczności ażeby dany popęd wytworzył dany czyn, lub choćby tylko postanowienie, ale nieprzerwane doświadczenie wszystkich ludzi i wszystkich wieków uczy nas, że ile razy poznamy dokładnie uprzednie warunki fizyczne i duchowe, zewnętrzne i wewnętrzne względem danego czynu, tyle razy ten czyn, przedstawi się nam jako bezpośrednie ich następstwo, jako naturalny wynik przeszłości. — Ktoby chciał w oderwaniu od tego łańcucha przyczynowości, głosić teorię samotwórczej woli, ten nie potrafiłby nam przedstawić ani jednego faktu doświadczalnego, ani jednej dokładnej obserwacji, któraby taką teorię poprzeć mogła.

Jesteśmy wolni ponieważ możemy działać z własnego popędu, ale nie mamy woli samotwórczej, ponieważ nie możemy działać bez popędów, ponieważ nie możemy *stwarzać* popędów. — Ktoby mógł spojrzeć w duszę ludzką i zbadać utajone w niej siły, podobnie jak chemik zna siły utajone w retorcie, ten mógłby przepowiedzieć działalność tej duszy pod wpływem danej pobudki, z równą dokładnością, z jaką chemik, przepowiedzieć może to co zajdzie w retorcie, pod wpływem danej

temperatury. — Wszechwiedza terazniejszości jest przedwiedzą przyszłości.

Nie można żądać od człowieka, ażeby przestał być złym, jeśli nie potrafimy w duszy jego sprowadzić takich zmian, które ze swej strony zmianę czynów sprowadzić mogą, jeśli nie potrafimy w nim obudzić poczucia potrzeby takiej zmiany, i jeśli to poczucie nie będzie dość silnem, ażeby pokonać opór nałogu i lenistwa.

Nieludzką jest rzeczą karać dla samej kary— ale koniecznem jest karać dla poprawienia jednostki lub zabezpieczenia społeczeństwa.

Tylko zwierzęcy gniew, tylko ślepy fanatyzm może domagać się kary w imię *odwetu*. Wszystko rozumieć, jest to wszystko przebaczyć. W urzeczywistnieniu prawdziwej moralności nauka podaje rękę religii — tylko świadome poczucie praw rządzących czynami ludzkiemi, może w nas obudzić przebaczenie uraz, i chrześcijańską miłość nieprzyjaciół.

---

Teoryja wolnej woli, którą powyżej przedstawiłem, jest wynikiem ostatnich prac psychologicznych; podziela ją znaczna większość współczesnych psychologów, na czele których stają: Mill, Bain, Spencer, Laugel, Bouiller, Tissot, Waitz, Beneke, Zimmermann i. w. i. — Pomimo swej oczywistości, teoryja ta musi znaleźć przeciwników w tych badaczach lub czytelnikach, którzy ustaliwszy w sobie niejasne lub błędne o wolnej woli pojęcie, ulegając nałogowi przekonań, niechęcią zadać sobie pracy ściślejszego zanalizowania, naszych codziennych spostrzeżeń i doświadczeń. — Stąd to powstają zarzuty, które chciałbym tu w części przynajmniej uwzględnić, ponieważ mogą się przyczynić do rozjaśnienia przedmiotu. Zwróćę zaś głównie uwagę na krytyków Milla i jego własne odpowiedzi, gdyż, jak to już wspomniałem, pisma tego badacza najsystematyczniej rzecz traktując dały powód do poważniejszej

polemiki która zawsze wpływać zwykła zbawienie na postęp nauki.

Najzaciętszym przeciwnikiem teorii przyczynowości woli ludzkiej, stara się być p. Mansel, autor „*Prole jomena logica.*” Mniema on że zniweczył dowody Milla podchwytnjąc jego zdanie wyrzeczone w *Systemie logiki.* — W VI księdze, rozdziale II tego dzieła czytamy:

„Gdy mówimy że czyny człowieka są koniecznym wypływem jego charakteru, wszystko co chcemy przez to powiedzieć (ponieważ nic więcej nad to nie możemy powiedzieć wogóle o jakim bądź przypadku przyczynowości) jest to, że postępuje on stale w zgodności ze swym charakterem, tak, że znający ów charakter gruntownie móglby na pewno przepowiedzieć jak sobie postąpi w pewnym danym wypadku. Tylko jakiś Azyjatycki fatalista móglby domagać się więcej.” — Wiecej też niepotrzeba, podchwytuje p. Mansel, ażeby ustalić system fatalizmu, tak stanowczy, jak tylko tego może sobie życzyć, jakiś fatalistyczny Azyjata.

P. Mansel jest w błędzie; teoryja przyczynowości nie jest bynajmniej identyczną z fatalizmem i nie pociąga za sobą tych samych następstw moralnych. Nazywając ją fatalizmem zburzylibyśmy zasadniczą różnicę tych poglądów. Rzeczywisty fatalizm jest dwojakiego rodzaju. Fatalizm czysty, azyjatycki, fatalizm Oedippa, utrzymuje, że nasze czyny nie zależą od naszych chęci, od naszych pragnień. Jakiemikolwiek są nasze popędy, zawsze władza najwyższa, albo jakieś abstrakcyjne przeznaczenie, fatum, będzie od nich silniejszym i zmusi nas do działania, nie tak jak będziemy chcieli, ale tak jak nam przeznaczone. Nasza miłość dla dobra, nasz wstręt ku złemu nie mają żadnego wpływu na nasze czyny, mogą owe uczucia same w sobie, być dobre, ale nie zależy nam nic na tem ażeby je podtrzymywać, ponieważ nie przyczyniają się one w niczem do takiego lub owego kierunku naszych czynów, przeznaczone



go i nakazanego nam z góry przez potęgę której sprzeciwić się nie jesteśmy w stanie.

Inny rodzaj fatalizmu który nazwałbym zmodyfikowanym, utrzymuje że nasze czyny są posłuszne naszej woli, nasza wola zaś jest posłuszną naszym popędom, a te ostatnie wpływowi pobudek zewnętrznych skombinowanych z przyrodą naszej organizacyi, naszego charakteru, ale dodaje, że charakter ów został utworzony dla nas, nie zaś przez nas, że więc nie jesteśmy zań w niczem odpowiedzialni, nie mniej jak i za nasze czyny których nam każe dopuszczać się, a które napróżno staralibyśmy się zmienić.

Prawdziwa zasada Przyczynowości czynów ludzkich, utrzymuje sprzecznie z dwoma powyższymi systemami, że nie tylko nasze postępowanie, ale w części nawet i nasz charakter zależą od naszej woli; że np: jeśli poznamy że nasz charakter taki jaki jest może nas doprowadzić do złego, to możemy umyślnie poddawać się takim wpływom, któreby mogły obecny nasz charakter poprawić, i tym sposobem uwolnić nas od konieczności ulegania poprzednim złym nałogom.

Bez wątpienia, nie dokonalibyśmy tego dzieła, gdybyśmy gorąco nie zapragnęli poprawić się i gdyby to pragnienie nie przeważało nad odrazą jaką w nas budzić mogą środki niezbędne do osiągnięcia tego celu.

Przypuśćmy że ktoś zna słabą stronę swego charakteru i tej słabej strony nienawidzi, do tego stopnia że radby się jej pozbyć wszelkimi sposobami. Czuje że nie może tego dokonać przez sam akt woli, że musi użyć w tym celu środków jakie natura rzeczy wskazuje a z których korzystają nasi rodzice nasi opiekunowie i nauczyciele wpływając na nasz charakter. Jeśli ów ktoś, wyznaje teorię fatalizmu zmodyfikowanego, to nie uciecze się do owych środków, ponieważ nie wierzy w ich skuteczność; pozostanie ze swoim biernem niezadowoleniem z samego siebie, albo co gorsza przywyknie do pocieszania się zdaniem, że jego charakter wytworzył się dla niego, że więc

jego wola ani tak ani owak wpływać nań nie może. Jeśli przeciwnie ów człowiek wierzy w teorię przyczynowości moralnej, będzie wiedział że rzecz nie jest nie do odrobienia, że ulepszenie jego charakteru może być jeszcze dokonaniem przy użyciu środków odpowiednich, pod jednym tylko koniecznym, niezbędnym warunkiem: ażeby sam tego pragnął, — co właśnie obejmuje nasze przypuszczenie; w rezultacie, jeśli to pragnienie jest silniejszym aniżeli lenistwo lub odraza do użycia owych środków, to zabierze się do dzieła, które może go zreformować. „Nie śmiem przypuścić, dodaje Mill, ażeby moi krytycy mogli nadal utrzymywać, że tego rodzaju rozróżnienie nie ma praktycznego znaczenia— i obok całego szacunku jaki mam dla nich, nie mogę przyznać prawa rozsądzania kwestyi, tym którzy tak wielkiej różnicy dopatrzeć nie są w stanie.”

„P. Alexander mówi nam, że popęd sam jest już czynem. Ciekawe to zdanie może mieć sens tylko wtedy jeśli je stosujemy do wpływu aktów naszej woli na nasze usposobienie duchowe. Nie sądzę bowiem ażeby p. Alexander dochodził aż do przypuszczenia, że możemy przez sam akt woli odjąć sobie jakiś popęd lub odrzę do czegoś — lecz nie ulega wątpliwości że przez usilnie starania i poddawanie się odpowiednim wpływom możemy dojść do mniej lub więcej doniosłości mającej, modyfikacyi naszych popędów i wstrętów. Oto co utrzymuje teoria przyczynowości i co ją wyróżnia od umiarkowanego fatalizmu.”

„P. Mansel wyrobił sobie o wolności woli więcej surowe pojęcie, aniżeli najznakomitszy przedstawiciel tej teorii; utrzymuje bowiem iż ten kto wierzy, że znający gruntownie nasz charakter, może z całą dokładnością przewidzieć jak w danych okolicznościach postąpiemy, jest poprostu wyznawcą azyjatyckiego fatalizmu. Zaś według Kanta owa możność przewidywania, daje się najzupełniej pogodzić z wolnością woli.”

„Na pierwszy rzut oka zdawałoby się że takie przyznanie najdzielniejszego obrońcy samowoli, powinno zadowolnić

przeciwników. Lecz Kant omija logiczne jego następstwo upuszczając z ręki wolność woli gdy chodzi o *czyny* naszej woli a chwytając ją na nowo, gdy chodzi o nadawanie praw samej woli, o *tworzenie charakteru*. W tej to ostatniej władzy, ma zdaniem jego, spoczywać nasza wolność, i jest niemal usposobiony do przyjęcia, że o tyle o ile nasz charakter jest tem, czem jest, czyny nasze są koniecznym jego wpływem.”

„Przez takie rozróżnienie, filozof Królewiecki załatwia się z dwoma faktami które mu były nie na rękę, poświęcając logikę. Nie może być dwóch teoryj woli, jednej dla jednego rodzaju swobodnej działalności a drugiej dla drugiego. Gdy z własnej woli ćwiczymy się w moralności pracując nad ulepszeniem naszego charakteru, albo też gdy działamy (z samowiedzą lub bezwiednie) w ten sposób, że go pogarszamy, to czyny te nasze tak jak i wszelkie inne, każą się zawsze domyślać już czegoś takiego w charakterze naszej organizacyi, albo też w charakterze zskombinowanym okolicznościami zewnętrznymi, co nas doprowadziło do pewnego danego postąpienia i co by usprawiedliwiało, dlaczegośmy postąpili tak, a nie inaczej. (Na tem to polega owa *prawda psychologiczna*, bez której najpiękniej napisana powieść nie zrobi na nas wrażenia; tej to przyczynowości dobadują się w życiu codziennem, nawet ci, którym się zdaje, że czyny ludzkie powstają niezależnie od uprzedniego stanu duszy i zewnętrznych pobudek).

„Ktoby mógł przewidzieć nasze czyny na podstawie naszego charakteru, takiego jakim jest obecnie, mógłby też znając go gruntownie, przewidzieć coibyśmy uczynili w celu zmienienia go; i jeśli pod wyrazem konieczność, mamy rozumieć zasadę która takie przewidywanie możliwem czyni, to owa druga część naszego postępowania będzie równie konieczną jak pierwsza. Lecz jeśli pod wyrazem konieczność, mamy rozumieć coś więcej nad taką możność przewidywania, jeśli ktoś widzi w niej jakiś przymus tajemniczy niezawisły od prostej niezmienności przyczynowego następstwa, jako faktu ob-

serwacyjnego, to takiej konieczności zaprzeczam energiczniej aniżeli ktokolwiek inny w zakresie woli ludzkiej, lecz zaprzeczam jej także i odnośnie do wszelkich innych zjawisk”<sup>1)</sup>.

Metafizycy którzy popierali system wolności woli, nie bardzo starali się o dowiedzenie, że możemy chcieć wbrew naszemu najsilniejszemu popędowi; ale za to energicznie bronili zdania że możemy chcieć, pomimo że wszystkie popędy nasze są równie silnie t. j. pomimo że niema jednego najsilniejszego. Na poparcie to owego zdania, Reid, a za nim p. Mansel rzucają w oczy stronnikom przyczynowości (deterministom) owego sławnego *assinus Buridani*.

Pomijam już wniosek jaki wynika z samego postawienia przykładu, który jeśli jest trafny to oznacza że i osioł posiada wolną wolę, na coby się może stawiający zarzut nie zgodzili. — Ale rzecz w tem, że jak zapewniają, gdyby wola była rezultatem popędów to osioł nie zdecydowawszy się zdechłby z głodu. Bezwątpienia takby się stało, gdyby rzeczywiście oba popędy były stale i absolutnie równe sobie t. j. gdyby w każdej chwili współzawodniczące z sobą pokusy były tak jednorodne że najbystrzejsza uwaga nie mogłaby w nich odkryć różnicy. Ale tak się nie dzieje na naszej planecie. Najprzód bowiem uwaga nasza nie może w jednej jednostce czasu widzieć dwóch przedmiotów z jednakową jasnością. Jak tylko więc przyszlaby chwila w której osioł spojrzalby przeważnie na jedną z dwóch wiązek siana, to przez czysto mechaniczny odruch (reflex) przybliżyłyby łeb do danej wiązki, a wówczas choćby sam zapach pobudziły go mocą drugiego odruchu do skosztowania pokarmu. — Powtóre, gdyby nawet możliwem było absolutne i bezustanne równoważenie się dwóch pokus zewnętrznych, to nie należy zapominać, że od

---

<sup>1)</sup> Porównaj: An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, by J. St. Mill — podług francuzkiego przekładu E. Cazelles. Paris 1869 str. 573.

chwili w którejby odezwało się silniejsze uczucie głodu, t j. od chwili w którejby osłowi, nie chodziło już o wybór, lecz wyłącznie o zaspokojenie głodu, ów trzeci popęd silniejszy od obu walczących z sobą pokus sprowadziłby postanowienie zjedzenia pierwszej lepszej wiązki a mianowicie tej, na którąby się pierwiej przez przypadkowy odruch mechaniczny zwróciła jego uwaga

Ale jest jeszcze inny argument na który p. Mansel silny kładzie nacisk (a który równie jak poprzedni zaczerpnął z Reida), a mianowicie: „Determiniści utrzymują że nad wola panują najsilniejsze popędy, lecz my nie możemy znać względnej siły tych popędów odnośnie do woli, inaczej, jak przez poczucie ich przewagi, gdy takowa już jest faktem spełnionym, tak, że powyższe zdanie jest tylko powiedzeniem, że przeważającymi popędami są te które przeważają.”

W powyższem rozumowaniu są dwa usterki. Przede wszystkim bowiem, kiedy mówimy że wola idzie za najsilniejszym popędem, to nie chcemy przez to rozumieć popędu silniejszego odnośnie do woli, albo innemi słowy, popędu któryby nakazywał woli postanowienia. Nazywamy dany popęd najsilniejszym według siły uczucia przyjemności lub wstretu, ponieważ popęd będąc pożądanem czegoś lub odrazą do czegoś, jest w stosunku prostym do ponęty jaką widzimy w przedmiocie upragnionym, do odrazy jaką w nas budzi rzecz której chcemy uniknąć. Później, gdy to co było tylko bezpośrednim pociąganiem do przyjemności, albo odrazą do przykrości, przejdzie w nałóg, i stanie się nieraz naturalną skłonnością, wówczas, z owego uczuciowego stosunku nie zdajemy sobie jasnej sprawy, nie mniej jednak sprzeciwiwszy się danemu nałogowi możemy się przekonać jak silnem będzie wynikłe stąd przykre uczucie, mogące służyć za miarę siły samego popędu.

Gdybyśmy nawet przypuścili, że nie mamy innego probierza dla oznaczenia siły naszych popędów, oprócz rezultatu ich wpływu na wole, zdanie, że wola jest posłuszną najsilniejszemu popędowi, nie byłoby tak niedorzeczonem, jak się to

panu Mansel wydaje. Mówimy, nie popełniając niedorzeczności, że jeśli dwa ciężary są położone na szalkach, to cięższy z nich pochyli odpowiednie ramię ku dołowi, podnosząc drugie; zaś przez wyrażenie „cięższy,” nie rozumiemy nic innego, jak właśnie ów ciężar który opadł. A jednak zdanie, że większy ciężar przeważa mniejszy, nie jest przez to niedorzecznością; oznacza ono, że w wielu bardzo razach a nawet w większej części przypadków, z dwóch danych ciężarów jeden będzie cięższy i z tych dwóch będzie pochyłał szalkę jeden i ten sam, jeśli tylko na drugiej szalce nie znajdzie żadna zmiana.

Podobnież, przypuszczając że przez silniejszy popęd rozumiemy ten który w danej chwili przeważa, to nazwiemy go silniejszym jutro i zawsze, jeśli tylko warunki w których wy ciężał nie zmieniają się.

„Kończąc, dodaje Mill, uważam za właściwe zwrócić jeszcze uwagę na tę okoliczność, że nie tylko teoria konieczności, ale nawet najgrubsza wiara w przeznaczenie, nie są racjonalną przyczyną dla której mielibyśmy działać inaczej aniżeli przyjmując teorię zupełnej samowolności naszej woli, jeśli tylko wierzymy że Bóg działa według praw ogólnych stałych które powinniśmy odkrywać zapomocą spostrzeżeń i doświadczeń. W samej rzeczy, jeśli siła rządząca wszechświatem działa według praw ogólnych, to jakikolwiek ustanowiła porządek następstwa, będzie to zawsze porządek następstwa spełniający się za pośrednictwem przyczyn, których jest skutkiem, jak tego dowodzi nasze doświadczenie. I jeśli Bóg przeznaczył że mam osiągnąć moje cele, to przeznaczył przez to samo że mam je osiągnąć, przy pomocy środków które doń prowadzą. Jeśli wiara w przeznaczenie ma wpływ paraliżujący na postępowanie człowieka, jak się to trafia niekiedy u Mahometan, to dla tego tylko że wyobrażają sobie iż mogą, uprzedzając wypadki, wywnioskować *co* mianowicie Bóg przeznaczył. Nie jest to winą ich teorii, ale winą ich nielogiczności. Sądzą oni że odkryli pewien plan w naturze

który Bóg stopniowo urzeczywistnia i że znając ten plan byłoby bezpożytecznem opierać się mu. Z tego że jakaś rzecz stanie się na pewno jeśli temu w niczem sprzeciwiać się niebędziemy, wnoszą, że stanie się na pewno i wtedy choćbyśmy nie wiem jak się sprzeciwiali. — I to jest właśnie owa prawdziwa wiara w konieczność, w jedynem znaczeniu odpowiadajacem temu wyrazowi—wiara, że to co jest przeznaczone spełni się bezwarunkowo, i że temu najgorętsze nasze pragnienia i największe wysilenia zapobiedz nie będą w stanie” 1).

Ale doświadczenie nasze w niczem nie usprawiedliwa takiej wiary. Wiemy że kamień zawsze spada ile razy go nie podeprzeć — ale wiemy też, że ile razy go podeprzeć, nie spadnie.

Wiemy że człowiek któremu nie dano odpowiedniego wychowania, może się spodlić pod naciskiem pierwszej lepszej pokusy — ale wiemy też, że człowiek, którego wychowano racjonalnie, który znał swoje słabe strony i uczył się panować nad niemi, z najtrudniejszych okoliczności życia wyjdzie bez skazy.

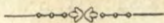
Wykrywanie praw rządzących naszą wola, nie tylko nie osłabia wiary w jej siłę, ale przeciwnie daje nam jedyną realną podstawę, na której wsparłszy się, możemy moralne nasze idee zmienić w czyn. Na nic się nie zda wiara w urzeczywistnienie czegoś, jeśli nie znamy środków do tego celu prowadzących. Na nic się nie zdadzą pokuty i obietnice poprawy, jeśli nie nauczono nas poznawać samych siebie, jeśli nie znamy praw rządzących objawami naszej myśli, uczucia i woli, jeśli nie znamy środków jakie wskazuje obserwacja dla oparcia się naszym złym nałogom, wzmacniając dobre. — Przez sam akt woli nikt nie może się poprawić, gdy jest złym — podobnie jak nie może się ogrzać przez sam akt woli, gdy jest z ziębniętym. Ale jedno i drugie jest możebnem przy znajomości umiejętnych środków.

---

1) Mill. loc. cit. str. 575.

Mozemy nie mieć siły do zmiany naszego postępowania, ale ta którą mamy, może nam wystarczyć do szukania takich wpływów, do poddawania się takim wrażeniom fizycznym i moralnym, które oddziaływając na nas, w przyszłości i ową zmianę postępowania sprowadzić mogą. Tak więc, postęp moralny jest w naszej mocy — ale ten tylko może *wychowywać samego siebie, kto poznał samego siebie.*

Ten tylko może być wolnym, kto poznał swoją niewolę.





# S P I S

## Szanownych P. P. Prenumeratorów

którzy nadesłali swe nazwiska.

	Egz.		Egz.
Arkuszewska Natalija . . . . .	1	Chmielowski Piotr . . . . .	1
Arkuszewski Ob: w. . . . .	1	Callier Edmund Redaktor z Poznania . . . . .	1
Alexandrowicz Bronisław Ucz. Gim. . . . .	1	Czajkowski Teodor St. Un. . . . .	1
Arct Michał Księgarz z Lublina . . . . .	20	Dzierożyński Władysław Dr. Med. . . . .	1
Aksamitowski Franciszek St. Med. . . . .	1	Dąbrowski Antoni . . . . .	1
Antuszewicz Kazimierz . . . . .	1	Dunin Karol St. Pr. . . . .	1
Bielecki Edward Mag. Pr. i Adm. . . . .	1	Dłużewski Józef Ob: w. . . . .	1
Bensef Julian Kand Pr. . . . .	1	Doliński Gustaw St. Med. . . . .	1
Bogacki Felix St. Pr. w Odessie . . . . .	1	Dworzańczyk Wład. . . . .	1
Budkiewicz z Żytomierza . . . . .	1	Dobrzański Mirosław . . . . .	4
Brokman Mateusz St. Med. . . . .	1	Dobrzański Alexander Kont. Sk. . . . .	4
Baurertz Arnold St. Med: . . . . .	1	Daszewski Baltazar St. Pr. . . . .	1
Belza Stanisław St. Pr. . . . .	1	Domher Alexander Ob: w. . . . .	1
Bojanowski Ignacy Ob. w. . . . .	1	Dernałowicz Ewa Hr. . . . .	2
Brodowski . . . . .	1	Dziarkowski, Ks. Kanonik . . . . .	1
Bardzki Artur Patron Tr. . . . .	1	Dahlen Jan Urz. . . . .	1
Biernacki Ks. . . . .	1	Dahlen Józef . . . . .	1
Baczyński Stanisław . . . . .	1	Danielewicz Bolesław . . . . .	1
Bielicki Mag. Pr. i Adm. . . . .	1	Detry Ignacy . . . . .	1
Bogucki Józef Ucz. Gim. . . . .	1	Dobrowolski Antoni Em: . . . . .	1
Baczyński Marcelli Ucz. Gim. . . . .	2	Frycz Karol Mag. Pr. . . . .	1
Budyta Ks. . . . .	1	Fucker Adam Ucz. Gim. . . . .	1
Biały Julian Ks. Wikary . . . . .	1	Fechner Emanuel Art. Malarz . . . . .	1
Bratranek Tomasz b. Rektor i Prof. Uniw. Jagiel: . . . . .	1	Fluciński Jan . . . . .	1
Bożewski Antoni Dyr. filii Banku Ga- licyjskiego. . . . .	1	Gepner Stanisław Patron tryb. . . . .	1
Budzyński Leon Mechanik . . . . .	1	Godlewski Mściśław Msg. Pr. i Ad. . . . .	1
Błotowski Józef St. Pr. . . . .	1	Górski Wład. Art. . . . .	1
Chelmiński Jan St. N. Przyr. . . . .	1	Głębocki Zygmunt . . . . .	1
Chojceki Mieczysław St. Pr. . . . .	1	Gebethner Księgarz . . . . .	50
Cichocił, Idalijska . . . . .	1	Galewski Symplicyusz St. Pr. . . . .	1
Chelmiński Stanisław . . . . .	1	Głowacki Aleksander St. Mat. . . . .	1
		Grabczewski Adam Ur. Dr. Ż. W. W. . . . .	1
		Gronczewski Ks. Kan. Dz. . . . .	1

	Egz.		Egz.
Godlews'i Karol Urz. . . . .	1	Ligowski Bronisław St: Pr. . . . .	1
Gawiński Romuald . . . . .	1	Lawendel Józef . . . . .	1
Gniazdowski Karol Ob. w. . . . .	1	Laskowski Juljan . . . . .	1
Glücksberg Michał księgarz . . . . .	10	Lubieński Hr. Henryk . . . . .	1
Hauke Maurycy . . . . .	1	Laski Władysław St: N. Prz. . . . .	1
Hulanicki Gracyan Ob: z Ukrainy . . . . .	1	Lappa Ob: w. . . . .	1
Hulanicki Władysław . . . . .	1	Miecznikowska Wanda . . . . .	1
Hoszowski Kon tanty Dr. Senator, Prezes Tow: Dobr: w Krakowie . . . . .	1	Machnicki Kazimierz St. N. Prz. . . . .	1
Hild Karol . . . . .	1	Mikulski Leopold Mag: Pr: . . . . .	1
Hösick Ferd. Księgarz . . . . .	1	Małachowski Karol St. Uniw. . . . .	1
Jaworski Henryk . . . . .	1	Mysłowski Adam St: Med. . . . .	2
Jaroszyński Władysław Urz. . . . .	1	Młocki Władysław Urz. T. K. Z. . . . .	1
Jaworowski Aleks. St. Med. . . . .	1	Młocki Zygmunt . . . . .	1
Jędrzejewicz Czesław St. N. Prz. . . . .	1	Młocki Tadeusz . . . . .	1
Jędrzejewicz Feliks St. fil. . . . .	1	Mejer . . . . .	1
Jackowski Aleks. Prezes. D. S. T. K. Z. . . . .	1	Michalski Seweryn St: Med. . . . .	1
Jungiewicz Ks. . . . .	1	Michałowski Jan St: Pr: . . . . .	1
Jankowski Jan Ks. Wikary . . . . .	1	Makowski Stanisław Patron Tr. . . . .	1
Jelniewski Adam Ob: w. . . . .	1	Malhome Adam St: Pr. . . . .	1
Jonscher Karol St. Med. . . . .	1	Malhome Udz. . . . .	2
Kirsztot Józef Patron Tryb. . . . .	1	Majewski Karol St. . . . .	1
Konopczyński Ignacy Kand. N. Mat. . . . .	1	Martynow Mikołaj Aud: . . . . .	1
Kassyanowicz Jan St. N. Prz. . . . .	1	Majewska Aleksandra . . . . .	1
Krajewski Antoni Kand. fil. . . . .	1	Maciejowski . . . . .	1
Krzysiński Leon Patron Tryb. . . . .	1	Mitwoch Jul. księgarz w Kaliszu . . . . .	2
Kozicki Michał Emeryt . . . . .	1	Matansohn Matylda . . . . .	1
Kryżanowski Ludwik St. Med. . . . .	1	Nakielski Teodor Urz. . . . .	1
Kraskowski Juljan Inżynier . . . . .	1	Niemeńska Kazimierz . . . . .	1
Kosiński Józef Ob: w. . . . .	1	Nowicki Henryk Ucz: Gim. . . . .	1
Kawecki Gustaw Ob: w. . . . .	1	Nencki Leon St: Med. . . . .	2
Kohn Dr. Med. . . . .	1	Neuding księgarz . . . . .	3
Kleczewska Józefa . . . . .	1	Nowakowski Adam . . . . .	1
Kossakowska Julija . . . . .	1	Ochimowski Feliks Kand: Pr. i Ad. . . . .	1
Ks. * . . . .	1	Oczybowski Romuald z Łowicza . . . . .	1
Kęzuchowski Władysław z Podola . . . . .	1	Orgelbrand Maurycy księgarz . . . . .	200
Kinzel . . . . .	1	Olzewski Stefan U.z: . . . . .	1
Klicki Władysław St. Pr. . . . .	1	Oldakowski Napoleon Ob: w. . . . .	1
Kozicki Juljan Urz. . . . .	1	Oldakowski Bolesław Ob: w. . . . .	1
Kempner Księgarz w Płocku . . . . .	1	Płaskowski Romuald Dr. Med. . . . .	1
Kryński Adam Mag. N. Fil. . . . .	1	Piechowski Władysław Ob: w. . . . .	1
Kryński Kalikst . . . . .	1	Pieniążek Franciszek St: N. Prz. . . . .	1
Kamiński Jan Maurycy Mag. Pr. i Ad. . . . .	1	Pieczynski Stanisław . . . . .	1
Leppert Władysław St. N. Prz. . . . .	1	Popławski Adam St: Uniw. . . . .	1
Landá Czesław Ucz. Gim. . . . .	1	Próchnicki Maryjan . . . . .	1
Landau Daniel St. Med. . . . .	1	Pietrych Franciszek St: N. Prz. . . . .	1
Lasocka Bronisława . . . . .	2	Poradowska Jenerałowa . . . . .	1
Lewestam Henryk St: Med: . . . . .	1	Podolszyński Maksymiljan Stud. Un. . . . .	1
		Pobóg Joachim St: Uniw: . . . . .	1

	Egz.		Egz.
Płoski Arkadyusz Mag: Pr. i Ad. . . . .	1	Stypiński Józef . . . . .	2
Plewiński Hieronim St. Pr. . . . .	1	Trzeciecki Franciszek z Krakowa . . . . .	1
Pilchowski Adolf Hr. . . . .	1	Tomaszewska . . . . .	1
Plebiński Edmund kand. Pr. i Adm. . . . .	1	Turowski Henryk Podprokurator . . . . .	1
Pronaszko Bolesław . . . . .	1	Tomaszkiewicz Stefan . . . . .	1
Polczyński Józef . . . . .	1	Tessman Rudolf Urz. . . . .	1
<b>Rzeczniowski Leon St: Med.</b> . . . . .	1	Targowski Stud. Med. . . . .	1
Roguski . . . . .	1	Teliga Karol ks: Prałat kap: Krak: . . . . .	1
Reschief Bruno St. N. Prz. . . . .	3	Telakowski Klemens Ob: w. . . . .	1
Różycki Franciszek . . . . .	1	Tokarski Gustaw Ob: w. . . . .	1
Rzętkowski Józef St: N. Prz. . . . .	1	Ubysz Andrzej St. N. Prz. . . . .	1
Rudzińska Kamilla . . . . .	1	Wiślicki Adam Redaktor . . . . .	1
Rytel Lucyjan St: Med. . . . .	1	Witkowski Józef . . . . .	1
Rożalski Karol Art. . . . .	1	Wojśław Zygmunt St: N. Prz. . . . .	1
<b>Sporny Kamilla</b> . . . . .	1	Wojśław Stanisław . . . . .	1
Stankiewicz Stanisław . . . . .	1	Własiewicz Karol St: Pr. . . . .	1
Świeszewski Pisarz S. P. . . . .	1	Wadowski Ant: St: Pr. . . . .	1
Suligowski Feliks St: Pr. . . . .	1	Wasilewski Michał Urz. . . . .	1
Sokołski Franciszek St. N. Prz. . . . .	1	Wrześniowski August Dr. Prof. Uniw. . . . .	1
Skowroński Ewaryst Inżynier . . . . .	1	Wolff Józef . . . . .	1
Skowroński Julian Kap: Str. Og: . . . . .	1	Wykowski Ob: w. . . . .	1
Sąchocki Stanisław Ucz. Gim. . . . .	1	Zabłocki Sawicz Wojniśław . . . . .	2
Solecka Bolesława . . . . .	1	Zawadzki księgarz z Wilna . . . . .	1
Sarankiewicz Emiljan Kand: N. Mat. . . . .	1	Zagorski Karol St. Med. . . . .	1
Stołągiewicz Ignacy Mag: Fil: . . . . .	1	Zasada Karol St. Pr. . . . .	1
Scisłowska Władysława . . . . .	2	Zawadzki Daniel . . . . .	1
Skrzypnowski ks: Kanonik . . . . .	1	Zajdler Henryk St: Pr. . . . .	1
Stoboy Artur . . . . .	1	Zajelski Aleksander z Grodna . . . . .	1
Swidziński ks: Dziekan . . . . .	1	Zajęczkowski Dr. Prof: Uniwer. . . . .	1
Skobel Fryderyk Dr. b. Rek. Uniw: . . . . .	1	Zgliczyński Wincenty Ob: w. . . . .	1
Jag: . . . . .	1	Zgliczyński Joachim St: N. Prz. . . . .	1
Szyborski Apolinary M. Mul. . . . .	1	Żerański St: Med . . . . .	1
Słosarski Antoni Mag: N. Prz. . . . .	1	Żabiński Józef Radca Miasta Podgó- rza w Galicyi . . . . .	1
Słotwiński Stanisł. ks. Opat Kan. Lat: z Krakowa . . . . .	1	Żdzarski Teodor z Rawy . . . . .	1
Sokolnicki . . . . .	1	Żdzarski Wincenty . . . . .	1
Świętochowski Aleksander . . . . .	1	Żukowski Stanisław z Radomia . . . . .	1
Sztakowski . . . . .	1	Żebrowski Marcelli Ob: w. . . . .	1
Sygietyński Antoni Art: . . . . .	15	Żebrowski Stanisław . . . . .	1

20.-





