

PROPEDEUTYKA FILOZOFICZNA

OPARTA NA PRAWDZIWYCH ZASADACH

PRZEZ

26758

Ks. FRANCISZKA KAUTNEGO

[1]

Z TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO.

— 20 —

CZĘŚĆ I.

— 82 —

W KRAKOWIE

W Drukarni „CZASU“ W. KIRCHMAYERA.

1871.



26758

[1]

H-122449

K.

22.2.63

A. 70/63

Am.

PRZEDMOWA.

Wydając niniejsze dziełko, i oddając je tém samem pod sąd świata naukowego, uważam za rzecz potrzebną zrobić poprzednio kilka uwag, któreby wyjaśniły cel tego dziełka, i obznajomiły czytelników ze środkami, których do dopięcia tegoż celu użyłem.

Celem tego pisemka miało być wyłuszczenie głównych tylko zasad prawdziwego myślenia i rozumowania ludzkiego; — nie ma ono więc bynajmniej wychodzić po za zakres książeczki elementarnój.

Ten cel wymaga, aby wyłuszczenie było krótkie, zwięzłe i o ile możności najjaśniejsze; bo każdy widzi, że rozwlekłość, i zbyt ozdobna mowa, a prze-

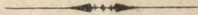
*

dewszystkiem ów z obczyzny przyjęty, niejasny sposób przedstawiania rzeczy, utrudnia poznanie prawideł rozumowania, i nietylko nie uczy myśleć, ale owszem powodem jest do czczych marzeń.

W przekonaniu więc, że zwięzłość, pewna prostota w wyrażeniu się, a nawet pozorną suchość określeń ułatwia pogląd na rzeczy, i prowadzi ucznia do samodzielnej pracy, zostawiając nauczycielowi obszerne pole do rozwijania przedmiotu, postanowiłem poświęcić formę dla treści, i starannie unikałem tego wszystkiego, coby mowę uczynić mogło mniej zrozumiałą.

Pod względem zapatrywania się na przedmiot, i na sposób wykładu spotkałem się z niemałymi trudnościami w wyborze wyrazów; gdyż tak zwanego technicznego polskiego słownictwa w przedmiotach tego rodzaju zwyczaj powszechny jeszcze nie ustalił. — Oświadczam więc wyraźnie, że nie miałem, i że nawet nie mogłem mieć zamiaru wydawać w tej mierze wyroku otatecznego. Pisząc to dziełko, chciałem tylko dać powód do dalszego badania w tym kierunku, bo wiem, że tylko na tej drodze utworzyć się może z bogatych rodzimych zasobów, a potem ustalić, nowy skarb dla tej tak ważnej gałęzi nauki.

Wyrazy brałem po największej części ze słownika Lindego, chcąc się opierać na powadze starych polskich pisarzy filozofów; niektóre zaś wprowadziłem z polskich źródłosłów, sądząc, że co innym, to i mnie wolno.



WSTĘP.

I. Pojęcie filozofii.

1. Filozofia, jak każda inna umiejętność, musi mieć pewny punkt wyjścia, od którego rozpoczyna; pewny przedmiot i cel, do którego dąży; i pewną drogę, którą do swego przedmiotu i celu zdąża; t. j. musi mieć zasady i prawidła, które jój drogę do celu sobie właściwego nietylko wskazują, ale téż i torują. Poza temi granicami krąży jakby w błędnem kole i ustawicznie macając w ciemnościach, szuka i szuka, a nigdy nie znajduje tego, czego szuka; i ostatecznie ani rozumu ani woli nie zadowolnia. Ztąd w rzeczy samój, idąc za wskazówką historyi widzimy w ciągu wieków, jak filozofia przekraczając wyznaczone jój granice przechodzi z jednéj skrajności do drugiej. Począwszy bowiem od materyalizmu, przeszła do idealizmu; chcąc zaś te sprzeczności pojednać, zrodziła panteizm; po nim wydała na świat skeptycyzm, a nareszcie nihilizm; w którym

jako w bezdennéj przepaści, pograżyła razem z sobą wszelkie pojęcia i stosunki życia moralnego i towarzyskiego.

Żeby więc uniknąć téj przepaści, trzeba się ściśle trzymać pomienionych granic, a najprzód oznaczyć i uzasadnić punkt wyjścia. Nie trzeba go zaś długo i daleko szukać, gdyż on się i w nas samych, i w rzeczach, które nas otaczają objawia.

2. Tym punktem wyjścia są niezaprzeczalne dwa fakta: istnienie i świadomość: dwa fakta tak pewne, że kto je zaprzecza, ten samém zaprzeczeniem je stwierdza, objawiając tém samem swe istnienie i swą świadomość; boć jasna jest, że kto nie istnieje, świadomości mieć nie może; a kto świadomości nie ma, jak niczego twierdzić tak téż i zaprzeczać niczego nie może.

Ztądto wynika owa niezachwiana zasada: „*Nihili non datur scientia: Nihilum non est capax scientiae.*“ Nic, nie może być przedmiotem świadomości; nic, nie może mieć świadomości. Wiedzący więc i rzecz wiadoma jestto coś rzeczywistego, i ze sobą nawzajem jak najściślej połączonego, i przez to ściśle połączenie stanowią świadomość.

3. Dla wyjaśnienia téj rzeczy zwróćmy uwagę na to, jak świadomość w nas się rodzi. Gdy spostrzegamy czy to w nas, czy to około nas jaki przedmiot, dusza tworzy władzę jéj właściwą jakieś podobieństwo, jakby obraz jaki tegoż przedmiotu, i przez to go poniekąd w siebie włonia, nic jeszcze o nim nie orzekając; i to nazywamy pojęciem lub wyobrażeniem.

Dalej jednak poznajemy w tym przedmiocie rozmaite części albo własności, i przypadłości lub zmiany, i przez to odróżniamy ten przedmiot od nas samych,

i od innych przedmiotów, i w ten sposób nabywamy poznania. Zbiór zaś poznań, zachowanych w duszy jakby skarbnicy, z której na nowo bez zmiany czerpane być mogą, nazywa się świadomością.

4. Lecz to jest tylko świadomość pospolita, wspólna wszystkim ludziom, idącym za światłem prostego rozumu. Jest jednak świadomość wyższa, doskonalsza, która nie tylko poznanie rzeczy, ich części, własności, przypadłości, zmiany, lecz i poznanie samej istoty i przyczyn w sobie zawiera, i ta się nazywa świadomością umiejętną czyli umiejętnością — wiedzą.

Różnicę między świadomością pospolitą i umiejętną można jasno poznać z następujących przykładów. Prosty wieśniak wie z codziennego doświadczenia, że słońce wschodzi i zachodzi; zna i ruchy niektórych innych ciał niebieskich, niektóre skutki piorunu, i użytek niektórych maszyn jemu w swym zawodzie potrzebnych, lecz dalej świadomość jego nie sięga. Ale posiadający umiejętność astronomii i fizyki dalej postępuje; zna on nie tylko te zjawiska i rzeczy, ale też i tychże istotę i zmiany i przyczyny tych zmian. Umiejętność bowiem nie zadowalnia się jakimkolwiek powierzchownem poznaniem, ale przenika do samej istoty rzeczy, i oprócz najbliższych, podrzędnych przyczyn, bada najwyższe, najpierwsze, od których wszystkie inne zależą.

5. Otóż taką umiejętnością jest filozofia. W pierwszym zarodzie i rozwinięciu nazywano ją w starożytności mądrością (*σοφία*), a jej zwolenników mędrkami (*σοφοί*) i określano ją w ten sposób: „*Scientia rerum divinarum et humanarum, et causarum quibus continentur*“. Umiejętność rzeczy boskich i ludzkich, i przyczyn lub stosunków pomiędzy nimi zachodzących. W ten

sposób określona mądrość czyli filozofia zawierały w sobie wszelki rodzaj ludziej umiejętności; owszem więcej, niż rozum ludzki pojąć lub objąć może.

6. I z téj prawdopodobnie przyczyny w następujących okresach czasu, zacząwszy od Pytagoresa zwolennicy téj umiejętności, już nie mędrkami, lecz filozofami się nazywali i nazywają. Pochodzi to słowo z greckiego „φιλος i σοφία“ i znaczy przyjaciel lub miłośnik mądrości, albo dążący do mądrości; a zatem wedle etymologii słowa, filozofia znaczy tyle, jak dążenie do mądrości. To zaś dążenie musi mieć stopień i granicę siłom dążącego odpowiednie; bo dążenie, siły dążącego przewyższające, już samo przez się nie jest mądrością, lecz nieroztropnością.

7. Co do rzeczy przez słowo wyrażonej, tak można filozofią dokładniej określić: *Filozofia, jestto umiejętność rzeczy boskich i ludzkich, i przyczyn i stosunków między niemi zachodzących, rozumem ludzkim nabyta*. Bo w rzeczy samej filozofia rozprawia o tych wszystkich rzeczach, przyczynach i stosunkach doskonale o tyle, o ile to jest rozumowi ludzkiemu możliwe; i te są w ogólności i szczególności przedmioty, które rozwija, wyjaśnia, udowadnia.

Przez to zaś, iż jest umiejętnością, *rozumem ludzkim nabytą*, oznacza się jój istotna cecha, przez którą się odróżnia od téj umiejętności, która głównie na objawieniu boskiem polega, jaką jest nauka religii od Boga objawionéj.

8. A ponieważ we wszystkim ostatecznie szukamy prawdy, to jest prawdziwych rzeczy, prawdziwych przyczyn, prawdziwych stosunków, przeto ogólnym i ostatecznym przedmiotem i celem filozofii jest prawda. Ta żądza prawdy jest tak mocno, tak głęboko w nas wpo-

jona, że jęj żadną miarą wytępić nie można. Wszakże sam oszust nie chce, aby go oszukano i okłamano, i tych, którzy się z prawdą mijają, kłamcami nazywa. Szukamy zaś nietylko pojedynczych, podrzędnych prawd, ale co więcej, i ogólnych najwyższych, zasadniczych, z których wszystkie inne wynikają, i na których wszystkie inne, do nich się odnoszące, polegają.

Z tego więc względu słusznie można filozofią nazwać *umiejętnością prawd zasadniczych, dotyczących wszech rzeczy, rozumem ludzkim nabytą*. I to określenie bierzemy za podstawę dalszych naszych rozpraw.

9. Z tego, cośmy dopiero co powiedzieli, jasno się pokazuje, jak wielkiej wagi jest filozofia. Jest ona bowiem w rzeczy samej mądrością, to jest doskonałością wiedzy ludzkiej, i ma za przedmiot i cel prawdę, od której poznania jedynie zależy istota doskonałości wiedzy ludzkiej, gdyż fałsz i błąd są tylko zaprzeczeniem albo nieudolnością wiedzy ludzkiej; a między prawdą a nieprawdą środka nie masz.

Wielki téż wpływ wywiera na wszystkie nauki; jest bowiem poniekąd ich podstawą. Niemniej także wpływa na życie obyczajowe i towarzyskie, przez prawdziwe obowiązków obyczajowych zasady. I dlatego Cicero ją nazywa: „przewodniczką życia, badawczynią cnót i wy-tępiciełką występków“.

10. Aby jednak taki wpływ wywarła filozofia, nie wystarcza byle jaka jęj wiadomość, ale trzeba ją zgłębiać i o ile można wyczerpnąć. Słusznie bowiem mówi słynny Baco de Verulam „*Philosophia modice gustata abducit a Deo, penitus hausta adducit ad Deum*“. Filozofia lekko skosztowana odwodzi od Boga, do głębi wyczerpnięta prowadzi do Boga.“ Bóg bowiem wlał w na-

ture ludzką dwojakie pragnienie, które się stało potrzebą duszy i przez które chce nas do siebie pociągnąć; ze strony rozumu pragnienie *poznania* pierwszej i najwyższej przyczyny wszechrzeczy; a ze strony woli pragnienie *osiągnięcia dobra* najwyższego i najdoskonalszego; i jak wola nigdy nie spocznie, dopóki nie osiągnie dobra najdoskonalszego, wszystkie jej żądze zaspokajającego; tak i rozum, dopóki nie dojdzie do poznania najwyższej, ostatecznej przyczyny wszechrzeczy, które kres kładzie dalszemu badaniu, uspokojenia nie znajdzie. Człowiek więc idąc za tą natury skłonnością i popędem, ze szczerą chęcią poznania prawdy na drodze prawd zasadniczych, może dojść do poznania Boga, pierwszej ostatecznej przyczyny wszechrzeczy, i najwyższego, najdoskonalszego dobra. Przeciwnie zaś tak zwane półgłówki, olśnione błędnem światłem powierzchownej wiedzy, dumą z prawdziwej drogi zepchnięte, odwracają się od Boga i zaprzeczają to, czego nie rozumieją. „*Blasphemant, quod ignorant*“.

II. Podział filozofii.

11. Ze względu zapatrywania się na przedmiot dzieli się filozofia na: teoretyczną i praktyczną.

Teoretyczna czyli czysto rozumowa, bada prawdy zasadnicze same w sobie, bez względu na wynikające z nich obyczajowe obowiązki i stosunki.

Praktyczna, bada wynikające z prawd zasadniczych obyczajowe obowiązki i stosunki, i przez to przysposabia wolę do czynności obyczajowej; i dla tego się téż filozofią obyczajową lub etyką zowie.

Filozofia teoretyczna dzieli się znowu ze względu na swój przedmiot na logikę i metafizykę.

Logika ma głównie za przedmiot działanie władz poznawających duszy naszej i takowych uporządkowanie; jest więc wogóle podmiotową (subjectiva).

Metafizyka ma w ogóle za przedmiot rzeczy podlegające lub mogące podlegać wiedzy naszej, ich istotę, własność, przyczyny i t. d.; a zatem można ją też nazwać przedmiotową (objectiva).

Dzieli się ona powszechnie na Ontologią, Kosmologią, Psychologią i Teologią. Pierwsza rozprawia o jestestwach w ogólności, druga o świecie materyalnym, trzecia o duszy ludzkiej, czwarta o Bogu; każda tedy z nich bierze swą nazwę od właściwego sobie przedmiotu.

Całą więc naukę filozofii można na trzy główne części rozłożyć, z których pierwsza obejmuje Logikę, druga Metafizykę, trzecia Etykę.

12. Logika jest przeto pierwszą i istotną częścią filozofii i nie można jęj, właściwie mówiąc, od ścisłego związku z innemi częściami filozofii oderwać. Ona bowiem stanowiąc prawidła i zasady prawidłowego myślenia toruje drogę i na nięj przewodniczy, prowadząc do poznania prawdy, która jest celem badań filozoficznych. Przez to też usposabia umysł do nabywania innych umiejętności, tak iż ją można nazwać mistrzynią wszelkiej umiejętności. *Disciplinam disciplinarum.* *)

Niesłusznie przeto lekceważą sobie niektórzy naukę logiki, mniemając, jakoby ona czcze tylko formułki w sobie zawierała. Jest ona bowiem jakimś rodzajem powszechnęj matematyki czysto umysłowęj, która w krótko-

*) S. Aug. De ordine l. 2. c. 28.

ści i bez okrasz wymowy podaje sposoby, jakimi z pewnością można dojść do poznania prawdy. W niej, jak twierdzi Leibnitz: „zawiera się niejaka sztuka nieomylności, jeżeli kto umie i może jęj należycie używać“. *)
 Więc jak matematyczne tak i logiczne formułki są bardzo wielkiej wagi, bo jak z jednych tak i z drugich wyprawadzają się bardzo ważne i daleko sięgające wnioski. Zresztą, każda umiejętność ma swoje pewne formułki, których, chociaż na pozór drobiazgowemi się być zdają, lekceważyć nie można, ponieważ zawierają w sobie pierwiastki całego jęj układu.

13. W naszych czasach uważa się pospolicie logika za część propedeutyki filozoficznej t. j. nauki przygotowawczej czyli przyspasabiającej do filozofii.

Składa się ta propedeutka z logiki i psychologii empirycznej, które właściwie tylko jako części należą do całokształtu układu filozoficznego. Ponieważ jednak w rzeczy samęj przysposabiają umysł do dalszych naukowych badań, można je téż pod tym względem załączyć do nauki przygotowawczej czyli propedeutyki.

Nie wchodząc tu w jakikolwiek spór o nazwę, pójdziemy za pospolitym zwyczajem, i będziemy mówić najprzód o logice, potem o psychologii empirycznej.

*) Nouveaux Essais sur l'entendement humaine l. 4.

CZĘŚĆ I.

LOGIKA.

§. 1. POJĘCIE LOGIKI.

14. Wyraz „logika“ pochodzi od greckiego *λόγος*, rozum, słowo, i znaczy dosłownie naukę o rozumowaniu i wyrażeniu rozumowań przez słowa; bo jedno z drugim jest ściśle związane, słowa bowiem są wyrazem myśli.

Co do rzeczy, logika jest nauką, która podaje pewne prawidła i zasady prawidłowego myślenia, aby za ich pomocą można uniknąć błędu i dojść do poznania prawdy. A ponieważ uniknienie błędu, a dojście do poznania prawdy głównie zależy na prawidłowości sądenia, więc można logikę także nazwać nauką, która podaje pewne zasady i prawidła prawidłowego sądenia.

15. Ta prawidłowość jest dwojaka, wewnętrzna i zewnętrzna; pierwsza tyczy się myśli samych w sobie, i zadaniem ję nauczyć, aby myśli między sobą się zgadzały, jedna z drugą ściśle się łączyła, jedna z drugiej wynikała. Druga odnosi się do przedmiotów myśli, a zależy na tém,

aby myśl zgadzała się ze swym przedmiotem, a zatem była prawdziwą. Następujące przykłady rzecz tę objaśniają:

a) Występek jest nagany godny;

Cnota jest występkiem:

Więc jest nagany godna.

W wyrażonych tu myślach znajduje się prawidłowość wewnętrzna, czyli, że tak powiemy, prawidłowość operacji umysłowej; myśli te bowiem mają ścisły związek, a ostatnia z poprzednich widocznie wynika; chociaż myśl: „cnota jest występkiem“ nie zgadza się z prawdą, a zatem pozbawiona jest prawidłowości zewnętrznej, leżącej poza działaniem umysłowem.

b) Umiejętność przynosi zaszczyt;

Dobroczynność nie jest umiejętnością:

Więc dobroczynność przynosi zaszczyt.

W tych tu myślach jest prawidłowość zewnętrzna, czyli prawdziwość, lecz nie ma wewnętrznej czyli związku myśli niema.

c) Cnota jest pochwały godna;

Cierpliwość jest cnotą;

Więc cierpliwość jest pochwały godna.

Tu nakoniec myśli łączą w sobie i wewnętrzną i zewnętrzną prawidłowość, czyli są prawidłowe i prawdziwe.

Wewnętrzna zaś i zewnętrzna prawidłowość myśli koniecznie potrzebna jest do nabycia prawdziwej wiedzy.

§. 2. PODZIAŁ LOGIKI.

16. Na podstawie téj dwojakiéj prawidłowości dwojaką rozróżniamy logikę. Pierwsza podaje prawidła i zasady prawidłowości wewnętrznej, które wypływają z istoty

myśli samój w sobie, i nazywa się *logiką formalną*, ponieważ rozprawia głównie o *sposobie myślenia* czyli o działaniu władz duszy naszój; ten zaś sposób nazywa się formą, gdyż nadaje myślom jakoby pewne znamię, przez które nabierają właściwego sobie kształtu i nawzajem od siebie się rozróżniają. Nazywa się także dialektyką od greckiego słowa *διαλέγομαι* (rozprawiam), podaje bowiem prawidła prawidłowego rozprawiania, czyli wyrażania myśli przez słowa.

Druga podaje przepisy i zasady prawidłowości zewnętrznej, które głównie opierają się na przedmiotach myśli, i dla tego nazywa się *materyalną*; bo przedmiot myśli, czyli to, o czém się myśli, nazywa się także materją myśli. A ponieważ podaje prawidła, zasady i warunki prawdziwego sądenia o rzeczach, zowie się téż krytyką.

KSIĘGA I.

DIALEKTYKA.

17. Cztery są główne działania, których prawidłowém uporządkowaniem dialektyka się zajmuje: 1. Pojęcie czyli idea. 2. Sąd. 3. Rozumowanie. 4. Stosowne rozumowań uszykowanie czyli metoda. O tych więc z osobna rozprawić wypada.

ROZDZIAŁ I.

§. 1. POJĘCIE.

11. Pojęcie czyli idea, myśl, jest działaniem umysłu, przez które tenże rzecz jakąś sobie przedstawia i do jój poznania przychodzi. To poznanie na tém zależy, iż umysł tworzy w sobie jakieś podobieństwo, jakoby obraz jakiś rzeczy przedstawionój, i tym sposobem ją w siebie włonia, czyli w siebie ją wciąga i sobie przyswaja.

Pojęcie więc zawiera w sobie dwa konieczne potrzebne czynniki, umysł pojmujący i przedmiot pojęty, bez których pojęcie jest niemożliwe. Ma też pojęcie czyli myśl, ścisłą wspólność z obu czynnikami; bo ze względu na pierwszy pojęcie niczém inném nie jest, jak umysłem pojmującym, stan tylko zmieniającym, t.j. stającym się z niepojmującego pojmującym: ze względu na drugi zaś pojęcie jest samą rzeczą przez umysł przedstawioną, uprzytomnioną i uduchownioną o tyle, o ile jój obraz i podobieństwo w umyśle istnieje.

19. Przedmiotem jest to, co umysł czynnością pojmowania sobie przedstawia. Każdy zaś przedmiot ma swe własności, stosunki, względy, przez które się umysłowi objawia, a zatem może być pojęty.

Te własności, stosunki, względy, nazywają się znamionami lub oznaczeniami (*notae vel determinationes*); a gdy umysł jaki przedmiot pojmuje, dzieje się to właśnie

przez niektóre tego przedmiotu znamiona; a zatem można je poniekąd pierwiastkami pojęcia nazwać.

20. Już zaś przedmiot ze wszystkimi znamionami, jakie w sobie zawiera, nazywa się przedmiotem materialnym (objectum materiale), wzięty zaś całkowicie z tylu znamionami, z ilu jest w pojęciu wyrażony, nazywa się przedmiotem formalnym (objectum formale) pojęcia, i ten ostatni jest właściwym przedmiotem pojęcia.

21. Ztąd łatwo da się zrozumieć, co się rozumie przez objętość i rozciągłość pojęcia.

Objętość pojęcia (comprehensio) jest to ilość lub zbiór znamion zawartych w pojęciu. Ztąd też im więcej lub mniej znamion zawiera w sobie pojęcie, tym więcej lub mniej dokładnie wyraża przedmiot.

Rozciągłość (extensio) jest rozszerzeniem pojęcia na większą lub mniejszą ilość jednostek, którym właściwe są znamiona w pojęciu zawarte. Bo niektóre pojęcia jednotnik (individuum) tylko wyrażają n. p. Arystoteles; inne zaś rozciągają się na wyrażenie wielu jednostek; n. p. człowiek, drzewo, zwierzę.

Objętość i rozciągłość mają się do siebie w stosunku odwrotnym; im większa objętość, tym mniejsza rozciągłość. Przyczyna tego stosunku jest jasna; bo im większa jest ilość znamion w pojęciu zawartych, tym mniejsza może być ilość jednostek, którymi te wszystkie znamiona razem wzięte wspólne być mogły.

Uwaga. Wypada tu nadmienić, że niektórzy objętość treścią, rozciągłość zaś objętością nazywają. Lecz nie ma tu o co sporu prowadzić, bo pod jakąkolwiek nazwą, rzecz zawsze zostanie ta sama.

22. Główna różnica pojęć wynika z trzech względów: 1) ze względu na przedmiot; 2) ze względu na dosko-



nałość przedstawienia przedmiotu; 3) ze względu na zachodzące między nimi stosunki; i te względy są też podstawą podziału pojęć.

§. 3. PODZIAŁ POJĘĆ ZE WZGLĘDU NA PRZEDMIOT.

23. Ze względu na przedmiot pojęcia są:

a) zrosłe i oderwane (*concretae et abstractae*). Zrosłe przedstawiają przedmiot razem złączony ze swemi znamionami, czyli ze swą formą: n. p. człowiek, okrągłe, mądry. Oderwane zaś przedstawiają znamię czyli formę przedmiotu odosobnioną od przedmiotu n. p. człowieczeństwo, okrągłość.

24. b) Złożone i niezłożone (*simplices et compositae*). Złożone przedstawiają przedmiot rozdzielny na części lub znamiona w nim zawarte: n. p. człowiek, las, ogród.

Niezłożone przedstawiają przedmiot nierozdzielny: n. p. istnienie, możliwość.

25. c) Pojedyncze, powszechne, cząstkowe, zbiorowe, nadpowszechne.

Pojedyncze (*singulares*) przedstawiają jednostniki. Jednostnik (*individuum*) zaś jest przedmiot tak oznaczony, że wszystkie jego znamiona razem wzięte w żadnym innym przedmiocie znajdować się nie mogą: n. p. Romulus, Skarga, ta lipa, ten koń.... Oznaczenia, przez które się jednostniki jeden od drugiego odróżniają, zowią się znamionami jednostnikowemi.

26. d) Powszechne (*universales*) pojęcie przedstawia jedność istności liczbowo oddzielną, lecz przez się wspólną wielości jednostników, która o każdym z osobna

orzeczoną być może: n. p. pojęcie „człowiek“ jest powszechne, bo wyraża jedność istności, to jest człowieczeństwa, które się znajduje w jednostnikach, w Piotrze, w Pawle... i o każdym z osobna można powiedzieć, Piotr jest człowiekiem, Paweł jest człowiekiem.

Jednotniki zawarte w rozciągłości pojęcia powszechnego zowią się także podrzędnikami pojęcia powszechnego (*inferiora ideae universalis*), bo to pojęcie je wyraża, i o nich się orzeka.

e) Częstkowe (*particulares*) jest to pojęcie wprawdzie powszechne, lecz na część tylko nie oznaczoną rozciągłości ograniczone, n. p. niektórzy żołnierze, jakaś rzeka, sto ptaków.

27. f) Zbiorowe (*collectivae*) przedstawia wielość pojedynczych rzeczy w jedność złączonych, n. p. rodzina, miasto, świat....

Między pojęciem zbiorowém i powszechném wielka zachodzi różnica. Bo chociaż jedno i drugie odnosi się do wielu pojedynczych rzeczy; jednak w tém się różnią iż pojęcie powszechne orzeka się z osobna o każdej pojedynczej rzeczy w jego rozciągłości zawartej; zbiorowe zaś tylko o wielości razem w jedność i całość złączonój. A zatém chociaż syn jest częścią rodziny, a dom częścią miasta (a więc podrzędnikami pojęcia zbiorowego), jednak nie można o nich orzec, że syn jest rodziną, a dom miastem; tak jak orzec można o Piotrze i Pawle i o każdym z osobna, że jest człowiekiem.

Jednak można łatwo z pojęcia zbiorowego utworzyć powszechne, częstkowe i pojedyncze; jeżeli się albo na wielość pojedynczych zbiorów rozciąga, albo na tychże część, albo tylko na jeden pojedynczy.

I tak pojęcie zbiorowe „rodzina“ jeżeli się rozciąga na wszystkie zbiory rodzinne, staje się powszechném, jeżeli na niektóre tylko się rozciąga, cząstkowém, jeżeli na pojedyncze, n. p. ta rodzina, pojedynczém.

28. *g*) Nadpowszechnie pojęcie (idea transcendentalis) wyraża to, co nie tylko o wielu, ale o wszystkich rzeczach istniejących i możliwych orzeczonym być może. Takich pojęć liczą sześć. Istota, rzecz, jedno, prawdziwe, coś, dobre. Te pojęcia nazywają się także nieoznaczonemi, są pierwiastkowe w umyśle ludzkim i wszystkim wspólne, a ponieważ przechodzą wszelką powszechność, zowią się nadpowszechnemi, transcendentalnemi.

§. 4. PODZIAŁ POJĘĆ POWSZECHNYCH.

29. Pojęcia powszechnie, wspólne wielu rzeczom, są następujące: pojęcie gatunku, rodzaju, różnicy, własności, przypadłości.

a) Gatunek (species) wyraża wspólność istności i znajdującój się w wielu jednostnikach w jedność i całość złączonych. Istność (essentia) logicznie tak możemy określić, iż jest tém, co mamy na myśli, gdy odpowiadamy na pytanie: co to za rzecz? Rozważmy więc, co mamy na myśli, i co przez to rozumiemy, gdy n. p. odpowiadamy na pytanie: co jest człowiek, co czworobok, lub trójkąt, i właśnie to, co wtenczas mamy na myśli, i co przez odpowiedź wyrażamy, stanowi istność rzeczy, o której zadano pytanie.

b) Rodzaj (genus) jest wspólne znamię znajdujące się w pewnej ilości gatunków. Tak człowiek i zwierzę

mają to wspólne znamię, iż są istotami zmysłowemi, więc ich rodzaj jest „istota zmysłowa.“

c) Różnica (*differentia*) jest to istotne znamię (*essentialis*), przez które gatunki w pewnym rodzaju zawarte, jeden od drugiego się rozpoznają. Różnica więc z rodzajem złączona stanowi gatunek. Tak rozumowość jest różnicą między człowiekiem a zwierzęciem; a połączona z rodzajem „istota zmysłowa“ stanowi gatunek „człowiek.“

30. Jak każdy rodzaj pewną ilość gatunków w sobie zawiera, tak i on sam może być gatunkiem wyższego rodzaju, a ten znowu jeszcze wyższego, aż się dojdzie do najwyższego, który już żadnego innego nad sobą nie ma. I tak zwierzę i roślina, jako ciała organiczne, mają nad sobą rodzaj żywicia (*viventis*), ciało organiczne i nieorganiczne ma nad sobą rodzaj ciała; ciało i duch mają nad sobą rodzaj podstaty (*substantiae*).

31. Uważać tu należy, że im wyższy rodzaj, tém mniejsza jest objętość, a większa rozciągłość pojęcia; a zatem więcej w sobie zawiera rzeczy wspólne mających znamię. Ztąd można poznać, co to gatunek najniższy, rodzaj najbliższy, różnica ostatnia.

Gatunek najniższy (*species infirma*) nie ma pod sobą innego, i bezpośrednio zawiera w sobie jednostniki, n. p. człowiek, słowik, jasion....

Rodzaj najbliższy (*genus proximum*) zawiera w sobie bezpośrednio odpowiedny gatunek, który się poszukuje, n. p. istota zmysłowa względem człowieka.

Różnica ostatnia (*differentia ultima*), czyli nie mająca pod sobą innę, stanowi złączona z najbliższym rodzajem gatunek; i dla tego się téż gatunkową zowie: Taką jest rozumowość względem człowieka.

32. *d*) Własność (*proprium sive proprietas*) jest to, co koniecznie z istności rzeczy wynika, i tak n. p. władza poznawania, mówienia, z istności człowieka, rozdzielnosc z istności rzeczy złożonych wynika.

e) Przypadłość (*accidens*) jest to, co się w jakiej rzeczy bez naruszenia jej istności może znajdować lub nie znajdować: jak n. p. nauka lub sztuka w człowieku, okrągłość w marmurze.

§. 5. PODZIAŁ POJĘĆ ZE WZGLĘDU NA DOSKONAŁOŚĆ PRZEDSTAWIENIA PRZEDMIOTU.

33. Nie podlega wątpliwości, że każdy przedmiot może być z większą lub mniejszą doskonałością przedstawiony. Z tego względu pojęcia są jasne lub niejasne, szczegółowe lub ogólne, dokładne lub niedokładne, zupełne czyli ukończone.

a) Gdy pojęcie przedstawia przedmiot z taką ilością znamion, jaka wystarcza, aby ten przedmiot od każdego innego rozeznaczyć można, nazywa się jasnym (*idea clara*); w przeciwnym razie niejasnym lub ciemnym (*idea obscura*). Mamy n. p. jasne pojęcia słońca, złota, żelaza, lecz nie wszyscy mają jasne pojęcia szafiru, szmaragdu, a zwłaszcza rzeczy będących przedmiotem pojęć oderwanych, n. p. rozmaitych nauk.

b) Pojęcie jasne stanie się szczegółowym (*idea distincta*) jeżeli przynajmniej niektóre znamiona przedmiotu, jedno od drugiego odróżnione i jakby oddzielone przedstawia, tak, że je można wyliczyć. Jeżeli zaś te znamiona bez odróżnienia razem zebrane przedstawia, nazywa się pojęciem ogólnym (*idea confusa*). Tak mamy

szczególne pojęcia człowieka, nie wszyscy jednak sprawiedliwości, filozofii.

c) Pojęcie szczególne może być dokładne lub niedokładne (completa vel incompleta). Dokładne przedstawia oddzielnie wszystkie znamiona, przez które się jeden przedmiot od drugiego odróżnia; niedokładne zaś nie przedstawia ich wszystkich. Możemy mieć dokładne pojęcie zwierzęcia, lecz niedokładne magnezu.

d) Do najwyższego szczytu doskonałości dochodzi pojęcie zupełne czyli ukończone (idea adaequata seu comprehensiva) gdy umysł nietylko istotne lub z istoty rzeczy wynikające znamiona oddzielnie rozwinięte przedstawia, ale i tak rzecz wyczerpuje, że nic więcej do badania nie pozostawia.

Uwaga. Widoczną to jest, że umysł ludzki, mając siły ograniczone, téj doskonałości pojęcia dostąpić nie może. Usiłować nam jednak trzeba, abyśmy sobie jasnych, szczególnych i dokładnych pojęć naspożyli; na tém bowiem właśnie zależy postęp w naukach. Środki zaś do tego są: uwaga, porównywanie, rozważa, dojrzałość sądu, porządek w myśleniu, rozprawy ustne lub piśmienne. Znakiem zaś, że kto ma dokładne pojęcie rzeczy, jest że ją należycie określić i dzieleniem rozwinąć potrafi.

§. 6. PODZIAŁ POJĘĆ ZE WZGLĘDU NA ZACHODZĄCE MIĘDZY NIEMI STOSUNKI.

34. Stosunki między pojęciami zachodzące, wynikają głównie z możliwości lub niemożliwości połączenia pojęć z sobą. Z tego względu są:

a) Pojęcia zgodne lub niezgodne (*sociabiles vel insociabiles*). Zgodne są te, które w jedność pojęcia złożonego połączone być mogą; które zaś w tę jedność połączone być nie mogą, są niezgodne. Tak roztropność i uczoność są pojęcia zgodne, bo je można w jedność pojęcia złożonego: „człowiek roztropny i uczony“ połączyć. Przeciwnie męstwo i bojaźliwość są pojęciami niezgodnymi; bo nie można je w jedność pojęcia złożonego „człowiek mężny i bojaźliwy“ połączyć.

35. To, co się przez pojęcia niezgodne wyraża, nazywa się przeciwieństwem (*oppositio*). Zależy więc ono na znamionach między sobą tak niesfornych, że w jednej i téj samej rzeczy pod jednym i tym samym względem połączonymi być nie mogą; gdyż jedno wyklucza drugie, n. p. umiejętność i nieumiejętność.

Przeciwieństwo może być właściwe lub niewłaściwe.

Właściwe przeciwieństwo przedstawia niesforność pojęć pod jednym pewnym względem, n. p. białe i czarne.

Niewłaściwe przedstawia niesforność pojęć pod wielu względami bez żadnego pewnego pravidła, n. p. czerwone sprzeciwia się żółtemu, zielonemu, nieograniczoneści, cnocie i wielu innym rzeczom. I dla tego te rzeczy nazywają się raczej niejednakowemi, rozmaitemi.

36. Właściwe przeciwieństwo może być sprzeczne, odwrotne, pozbawne, względne.

Sprzeczne (*contradictoria*) przeciwstawia dodajnemu (*positiv*) znamieniu tegoż zaprzeczenie, n. p. prawda nieprawda, to gwiazda to nie gwiazda.

Odwrotne (*contraria*) przeciwstawia dwie dodajne formy należące do tegoż samego rodzaju i jak najbardziej między sobą niesforne, n. p. sąd prawdziwy i błędny, miłość i nienawiść....

Pozbawne (*privativa*) przeciwstawia znamieniu dodatnemu znamię ujemne w rzeczy, której z przyrody to znamię dodajne przynależy, n. p. widzący i ślepy, mówiący i niemy....

Względne (*relativa*) przeciwstawia znamiona odnoszące się wzajemnie w różny sposób do siebie na mocy ścisłego związku, który zachodzi między ich podmiotami, a które tylko pod pewnym względem pewne znamiona odnoszące się nawzajem do siebie mają, n. p. ojciec i syn, pan i sługa, nauczyciel i uczeń....

37. *b*) Ze względu na objętość są pojęcia tożsame i różne (*identicae v. diversae*).

Tożsame obejmuje te same znamiona w téj saméj ilości; przeciwnie różne nie obejmują tych samych znamion, albo nie w téj saméj ilości; n. p.: człowiek a istota żyjąca, zmysłowa, rozumna są pojęcia tożsame; klon i białosc różne.

Jeżeli tożsamość i różność odnosi się do samych tylko pojęć, nazywa się wewnętrzną lub wsobną (*subjectiva*); jak się pokazuje w poprzednich przykładach.

Jeżeli zaś tożsamość i różność odnosi się do samych przedmiotów, nazywa się zewnętrzną lub przed-sobną (*objectiva*). A więc przedsobnie tożsame są te pojęcia, które wyrażają jedną i tęsamę rzecz, chociaż pod różnemi formami; przedsobnie zaś różne są te pojęcia, które wyrażają, rzeczy z samych siebie różne. I tak pojęcia białosci i zimna, chociaż w sobie różne, o ile jednak wyrażają jedną i tęsamę rzecz n. p. śnieg biały i zimny, są przedsobnie tożsame; przeciwnie pojęcia kamienia i drzewa są przedsobnie różne.

38. *c*) Pojęcia towarzyszące (*ideae associatae*) są te, które ze względu jakiego związku między niemi za-

chodzącego nawzajem się wywołują, tak, że gdy jedno się przedstawia, inne téż się przedstawiają. Ten związek wynika albo z podobieństwa przedmiotów, albo, że jeden przedmiot jest przyczyną drugich, albo z okoliczności otaczających przedmioty. I tak, gdy widzę osobę do brata lub przyjaciela mego podobną, przychodzi mi na myśl brat lub przyjaciel mój; albo gdy sobie przedstawiam miasto, w którym niegdyś mieszkałem, przedstawiają mi się domy, w których bywałem, osoby, z którymi obcowałem, zdarzenia, których doświadczałem.

39. Jakiśmy dotąd widzieli, pojęcia są działaniem, czynnością wewnętrzną duszy naszej; i są téż pierwiastkami wewnętrznych myśli naszych. A ponieważ nie jedynie dla siebie samych myślimy, ale wzajemnie i drugim myśli swoich udzielamy, zatem musimy mieć do tego stosowny środek. Tym środkiem obdarzył nas dobrotliwy Bóg i Stwórca nasz. Bo stworzywszy człowieka w celu życia wspólnego, towarzyskiego, udzielił mu także, i na mocy swój mądrości udzielić mu musiał tych środków, bez których życie wspólne, towarzyskie jest niemożliwem. Najpierwszym i najgłówniejszym środkiem do tego celu jest mowa.

Mowa jest zewnętrznym znakiem czyli wyrazem, przez który objawiamy myśli nasze. Myśli się składają z pojęć; odpowiednie temu, mowa składa się ze słów; słowa więc są znakami zewnętrznymi czyli wyrazami pojęć. O tych więc trzeba nam teraz mówić; a najprzód o znakach w ogólności, a potem w szczególności o znakach czyli wyrazach pojęć.

§. 7. ρ ZNAKACH W OGÓLNOŚCI.

40. Znakiem (signum) nazywa się to wszystko, co przedstawione władzy poznawającej prowadzi do poznania innej rzeczy różnej od siebie. Tak oddychanie jest znakiem życia, berło królewskiej władzy....

Moc ta, przez którą znak prowadzi do poznania innej rzeczy, nazywa się mocą znaczenia, i zależy na znajomym związku, który zachodzi między znakiem i rzeczą oznaczoną.

Ten zaś związek może pochodzić albo z natury rzeczy, albo z dowolnego ustanowienia ludzi; ztąd też i dwojaki rodzaj znaków: znaki naturalne i dowolne; n. p. jęk jest znakiem naturalnym bólu, wawrzyn dowolnym zwycięstwa.

§. 8. ZNAKI ZEWNĘTRZNE CZYLI WYRAZY POJĘĆ.

41. Właściwym wyrazem, czyli zewnętrzném, zrozumiałém objawieniem pojęcia, jest słowo (vocalulum); bo ono wyraża i pojęcie w umyśle istniejące i przedmiot tego pojęcia. Czém zaś jest słowo samo w sobie, jaśniej i dokładniej z codziennego doświadczenia, aniżeli z jakiegokolwiek określenia poznajemy.

Logika zastanawia się osobiwie nad dwojakim rodzajem słów, nad imionami i czasownikami (nomina et verba). Imię wyraża rzecz pojętą; czasownik zaś działanie, czynność, stan duszy pod pewnym względem czasu.

Imię i czasownik uważane jako części składające zdanie nazywają się także określnikami, gdyż przez nie określa się istność zdania.

Harmoniczna całość i jedność myśli wyrażona przez odpowiednią całość i jedność słów nazywa się mową.

Jeżeli zaś téj wzajemnej całości i jedności między myślami a ich wyrażeniem przez słowa nie ma, to wtedy mowa jest niedoskonałą.

Uwaga. Słowa wprawdzie pierwiastkowo są znakami dowolnymi; teraz jednak, gdy już są odwiecznym, powszechnym i jednostajnym używaniem do oznaczenia pewnych rzeczy ustalone, nie można ich dowolnie ani co do znaczenia, ani co do innych stosunków, które wyrażają, zmieniać; boby stąd powstało nowe babilońskie zamieszanie i jeden drugiegoby nie rozumiał; coby się sprzeciwiało celowi, na który nam jest mowa od Boga dana.

Ztąd téż każdy łatwo pozna, co sądzić o tych, którzy pod pozorem postępu lub oświaty, ukrywając samolubne i bezedne cele, podstawiają słowom znaczenie różne albo zupełnie przeciwne temu, które zwyczaj uprawniony, powszechny, odwieczny ustalił i uświęcił, o których można powiedzieć, co niegdyś o swych Rzymianach powiedział Kato: „Amisimus vera nomina rerum.“ Salust. Takie wykręcenie wyrazów przeciwne ich celowi, poniża rozum tych, którzy go używają, jak i tych, którzy się zwieść dają; bo na jednych rzuca plamę fałszu i kłamu, na drugich słabego umysłu.

§. 9. PODZIAŁ WYRAZÓW.

42. Za podstawę podziału wyrazów służą głównie trzy względy: 1) względ na moc znaczenia, 2) względ na objętość, 3) względ na rozciągłość pojęcia, które objawiają.

Ze względu na moc znaczenia wyrazy są:

Samoznaczne albo współznaczące (per se significantes et non per se significantes). Samoznaczne mają przez się bez żadnego dodatku zupełne znaczenie, n. p. Jan, ty, ja, mądrość.

Współznaczące nie mają same przez się zupełnego znaczenia, ale służą tylko do oznaczenia innych wyrazów. Takimi są spadki zawisłe rzeczowników i przymiotników (casus obliqui) zaimki nieokreślne, żaden, każdy, jakiś.... spójniki i większa część przysłówków.

43. Jednoznaczne albo dwuznaczne (univoci et aequivoci). Jednoznaczny wyraz znaczy stale jedną i tę samą istność, pod jednym i tym samym względem, gdy się orzeka o swym przedmiocie: n. p. zmysłowiec, znaczy tę samą istność pod tym samym względem, czy się orzeka o człowieku, czy o zwierzęciu.

Dwuznaczny wyraz znaczy różne istności pod różnymi względami, gdy się orzeka o swym przedmiocie, n. p. Czytałem Wirgiliusza; wyraz Wirgiliusz jest dwuznaczny; albowiem pod różnym względem może się orzekać albo o osobie albo dziełach Wirgiliusza; podobnie i wyraz „zdrowy“ może się orzekać o człowieku, o lekarstwie, o cerze twarzy.

Dwuznaczność może być albo przypadkowa, gdy żadna pewna stósowność między przedmiotami wyrazów

nie zachodzi; n. p. postać może znaczyć albo rzeczownik albo czasownik: podobnie i te łacińskie słowa: „malum, os, gallus.“ Albo umyślna, gdy jeden i ten sam wyraz do oznaczenia różnych przedmiotów z powodu zachodzącej między nimi stósowności się używa: n. p. wyraz „noga“ może być i o zwierzęciu i o stole lub krześle orzeczony.

44. Stósowność (analogia) może być dwojaka: albo stósowność związku między przedmiotami wyrazów jaki jest n. p. między przyczyną i skutkiem; i tak się mówi rana śmiertelna, nienawiść śmiertelna... albo stósowność podobieństwa między przedmiotami wyrazów: i tak się mówi oblicze różowe, płynna mowa.

Ta dwojaka stósowność między przedmiotami przez słowa wyrażonemi jest źródłem wszystkich wyrazów przenośnych, czyli tropów.

§. 10. PODZIAŁ WYRAZÓW ZE WZGLĘDU NA OBJĘTOŚĆ POJĘCIA.

45. Ze względu na objętość dzielą się wyrazy:

a) Na zrosłe i oderwane (termini concreti et abstracti) (n. 23 a).

b) Bezwzględne i współwskazujące (absoluti connotativi). Wyrazy bezwzględne oznaczają podstaty, t. j. rzeczy istniejące same w sobie: n. p. kamień, dom, góra. Współwskazujące oznaczają formy czyli znamiona istniejące w podstatkach jako w swych podmiotach: n. p. mądry, śmiały, zielony.

c) Złożone i niezłożone (*complexi et simplices*). Złożone wyrazy oznaczają kilku słowami jedno pojęcie złożone: n. p. człowiek roztropny. Niezłożone oznaczają jednym słowem pojęcie niezłożone albo téż i złożone (n. 24); n. p. istota, miasto.

46. W wyrazach złożonych oznacza jeden rzecz, i ten się nazywa głównym; drugi zaś oznacza własność lub przypadłość téżże rzeczy, i nazywa się pobocznym.

Jeżeli wyraz poboczny zgadza się z głównym co do całej rozciągłości pojęcia przezeń oznaczonego, nazywa się tłumaczącym; n. p. Bóg wszechmocny, człowiek śmiertelny; jeżeli zaś co do części tylko rozciągłości pojęcia przez główny wyraz oznaczonego z tymże się zgadza, nazywa się ograniczającym albo ściśniającym.

§. 11. PODZIAŁ WYRAZÓW ZE WZGLĘDU NA ROZCIĄGŁOŚĆ POJĘCIA.

47. Ze względu na rozciągłość pojęcia dzielą się wyrazy na własne i wspólne (*proprii et communes*).

Wyrazy własne oznaczają jeden pewny jednotnik: n. p. Lwów; Kochanowski; w ogólności mówiąc, imiona własne. Wspólne mogą się orzekać o wielu jednotnikach z osobna i w tém samym znaczeniu, n. p. sprawiedliwy, ojciec....

48. Wyraz wspólny oznacza bezpośrednio objętość pojęcia powszechnego; pośrednio zaś jednotniki, które stanowią rozciągłość tego pojęcia. Tę rozciągłość może wyraz wspólny albo w jój całości albo w części albo

w pojedynczości oznaczać, i tak się stać pojedynczym, częściowym, powszechnym, zbiorowym.

Wyraz wspólny staje się pojedynczym, gdy jednotnik albo własnym imieniem, albo właściwym jednotnikowi określeniem oznacza; n. p. ta góra, ten rycerz, którego widzę: częściowym, gdy nieokreśloną tylko część jednotników w rozciągłości pojęcia powszechnego zawartych oznacza, n. p. jakiś przypadek, niektórzy uczniowie, sto ludzi: powszechnym, gdy wszystkie jednotniki w rozciągłości pojęcia powszechnego zawarte w ogólności i szczególności oznacza; n. p. żołnierz, każdy człowiek, ludzie: zbiorowym, gdy wszystkie jednotniki w rozciągłości pojęcia powszechnego zawarte w jedność skupione oznacza; n. p. rodzina, naród, królestwo.

Jeżeli wyraz wspólny oznacza coś bez żadnego względu na rozciągłość pojęcia, nazywa się nieokreślonym, n. p. żaden, każdy, niektóry.

§. 12. NIEKTÓRE WŁAŚCIWOŚCI WYRAZÓW.

49. Doświadczenie nas uczy, iż wyrazy mają pewne właściwości, od których zależy prawdziwość lub nieprawdziwość znaczenia, t. j. zgodność lub niezgodność wyrazu z przedmiotem wyrażonym. Należy to więc do logiki te właściwości objaśnić i uporządkować. Takimi właściwościami są, podstawienie, stan, rozszerzenie, ścieśnienie, rozerwanie, umniejszenie, odznaczenie.

50. Podstawienie (*suppositio*) znaczy tyle jak używanie wyrazu zamiast przedmiotu wyrażonego. Jeden i ten sam wyraz może mieć różne podstawienie; gdyż

one często od różnych zamiarów mówiącego i od okoliczności mowy zależy.

Z téj przyczyny może być podstawienie albo materyalne albo formalne. Materyalne zależy w używaniu wyrazu zamiast niego samego; n. p. Cicero jest słowo z trzech zgłosek złożone: formalne zależy w używaniu wyrazu zamiast rzeczy wyrażonej, n. p. Cicero był konsulem.

Formalne podstawienie dwojakiem być może, rzeczowém lub logiczném. Rzeczowe podstawienie (*realis*) jest używaniem wyrazu zamiast rzeczy w sposobie istnienia, jaki ma rzeczywiście sama w sobie po za umysłem naszym, n. p. Plato jest filozofem. Logiczne podstawienie jest używaniem wyrazu zamiast rzeczy w sposobie istnienia, w jakim ją umysł sobie przedstawia; n. p. Plato jest pojęcie pojedyncze.

51. Toż samo formalne podstawienie może jeszcze być dwojakiem, pojedyncze lub wspólne (*singularis et communis*). Podstawienie pojedyncze jest używaniem wyrazu zamiast pewno oznaczonego jednotnika n. p. ten człowiek, ten dąb, Sokrates: wspólne jest używaniem wyrazu zamiast tego, co wyraz, albo bezpośrednio albo pośrednio oznacza (n. 48).

Wspólne podstawienie może znowu być dwojakiem: jedno zależy na używaniu wyrazu wspólnego zamiast natury wielu jednotnikom właściwej, i takie podstawienie nazywa się podstawieniem bezwzględném (*absoluta*); n. p. człowiek jest najszlachetniejszą istotą: drugie zależy na używaniu wyrazu wspólnego zamiast jednotników stanowiących rozciągłość pojęcia powszechnego; i to podstawienie zowie się osobowém (*personalis*); n. p. każdy człowiek umiera.

52. Podstawienie osobowe dzieli się na rozkładowe, składowe, rozłączające i rozłączne.

a) Podstawienie rozkładowe (*suppositio distributiva*) zależy na używaniu wyrazu wspólnego, zamiast wyliczania wyrażonych podrzędników tak, iż o każdym z osobna rze-
czenie się sprawdza: n. p. każde ciało jest ciężkie, to
znaczy: ciało A, i ciało B, i ciało C i ciało D i inne
wszystkie ciała są ciężkie.

b) Podstawienie składowe (*suppositio collectiva*) zależy na używaniu wyrazu wspólnego, zamiast wyliczenia wyrażonych podrzędników tak, iż tylko o wszystkich razem w jedność skupionych sprawdza się rze-
czenie, n. p. wszystkie części równają się całości.

c) Podstawienie rozłączające (*suppositio disjunctiva*) zależy na używaniu wyrazu wspólnego, zamiast jednego lub drugiego, lecz nieoznaczonego podrzędnika tak, iż o jednym jakimś z osobna sprawdzić się może rze-
czenie: n. p. jakiś obywatel był zdrajcą.

d) Podstawienie rozłączne (*suppositio disjuncta*) zależy na używaniu wyrazu wspólnego zamiast jednego lub drugiego, lecz nieoznaczonego podrzędnika tak, iż o żadnym z osobna sprawdzić się rze-
czenie nie może: n. p. jakiś okręt potrzebny jest do żeglowania.

53. Podstawienie rozkładowe może być dokładne lub niedokładne. Dokładne jest wtedy, gdy podrzędniki, które mają być wyliczone, są jednostnikami, n. p. każdy człowiek jest śmiertelny. Niedokładne zaś jest wtedy, gdy podrzędniki są tylko gatunkami wspólnym wyrazem objętymi: n. p. wszystkie zwierzęta są przez zoologów opisane.

54. Stan (*status*) jestto używanie wyrazu zamiast tych rzeczy, które istnieją w czasie przez ten czasownik

oznaczonym, który z tymże wyrazem jest połączony: . p. wielu młodych postarzało.... rozumie się, że ci, którzy niegdyś byli młodymi, teraz postarzelili.

55. Rozszerzenie (ampliatio) rozciąga znaczenie wyrazu na więcej rzeczy, aniżeli ich istnieje w czasie oznaczonym przez czasownik z tym wyrazem połączony; n. p. każdy starzec był dzieckiem; t. j. każdy starzec, który jest albo był.

56. Scieśnienie (restrictio) ogranicza znaczenie wyrazu tylko na część rozciągłości, którąby miał sam z siebie. Dzieje się to przez wyrazy poboczne; n. p. drzewo twarde, posąg spiżowy....

57. Rozerwanie (distractio) zależy na używaniu wyrazu zamiast tych tylko rzeczy, które istnieją w jakimś innym czasie, różnym od czasu przez czasownik wyrażonego; n. p. ślepi widzą, umarli powstają.

58. Umniejszenie (diminutio) ogranicza wyraz na oznaczenie tylko części téj rzeczy, którą ten wyraz sam z siebie całą oznacza: n. p. kiedy mówię: „czarny“ oznaczam jakiś przedmiot; kiedy zaś do tego słowa: „czarny“ dodaję: „co do włosów“, ograniczam znaczenie wrazu: „czarny“ na część tego podmiotu, do którego czarność się odnosi.

59. Odznaczenie (appellatio) jest zastosowaniem pojęcia oznaczonego przez jakiś wyraz do innego pojęcia oznaczonego przez inny jakiś wyraz, a to w celu pokazania wyższości jednej rzeczy nad drugą. Gdy n. p. mówię: „wielki wódz“, zastosowuję do człowieka, który jest w rzeczy samej wodzem, pojęcie oznaczone przez wyraz „wielki“ i to w tym celu, aby wyrazić, że się ów człowiek w sztuce wojennej odznacza.

§. 13. GŁÓWNE ŚRODKI DO WYDOSKONALENIA POJĘĆ.

60. Głównymi środkami, za pomocą których wydoskonalić można pojęć, są dzielenie i określenie. Przez nie nabywamy wiele rozmaitych pojęć szczegółowych i dokładnych, na których zależy doskonałość wiedzy.

O tych więc środkach mówić nam teraz wypada; a najprzód o dzieleniu.

61. Dzielenie jest to jakiejś całości na swe części rozłożenie.

Całością zaś zowie się to, co wielość w jedności zawiera, co więc na części rozłożyć można.

Całość albo jest rzeczywistą albo logiczną czyli możliwą (*actuale vel logicum*). Rzeczywistą całością nazywa się to, co ma istność złożoną, czy to w rzeczy samej, jak n. p. człowiek; czy to z zapatrywania się umysłu, jak n. p. duch mający rozum i wolę. Piérwsza całość, ponieważ ma części rzeczywiście oddzielne nazywa się także fizyczną; druga, ponieważ jój części nie są rzeczywiście oddzielne, lecz tylko przez umysł odróżnione, nazywa się metafizyczną. Ztąd i części otrzymują odpowiednią swój całości nazwę.

Części zaś są albo istnemi, albo uzupełniającemi (*essentiales v. integrales*) Istnemi są te, z których gdyby choć jedną tylko odjęto, jużby pojęcie całości zginęło. Takiemi są w zmysłowcu dusza i ciało. Uzupełniające stanowią tylko ilość całości, i służą do jój dokładności i uzupełnienia. Takiemi są n. p. w człowieku oczy, ręce, nogi.

62. Do całości rzeczywistej należy także całość moralna, czyli wielość istot rozumnych, związkiem wzajemnego stosunku z sobą złączonych. Taką jest n. p. rodzina, szkoła, miasto.

63. Całością logiczną nazywa się każde powszechne pojęcie ze względu na podrzędniki, które ono zawiera w swojej rozciągłości. A więc rodzaj ze względu na gatunki, a gatunek ze względu na jednostniki jest całością logiczną.

§. 14. RÓŻNE GATUNKI DZIELENIA.

64. Przedmiotem dzielenia może być albo słowo albo rzecz; pierwsze nazywa się raczej rozróżnieniem; drugie właściwym dzieleniem.

Rozróżnienie rozbióra wielorakie znaczenie słowa dwuznacznego w tym celu, aby zbadać istotne jego znaczenie; n. p. gdy wymawiam słowo: „podstawa“ znaczy ono albo zasadę jakiegoś twierdzenia, albo podporę jakiejś rzeczy.

Lecz nietylko pojedyncze słowa, ale i całe zdania mogą być wieloznaczne, więc i tych znaczenie może, a często musi się rozróżniać.

65. Właściwe dzielenie rozkłada rzecz przez słowo wyrażoną na jej części. Rozmaite gatunki tego dzielenia pochodzą nietylko z różnicy całości, ale i z różnicy części.

Gdy więc całość jest rzeczywista, można ją dzielić albo na części fizyczne, tak istne jak i uzupełniające (n. 61); albo też na części metafizyczne.

Co do całości logicznej, rozmaite zachodzą sposoby dzielenia.

- a) Dzielenie rodzaju na gatunki;
- b) Dzielenie gatunków na jednostniki;
- c) Dzielenie podmiotów podług znajdujących się w nich przypadłości: n. p. niektóre ze zwierząt są swojskie, a niektóre są drapieżne.
- d) Dzielenie przypadłości podług podmiotów, w których się znajdują: n. p. inny sposób życia objawia się w młodzieńczym, a inny w męskim wieku.
- e) Dzielenie przypadłości na przypadłości podrzędne, jeżeli ona takowe w sobie zawiera; n. p. przyjemność może być zgodną lub niezgodną z prawem Boskiem.

§. 15. PRAWIDŁA DZIELENIA.

66. Celem dzielenia jest nabycie jasnych, szczególnych, dokładnych pojęć, i tylko to dzielenie jest dobre, które temu celowi odpowiada. Do takiego zaś dzielenia służą następujące prawidła:

a) Dzielenie powinno być zupełnym, wyczerpującym; t. j. wszystkie części razem wzięte powinny wyrównać całości; inaczej bowiem byłyby w sprzeczności ze swym celem.

Przecwko temu prawidłu wykracza się i zbytkiem i niedostatkiem; gdy się albo więcej albo mniej części wylicza, aniżeli całość ich w sobie obejmuje.

Zbytkiem tenby wykroczył, ktoby ciało duszą ożywione dzielił na człowiecze, zwierzęce, roślinne; niedostatkiem zaś ten, ktoby twierdził, wyliczając pobudki

działania ludzkiego, iż temi pobudkami są albo żądza sławy, albo chęć zysku.

b) Żadna pojedyncza część nie powinna całości wyrównywać, a tém mniej ją przewyższać. Mylnemby więc było dzielenie zwierząt na istoty zmysłowe i żyjące.

c) Pojedyncze części powinny się jedna od drugiej odróżniać tak, żeby jedna nie zawierała w sobie drugiej. Stąd błędny byłoby dzielenie głównych cnót na roztropność, sprawiedliwość, męstwo, wstrzemięźliwość, cierpliwość i ostrożność, gdyż cierpliwość w męstwie, a ostrożność w roztropności się zawiera.

d) Nareszcie trzeba w dzieleniu stósowny porządek zachować, i dlatego najprzód główne i bezpośrednie części, a potem, gdzie tego przedmiot wymaga, części podrzędne oznaczyć; bez takiego porządku wielkieby zamieszczanie pojęć powstało. I tak prawidłowem jest dzielenie podstaty na duchowną i na cielesną, nieprawidłowemby zaś było dzielenie jej na duchową, organiczną, żyjącą, zmysłową.

§. 16. OKREŚLENIE.

67. Określenie (definitio), o ile ono jest wewnętrznym działaniem lub czynnością umysłu, zowie się pojęciem dokładnym rzeczy; o ile ono zaś jest przez słowa wyrażonym, to jest, o ile ono wyraża też pojęcie dokładne rzeczy, nazywa się zdaniem.

Chociaż każde określenie jest wyjaśnieniem jakiejś pewnej rzeczy; to przecież logicy, odrywając słowa od rzeczy wyrażonych przez słowa, odróżniają dwa gatunki określenia: określenie słowa i określenie rzeczy.

68. Określenie słowa jest właściwie tłumaczeniem słowa albo ciemnego albo dwuznacznego, aby rozpoznać jego prawdziwe znaczenie, przez co się i rzecz sama słowem wyrażona objaśnia.

Tłumaczenie dzieć się może albo przez słowa znajomego obcego języka, albo przez jaśniejsze słowa własnego języka, albo przez opisanie téj rzeczy, która jest słowem nieznanym wyrażoną słowami znajomymi, albo nareszcie przez wyprowadzenie znaczenia z samego źródłosłowa lub z pierwiastków, z których się słowo, mające być wytłumaczonym, składa: n. p. filozofia znaczy dążenie do mądrości.

Tłumacz zaś słowa powinien w swém badaniu trzymać się znaczenia powszechnym zwyczajem przyjętego. Jeżeli zaś tłumaczy słowo podług własnego pojęcia, powinien najprzód znaczenie tego słowa z pewnością i dokładnością określić, a potem wskazać pewną i udowodnioną podstawę, na której oparty, tak a nie inaczej to słowo tłumaczy.

69. Określenie rzeczy jest zdaniem wyrażającym tyle znamion, ile ich potrzeba, do utworzenia pojęcia dokładnego o jakimś przedmiocie. Przypuszcza ono więc znajomość znaczenia słów; i objaśnia tylko rzeczy przez słowa wyrażone; a przez to się różni od określenia słowa.

Określenie rzeczy może być trojakiem: istnym, opisowém, i rodowém.

a) Istne (*essentialis definitio*) (i to jedno określenie właściwym określeniem nazwać można) wyraża szczegółowo te znamiona, które stanowią istność rzeczy. Stąd téż to określenie może wyrażać albo części fizycznie-istne: n. p. człowiek jest istotą złożoną z ciała orga-

nicznego i duszy rozumnej: albo części metafizycznostne: n. p. człowiek jest zmysłowcem rozumnym.

b) Opisowe (descriptiva), założywszy jakiś rodzaj rzeczy, albo coś zamiast rodzaju, wyraża nietylko własności, lecz i zbiór przypadłości tej tylko rzeczy przynależnych; i dlatego zowie się opisowem, iż jakby rysami jakimi rzecz oznacza. Używanie tego określenia jest bardzo częstym, a nawet i koniecznym potrzebnym. Niekiedy sama natura rzeczy, którą mamy określić, niekiedy zaś nieznanomość téjże rzeczy, takiego określenia jej wymaga. I tak n. p. przedmioty nadpowszechne, i najwyższe rodzaje rzeczy określamy opisaniem; gdyż pojęcia tych przedmiotów są niezłożonemi, i nie mają znamion rodzajowych. Bardzo wiele téż gatunków i jednostników jakiegokolwiuk rodzaju, zwłaszcza w naukach przyrodniczych, przez zewnętrzne przypadłości opisujemy; ponieważ istnych wewnątrz ukrytych pierwiastków poznać nie możemy.

c) Rodowe (genetica), wyluszcza, w jaki sposób, i skąd rzecz jaka powstała; a więc wyraża jakby rodów rzeczy. W ten sposób określamy zaćmienie słońca i księżycy i niektóre figury geometryczne.

§. 17. PRAWIDŁA OKREŚLENIA.

70. a) Określenie musi być jaśniejszém aniżeli rzecz którą się określa; albowiem celem określenia jest wyluszczenie i objaśnienie pojęcia ogólnego, lub ciemnego. Ten więc przeciwko temu prawidłu wykracza, kto w określaniu używa słów ciemnych, dwuznacznych, nieozna-

czonych, albo przenośni niestósownych, albo kto tożsamo przez tożsamo tłumaczy: n. p. dzień jest okresem czasu obejmującym dwadzieścia cztery godzin: godzina zaś jest dwudziestą czwartą częścią dnia.

b) Określenie nie ma być ani obszerniejszém ani ciaśniejszém aniżeli rzecz, którą się określa. Będzie zaś obszerniejszém wtedy, kiedy nie jedynie do tego, co się określa, ale i do wielu innych zupełnie różnych rzeczy da się zastosować: n. p. słowo jest znakiem zewnętrznym wewnętrznych zmian duszy. Ciaśniejszém będzie wtedy, kiedy do całej rozciągłości, którą rzecz określona w sobie zawiera, w ogólności i w szczególności nie da się zastosować: n. p. pojęcie jest szczegółowem przedstawieniem rzeczy przez umysł.

Z tego wynika, że gdy określenie zawiera metafizyczno-istne części, t. j. rodzaj i różnicę, rodzaj musi być najbliższym, a różnica najniższą; albo, jeżeli się objęta jakiś wyższy rodzaj, dodać mu należy wszystkie pośrednie różnice aż do ostatniej: n. p. człowiek jest podstawą zmysłową i rozumową.

c) Określenie nie powinno być zaprzeczającym; bo takowe wyraża tylko, czém rzecz nie jest, nie zaś, czém ona jest; a zatem jest obszerniejszem aniżeli rzecz określona. I tak n. p. określenie: człowiek nie jest zwierzęciem nierozumném: niezliczone mnóstwo rzeczy zawiera.

Gdy jednak trzeba określić dwie rzeczy sobie zupełnie przeciwne, między któremi nic średniego nie zachodzi, można, określiwszy wprzód twierdząco jedną, potem drugą zaprzeczająco określić: n. p. pojęcie jasne przedstawia przedmiot z dostateczną ilością znamion dla

rozeznania go od innych: pojęcie zaś ciemne przedstawia go z niedostateczną ich ilością.

71. Tu trzeba dodać jeszcze następujące uwagi:

- 1) Słowa dwuznacznego określić nie można bez poprzedniego rozeznania różnych znaczeń; gdyż słowo dwuznaczne wyraża różne istności, które różnych wymagają określeń.
- 2) Podstaty określają się przez podstaty; bo same w sobie, nie zaś w czem inném istnieją. Lecz własności, przypadłości, lub inne przymioty, określają się poniekąd przez podstaty, w których istnieją; n. p. ruch jest przeniesieniem ciała z miejsca na miejsce.

Wprawności (habitus) i władze określają się przez swe czynności, albo przez tych czynności przedmioty: n. p. logika jest umiejętnością prawidłowego myślenia: albo: rozum jest władzą tworzenia sądów.

ROZDZIAŁ II.

SĄD I JEGO WYRAŻENIE.

§. 1. OKREŚLENIE I PODZIAŁ SĄDU.

72. Umysł porównywając dwa pojęcia, i spostrzegając, że one jedną i tę samą rzecz, albo różne od siebie rzeczy wyrażają, nową wykonywa czynność, która się sądem nazywa. Albowiem spostrzeżoną tożsamość lub różność

dwóch pojęć swoim jakby wyrokiem potwierdza; i zgadzające się z rzeczą pojęcia przez twierdzenie złącza i niezgadujące się z nią przez przeczenie rozłącza.

Sąd (judicium) więc jest czynnością, przez którą umysł dwa pojęcia albo przez twierdzenie ich zgodności złącza, albo przez przeczenie ich zgodności rozłącza. Stąd też dwojaki jest sąd, twierdzący i przeczący n. p. Bóg jest sprawiedliwy. Rzeczy pod zmysły podpadające nie są czczemi formami umysłu.

Słowo „sąd“ chociaż przenośne, jest jednak do wyrażenia tego umysłowego działania bardzo stósowném. Albowiem tak jak sędzia na mocy swój władzy wyrokuje o godziwości lub niegodziwości jakiego uczynku, tak też i rozum wyrokuje o zgodności lub niezgodności pojęć.

73. Ze względu na sposób, jakim przedsobna tożsamość albo różność umysłowi się objawia, dzielą się sądy na pierwiastkowe i pochodne.

a) Pierwiastkowe powstają, gdy samo tylko zastanowienie się nad pojęciami widocznie pokazuje, że te pojęcia jeden i ten sam przedmiot przedstawiają, lub go też nie przedstawiają; a pokazuje dla tego że jedno pojęcie w drugim jako istne znamię koniecznie jest zawarte, albo że jedno z drugiego koniecznie jest wykluczone: n. p. Całość jest większa niż pojedyncza jój część. Jedno i to samo nie może razem być i niebyć.

Dla tego zaś te sądy pierwiastkowymi się nazywają, bo z własnych swych pierwiastków powstają; a ponieważ-wszystkie inne sądy poprzedzają, zowią się też poprzednimi, czyli z pierwszości, (a priori) i nie podlegają żadnej zmianie; są więc koniecznymi; zowią się także metafizycznymi, czysto rozumowymi, rozbiorowymi (necessaria, metaphisica, pura, analytica).

b) Pochodne powstają, gdy samo tylko doświadczenie pokazuje, że dwa pojęcia jeden i ten sam przedmiot przedstawiają lub go też nie przedstawiają. N. p. gdy się dotykam śniegu, i z przyczyny tego dotknięcia doświadczam zimna, i sądzę: śnieg jest zimny: sąd ten jest pochodnym, bo pochodzi z doświadczenia. A ponieważ takowe sądy poprzedza doświadczenie, nazywają się także następnymi czyli z następności (a posteriori) doświadczalnymi, fizycznymi, niekoniecznymi, zbiorowymi (experimentalia, physica, contingentia, synthetica).

Z tego dwojakiemu sposobu, jakim w nas powstają sądy, wynika także dwojaki porządek wiedzy naszej; jeden konieczny pochodzący z wewnętrznej zgodności lub niezgodności pojęć; drugi niekonieczny, pochodzący z doświadczenia.

74. Sąd z pierwszości jako też i z następności może być albo bezpośrednim; albo pośrednim; jeżeli albo za pierwszym porównaniem dwóch pojęć zaraz ich zgodność lub niezgodność się objawia; albo tylko zapomocą rozumowania zgodność lub niezgodność dwóch pojęć się wywodzi.

Co się zaś prawidłowości w sposobie sądzenia tyczy, może być sąd roztropnym albo nieroztropnym; o ile ma lub nie ma dostatecznych powodów do twierdzenia lub przeczenia zgodności pojęć, albo o ile te powody rozważa, lub ich też nie rozważa.

Inne różnice i stosunki sądów wyjaśniają się następnie z wyjaśnieniem wyrażenia sądu czyli zdania.

§. 2. WYRAŻENIE SĄDU CZYLI ZDANIE.

75. Słowne wyrażenie sądu nazywa się zdaniem (propositio). Zdanie jest rzeczeniem albo coś twierdzącem albo przeczącem. N. p. człowiek jest śmiertelny: kamień nie jest ciałem organicznym.

Każde zdanie składa się z trzech pierwiastków, z podmiotu, orzecznika i spójki.

Podmiotem jest wyraz znaczący to, o czym się coś orzeka.

Orzecznikiem jest wyraz znaczący to, co się o czym orzeka.

Spółką jest czasownik twierdzący lub przeczący.

Podmiot i orzecznik wyrażają dwa pojęcia, które się przez czynność sążenia złączają lub rozłączają; i dla tego się nazywają materją zdania; spółka zaś wyraża czyn złączenia lub rozłączenia, czyli twierdzenie lub przeczenie zgodności; i dla tego się także nazywa formą zdania.

76. Słowem wyrażającym twierdzenie czyli spółką jest właściwie czasownik „być“ i to w czasie terażniejszym.

Dwie rzeczy nam tu trzeba udowodnić:

- 1) Że właściwą spółką w twierdzeniu jest czasownik „być“. Albowiem przez spółkę twierdzi się przedsobna tożsamość zachodząca między podmiotem i orzecznikiem, przedsobna zaś tożsamość na tém zależy, że rzecz, którą wyraża jedno pojęcie, jest tą samą rzeczą, którą wyraża drugie pojęcie; i dla tego mówi się, „jest“ n. p. gdy mówię: ten koń

jest biały; chcę powiedzieć, ten koń jest koniem białym.

Gdy inne czasowniki miejsce spójki zastępują, n. p. Piotr mówi, Paweł milczy, to zawsze czasownik „być“ w sobie zawierają; a w tém się tylko od niego różnią, że z twierdzeniem tożsamości razem i orzecznik w sobie łączą, który się twierdzi o podmiocie. Bo wyrazy „mówi“ „milczy“ nie innego nie znaczą, jak: jest mówiącym, jest milczącym.

- 2) Udowodnić mamy powtórę, że czasownik „być“ użyty jako spójka w twierdzeniu, wyraża właściwie czas teraźniejszy. Chociaż bowiem każde zdanie twierdzić może przeszłą lub przyszłą tożsamość; samo jednak twierdzenie wyraża teraźniejszość, gdyż w niej się odbywa; a zatem każdy stosunek do przeszłości lub przyszłości powinien być uważanym za część orzecznika. I tak następujące zdania: Sprawiedliwi będą szczęśliwymi; Męczennicy byli niewzyciężeni: można tak rozwiązać: Są sprawiedliwi, którzy będą szczęśliwi; są męczennicy, którzy byli niewzyciężeni.

Zdania mogą być podzielone pod trojakim względem: pod względem formy, rozciągłości i materji.

§. 3. PODZIAŁ ZDAŃ POD WZGLĘDEM FORMY.

77. Pod względem formy czyli jakości (qualitatis) zdania są albo twierdzące albo przeczące, o ile ich spójka twierdzenie albo przeczenie oznacza, n. p. bogactwa są marnością: powątpiewanie nie jest wiedzą.

78. W zdaniach tak twierdzących jak i przeczących szczególną trzeba zwrócić uwagę na objętość i podstawienie (n. 21. n. 50), gdyż od ich prawdziwości zależy prawdziwość zdania.

a) W zdaniu twierdzącem przypisuje się podmiotowi orzecznik co do wszystkich znamion, w ogólności i w szczególności w jego objętości zawartych. Twierdząc bowiem, że orzecznik jest tem samem, czem jest i podmiot, razem twierdę, że podmiot zawiera w sobie w ogólności i w szczególności wszystkie te znamiona, które wyraża pojęcie orzecznika; n. p. gdy mówię: powietrze jest ciałem, wyrażam tyle jak: powietrze jest podstawą, jest ciężkiem, złożoném, rozciąglém, rozdzielném, nieprzenikliwym i t. d. bo te wszystkie znamiona zawiera w sobie pojęcie ciała.

b) W zdaniu twierdzącem orzecznik ma w ogólności podstawienie rozłączające albo rozłączne (n. 52 c. d.) jest więc wyrazem cząstkowym. Gdy bowiem twierdę, że orzecznik zgadza się z podmiotem, niechęć przeto twierdzić, że tym podmiotem było to wszystko, z czém się orzecznik zgadza; lecz że jest tylko jedną lub drugą z tych rzeczy, z którymi się zgadza. Gdy więc n. p. mówię: Cezar jest człowiekiem: rozumię przez to, że Cezar jest niejakim człowiekiem, nie zaś każdym człowiekiem.

Z tego prawidła trzeba wyjąć te orzeczniki, które są wyrazami pojedynczymi, albo się pojedynczym różnią: n. p. to miasto jest Rzym: to towarzystwo jest moją rodziną.

c) W zdaniu przeczącem odłącza się od podmiotu orzecznik, co do całej swój objętości składowo wziętój, nie zaś co do pojedynczych znamion z osobną wziętych.

Zdanie bowiem przeczące wyraża tylko niezgodność jednej rzeczy z drugą; lecz z tej niezgodności nie można jeszcze wnosić, że te rzeczy, między którymi zachodzi niezgodność, nic zgoła nie mają wspólnego; bo, aby dwie rzeczy były niezgodne, wystarcza, aby jedna z nich nie miała tych wszystkich znamion, które ma druga. Gdy więc n. p. mówię: kamień nie jest zwierzęciem; nie wynika stąd, że się kamień w niczem niezgadza ze zwierzęciem; lecz tylko to, że kamień nie ma całego zbioru znamion, które stanowią istotność zwierzęcia.

d) W zdaniu przeczącym ma zwykle orzecznik podstawienie rozkładowe (n. 52 a.); a zatem jest wyrazem powszechnym. Zdanie bowiem przeczące wyraża, że podmiot jest rzeczą różną od orzecznika; a zatem, że nie jest ani tém ani czemkolwiek innym, co się zawiera w rozciągłości tegoż orzecznika. Bo gdyby n. p. duch był jakimś ciałem, nie możnaby już powiedzieć: duch nie jest ciałem.

Dodać i tu wypada, że z tego prawidła wyjąć trzeba orzeczniki, które są wyrazami pojedynczemi, albo się pojedynczym równają; n. p. to drzewo nie jest lipą: bo chociaż to drzewo nie jest lipą, jednak inne jakieś może być lipą.

§. 4. PODZIAŁ ZDAŃ

POD WZGLĘDEM ROZCIĄGŁOŚCI.

79. Rozciągłość czyli ilość (quantitas) zdania oznacza się przez rozciągłość, jaka przynależy podmiotowi zdania. Gdy więc podmiot ze względu na swą rozcią-

głośność może być wyrazem albo pojedynczym, do którego należy i zbiorowy; albo cząstkowym, albo powszechnym, albo nieokreślonym; tyle też będzie różniących się między sobą zdań: a mianowicie: 1) pojedyncze, n. p. książec jest ciałem ciemnym: wszystkich sztuk pięknych jest siedem; 2) cząstkowe, n. p. niektórzy filozofowie nadużywają nauki; 3) powszechne, n. p. każdy człowiek jest śmiertelny; 4) nieokreślone, n. p. człowiek jest zdolny do nauki.

80. Dwie rzeczy tu nam trzeba jeszcze wziąć pod uwagę co do zdań powszechnych i nieokreślonych.

Najsamprzód co do zdań powszechnych trzeba to dobrze pamiętać, że są trzy stopnie powszechności:

- 1) Powszechność metafizyczna i wykończona; gdy orzecznik z podmiotem co do wszystkich jego podrzędników w ogólności i co do każdego w szczególności z bezwzględną koniecznością się zgadza, tak iż żaden wyjątek miejsca mieć nie może. Taka powszechność znajduje się w zdaniach wyrażających sądy pierwiastkowe (n. 73. a.).
- 2) Powszechność fizyczna; gdy orzecznik podług zwyczajnego porządku natury zgadza się z każdym podrzędnikiem podmiotu tak, iż wyjątek nie jest bezwzględnie niemożliwy; n. p. żaden człowiek nie może chodzić po wodzie: żaden zmarły nie powrócił do życia.
- 3) Powszechność moralna; gdy orzecznik bardzo często zgadza się z podrzędnikami podmiotu; wiele jednak wyjątków przypuścić może: n. p. każdy młodzieniec jest niestały; każdy starzec jest oszczędny.

81. Zadania nieokreślone, gdy podmiot ma podstawienie osobowe (n. 51) za powszechne się uważają; chyba że wątek mowy tego wymaga, aby je za częściowe lub pojedyncze uważać. Z téj przyczyny następne zdanie: Chińczyk jest chrześcianinem: za fałszywe się uważa; gdyż nawet ani co do moralnej powszechności orzecznik nie zgadza się z podmiotem; przeciwnie zdanie: mądry Polak po szkodzie: uważa się za prawdziwe.

§. 5. PODZIAŁ ZDAŃ POD WZGLĘDEM MATERJI.

82. Materją zdań, jakieśmy powiedzieli (n. 75) stanowią podmiot i orzecznik. Z tego względu powstaje nowa różnica między zdaniami. Jedne bowiem zdania mają tylko jeden podmiot i jeden orzecznik i te się zowią niezłożonemi; drugie łączą w sobie więcej podmiotów lub orzeczników i te się zowią złożonemi. Zdania złożone są albo jawnie albo tajnie złożone. Do pierwszych należą zdania spójne, odporne, względne, przyczynowe i wszystkie przypuszczalne.

83. Zdanie spójne (copulativa) łączy więcej podmiotów albo orzeczników spójnikami łącznymi: n. p. człowiek poczciwy jest szczerzy i skromny: ani rozkosze ani zaszczyty nie chronią od śmierci i od utrapienia duszy.

84. Zdanie odporne (adversativa), łączy więcej podmiotów lub orzeczników spójnikami odpornymi, n. p. jesteście pilni, ale nie wszyscy.

85. Zdanie względne (*relativa*) łączy swe części spójnikami względnymi, które oznaczają jakąś stósowność podobieństwa, równości, czasu, miejsca.... zachodzącą między temi częściami: n. p. jakie życie, taka śmierć.

Względne zdanie twierdzące zamienia się w przeczące, gdy się prawdziwość stósowności zaprzecza n. p. nietylko znaczy człowiek, ile posiada.

86. Zdanie przyczynowe (*causalis*) łączy dwa zdania spójnikiem przyczynowym, tak iż jedno drugiego przyczynę wyraża: n. p. błogosławieni ludzie czystego serca, bo oni będą Boga oglądać.

Zdanie przyczynowe twierdzące zamienia się na przeczące, gdy się związek przyczynowości (*causalitatis*) zaprzecza n. p. nie dlatego jest człowiek szczęśliwy, że jest bogaty.

87. Zdania, które bezwzględnie orzecznik o podmiocie twierdzą, lub przeczą, nazywają się doraźnemi (*categoricae*). Te zaś zdania, które nic bezwzględnie ani nie twierdzą ani nie przeczą, lecz tylko zależność jednego twierdzenia lub przeczenia od drugiego wyrażają, nazywają się przypuszczalnemi (*hypotheticae*).

Prawdziwość więc tych zdań nie opiera się na prawdziwości pojedynczych części składających te zdania, lecz na prawdziwości zależności jednej części od drugiej. Ze względu na tę zależność zdania przypuszczalne są trojaki: warunkowe, rozłączne i łączne.

88. Zdanie warunkowe (*propos: conditionalis*) składa się z dwóch części t. j. z dwóch zdań doraźnych, z których pierwsze wyraża warunek, od którego zależy zdanie drugie. Warunkiem logicznym, o którym tu mowa, jest każde zdanie, które wymaga, aby było wyrzeczonem i drugie zdanie. N. p. Jeżeli dobrze czynisz, otrzymasz

nagrodę. Pierwsza część nazywa się warunkiem albo poprzednikiem (*conditio v. antecedens*), druga część zowie się zawarowanem albo następnikiem (*conditionatum v. consequens*).

89. Względem zdań warunkowych dwa stosunki trzeba wziąć na uwagę:

1. Zdanie warunkowe twierdzące staje się przeczącem, gdy się przeczy związek między warunkiem i zawarowanem. N. p. Chociaż Bóg jest dobrotliwy, nie minie przecież kara bezbożnika. Gdy się zaś tego związku nie przeczy, zdanie warunkowe pozostaje twierdzącem, choćby obie jego części same w sobie były przeczące. N. p. jeżeli się pilnie nie przyłożysz do pracy, nie postąpisz w naukach.

2. Zdanie warunkowe twierdzące jest prawdziwe, gdy zachodzi związek następstwa między jedną i drugą jego częścią, chociażby te części same w sobie były fałszywe. N. p. jeżeli świat nie jest stworzony, to jest wieczny. Więc prawdziwość albo nieprawdziwość zdania warunkowego zależy jedynie od prawdziwości związku następstwa między warunkiem i zawarowanem.

90. Zdanie rozłączne (*propos: disjunctiva*) zawiera w sobie więcej wyrazów albo więcej zdań doraźnych połączonych spójnikami odróżniającymi, n. p. ciało albo się rusza albo spoczywa.

Zdanie rozłączne jest albo właściwie albo niewłaściwie rozłącznym. Zdanie właściwie rozłączne zawiera w sobie części tak przeciwne, iż gdy jedna z nich jest prawdziwą, druga koniecznie fałszywą być musi, jak to poprzedzający przykład dowodzi. Niewłaściwie rozłączne ma to znaczenie, że chociaż nie wszystkie jego części, to przynajmniej jedna jest z nich prawdziwą; w niém więc

dorozumiewać się trzeba przysłówka „przynajmniej.“ N. p. albo Piotr albo Paweł umarł w Rzymie.

91. Zdanie łączne (propos: conjunctiva) twierdzi, że dwa zdania w niem zawarte nie mogą równocześnie być jedno i drugie prawdziwe, n. p. ciało nie może się równocześnie ruszać i spoczywać.

92. Zdania tajnie złożone nie mają wyraźnych części, lecz dają się na części rozdzielić. Główniejsze są:

a) Zdanie wyłączone (exclusiva), którego albo podmiot albo orzecznik jest oznaczony przysłówkami wyłącznym, n. p. sam tylko Bóg jest wieczny, Anioł jest tylko duchem. W pierwszym zdaniu, które się zowie zdaniem wyłączonego podmiotu, dwie rzeczy się twierdzą: najprzód, że Bóg jest wieczny, a potem, że nic, co nie jest Bogiem, nie jest wiecznym. W drugim zdaniu, które się zowie zdaniem wyłączonego orzecznika, także dwie rzeczy się twierdzą: najprzód, że anioł jest duchem, a potem, że nie jest podstatą ciałową.

b) Zdanie wyjątkowe (exceptiva) wyklucza od zgodności z orzecznikiem jedną albo więcej rzeczy zawartych w rozciągłości podmiotu. Dzieje się to zapomocą przysłówka: „oprócz“ i podobnych, n. p. cokolwiek istnieje, ma swój początek, oprócz Boga.

c) Zdanie porównawcze (comparativa), wyraża nie tylko zgodność lub niezgodność orzecznika z podmiotem, lecz także miarę téj zgodności lub niezgodności, czy to równą, czy to większą, lub mniejszą; n. p. Dusza jest daleko zacniejszą niż ciało. To zdanie zawiera w sobie właściwie trzy zdania: 1) dusza jest zacna; 2) ciało jest zacne; ale 3) dusza jest daleko zacniejsza niż ciało. Stąd widać, że orzecznik musi być obu rzeczom porównanym właściwy, a właściwy w tym stopniu, w jakim się im

przypisuje; inaczej zdanie porównawcze będzie fałszywe; jak n. p. przemysł jest największym dobrem kraju.

d) Zdanie podwajające (reduplicativa) powtarza podmiot albo dosłownie albo co do znaczenia, dodając przysłówki podwajające; n. p. człowiek jako człowiek podlega prawom boskim; albo człowiek, jako istota rozumna, jest wolny. Te zdania wyrażają twierdzenie, i razem przyczynę tego twierdzenia.

§. 6. ZDANIE ZJEDNOCZONE.

93. Zdania zjednoczone (complexae) zbliżają się poniekąd do złożonych. Zjednoczenie przypaść może albo na materyą, albo na formę zdania; ztąd powstają zdania albo właściwie zjednoczone, albo trybowe.

94. Zdanie właściwie zjednoczone jest zdaniem pojedynczym, w którym podmiot albo orzecznik jest wyrazem złożonym (n. 45 c.), a poboczny wyraz tegoż złożonego wyrazu, zawiera ukrycie jakieś zdanie. N. p. w tém zdaniu: Bóg wszechmocny stworzył wszystkie rzeczy, wyraz poboczny: „wszechmocny,“ zawiera w sobie zdanie: „który jest wszechmocny.“

Zdanie więc zjednoczone zawiera w sobie właściwie dwa zdania, jedno główne: „Bóg stworzył wszystkie rzeczy;“ drugie poboczne: „który jest wszechmocny,“ te dwa zdania złączone w jedno: „Bóg wszechmocny stworzył wszystkie rzeczy“ stanowią zdanie zjednoczone.

95. W zdaniach zjednoczonych dwie rzeczy zauważyć potrzeba: 1) że te zdania są pojedyncze; bo mają tylko jeden podmiot i jeden orzecznik; co już z tego się

pokazuje, że zdanie poboczne zawsze na przymiotnik przemienione być może.

2) Że zdanie poboczne odnoszące się do podmiotu, wywiera wpływ na prawdziwość zdania głównego, jeżeli jest ścieśniające; jeżeli zaś jest tłumaczące, żadnego wpływu w tym względzie nie wywiera. I tak fałszywe jest to zdanie: człowiek uczony jest nieomylny; prawdziwe zaś jest: człowiek roztropny wystrzega się błędu.

96. Zdanie trybowe (*propositio modalis*), wyraża nietylko zgodność albo niezgodność, zachodzące między podmiotem i orzecznikiem, ale i sposób, w jaki ta zgodność albo niezgodność między nimi zachodzi. N. p. Bóg musi koniecznie być sprawiedliwym. Sposób ten nazywa się także trybem, ztąd zdanie trybowe.

Cztery są tryby, pod jakimi zgodność albo niezgodność między podmiotem i orzecznikiem zachodzić może: tryb konieczności, przypadkowości, możliwości, niemożliwości.

Tryb konieczności (*necessarium*) zachodzi i wtedy, gdy coś nie może nie być.

Tryb przypadkowości (*contingens*) gdy co może być lub nie być.

Tryb możliwości (*possibile*), gdy co może być.

Tryb niemożliwości (*impossibile*), gdy co nie może być.

Ztąd też powstają cztery gatunki zdań trybowych; zdania trybowe konieczności, przypadkowości, możliwości i niemożliwości.

Zdania trybowe mogą być twierdzące, albo przeczące, wedle tego, czy tryb o podmiocie się twierdzi albo przeczy; mogą być prawdziwe albo nieprawdziwe

wedle tego, czy twierdzenie albo przeczenie trybu o podmiocie na prawdzie się opiera, albo nieopiera.

97. Rozważywszy główne zarysy i różnaitość zdań samych w sobie, trzeba nam teraz jeszcze się zastanowić nad różnymi stosunkami, jakie między zdaniami zachodzą, abyśmy mogli uniknąć błędów, do których nieznamość albo lekceważenie tych stosunków prowadzi. Bo w ciągu myślenia nietylko pojęcie z pojęciem i wyraz z wyrazem, łączymy, ale także sąd ze sądem, i zdanie ze zdaniem. Nieznając tedy zachodzących między niemi stosunków albo je téż lekceważąc, łatwobyśmy mogli złączać zdania niesforne, a rozłączać sforne; zkądby mnóstwo błędów i fałszów wypłynęło.

Zachodzące między zdaniami stosunki są: równoważność, przeciwieństwo, podrzędność, przestawa, przejście.

§. 7. RÓWNOWAŻNOŚĆ ZDAŃ.

98. Równoważność (aequipollentia), zależy ogólnie na tożsamości znaczenia i rozciągłości dwóch zdań. I tak zdanie powszechne równoważy zdaniu spójnemu, złożonemu ze wszystkich pojedynczych zdań w témże powszechnym zdaniu zawartych, n. p. „Człowiek jest śmiertelny,“ znaczy to samo, co: „człowiek A jest śmiertelny, i człowiek B jest śmiertelny, i człowiek C jest śmiertelny“ i t. d.

99. W szczególności zaś równoważność logiczna zależy na tożsamości znaczenia i rozciągłości dwóch zdań które mają jeden i ten sam podmiot i orzecznik, a tylko przez dodany przecznik między sobą się różnią, n. p.

każdy człowiek jest śmiertelny = żaden człowiek nie jest nieśmiertelny. Albo: Nie każde drzewo rodzi owoce = jakieś drzewo nie rodzi owoców.

§. 8. PRZECIWIENSTWO ZDAŃ.

100. Przeciwienieństwo (oppositio) zdań zależy na wzajemnej dwóch zdań niesforności, ztąd pochodzącej, że to, co jedno twierdzi, to samo drugie zaprzecza. Istotną zatem cechą przeciwienieństwa dwóch zdań, jest to, że oba razem prawdziwymi być nie mogą, bo jedno i to samo nie może równocześnie być i nie być.

Z tego wynika, że przeciwienieństwo koniecznie wymaga: 1) aby oba zdania miały jeden i ten sam podmiot i orzecznik, 2) aby, co jedno przez twierdzenie stawia, drugie przez przeczenie obalało.

101. Przeciwienieństwo zdań jest dwojakie, albo sprzeczne albo odwrotne. Ztąd i zdania są albo sprzecznie albo odwrotnie przeciwne.

Sprzecznie przeciwne zdania (propositiones contradictoriae), są te, z których jedno tyle tylko twierdzi lub przeczy, ile wystarcza, aby drugie było fałszywem.

Odwrotnie przeciwne zdania (propositiones contrariae), stanowią dwie skrajności, tak iż jedno tyle przeczy, ile drugie twierdzi; albo jedno tyle twierdzi, ile drugie przeczy; o ile można twierdzić lub przeczyć.

Tak n. p. gdy zdaniu powszechnemu twierzącemu: „wszyscy uczniowie są pilni“ przeciwstawiam zdanie cząstkowe przeczące „niektórzy uczniowie nie są pilni,“ to ostatnie zdanie jest sprzecznie przeciwne pierwszemu; bo tyle zaprzecza, ile wystarcza, aby pierwsze było fałszy-

wém. Ztąd w ogólności wynika, że zdania powszechne twierdzące, i zdania cząstkowe przeczące są sprzecznie przeciwne.

Gdy zaś zdaniu powszechnemu twierdzącemu, „wszyscy uczniowie są pilni,“ przeciwstawiam zdanie powszechne przeczące: „żaden uczeń nie jest pilny,“ te zdania są odwrotnie sobie przeciwne, bo stanowią dwie skrajności; a zatem zdanie powszechne, jedno twierdzące, drugie przeczące są w ogólności odwrotnie przeciwne. Następny wzór to poniekąd uwidocznic może:

A. Zdania sprzecznie przeciwne:

Każde ciało jest podstatą. Pewne ciało nie jest podstatą.

Żadne ciało nie jest podstatą. Pewne ciało jest podstatą.

B. Zdania odwrotnie przeciwne:

Każde ciało jest podstatą. Żadne ciało nie jest podstatą.

102. Prawidła dotyczące się prawdziwości zdań sprzecznie lub odwrotnie przeciwnych, wynikają z samej istoty przeciwieństwa, które między niemi zachodzi. I tak:

- 1) Zdania sprzecznie przeciwne nie mogą być oba równocześnie albo prawdziwe albo oba równocześnie fałszywe; lecz tylko jedno z nich jest prawdziwe, drugie zaś koniecznie musi być fałszywe; a zatem udowodniwszy prawdziwość jednego, udowadnia się przez to samo fałszywość drugiego; a przeciwnie udowodniwszy fałszywość jednego, udowadnia się przez to samo prawdziwość drugiego.
- 2) Zdania odwrotnie przeciwne nie mogą być oba równocześnie prawdziwe, ale mogą być oba równocześnie fałszywe; bo stanowią dwie skrajności,

z których jedna i druga może się nie zgadzać z prawdą.

103. Zdania cząstkowe, z których jedno jest twierdzące a drugie przeczące n. p. „pewien człowiek jest biedny,“ „pewien człowiek nie jest biedny“ i które się także podprzeciwne nazywają; nie są rzeczywiście przeciwne. Bo chociaż obydwaj mają co do brzmienia ten sam podmiot, to przecież rzecz przez podmiot wyrażona nie jest koniecznie w obydwóch zdaniach jedna i ta sama, gdyż ona jest jednostnikiem nieoznaczonym. A więc oba te zdania mogą być prawdziwe, chyba, że ich orzecznik wyraża istotne znamię podmiotu; wtenczas bowiem oba równocześnie prawdziwe być nie mogą, n. p. „pewien człowiek jest jestestwem zmysłowem,“ „pewien człowiek nie jest jestestwem zmysłowem.“

§. 9. PODRZĘDNOŚĆ ZDAŃ.

104. Dwa zdania mające ten sam podmiot, ten sam orzecznik i tę samą jakość, lecz różniące się między sobą co do rozciągłości przez to, że jedno z nich jest zdaniem powszechnem, a drugie cząstkowem, mają odnośnie do siebie pewny stosunek zależności, który się podrzędnością nazywa. Bo zdanie cząstkowe zawiera się w powszechnem; a więc powszechne jest jakby całością, cząstkowe zaś jakby częścią téj całości; i dlatego zdanie powszechne nazywa się nadrzędnem, cząstkowe zaś podrzędnem. N. p.

Każdy człowiek jest śmiertelny:

Pewien człowiek jest śmiertelny.

Żaden człowiek nie jest wszechwiedzący:

Pewien człowiek nie jest wszechwiedzący.

Co się tyczy prawdziwości zdań nadrzędnych i podrzędnych, z samego ich określenia jasno się pokazuje, że oba mogą być równocześnie prawdziwe albo fałszywe.

§. 10. PRZESTAWA ZDAŃ.

105. Zamiana wyrazów zdania w ten sposób uczyniona, że bez naruszenia prawdziwości, orzecznik kładzie się zamiast podmiotu, a podmiot zamiast orzecznika, nazywa się przestawą zdań (*conversio propositionis*) n. p. zdanie: „umiejętność nie jest najwyższym dobrem,“ mogę zamienić na zdanie: „najwyższe dobro nie jest umiejętnością.“

Przestawa opiera się na tej zasadzie, że ponieważ zdanie wyraża albo tożsamość albo różność dwóch rzeczy, można dowolnie w zamian jedną o drugiej albo twierdzić albo przeczyć. Bo jeżeli A jest to samo, co B, to widocznie B jest to samo, co A; a jeżeli A nie jest to samo co B, to też i B nie jest to samo, co A.

106. Przestawa może być dwojaka, prosta i uboczna (*simplex et per accidens*). W przestawie prostej czyli czystej nie zmienia się rozciągłość zdania. Ta przestawa głównie w zdaniach wyrażających istne określenie uczynioną być może (n. 69 a.). A potem:

1) W zdaniach cząstkowych twierdzących: n. p.

Jakiś człowiek jest szczęśliwy:

Jakiś szczęśliwy jest człowiekiem.

2) W zdaniach powszechnych przeczących: n. p.

Żadne ciało nie myśli:

Nic, co myśli, nie jest ciałem.

107. W przestawie ubocznej zmienia się zozciągłość zdania. To się dzieje:

1) W zdaniach powszechnych twierdzących: n. p.

Każdy człowiek jest istotą żyjącą:

Jakaś istota żyjąca jest człowiekiem.

Widocznie tu została zmienioną rozciągłość, bo orzecznik „istota żyjąca“ jako orzecznik zdania powszechnego twierdzącego jest wyrazem cząstkowym (n. 78 b.) więc zamieniony na podmiot, nie ma znamienia powszechności; przez to jednak prawdziwość zdania nie została naruszoną.

2) Oprócz tego zachodzi ta przestawa w zdaniach powszechnych przeczących, n. p.

Żadne ciało nie myśli:

Co myśli, nie jest ciałem.

108. Także za pomocą przeciwstawienia można przedstawiać zdania, t. j. gdy jednemu i drugiemu z wyrazów mających się przestawić dodaje się przecznik. Tak się przedstawiają zdania cząstkowe przeczące, n. p.

Jakiś człowiek nie jest gramatykiem:

Jakiś nie gramatyk nie jest nie człowiekiem, t. j. jakiś człowiek nie będący gramatykiem nie jest tém, coby nie było człowiekiem, a więc jest człowiekiem.

W ten sam sposób można przestawić i zdanie powszechne twierdzące, które chociaż przez przestawę zmienia swą jakość, nie zmienia jednak swój rozciągłości (n. 78 d.), n. p.

Każdy człowiek jest istotą żyjącą:

Żadna nie żyjąca istota nie jest człowiekiem.

§. 11. PRZEJŚCIE OD JEDNEGO ZDANIA DO DRUGIEGO.

109. Dwojakim sposobem może umysł przejść od jednego zdania do drugiego: albo przez bezpośrednie wnioskowanie, albo przez badanie.

Przez bezpośrednie wnioskowanie wyprowadza umysł jedno zdanie z drugiego, gdy spostrzega widocznie, że jedno jest w drugim zawarte, że jedno z drugim w jakikolwiek sposób jest związane.

Bezpośrednie wnioskowania można do trzech oddziałów sprowadzić.

110. Do pierwszego oddziału należą te, które się opierają na równoważności zdań; t. j. gdy zdanie, z którego się wniosek wyprowadza, i zdanie, które wniosek w sobie zawiera, to samo, choć odmiennymi słowy, wyrażają. N. p. Każdy człowiek jest śmiertelny; a więc żaden człowiek nie jest nieśmiertelny. Nie każde ciało jest organiczne: a więc pewne ciało nie jest organiczne.

Oдноśnie do tych wnioskowań, to jedno tylko jasne postawić można prawidło, że gdy z dwóch zdań równoważnych jedno się twierdzi lub przeczy, témsamém i drugie trzeba twierdzić lub przeczyć.

111. Do drugiego oddziału należą te bezpośrednie wnioskowania, które się opierają na prawidłowej zdań przestawie (n. 106, 107, 108), n. p. ciało nie myśli, a więc to, co myśli, nie jest ciałem.

112. Trzeci oddział bezpośrednich wnioskowań zawiera w sobie różne inne sposoby wnioskowań; a ponieważ większa część tych sposobów wymaga objaśnienia

i ścieśnienia, dlatego tu przynajmniej główniejsze z nich trzeba wyłuszczyć.

Tutaj należą: 1) Wnioskowania opierające się na przeciwieństwie zdań, których prawidła jużśmy wyłożyli (n. 102). Najgłówniejszém zaś prawidłem jest to: Z prawdziwości jednego ze zdań sprzecznie przeciwnych wnioskuje się fałszywość drugiego: i nawzajem; z fałszywości jednego z tych zdań wnioskuje się prawdziwość drugiego.

113. 2) Wnioskowania z jednego orzecznika na drugi i tak: a) Z pojedynczego albo cząstkowego wyrazu na wyraz powszechny ważne jest wnioskowanie twierdzące: n. p. Piotr jest człowiekiem; a więc jest zmysłowcem: roślina jest ciałem, więc jest podstatą. Nieważne zaś jest wnioskowanie przeczące: n. p. lew nie jest człowiekiem; a więc nie jest zmysłowcem.

Przeciwnie z powszechnego wyrazu na wyraz podrzędny ważne jest wnioskowanie przeczące; n. p. nie jest zmysłowcem: a więc nie jest człowiekiem. Nieważne zaś jest wnioskowanie twierdzące: n. p. jest zmysłowcem; a więc jest człowiekiem.

b) Wnioskowanie z orzecznika złożonego (n. 45 c.) na jego pojedyncze części wtedy jest ważne, gdy jedna część może być orzeczona o podmiocie sama przez się bez względu na znamię wyrażone przez drugą część: n. p. rzeka jest wodą płynącą; a więc rzeka jest wodą, a więc rzeka jest płynącą. Wnioskowanie to wtedy jest nieważne, gdy jedna część nie sama przez się, lecz tylko przez wzgląd na znamię wyrażone przez drugą, o podmiocie orzeczoną być może: n. p. Otokar nie jest dobrym żołnierzem; a więc nie jest żołnierzem, a więc nie jest dobrym.

c) Wnioskowanie z orzecznika oddzielonego na orzecznik spójny ważne jest wtedy, gdy jedna część może być o tyle orzeczoną o podmiocie, o ile w sobie zawiera część drugą: n. p. Aleksander jest królem, i jest młodym; a więc jest młodym królem. W przeciwnym razie nieważne jest wnioskowanie: n. p. Aleksander jest małym, i jest królem, więc Aleksander jest małym królem.

d) Wnioskowanie z orzecznika pozbawnego (n. 36) na orzecznik przeczący jest ważne; n. p. jest ślepy, a więc nie ma władzy widzenia. Lecz odwrotnie wnioskować nie można, nie ma władzy widzenia; a więc jest ślepy.

114. 3) Wnioskowanie z jednego podstawienia na drugie podstawienie. I tak:

a) Wnioskowanie z podstawienia rozkładowego na podstawienie rozłączające i pojedyncze (n. 51, 52 a. c.) jest ważne, czy ono jest twierdzące, czy też przeczące: n. p. Każdy człowiek jest śmiertelny; a więc pewien człowiek jest śmiertelny, a więc Piotr jest śmiertelny.

b) Wnioskowanie z podstawienia rozkładowego na podstawienie składowe (n. 52 b.) i odwrotnie, ważne jest lub nieważne według różnicy orzecznika. Z tego względu trzeba odróżnić trzy wypadki:

- 1) Niektóre orzeczniki zgadzają się z każdym jednolitym, czyli z każdą częścią składową całości, jako z częścią, samą w sobie i od związku z innymi częściami odosobnioną; i takie orzeczniki można twierdzić o każdej pojedynczej części z osobna, nie zaś o wszystkich razem w całość zebranych. Błędneby więc było wnioskowanie: Pojedynczy żołnierz nie jest w stanie zwyciężyć nieprzy-

jaciela; a więc ani wszyscy żołnierze w zastęp razem zebrani.

- 2) Niektóre orzeczniki zgadzają się z częściami, bo tego wymaga istność i natura tychże części, bez względu na to, że to są części jakiejś całości. I te orzeczniki można twierdzić o każdej części z osobna, i o wszystkich razem w całość zebranych. N. p. Pojedynczy ludzie taką drogę w jednym dniu odprawiają; a więc i wszyscy razem ją odprawiają. Wszystkie części świata są stworzone, więc i świat cały jest stworzony.
- 3) Niektóre nareszcie orzeczniki właściwe są jedynie składowej całości, gdyż takowa od wielości części zależy. Takie orzeczniki twierdzić można tylko o składowej całości, nie zaś o pojedynczych częściach z osobna. Dlatego nie można wnioskować: Sto lat stanowią wiek, a więc każdy rok stanowi wiek.

115. 4) Wnioskowania z możliwości na byt, i z bytu na możliwość.

a) Z bytu ważne się wnioskuje na możliwość. Bo co rzeczywiście istnieje, bezwątpienia i może istnieć.

b) Z możliwości na byt nieważnie się wnioskuje. Bo nie wszystko istnieje co być może.

c) Z niebytu na niemożliwość nieważnie się wnioskuje. Bo wiele rzeczy nie istnieje, któreby jednak istnieć mogły.

d) Z niemożliwości na niebyt ważne się wnioskuje. Bo nic nie istnieje co nie może istnieć.

e) Z władzy na czyn można wnioskować tylko co do istot z konieczności natury działających, gdy już wszystko do działania jest przysposobione; nie zaś co

do istot wolnych, które pomimo wszelkiego przysposobienia do działania, mogą działać lub nie działać.

f) Z równoczesnej możliwości nie wynika możliwość równoczesności; t. j. z tego, że dwie rzeczy są równo i równocześnie możliwe, nie można wnioskować, że te dwie rzeczy mogą także równocześnie istnieć. A zatem widocznie błędneby było wnioskowanie: Piotr może jutro żyć, a może jutro i umrzeć; a więc Piotr może być jutro równocześnie i żyjącym i umarłym.

116. Drugim sposobem przejścia od jednego zdania do drugiego jest badanie, i nastęrcza się umysłowi ludzi rozważających i szukających umiejętnego poznania rzeczy, gdy jedno zdanie z drugiego nie da się logicznie wyprowadzić. Wtenczas bowiem umysł szuka i bada, czy to zdanie, które się z drugiego nie da logicznie wyprowadzić, jest w rzeczy samej prawdziwe, i dla tego używa różnych spostrzeżeń, doświadczeń, i rozumowań, aby to zagadnienie (problema) mógł rozwiązać. I tak n. p. przedstawia się umysłowi zdanie powszechne: Każdy duch jest istotą niezłożoną z części. Zdanie to przestawione na cząstkowe brzmi: Pewna istota niezłożona z części jest duchem. Lecz stąd nie wynika zdanie powszechne: Każda istota niezłożona z części jest duchem. Żąda dowiedzenia się, czy to ostatnie zdanie jest prawdziwe lub nie; czy w rzeczy samej jaka istota, nie będąc duchem, jest niezłożona z części, niepokoi umysł. Otóż i zagadnienie metafizyczne.

Podobnym sposobem, ponieważ z prawdziwości zdania cząstkowego nie można wnioskować na prawdziwość zdania powszechnego, nadrzędnego; więc téż z tego, że jakiś planeta biegnie swój koło słońca odprawia podług jednostajnego prawa, wnioskować nie można, że wszyst-

kie planety bieg swój podług tego samego prawa odprawiają. To jednak pobudza umysł do badania, czy w rzeczy samej wszystkie planety temu prawu podlegają.

ROZDZIAŁ III.

ROZUMOWANIE I JEGO WYRAŻENIE.

§. 1. POJĘCIE ROZUMOWANIA.

117. Gdy dwa pojęcia między sobą porównamy, zdarza się często, że umysł nie ma pewności o ich przed-sobnej zgodności lub niezgodności i dlatego się waha, niewiedząc, czy może je połączyć lub rozłączyć. Z téj niepewności nie może się inaczéj uwolnić jak za pomocą trzeciego pojęcia, które się albo samo przez się nadarza, albo przez badanie dostrzega. W témto porównaniu dwóch pojęć z trzeciem trzy zachodzić mogą wypadki:

- 1) Zdarzyć się może, że jedno i drugie pojęcie, których stósunki między sobą się poszukują, przed-sobnie się różnią od trzeciego. W tym wypadku niepodobna dostrzedz, czy dwa piérwsze pojęcia z sobą się zgadzają lub niezgadają; chociaż bowiem jedno i drugie różni się od trzeciego, mogą się jednak z sobą zgadzać lub nie zgadzać; lecz ani to ani owo z ich porównania z trzeciem pojęciem nie wynika.

- 2) Zdarzyć się może, że jedno i drugie pojęcie zgadza się z trzeciem; t. j. że jedno i drugie pojęcie wyraża to samo, co trzecie. W tym razie poznaje umysł, że i dwa pierwsze pojęcia są między sobą tożsame, i łącząc je z sobą, twierdzi ich tożsamość. I tak, dajmy na to, że umysł wątpi, „czy świat jest dziełem istoty rozumnej.“ Dwa pojęcia, o których wzajemne stosunki tu idzie, są „świat“ i „dzieło istoty rozumnej.“ Dodajmy dla porównania trzecie pojęcie „dzieło dobrze urządzone.“ Tu umysł dostrzega z jednej strony, że świat jest dziełem dobrze urządzone; a z drugiej strony, że dzieło dobrze urządzone jest dziełem istoty rozumnej; łącząc więc z sobą te dwa pojęcia, twierdzi: Świat jest dziełem istoty rozumnej.

To działanie umysłu opiera się na zasadzie tożsamości: Dwie rzeczy, które są tożsame, są też i między sobą tożsame. Bo gdy n. p. A jest tożsame co C, a B tożsame co C; to i A widocznie jest tożsame co B.

- 3) Zdarzyć się może, że z dwóch pojęć jedno jest tożsame z trzeciem, drugie zaś nie. Z tego poznaje umysł, że te dwa pojęcia różnią się między sobą, i rozłączając je, przeczy ich tożsamość. Gdy n. p. umysł bada, czy dobra doczesne są szczęściem prawdziwym człowieka, nasunie mu się pojęcie: „zupełne zadowolenie wszystkich dążeń.“ Widzi więc z jednej strony, że prawdziwe szczęście jest zupełnym zadowoleniem wszystkich dążeń; z drugiej zaś strony, że dobra doczesne nie są zupełnym zadowoleniem wszystkich dążeń; rozłączając więc te dwa pojęcia zaprzecza ich tożsa-

mość i mówi: „dobra doczesne nie są prawdziwym szczęściem człowieka“.

To działanie umysłu opiera się na zasadzie różności. Jeżeli z dwóch rzeczy, jedna jest tążsamą co trzecia, a druga nie jest tążsamą co trzecia; to wtedy te dwie rzeczy ani między sobą nie są teżsame. Bo jeżeli A jest tożsamo co C, B zaś nie jest tożsamo co C; więc ani A nie jest tożsamo co B.

118. Takowe działanie umysłu nazywa się rozumowaniem, którego rodowód dla łatwiejszego zrozumienia jeszcze w krótkości streścimy:

Gdy umysł poszukuje między dwoma pojęciami tożsamości albo różności, której bezpośrednio w tychże pojęciach nie widzi; bierze na pomoc trzecie pojęcie, a stąd powstaje złożone pojęcie porównawcze, t. j. pojęcie stósunku tożsamości albo różności między trzecim pojęciem a pierwszym z jednej strony, a z drugiej strony pojęcie tożsamości albo różności między trzecim pojęciem a drugim. W tym podwójnym stósunku trzeciego pojęcia do dwóch poprzednich widzi umysł stósunek dwóch poprzednich pojęć między sobą; a zatem jeżeli potwierdza pierwszy, musi potwierdzić i drugi.

Z tego wynika samo przez się określenie rozumowania. Rozumowanie (*ratiocinium*) jest działaniem umysłu, przez które tenże porównywając dwa pojęcia z trzecim, ich tożsamość albo różność poznaje i twierdzi.

119. Co do rozumowania, trzy rzeczy trzeba jeszcze wziąć na uwagę:

- 1) Tożsamość albo różność między danymi dwoma pojęciami, o ile się ona zawiera w ich stósunku do trzeciego pojęcia, i o ile ona z tego stósunku

- wypływa; i to nazywa się wynikiem rozumowania (consequentia).
- 2) Każde rozumowanie składa się z trzech sądów: z których dwa pierwsze powstają z porównania dwóch pojęć z trzecim pojęciem; trzeci zaś sąd zawiśł od pojęcia wyniku; i dla tego sąd ten nazywa się sądem pośrednim, wyprowadzonym następnikiem, lub wnioskiem (consequens seu conclusio).
 - 3) Jeżeli oba sądy wniosek poprzedzające są rozbiorowe (n. 73), rozumowanie nazywa się czystym (purum); jeżeli są zbiorowe, nazywa się doświadczalnym (empiricum); jeżeli jeden sąd jest rozbiorowy a drugi zbiorowy, nazywa się mieszanym (mixtum).

§. 2. WYRAŻENIE ROZUMOWANIA.

120. Rozumowanie słowami wyrażone nazywa się wywodem (argumentatio); a więc tak jak rozumowanie składa się ze sądów, tak też i wywód składa się ze zdań; tak jak rozumowanie wyprowadza jeden sąd z innych sądów, tak też i wywód wyprowadza jedno zdanie z innych zdań. A zatem można wywód określić w ogólności: Wywód jest rzeczeniem wyprowadzającym jedno zdanie z innych zdań.

Zdanie, które się wyprowadza z innych zdań, nazywa się następnikiem lub wnioskiem (consequens); zdania zaś, z których się wniosek wyprowadza, razem wzięte, nazywają się poprzednikiem (antecedens).

121. Wywód prosty i zupełny, który jedno rozumowanie w całości wyraża, nazywa się sygolizmem, czyli dosłownie rozumownikiem. Rozumownik więc jest wywodem składającym się z trzech zdań, tak z sobą związanych, że postawiwszy dwa, i trzecie postawić trzeba.

Jeżeli w rozumowniku wszystkie zdania są doraźne (n. 87), nazywa się i on doraźnym i niezłożonym (simplex); jeżeli które z jego zdań jest przypuszczalne, nazywa się przypuszczalnym i złożonym (hypoteticus v. compositus).

§. 3. ROZUMOWNIK.

122. Rozumownik zawiera w sobie trzy zdania, utworzone z trzech wyrazów, z których każdy dwa razy się kładzie.

Te dwa wyrazy, które się w następniku złączają, albo rozłączają; zowią się dwoma skrajnami (duo extrema): podmiot zowie się skrajnem mniejszém, a orzecznik skrajnem większém.

Wyraz znaczący pojęcie, z którym się dwa skrajna porównywiają, nazywa się wyrazem średnim (terminus medius).

Dwa zdania, składające poprzednik rozumownika, nazywają się przesłankami (praemissae). Przesłanka w której skrajno większe porównywa się z wyrazem średnim, nazywa się większą; ta zaś, w której skrajno mniejsze porównywa się z wyrazem średnim, nazywa się mniejszą.

Wynik (n. 119) zależy na związku wypływania następnika z przesłanek; i wyraża się przysłówkami wnioskowymi: więc, zatem itd.

§. 4. PRAWIDŁOWOŚĆ I PRAWDZIWOŚĆ WNIOSKU.

123. Prawidłowość wniosku opiera się na wyniku; wtedy bowiem prawidłowy jest wniosek, kiedy z przesłanek wynika.

Prawdziwym zaś jest wniosek, (o ile się uważa sam w sobie bez względu na zawisłość od przesłanek) gdy to twierdzi albo przeczy o podmiocie, co się rzeczywiście z naturą podmiotu zgadza, albo nie zgadza.

Może się zdarzyć, że wniosek jest prawidłowy a razem fałszywy, albo przeciwnie nieprawidłowy a jednak prawdziwy.

Może też wniosek być dwuznaczny, i w jednym znaczeniu prawdziwy, a w drugim fałszywy; w takim wniosku trzeba prawdę odróżnić od fałszu; i to co jest prawdą przypuścić, a to co jest fałszem odrzucić. Sam wynik zaś nigdy się nie rozróżnia, ale się go przypuszcza, o ile wniosek wynika z przypuszczonej prawdy, a odrzuca się go, o ile wniosek z przypuszczonej prawdy nie wynika.

124. Kiedy w rozumowniku znajduje się prawidłowość wniosku czyli wynik (n. 123); podaje nam logika co do prawdziwości zdań, z których się rozumownik składa, następujące pewniki.

1) Z prawdziwego poprzednika nie może nigdy wypłynąć fałszywy następnik. Bo jeżeli w rozumowniku twierdzącym poprzednik jest prawdziwy; prawdą jest i to, że dwa skrajna zgadzają się z wyrazem średnim; to bowiem właśnie twierdzi się w przesłankach: a więc nie może być fałszem, że dwa skrajna zgadzają się z sobą, co się we wniosku twierdzi. Podobnym sposobem można to samo w rozumowniku przeczącym pokazać.

2) Jeżeli następnik jest fałszywy, wtedy przynajmniej jedna z przesłanek fałszywą być musi; inaczej bowiem fałsz wynikałby z poprzednika prawdziwego, co, jakżeśmy dopiero pokazali, być nie może.

3) Z fałszywego poprzednika nie tylko fałszywy, ale i prawdziwy następnik wyprowadzony być może. Bo chociaż dwa skrajna pod jednym względem z sobą się nie zgadzają, mogą się jednak pod innym względem z sobą zgadzać. W tym ostatnim razie to, co się orzeka w poprzedniku, nie jest przyczyną prawdziwości następnika; mogłoby jednak miejsce téj przyczyny zająć, gdyby było prawdziwe. Przykłady tę rzecz objaśnią:

Każde zwierzę jest obdarzone zmysłami;

Drzewo jest zwierzęciem:

A więc drzewo jest obdarzone zmysłami.

Tu mamy z fałszywego poprzednika wyprowadzony fałszywy następnik.

Każde zwierzę podlega wpływom powietrza;

Roślina jest zwierzęciem:

Więc roślina podlega wpływom powietrza.

Tu z fałszywego poprzednika wyprowadzony jest prawdziwy następnik.

- 4) Jeżeli więc prawdziwy jest następnik, nie można stąd wnosić, że i poprzednik jest prawdziwy; gdyż prawdziwy następnik i z fałszywego poprzednika wyprowadzony być może.
- 5) Co się zgadza z poprzednikiem, zgadza się także z następnikiem; t. j. jeżeli jakieś przypuszczenie nie niszczy prawdziwości poprzednika, to także i prawdziwości następnika nie niszczy; bo inaczej możnaby było twierdzić, że z prawdziwego poprzednika może wynikać fałszywy następnik; co byłoby widoczną sprzecznością (1o) N. p. w następującym rozumowniku:

Cokolwiek udoskonala człowieka, jest dobrém;

Cnota udoskonala człowieka:

Więc cnota jest dla człowieka dobrem. Przypuszczenie, że cnota jest wprawnością, że trudną jest do wykonania, nie niszczy prawdziwości poprzednika, gdyż cnota przez to nie przestaje być dobrem dla człowieka; a zatem nie niszczy ani następnika prawdziwości.

Lecz przeciwnie stąd, że przypuszczenie nie niszczy prawdziwości następnika, nie można wnioskować, że nie niszczy prawdziwości poprzednika; gdyż i z fałszywego poprzednika prawdziwy następnik wyprowadzony być może. N. p.

Roślina, jest zwierzęciem;

A więc posiada siłę wzrastania:

przez to bowiem, że roślina nie posiada zmysłów, nie niszczy się prawdziwość poprzednika (3o 4o).

- 6) Cokolwiek się sprzeciwia następnikowi, sprzeciwia się również i poprzednikowi. Więc cokolwiek niszczy prawdziwość następnika, niszczy także prawdziwość poprzednika; bo inaczej mógłby z prawdziwego po-

przednika wyniknąć fałszywy następnik, co się nigdy stać nie może (1o 2o) N. p.

Wszystko, co żyje, jest śmiertelném;

Duch żyje:

A więc duch jest śmiertelnym.

Ponieważ duch jest nieskażytelem, fałszem więc jest, że jest śmiertelny; a zatem fałszywą jest przesłanka większa twierząca, że wszystko, co żyje, jest śmiertelném.

Przeciwnie, jeżeli coś niszczy prawdziwość poprzednika, nie wynika stąd, że przez to się niszczy prawdziwość następnika; gdyż niekiedy da się z fałszywego poprzednika prawdziwy następnik wyprowadzić (3o 4o). N. p.

Wszystkie ciała są w stanie ruchu;

Ziemia jest ciałem:

Więc ziemia jest w stanie ruchu:

Ponieważ niektóre ciała są w stanie spoczynku, fałszywą jest przesłanka większa; następnik jednak jest prawdziwy.

- 7) Stąd wynika sławny wyrok logików: Ze sprzecznego przeciwieństwa następnika można wnosić sprzeczne przeciwieństwo poprzednika, jeżeli zachodzi prawidłowy wynik. Albowiem jeżeli to, co się sprzecznie sprzeciwia następnikowi, przypuszcza się jako prawdziwe, témsamém musi być następnik fałszywy; gdyż zdania sprzecznie przeciwne równocześnie ani prawdziwe ani fałszywe być nie mogą. Więc w tém przypuszczeniu i poprzednik musi być fałszywy, a jego sprzeczne przeciwieństwo prawdziwe; bo gdyby pomimo tego przypuszczenia poprzednik miał jeszcze zostać prawdziwym, toby się coś sprzeci-

wiało następnikowi, co by się nie sprzeciwiało poprzednikowi; co się nigdy stać nie może (60). W odwrotném jednak wnioskowaniu ten wyrok nie jest ważny.

§. 5. OGÓLNE PRAWIDŁO WZGLĘDEM ROZUMOWNIKA NIEZŁOŻONEGO.

125. W rozumowniku niezłożonym zachodzi w ogólności prawidłowość wniosku, jeżeli jedna z przesłanek wniosek w sobie zawiera, druga przestanka zaś wskazuje, że wniosek jest zawarty w pierwszej przesłance. To prawidło wynika z istoty rozumowania.

Zwróćmy najprzód uwagę na rozumownik twierdzący. Tu w przesłance większej twierdzi się, że wyraz średni zgadza się ze skrajnem większém. Jeżeli więc ten sam wyraz średni zgadza się także z skrajnem mniejszém, témsamem już się w przesłance większej ukrycie twierdzi, że skrajno większe z mniejszém się zgadza; a zatém twierdzi się, że się wniosek już w przesłance większej zawiera. Pozostaje więc jeszcze to wykazać, że średni wyraz zgadza się ze skrajnem mniejszém. To zaś czyni przesłanka mniejsza. W prawidłowym więc rozumowniku twierdzącym jedna przesłanka zawiera w sobie wniosek, druga to jakby potwierdzając, wskazuje. Jeżeli przesłanki téj im właściwej czynności nie wykonują, rozumownik będzie nieprawidłowym.

Jednak nie zawsze musi przesłanka większa zawierać w sobie wniosek, a mniejsza go wskazywać; może się to dziać na przemian bez naruszenia prawidłowości

wniosku. Tylko dla większej dogodności uważa się zwykle przesłankę większą jako zawierającą wniosek, a przesłankę mniejszą jako wskazującą tenże wniosek.

Tym samym sposobem można udowodnić to prawidło i względem rozumownika przeczącego, zważywszy dwie rzeczy: najprzód, że jedna z przesłanek jest przeczącą; a potem, że przesłankę przeczącą, czyto większą, czyto mniejszą, zawsze się uważa jako zawierającą wniosek, twierdzącą zaś przesłankę zawsze się uważa jako wskazującą tenże wniosek.

Zastósujmy teraz to ogólne prawidło do rzeczy szczególnych; i badajmy prawidłowość w następującym rozumowniku.

Jakiś pobożny Chrześcianin jest nienawidzony;

Każdy pobożny Chrześcianin jest dobrym obywatelem:

Więc jakiś dobry obywatel jest nienawidzony.

Gdy w tym rozumowniku porównujemy wniosek z przesłanką większą, spostrzegamy, że on się w niej zawiera, jeżeli jakiś dobry obywatel znajduje się między pobożnymi Chrześcianami. To zaś twierdzi przesłanka mniejsza, mówiąc: że każdy pobożny Chrześcianin jest dobrym obywatelem: więc przesłanka większa zawiera w sobie wniosek; mniejsza to wskazuje; a więc ten rozumownik jest prawidłowy.

Rozważmy to samo w następującym rozumowniku.

Ty nie jesteś tém, czém ja jestem;

Ja jestem człowiekiem:

Więc ty nie jesteś człowiekiem.

Wniosek zawierałby się w przesłance większej zaprzeczającej, gdyby to „ja“ znaczyło: ja jestem każdym człowiekiem; tego zaś nie twierdzi przesłanka mniejsza;

ona tylko to twierdzi: „ja jestem pewnym człowiekiem:“ więc przesłanka większa nie zawiera w sobie wniosku; a zatem rozumownik ten jest nieprawidłowy.

Przystąpmy teraz do wyjaśnienia szczególnych prawideł.

§. 6. SZCZEGÓLNE PRAWIDŁA WZGLĘDEM ROZUMOWNIKA NIEZŁOŻONEGO.

126. Szczególnych prawideł względem rozumownika niezłożonego liczy się pospolicie ośm, z których cztery tyczą się wyrazów, a reszta zdań rozumownika.

a) Pierwsze prawidło stanowi, aby wyrazy rozumownika, które się między sobą porównywiają, były wyłącznie trzy, nietylko co do brzmienia, ale też i co do rzeczy; gdyż w przeciwnym razie byłoby porównanie dwóch skrajnych wyrazów ze średnim niemożliwe, albo też następnik nie zawierałby w sobie tego, co z takiego porównania powinno wynikać.

W rozumowniku jest więcej nad trzy wyrazy albo jawnie albo skrycie.

Jawnie więcej wyrazów jest w następującym rozumowniku:

Linia A jest prostopadłą do linii B;

Linia B jest prostopadłą do linii C:

A więc linia A jest prostopadłą do linii C.

Skrycie wkrada się w rozumownik więcej wyrazów najbardziej przez dwuznaczność: n. p.

Rodzaj ludzki jest pojęciem powszechném;

Adam jest ojcem rodzaju ludzkiego:

A więc Adam jest ojcem pojęcia powszechnego.

Dwuznaczność ukrywa się w wyrazie „rodzaj ludzki.“

127. b) Dwa skrajna nigdy nie powinny mieć większej rozciągłości w następniku jak w poprzedniku.

Bo jeżeli w poprzedniku jedno skrajne jest cząstkowe, jedna tylko część rozciągłości jego zgadza się z wyrazem średnim; a więc i następnik musi także twierdzić, że jedno skrajno z drugim tylko co do tej części rozciągłości się zgadza; inaczéj więcéjby w sobie zawierał, anizeli z poprzednika wyprowadzić można. N.p.

Zwierze jest podstatą;

Kamień nie jest zwierzęciem:

A więc kamień nie jest podstatą.

128. c) Następnik nie powinien nigdy zawierać w sobie wyrazu średniego. Przyczyna tego jasna. Średni bowiem wyraz służy tylko do porównania dwóch skrajnych, które to porównanie odbywa się w przesłankach; następnik zaś zawiera w sobie skutek tego porównania, t. j. zgodność albo niezgodność dwóch skrajnych między sobą, a zatém wyraz średni w nim mieścić się nie może.

129. d) Wyraz średni powinien przynajmniej jeden raz w przesłankach oznaczać pojęcie zupełnie powszechne, t. j. mieć podstawienie zupełnie rozkładowe (n. 52 a. 53); inaczéj bowiem równałby się podwójnemu, gdyżby mógł dwie różne części rozciągłości oznaczać; w takim zaś razie dwa skrajna jużby się nie z jednym i tym samym wyrazem średnim porównywały. N. p.

Każde zwierze ziemskie stworzone jest dnia szóstego;

Mój pies jest zwierzęciem ziemskim:

A więc stworzony jest dnia szóstego.

Wyraz średni „zwierzę ziemskie“ nie ma w żadnej przesłance podstawienia zupełnie rozkładowego.

Uwaga. Temu prawidłu nie sprzeciwia się rozumownik, wykładniczym nazwany, którego wyraz średni jest pojedynczym. A zatem prawidłowy jest następujący rozumownik:

Sokrates był jednym z pogan;

Sokrates nie czcił fałszywych bogów:

Więc jeden z pogan nie czcił fałszywych bogów.

Bo wyraz pojedynczy nie przypuszcza dwuznaczności, która, jakśmy dopiero widzieli, jest przyczyną nieprawidłowości.

130. *e)* Jeżeli obie przesłanki są twierdzące, następnik nie może być przeczący. Bo gdy obie przesłanki tożsamość skrajnych ze średnim wyrazem twierdzą, widoczną jest rzeczą, że następnik nie może czegoś innego twierdzić (117. 2).

131. *f)* Jeżeli obie przesłanki są przeczące, wniosek jest niemożliwy. Bo jeżeli obie przesłanki są przeczące, natenczas skrajna nie zgadzają się z wyrazem średnim; a jeżeli oba skrajna nie zgadzają się z wyrazem średnim, umysł nie może poznać, czy te skrajna zgadzają się, lub nie zgadzają się między sobą, a zatem żadnego wniosku wyprowadzić nie jest w stanie (n. 117. 1).

132. *g)* Następnik zawsze musi odpowiadać części słabszej. Słabszą częścią w rozumowniku jest przesłanka przecząca i cząstkowa.

A zatem 1) Jeżeli jedna przesłanka jest twierdząca, a druga przecząca, następnik musi być przeczący. Albowiem gdy jedna przesłanka jest twierdząca, a druga

przecząca, widoczną jest rzeczą, że jedno tylko skrajno zgadza się z wyrazem średnim, że drugie skrajno z nim się nie zgadza, że więc te skrajna nie zgadzają się między sobą. Ztąd wynika ostatecznie, że i następnik tę niezgodność wyrażać musi, to jest, że i on musi być przeczący (n. 117. 3).

- 2) Jeżeli jedna przesłanka jest powszechną, a druga cząstkową, musi być i następnik cząstkowy; albowiem, gdy jedna przesłanka jest powszechną, a druga cząstkową, natenczas dwa skrajna tylko co do pewnej części rozciągłości zgadzać się mogą z wyrazem średnim; albo się z nim zgadzać nie mogą. A zatem tylko co do tej części rozciągłości zgadzają się skrajna, albo się nie zgadzają między sobą. A ponieważ następnik jedynie taką zgodność albo niezgodność wyrażać powinien, jaka wpływa z poprzednika; więc musi być sam cząstkowy. Pokazuje się to naocznie w następujących przykładach:

Każda cnota ma miarę roztropności;

Pewna oszczędność ma miarę roztropności:

A więc każda oszczędność jest cnotą.

Albo:

Każda cnota ma miarę roztropności;

Pewna oszczędność nie ma miary roztropności:

A więc żadna oszczędność nie jest cnotą.

133. *h*) Z dwóch cząstkowych przesłanek żadnego wniosku prawidłowo wyprowadzić nie można, czy obie te przesłanki są twierdzące, czy też jedna z nich twierdząca, a druga przecząca.

- 1) Jeżeli obie przesłanki są twierdzące, w żadnej z nich wyraz średni nie będzie miał podstawienia

zupełnie rozkładowego; nie będzie więc wyrazem powszechnym, gdyż w obydwu przesłankach i podmiot i orzecznik są wyrazami częściowymi; to zaś sprzeciwia się prawidłu czwartemu (d). Dla tego nieprawidłowy jest rozumownik:

Niektóre cnoty są ludziom przyjemne;

Niektóre rzeczy, ludziom przyjemne, niepodobają się Bogu:

A więc niektóre cnoty niepodobają się Bogu.

- 2) Jeżeli jedna przesłanka jest twierdząca, a druga przecząca, jeden tylko w nich wyraz, t. j. orzecznik przesłanki przeczącej będzie powszechnym (n. 78 d.), wszystkie zaś inne wyrazy będą częściowe; wniosek zaś musi być przeczący (n. 132. 2), a zatem skrajno większe jest w nim powszechne.

Stąd powstaje pytanie: czy miejsce orzecznika powszechnego w przesłance przeczącej jest zajęte przez wyraz średni, czy też nie jest zajęte; jeżeli jest zajęte przez wyraz średni. Oba skrajna w przesłankach są wyrazami częściowymi, na mocy przypuszczenia, że obie przesłanki są częściowe; w następniku jednak kładzie się skrajno większe, jako wyraz powszechny; a więc następnik szérzej się rozciąga, aniżeli poprzednik (n. 132. 1). Jeżeli zaś miejsce orzecznika nie jest zajęte przez wyraz średni, będzie tenże wyraz średni dwa razy brany jako wyraz częściowy (129 d.). Dla tego nieprawidłowy jest rozumownik:

Pewien człowiek nie jest drapieżny;

Pewien rozbójnik jest człowiekiem:

A więc pewien rozbójnik nie jest drapieżny.

§. 7. POSTAĆ ROZUMOWNIKA NIEZŁOŻONEGO.

134. Każdy rozumownik ma, jakśmy już widzieli, dwie przesłanki, w których się dwa skrajna z wyrazem średnim porównują, aby ztąd odpowiedny wniosek wyprowadzić. Ze względu jednak na układ rozumownika nie można stanowczo oznaczyć, jakie miejsce powinien zajmować w przesłankach wyraz średni, czy on ma zajmować miejsce podmiotu czy też orzecznika; bo wyraz średni może bez naruszenia prawidłowości, zająć miejsce czy to podmiotu czy też orzecznika. Z téj różnaitości ustawienia w przesłankach wyrazu średniego pochodzą rozmaite postacie rozumownika.

Postać więc rozumownika jest stósowném ustawieniem wyrazu średniego i skrajnych, aby z nich wyprowadzić wniosek.

135. Czworaki może być sposób tego ustawienia; ztąd i czworaka postać rozumownika.

a) Wyraz średni jest podmiotem w przesłance większej a orzecznikiem w mniejszej: n. p.

Braci trzeba miłować;

Nieprzyjaciele są braćmi:

A więc nieprzyjaciół trzeba miłować.

b) Wyraz średni jest w przesłance większej i mniejszej orzecznikiem: n. p.

Ciało nie myśli;

Dusza myśli:

A więc dusza nie jest ciałem.

c) Wyraz średni jest podmiotem w obydwóch przesłankach: n. p.

Każdy bezbożny jest nędznym;
 Niektórzy bezbożni są bogaczami:
 A więc niektórzy bogacze są nędznymi.

d) Wyraz średni jest orzecznikiem w przesłance
 większej a podmiotem w mniejszej: n. p.

Pewna istota zmysłowa jest człowiekiem;
 Człowiek jest istotą rozumną.

A więc pewna istota rozumna jest istotą zmysłową,

136. Jeśli teraz wyrazimy wyraz średni przez „S“,
 przesłankę większą przez „W“, a mniejszą przez „M“.
 będziemy mieli następujące wzory tych czterech postaci:

Postać 1. SW.

MS.

MW.

Postać 2. WS.

MS.

MW.

Postać 3. SW.

SM.

MW.

Postać 4. WS.

SM.

MW.

§. 8. TRYB ROZUMOWNIKA NIEZŁOŻONEGO.

137. Tryb jest ułożeniem przesłanek podług ich
 jakości i ilości, stósowném do wyprowadzenia prawidłowego wniosku.

Ponieważ każdy rozumownik ma trzy zdania, i każde
 z tych zdań może być albo powszechném twierdzącém

i powszechném przeczącém, albo cząstkowém twierdzącém i cząstkowém przeczącém, tyle téż w rozumowniku może być trybów, ile jest możliwych połączeń po trzy z powtórzeniem jednego ze czterech pierwiastków. Będzie więc możliwych trybów 64.

Z tych jednak ze względu na prawidłowość rozumownika daleko większą część trzeba odrzucić. Pozostanie więc dla pierwszej postaci tylko cztery tryby, dla drugiej także cztery, dla trzeciej zaś sześć. Tryby czwartej postaci są dla ich zawiłości i krętaniny mniej użyteczne; i przeto je można zupełnie pominąć.

138. Wyrażając zdanie powszechne twierdzące przez „A“, powszechne przeczące przez „E“; cząstkowe twierdzące przez „I“, cząstkowe przeczące przez „O“; można tryby każdej postaci w następujący sposób przedstawić:

a) Tryby pierwszej postaci:

AAA, AII, EAE, EIO.

b) Tryby drugiej postaci:

EAE, AEE, EIO, AOO.

c) Tryby trzeciej postaci:

AAI, AII, IAI, EAO, EIO, OAO.

139. Każda postać ma właściwe sobie prawa.

W pierwszej postaci przesłanka mniejsza musi być twierdzącą. Bo gdyby była przeczącą, musiałby i wniosek być przeczący (n. 132, 1); lecz to się sprzeciwia tej postaci. Albowiem jeśli wniosek jest przeczący, skrajno jego większe musi mieć podstawienie rozkładowe, i być wyrazem zupełnie powszechnym; więc to samo skrajno musi być powszechném i w poprzedniku (n. 127); lecz to skrajno jest w przesłance większej jako orzecznik zdania twierdzącego tylko cząstkowém (n. 78 b.); a więc aby zostało powszechném, trzeba by przesłankę większą

przemienić z twierdzącej na przeczącą; wtedy zaś obie przesłanki byłyby przeczące; z których żadnego wniosku wyprowadzić nie można (n. 131).

Stąd wynika, że wyraz średni w przesłance większej musi być powszechnym (n. 129); a ponieważ w tej przesłance jest podmiotem (n. 136); więc i ona także jest powszechną.

140. W drugiej postaci niemogą być obie przesłanki twierdzące; lecz jedna z nich musi być przecząca. Albowiem w tej postaci wyraz średni jest orzecznikiem w obu przesłankach; gdyby więc obie przesłanki były twierdzące, wyraz średni byłby dwa razy wzięty jako częściowy co się sprzeciwia czwartemu prawidłu (n. 129).

Dla tego przesłanka większa musi być powszechną. Bo wniosek w tej postaci jest przeczący; a zatem skrajno jego większe jest powszechne; to zaś skrajno jest podmiotem w przesłance większej; a więc i ona jest powszechną.

141. W trzeciej postaci przesłanka mniejsza musi być twierdzącą. Dowód na to jest tensam, co w pierwszej postaci (139).

Wniosek zaś musi być częściowy. Bo przesłanka mniejsza jest twierdzącą; skrajno zaś mniejsze jest jej orzecznikiem, a zatem wyrazem częściowym. Lecz to samo skrajno jest podmiotem wniosku; a więc i wniosek musi być częściowy.

§. 9. ROZUMOWNIK PRZYPUSZCZALNY CZYLI ZŁOŻONY.

142. Rozumownik przypuszczalny (hypotheticus) wyprowadza z przesłanki przypuszczalnej wniosek do-

rażny. W tym rozumowniku tak się dzielą części zdania przypuszczalnego, że jedna albo druga z tychże części kładzie się zamiast przesłanki mniejszej; a które pozostań, wywodzą się przez wniosek twierdząco albo przecząco. Ta część, która się kładzie zamiast przesłanki mniejszej, zastępuje miejsce wyrazu średniego. N. p. Świat ma przyczynę swego istnienia albo sam w sobie albo w innéj istocie:

Nie ma jój sam w sobie;

A więc ją ma w innéj istocie.

143. Układ i prawidłowość rozumownika przypuszczalnego wyraźniej się pokaże z wyłuszczenia szczególnych jego gatunków. Ponieważ rozumownik przypuszczalny składa się ze zdań przypuszczalnych, zdania zaś przypuszczalne są warunkowe, rozłączne, łączne i zjednoczone (87); więc i rozumownik jest przypuszczalny, warunkowy, rozłączny, łączny i zjednoczony.

§. 10. Rozumownik warunkowy.

144. Rozumownik warunkowy (conditionalis) wyprowadza z przesłanki warunkowej wniosek doraźny.

Dwojaka jest prawidłowa tego rozumownika postać:

a) Pierwsza wyprowadza z prawdziwości poprzednika prawdziwość następnika: n. p.

Jeśli Bóg jest sprawiedliwy, będzie karany bezbożnik;

Bóg jest sprawiedliwy:

A więc będzie karany bezbożnik.

b) Druga wyprowadza z fałszywości następnika fałszywość poprzednika: N. p.

Jeśli kościół błądzi, Bóg kłamie;

Bóg nie kłamie:

A więc kościół nie błądzi.

Prawidłowość tych dwóch postaci opiera się na prawdziwości związku, który zachodzi między warunkiem i zawarowaniem (n. 8, 9, 2).

145. Są jednak w tym rozumowniku dwie postacie nieprawidłowe i błędne:

a) Gdy z prawdziwości następnika wyprowadza się prawdziwość poprzednika: n. p.

Jeśli Pompejusz zamordował Cezara, Cezar umarł
Cezar umarł:

A więc Pompejusz zamordował Cezara.

b) Gdy z fałszywości poprzednika wyprowadza się fałszywość następnika: n. p.

Jeśli Brutus mówi, to żyje;

Brutus nie mówi:

A więc nie żyje.

Przyczyna téj podwójnej nieprawidłowości zależy na tém, że mogą się znaleźć jeszcze inne warunki, pod którymi jedno i to samo zawarowane sprawdzić można.

146. Zdawałoby się na pierwszy rzut oka, że, ponieważ jeden jest tylko warunek, pod którym sprawdza się zawarowane, dałyby się w rozumowniku warunkowym użyć i te ostatnie dwie postacie. Lecz dokładniej rzecz rozważywszy, spostrzeżemy, że i w tym razie nie odstępujemy od dwóch pierwszych prawidłowych postaci (n. 144 a, b). Albowiem jeżeli jedyny tylko warunek zachodzi, zdanie warunkowe jest właściwie wyłącznym,

a więc równoważy dwom zdaniom (n. 92 a). I tak w rozumowniku:

Jeśli jesteś sprawiedliwym, jesteś Bogu miłym;

Jesteś Bogu miłym:

A więc jesteś sprawiedliwym:

przesłanka warunkowa równoważy zdaniom:

Jeśli jesteś sprawiedliwym, jesteś Bogu miłym:

Jeśli nie jesteś sprawiedliwym, nie jesteś Bogu miłym;

a przesłanka mniejsza równoważy zdaniom:

Jesteś Bogu miłym,

Nie jesteś Bogu niemiłym:

a więc i wniosek równoważy zdaniom:

Jesteś sprawiedliwym,

Nie jesteś niesprawiedliwym;

a zatem wnioskowanie nie dzieje się tu podług pierwszej nieprawidłowej postaci (n. 145 a.) pierwszego zdania; ale podług drugiej prawidłowej postaci (n. 144 b.) drugiego zdania. Tożsamo gdy się warunek przeczy:

Nie jesteś sprawiedliwym:

Więc nie jesteś Bogu miłym:

nie wnioskuje się podług drugiej nieprawidłowej postaci (n. 145 b.) pierwszego zdania; ale podług pierwszej prawidłowej postaci (144 a.) drugiego zdania.

§. 11. Rozumownik rozłączny.

147. Rozumownik rozłączny (disjunctivus) zawiera w swym poprzedniku zdanie rozłączne (n. 90).

Gdy zdanie jest właściwie rozłącznym i z dwóch części się składa; mogą być dwie postacie w tym rozumowniku.

a) Piérwsza przeczy jedną część w przesłance mniejszej, a twierdzi we wniosku drugą: n. p.

Albo Bóg błądzi, albo świat;

Bóg nie błądzi:

A więc błądzi świat.

b) Druga postać twierdzi jedną część w przesłance mniejszej, a przeczy we wniosku drugą: n. p.

Albo się ziemia rusza, albo słońce;

Ziemia się rusza:

A więc nie rusza się słońce.

148. Prawdliwość tego rozumownika opiera się na prawdziwości zdania rozłącznego. Bo gdy zdanie jest właściwie rozłączne, nigdy jego części obie razem ani prawdziwe ani fałszywe być nie mogą; ale jedna tylko prawdziwą a druga fałszywą być musi (n. 90); dla tego więc, gdy jedna część się przeczy, drugą trzeba twierdzić; a gdy jedna się twierdzi, drugą trzeba przeczyć.

Z téj przyczyny zachodzą co do prawdziwości wniosku trzy ważne warunki: 1 aby do dwóch części zdania rozłącznego nie można było dołączyć żadnej trzeciej: 2. aby te dwie części nie mogły być razem prawdziwe: 3. aby téż nie mogły być razem fałszywe. Dlatego błędny jest rozumownik:

Duch jest albo częścią albo ruchem ciała;

Nie jest częścią ciała:

A więc jest ruchem ciała.

149. Może jednak tu pomimo warunków ukrycie wkraść się błąd: n. p.

Albo jesteś uczonym, albo nie jesteś uczonym;

Jesteś uczonym:

A więc nie jesteś uczonym.

Tu w przesłance mniejszej twierdzi się pierwsza część przesłanki większej; więc musi się we wniosku druga przeczyć. Lecz tu się to nie dzieje; bo drugą część przesłanki większej bez zmiany swój jakości położono we wniosku; powinno bowiem być: Więc nie jesteś nieuczonym: a zatem: jesteś uczonym.

150. Jeżeli zdanie rozłączne zawiera więcej niż dwie części, trzy stąd powstają postacie:

a) Pierwsza przeczy jedną część w przesłance mniejszej, a inne rozłącznie twierdzi we wniosku: n. p. Ilość A jest albo równą ilości B, albo jest większą od niej, albo mniejszą;

Ilość A nie jest równą ilości B:

A więc jest albo większą, albo mniejszą.

b) Druga przeczy łącznie wszystkie części, oprócz jednej, i tę twierdzi we wniosku: I tak n. p. zostając przy tém samem zdaniu rozłącznym, można tak wnioskować:

Ilość „A” nie jest ani większą ani mniejszą od ilości „B”,

A więc ilość A równa się ilości B.

c) Trzecia twierdzi jedną część, a inne we wniosku łącznie przeczy: n. p.

Ilość „A” jest równą ilości „B”:

A więc ilość „A” nie jest ani większą ani mniejszą.

§. 12. ROZUMOWNIK ŁĄCZNY.

151. Rozumownik łączny (conjunctivus) zawiera w swym poprzedniku zdanie łączne (n. 91).

Jedną ma tylko postać, która jedną część twierdzi, a drugą we wniosku przeczy: n. p.

Piotr niemógł takiego dnia być w Rzymie i w Neapolu;

Takiego dnia był w Rzymie:

A więc nie był w Neapolu.

152. Prawdliwość tego wywodu opiera się na istocie zdania łącznego. W zdaniu bowiem łącznym nie można dwóch rzeczy razem jako prawdziwych twierdzić; a więc, gdy się jedną z nich jako prawdziwą twierdzi, trzeba koniecznie przeczyć drugą jako fałszywą.

Nie można jednak z fałszywości jednej części zdania łącznego wnioskować na prawdziwość drugiej części. Bo chociaż obie części razem nie mogą być prawdziwe, mogą być jednak fałszywe; a więc, jeżeli jedna jest fałszywą, nie wynika stąd, że druga jest prawdziwą; jak się to z następującego przykładu naocznie pokazuje:

Piotr takiego dnia nie był w Rzymie;

A więc był w Neapolu:

mógł bowiem, chociaż nie był w Rzymie, być na innych niezliczonych miejscach.

153. Gdy jednak zdanie łączne wylicza wszystkie części, które rzecz wyrażona w sobie zawiera tak, iż zdanie łączne na zdanie rozłączne zamienione być może; wtedy bezwątpienia ważny jest wniosek z fałszywości jednej części na prawdziwość drugiej, i to nie tak na

mocy zdania łącznego, jak raczej na mocy zdania rozłącznego, któremu równoważy zdanie łączne. N. p.

Ziemia nie może się razem ruszać i spoczywać;

Nie spoczywa:

A więc się rusza;

Albo: nie rusza się;

A więc spoczywa.

§. 13. ZAMIANA ROZUMOWNIKA ROZŁĄCZNEGO NA WARUNKOWY.

154. Zamiana rozumownika rozłącznego na warunkowy dzieje się przez to, że zdanie rozłączne bez naruszenia swych części sprowadza się na zdanie warunkowe.

Możliwość zamiany wynika z właściwego zdaniu rozłącznemu stosunku, że gdy jedna część się twierdzi, druga się przeczyć musi. Więc twierdzenie jednej części jest warunkiem logicznym przeczenia drugiej; a przeczenie jednej części jest warunkiem logicznym twierdzenia drugiej. Dlatego też z jednego zdania rozłącznego dwie części zawierającego cztery warunkowe zdania wyprowadzić się dają.

Jako przykład weźmy następujące zdanie rozłączne:

Albo się stawi „A“ albo „B“;

z tego się dają wyprowadzić następujące warunkowe zdania:

1. Jeśli się stawi „A“, nie stawi się „B“;
2. Jeśli się stawi „B“, nie stawi się „A“;
3. Jeśli się nie stawi „A“, stawi się „B“;
4. Jeśli się nie stawi „B“, stawi się „A“.

155. Jeżeli zdanie rozłączne ma trzy części, dziewięć warunkowych da się z niego wyprowadzić: n. p.

Albo się stawi „A“, albo „B“, albo „C“:

1. Jeżeli się stawi „A“, nie stawi się ani „B“, ani „C“;
2. Jeżeli się stawi „B“, nie stawi się ani „A“, ani „C“;
3. Jeżeli się stawi „C“, nie stawi się ani „A“, ani „B“;
4. Jeżeli się nie stawi „A“, stawi się albo „B“, albo „C“;
5. Jeżeli się nie stawi „B“, stawi się albo „A“, albo „C“;
6. Jeżeli się nie stawi „C“, stawi się albo „A“, albo „B“;
7. Jeżeli się nie stawi ani „A“, ani „B“, stawi się „C“;
8. Jeżeli się nie stawi ani „A“, ani „C“, stawi się „B“;
9. Jeżeli się nie stawi ani „B“, ani „C“, stawi się „A“.

§. 14. ZAMIANA ROZUMOWNIKA ŁĄCZNEGO NA WARUNKOWY.

156. Podobnym sposobem, jak rozumownik rozłączny, zamienia się także rozumownik łączny na warunkowy przez sprowadzenie zdania łącznego na warunkowe. Zamienia się zaś zdanie łączne na dwa warunkowe (n. 151). I tak n. p. następujące zdanie: Nie może się razem stawić „A“ i „B“:

na następujące dwa zdania warunkowe zamienić można:

1. Jeżeli się stawi „A“, nie stawi się „B“;
2. Jeżeli się stawi „B“, nie stawi się „A“.

Jeżeli jednak zdanie łączne da się przestawić na zdanie rozłączne (n. 153); wtedy oprócz poprzednich dwóch zdań jeszcze następujące dwa warunkowe zdania ze zdania łącznego wyprowadzić można:

3. Jeżeli się nie stawi „A“, stawi się „B“;
4. Jeżeli się nie stawi „B“, stawi się „A“.

§. 15. ZAMIANA ROZUMOWNIKA WARUNKOWEGO NA NIEZŁOŻONY.

157. Zamiana rozumownika warunkowego może się dziać albo ze względu na jego pewno oznaczoną materią, albo ze względu na jego powszechną formę.

Ze względu na materią rozumownika, gdy przedmiot warunku jest tensam, co podmiot zawarowanego, zmiana ta nie podlega najmniejszej trudności. N. p.

Jeśli świat jest kłamcą, nie zasługuje na wiarę;

Świat jest kłamcą:

A więc świat nie zasługuje na wiarę.

Ten warunkowy rozumownik można bez trudności na niezłożony przestawić:

Żaden kłamca nie zasługuje na wiarę;

Świat jest kłamcą:

A więc świat nie zasługuje na wiarę.

Trudniejszą jest przestawa, gdy podmiot warunku nie jest tensam, co podmiot zawarowanego; bo na taką przestawę nie ma ogólnego prawidła; zawsze jednak da się znaleźć jakiś sposób, zapomocą którego przestawę zdania warunkowego na niezłożone uskutecznić można: N. p. zdanie:

„Jeśli kościół błędzi, Bóg błędzi“ można tak przestawić:

Błąd kościoła, jest błędem Boga.

158. Ze względu na formę można łatwo ustanowić powszechny i wszystkim wspólny wzór przestawy rozumownika warunkowego na rozumownik niezłożony. Za podstawę służy związek zachodzący między warunkiem

i zawarowanem; stąd bowiem wynika, że kto warunek twierdzi, i zawarowane twierdzić musi; a kto zawarowane przeczy, i warunek przeczyć musi. I z tego poznać można, kiedy, i która przesłanka w przestawionym rozumowniku ma być twierdzącą albo przeczącą.

Wyraziwszy więc warunek przez „X“, a zawarowane przez „Y“, mamy następujący powszechny wzór przestaw:

1. W rozumownikach twierdzących;

Kto musi twierdzić zdanie „X“, musi twierdzić i zdanie „Y“:

Wszyscy muszą twierdzić zdanie „X“;

A więc wszyscy muszą twierdzić zdanie „Y“.

2. W rozumownikach przeczących:

Kto musi przeczyć zdanie „Y“, musi przeczyć i zdanie „X“:

Wszyscy muszą przeczyć zdanie „Y“;

A więc wszyscy muszą przeczyć zdanie „X“.

Te dwa wzory przedstawiają rozumowniki niezłożone pierwszej postaci (n. 135 a.)

§. 16. Rozumownik zjednoczony.

159. Rozumownik zjednoczony (complexus) zawiera w sobie zdanie zjednoczone (n. 93, 94).

Nie będziemy tu w ogólności mówić o rozumownikach zjednoczonych; lecz w szczególności tylko o tych, których rozwiązanie z powodu zdania zjednoczonego podlega niejakięj trudności.

Tutaj należą te rozumowniki, których skrajno jest wyrazem złożonym (n. 45 c. 46) i w przesłankach tak się dzieli, iż jedna część w przesłance większej, a druga w mniejszej z wyrazem średnim się łączy. N. p.

Aleksander jest królem;

Aristoteles jest nauczycielem Aleksandra:

A więc Aristoteles jest nauczycielem króla.

Zdaje się jakoby podobne rozumowniki odstępowały od prawidłowości, więc je trzeba rozwiązać i uzupełnić.

Nauczyciel Aleksandra jest nauczycielem króla;

Aristoteles jest nauczycielem Aleksandra:

A więc Aristoteles jest nauczycielem króla.

160. Niekiedy stąd powstaje trudność, że we wniosku zdanie, które się zdaje być główném, tak jak brzmi, jest rzeczywiście poboczném; a które się zdaje być poboczném, jest w rozumowaniu rzeczywiście główném. N. p.

Ewangelia nakazuje, abyś nieprzyjaciół twoich miłował;

Stanisław jest twoim nieprzyjacielem:

A więc ewangelia nakazuje, abyś Stanisława miłował.

Zdanie, że trzeba Stanisława miłować, jest główném w tym wywodzie; bo wszystkie inne do udowodnienia tego jednego zmiierzają. Żeby się to więc jawnie pokazało, trzeba w następujący sposób ułożyć ten rozumownik:

Powinieneś twoich nieprzyjaciół miłować podług nakazu ewangelii; Stanisław jest twoim nieprzyjacielem: a więc powinieneś Stanisława miłować podług nakazu ewangelii.

§. 17. ENTYMEMAT CZYLI DOROZUMOWNIK.

161. Entymemat znaczy dosłownie dorozumownik. Niektórzy ten wywód nazywają także dwuzdannikiem albo dwójczakiem, ponieważ się składa z dwóch zdań. Zdaje się jednak że wyraz „dorozumownik“ najwięcej odpowiada wyrazowi greckiemu *ἐνδὲμημα*, i rzeczy przezeń oznaczonej.

Dorozumownik bowiem jest skróconym rozumownikiem, w którym jedna z dwóch przesłanek jest opuszczona; a zatem trzeba się jęj dorozumiewać. N. p.:

Ubodzy są ludźmi;

Więc nie wolno nimi gardzić.

162. Ponieważ łatwo się można dorozumieć, która z dwóch przesłanek jest opuszczona, często się téż tego wywodu używa. Z téj samęj przyczyny ściąga się niekiedy ten wywód w jedno zdanie, wniosek i jego dowód w sobie zawierające: n. p.

Bóg sprawiedliwy będzie karał.

Opuścić zaś można albo przesłankę większą, albo mniejszą. Którą z nich opuszczono, poznaje się ze skrajna w poprzedniku wyrażonego. Jeżeli bowiem w poprzedniku znajduje się skrajno mniejsze, opuszczona jest przesłanka większa; jak w przytoczonym wyżej przykładzie; jeżeli zaś w poprzedniku znajduje się skrajno większe opuszczona jest przesłanka mniejsza n. p.:

Wszystkie sztuki zależą na wprawie:

A więc i wymowa zależy na wprawie.

§. 18. ROZUMOWNIKI WIELOSKŁADNE.

163. Rozumowniki, które więcej niż trzy zdania w sobie zawierają, nazywają się wieloskładnymi. Pierwszy tego gatunku jest epicheremat, który po polsku skupiaczem nazwać można. Jestto rozumownik, w którym jednej albo obudwom przesłankom dołącza się dowód. N. p. Każda istota z części niezłożona jest nieskażytelną; bo nie może być na części rozłożoną;

Dusza ludzka jest istotą niezłożoną z części; bo inaczej nie mogłaby myśleć:

A więc dusza ludzka jest nieskażytelną.

164. Drugi jest wielowywód (polysylogismus), w którym wniosek poprzedniego rozumownika stawia się jako przesłankę następnego. N. p.:

Co jest niezłożoném nie ma części;

Dusza jest niezłożoną;

A więc dusza nie ma części:

Lecz co nie ma części jest nierozdzielném;

A więc dusza jest nierozdzielną.

165. Trzeci jest łańcusznik (sorites) czyli ciąg zdań tak z sobą związanych, że orzecznik pierwszego zdania stawia się jako podmiot drugiego, a orzecznik drugiego jako podmiot trzeciego, i tak dalej, aż się wniosek wyprowadzi przez połączenie podmiotu pierwszego zdania z orzecznikiem ostatniego zdania. N. p.

Kto swych namiętności nie poskramia, ten wiele żąda;

Kto wiele żąda, temu wiele nie dostaje:

Komu wiele niedostaje, ten prowadzi życie niespokojne:

Kto prowadzi życie niespokojne, jest nędznym;

Więc kto nieposkramia swych namiętności, jest nędznym;

To samo można przez wzór ogólny przedstawić:

A jest to samo co B;

B jest to samo co C:

C jest to samo co D;

D jest to samo co X;

Więc A jest to samo co X.

166. Wniosek w tym wywodzie jest widocznie prawdziwy. Bo gdy się jedno o drugim jako o podmiocie orzeka, zapewne tyle się orzeka o podmiocie, ile zawiera w sobie to, co się orzeka (n. 78 a.).

Z układu łańcusznika łatwo spostrzedz można, że on rzeczywiście niczem innym nie jest, jak tylko szeregiem rozumowników, w których opuszczone są wszystkie przesłanki mniejsze, z wyjątkiem przesłanki mniejszej pierwszego rozumownika, i wszystkie wnioski, z wyjątkiem wniosku ostatniego rozumownika. Każdy zaś podmiot przesłanek, z wyjątkiem podmiotu pierwszej przesłanki jest wyrazem średnim odpowiedniego rozumownika. A zatem można z łańcusznika utworzyć tyle rozumowników, ile on ma przesłanek, mniej o jeden.

Oto wzór powszechny przestawy łańcusznika na rozumowniki:

$$\left. \begin{array}{l} 1. A \text{ jest } B \\ 2. B \text{ jest } C \end{array} \right\} = \begin{array}{l} B \text{ jest } C \\ A \text{ jest } B \\ \text{więc } A \text{ jest } C \end{array}$$

$$\begin{array}{l}
 3. C \text{ jest } D = \left\{ \begin{array}{l} C \text{ jest } D \\ A \text{ jest } C \\ \text{więc } A \text{ jest } D \end{array} \right. \\
 4. D \text{ jest } X = \left\{ \begin{array}{l} D \text{ jest } X \\ A \text{ jest } X \\ \text{więc } A \text{ jest } X \end{array} \right.
 \end{array}$$

167. Co do prawidłowości wniosku trzeba uważać:

- 1) Aby się do łańcusznika nie wkradło zdanie przeczące między twierdzące zdania, i aby nie były wszystkie zdania przeczące. Ta jednak przesłanka, która bezpośrednio poprzedza wniosek, może być przeczącą; lecz w takim razie i wniosek musi być przeczący.
- 2) Aby oprócz pierwszego zdania żadne inne zdanie nie było cząstkowe. Jeżeli zaś pierwsze zdanie jest cząstkowe, wtedy i wniosek cząstkowy być musi.

168. Czwarty jest obosiecznik (dilemma), w którym stawia się zdanie rozłączne, i daje się przeciwnikowi do wyboru którąkolwiek część; z każdej się jednak dla przeciwnika niepomyślny wniosek i konieczność tegoż wniosku wyprowadza. I tak n. p. skeptynom wywodzimy fałszywość zdania, w którym oni twierdzą, że rozum ludzki nie może poznać prawdy:

To wasze zdanie jest albo prawdziwe albo fałszywe:

Jeżeli jest prawdziwe, fałszem jest, że człowiek prawdy poznać nie może, gdyż wy sami przynajmniej tę jedną prawdę poznajecie; Jeżeli jest fałszywe, znowu jest fałszem, że człowiek prawdy poznać nie może, gdyż twierdzenie wasze podług waszego własnego zeznania jest fałszywe: Więc bądź co bądź, fałszem jest, że człowiek prawdy poznać nie może.

169. Z tego się pokazuje, że obosiecznik z czterech zdań się składa; pierwsze jest rozłączne, drugie i trzecie warunkowe, czwarte t. j. sam wniosek, doraźne.

Jeżeli zdanie rozłączne zawiera więcej niż dwie części, więcej też będzie i zdań warunkowych. Liczba zaś zdań warunkowych odpowiada liczbie części w zdaniu rozłącznym zawartych.

107. W trojaki sposób, może się stać obosiecznik nieprawidłowym:

- 1) Jeśli podział części, mogących składać zdanie rozłączne, nie jest zupełny; wtedy bowiem zostawuje się przeciwnikowi jakoby otwór, przez który może umknąć.
- 2) Jeśli się ten wywód da w zupełnie przeciwną stronę odwrócić t. j.; gdy zostawiwszy to samo zdanie rozłączne, z każdej jego części wyprowadza się wniosek przeciwny wnioskowi przeciwnika. Przykład tego odwrócenia przytacza Aristoteles w mowie matki odradzającej synowi, aby się nie podejmował żadnego urzędu, tak rozumującej:

Albo będziesz sprawiedliwie rządził, albo niesprawiedliwie;

Jeżeli sprawiedliwie, nie będziesz się podobał ludziom;

Jeżeli niesprawiedliwie, nie będziesz się podobał bogom:

A więc niepowinieneś się podjąć żadnego urzędu.

Na to syn odparł:

Albo będę sprawiedliwie rządził, albo niesprawiedliwie:

Jeżeli sprawiedliwie, będę się podobał bogom;

Jeżeli niesprawiedliwie, będę się podobał ludziom;

Więc zawsze powinienem objąć jakiś urząd.

- 3) Jeśli to, co się z każdej części wnioskuje, nieprawidłowo, albo tylko prawdopodobnie się wnioskuje; w każdym bowiem razie wywikła się przeciwnik albo przecząc, albo coś przeciwnego wyprowadzając.

ROZDZIAŁ IV.

METODA.

§. 1. POJĘCIE METODY I JÉJ PODZIAŁ.

171. Metoda w ogólności jest sposobem działania, czyli pewnym porządkiem w układzie naszych działań, stósownym do zamierzonego celu.

Gdy więc logika ma to główne zadanie, aby uporządkowała umysłowe nasze działania, zaiste do niej należy wskazać tę metodę, którą zachować mamy, abyśmy prawdę poznać, i z należytą jasnością i gruntownością innym jój udzielić mogli. Bo jeśli w każdej nieco zamkniętej rzeczy do jój rozwinięcia potrzebną jest metoda, toć tém bardziej w badaniu prawdy i umiejętności.

Mało bowiem znajduje się w umiejętności takich rzeczy, które bezpośrednio widzeniem umysłu, jakby na piérwszy rzut oka, poznajemy; daleko więcéj jest takich, które długich, i często powtarzanych spostrzeżeń, porównywań, i rozumowań wymagają; jeżeli więc nie

znamy sposobu, jakim można każdą rzecz na swém właściwém miejscu, stósownie do zamierzonego celu, ułożyć, łatwo się może zdarzyć, że w badaniu naszym z prawej drogi zboczymy.

172. Z tego powodu będziemy teraz rozprawiać o metodzie, i jój rozmaitości; nie wchodząc w drobniejsze szczegóły, które łatwo z główniejszych zasad metody wyprowadzić, i przy danój sposobności wskazać można.

Mamy z własnego doświadczenia to przekonanie, że przedmiotu wiedzy naszej za pierwszym spostrzeżeniem jasno i szczegółowo nie pojmujemy; ale że zaczerpnąwszy przez takie spostrzeżenie ogólne pojęcie jakiego przedmiotu, trzeba nam jeszcze przez powtarzane działanie umysłu zwracać uwagę na pojedyncze części tegoż przedmiotu, trzeba nad nimi się zastanawiać, rozważać je, abyśmy w końcu do jasnego i dokładnego poznania rzeczy przyjść mogli.

173. Do tego działania mamy przed sobą dwie drogi, z których koniecznie jedną albo drugą obrać sobie musimy.

Możemy bowiem rozpocząć od badania jakiejś całości, czyto rzeczywiście, czytóż logicznej (n. 61—63); tak jak nam ją pojęcie ogólne przedstawia; i stopniowo ją rozbierać, rozwijać, aż dojdziemy do ostatnich jój pierwiastków. Albo przeciwnie możemy rozpocząć od ostatnich pierwiastków, i stopniowo postępować do większych części, kojarząc je i układając tak długo, aż je w jedność pewnej całości zbierzemy.

Dwojaka więc jest metoda poznania, rozbiorowa, i zbiorowa (*analytica et synthetica*).

Pierwsza postępuje od rzeczy złożonych do niezłożonych, od mniej powszechnych, do więcej powszech-

nych: druga zaś od rzeczy niezłożonych do złożonych, od więcej powszechnych do mniej powszechnych albo pojedynczych.

174. Dwojakie to postępowanie da się w następujący sposób objaśnić. Gdy n. p. badamy prawdę jakiego zdania, podmiot tego zdania jest przedmiotem naszego badania; orzecznik zaś jest znamieniem, czyli pierwiastkiem tego przedmiotu. Więc podmiot tego zdania jest całością rzeczywistą, a orzecznik częścią metafizyczną téj całości; jest razem i jednym z podrzędników orzecznika; bo się w jego rozciągłości zawiera.

Gdy więc w dochodzeniu prawdy jakiego zdania, rozumując, rozpoczynamy od badania podmiotu, a przechodzimy do badania orzecznika; postępujemy podług metody rozbiorowej od całości do części, od mniej powszechnego do więcej powszechnego.

Przeciwnie zaś, gdy rozpoczynamy od badania orzecznika, aby go z podmiotem zjednoczyć, postępujemy podług metody zbiorowej, od części do całości, od więcej powszechnego do mniej powszechnego.

175. W rozumowniku niezłożonym, o ile on jest wewnętrznym działaniem umysłu, nie da się tak łatwo spostrzedz różnica tych dwóch metod; gdyż to działanie rozpocząć możemy albo od porównania podmiotu, albo od porównania orzecznika z wyrazem średnim, a zatem możemy podług jednej i drugiej metody postępować. Jednak w słownym wyrażeniu rozumownika niezłożonego, czyli w wywodzie, stąd się poniekąd metoda postępowania pokazuje, że przesłanka większa, która w sobie zawiera orzecznik wniosku; zwykle poprzedza przesłankę mniejszą, która zawiera podmiot wniosku; a zatem w rozumowniku pospolicie zachodzi metoda zbiorowa.

Wybitnie zaś pokazuje się ta różnica metody w rozumowniku wieloskładnym, a przede wszystkim w łańcuszniku. W przytoczonym bowiem już wyżej przykładzie (n. 175):

Kto swych namiętności nie poskramia, ten wiele żąda;

Kto wiele żąda, temu wiele niedostaje;

Komu wiele niedostaje, ten niespokojnie żyje;

Kto niespokojnie żyje, jest nędznym;

Więc kto swych namiętności nie poskramia, jest nędznym; widocznie zachodzi metoda rozbiorowa; gdyż się rozpoczyna od podmiotu wniosku: „kto swych namiętności nie poskramia,“ podmiot dostarcza nam środek: „wiele żąda,“ a zapomocą środka dochodzimy do orzecznika wniosku: „nędzny.“

Jeżeli zaś poczynszy od orzecznika wniosku: „nędzny“ zapomocą środka: „kto niespokojnie żyje“ dochodzimy do podmiotu wniosku: „kto swych namiętności nie poskramia“ postępujemy widocznie podług metody zbiorowej:

Kto niespokojnie żyje, jest nędznym;

Komu wiele niedostaje, ten niespokojnie żyje;

Kto wiele żąda, temu wiele niedostaje;

Kto swych namiętności nie poskramia, wiele żąda.

A więc, kto swych namiętności nie poskramia, jest nędznym.

176. Zastosowanie jednej lub drugiej metody zależy od przedmiotu i celu działania. Gdy więc mamy rozwiązać jakieś zagadnienie, i dany nam jest podmiot, tak, że szukać mamy orzecznika; t. j. gdy mamy odpowiedzieć na pytanie: czy to jest podmiot, albo czém on jest, albo jakim on jest, do rozwiązania tych wszystkich pytań

jedyną pewną i naturalną drogą jest badanie danego podmiotu i jego znajomych własności, abyśmy mogli przez to badanie znaleźć własności jego nieznanego. W takim więc badaniu wskazuje nam sama natura rzeczy metodę rozbiorową, jako najstosowniejszą. I dla tego metoda rozbiorowa nazywa się także metodą wynalezienia, że prowadzi do wynalezienia prawd utajonych.

177. Gdy zaś zagadnienie już jest rozwiązane, i o to tylko idzie, aby wynalezioną prawdę innym udzielić, i przekonać ich o niej; wtedy podług jednej i drugiej metody można postępować. Albowiem w takim razie nie tylko podmiot ale i orzecznik zdania już jest znany. Pozostanie więc tylko udowodnić, że się z sobą zgadniają. W tém zaś udowodnieniu można albo od podmiotu albo od orzecznika rozpocząć.

Jednak do rozwijania dowodów i do wykładów naukowych, stosowniejszą jest metoda zbiorowa; bo ona jaśniej rzecz wyluszcza, łatwiej przekonywa, i więcej wspiera pamięć; przedstawiając umysłowi cały szereg ściśle z sobą związanych wywodów. I dla tego téż metoda ta nazywa się metodą nauczania.

Do całkowitego zaś, i stosownie urządzonego układu jakiej umiejętności potrzebną jest jedna i druga metoda. Trzeba bowiem wszystkie szczegóły do wspólnej i powszechnej zasady, i jej powszechnego przedmiotu sprowadzić; trzeba te szczegóły odróżnić, rozdzielić, trzeba je w pewnym porządku ułożyć i rozwinąć; trzeba nareszcie wszystko z sobą ściśle połączyć, ażeby w téj różnorodności jedność i całość istniała. Tego wszystkiego bez jednej i drugiej metody skutecznie nie można.

178. Postępując w wywodzeniu lub w dowodzeniu prawdy na drodze jednej lub drugiej metody, przycho-

dzimy do wniosku albo widocznie pewnego, albo prawdopodobnego. Ztąd téż pochodzą dwojakie wywody: widoczne i prawdopodobne.

§. 2. WYWÓD WIDOCZNY.

179. Wywodem widocznym, czyli uwidocznieniem (*demonstratio*), nazywa się każdy wywód prawidłowy, który z przesłanek widocznie pewnych, pewną prawdę wyprowadza. Ztąd téż bierze on i nazwę swoją, i różni się tém od innych wywodów, iż prawdę naocznie przedstawia i udowadnia.

Przesłanki mogą być albo bezpośrednio widoczne, gdy prawda w nich zawarta sama przez się umysłowi się objawia; albo pośrednio widoczne, gdy prawda w nich zawarta przez inne bezpośrednio widoczne przesłanki jest udowodnioną.

Przesłanki więc są przyczyną wyvodu widocznego; bo z nich wynika prawdziwe i pewne poznanie wniosku; poprzedzają wniosek, o ile ich prawdziwość pierwój niż prawdziwość wniosku poznana być musi; nareszcie muszą być jaśniejsze niż wniosek; bo inaczej nie mogłaby z nich jasność wypływać na wniosek.

180. Co do sposobu, w jaki się wywody wyprowadzają, może być wywód albo wręczny albo uboczny (*demonstratio directa v. indirecta*).

Wywód wręczny pokazuje wprost, że orzecznik zgadza się lub nie zgadza się z podmiotem, a pokazuje to przez znamiona, które albo podmiot albo orzecznik w sobie zawiera. I tak n. p. dowodzę, „że Bóg od żadnej innej istoty nie zawiśł“ przez to znamię: „bo jest pier-

wszą przyczyną wszech rzeczy“. To znamię należy do istności podmiotu; pierwsza bowiem przyczyna od żadnej innej zawisłą być nie może.

181. Wywód uboczny przeciwstawia zdaniu mającemu być dowiedzioném zdanie sprzecznie przeciwne, i z tego wyprowadza wniosek niedorzeczny; z kąd wynika, że zdanie sprzecznie przeciwne jest fałszywe, a zdanie mające być dowiedzioném prawdziwe; bo ze zdań sprzecznie przeciwnych jedno musi być prawdziwe, drugie zaś fałszywe. I tak n. p. gdyby kto przeczył, że Bóg jest wieczny, możnaby w ten sposób przeciwko niemu wystąpić:

Co nie jest wieczném, wyprowadzone jest przez jakąś przyczynę z nicestwa;

Podług twego twierdzenia Bóg nie jest wieczny;

Więc przez jakąś przyczynę wyprowadzony jest z nicestwa;

Więc pierwsza przyczyna wszechrzeczy wyprowadzoną jest z nicestwa przez jaką inną przyczynę;

To zaś jest niedorzecznością;

A więc niedorzecznością jest, że Bóg nie jest wieczny;

A więc jest wieczny.

Można tu jeszcze dołączyć sposób wyvodu „argumentatio ad hominem“ nazwany, gdy ze zdania przeciwnika wyprowadzamy wniosek, nasze własne a jemu przeciwne zdanie dowodzący: i odwrotne obrócenie wyvodu przeciwnika, gdy z jego własnego zdania albo wniosku coś, co mu nie jest na rękę, wyprowadzamy.

182. Ze względu na środek dowodzenia dzielą się wywody na wywody z pierwszości i wywody następności (a priori et a posteriori). Ta pierwszość i następność

nie odnosi się tu do porządku logicznego względem poznania, co pierwój, a co następnie pojmujemy; boć w każdym wywodzie przesłanki pierwój poznane być muszą, aniżeli wniosek. Ona się odnosi do porządku rzeczowego, czyli ontologicznego, to jest do przeosobnej zawisłości jednej rzeczy od drugiej.

Zawisłość zaś w porządku ontologicznym jest albo fizyczna, jaka zachodzi między przyczyną a skutkiem; (przyczyna bowiem musi poprzedzać skutek); albo metafizyczna, jaka zachodzi między istnością i jój własnościami (własności bowiem wypływają z istności i są jakby jój skutkiem).

Kiedy więc przesłanki wyrażają rzecz, od której w porządku ontologicznym zawisła rzecz przez wniosek wyrażona, taki wywód nazywa się wywodem z pierwszości: n. p. gdy z rozumowości wywodzę wolność człowieka.

Kiedy zaś przesłanki wyrażają rzecz, która w porządku ontologicznym zawisła od rzeczy przez wniosek wyrażonej, taki wywód nazywa się wywodem z następności: n. p. gdy z istnienia rzeczy stworzonych dowodzę istnienie Boga, Stwórcy wszech rzeczy.

183. Te dwa sposoby wywodów można tak połączyć, że od wyvodu z następności przechodzi się jakby w nawrotném kole do wyvodu z pierwszości; (o ile przez takie dowodzenie pragniemy zbadać przyczynę), a od przyczyny nawrotnie przechodzi się do zbadania jój skutków. I dla tego te dwa tak połączone wywody nazywają się wywodem nawrotnym.

Nie jest to bynajmniej tak nazwanem kołem błędnym, lecz bardzo doskonałym sposobem dowodzenia. Albowiem przez wywód z następności dochodzimy przy-

czyny istnienia rzeczy i jej rozmaitych własności; ztąd zaś nawrotnie postępując, jaśniej i dokładniej poznajemy naturę tej rzeczy, jej skutek, rozciągłość i t. d. I tak n. p. gdy z dziwnego porządku tego świata dowiedliśmy opatrności Boskiej, z téjże saméj opatrności Boskiej daleko doskonalej poznajemy ten porządek świata w tych rzeczach, których przez doświadczenie osiągnąć nie można, i których poznanie przechodzi siły rozumu ludzkiego.

Fizycy i astronomowie często używają nawrotnego wywodu. Spostrzegłszy bowiem jakie zjawisko natury dochodzą najprzód jego przyczyny i praw, a te poznawszy zwracają się do dalszego i dokładniejszego objaśnienia tego samego zjawiska.

184. Każdy wywód musi mieć pewny punkt oparcia czyli pewne zasady, na których polega. Zasada jest zdaniem wyrażającym widoczną prawdę jako podstawę na udowodnienie prawd innych. Jedne z tych zasad wpływają na wywód czynnie (actu), drugie możnie (virtute). Do zasad wpływających na wywód czynnie należą te zasady, które się w dowodzeniu wyraźnie stawiają. Takimi są przesłanki wywodu. Do zasad wpływających na wywód możnie, należą te zasady, które z natury rozumowania albo z pewności albo z samego przedmiotu wynikają; i dla tego się téż jako niezaprzeczalne przypuszczają. Takimi są zasady tożsamości i różności (118—119), na których się każde rozumowanie opiera. Takimi są zasady każdej postaci wywodu właściwe (134—135). Taką jest zasada sprzeczności: „jedno i to samo nie może równocześnie być i nie być“. Takimi są i inne prawdy pierwiastkowe, od których wszelka pewność zawisła.

185. O zasadach możnie wpływających, po części już mówiono, po części się mówić będzie na inném miejscu; tu więc tylko o zaśadach czynnie na wywód wpływających mówić będziemy.

Zasady czynnie na wywód wpływające, są albo rozbiorowe, albo zbiorowe.

W zasadach rozbiorowych stanowi orzecznik istność podmiotu, albo z niej się wyprowadza. I dla tego te zasady mają powszechność metafizyczną i bezwzględną konieczność, tak, że ich przeciwieństwo jest niemożliwem (n. 73).

Rozbiorowe zasady objawiają swą prawdziwość albo same przez się, t. j. przez samo zrozumienie wyrazów, i te się nazywają bezpośrednimi. (Takiemi są wyżej wymienione (n. 184), albo téż widoczność ich prawdy wynika z bezpośrednich lub innych już pewno udowodnionych zasad; i te się nazywają pośrednimi.

186. Niektóre z zasad rozbiorowych bezpośrednich, wspólne są wszystkim naukom, niektóre zaś wspólne są tylko niektórym naukom. Wspólne wszystkim naukom są te, które same przez się swą prawdą jaśnieją, i rozum niejako do siebie porywają, i wszelkie wykształcenie i naukę poprzedzają. Takiemi są n. p. zasady następujące: „całość jest większa aniżeli jój część pojedyncza“. „Dwie rzeczy tożsame z trzecią, są tożsame i między sobą“ i t. d.

Wspólne niektórym tylko szczególnym naukom są te, które wprawdzie bezpośrednio swą prawdą jaśnieją rozumiejącemu określenie podmiotu; lecz ponieważ z natury rzeczy nie są wszystkim znajome, więc dopiero się ich przez szczególne nauki nabywa. Takiemi są zasady geometryi, n. p. „Wszystkie kąty proste są sobie równe“;

albo zasady logiki, n. p. Dwa zdania sprzecznie przeciwnie nie mogą być razem prawdziwe.

187. Zasady zbiorowe lub doświadczalne (73 b.) są także albo bezpośrednio albo pośrednie. Bezpośrednie wynikają wprost z doświadczenia bez żadnego rozumowania, i te wszystkie są pojedyncze; bo się nabywają przez zmysły, które tylko pojedyncze przedmioty przedstawiają. Z pojedynczych zaś przedmiotów nie można bezpośrednio, t. j. z samego tylko pojęcia rzeczy, bez żadnego wyvodu, wyprowadzić zasad powszechnych. Pośrednie wyprowadzają się z doświadczenia zapomocą rozumowania, i te mogą być pojedyncze, cząstkowe i powszechne.

Najbardziej tutaj idzie o sposób, jakim przez doświadczenia i za pomocą rozumowania utworzyć można zasady zbiorowe powszechne. Dzieje się to przez indukcyę, którą po polsku nazwać można naprowadnikiem. Odpowiada ten wyraz i łacińskiemu „inductio“ i greckiemu „ἐπαγωγή“, i rzeczy samęj, gdyż ten sposób rozumowania naprowadza czyli wprowadza nas po drodze doświadczenia do utworzenia zasad powszechnych.

§. 3. NAPROWADNIK.

188. Naprowadnik (inductio) w ogólności, jest działaniem umysłu, przez które, oparci na doświadczeniu, za pomocą oderwania, albo rozumowania, tworzymy z pojedynczych, powszechne zasady. Przez doświadczenie zaś rozumi się tu każde poznanie przez zmysły nabyte, które się nam albo samo nasuwa, albo którego się umyślnie za pomocą sztuki szuka; t. j. gdy tego, co

się w rzeczach pod zmysły podpadających dzieje, albo zjawia, za pomocą środków naukowych śledzimy i dochodzimy.

189. Dwojaki więc zawiera naprowadnik sposób tworzenia powszechnych zasad. Pierwszym jest oderwanie a drugim rozumowanie.

Oderwanie zachodzi właściwie w zasadach rozbiorowych, przynajmniej w tych, które z natury rzeczy nie są od wszystkich poznane, i na tém zależy, że najprzód poznajemy wyrazy jakiego pojedynczego przedmiotu, potem tożsamość tych wyrazów, a w końcu stąd wynikającą bezwzględną powszechność zasady: I tak n. p. najprzód poznaję, że dom jest całością, potem to, że izba jest tego domu częścią, potem to, że dom jest większy, aniżeli ta izba; a wreszcie z tego wszystkiego i przez to wszystko, widzę, że każda całość jest większą, aniżeli jój część.

Rozumowanie zachodzi właściwie w zasadach zbiorowych, i zależy na tém, że, oparci na doświadczeniu, wnioskujemy o podmiocie powszechnym to, cośmy o każdym z jego podrzędników z osobna twierdzili, lub przeczyli. I ten sposób tworzenia powszechnych zasad zbiorowych jest właściwym naprowadnikiem.

190. Właściwy naprowadnik jest albo zupełny albo niezupełny.

Naprowadnik jest wtedy zupełny, gdy o całym powszechnym podmiocie wnioskujemy to, cośmy o wszystkich jego podrzędnikach z osobna twierdzili lub przeczyli: n. p. gdy stąd, że widzenie, słuch, smak, powonienie, i dotykane podlegają omyłkom, wnosimy w powszechności: że wszystkie nasze zmysły podlegają omyłkom.

Stąd się jasno pokazuje, że naprowadnik zupełny jest wywodem widocznym w formie entymematu, którego poprzednik zawiera wyliczenie spójne zdań, w których każdemu podrzędnikowi przypisuje się orzecznik.

Jeżeli więc wyrażamy podmiot powszechny przez P; a podrzędniki jego przez A, B, C, ... X, a orzecznik przez O, mamy następujący wzór:

A i B i C.... i X jest O;

Każde P jest albo A albo B, albo C.... albo X:

Więc każde P jest O. Ułożony jest ten wywód podług pierwszego trybu pierwszej postaci (n. 135 a. 138 a).

191. Niezupełny naprowadnik jest wtedy, kiedy o podmiocie powszechnym wnioskujemy to, cośmy o wielu podrzędnikach jego z osobna twierdzili lub przeczyli. Ten wywód jest bardzo często używany w naukach fizycznych i w innych, które swe zasady z doświadczenia wyprowadzają; gdyż niepodobna zawsze wszystkie podrzędniki podmiotu powszechnego wysledzić.

Wywód ten wtedy jest prawidłowy, i wtedy rodzi pewność, kiedy doświadczenie pokazuje, że we wielu podrzędnikach, pomimo zmian różnych okoliczności, jedna i ta sama własność, czynność, bierność, albo coś podobnego, stale i jednostajnie się objawia. Stąd bowiem, na pewnej podstawie oparci, wywodzimy, że ten stały, jednostajny skutek także i przyczynę stałą i jednostajną mieć musi; i że tą przyczyną jedynie natura tych podrzędników być może. Stąd zaś ten wniosek wynika, że to, co wypływa z natury niektórych rzeczy, jest czemś powszechnie wspólném u wszystkich tych rzeczy, które tę samą naturę mają.

192. Niezupełny więc naprowadnik przechodzi od pojedynczych doświadczeń do wniosku powszechnego, jakby po stopniach, przez następujące trzy rozumowniki:

a) Zjawisko, które pomimo zmian okoliczności stałe jest, i jednostajne, musi mieć przyczynę stałą i jednostajną;

Lecz zjawisko, którego doświadczyłem w tych jednostnikach, było pomimo zmian okoliczności stałe i jednostajne:

A więc to zjawisko ma przyczynę stałą i jednostajną.

b) Co się stale i jednostajnie objawia we wielu jednostnikach, to pochodzi z ich natury;

Lecz przyczyna stała i jednostajna doświadczonego zjawiska jest to, co się stale i jednostajnie w jednostnikach objawia:

A więc ta przyczyna stała i jednostajna doświadczonego zjawiska pochodzi z natury jednostników.

c) Co pochodzi z natury niektórych jednostników, musi być wspólném wszystkim jednostnikom mającym tę samą naturę;

Lecz zjawisko doświadczone w niektórych jednostnikach pochodzi z ich natury:

A więc to zjawisko musi być wspólném wszystkim jednostnikom mającym tę samą naturę.

193. Gdy idzie o uczynki ludzi, których działanie nie jest z konieczności natury przeznaczone wyłącznie do jednego rodzaju skutków, (jak to się dzieje w istotach nierozumnych,) lecz zależy od ich wolnego wyboru; z naprowadnika ten tylko może wynikać wniosek, że w pewnych okolicznościach ludzie pospolicie raczój tym, ani-

żeli innym sposobem działać zwykli. Taki zaś wywód rodzi tylko pewność moralną.

§. 4. WYWODY PRAWDOPODOBNE.

194. Wywód prawdopodobny wyprowadza z przesłanek prawdopodobnych wniosek prawdopodobny. Przesłanki zaś, albo obie, albo jedna z nich, mogą być prawdopodobne.

Prawdopodobnym nazywa się każde zdanie, które chociaż nie jest zupełnie pewnym, t. j. chociaż nie wyklucza zupełnie przeciwnego sobie zdania; jednak się opiera na dowodach zdolnych skłonić ludzi roztropnych i wykształconych do przypuszczenia jego prawdziwości.

Różnica więc między wywodem prawdopodobnym a widocznym zależy na tém, że pierwszy opiera się na przesłankach prawdopodobnych, drugi zaś opiera się na przesłankach widocznych. Co do zewnętrznej formy żadna między nimi nie zachodzi różnica.

195. Tak jak zdania widoczne odnosić się mogą do zasad bezpośrednio pewnych, tak téż i zdania prawdopodobne odnosić się mogą do zasad bezpośrednio prawdopodobnych.

To zdanie jest bezpośrednio prawdopodobne, które za zrozumieniem wyrazów bez żadnych dalszych rozwodów jako takie uznajemy. N. p. „Co przystaje jednej z podobnych sobie rzeczy, to przystaje reszcie tychże rzeczy.“ Albo: „To co największa część ludzi biegłych w naukach, za prawdę uznaje, prawdą jest.“

Wywody prawdopodobne tak jak i widoczne, mogą się wyprowadzać z pierwszości i z następności. Wszystkie bowiem wywody prawdopodobne ostatecznie polegają albo na stósowności albo na przypuszczeniu; stósowność zaś pochodzi z pierwszości, przypuszczenie zaś z następności.

§. 5. STÓSOWNOŚĆ.

196. Stósowność (analogia) w ogólności jest tożsamością stósunków, jakie mają dwie rzeczy do dwóch innych rzeczy.

O ile zaś stósowność zachodzić może w rozumowaniu (o czém tu właściwie mowa), jest ona wywodem, przez który z jednego znajomego stósunku wyprowadzamy inny stósunek nieznanomy. Stąd widać, że wywód stósowności do naprowadnika niezupełnego należy. Bo tak jak naprowadnik postępuje od części do całego rodzaju, tak téż i stósowność postępuje od części do części, które się poniekąd w tym samym rodzaju zawierają: I tak n. p. wywodu stósowności używamy, gdy spostrzegłszy między człowiekiem a zwierzęciem jakieś podobieństwo w niektórych jego działaniach i ruchach, wnosimy, że zwierzęta mają także czucie i wyobrażenia zmysłowe.

Używanie wywodu stósowności jest bardzo częstem, zwłaszcza w naukach, które się opierają na zasadach z doświadczenia czerpanych. Systemy fizyki i najśladowniejsze wynalazki biorą swój początek z wywodu stósowności.

197. Wywód stósowności polega na zasadach następujących:

a) Podobne do siebie rzeczy podobne sprawują skutki, podobne mają własności, podług wzoru podobnego są stworzone, mają podobne cele, podobnym prawom podlegają i t. d.

b) Rzeczom do siebie niepodobnym niepodobne téż przynależą własności, prawa i t. d.

c) Rzeczy przeciwnych przeciwne są przyczyny i t. d.

d) Co prawdą jest w jednej z podobnych rzeczy, prawdą jest i w innych tego samego rodzaju i t. d.

198. Wniosek z wywodu stósowności wyprowadzony musi się zawsze trzymać w granicach prawdopodobieństwa, gdyż stopnia pewności nie dochodzi. Bo chociaż między niektórymi rzeczami zachodzi jakiś podobny stósunek; te same jednak rzeczy pod innymi względami między sobą się różnią; i w tym samym stósunku, który się zdaje im być wspólny, różnić się mogą; zwłaszcza, iż porządek i prawa natury nie są nam dokładnie znajome.

Zatém w używaniu tego wywodu dwóch trzeba się skrajności wystrzegać:

a) Lekceważenia, która to wada właściwą jest ludziom ciasnego pojęcia, nie widzącym związku i zgodności w stósunkach natury; i przesady, gdy kto więcej sobie waży stósowność, aniżeli wywód widoczny.

b) Nieumiarkowanego ścieśnienia, gdy kto dla tego, n. p. że zwierzęta nie mają tych samych przymiotów jak człowiek, zaprzecza im duszę mającą władze zmysłowe; a przeciwnie nieumiarkowanej rozciągłości, gdyby kto n. p. nawet rozum przypisywał zwierzętom.

§. 6. PRZYPUSZCZENIE.

199. Przypuszczeniem (hypothesis) nazywa się zdanie, którego prawdziwość jeszcze nie jest udowodnioną, jednak jako prawdziwe się uważa, ponieważ niektóre skutki i zjawiska odpowiednio tłumaczy. Tak n. p. dla wytłumaczenia zjawisk światła przypuszczają fizycy istnienie eteru, płynu bardzo subtelnego i sprężystego, który wszystko przenika, i bardzo łatwo w ruch drgający wprawiony być może.

Wywód z przypuszczenia nie wychodzi z granic prawdopodobieństwa; opiera się bowiem tylko na możebności, t. j. na zdaniu, że ten lub ów skutek albo to lub owo zjawisko z téj lub owéj przyczyny pochodzić może.

200. Prawdopodobieństwo zaś koniecznie wymaga:

a) Aby przypuszczenie było możebne; t. j. aby nie zawierało w sobie żadnej sprzeczności, aby się nie sprzeciwiało prawom fizycznym, moralnym, albo udowodnionym już doświadczeniom, aby się nie sprzeciwiały tym prawom i temu doświadczeniu wyprowadzone z przypuszczenia wnioski;

b) Aby wszystkie skutki i zjawiska (których wytłumaczenie jest właśnie celem przypuszczenia), albo przynajmniej większa ich część odpowiednio przez nie wytłumaczoną była; i aby było prawdopodobieństwo, że i reszta tych skutków i zjawisk kiedyś w przyszłości przez to samo przypuszczenie wytłumaczoném będzie.

Pod tymi warunkami przynosi przypuszczenie wielkie korzyści, zwłaszcza w naukach z doświadczenia czer-

panych, bo służy do uporządkowania i objaśnienia znanych już skutków i zjawisk, wskazówką jest w badaniu nieznanymi przyczyn; i naprowadza w ten sposób często do ich rzeczywistego odkrycia.

§. 7. ZWODNIKI.

201. Mówiliśmy dotychczas o wywodach, które się na prawdzie i prawidłowości zasadzają, i przeto albo do widocznego, albo do prawdopodobnego poznania rzeczywistości prowadzą. Lecz tak jak każdej, choćby nawet najlepszej rzeczy, tak téż i tych wywodów nadużyć można. I w rzeczy samej nadużywali ich, i nadużywają jeszcze ci, którzy pod pozorem prawdy, błędy tylko i fałsze rozsiewali i rozsiewają. Słusznie więc tym ludziom nadano wzgardliwą nazwę mędrków (*σοφιστῶν*), a nieprawidłowym ich wywodom nazwę zwodników (*σοφισμάτων*), bo ludziom tym nie idzie o właściwą mądrość, która jest istotną prawdą, ale o to tylko, aby przez swoje czzcze dowcipki i obłudność mowy, prawdę zamącić mogli.

Należy więc do logiki i z téj strony ochronić rozum od błędu i fałszu, i wskazać przynajmniej główne zwodniki.

202. Zwodnik (*sophisma*) jest wywodem, który pod pozorem prawdy do fałszu i niedorzeczności prowadzi. Główne zwodniki są następujące:

203. a) Zwodnik dwuznaczności: gdy albo pojedyncze słowa, albo całe zdania przypuszczają różne znaczenia, i w przeciągu wywodu z prawdziwego zna-

czenia przechodzi się do fałszywego. Tym sposobem podeszli Rzymianie króla Antyocho, który się był obowiązał odstąpić im połowę swych okrętów; kazali bowiem, gdy przyszło do wykonania układów, wszystkie jego okręty na pół poprzetrzynać.

Podobna dwuznaczność zachodzi w następującym rozumowniku:

Cokolwiek lata, ma skrzydła;

Kamienie latają.

A więc kamienie mają skrzydła.

204. b) Zwodnik złączenia wnioskuje, że coś przynależy podmiotowi złącznie z jakim przymiotem, co temuż podmiotowi jedynie rozłącznie od owego przymiotu przynależeć może. N. p.

Ślepi widzą, głusi słyszą;

Lecz ślepi są niezdolnymi do widzenia, a głusi są niezdolnymi do słyszenia;

Więc niezdolni do widzenia widzą, a niezdolni do słyszenia słyszą.

Przeciwnie zwodnik rozłączenia wnioskuje, że coś przynależy podmiotowi rozłącznie od jakiegoś przymiotu, co temuż podmiotowi łącznie z owym przymiotem przynależeć może. N. p.

Kto siedzi, nie może chodzić;

Paweł siedzi:

Więc Paweł nie może chodzić.

205. c) Zwodnik przypadkowości przypisuje podmiotowi to, co nie pochodzi z natury lub z własności jego, lecz z obcych temuż podmiotowi przyczyn. N. p.

Nie znasz tego, co jest ukryte pod tą zasłoną;

Pod tą zasłoną ukryta jest matka twoja:

Więc nie znasz matki twojej.

206. *d*) Zwodnik bezwzględności i względności przypisuje podmiotowi bezwzględnie to, co się z nim tylko pod pewnym względem zgadza; albo odwrotnie. N. p.

Paweł nie jest tem, czém jest Piotr;

Piotr jest człowiekiem:

A więc Paweł nie jest człowiekiem.

Albo: Sługa powinien to czynić, co pan każe;

Pan każe mordować:

Więc sługa powinien mordować.

207. *e*) Zwodnik niewiadomości wątku zdarza się często w spornych rozprawach; gdy kto od właściwego przedmiotu rozprawy przechodzi do innego przedmiotu, albo zmienia warunki i inne okoliczności właściwego przedmiotu. Tego błędu dopuszczają się protestanci, którzy z powodu oddawanéj czci obrazom i relikwjom Świętych zarzucają katolikom bałwochwalstwo, pomimo wyraźnéj nauki kościoła katolickiego, że świętym i ich obrazom i relikwjom nie oddaje się cześci Bogu jedynie należnéj. Błąd ten powstać może albo z rzeczywistéj niewiadomości tego, o co się spór toczy, albo z zamiaru wywinięcia się z trudności, albo nareszcie z zamiaru wprowadzenia ludzi w błąd, co jest prawdziwém oszustwem.

208. *f*) Zwodnik podsuwania zasady (*petitio principii*) stawia ukrycie w przesłankach jako pewną zasadę to-samo, co przez wniosek ma być wyprowadzone. Taki błąd spostrzegł Galilaei w następującym wywodzie Aristotelesa:

Wszystkie ciała dążą z natury swéj do środka świata;

Doświadczenie zaś dowodzi, że ciała z natury swéj dążą do środka ziemi:

Więc środek ziemi jest środkiem świata.

Albowiem nie mógł w rzeczy saméj Aristoteles z żadnéj innéj przyczyny twierdzić, że ciała z natury

swój dążą do środka świata, jak tylko z téj, że ciała dążą z natury swój do środka ziemi; a więc podsuwa jako zasadę: że środek ziemi jest środkiem świata: lecz to właśnie miało być udowodnionem.

Jeżeli zaś to, co się jako zasada w przesłankach podsuwa, jest fałszem: dowodzenie takie nazywa się zwodnikiem fałszywego podstawienia (*falsi suppositi*).

209. *g*) Zwodnik błędnego koła (*circulus vitiosus*) zdarza się w dowodzeniu dwóch rzeczy, kiedy pierwsza z drugiej, a druga z pierwszej się wywodzi: n. p. gdyby ktoś tak rozumował: Ziemia się nie rusza; bo się rusza słońce: a odwrotnie: Słońce się rusza; bo się nie rusza ziemia.

210. Zwodnik pozornój przyczynowości przypisuje jakiś czyn, skutek, albo zdarzenie przyczynie, którą uważa jako rzeczywistą, a która przecież nie jest rzeczywistą, i stąd różne wnioski wyprowadza. Tak czynią ci, którzy upadek państwa rzymskiego przypisują religii chrześcijańskiej, a za powód podają to, że upadek tegoż państwa nastąpił dopiero wtedy, kiedy ono zostało chrześcijańskiem. Tak czynią także ci, którzy w dziejach ludzkości jakiś ślepy, nieodmienny los czyli fatum, albo wpływ tajemniczych sił natury przypuszczają. Jak szkodliwym jest ten obłęd rozumu ludzkiego, każdy jasno widzi.

§. 8. ROZPRAWY SPORNE.

211. Pozostaje nam jeszcze coś w krótkości powiedzieć o rozprawach spornych. Przez rozprawę sporną rozumiemy wzajemne przeciwstawienie dowodów w celu

dojścia i wyjaśnienia prawdy przedmiotu pewno określonego. Ze względu na przedmiot trojaka być może ta rozprawa:

a) Dowodząca (apodictiva s. probans), której celem jest przekonać o prawdzie założonego zdania. Do tego celu służy to wszystko, cośmy o wywodach widocznych i prawdopodobnych mówili. Przedewszystkiem powinien dowodzący to o czém ma zamiar przekonać, jasnie i dokładnie rozumieć, odpowiednio słowami wyrazić, a jeżeli potrzeba, określić, na części podzielić, i każdą część z osobna udowodnić.

b) Zbijająca (elenctica s. confutans) pokazuje i udowadnia fałszywość przeciwnego zdania, obalając przytoczone od przeciwnika dowody jużto ze względu na ich przedsobną nieprawdziwość albo niedorzeczność, jużto ze względu na nieprawidłowość wyvodu. Jeżeli zaś przesłanki wywodów po części prawdę, po części fałsz w sobie zawierają; prawdę odróżnia od fałszu, i pokazuje, że nawet ani z tego, co jest samo w sobie prawdziwe, nie wypływa to, co twierdzi przeciwnik. Rozumie się samo przez się, że i w téj jak w każdéj innéj rozprawie trzeba dokładnie zbadać i zrozumieć cały stan rzeczy, o którą idzie.

c) Broniąca (apologetica s. defendens) odpiera przytoczone przeciw założonemu zdaniu zarzuty i trudności, biorąc takowe pod rozwagę, aby ich nieważność pokazać.

212. Ze względu na zewnętrzny układ może téż trojaką być rozprawa:

a) Pospolita, która postępuje wolnym trybem, jak to się zwykle dzieje w potocznej mowie.

b) Sokratyczna, która przez pytania dowcipnie wymyślone i w stósownym porządku ułożone jakby po sto-

pniacli prowadzi przeciwnika do poznania czy to prawdy zdania, o które się toczy rozprawa, czy téż fałszu zdania przeciwnego.

c) Sylogistyczna, czyli rozumownikowa, która wszystkie rozumowania wyraża w ścisłej formie różnych rozumowników, o których już była mowa. Nazywa się także scholastyczną, ponieważ w starożytnych szkołach powszechnie była używaną; i teraz jeszcze używana jest w tych szkołach, którym więcéj na poznaniu prawdy, aniżeli na dźwięcznej i wymuskanéj mowie zależy.

I w rzeczy saméj do poznania prawdy najskuteczniej pomaga rozprawa sylogistyczna. Albowiem krótko, jasno, zwięzle wyraża rzecz słowami; skąd każdy łatwo prawdę pojąć, i niejako widzieć ją i od fałszu rozeznąć może.

213. W rozprawach sylogistycznych, gdy jeden prawdy założonego zdania broni, a drugi odpiera, zachodzą pewne prawidła, które w krótkości nadmienić trzeba.

Broniący usłyszawszy wywód przeciwnika, jeżeli w nim zachodzi nieprawidłowość, opuszcza przesłanki, i przeczy wynik. Jeżeli zaś wywód jest prawidłowy, wy daje sąd o każdéj przesłance; przypuszcza prawdziwą, fałszywą odrzuca, i żąda, aby jéj dowiódł przeciwnik; to zaś, co do rzeczy nie należy, omija. Jeżeli która z przesłanek jest dwuznaczną, odróżnia od fałszu prawdę, prawdę przypuszcza, a fałsz odrzuca; a gdyby jaka część tego odróżnienia pokazywała jeszcze jaką dwuznaczność, i tę daléj odróżnia.

Dane odróżnienie, jeżeli nie jest samo przez się widoczne, broniący objaśnia i udowadnia. Jeżeli wywód

przeciwnika albo ukrycie albo otwarcie polega na fałszywej zasadzie, odrzuca fałszywe podstawienie.

214. Dwuznaczność może zachodzić albo w wyrazie średnim albo w którymś ze skrajnych. Jeżeli dwuznaczność zachodzi w wyrazie średnim, odróżniać trzeba przesłankę większą, i odwrotnie i mniejszą, tak, iż co się przypuściło w przesłance większej, to się odrzuca w mniejszej; a co się odrzuciło w przesłance większej, to się przypuszcza w mniejszej.

Jeżeli dwuznaczność zachodzi w którymś ze skrajnych wyrazów, odróżniać trzeba tę przesłankę, w której się dwuznaczny wyraz znajduje, i tym samym sposobem i następnik. Sam zaś wynik nigdy się nie odróżnia; ale o tyle się przypuszcza albo odrzuca, o ile się przesłanki przypuszczają lub odrzucają.

215. Odpierający, rozważywszy dokładnie objętość i rozciągłość założonego zdania, wywód swój tak układa, żeby wniosek jego był albo sprzecznie, albo odwrotnie przeciwny zdaniu założonemu.

Jeżeli broniący albo wynik, albo którą z przesłanek przeczy; ma odpierający dowieść zaprzeczonej części. Jeżeli zaś broniący odróżnia którąś z przesłanek, ma odpierający dalej prowadzić swój dowód, pokazując, że odróżnienie nie jest stosowne, gdyż w jakim bądź znaczeniu przesłanka się bierze, w takim i wniosek z niej wypływa; albo też pokazując, że odrzucona część jest prawdziwą; albo że wniosek wynika z tej części, którą broniący przypuścił.

KSIĘGA II.

KRYTYKA.

216. Aby poznać prawdę, nie wystarcza uporządkować działania umysłu naszego według zasad prawidłowych, ale konieczną jest rzeczą, aby te działania były prawdziwe, to jest, aby się zgadzały z rzeczywistością, przedstawiając tak podmioty, jakimi one są same w sobie. Bo celem rozumowego badania jest prawda. Do niej rozum z konieczności dąży, i do niej kieruje swe działania. Do jęj więc zbadania i poznania prowadzi i to samo uporządkowanie działań umysłowych.

Dlatego w tęj księdze mówić będziemy najprzód o prawdzie i możliwości jęj poznania, potem o środkach prowadzących do poznania prawdy, nareszcie o znamieniu, po którem się prawda od fałszu rozeznaje.

ROZDZIAŁ I.

PRAWDA I MOŻLIWOŚĆ JEJ POZNANIA.

§. 1. PRAWDA I FAŁSZ.

217. Prawda w ogólności jestto wyrównanie rozumu i rzeczy (adaequatio intellectus et rei). To opisanie zawiera w sobie wszelki rodzaj prawdy: prawdy w rzeczach, prawdy w poznaniu, i prawdy w mowie.

Prawda w poznaniu, o której tu głównie mowa, nazywa się zwykle prawdą logiczną, i zależy na tém, że umysł poznawający wyrównywa rzeczy poznanej, to jest, że pojęcie umysłu przedstawia to samo, co rzecz pojęta w sobie zawiera, że więc poznanie zgadza się z przedmiotem swoim. Prawdę logiczną można więc nazwać zgodnością poznania umysłowego z przedmiotem poznany.

Uwaga. Prawda rzeczy jest zgodnością rzeczy samej z sobą, o ile ta rzecz istnieje albo istnieć może; i żadnej sprzeczności w sobie nie zawiera; a zatem jest tém, czém jest. I tak złoto jest prawdziwém złotem, jeżeli ma wszystko to, co istność złota stanowi. Prawda mowy, czyli prawda moralna, jest zgodnością mowy z myślą mówiącego. Trzeba i to jeszcze dodać, że prawdy ściśle określić nie można; jest ona bowiem pojęciem nadpowszechném, przechodzącym wszystkie rodzaje (u. 28). Zresztą prawda da się łatwiej poznać, aniżeli określić.

218. Prawdzie przeciwnym jest fałsz. Fałsz więc jest niezgodnością poznania umysłowego z przedmiotem poznanym. Ta niezgodność może być albo ujemną, albo dodatną (negativa, positiva).

Ujemna zależy na tém, że umysł swém pojęciem nie wyczerpuje rzeczy w jój zupełności, lecz tylko w części; dodatna zaś zależy na tém, że umysł odmawia rzeczy to, co do niój należy, albo jój przypisuje to, co do niój nie należy.

Z tego więc wypływa, że ujemna niezgodność poznania odnosi się do przedmiotu materialnego; dodatna zaś do przedmiotu formalnego (n. 20). Przedmiot zaś formalny jest właściwym przedmiotem poznania; a zatém ujemna niezgodność jest raczej jakimś rodzajem niewiedomości; a tylko dodatna niezgodność jest właściwym fałszem, bo przez nią tylko wprowadza się niesforność między poznaniem i przedmiotem poznania.

219. Prawda znajduje się i w pojęciach i w sądach, chociaż nie tymsamym sposobem.

Pojęcie bowiem jest wtedy prawdziwe, kiedy właściwy swój przedmiot tak wyraża, że ten wyraz zgadza się z przedmiotem.

Sąd zaś jest wtedy prawdziwy kiedy rzecz, którą wyraża podmiot, jest istotnie taką, jaką jest przedstawiona w twierdzeniu lub przeczeniu, przeciwnie, wtedy jest fałszywy, kiedy rzecz, którą wyraża podmiot, nie jest taką, jaką jest przedstawiona w twierdzeniu lub przeczeniu. Albowiem podmiot sądu zastępuje miejsce rzeczy takiój, jaką ona jest sama w sobie; orzecznik zaś zastępuje miejsce pojęcia, jakie o téj rzeczy umysł sobie utworzył; jedno zaś do drugiego przez spójkę się odnosi, która jest wyrazem tożsamości albo różności.

Stąd wynika, że stosunek między orzecznikiem a podmiotem wyraża stósunek między umysłem i rzeczą. Jeżeli więc n. p. w sądzie twierdzącym orzecznik zastósowany do podmiotu z nim się istotnie zgadza, zachodzi w sądzie stosunek prawdy; w przeciwnym razie zachodzi stosunek fałszu.

220. A więc prawda lub fałsz, jako stósunek między orzecznikiem a podmiotem, ma miejsce w sądzie przedsobnym; t. j. w związku, który zachodzi między orzecznikiem i podmiotem.

Sąd zaś wsobny, t. j. sad uważany jako działanie umysłu, jest albo prawdziwy albo błędny, według tego, czy tworzy prawdziwe czy też fałszywe orzeczenie. A zatem błąd zależy albo w twierdzeniu zgodności w tych rzeczach, które się między sobą nie zgadzają; albo też w przeczeniu zgodności w tych rzeczach, które się między sobą zgadzają.

221. Tak w działaniach umysłowych, jakoteż i w słownych wyrazach tychże działań może zachodzić logiczna prawda albo fałsz, z tą tylko różnicą, że prawda lub fałsz zachodzi w samych działaniach umysłowych, a stąd dopiero przechodzi na słowa, o ile słowa prawdziwe lub fałszywe pojęcia albo sądy wyrażają.

§. 2. STAN UMYŚLU WZGLĘDEM PRAWDY.

222. Umysł pochwycą prawdę, kiedy pojmuje, że rzecz jest taką jaką istotnie jest, albo że nie jest taką, jaką istotnie nie jest. Do takiego poznania może się umysł mniej lub więcej zbliżyć; i stąd pochodzi różnica

stanu, w jakim się umysł względem prawdy znajdować może.

a) Niewiadomość jest brakiem poznania stąd pochodzącym, że umysłowi albo całkiem przedmiotu nie dostaje, albo że umysł nie dostrzega i nie przenika znamion przedmiotu.

b) Wątpienie jest to wachanie się umysłu między dwiema sprzecznościami tak, iż umysł do przypuszczenia jednej z tychże sprzeczności skłonić się nie może.

Wątpienie jest albo dodatne, gdy jedna i druga z tych sprzeczności ma za sobą powody; albo ujemne, gdy żadna z nich nie ma za sobą powodów, albo gdy te powody tak mało znaczą, iż nie zasługują na uwagę.

c) Domyślanie się jest jakąś skłonnością do sądzenia po spostrzeżeniu powodów; i może być wywołane albo przez same powody, albo téż przez usposobienie woli skłaniającej rozum do sądzenia.

d) Prawdopodobieństwo przypuszcza jedną z dwóch sprzeczności, jednak z obawą czy ta przypuszczona sprzeczność nie jest fałszywą. Jest to więc sąd jeszcze niepewny i poniekąd z powątpiewaniem złączony.

e) Pewność jest sądem niezachwialnym, orzekającym zgodność lub niezgodność pojęć z przedmiotami pojętymi. W tym stanie znajduje się umysł, gdy tak silne ma powody do sądu, że wszelką obawę fałszu lub błędu wykluczają.

223. Co do prawdopodobieństwa, konieczność wymaga, aby było roztropne, t. j. aby polegało na ważnych powodach. Ważnym powodem jest ten, który chociaż nie wyklucza możliwości błędu, ma jednak w sobie siłę wystarczającą na udowodnienie rzeczy i na zabicie prze-

ciwnych dowodów. A zatem nim się zdanie wypowie, trzeba pierwój dobrze roztrząsnąć powody, na których toż zdanie polega, a przywiązanie umysłu do tegoż zdania nie powinno przewyższać siły powodów.

Podług stopnia mocy powodów jest i prawdopodobieństwo większe lub mniejsze; stąd i zdania polegające na prawdopodobieństwie są prawdopodobne, prawdopodobniejsze, bardzo prawdopodobne. Jeżeli zdanie nie polega na ważnym powodzie, i ma przeciw sobie powód bardzo prawdopodobny, nazywa się nieprawdopodobnym.

Zdanie roztropne, lecz błędne, nazywa się błędem materyalnym; zdanie zaś nieroztropne i błędne, zowie się błędem formalnym.

§. 3. PEWNOŚĆ I JEJ PODZIAŁ.

224. Pewność, będąc stanem umysłu, jest wsobną; przenosi się jednak na zdanie, o którego prawdzie umysł ma, albo może mieć pewność; i w tém zależy pewność przedsobna. I ta przedsobna pewność nie tylko jest prawdą zdania, lecz zarazem prawdą swymi otoczoną powodami, które okazują, że rzecz inaczej się mieć nie może; co gdy spostrzega umysł, zdanie staje się widoczném, i zniewala umysł do przyznania prawdy.

225. Ze względu na źródło, z którego wypływa, rozróżnia się pewność na metafizyczną, fizyczną i moralną.

Metafizycznie pewne jest zdanie, gdy jemu przeciwne zdanie samo z sobą w sprzeczności stoi.

Fizycznie pewne jest zdanie, gdy jemu przeciwne zdanie sprzeciwia się prawom natury, i dlatego w przypuszczeniu, że te prawa moc swą zachowują, prawdziwe być nie może.

Moralnie pewne jest zdanie, gdy jemu przeciwne zdanie sprzeciwia się powszechnym i stałym obyczajom ludzi, a zatem, w przypuszczeniu tych obyczajów, prawdziwe być nie może.

226. Z poprzedzających uwag wynika ten wniosek, że pewność metafizyczna jest bezwarunkowa, fizyczna zaś i moralna warunkowa. I dlatego pewność metafizyczna zawiera w sobie największą siłę; bo w żadnym razie żadnego wyjątku nie przypuszcza; a zatem jój przeciwieństwo jest niemożliwe.

Mniejszą siłę wywiera pewność fizyczna; bo przypuszcza wyjątek, gdyż prawa natury, na których polega, mogą być wszechmocą Boga, Twórcy i Prawodawcy wszech rzeczy, w działaniu swém wstrzymane.

Jeszcze mniejszą siłę wywiera pewność moralna; polega bowiem na prawach moralnych, których wykonanie zawisło od wolności człowieka.

Pomimo jednak téj różności, siłę, jaką wywiera na umysł każda pewność, jakakolwiek ona zresztą jest, sama przez się wyklucza obawę fałszu; bo inaczej nie byłaby pewnością. To nas naprowadza do zastanowienia się nad spektycyzmem.

§. 4. SKEPTYCYZM.

227. Dawnymi czasy, tak zwani akademicy, twierdzili, że człowiek w żaden sposób nie może dojść do

poznania prawdy. Byli także i tacy, którzy mówili, że nie wiedzą, czy człowiek może lub nie może poznać prawdę, i ci nazywali się skeptykami. W naszych czasach wielu odnawia tę samą niedorzeczność. Ci wszyscy, których tu wspólną nazwą skeptyków obejmujemy, twierdzą, że pewność, na której pospółstwo polega, niknie zupełnie, gdy ją mędrzec bada, bo przez to badanie pokazuje się, że pewność za taką uważana, albo żadnej nie ma podstawy, albo bardzo słabą; że więc mędrcomi przystoi o wszystkiém wątpić.

228. Takie twierdzenie sprzeciwia się: 1) naturze ludzkiej, 2) samemu sobie.

- 1) Ktokolwiek ma zdrowy rozum, naturalną jego siłą zniewolony jest do uznania pewności, i o wielu rzeczach ani na chwilę wątpić nie może, chyba że się wyzuwa z rozumu. Bo jak tego pojąć nie można, żeby ten, kto ma czucie, w pewnych czasach nie czuł ciepła lub zimna, albo żeby ten, który ma oczy i uszy, nigdy ani nie widział, ani nie słyszał: tak téż nie można pojąć, aby człowiek mający rozum zdrowy, i z konieczności swęj natury dążący do poznania prawdy, nie mógł nigdy dójść do pewnego poznania prawdy i musiał o wszystkiém wątpić.

Pokazuje to jasno ustawiczna sprzeczność między nauką skeptyków a sposobem ich życia. Albowiem oni sami w każdym zawodzie życia postępują tym samym sposobem, jak pospolicie ludzie postępować zwykli; i przez to samo widocznie dowodzą, że oni sami nie wątpią o wszystkiem.

- 2) Twierdzenie, że trzeba o wszystkiém wątpić, samo z sobą się sprzecza; bo gdy zaprzecza prawdę,

twierdzi ją. Twierdzenie bowiem, że trzeba o wszystkiém wątpić, albo jest prawdziwe albo fałszywe: jeżeli jest prawdziwe, więc istnieje przynajmniej ta prawda, że trzeba o wszystkiém wątpić; a zatem jest już fałszem, że trzeba o wszystkiém wątpić: jeżeli jest fałszywe, toć musi być prawdą, że to twierdzenie jest fałszywe, gdyż inaczej tego twierdzić nie można; a zatem znowu jest fałszem, że trzeba o wszystkiém wątpić. Tak więc sceptycy zaprzeczając prawdę, twierdzą prawdę.

Mówią sceptycy, że rozum ludzki we wszystkich swoich działaniach podlega błędom, i że dlatego o wszystkich jego pojęciach wątpią. Lecz jakimże sposobem przyszli oni do tego przekonania? Czyliż nie przez rozum, przez sądy i przez wywody rozumowe? A więc, gdy wyrokują, że rozumowi nie można dać wiary, sami dają mu wiarę.

Mówią jeszcze sceptycy, że wątpią z obawy, aby w jaki błąd nie wpadli. A więc odróżniają wątpienie od pewności, błąd od prawdy, i poznawają z pewnością, że oni sami istnieją, że wątpią i t. d. Gdy więc twierdzą, że trzeba o wszystkiém wątpić, sami się sobie sprzeciwiają.

229. Jest wprawdzie rozum ludzki ograniczony; stąd jednak tyle tylko wypływa, że wszystkich rzeczy poznać nie może, że wiele rzeczy jasno i dokładnie nie poznaje, i dlatego podlega błędom; zwłaszcza gdy bada rzeczy przechodzące jego siły, albo gdy nie używa należytej rozważki, albo téż, gdy namiętnościami jest zaćmiony. Lecz z natury swój w rzeczach siły jego nie przechodzących, i w których mu się widoczna prawda objawia, jest nieomylnym.

Z tego wszystkiego to jedno wynika, że trzeba z należytą rozważą sądzić, i dopóty wątpić, póki się prawda widocznie nie pokaze; na co chętnie przystajemy.

§. 5. PRAWDY PIERWIASTKOWE.

230. Prawdami pierwiastkowemi nazywają się te prawdy, które się same przez swą widoczność rozumowi objawiają, i od żadnych innych nie pochodzą, i dlatego bez wszelkich dowodów przypuszczone być muszą; gdyż inaczej wszelka wiedza ludzka, a zatém i sama filozofia stałaby się niemożliwą.

Od powszechnego wątpienia nie można rozpocząć żadnej wiedzy, a zatém ani filozofii.

To wątpienie, jakieśmy poprzednio już pokazali, widoczną sprzeczność w sobie zawiera. Wiedza musi więc brać swój początek od twierdzenia, i to jak najpewniejszego, które się kładzie jako niezachwiany fundament dalszych działań rozumu. To zaś pierwsze twierdzenie żadną miarą nie może być skutkiem jakiegokolwiek wywodu.

Wywód bowiem wyprowadza z poprzedzających zasad wniosek; więc gdyby te zasady nie były pewne; trzebaby je przez inne udowodnić; i te znowu przez inne i t. d. Stąd się widocznie pokazuje, że albo umysł nareszcie musi stanąć na widocznej jakiejś zasadzie, która sama przez się jaśniej swą prawdą, a zatém nie potrzebuje innych żadnych dowodów, albo że wszelki wywód, a zatém i wszelka filozofia jest niemożliwa:

gdyż rozum krążyłby ustawicznie jakby w ciemnym jakimś labiryncie, i nigdyby nie doszedł do kresu swych dążeń. Lecz to sprzeciwia się naturze rozumu i wszelkiemu doświadczeniu; więc muszą być ostatecznie zasady same przez się jasne i pewne, z innych nie wyprowadzone; i to są właśnie prawdy pierwiastkowe.

231. Takimi prawdami są: a) fakt pierwszy, czyli istnienie własne; b) zasada pierwsza: jedno i to samo nie może równocześnie być i nie być; c) warunek pierwszy, czyli zdolność rozumu do poznania prawdy.

Te trzy prawdy są fundamentem wszelkiej wiedzy i przed wszelkiem filozofowaniem koniecznie przypuszczone być muszą. Wszakże bezwzględna konieczność wymaga istnienia filozofującego przed filozofowaniem, zasad wywodu przed wywodem, możebności wiedzy czyli zdolności do wiedzy przed wiedzą. A zatem te trzy prawdy są istotnie prawdami pierwiastkowymi.

§. 6. TRZY PIERWIASTKOWE PRAWDY MOGĄ I MUSZĄ BYĆ BEZ ŻADNYCH WYWODÓW PRZYPUSZCZONE.

232. Trzy prawdy pierwiastkowe nie potrzebują żadnego wywodu, odpiérają wszelki wywód, samém przeczeniem się twierdzą; więc mogą i muszą być bez żadnych wywodów przypuszczone.

- 1) Nie potrzebują żadnego wywodu: bo są bezpośrednio widoczne; i na wzór światła same przez się jaśnieją, i tą jasnością i pewnością zniewalają ro-

zum do tak mocnego przekonania, że o nich żadną miarą wątpić nie może; więc nie potrzebują objaśnienia za pomocą światła wynikającego z dowodów.

2) Odpiérają wszelki wywód: nie można ich bowiem prawidłowo udowodnić, nie podstawiając tego samego, co ma być udowodnione. Albowiem,

a) własnego istnienia nie możnaby inaczej dowieść, jak twierząc w przesłankach jakieś działanie umysłu: n. p. „myślę,“ więc istnieję. Lecz tu wyraźnie podstawia się istnienie, które ma być dowiedzione; bo „myślę“ znaczy tyle, co: jestem myślący.

b) zasada sprzeczności: jedno i tosamo nie może równocześnie być i niebyć; jest powszechną podstawą każdego wywodu; więc przez żaden wywód dowiedziona być nie może bez podstawienia tego, co ma być dowiedzione.

c) Gdyby zaś kto chciał dowieść zdolności rozumu do poznania prawdy, musiałby bez wątpienia przypuścić, że przez wywód można przyjść do poznania prawdy; a ponieważ wywód jest dziełem rozumu, więc przez to samo podstawia zdolność rozumu do poznania prawdy, to jest, to właśnie, czego chce dowieść.

3) Samém przeczeniem się twierdzą:

a) Jeżeli bowiem kto zaprzecza swe istnienie, przyznaje tém samém, że istnieje; boby inaczej ani go zaprzeczać nie mógł.

b) Kto zaprzecza zasadę sprzeczności, to dlatego ją zaprzecza, że sądzi, iż jest fałszywą, a nie jest prawdziwą; więc przez to samo twierdzi, że jedno i tosamo nie może równocześnie być i nie być.

e) Nareszcie, kto zaprzecza zdolność rozumu do poznania prawdy, musi przynajmniej przyznać, że to przeczenie jest prawdziwe; więc témsamém przyznaje rozumowi zdolność poznania prawdy.

ROZDZIAŁ II.

ŚRODKI PROWADZĄCE DO POZNANIA PRAWDY.

233. Mówiąc o środkach prowadzących do poznania prawdy, mamy przedewszystkiém na celu ich sprostowanie, abyśmy nietylko wszystkie podstawy naszej wiedzy, ale i błędy, które się w używaniu tych środków nadarzyć mogą, jaśniej i dokładniej poznać mogli.

Środkiem do poznania prawdy nazywa się w ogólności to wszystko, przez co umysł zbierać może wiadomości zgadzające się z swoimi przedmiotami, i to takimi, jakimi one są istotnie same w sobie.

Tymi środkami są myśl wewnętrzny, zmysły zewnętrzne, pojęcia, które umysł nabył, i między sobą porównywać może, nakoniec świadectwo.

§. 1. MYSŁ WNĘTRZNY.

234. Mysł wewnętrzny (*sensus intimus*) jest naturalnym usposobieniem umysłu, przez które tenże sobie uprzytamnia i za swoje uznaje to, co się w nim dzieje.

Więc przedmiotem myśłu wewnętrznego są czynności, bierności i stany, nie tylko samemu umysłowi właściwe, jak: n. p. pojęcia, sądy, rozumowania i działania woli, ale i całemu człowiekowi wspólne, jak n. p. ciepło, zimno, głód, pragnienie, ból i t. d. Nie wszystkie jednak wewnętrzne czynności, bierności i stany człowieka wyraźnie przedstawia myśł wewnętrzny. Niektóre z nich przedstawia tylko ciemno i w ogólności, takimi są n. p. stany jednostajne i ustawicznie trwające n. p. obieg krwi, i tym podobne. Nie przedstawia też myśł wewnętrzny ani istności ani przyczyn tych czynności, bierności i stanów, które w umyśle zachodzą; bo badanie istności i przyczyn jakichkolwiek rzeczy należy do zakresu działań rozumowych.

Gdy zaś umysł nawrotnym działaniem na to, co się w nim dzieje, zwraca uwagę, i nad tém się zastanawiając, sąd wydaje, i ten sąd sobie uprzytamnia; wykonywa wtedy działanie, które się nazywa samowiedzą.

§. 2. PEWNOŚĆ PRAWDY W POZNANIACH PRZEZ MYSŁ WNĘTRZNY NABITYCH.

235. Mysł wewnętrzny jest co do przedmiotów sobie właściwych nieomylnym środkiem poznania prawdy. To

zdanie nie da się w żaden sposób dowieść. Bo aby jaki wywód mię przekonał, muszę wprzód pojąć części składowe ten wywód, i mieć pewność, że je pojął. Tę zaś pewności skądinąd mieć nie mogę, jak tylko przez myśl wnetrzny, świadczący, co się we mnie dzieje; a więc jeżeli chcę dowieść, że myśl wnetrzny jest nieomylnym środkiem poznania prawdy w przedmiotach sobie właściwych, przypuszczam naprzód jako pewne to, co chcę dowieść.

Jednakowoż to zdanie nie potrzebuje żadnego wyvodu, oczywistą bowiem rzeczą jest, że to, co w sobie czuje myśl wnetrzny, jest istotną rzeczywistością.

236. Gdyby jednak jakiś skeptyk temu przeczył, można mu pokazać sprzeczność, w jaką się wika. Bo tylko wtedy mógłby myśl wnetrzny w błąd wprowadzić, gdyby mógł nie mieć tego czucia w tym samym czasie, w którym go ma rzeczywiście. Lecz to jest niemożliwem. Albowiem podmiot czujący i przedmiot tego czucia są jedno i to samo, i rozróżnia się tylko w myśli przez oderwanie. Wszakże umysł czujący to wszystko co się w nim i przezeń dzieje, siebie czuje; a więc nie może być takiego czucia w podmiocie, któregooby nie było w przedmiocie; gdyż inaczej musiałoby jedno i to samo równocześnie być i nie być.

237. Z tego zaś, że myśl wnetrzny nie zwiastuje wszystkich zmian i stanów zjawiających się w człowieku, jak n. p. obiegu krwi albo przyczyn i źródeł wnetrznych zjawisk, bynajmniej nie wypływa, że jest zwodniczy. Bo te przedmioty nie należą do zakresu działania myśłu wnetrznego. I tak n. p. dźwięk nie należy do zakresu działań oczu; nikt więc oczu nie nazwie zwodniczymi, dla tego, że nie słyszą. Wtenczas tylko byłby myśl

wewnętrzny zwodniczym, gdyby to, co czuje, albo nie zwiastował, albo nie tak zwiastował jak czuje; co, jakżeśmy dopiero pokazali, jest niemożliwym.

Należy tu jeszcze i na to zwrócić uwagę, że myśl wewnętrzny zwiastuje stan i zmiany teraźniejsze; to jest tak, jak się obecnie w człowieku zjawiają; pamięć zaś przeszłych stanów, i przeszłych zmian zwiastuje taką, jaką ma w obecnej chwili, t. j. pewną jako pewną, wątpliwą jako wątpliwą. I stąd to pochodzi, że powątpiewamy niekiedy o przeszłych zmianach i o przeszłym stanie duszy naszej.

§. 3. ZMYŚL ZEWNĘTRZNY.

238. Zmysł zewnętrzny jest władzą, przez którą zmysłowiec poznaje przedmioty zewnętrzne rzeczywiście oddziaływające na odpowiednie narzędzia jego ciała.

Te narzędzia (organa) o których się obszerniej w psychologii empirycznej mówi, nazywają się także zmysłami.

239. Przedmiotami zmysłów są w ogólności własności, siły i inne przymioty ciał mogące oddziaływać na zmysły. Przez rzeczywiste pojęcie własności, sił i przymiotów ciał przychodzimy do rzeczywistego poznania istnienia ciał. Bo te własności, siły i przymioty same w sobie istnieć nie mogą; więc muszą mieć jakąś rzeczową podstawę, w której jako jej własności, siły i przymioty istnieją. Poznawszy więc rzeczywistość tychże własności sił i przymiotów, poznajemy przez to samo

rzeczywistość ich podstat, czyli rzeczywistość ciał. Istnienie ciał jest więc ogólnym przedmiotem zmysłów.

W szczególności zaś ma każdy zmysł właściwy sobie przedmiot. Niektóre przedmioty są kilku zmysłom wspólne, jak: n. p. kształt, wielkość, odległość, liczba, ruch, spoczynek ciał.

Istność ciał jest właściwym przedmiotem rozumu; do zmysłów o tyle należy, o ile zmysły przedstawiając przedmioty ciałowe podają rozumowi powód do badania ich istności.

§. 4. PEWNOŚĆ PRAWDY W POZNANIU PRZEZ ZMYŚLY NABYTÉM.

240. W każdym działaniu zmysłowym dwie rzeczy trzeba dobrze rozróżnić:

- 1) Wrażenie, czyli przyjęcie oddziaływania, które przedmiot ciałowy na odpowiedny zmysł wywiera;
- 2) Wyobrażenie, czyli utworzenie podobieństwa i jakby obrazu téj rzeczy, która oddziałuje na zmysły.

Otoż ani wrażenie, ani wyobrażenie, fałszu w sobie mieścić nie może.

241. a) Że wrażenia wszelki fałsz wykluczają, najmniejszej nie podlega wątpliwości. Bo cémkolwiek są te wrażenia, i w jakikolwiek dzieją się sposób, to przynajmniej jest pewną rzeczą, że zmysł, będąc władzą bierną, musi uczyć wrażenie, które nań przedmiot rzeczywiście wywiera, i że go w żaden sposób zmienić nie może. Gdyby zaś kto o tém wątpił, tegoby można czynnie z wątpienia tego wyprowadzić.

Przedmiot może wprawdzie rozmaitym sposobem oddziaływać na zmysły, gdyż to zależy od rozmaitego ich usposobienia, i tak n. p. najsmaczniejsza potrawa może nie smakować choremu, lecz to właśnie najwidoczniejszym jest dowodem prawdziwości wrażeń na zmysły wywartych. Bo właściwem zadaniem zmysłów jest, w taki sposób przedstawiać działanie przedmiotów zewnętrznych, w jaki sposób one toż działanie w sobie czują.

242. b) Co do wyobrażeń, trzeba przedewszystkiem zwrócić uwagę na pewne warunki, pod którymi działania zmysłów wykonywać się mają.

A najprzód muszą zmysły być stósownie usposobione, t. j. powinny być zdrowe, bez skazy, powinny mieć siłę taką, jaka się im z natury swój przynależy. Nie podlega bowiem żadnej wątpliwości, że wielka zachodzi różnica w działaniu między zdrowymi i niezdrowymi zmysłami.

Potém muszą zmysły być wolne od przeszkód, jakie im niekiedy stawiają:

- 1) Środki, za pomocą których wykonywa się działanie zmysłów;
- 2) Okoliczności, w których się toż działanie wykonywa;
- 3) Ślady z przedmiotu wrażeń pozostałe. Tak n. p. ręka przeziębła nie jest zdolna do macania delikatnych przedmiotów.

Nakoniec trzeba przyłożenie zmysłów do działania połączyć z odpowiednią uwagą, zaś w przedmiotach wspólnych trzeba użyć wzajemnej odpowiednich zmysłów pomocy. Tak n. p. kształt, wielkość, odległość i ruch

mogą oczy tylko w połączeniu z dotykiem dokładnie przedstawić.

243. Pod takimi więc warunkami nie mogą wyobrażenia zmysłowe mieścić w sobie fałszu.

Wynika to już z tego, cośmy poprzednio udowodnili (n. 241). Oprócz tego uważać należy, że zmysły nam są do Boga w tym celu dane, aby nas prowadziły do poznania tych rzeczy, które nam do zachowania i uprzyjemnienia życia naszego służą. Gdyby więc, jak marzą sceptycy, zmysły pomimo zachowania wymienionych warunków zamiast rzeczywistości fałsz przedstawiały, nie odpowiadałyby celowi od Boga im przeznaczonemu; lecz to się sprzeciwia nieskończonej mądrości i dobroci boskiej.

Toż samo potwierdza powszechne przekonanie ludzi, którzy się zawsze na świadectwo zmysłów odwołują, kiedy chcą coś gruntownie udowodnić; widziałem to, — mówią — dotykałem się tego i t. d. Sami nawet sceptycy idą w życiu pospolitém za tém powszechném przekonaniem; i przez to jawnie pokazują sprzeczność swego postępowania z własną nauką.

§. 5. ROZUM.

244. Przystępujemy teraz do badania najwyższej władzy poznawczej człowieka, która go ponad wszystkie istoty tego świata wynosi, i Twórcy swemu podobnym czyni. Tą władzą jest rozum. O jego ogólnych i szczególnych działaniach jużśmy mówili, pozostaje nam

jeszcze mówić o prawdziwości szczególnych działań rozumu, t. j. pojęć, sądów, i rozumowań.

§. 6. POJĘCIA ZAWIERAJĄ W SOBIE PRAWDĘ.

245. Twierdząc, że pojęcia zawierają w sobie prawdę, sprzeciwiamy się nauce Kanta i zwolenników jego, którzy marzą, że pojęcia są tylko wsobnymi formami, czyli sposobami myślenia z saméj natury rozumu pochodzącymi, którym przeto po za okresem działań rozumowych żaden rzeczywisty przedmiot nie odpowiada. Twierdzimy, że pojęcia wyrażają przedmiot po za okresem działań rozumowych istniejący, t. j. że te znamiona, które są przez pojęcia wyrażone, zawierają się rzeczywiście w tychże przedmiotach po za okresem działań rozumu istniejących, że zatem zgadzają się z rzeczywistością, na czém właśnie zależy prawda logiczna (n. 217—219).

246. A więc zdanie: „pojęcia zgadzają się z rzeczywistym przedmiotem“: znaczy to samo, co: „pojęcia zawierają w sobie prawdę.“ Zdanie to należy do rzędu prawd pierwiastkowych (230); bo nie może być ani dowiedzione, ani téż potrzebuje dowodu, lecz samém już przeczeniem lub wątpieniem się twierdzi.

a) Nie może być dowiedzione, bo jakikolwiek środek się postawi na udowodnienie téj prawdy, zawsze nim musi być jakieś pojęcie. A więc temu pojęciu albo się przyznaje zgodność z rzeczywistością, albo się jég nie przyznaje. Jeżeli mu się przyznaje zgodność z rzeczywistością, przypuszcza się naprzód to, co ma być

dowodzone; jeżeli mu się zaś nie przyznaje téjże zgodności, niczego się nie dowodzi.

b) Niepotrzebuje dowodu, bo treścią tego twierdzenia nic nie jest innego jak tylko to, że pierwsze pojęcie, t. j. pojęcie jestestwa wyraża rzeczywistość. Z pojęcia bowiem jestestwa tworzą się pierwsze zasady; z piéwszych zaś zasad, za przyłączeniem doświadczenia, wynika bezpośrednio albo pośrednio przedsobna rzeczywistość pojęć, które się potem nabywają.

Z tego wyjaśnienia każdy poznać może, że te dwa zdania: „pojęcia wyrażają przedsobną rzeczywistość;“ i: „pojęcie jestestwa wyraża przedsobną rzeczywistość:“ na to samo wychodzą. Ztąd zaś wypływa, że rzecz, która jest przedmiotem rozumu, jest jakimś jestestwem, i tego zaiste nie trzeba dowodzić.

c) Samém przeczeniem lub wątpieniem się twierdzi. Kto bowiem przeczy, że pojęcia wyrażają przedsobną rzeczywistość, musi koniecznie przynajmniej to przypuścić, że pojęcia, wyrażające jego przeczenie zawierają w sobie przedsobną rzeczywistość; inaczéj bowiem nicby nie przeczył; a zatém przecząc, twierdzi przedsobną rzeczywistość pojęć.

Kto zaś wątpi o przedsobnej rzeczywistości pojęć, musi koniecznie przypuścić przedsobną rzeczywistość samego siebie jako wątpiącego, potem przedmiotu, o którym wątpi, czynności wątpienia, zgodności pojęć lub niezgodności jako przyczyn wątpienia; bo inaczéj nie mógłby wątpić; więc wątpiąc twierdzi to, o czém wątpi.

Z tego się pokazuje, że powszechné wątpienie o przedsobnej rzeczywistości pojęć jest metafizycznie niemożebném.

§. 7. ŹRÓDŁO I PRAWDZIWOŚĆ POJĘĆ POWSZECHNYCH.

247. Piérwsze nasze pojęcia rzeczy istniejących są pojedyncze. Każda bowiem rzecz, która istnieje, jest w istności swojej i w sposobie istnienia pewno oznaczoną; a więc jest pojedynczą, czyli jednotnikiem. Piérwsze więc pojęcia rzeczy istniejących, mając za przedmiot jednotniki, są pojedyncze.

Zachodzi więc pytanie, skąd pochodzą powszechne pojęcia, których istnienia zaprzeczyć nie można.

Tu najprzód trzeba uważać, że pojęcie powszechne zawiera w sobie, jedność istności, a to istności wspólnej wielu jednotnikom, tak iż o każdym z osobna orzeczoną być może (n. 26).

248. Otóż te powszechne pojęcia wyprowadza rozum z pojedynczych przedmiotów za pomocą oderwania i porównania. Gdy bowiem przedstawia się rozumowi przedmiot jednotnikowy, spostrzega on w nim oprócz znamion zmiennych, znamiona niezienne, czyli istne; i te odłączywszy od znamion zmiennych i jednotnikowych, tworzy pojęcie istności jednotnika.

Tak oderwana istność już poniekąd przywdziewa na siebie powszechność, gdyż się już nie odnosi raczej do tego aniżeli do innego jednotnika, i nietylko o tym jednotniku, od którego jest oderwana, ale i o innych podobnych jednotnikach orzeczoną być może. Gdy zaś rozum z wielu jednotników pojęcia istności zaczerpnie, i porównywając je między sobą, zupełną ich tożsamość

widzi, wtedy poznaje, że to pojęcie, które się do wielu jednostników odnosi, jest jedno i to samo, i tak utwarza jedność istności wspólnę wielu jednostnikom.

Z tego wynika:

- 1) Że pojęcia powszechne mają podstawę w rzeczywistości; i tą podstawą są jednostniki, których oderwane istności jednym pojęciem są wyrażone.
- 2) Że pojęcia powszechne nie są próżnemi słowami bez treści, jak nauczali nominaliści; ani też rzeczami w tensam sposób istniejącemi, w jaki je rozum przedstawia, tak twierdzili realiści; ale że przedstawiają jedność istności, która rozbiorowo w jednostnikach rzeczywiście istnieje.
- 3) Że pojęcia powszechne wyrażają prawdę; bo się zgadzają z rzeczywistością.

Jednakże nie wszystkie pojęcia powszechne (choć przedstawiają tylko formę oderwaną od jęj podmiotu), mogą być utworzone przez oderwanie od jednostników. I tak n. p. nie mogą być tym sposobem utworzone pojęcia podobieństwa, zgodności, uczciwości, sprawiedliwości i tym podobne (Patrz psych. emp. n. 351, 352).

§. 8. PRAWDY ROZBIOROWE BEZPOŚREDNIE.

249. Prawdy rozbiorowe bezpośrednie zależą na sądach zbiorowych bezpośrednich, które tworzy rozum przez rozłożenie istności na jęj znamiona, poznając zaraz, bez pomocy innego środka, zgodność tychże znamion z ich istnością. Tak n. p. gdy rozum rozważa pojęcie całości, bezpośrednio z niego wyprowadza te sądy: „ca-

łość równa się swym częściom razem wziętym“ „całość jest większa niż jój pojedyncza część“: „całość da się na części podzielić“ i t. d.

Tym sposobem tworzą się wszystkie sądy pierwiastkowe, to jest sądy pierwszości, które same przez się rozum poznaje. Stąd téż wynika, że bezpośrednie porównanie pojęć jest podstawą i początkiem wszystkich działań rozumowych; każde bowiem rozumowanie opiera się na zasadach, które się same przez się poznaje.

250. Prawdy więc rozbiorowe bezpośrednio mają bezwzględną metafizyczną pewność. Albowiem w tych prawdach bierze się orzecznik, który się podmiotowi przypisuje, z samej istności tegoż podmiotu, a więc kiedykolwiek myślę o tym podmiocie, myślę o nim jako o podmiocie mającym taki orzecznik. Nie mogę więc żadną miarą zaprzeczyć podmiotowi tego orzecznika; bobym inaczej musiał powiedzieć, że ten podmiot ma ten orzecznik i nie ma go, a więc wpadłbym sam z sobą w sprzeczność.

§. 9. PRAWDY POŚREDNIE.

251. Przez prawdy pośrednie rozumiemy te sądy, które się przez prawidłowe rozumowanie z innych sądów czyto bezpośrednio czy téż poprzednio udowodnionych, wyprowadzają. Przez to otwiera nam się najobfitsze źródło prawd najrozmaitszych.

Zaprawdę bez rozumowania byłby bardzo szczupły zapas wiedzy naszej, składałby się bowiem ponajwiększej

części z sądów pojedynczych, opartych na przedstawieniach zmysłów wewnętrznych lub zewnętrznych, i z nie-licznych zasad bezpośrednich, pochodzących z pierwszo-ści. To, co więcej wiemy, wszystko zawdzięczamy rozu-mowaniu. Dowodem tego twierdzenia są rozmaite umie-jętności, które zawierają w sobie nieprzebrane skarby wiedzy i ciągle się przez rozumowanie zwiększają. Bo umiejętności nie nabywają się bezpośrednim widzeniem, lecz wywodzeniem ich z prawd pierwiastkowych. Prawdy te zawierają w sobie zarody wszystkiego, co rozum ludzki poznać może.

252. Prawda wiadomości wyprowadzonych przez rozumowanie zależy od prawdziwości i prawidłowości samego rozumowania. A zatem:

- 1) Przesłanki muszą być prawdziwe; ich zaś prawda czerpie się z innych źródeł.
- 2) Forma wywodów musi być prawidłowa, co się ła-two da poznać z prawideł, na których wywody po-legają. A gdyby pomimo tego wszystkiego prawdzi-wość i prawidłowość rozumowania podlegała ja-kiéjś wątpliwości; to i tę wątpliwość usunie pilna uwaga.

Kiedy istotnie dopełnione są wymienione warunki, wtedy wiadomości przez rozumowanie nabyte wykluc-zają wszelki fałsz. Prawda tego twierdzenia jaśniej-e sama przez się, zupełnie tak, jak zasady, na których polega samo rozumowanie. W prawidłowem bowiem ro-zumowaniu przesłanki zawierają w sobie wniosek, a więc jeżeli przesłanki są prawdziwe, i wniosek prawdziwy być musi.

Ta tożsamość wniosku z przesłankami jest tą nie-zwyciężoną siłą, która zniewala rozum do przyznania,

że jeżeli przesłanki są prawdziwe, i wniosek prawdziwy być musi, inaczej bowiem rozum samby się sobie sprzeciwiał, przecząc we wniosku to samo, co twierdził w przesłankach.

§. 10. ŚWIADECTWO.

253. Kto własną swą wiadomość drugiemu udziela, nazywa się świadkiem; samo zaś udzielenie wiadomości zowie się świadectwem.

Ze względu na osoby, które udzielają wiadomości dzieli się świadectwo na boskie i na ludzkie.

Ze względu zaś na przedmiot udzielonej wiadomości dzieli się świadectwo na naukowe i na dziejowe. Przedmiotem pierwszego są rzeczy dotyczące się nauk; przedmiotem drugiego są czyny.

Jeżeli świadkowie udzielający wiadomości czynów, własnymi zmysłami ją zaczerpnęli, natenczas nazywają się bezpośrednimi, albo naocznymi świadkami. Jeżeli ją zaś zaczerpnęli ze świadectwa innych, wówczas nazywają się świadkami pośrednimi, nausznyimi. Co do następstwa czasu są świadkowie albo równocześni, albo najbliżsi, albo odlegli.

254. Gdy się czyn mową ogłasza, nazywa się takie świadectwo opowiadaniem. Gdy wielu świadków pośrednich, nie znając świadka bezpośredniego, czyn taki rozgłasza, nazywa się to wieścią.

Opowiadanie albo téż i wieść przesłana potomności udziela potomkom znajomości czynów przeszłych. Dzieje się to albo przez ustne podanie świadków, albo przez

pisma, czyli historią, która zachowuje i przesyła potomności czyny przeszłe, albo téż przez rękodzieła sztuki, czyli pomniki, których celem jest uwiecznienie pamiątki ważnych czynów.

255. Przyznanie prawdy świadkowi nazywa się wiarą, a to, co mu wiarę jedna, powagą. Powaga świadka zależy na wiarogodności.

Wiarogodnym jest świadek, który i może i chce prawdę powiedzieć. Świadek taki musi posiadać należytą znajomość rzeczy i rzetelność. Przekonanie o wiedzy i rzetelności świadka jedna jemu samemu powagę, a jego świadectwu jedna pewność. Jeżeli albo wiedza albo rzetelność świadka jest nieznajomą, albo wątpliwą natenczas jego powaga niedostateczną jest do stwierdzenia prawdy.

Sztuka krytyki podaje prawidła, podług których wiedzę i rzetelność świadków z pewnością albo przynajmniej z prawdopodobieństwem poznać można.

§. 11. ŚWIADECTWO BOSKIE.

256. Do poznania prawd, których pojęcie przechodzi siłę rozumu ludzkiego, konieczne potrzebne jest świadectwo boskie. Albowiem te prawdy ani przez doświadczenie zmysłowe, ani przez porównanie pojęć, ani pierwiastkowo przez świadectwo ludzkie poznane być nie mogą; więc do ich poznania konieczne potrzebne jest rodzajowi ludzkiemu świadectwo boskie.

257. Lecz i do poznania prawd porządku przyrodzonego, dotyczących się Boga i obowiązków moralnych,

które nie przechodzą sił rozumu ludzkiego, jeżeli niekoniecznie potrzebne, to pewnie bardzo pożyteczne jest świadectwo boskie.

Doświadczenie bowiem nas uczy, że w poznaniu tych prawd wielkie zachodzą trudności, że bardzo mała liczba ludzi jest w stanie zbadać umiejętnie te prawdy, że sami nawet filozofowie, którzy się o ich zbadanie pokusili, w najgrubsze popadli błędy, i sprzeczne rozsiewali nauki; a nie mając należytego upoważnienia, nikogo do przyjęcia i do wykonywania swój nauki obowiązać nie mogli. Z tego wszystkiego wynika, że do poznania tych prawd względem Boga i obowiązków moralnych które nie przechodzą sił rozumu ludzkiego, jeżeli nie koniecznie potrzebne, to zaiste bardzo pożyteczne jest świadectwo boskie.

258. Cokolwiek się na boskiem świadectwie opiera, zawiera w sobie prawdę meomylną. Albowiem Bóg, będąc z istności Swój nieskończoną mądrością i prawdą, nie może ani omylić, ani być omylony; więc cokolwiek On objawia, czyto czyn, czyto naukę, wszystko to polega na niezachwiałnej metafizycznej pewności prawdy.

259. Powaga jednak boskiego objawienia nie jest jedyną, ani w porządku poznania pierwszą podstawą pewności.

Albowiem zanim kto objawieniu boskiemu da wiarę, musi wprzód być pewnym, że Bóg istnieje, że Bogu objawiającemu koniecznie trzeba wierzyć, że Bóg rzeczywiście jakąś prawdę objawił. O tém wszystkim zaś nie można inaczej mieć pewności, jak tylko przez rozum jednotnikowy, posługujący się zmysłem wewnętrznym i zewnętrznym, porównaniem pojęć, i pamięcią. A więc po-

waga objawienia boskiego nie może być ani jedyną, ani pierwszą podstawą pewności prawdy.

§. 12. ŚWIADECTWO LUDZKIE.

260. Powaga świadectwa ludzkiego, czy ono jest naukowe, czy też dziejowe, nie tylko jest pożyteczną ale i potrzebną. Na niej bowiem głównie opiera się wykształcenie i wychowanie rodzaju ludzkiego, co łatwo każdy poznać może patrząc się na umysłowe życie ludzkości.

Już w samém dzieciństwie wiele człowiekowi potrzeba wiadomości, których dla braku doświadczenia i umysłowego rozwinięcia inaczej nabyć nie może, jak tylko przez powagę nauczania.

Z wiekiem człowieka powiększa się zakres i potrzeba wiadomości dotyczących się życia naturalnego i moralnego, których jedni dla braku zdolności umysłowych, drudzy dla braku środków, inni znowu z powodu rozmaitych zatrudnień stanu swego sami przez się nabyć nie mogą. Nawet i uczeni nie są w stanie wszystkiego swą wiedzą dociec; i w wielu rzeczach słusznie wątpią, czy nie wpadli w jaki błąd. Tym wszystkim świadectwo naukowe, albo jest nieodzownie potrzebném, albo przynajmniej jest im bardzo pożyteczne. Oprócz tego, ileż to pięknych i pożytecznych przedmiotów, rozmaitych sztuk i umiejętności byłoby okrytych na zawsze oponą tajemnicy, gdyby ich powaga świadectwa naukowego nie wyciągnęła.

261. Nie mniej korzystne i potrzebne jest także i świadectwo dziejowe. Gdy bowiem bytność człowieka

pewnym jest okresem czasu i miejsca ograniczoną; nie może on przez własne doświadczenie czerpać wiadomości o tych rzeczach, które się dzieją poza okresem bytności jego. Więc te wszystkie rzeczy byłyby mu na zawsze nieznanym, gdyby mu doświadczenie innych ludzi nie przyszło w pomoc.

§. 13. ŚWIADECTWO NAUKOWE.

262. Ludzkie świadectwo naukowe nie może samo przez się zrodzić właściwej pewności.

Bo jeżeli uważamy tylko na osobę nauczającego, nie możemy być pewni, że on się nie omylił; gdyż każdy człowiek sam z siebie, zwłaszcza w przedmiotach naukowych podlega omyłkom, i doświadczenie uczy nas, że nie tylko niektóre wielu uczonym wspólne zdanie, ale i sądy przez całe narody długi czas wspólnie utrzymywane pokazały się w końcu fałszywymi. A zatem w przedmiotach naukowych tyle waży powaga ludzka, ile ważą dowody na stwierdzenie nauki przytoczone; sama zaś przez się nie daje pewności prawdy.

263. Im więcej jednak uczonych jakąś naukę utrzymuje, i im większe jest poważanie ich wiedzy; tém prawdopodobniejsze jest także ich zdanie.

Gdy zaś wszyscy uczeni na jedno i to samo zdanie jednomyślnie się zgadzają, wynika z téj zgody jak największe prawdopodobieństwo; i nie można od takiego zdania odstąpić, chyba, że albo jego sprzeczność będzie udowodnioną, albo się wykaże brak należytej wiadomości rzeczy, o którą idzie, w tych, którzy to zdanie utrzymują.

§. 14. Powszechny sąd natury ludzkiej.

264. Doświadczenie nas uczy, że istnieją między ludami, bez poprzedzającego jakiegokolwiek ich wykształcenia, wspólne wszystkim ludziom albo przynajmniej większej części rodzaju ludzkiego, jednostajne, stateczne sądy dotyczące się życia moralnego albo naturalnego; n. p. że istnieje Bóstwo, któremu ludzie odpowiednią cześć oddawać powinni; że są dobre i złe uczynki, z których pierwsze na nagrodę, drugie na karę zasługują: że, czego nie chcę, aby mi drudzy uczynili, tego i ja drugim czynić nie powinienem: że każdy skutek odpowiednią przyczynę mieć musi: że do zachowania życia pokarmu i napoju potrzeba: i tym podobne.

Takie sądy poprzedzające wszelkie wykształcenie, wspólne wszystkim ludom, jednostajne, stateczne, muszą też mieć wspólną, jednostajną, stateczną przyczynę; bo jaki skutek, taka i przyczyna być musi. Tą zaś przyczyną jedynie być może naturalne usposobienie rozumu, który ludzi do takich sądów nakłania i poniekąd zniewala. Te sądy więc pochodzą z naturalnego usposobienia rozumu i dla tego się też sądami natury zowią. (*judicia naturae, sensus naturae communis*).

265. Sądy natury nie mogą żadną miarą podlegać fałszowi. Bo w przeciwnym razie trzebaby przypuścić, że rozum z wrodzonej jakiejś konieczności zniewala ludzi do fałszu i błędu, co się sprzeciwia naturze rozumu. A zatem sądy natury niezawodną w sobie zawierają prawdę. Stąd powstało przysłowie: „*Vox populi, vox Dei*“.

266. Jednak i tu trzeba się trzymać w pewnych granicach, i nie przypisywać sądom natury większej powagi, aniżeli im się należy. Te granice przekroczył Lamennais, stanowiąc sąd natury jako jedyny środek prowadzący do niewątpliwego poznania prawdy. Przypuszcza on, że rozum pojedynczy sam z siebie jest mylny, i że tylko rozum zbiorowy, t. j. jednomyślna zgoda wszystkich ludzi w jakimś sądzie jest jedyną podstawą pewności w poznaniu prawdy.

267. Jak fałszywem jest to zdanie, dostatecznie się już z tego pokazuje, cośmy dotychczas o środkach poznania prawdy mówili.

Oprócz tego sam sąd natury, na którym tak bardzo polega Lamennais, obala jego zdanie, bo nic nie ma powszechniejszego między ludźmi, jak odwoływanie się do następujących sądów, jako do ostatecznej i niezawodnej przyczyny pewności: widziałem to, czuję to w sobie, to jest widoczną rzeczą, ten wniosek jest jasny jak słońce i t. d. Stąd wynika, że istnieje między ludźmi powszechne przekonanie, że i pojedynczy rozum sam z siebie w błąd nie wprowadza.

268. I zaprawdę niepodobna pojąć, jak w tém przypuszczeniu, że pojedynczy rozum jest sam z siebie mylny, można twierdzić, że rozum zbiorowy, czyli zgoda wszystkich ludzi nie podlega omyłkom.

Albowiem któż temu zaprzeczy, że taką musi być całość, jakimi są same z siebie pojedyncze części składające tę całość. Jeżeli więc pojedyncze rozumy same z siebie są mylne, toć zaiste i zbiór tych pojedynczych rozumów mylnym być musi; wszakże miliony i miliony ślepych ludzi nie utworzą widzącego.

269. Tak więc Lamennais sam przez się swój system wywraca do szczętu; lecz wywraca też i wszelką powagę świadectwa.

Albowiem zanim świadkom damy wiarę, musimy mieć przekonanie, że ci świadkowie coś opowiadają, i że zasługują na wiarę. Aby się zaś o tém przekonać, musimy wprzód z pewnością wiedzieć, że oprócz nas inni ludzie istnieją, że ci ludzie wyrażają coś słowami, że tym słowom raczej to aniżeli inne znaczenie trzeba podstawić, że ani sami nie są oszukani, ani nas chcą oszukać i t. d.

O tém wszyskiem nie możemy się inaczej przekonać, jak tylko przez zmysły wewnętrzne i zewnętrzne, przez rozumowanie, przez pamięć. Jeżeli więc wiadomości czerpane z tych źródeł są mylne, wszelka powaga świadectwa, nie mając żadnej podstawy pewności, upaść musi.

§. 15. ŚWIADECTWO DZIEJOWE.

270. Świadectwo dziejowe jest zupełnie wiarogodne, gdyż nie zachodzi żadna wątpliwość, że świadkowie posiadają należyłą znajomość rzeczy i rzetelność (255). O jednej i drugiej własności wiarogodnych świadków zapewnić nas mogą niektóre okoliczności, tak ze strony świadków jak też i ze strony czynu.

Gdy wielu razem świadków twierdzi czyn, który z łatwością bez głębszego badania, i bez żadnego niebezpieczeństwa błędu poznać można, nie zachodzi najmniejsza wątpliwość, że im nie brakowało należytej

znajomości rzeczy, zwłaszcza, gdy czyn jest jawny, i tak ważny, że sam przez się zwraca na siebie uwagę wszystkich, i gdy świadkowie osobliwe mają pobudki do dokładnego zbadania rzeczy i jej okoliczności.

271. Pewność o rzetelności świadków opiera się na niektórych prawach moralnych, a najprzód na tém, że ludzie z przyrodzonej skłonności lubią i szukają sławy rzetelności, i nic im większej przykrości nie sprawia, jak zarzut kłamstwa.

Powtórę, może człowiek prawdę mówić, chociaż mu prawda nie tylko żadnej korzyści nie przynosi, ale owszem, kiedy mu przynosi szkodę. Lecz nikt nie kłamie bez nadziei korzyści z kłamstwa wynikającej, i to nie lada jakiej korzyści, ale takiej, któraby była tém większą, im większe są trudności i niebezpieczeństwa, na które się kłamca wystawia.

272. Stąd wypływa, że świadkowie pewną dają rękojmię prawdy, kiedy różniąc się od siebie wiekiem, stanem, narodowością, obyczajami, dążnościami, i t. d.: przecież jednomyślnie czyn jakiś twierdzą. Kłamstwo jest w tych okolicznościach niemożliwe, bo nie można przypuścić, że wszyscy jedną wspólną ponętą dali się pociągnąć do niego. Jedna tylko widoczność prawdy taką jednomyślność sprawić może.

A chociaż mała liczba jest świadków, to przecież jeżeli ci świadkowie opowiadają jakiś czyn w obecności tych, którzy się stąd czegoś spodziewają, albo obawiają, i z łatwością by kłamstwo spostrzedz i dowieść mogli, nie można wątpić o ich rzetelności. W takich bowiem okolicznościach nawet i niepocziwy człowiek nie odważy się kłamać, zwłaszcza że ci, którym na istotności rze-

czy zależy, nie zaniechaliby z pewnością kłamstwa odkryć, i sromotą okryć kłamcę.

273. Jeden nawet świadek posiadający wymienione przymioty zasługuje na wiarę, jeżeli nikt mu się nie sprzeciwia.

Najwybitniejszą cechę prawdy ma to świadectwo, które stwierdza czyny sprzeciwiające się skłonnościom, nawykniom, przesądom, i stronnictwu samychże świadków; i nietylko żadnej nie przynosi świadkom korzyści, ale ich raczej na pewną utratę sławy i majątności, na katusze i śmierć wystawia.

274. Z tych wszystkich wywodów wynika, że świadectwo dziejowe rodzi pewność moralną; bo się opiera na powszechnych i statecznych obyczajach rodzaju ludzkiego, które pod pewnymi warunkami zawodności nie przypuszczają.

§. 16. USTNE PODANIA, PISMA DZIEJOWE, POMNIKI.

275. Pewność prawdy ustnego podania, pism dziejowych, pomników opiera się na tych samych dowodach, na których się w ogólności opiera pewność prawdy świadectwa dziejowego. Nie będziemy więc powtarzać tych dowodów, lecz wymienimy tylko warunki, pod którymi ustne podania, pisma dziejowe i pomniki dają pewną rękojmię prawdy.

276. Ustne podanie odpiéra wszelką wątpliwość:

- 1) Jeśli jest nieprzerwane, t. j. jeśli od pierwszych i wtedy żyjących świadków, kiedy czyn ów był

dokonany aż do terażniejszości dochodzi przez szereg nieustający tychże świadków, na podobieństwo łańcucha, którego ogniwa najściślej są z sobą związane;

- 2) Jeśli każdy z następujących po sobie okresów czasu znaczną liczbę świadków w sobie zawiera;
- 3) Jeśli stwierdza czyn jawny i ważny, o którym wielu ludzi powzięło wiadomość.

277. Wiarogodność pism dziejowych wymaga:

- 1) Aby były autentyczne, t. j. dziełem tego samego pisarza, i wieku, któremu się przypisują;
- 2) Zupełne i rzetelne, bez żadnej ujmy, bez skazy, bez zmian, i bez jakiegobądź dodatku.

278. Z téj saméj przyczyny i pomniki muszą być autentyczne, równoczesne z czynami, na których uwiecznienie są wystawione, i zgodne z ustném podaniem i pismami dziejowemi.

ROZDZIAŁ III.

CECHA CZYLI ZNAMIEŃ PRAWDY.

279. Pozostaje nam nareszcie zbadać cechę czyli znamieŃ (criterium), przez które się prawda od fałszu rozeznaje, i przez które umysł do téj pewności przychodzi, że poznał prawdę. A ponieważ tém znamieniem

jest widoczność, wypada nam wyłuszczyć jej istotę, podział i granice.

§. 1. WIDOCZNOŚĆ.

280. Widoczność (evidentia) w ścisłym tego słowa znaczeniu jest światłością, w której się przedmiot widzającemu przedstawia, czyli innemi słowami, widoczność jest konieczną widzialnością przedmiotu. Ta konieczna widzialność powstaje z trzech pierwiastków: z rzeczywistości przedmiotu, z dostatecznej ilości światła objasniającego przedmiot, i z rzeczywistego działania przedmiotu przez swą światłość na władzę widzenia. A zatem widoczność znajduje się w przedmiocie, i działa na widzającego, i tak się różni od widzenia, jak się różni przyczyna od skutku. I to jest widoczność zmysłowa.

281. Dla wielkiego podobieństwa, które zachodzi między widzeniem zmysłowym a poznaniem umysłowym, przenosi się wyraz „widoczność“ na oznaczenie jasności i prawdy. A więc umysłowa widoczność jest konieczną zrozumiałością prawdy, i powstaje także z trzech pierwiastków: z prawdy, która odpowiada rzeczywistości, z powodów objawiających prawdę, które odpowiadają światłości, i z objawienia tych powodów, które odpowiada rzeczywistemu działaniu przedmiotu przez swą światłość na władzę widzenia.

282. Zachodzi teraz pytanie, kiedy prawda jest koniecznie zrozumiałą? Odpowiadam, że wtenczas jest koniecznie zrozumiałą, kiedy rozum jasno widzi, że nie tylko rzecz ma się istotnie tak, jak mu się przedstawia,

ale że się nawet inaczej mieć nie może; to jest, kiedy rozum nietylko żadnego nie ma powodu do wątpienia o prawdzie, ale kiedy jest zniewolony samem zjawieniem się rzeczy tak a nie inaczej o niej sądzić. Można zatem umysłową widoczność nazwać zniewoleniem rozumu do uznania objawiającej się prawdy.

§. 2. PODZIAŁ WIDOCZNOŚCI.

283. Widoczność, ze względu i na sposób, w jaki się objawia, i na szczegółowe powody, z których powstaje, dzieli się:

Najprzód na bezpośrednią i pośrednią. Bezpośrednio widoczne są te zdania, których prawda i jej konieczność same przez się rozumowi jaśnieją. Pośrednio zaś widoczne są te zdania, które się z widocznych zasad przez widoczny wniosek wyprowadzają, na podobieństwo ciał niebieskich, z których jedne jaśnieją własnym światłem, a drugie pożyczanym.

284. Następnie dzieli się widoczność, tak jak pewność (n. 225, 226) ze względu na powody, z których powstaje, na bezwzględną i względną, na metafizyczną, fizyczną i moralną.

285. Nareszcie dzieli się widoczność na wewnętrzną i na zewnętrzną.

Wewnętrzna widoczność wynika z samej natury rzeczy, gdy rzecz sama przez się pokazuje rozumowi swój przymiot albo wynik, a zatem konieczność związku między podmiotem i orzecznikiem.

Zewnętrzna widoczność przechodzi z powodów na rzecz, która ma z tymiż powodami konieczny związek,

i na nich się opiera. Widoczność ta zachodzi w zdaniach polegających na powadze świadectwa boskiego albo ludzkiego, i z téj przyczyny nie można tych zdań właściwie nazwać widocznymi, ale raczej widocznie wiarogodnymi.

§. 3. WIDOCZNOŚĆ JEST CECHĄ PRAWDY.

286. Tutaj przedewszystkiém na to musimy zwrócić naszą uwagę, że przedmiot poznania nietylko musi jaśnieć swą prawdą; ale że jest koniecznie potrzebną rzeczą, aby i władza poznania należycie była usposobioną do pojęcia téjże jasności prawdy. Albowiem tak jak widzenie zmysłowe, tak téż i zrozumienie umysłowe wymaga pewnych warunków nietylko ze strony przedmiotu, ale i ze strony władzy; i tylko przez stósowne uwzględnienie tych warunków można pożądaný skutek osiągnąć.

A zatém rozum musi posiadać pewną przenikliwość, niby wzrok umysłowy; musi być wolny od przeszkód, jakimi są n. p. przesady, nawyknięcia, namiętności, one bowiem jakby gęstą mgłą zaciemniają rozum; musi nareszcie pamiętać, że siły jego mają pewne granice, których przekroczyć nie można. A więc i rozum musi mieć w sobie pewny rodzaj światłości, bo inaczej nie byłby zdolnym do poznania prawdy. Lecz o tém jużesmy poprzednio mówili.

287. Tu więc to tylko udowodnimy, że widoczność przedmiotu jest wybitną cechą, przez którą prawdę od

falszu rozeznajemy, i dlatego też widoczność ta jest ostatecznym powodem pewności.

Albowiem na zapytanie: co my uważamy za prawdziwe, a co za fałszywe; odpowiadamy bez żadnego wahania się, że uznajemy wszystko to za prawdziwe, co przez prawidłowo użyte środki poznania pojmujemy; że przeciwnie wszystko to, co się tym środkiem sprzeciwia, poczytujemy za fałsz. Jeżeli zaś kto dalej się pyta: dla czego my uważamy to za prawdziwe, co pojmujemy przez prawidłowo użyte środki poznania, nie mamy już na to pytanie innej odpowiedzi jak tylko tę jedną, że wszystko to co nam te środki objawiają, przynajmniej w tych okolicznościach inaczej się mieć nie może. A więc dla tego za prawdziwe poczytujemy to wszystko, co uważamy za prawdziwe, że się nam to koniecznie tak a nie inaczej objawia; czyli, że to jest widoczném.

288. To samo da się wyprowadzić z natury pewności. Pewność bowiem zależy na stateczności przekonania, wykluczającego wszelką obawę błędu lub fałszu. Lecz jak długo da się przypuścić to mniemanie, że rzecz może się mieć inaczej, aniżeli się rzeczywiście objawia, tak długo nie ustaje obawa błędu lub fałszu. To zaś mniemanie dopóty tkwi w umyśle, dopóki się jasno nie pokaże, że rzecz inaczej się mieć nie może, tylko tak, jak się objawia. A zatem konieczność sądenia tak a nie inaczej, czyli widoczność, jest ostatecznym powodem pewności.

289. Stąd wynikają następujące wnioski:

a) Wszelkie wątpienie o rzeczach widocznie swą prawdziwość objawiających jest niedorzeczném, bo zaprzecza rozumowi możność poznania prawdy, takie zaś

zaprzeczenie sprzeciwia się samo sobie (n. 231, 232, 3, c.);

b) Żadne widoczne zdanie nie może być fałszywe, i odwrotnie, żadne fałszywe zdanie nie może być widoczne. Kto o tém wątpi, wpada w bezwzględny sceptycyzm;

c) Żaden błąd nie może ku sobie zniewolić rozumu, bo tylko widoczność zniewala rozum do sądzenia; ta zaś z fałszem złączyć się nie da;

d) A więc każdy błąd pochodzi z wpływu woli na rozum. Albowiem rozum nie skłania się sam przez się do przystania na zdanie; ale bywa do tego skłoniony albo przez wpływ widoczności, albo przez wpływ woli; w błędzie zaś nie ma widoczności; a zatem przez widoczność nie może być do błędu skłoniony, a więc wpływ woli skłania rozum do błędu.

e) Wszelka pewność opiera się ostatecznie na téj zasadzie: Cokolwiek jest widoczném, jest prawdziwém. Ta zasada należy do prawd pierwiastkowych.

290. Jeżeli więc kto twierdząc błąd zamiast prawdy, na widoczność się odwołuje; oszukuje i siebie samego i drugich, albo téż, zostając [pod wpływem namiętności sądzi bez należytej rozwagi i w twierdzeniu przesadza.

Niekiedy przez to błędzą ludzie, że zdania swe rozciągają po za te granice, w których się widoczność poznanej rzeczy zawiera, albo że bezwzględnie uważają za prawdziwe to, co tylko pod pewnym względem jest prawdziwe, albo że na mocy widoczności wyniku, twierdzą widoczność wniosku, której jednak wniosek ów bynajmniej nie posiada.

Jednakże nie zawsze i nie we wszystkich rzeczach można dojść do widoczności. Stoi tu na przeszkodzie

i trudność rzeczy i ograniczoność rozumu ludzkiego. Ma więc widoczność pewne granice, których bez niebezpieczeństwa zbłąkania się na bezdroża błędu przekroczyć nie można.

§. 5. GRANICE WIDOCZNOŚCI.

291. Trzeba nam po prostu wyznać, że są niektóre prawdy, których poznanie bezwzględnie, i samo przez się, przechodzi władze rozumu ludzkiego.

Im więcej kto w naukach postąpił, im głębiej zwykł badać rzeczy, tém jaśniej poznaje, i tém łatwiej przyznaje, że wiele jest przedmiotów nawet w przyrodzonych umiejętnościach, których najbystrzejsze, rozmaitą nauką oświecone rozумы, przeniknąć nie potrafiły. Lecz pomijawszy te przedmioty, zwróćmy uwagę naszą na rzeczy wyższe, nadprzyrodzone.

292. Jeżeli kto ani przez widzenie ani przez wywód wyrównywający widzeniu, nie poznaje istności rzeczy, temu zaiste brakuje wielostronnej wiadomości, która się do téjże rzeczy odnosi. I tak ten, który nie ma przez widzenie żadnego pojęcia barwy, gdy słyszy mówiących o barwach, żadnej innéj stąd wiadomości zaczerpnąć nie może, oprócz ogółowego i nieoznaczonego poznania jestestwa, i przymiotów barwy.

Już zaś istności boskiej rozum przyrodzoną swą władzą nie widzi i widzieć jój nie może. Rozum nie może wyprowadzić przez wywód widzeniu wyrównywający pojęcia téjże istności z poznania rzeczy stworzonych, bo te rzeczy, jako skończone nieskończenie się

różnią od istoty nieskończonej, a zatem wspólnym z nią rodzajem objęte być nie mogą.

Z rzeczy stworzonych możemy tylko poznać, że Bóg jest, że jest sam z siebie, niezależny od żadnej innej przyczyny, że jest pierwszą przyczyną wszech rzeczy, że wszystkie doskonałości, które jaśnieją w rzeczach stworzonych, sam w sobie w nieskończonej wyższości posiada. Poznanie tych prawd nie przechodzi władz rozumu ludzkiego. Ale jaki jest Bóg sam w sobie, jaka jego istność, tego rozum ludzki przeniknąć nie może, tak jak nie może sądzić o barwach ten, który od urodzenia pozbawiony jest wzroku.

293. Dla łatwiejszego zrozumienia téj rzeczy dodajemy jeszcze wytłómaczenie, co znaczą wyrazy: „nad rozum“ i „przeciwko rozumowi“.

Zdanie wtedy jest nad rozum, kiedy w niem rozum przyrodzoną swą władzą ani zgodności ani niezgodności między podmiotem i orzecznikiem pojąć nie może, ponieważ to zdanie nie objawia koniecznego związku ani z zasadami, któremi się rozum kieruje, ani z tém, co rozum przez naturalne środki poznania pojmuje. Nie ma więc w niem odpowiedniego stosunku między poznawającym i przedmiotem poznania, oprócz ujemności.

Przeciwko rozumowi jest wtedy zdanie, kiedy się w niem rozumowi widoczna sprzeczność między podmiotem i orzecznikiem objawia, którąto sprzeczność rozum spostrzedz może albo przez zasady, któremi się kieruje, albo przez naturalne środki poznania. Zachodzi tu więc dodajność niesforna z rozumem. O ile się więc różni niemożność poznania od sprzeczności w poznaniu, o tyle różni się to, co jest nad rozum, od tego, co jest przeciwko rozumowi.

294. Stąd wynikają następujące wnioski:

a) Wszystkie zarzuty racjonalistów przeciwko objawionym od Boga tajemnicom dostatecznie zbić można, pokazawszy, iż żadna w nich widoczna sprzeczność nie zachodzi.

b) Nieroztropnie i niedorzecznie postępują ci, którzy się wzbraniają poddać swój rozum pod jarzmo prawd od Boga objawionych, bo oni obierają sobie za sędziego nieskończonej mądrości boskiej, rozum skończony, nie mogący nawet tych rzeczy poznać dokładnie, które pod zmysły podpadają.

c) Filozofia jest tylko uczennicą wiary chrześcijańskiej, i powinna się dać prowadzić nie mniej przez tajemnice téj wiary, jak przez zasady rozumu, bo i tajemnic naszej świętej wiary, i zasad rozumu źródłem jest Bóg, istotna mądrość bez granic. Idąc za tym przewodnikiem nigdy z drogi prawdy nie zbłądzi.

Zakończmy więc naukę logiki tem mądrym prawidłem, które nam podaje pismo św.: „Wyższych rzeczy nad cię nie pytaj się, a mocniejszych nad cię nie badaj, ale co ci Bóg rozkazał, to rozmyślaj zawsze, a w wielu uczynkach jego nie bądź ciekawy.“ Ekkł. 3. 22.

C Z Ę Ś Ć II.

PSYCHOLOGIA EMPIRYCZNA.

295. Psychologią nazywa się w ogólności ta część filozofii, która zawiera w sobie naukę o duszy (*περὶ τῆς ψυχῆς λόγος*).

W téj nauce ten zachodzi osobliwy stosunek, że jéj podmiot jest zarazem jéj przedmiotem. Dusza bowiem rozważając swe władze, czynności, swój wewnętrzny stan i jego zmiany bada siebie samą, jest zatem i podmiotem badającym, i przedmiotem badanym. Stosunek ten pokazuje zacność duszy i jéj wyższość po nad to wszystko, co nie jest duchem.

Ze względu na środek, jakiego się głównie w tém badaniu używa, dzieli się psychologia na doświadczalną (*empirica*) i rozumową (*rationalis*). Psychologia doświadczalna czerpie wszystkie swe wiadomości bezpośrednio

z doświadczenia, rozumowa zaś opierając się na doświadczeniu, rozmaite wyprowadza wnioski za pomocą rozumowania z wiadomości przez doświadczenie nabytych. I o téj piérwszój tu będziemy rozprawiać, gdyż ona właściwie wchodzi w układ propedeutyki filozoficznój.

296. Przez doświadczenie (*ἐμπειρία*, experientia) w pospolicie przyjętém filozoficzném tego słowa znaczeniu rozumieją się wiadomości, czy to przez zmysły zewnętrzne, czy téż przez zmysł wewnętrzny nabyte, i stąd téż wyprowadza się nazwa psychologii empirycznój.

Podstawą tych wiadomości jest myśl wewnętrzny, samowiedza, przez którą z wszelką pewnością (n. 234, 235, 236) poznajemy władze, czynności, stan i rozmaite zmiany duszy naszój. Dusza bowiem będąc podmiotem i przedmiotem swego badania, objawia się sama sobie, przeto i podmiot jedno i to samo w sobie zawiera, ktoby więc tu prawdę zaprzeczał, tenby zaprzeczał samego siebie.

297. Przez tę samowiedzę każdy z nas jest pewnym, że ma rozmaite poczucia, pojęcia, że te pojęcia między sobą porównywa, że je łączy albo rozłącza, że ma żądze, chęci lub niechęci, chcenie lub niechcenie, że z przedmiotów chęci lub niechęci raczój ten aniżeli ów obiera. Te działania i zmiany muszą koniecznie mieć jakiś podmiot, jakąś rzeczywistą i czynną podstatę, bo inaczej mogłyby istnieć działania bez działającego, pojęcia bez pojmującego; co jest niemożebném. A ponieważ ta podstata przez istne swe władze t. j. przez rozum i wolę wewnętrznie działa; więc téż jest z natury swój duchową i niepodlega żadnym warunkom materyi.

Tę podstatę duchową, która wymienione działania skutecznia, nazywamy duszą.

298. Lecz człowiek nietylko z duszy ale i z ciała się składa. Dusza zaś tak ściśle łączy się z ciałem, iż z tego połączenia powstaje jedna jednotnikowa natura ludzka. Dusza bowiem i ciało w taką jedność łączą swe naturalne własności, że się własności, siły i czynności téj zjednoczonej całości od własności, sił i czynności pojedynczych części, składających ową całość, zupełnie odróżniają. I tak powstaje z dwóch łączących się podstat jeden podmiot, jeden pierwiastek czynności i bierności, czyli jedna natura.

W skutek tego połączenia zachodzą zmiany w duszy; skoro tylko zajdą zmiany w ciele, i przeciwnie zachodzącym zmianom w duszy odpowiadają też zmiany i w ciele. I tak n. p. człowiek bojaźliwy drży ze strachu, gdy mu kto okropny wypadek opowiada; wybladłe zardzośnika ciało niszczeje; i w ogólności, każda namiętność zostawia po sobie na twarzy, i w całym ciele ślady wewnętrzznego nieładu. Choroba zaś ciała przeskadza duszy w wykonaniu niektórych jéj czynności.

Oprócz tego widzimy, że nas niezliczone mnóstwo najrozmaitszych rzeczy otacza. Między tymi rzeczami, a nami samymi zawierają się najrozmaitsze stosunki wzajemnych czynności lub bierności.

299. Ponieważ dusza tak rozmaicie, i tak dziwnie działa, musi téż mieć odpowiednie temu działaniu siły; siłą zowie się to, przez co się działa. Bez siły nie można ani pomyśleć działania. Siła o ile ona podmiot, w którym się znajduje, zdolnym czyni do działania, a zatém, o ile od niéj zawisła możliwość działania, nazywa się władzą. Więc te dwa wyrazy „siła i władza“ oznaczają tylko pod względem skutku różniące się stosunki. — Otóż przez samowiedzę poznamy w duszy na-

szęj pierwiastkowe władze, któremi są: władze poznawania i władze dążenia do dobrego. Władze poznawania rozróżniamy na niższe czyli zmysłowe, i na wyższe czyli umysłowe; władze zaś dążenia do dobrego dzielą się na żądę i wolę. Różnica tych władz wynika z różnicy ich działań. Przez niższe władze poznawania poznaje dusza wrażenia, które przedmioty ciałaowe na zmysły wywierają; przez wyższe władze poznawania tworzy pojęcia, i zastanawia się nad ich stosunkami.— Przez żądę skłania się dusza do tego, co uznaje za dobre i odwraca się od tego, co uznaje za złe; przez wolę zaś wybiera z dwóch przeciwieństw, raczej jedno niż drugie.

300. Nie możemy się zgodzić na zdanie tych, którzy samowiedzę uważają za jedyną pierwiastkową władzę (Grundvermögen), z której jakby ze źródła wszystkie inne władze pochodzą.

Albowiem samowiedza, jako myśl wewnętrzny, przedstawia wprost czynność, stan, i zmiany duszy; i jest bierną; a więc nie może być źródłem władz czynnych, jakeimi są rozum i wola. Z tego zaś, że samowiedza przedstawia nawrotne działanie duszy przez rozważanie i porównywanie jej czynności, stanu, zmian, bynajmniej wnosić nie można, że ona tworzy te działania. Działania te tworzy rozum, władza różniąca się zupełnie od samowiedzy, z której zatem wyniknąć nie może.

Jest wprawdzie samowiedza ostateczną podstawą wszelkiej wiadomości, o ile na niej wszelka wiadomość ostatecznie się opiera. Albowiem gdyby dusza nie była samą siebie i swą czynności świadomą, nie miałyby też żadnej wiadomości; jak jej nie ma n. p. w głębokim śnie, w stanie omdlenia, w gwałtownym wybuchu namiętności. Lecz nigdy nie można uważać samowiedzę za

jedyną pierwiastkową władzę, tworzącą inne władze duszy, gdyż to się sprzeciwia samej naturze tychże władz i doświadczeniu.

ROZDZIAŁ I.

WŁADZE POZNAWANIA NIŻSZE, CZYLI ZMYSŁOWE.

§. 1. NARZĘDZIA ZMYSŁOWE.

301. Działanie władz zmysłowych nazwiemy dla łatwiejszego wyłuszczenia rzeczy w ogólności pocuciem (sensatio), które ma dusza, gdy spostrzega w ciele zmiany wywołane czyto przez zewnętrzne przedmioty, jak n. p. przez opór i rozciągłość ciał, czy też przez drażnienie wewnętrznych części ciała, czego doświadczamy n. p. kiedy jesteśmy głodni, lub spragnieni.

302. Dwie rzeczy więc w pocuciu trzeba wziąć pod uwagę: najprzód wrażenie czyli rzeczywiste działanie jakiegoś przedmiotu na odpowiednie części ciała naszego: powtórne wyobrażenie, czyli utworzenie jakby podobieństwa tego przedmiotu, od którego wrażenie pochodzi.

Stąd też wynika, że dusza co do pocucia zawiązała od ciała, bo ani dusza sama ani samo ciało, lecz

dusza z ciałem połączona ma poczucie. A zatem i w ciele muszą być pewne zdolne części, przez których odpowiednie wzruszenie, od przedmiotów ciałowych pochodzące, pobudza się dusza do poczucia. Te części ciała naszego nazywamy narzędziami zmysłowemi (organa sensoria), z których jedne są wewnętrzne, a drugie zewnętrzne. Nie będziemy tu wchodzić w bliższe i obszerniejsze opisanie tych narzędzi, gdyż to właściwie do fizjologii należy; lecz tyle tylko wspomnimy, ile objaśnienie naszego przedmiotu wymaga.

§. 2. NARZĘDZIA ZMYSŁOWE WEWNĘTRZNE.

303. Główném narzędziem zmysłowém jest mózg, który się téż wspólném narzędziem zmysłowem (*sensorium commune*) nazywa, ponieważ w nim schodzą się poruszenia wszystkich innych narzędzi.

Z mózgu powstają nerwy, które w kształcie włókien czyli słoików przechodzą przez kość pacierzową i stąd się rozciągają aż do narzędzi zewnętrznych i wszystkich innych stałych części ciała.

Nerwy mają rozmaite zadania; jedne z nich służą do czynności żywotnych, jakimi są: ruch krwi, serca, tętnic i t. d.; inne znowu służą do czynności zmysłowych, jakimi są: ruch samowładzy (*spontaneus*) i poczucie.

304. Nerwy służące do poczucia wchodzą właściwie w zakres naszego badania. Te to nerwy rozciągają się aż do narzędzi zewnętrznych, czyli raczej, ich końce, w różny sposób zbudowane i ukształtowane stanowią

narzędzia zewnętrzne, które przez to są ściśle z mózgiem połączone. I stąd to pochodzi, że, gdy narzędzie zewnętrzne wzruszone jest przez jakiś przedmiot zewnętrzny, wzruszenie to udziela się w okamgnieniu nerwom, i przez nie mózgowi.

Te nerwy biorą nazwę od odpowiednich narzędzi zewnętrznych; n. p. nerwy optyczne, akustyczne i t. d. Bez ich współdziałania nie ma poczucia. Albowiem, gdy w jakiej części ciała połączenie nerwów z mózgiem w jakibądź sposób zostanie przerwane, to już w tej części nie ma poczucia. Przeto i te części ciała, które są pozbawione nerwów, nie mają żadnego poczucia, jak n. p. paznokcie i włosy.

§. 3. NARZĘDZIA ZMYSŁOWE ZEWNĘTRZNE.

305. Narzędzia zmysłowe zewnętrzne są, jakieśmy poprzednio mówili, końce nerwów w różny sposób zbudowane i ukształtowane. Odpowiadają one pięciu zmysłom: dotykania, ukuszenia, powonienia, słuchu, i widzenia.

Przez wzruszenie tych narzędzi, wywarte przez zewnętrzne przedmioty, pobudza się dusza do poczucia przymiotów ciał. Przedmiotem tych narzędzi są w ogólności przymioty ciał pod zmysły podpadające.

Lecz nie każde narzędzie zdolne jest do poczucia każdego z tych przedmiotów. Każde z nich ma swój osobny i właściwy przedmiot stosownie do swój naturalnej budowy, i odpowiedniego téjże budowie zadania, co się jaśniej w dalszém rozwinięciu téj rzeczy pokaże-

306. Narzędzie dotykania stanowią nerwy, które się po wierzchu całego ciała rozchodzą, a mianowicie tych członków, które są cieniutką skórą okryte, jak n. p. na końcach palców, wargach, języku. Ten zmysł najpierw rozwija się u dzieci, które wszystkie rzeczy zwykle palcami chwytają.

Za pomocą dotykania poznajemy bezpośrednio rozciągłość, kształt, ruch, spoczynek, odległość, kierunek, gładkość, chropowatość, stałość, płynność, miękkość, twardość, w ogólności opór ciał, jako też i różne stopnie ciepła i zimna.

307. Narzędzia ukuszenia stanowią nerwy, które się łączą z błonką podniebienia, języka i gardła. Ta błonka rozpuszcza za pomocą wydzielającej się cieczy ciała smak mające, i rozpuszczone w siebie wsiąka.

Właściwym przedmiotem ukuszenia jest smak przyjemny lub nieprzyjemny, którego różnorodność zależy od różnorodności przymiotów ciał, i od stopnia łatwości, z jaką się te ciała rozpuszczają. Najwyraźniej różniamy smak słodki, gorzki, i kwaśny.

308. Narzędzie powonienia stanowią nerwy, które się łączą z wewnętrzną błonką nosa. Ta błonka wsiąka w siebie za pomocą wydzielającej się cieczy wychodzącej z ciał zapachy. Przedmiotem więc powonienia są te przyjemne lub nieprzyjemne zapachy, które od ciał, z których wychodzą, biorą nazwę.

309. Co się tyczy dwóch ostatnich narzędzi zmysłowych, nie będziemy je tu bliżej opisywać, gdyż obszernie ich opisanie fizyka i fizjologia podaje. Wystarcza więc oznaczyć tylko ich przedmioty.

Narzędziem słuchu są uszy; ich przedmiotem jest dźwięk i rozmaite dźwięku zmiany i stopnie.

310. Narzędziem widzenia są oczy. Właściwym bezpośrednim ich przedmiotem jest światło i barwy; bez nich bowiem nicbyśmy widzieć nie mogli. Rozciągłość, kształt, ruch, odległość, kierunek, są pośrednimi przedmiotami widzenia; bezpośrednio zaś należą one do zmysłu dotykania; lecz częste dotykanie sprawuje to, że i widzenie rozciągłość, kształt, ruch, odległość, kierunek poniekąd oznaczyć może.

Uwaga. Widzenie i słuch nazywają się zmysłami szlachetniejszymi z téj przyczyny, że największy wpływ wywierają na życie moralne i towarzyskie i na wykształcenie umysłu; gdy tymczasem inne zmysły służą bezpośrednio do zachowania i uprzyjemnienia życia materialnego.

§. 4. POCZUDZENIE CZYLI WSZCZĄTEK POCZUĆ.

311. Wszczynają się w nas poczucia, gdy następujące zachodzą warunki:

- 1) Przedmiot pod zmysły podpadający, i rzeczywiste wrażenie na zmysłowe narzędzie wywierający.
- 2) Narzędzie zmysłowe zdolne, na które przedmiot wrażenie wywiera.
- 3) Odpowiedny środek, przez który przedmiot na zmysłowe narzędzie wrażenie wywiera, jak n. p. światło, powietrze, ciecz ust i nosa: jedno tylko dotykane stoi w bezpośredniem zetknięciu ze swoim przedmiotem.
- 4) Dusza poczuwająca.

Pod temi warunkami odbywa się czynność pocucia w ten sposób, że przedmiot wywiera wrażenie na zewnętrzne narzędzia; a wrażenie to udziela się téj chwili nerwom. Przez nerwy zaś dochodzi wrażenie to aż do mózgu; dusza zaś poczuwa nietylko wrażenie ale i przedmiot, od którego ono pochodzi. To wszystko dzieje się w okamgnieniu, prawie bez żadnego następstwa czasu.

312. Gdy już wywarte jest przez jakiś przedmiot wrażenie na zmysłowe narzędzia, nie jest już więcej w naszej mocy mieć lub nie mieć pocucia, albo sobie inne jakies poczucie téj lub owéj rzeczy utworzyć. Gdy bowiem otwartemi oczyma patrzemy na słońce, nie możemy go nie widzieć; albo gdy ogień przyłożymy do ręki, nie możemy tego dokazać, abyśmy nie czuli bólu, albo abyśmy jakies przyjemne lub słabsze poczucie mieli.

Jednak pośrednio czyli zdalaczynnie zależy często poczucie od naszej woli. Możemy bowiem stawić przeszkodę czynności przedmiotów, czy to odwracając od nich zmysły i uwagę naszą, czy téż przytłumiając poczucie słabsze przez wzbudzenie pocucia mocniejszego.

§. 5. PRAWIDŁA POCZUĆ.

313. Wrażenia, które przedmioty na zewnętrzne narzędzia wywierają, dochodzą, jakeśmy poprzednio pokazali, przez nerwy aż do mózgu, i nie mogą być odmienione; skąd wynika, że jakoś wrażenia na mózg

wywartego zależy od jakości wrażenia wywartego na zewnętrzne narzędzia.

A ponieważ przez wrażenia na mózg wywarte wszczyna się w duszy poczucie, więc i jakość poczucia zależy także od jakości wrażenia na zewnętrzne narzędzia wywartego. A zatem takie jest w duszy poczucie, jakie jest wrażenie na zewnętrzne narzędzia wywarte. Stąd wynikają następujące prawidła poczuć:

314. a) Różność i różnorodność poczuć zależy od działania przedmiotów na zewnętrzne narzędzia, i od tego wszystkiego, co temu działaniu przeszkodzić, ono zmniejszyć, powiększyć, lub jakimkolwiek bądź sposobem zmienić może.

Działanie zaś przedmiotów na zewnętrzne narzędzia zależy:

- 1) Od natury i składu samych przedmiotów. I tak n. p. w inny zupełnie sposób działa na oczy kamień, aniżeli drzewo, lub woda....
- 2) Od różnego położenia i kierunku, w jakim przedmioty działają na narzędzia; inaczej bowiem przedstawia się oczom ciało jakieś w odległości, a inaczej z bliska, inaczej w prostym, a inaczej w ukośnym kierunku. Jeżeli zaś niektóre tylko części jakiegoś przedmiotu działają na narzędzia, to tych tylko części mamy poczucie.
- 3) Działanie przedmiotów na zewnętrzne narzędzia zależy od różnej jakości środka, przez który przedmioty działają. I dla tego laska zanurzona w wodzie wydaje się nam być złamaną, i głos zmienia się według większej lub mniejszej gęstości powietrza.

- 4) Działanie to zależy także od różnej budowy narzędzi. I tak ruch drgający powietrza rodzi dźwięk w uchu, nie zaś w oku, lub w innych narzędziach.
- 5) Działanie to przedmiotów na zewnętrzne narzędzia zależy od doskonałości budowy każdemu narzędziu odpowiedniej. Albowiem im doskonalsze i subtelniejsze są narzędzia, tem łatwiej i dokładniej przyjmują, i odnoszą do mózgu wrażenia. Jeżeli zaś narzędzia te są stępione albo skażone, niedokładnem téż jest działanie przedmiotów, a zatém i niedokładne poczucie; i dla tego chorującym na żółtaczkę wszystko się wydaje żółte. Jeżeli narreszcie narzędzie jest zniszczone, ginie téż i zależące od niego poczucie. Tym sposobem tłumaczy się ślepotą i głuchotą.
- 6) Także od wydoskonalenia narzędzi przez stósowne ćwiczenie, zależy działanie przedmiotów. Albowiem tak jak każda siła, tak téż i narzędzia zmysłowe stósowném ćwiczeniem się wydoskonalają, i tak n. p. wydoskonała się słuch przez muzykę.
- 7) Działanie przedmiotów na zewnętrzne narzędzia zależy nakoniec od ukoskonalenia narzędzi zmysłowych za pomocą narzędzi sztucznych n. p. okularów, mikroskopów, teleskopów, trąbek akustycznych itd.

315. b) Im mocniejsze i wybitniejsze jest wrażenie na zewnętrzne narzędzie wywarte, tém mocniejsze i żywsze jest też i poczucie, bo jakość poczucia zależy od jakości działania przedmiotów na zewnętrzne narzędzia.

Które zaś poczucia mocniejsze są, a które słabsze, pokazuje bezpośrednio doświadczenie. Słabszych bowiem poczuć mniej jesteśmy świadomi, aniżeli poczuć mocnych, możemy je więc z łatwością i jasnością między sobą rozróżnić.

316. *c)* Jeżeli równocześnie na jedno i to samo narzędzie wywarte są dwa wrażenia, z których jedno mocniejsze jest, a drugie słabsze; mocniejsze wrażenie albo ślepia, albo zupełnie przytłumia słabsze; i dla tego mocniejsze tylko wrażenie się poczuwa, słabszego zaś samowiedza niknie.

Dowodem tego jest codzienne doświadczenie; i tak n. p. ze wschodem słońca niknie światło gwiazd; przy wielkim hałasie nie słyhać słabych głosów ludzi. Gdy zaś mocniejsze poczucie przeminie, objawia się słabsze, które się wobec mocniejszego jakby ukryło. Stąd w ogólności trzeba na to zwrócić uwagę, że im liczniejsze i rozmaitsze wrażenia wywierają się jednocześnie, chociaż na różne narzędzia, tém niedokładniejsze są pojedyncze poczucia. I dla tego trzeba poskramiać zmysły, zwłaszcza wtedy, gdy o rzeczach nadzmysłowych rozmyślać mamy.

317. *d)* Błędy zachodzące w poznaniu przedmiotów nie można przypisywać ani zmysłom ani przedmiotom, lecz duszy samej, która albo nie użyła należycie zmysłów, albo nie miała względu na środek, i na zachodzące przeszkody lub na stan zdrowia zmysłów.

Ażeby się więc ustrzedz błędu, trzeba się starać o zdrowie narzędzi zmysłowych, trzeba wspierać jeden zmysł przez drugi n. p. widzenie przez dotykanie, trzeba powtarzać według okoliczności to samo spostrzeżenie i porównywać je z spostrzeżeniami innych ludzi, a na-

reszcie, jeżeli potrzeba tego wymaga, trzeba używać pomocy sztucznych narzędzi.

§. 6. PODZIAŁ POCZUĆ.

318. Widzieliśmy, że różniące się między sobą przedmioty wywierają na zmysły różniące się między sobą wrażenia (n. 313, 314). Poczucia z takich wrażeń wynikające muszą się także różnić między sobą. I rzeczywiście wrażenia wywarte przez lekkie, miękkie i delikatne przedmioty, różnią się od wrażeń wywartych przez przedmioty ciężkie, twarde, grube, ostre, albo przez przedmioty płynne, ciepłe, lub zimne. Z tego powodu mogą być poczucia przyjemne albo nieprzyjemne, albo téż takie, które nie są ani przyjemne ani nieprzyjemne.

Przyjemne poczucia pochodzą od przedmiotów lekkich, miękkich, delikatnych: te bowiem przedmioty lekkim tknięciem jakby głaskają nerwy, co sprawia przyjemność. Przeciwnie zaś przedmioty twarde, grube, szorstkie, śpiczaste, mocno cisną i wyprężają nerwy, albo je zupełnie przerywają, stąd zaś powstaje nieprzyjemne poczucie, którego wyższy stopień nazywamy bólem.

319. Ból jest jednym z najskuteczniejszych środków do ocalenia i zachowania w pomyślnym stanie ciała naszego. Bo gdyby nadwreżenie ciała nie sprawiało bólu, prędzejby jego zniszczenie nastąpiło. Młódź przedewszystkiem częścią z niewiadomości, a częścią z płochości nie miałaby żadnego względu na zdrowie ciała,

gdyby jój ból od tego, co mu szkodę przynosi, nie powstrzymywał. Pomijamy tu zbawienne skutki, które ból na życie moralne wywiera.

Uwaga. Z tego wszystkiego, cośmy dotychczas mówili, jasno się pokazuje, jak „dziwny jest Bóg w dziełach swoich“! Albowiem ta cudna budowa ciała naszego, te tak dziwne czynności wszystkich jego części i ich połączenie w najściślejszą jedność, to wszystko, mówię, pokazuje nam naocznie mądrość i wszechmocność Boga, Stwórcy naszego. A cóż dopiero powiedzieć o duszy, która na sobie nosi obraz samego Boga?

Stąd też łatwo poznać możemy, co sądzić o tych, którzy materyalizmem do ziemi przygnieci, nie chcą się wnieść do wysokości niebieskiej godności człowieka. U ludzi tych świat nie jest dziełem mądrości i wszechmocności Boskiej, lecz tylko skutkiem ślepego trafu; człowiek nie jest u nich synem Boga żywego, ale potomkiem małp.

§. 7. WYOBRAŹNIA, FANTAZJA, PAMIĘĆ ZMYSŁOWA.

320. Dusza nasza nietylko poczuwa wrażenia na zmysły przez ciałowe przedmioty wywarte; ale tworzy także obrazy czyli podobieństwa tychże przedmiotów (n. 302). Tę władzę, przez którą dusza tworzy obrazy czyli podobieństwa rzeczy pod zmysły podpadających nazywamy wyobraźnią (*vis imaginandi*) a jój utwory wyobrażeniami. Wyobraźnia więc tak samo zawisła od zmysłów, jak i od rzeczy pod zmysły podpadających, i dla tego,

kto od urodzenia jest pozbawiony jakiegoś zmysłu, kto więc nie ma poczucia przedmiotu temu zmysłowi odpowiedniego, ten też nie ma i wyobrażenia o tem przedmiocie.

Stąd też pochodzi że są różne stopnie działania wyobraźni. Główne przyczyny téj różności są większa lub mniejsza drażliwość zmysłów, mocniejsze lub słabsze działanie przedmiotów na zmysły, płeć, wiek i inne okoliczności.

321. Nabyte wyobrażenia może dusza przez wyobraźnię nawrotnie wskrzesić czyli odnowić. I tak po upływie długiego czasu wskrzeszamy w nas obrazy miejsc, w którycheśmy kiedyś bawili, osób, z którymiśmy przedstawiali, i tym podobne.

O ile wyobraźnia wskrzesza i odnawia niegdyś nabyte wyobrażenia, nazywa się fantazyą, od greckiego słowa *φαινω*. Fantazyja nie przedstawia przedmiotów rzeczywiście na zmysły działających, lecz tylko ich wskrzeszone wyobrażenia.

Wyobrażenia, któreśmy kiedyś mieli, często się mimo woli naszej wskrzeszają, a często sami je dobrowolnie wskrzeszamy, i z nich przez różne składanie i rozkładanie nowe wyobrażenia tworzymy. Stąd też fantazyja nazywa się mimowolną i dobrowolną.

322. Co do fantazyi czy to mimowolnej czy to dobrowolnej, nie można skreślić ogólnych prawideł, któreby z pewnością jéj działanie oznaczały. Doświadczenie nam tylko następujące prawidła podaje:

- 1) Jedno wyobrażenie wywołuje drugie, jeżeli między ich przedmiotami zachodzi stósunek czy to podobieństwa czy też równoczesności. I tak przedstawia mi się obraz nieobecnego brata, gdy widzę czło-

wieka jemu podobnego; także gdy przedstawiam sobie miasto, w którym bawiłem, nasuwają mi się obrazy różnych miejsc, osób, zdarzeń i t. d. Jednak to prawidło zastosowaniem być nie może wtedy, gdy fantazyja z wyobrażeń wskrzeszonych nowe tworzy wyobrażenia.

2) Im żywsze, jaśniejsze i dłużej trwające były pierwotne wyobrażenia, pochodzące bezpośrednio z rzeczywistego działania przedmiotów na zmysły, tém łatwiej i po dłuższym czasie fantazyja je wskrzesza. Bo im żywsze, jaśniejsze i dłużej trwające są pierwotne wyobrażenia, tém wybitniejsze po sobie zostawiają ślady; a zatem i łatwiej i po dłuższym czasie wskrzeszone być mogą.

3) Wskrzeszone wyobrażenia są ciemniejsze i słabsze aniżeli wyobrażenia pierwotne; te bowiem pochodzą z rzeczywistych przedmiotów, które mocniej i wyraźniej na zmysły działają aniżeli wyobrażenia oderwane od rzeczywistości.

323. To ostatnie prawidło stanowi razem cechę czyli znamię (criterium), przez które fantazyjne marzenia od rzeczywistych wyobrażeń rozeznąć możemy. — Jednak to znamię nie może być zastosowane u tych ludzi, u których mózg i drażliwe nerwy z najmniejszej przyczyny tak samo bywają wzruszone, jak to się w rzeczywistych uczuciach dzieć zwykło. W takim bowiem razie zdarza się, że przedmiot nieobecny wydaje się jakby obecny; a ci ludzie nie mogąc czczych marzeń od rzeczywistości odróżnić, istotnie szaleją. Jeżeli zaś moc tych marzeń wzrasta, może się i to stać, że przez nie nawet mocniejsze uczucia się przytłumiają.

I stądto pochodzi, że ludzie fantazyą uniesieni nie czują bólu rany ciała zadanej.

Oprócz tego wiele innych dziwacznych skutków sprawia fantazyja. Z niej bowiem pochodzą szaleństwo, urojenie, czyli fantastyczność, wymarzone choroby, tak nazwane „*ideae fixae*“, niezliczone błędy i przesady.

324. Fantazyja dobrowolna, która ze wskrzeszonych wyobrażeń nowe tworzy wyobrażenia i rzeczy nadzmysłowe przez zmysłowe obrazy wyraża, fantazyja ta nie działa sama przez się, lecz pod przeważającym wpływem rozumu, który tę różnaitość utworów i obrazów w piękną jedność układa i łączy. To bowiem działanie wymaga koniecznie rozsądku, do którego fantazyja jest zupełnie nie zdolna.

Tak zrozumiana fantazyja dobrowolna wielki wpływ wywiera na sztuki estetyczne czyli piękne, a osobliwie na poezyę, budownictwo, malarstwo. Hieroglifika i symbolika z niej biorą swój początek.

325. Z doświadczenia wiemy, że nie tylko mamy poczucia, ale że te poczucia raz miane zachowujemy, że je wskrzeszamy, że spostrzegamy tożsamość między poczuciami wskrzeszonymi, a poczuciami pierwiastkowymi. Otóż władza zachowywania, wskrzeszania takich poczuć, tudzież władza poznawania tożsamości wskrzeszonych poczuć z pierwiastkowymi, nazywa się pamięcią zmysłową.

Różni się pamięć zmysłowa najbardziej przez to od fantazyi, że poznaje tożsamość wskrzeszonych poczuć z pierwiastkowymi. Jednak wielki wpływ wywiera fantazyja na pamięć zmysłową, bo im żywiej przedstawia fantazyja wskrzeszone poczucia, tém łatwiej poznaje pamięć ich tożsamość z pierwiastkowymi. A zatem mo-

żna pod pewnym względem i do pamięci zmysłowej zastosować prawidła oznaczające działanie fantazyi (n. 322).

§. 8. CZUJNOŚĆ, SPANIE, SEN, DZIAŁANIE, WE ŚNIE.

326. Co jest czujność, a co spanie, łatwiej i jaśniej każdy poznać może z bezpośredniego doświadczenia, aniżeli z jakiegokolwiek opisania. Z tego powodu będziemy przedewszystkiem badać przyczyny tego stanu.

Czujność zależy od dobrego usposobienia stałych części składających mózg, nerwy i mięśnie, jako też od należytej ilości płynu orzeźwiającego te części. Jak długo bowiem płyn orzeźwiający z mózgu przez wszystkie nerwy z łatwością się sączy, i je należycie naprężając zdolnymi czyni do przyjęcia wrażeń od przedmiotów działających na zmysły, tak długo wykonywa ciało czynność poczucia i ruchu samowładnego; na wykonywaniu zaś téj czynności zależy czujność.

Skoro zaś ten płyn się zużyje, i ustanie należycie naprężyć nerwy, słabiej też i narzędzia zewnętrzne, poczucia zaś i ruchy samowładne ustawają do pewnego czasu zupełnie, aż nerwy znowu płynem się napełnią i pierwotną sprężystość odzyskają, co się pospolicie w przeciągu siedmiu godzin dzieje. To więc ustanie, ten spoczynek pocuć i ruchów samowładnych nazywa się spaniem. Jednakże nigdy w stanie spania nie ustawają czynności żywotne; boby to bez utraty życia stać

się nie mogło; i właśnie przez to różni się spanie od śmierci i omdlenia.

327. W tymto stanie spoczynku czyli ustania poczuć i ruchów samowładnych dusza albo nie ma żadnej samowiedzy swych czynności, albo ma pewną samowiedzę niektórych tylko wyobrażeń; pierwszy stan nazywa się spaniem głębokim, drugi snem; więc sen jest stanem średnim między czujnością i spaniem.

Doświadczenie nas uczy, że przedmiotem snów bywają te rzeczy, któreśmy w stanie czujności przez zmysły spostrzegli. Ztąd się pokazuje, że we śnie działa fantazyja.

328. Sen pod względem wsobnym ma w sobie coś rzeczywistego; jest bowiem istotnem działaniem fantazyji wskrzeszającej niektóre z poczuć w stanie czujności nabytych. Pod względem zaś przedsobnym pozbawiony jest rzeczywistości; bo przedmioty samych wyobrażeń nie są istotnie przytomne, lecz tylko przytomnymi się być zdają; i te senne wyobrażenia bardzo często ani same z sobą, ani z poczuciami w stanie czujności nabytemi się nie zgadzają.

Stąd wynika, że wróżba ze snów (*ὄνειρομαντεία*) jest czcza i nierozumna; co już dowiódł Cicero przeciwko Stoikom, którzy sny z boskości duszy ludzkiej i z jej połączenia z innymi duchami tłumaczyć usiłowali.

To jednak jest rzeczą pewną i żadnej wątpliwości nie podlega, że Bóg sny wzbudzić w nas może; na co w Piśmie Świętem niezawodne mamy dowody. Bóg bowiem, który jest Stwórcą naszym i pierwszą przyczyną wszystkich władz naszych, może bezwątpienia dla dopięcia celu swęj mądrości godnego wzbudzić do działa-

nia władze duszy naszej w nadzwyczajny sposób i tak świętą swą wolę nam objawić.

329. We śnie działa fantazyja mimowolnie, i niekiedy przedstawia podług wspomnionych już prawideł (n. 322) nieprzerwany szereg wyobrażeń w takim porządku i następstwie, w jakim rzeczywiście w stanie czujności przedstawione były; albo téż przedstawia wyobrażenia podobne do pierwiastkowych wyobrażeń.

Niekiedy zaś tworzy bez żadnego ładu niesforne mary; co téż i w niektórych chorobach czyni. Przyczyną tego jest nieporządne wzruszenie mózgu i nerwów.

330. Sen jest jasny, kiedy kto tak swego snu jest świadomym, że go innym opowiadać może; w przeciwnym zaś razie jest sen ciemny.

Senne wyobrażenia pospolicie są jaśniejsze aniżeli wyobrażenia w stanie czujności wskrzeszone. Albowiem w stanie czujności mamy liczne i żywe pocucia, przez które osłabiają się wskrzeszone wyobrażenia; we śnie zaś albo żadnych nie mamy pocuć, albo tylko bardzo słabe; i dla tego jaśniej nam się przedstawiają wyobrażenia we śnie wskrzeszone, aniżeli w stanie czujności. I stąd to pochodzi, że nie mogąc rozróżnić rzeczywistości od marzenia, senne wyobrażenia za prawdziwe i rzeczywiste pocucia uważamy.

Żywość snów zależy od żywości fantazyi; a ponieważ młodzieńcy pospolicie żywszą mają fantazyją aniżeli starcy, przeto i sny młodzieńców częstsze są i żywsze, przeciwnie sny starców są rzadsze i spokojniejsze.

Sen się kończy albo głębokiem spaniem albo ocknięciem. Albowiem gdy senne wyobrażenia powoli słabnieją, a w marzącym nie ma żadnych pocuć, musi téż zniknąć świadomość tych wyobrażeń i nastąpić spanie głębokie.

bokie (n. 327). Gdy zaś poczucia stopniowo większej nabierają jasności, wraca też ich świadomość, przez którą senne wyobrażenia słabnieją, poczucia zaś na jaw występują. I stąd to pochodzi, że się budzimy, kiedy możemy rzeczywistość od czczych marzeń rozróżnić.

331. Wielki także wpływ na sny wywierają niektóre przyczyny naturalne, jak n. p. ponęty zmysłów, które sprawiają, że zmysły i we śnie dalej swe czynności prowadzą; nierówny stopień znużenia pojedynczych zmysłów pochodzący z nierównego ich natężenia; nieporządne żądze i namiętności albo wstrzymanie czynności zmysłowych przez choroby, bicie krwi do głowy, drażliwość nerwów i t. d.

Oprócz tego wielce wpływają na sny przyroda, zawód życia, zatrudnienia i inne stósunki. I stąd to pochodzi, że niektórzy we śnie drugich nauczają, upominają; a nawet trudne zagadnienia rozwiązują, wiersze i mowy układają. Te jednak czynności nie dają się przez samą tylko fantazyą wytłumaczyć, lecz koniecznie współdziałania władz wyższych wymagają.

332. Przez czynność fantazyi da się wytłumaczyć, jak się to dzieje, że niektórzy we śnie mówią i różne działania wykonywają; zwłaszcza sennobłądnicy (somnambuli) czyli lunatycy, którzy z łóżka wstają, w szaty się ubierają, drzwi otwierają, chodzą po drabinach, dostają się na nieprzystępne czuwającym miejsca i tam się bezpiecznie przechadzają.

Najrzadziej działa u sennobłądników zmysł widzenia i powonienia; a chociaż z otwartymi oczyma się przechadzają jednak przedmiotów nie widzą. Kładą wprawdzie te przedmioty na swoim miejscu, lecz tylko z téj przyczyny, że je, będąc w stanie czujności, na ta-

kiem miejscu położone widzieli. Podobni więc są do tych, którzy w stanie czujności po miejscach ciemnych, lecz dobrze znajomych się przechadzają.

Większą już moc na nich słuch wywiera; i dla tego na wołanie budzą się sennobłądnicy. Z tymi zaś, którzy we śnie mówią, można dalej rozmowę prowadzić, jeżeli się coś zgodnego z ich snem mówi; jeżeli się zaś coś niezgodnego z ich snem powie, wnet się rozmowa przerywa.

Największą moc wywiera dotykanie, przez które sennobłądnicy otaczające ich rzeczy sobie przedstawiają. Stąd się tłómaczą ruchy z miejsca na miejsce nocnych stróżów i posłańców, którzy spiąc pieszo drogę odprawują, i obudziwszy się żadnej świadomości swych ruchów nie mają.

333. Władze niższe spostrzegamy w różnych stopniach i odcieniach także i u zwierząt. Bo i zwierzęta mają czucia, wyobrażenia, fantazyą, pamięć zmysłową, sny. I tak rozróżniają zwierzęta rzeczy przyjemne od nieprzyjemnych, szkodliwe od pożytecznych; pamiętają drogi, i przyjemne albo nieprzyjemne zdarzenia; psy we śnie szczekają, jakby na polowaniu; owca ucieka przed wilkiem, choć go przedtém jeszcze nigdy nie widziała; ptaszki zbierają żdźbła i piórka na gniazda; pszczoły zbierają wosk i miód z roślin. Jednak cała ta zmysłowa czynność zwierząt ogranicza się na dążeniu do ocalenia i zachowania bytu swój istoty.

Lecz ponad wszystkimi istotami widzialnego świata góruje człowiek, przez wspaniałą postać swego ciała i misterny układ władz jego i narzędzi, a przedewszystkiem przez władze swe umysłowe, przez które wznosi

się z obszaru tego świata, aż do pierwszej i ostatniej przyczyny, do Twórcy wszech rzeczy.

Zanim jednak do badania tych władz przystąpimy, zastanowimy się ze stanowiska psychicznego nad tak zwanym snem magnetycznym, czyli jasnowidzeniem; gdyż tego zdaje się wymagać usposobienie wieku naszego.

§. SEN MAGNETYCZNY CZYLI TAK ZWANE JASNOWIDZENIE.

334. Około roku 1779 wymyślił pewien lekarz niemiecki, Mesmer nazwiskiem, jakiś magnetyzm zmysłowcowy (*magnétisme animale*) czyli jakiś płyn niezważebny, który w pewnych okolicznościach i w pewnym usposobieniu osób i rzeczy z jednego ciała ludzkiego przechodzi do drugiego, i dziwne sprawuje skutki, zwłaszcza u kobiet i chorych. Do wyprowadzenia tego płynu używał on różnych na zmysły oddziaływających przyrządów, tudzież muzyki i śpiewu.

Dzisiejsi magnetyzatorowie nie uciekają się więcej do tych przyrządów nadzwyczajnych. W używaniu jest tylko wlepienie oczu w oczy magnetyzowanego, wzajemne zetknięcie się końcami palców, aż żywotne ciepło dojdzie do równowagi; kładzenie rąk na głowę, piersi i nogi; przekładanie rąk stopniowo od głowy aż do nóg magnetyzowanego a nawet i po za te granice, powtarzanie tego przekładania; nareszcie rozmaite giesta i znaki, a osobliwie takie rozmowy, któreby były zdolne wzbudzić w magnetyzowanym zaufanie do magnetyzującego, i miłość ku niemu.

Z tego powodu obierają się do magnetyzowania osoby bardzo czułe, drażliwe, mianowicie kobiety, melancholicy, chorzy na wątrobę, epilepsyą i t. d.; i to nie wszystkie, ale tylko osoby niewykształcone, gdyż takie może mieć magnetyzujący, który się zwykle szczególnie przymiotami duszy i ciała odznacza, zupełnie w swęj mocy, i ludzi uczucia ich i fantazyą.

335. Główne skutki, które się pospolicie magnetyzmowi przypisują, są następujące:

a) Magnetyzowany zaczyna poziewać, głowę ruszać, trząść się i drgać, jak gdyby nerwy jego elektryczną siłą wzruszone były. Następuje potem jakieś odrętwienie, czyli większą lub mniejszą nieruchomość członków ciała, ustanie zewnętrznych poczuć, ospałość, spanie, nareszcie jakiś rodzaj snu połączonego z używaniem mowy i siły ruchu. To wszystko, jak sami zwolennicy magnetyzmu zeznają, można tylko stopniowo i przez powtarzanie wspomnianych działań skutecznić.

b) W tym stanie snu, jak przypuszczają zwolennicy magnetyzmu, rozwijają się władze w magnetyzowanym. Rozwinięcie to nazywają oni jasnowidzeniem (clairvoyance), czyli wewnętrznem jakimś przewidzeniem, skąd ma pochodzić widzenie rzeczy w czasie przeszłym i przyszłym, na miejscach bardzo odległych, przez ciała światła nieprzypuszczające; objawienie skrytych myśli i uczuć i wewnętrznego usposobienia chorych nawet nieobecnych, oznaczenie miejsca i rodzaju choroby przez osoby niemające żadnego pojęcia o sztuce lekarskiej.

c) Oprócz tego ma się dziać przemiana działań zmysłowych, w skutek której widzieć można bez oczu, bez światła, przez czoło, przez tylną część głowy, przez niższą część brzucha, przez końce palców. Skutkiem téj

przemiany działań zmysłowych ma być jeszcze odjęcie, albo przywrócenie czułości jakiemuś członkowi ciała na wewnętrzne skinienie woli, i myślą powzięty rozkaz magnetyzującego, udzielenie myśli drugim bez żadnego zewnętrznego znaku.

Zastanowienia godnem jest nareszcie to, że magnetyzowany, gdy się obudzi, żadnej samowiedzy o tem wszystkim nie ma, co we śnie działał, lub co się z nim działo.

336. Wartość téj nauki, jeżeli zasługuje na miano nauki, lepiej zaiste poznana być nie może, jak przez świadectwa mężów odznaczających się nauką, którzy osobiście i dokładnie mniemane zjawiska magnetyzmu doświadczali i roztrząsali.

Już w roku 1784, gdy Deslon, uczeń Mesmera zaręczał, że ten przedmiot udowodni, wyznaczeni byli w Paryżu na rozkaz królewski z akademii nauk i z grona lekarzy najuczeńsi mężowie, aby zbadali tę rzecz. Mężami tymi byli Benjamin Franklin, Majeault, Leroy, Bailly, Sallin, Darcet, De Bory, Guillotin, Lavoisier i inni. Ci uczeni nic innego nie dostrzegli, jak tylko to, że fantazya tu robi wszystko, że nie ma w tem żadnego magnetyzmu.

I w ostatniem sprawozdaniu ciż sami jednomyślnie zawyrokowali, że mniemany płyn magnetyczny nie istnieje, że nie ma magnetyzmu zmysłowcowego, że środki używane do wyprowadzenia mniemanego magnetyzmu są pełne niebezpieczeństwa. Tensam wyrok wydali Poissonier, Caille, Mauduyt, Andry, którzy w kilka dni potem do zbadania tegoż samego przedmiotu wyznaczeni byli.

Gdy zaś po długiem milczeniu w roku 1837 naukę o magnetyzmie, a w szczególności mniemane doświad-

czenia Dra Berna na nowo pod sąd poddano, wyznaczeni w tym celu mężowie: Roux, Bouillaud, Cloquet, Emery, Pelletier, Caventou, Cornac, Oudet, Dubois d'Amiens po siedmiokrotnem roztrząsaniu rzeczy tak zawyrokowali: Dr. Bern bezwątpienia sam się łudził, gdy pisał do królewskiej akademii lekarzy, że pokaże osobiste doświadczenia i fakta udowadniające; te bowiem fakta zupełnie nie dowodzą nauki o magnetyzmie.

Z przytoczonych świadectw tak zacnych i uczonych mężów, każdy łatwo pozna, co trzeba sądzić o przypuszczeniu magnetyzmu zmysłowcowego.

337. Co się zaś tyczy wyżej wymienionych skutków tegoż magnetyzmu (n. 335), jeżeli są prawdziwe, a nie udane, inaczej mogą być wytłumaczone, niż przez magnetyzm zmysłowcowy; a zatem nie zmuszają nas do przypuszczenia tegoż magnetyzmu.

I tak zjawiska pod *a* wymienione mogą być dziełem rozdrażnionej fantazyi jak to sam sposób magnetyzowania i przymioty osób w niem udział mających jasno pokazują. Albowiem nieustanne giesta i stopniowe przekładanie rąk od głowy do nóg, jako nudną jednostajność sprawujące, same przez się wzniecają poziewanie, schylenie głowy, ospałość i spanie; bo przez nie jakotóż przez ustawiczne zwracanie uwagi na magnetyzującego męczą się nerwy, a wskutek zmęczenia następuje naturalnie ospałość i spanie, mianowicie u dzieci i u osób chorobliwych, zwłaszcza gdy się jeszcze ze strony magnetyzatora przyłączy pieśzcotliwe nucenie i zachęcanie do spania.

338. Również da się przez fantazyą wytłómaczyć drganie nerwów i trzęsienie się członków; bo samo tylko wyobrażenie i oczekiwanie jakiegoś nadzwyczajnego wy-

padku wznieca bojaźń i sprawuje trzęsienie się i drganie członków. Niektórzy ludzie nawet na samą myśl, że się zbliża jakiś przedmiot, któryby mógł ich współczucie albo wstret wzniecić, chociaż rzeczywiście obecnym nie jest, czują w sobie przyjemne albo nieprzyjemne wrażenia i często nawet omdlewają.

Podobnym sposobem można wytłómaczyć i ten sztuczny sennobłąd, jeżeli jest prawdziwy, i jeżeli się ogranicza na jakimś zewnętrznym współdziałaniu między magnetyzującym i magnetyzowanym. Może bowiem ktoś bez żadnego płynu zmysłowcowego w tym sztucznym śnie przez odpowiednie dotykanie i pytania być pobudzony do pewnych działań, zwłaszcza ten, kto ma do tego z natury jakieś usposobienie, jakimi są ci, którzy we śnie głośno mówią (n. 332). A zatem może téż magnetyzowany w rozdrażnieniu swęj fantazyi, usłyszawszy głos magnetyzującego, w którym całe swe zaufanie pokłada, i od którego woli zupełnie zależy, sobie wyobrazić, że zdoła lub nie zdoła ruszać jakimś członkiem swego ciała, w podobny sposób jak ci, którzy fantazyą omamieni wyobrazają sobie, że nie mogą chodzić dla tego, że mają słomiane lub szklane nogi.

339. Lecz zjawiska wymienione pod n. 335 *b. c.* i inne tym podobne, które mają pozór cudowności, żadną miarą za skutki mniemanego płynu zmysłowcowego uważane być nie mogą. Bo choćbyśmy uważali ten płyn za nader subtelny, to zawsze jest on tylko materyalnym; a więc jako materya zdolny jest tylko do niesamowładnego ruchu lub spoczynku. Ruch zaś nie ma żadnej zdolności, żadnego stósunku do sprawiania mniemanych skutków. Jakież bowiem może zachodzić stósunek między ruchem i widzeniem, między widzeniem bez oczu, czołem,

końcami palców, brzuchem i tylną częścią głowy, i innymi częściami ciała ciemnymi, kiedy takowe przedmioty z natury swojej zupełnie są niezdolne do przepuszczenia światła, a zatem, kiedy one nie mogą być narządami widzenia nie mogą téż widzenia uskutecznić?

Nie można téż ani przez fantazyą wytlómaczyć wyżej wspomnianych zjawisk. Fantazyą bowiem te tylko wskrzesza poczucia, które się pierwój miało, w magnetyzmie zaś mają się dziać widzenia i przewidzenia rzeczy ukrytych i wprzód zupełnie nieznanomych, do czego fantazyą jest niezdolną.

Z tego wszystkiego wynika, że zjawiska przypisywane magnetyzmowi mające pozór cudowności, żadną miarą nie mogą być skutkiem tegoż magnetyzmu. Albowiem między przyczyną i skutkiem musi zachodzić odpowiedny stósunek; już zaś między magnetyzmem i temi zjawiskami nie zachodzi żaden odpowiedny stósunek: więc te zjawiska nie mogą być skutkiem magnetyzmu. A zatem są one albo marnem łudzeniem łatwowierności ludzkiej, czyli prostem oszustwem, albo dziełem złych duchów.

340. Co się tyczy w szczególności widzenia i objawienia skrytych i żadnym zewnętrznym znakiem nieobjawionych myśli, uczuć, przyszłych uczynków, i zdarzeń od wolnej woli ludzkiej zależących, te jedynie i wyłącznie sam Bóg widzieć, przewidzieć i przepowiedzieć może; jak tego zdrowa filozofia i teologia dowodzi. Więc ci, którzy te widzenia i przepowiedzenia magnetyzmowi przypisują, kłamią, i oszukują, gdyż Bóg nie może współdziałać w uskutecznieniu objawów przypisywanych magnetyzmowi; Bóg nie może używać środków zupełnie niestósownych, i to jeszcze bez celu odpowiedniego Jego

najwyższej mądrości i niepojętej świętości, Bóg nie może zależeć od skinienia woli jakiegoś tam kuglarza, zwłaszcza, że w używaniu magnetyzmu czystość obyczajów na widoczne niebezpieczeństwo jest wystawioną. Przykłoty bowiem osób mających udział w magnetyzmie, i sam sposób magnetyzowania przez dotykanie się różnych części ciała, przez sprowadzenie żywotnego ciepła do równowagi, te czułościowe rozmowy, a wreszcie niewątpliwe fakta, dowodzą, że nie jeden z magnetyzowanych utracił cnotę anielskiej czystości.

Uwaga. Nie możemy tu zataić słusznego zdziwienia, jak można te czcze marzenia o magnetyzmie nazywać postępowaniem wiedzy ludzkiej, kiedy one nietylko nie są zbliżeniem się do prawdy, która jest celem wszelkiego postępu, ale owszem są oddaleniem się od niej i wstecznym nawrotem do błędów i zabobonów starożytnego pogaństwa. Bo jeżeli tę rzecz z gruntu zbadamy, spostrzeżemy niezawodnie, że ten nowożytny magnetyzm niczem innym nie jest, jak tylko w nowej jakiejś postaci wskrzeszoną pogańską wyrocznią, przez którą takzwane pytonisy (*vates furiosae*) wśród szału, drgania i pienienia się z trójnogów swe baśnie ogłaszały.

Takie więc odstępstwo od prawdy prowadzi do baśni, boć zresztą człowiek w coś wierzyć musi; do tego sama go nakłania natura. Każdy bowiem pragnie dowiedzieć się tajemnych przyczyn losu swego. Kto zaś tych przyczyn nie szuka tam, gdzie je znaleźć można, t. j. w Bogu, Twórcy i Rządcy wszech rzeczy, ten ich tam szuka, gdzie ich nie ma t. j. w stworzeniu; bo między Stwórcą a stworzeniem nie ma środka. Ten więc oddaje stworzeniu cześć, która się jedynie Bogu należy, łączy się z djabłem, odwiecznym kłamcą i przeciwnikiem

Boga, i wpada w zabobonność, która jest nieodstępna towarzyszką niedowiarstwa. I stąd to pochodzi, że kto nie wierzy w Boga, i w jego świętą religią, ten wierzy w szatana i w jego sprosne matactwa. Mamy na to widoczne dowody tak w starożytnym jak i w nowożytnym świecie. Nie dawno temu, jak we Włoszech i we Francji tak zwani postępowcy publicznie wołali: „Precz z Bogiem, niech żyje szatan!“ Tąto jest przepaść, w którą prowadzi i wtrąca zaprzeczenie Boga i prawdy!

ROZDZIAŁ II.

WŁADZE POZNAWANIA WYŻSZE CZYLI UMYSŁOWE.

§. 1. RÓŻNICA MIĘDZY WŁADZAMI ZMYSŁOWYMI I UMYSŁOWEMI.

341. Wiemy z doświadczenia, że mamy nietylko poczucia rzeczy zmysłowych, ale też pojęcia rzeczy tak zmysłowych jak i nadzmysłowych, i że poznajemy stosunki tychże pojęć co do nas, co do ich przedmiotów, i co do ich samych między sobą. Otóż władze, które te ostatnie czynności sprawują, nazywają się władzami wyższymi czyli umysłowemi.

Wielka zatem zachodzi różnica między zmysłowemi i umysłowemi władzami poznawania. Bo :

- 1) przez władze zmysłowe czujemy i wyobrażamy sobie przymioty rzeczy materialnych; przez władze zaś umysłowe pojmujemy, czem są te rzeczy, i te przymioty. I tak gdy przez zmysły wyobrażamy sobie różne ciała i czujemy ich działania, umysł pojmuje, że to n. p. jest zwierzę, a to kamień, to woda, a to ogień, to ciepło, a to zimno, to przyjemne, a to nieprzyjemne i t. d.
- 2) Przez władze zmysłowe poznajemy tylko przypadłości rzeczy materialnych; przez władze zaś umysłowe nie tylko ich przypadłości ale téż ich istność.
- 3) Przez władze zmysłowe mamy poczucia rzeczy tylko pojedynczych; przez władze zaś umysłowe mamy pojęcia powszechne.
- 4) Przez władze zmysłowe poznajemy tylko przedmioty materialne; przez władze zaś umysłowe poznajemy przedmioty i materialne i duchowne.
- 5) Władze zmysłowe mamy wspólne ze zwierzętami; władze zaś umysłowe są między wszystkimi istotami zmysłowemi jedynie człowiekowi właściwe; przez to odróżnia się on od zwierząt, i staje się tem, czem jest, t. j. zmysłowcem rozumnym czyli człowiekiem, samemu Bogu podobnym; a na tem zależy jego największa zacność.

342. Jeżeli rozbieramy czynność naszego poznawania, spostrzegamy, że ona się w następujący sposób odbywa. Najprzód przedstawia się duszy jakiś przedmiot i rozbudza w niej czynność. Dusza zwraca uwagę na ten przedmiot i tworzy w sobie jego pojęcie. Te pierw-

sze pojęcia pospolicie są ogólne, przeto duszą je na szczegółowe i dokładniejsze rozbiera.

Potem dwa pojęcia albo więcej między sobą porównywa, i spostrzegłszy ich zgodność lub niezgodność, łączy je, lub rozłącza, i tak tworzy sądy.

Następnie poznaje zgodność lub niezgodność sądów z ich przedmiotami, to jest poznaje prawdę albo fałsz; i łącząc prawdę z prawdą, i fałsz od prawdy odłączając tworzy rozumowania, i te do pewnych kieruje celów.

Nareszcie wskrzesza nabyte niegdyś pojęcia, sądy, rozumowania, czyli ogólnie mówiąc, wiadomości, i tożsamość ich z pierwiastkowemi wiadomościami.

343. Z powodu téj różnaitości działania duszy naszej dzielą niektórzy władze umysłowe na rozum i um (intellectum et rationem). Podług ich zdania rozum jest władzą, która tworzy pojęcia i sądy; um zaś jest władzą, która poznaje prawdę tych sądów, odróżnia prawdę od fałszu, prawdę z prawdą łączy, i z prawd znajomych nieznanome prawdy wyprowadza.

Nam się jednak zdaje, że nie ma potrzeby dzielić władze umysłowe na dwie władze, gdyż natura rzeczy nie wymaga koniecznie takowego podziału. Albowiem ten sam rozum, który tworzy pojęcia, i poznawszy ich stósunek, łączy je z sobą, lub rozłącza od siebie, wydając sąd, ten sam — mówię — rozum może też i zgodność lub niezgodność tych sądów z ich przedmiotem, czyli prawdę, poznać, może prawdę od fałszu odróżnić, może prawdę z prawdą łączyć, i ze znajomych prawd nieznanome prawdy wyprowadzać; jednym słowem, może rozumować, — nie ma bowiem żadnej sprzeczności w skutecznieniu tych wszystkich czynności przez rozum; już sam wyraz „rozumowanie“ świadczy, że te wszystkie

czynności są czynnościami rozumu; a więc nie ma potrzeby dzielenia władz umysłowych na rozum i um, zwłaszcza, że takowe dzielenie rzeczy samój nie objaśnia.

344. Oparci na téj podstawie uważamy rozum za jedną ogólną władzę umysłową.

Gdy rozum należycie swą dzielność rozwija, towarzyszą jój stósownie do okoliczności uwaga, oderwanie, rozbiór i zbiór, porównywanie, rozważa i pamięć. Albowiem jeżeli rozum ma jakąś rzecz poznać, musi się wprzód ku niój zwrócić, a jeśli jój za pierwszym jakby spojrzaniem jasno nie pojmuje, musi badać jój części lub przymioty same w sobie, jakby oddzielone od swego podmiotu, potem musi nad temi częściami lub przymiotami, i nad swoim własnem działaniem się zastanawiać; musi nakoniec te części lub przymioty rozkładać lub składać, musi je porównywać między sobą i z ich podmiotami, musi także porównywać pojęcia z pojęciami, przedmioty z przedmiotami i t. d. musi uprzytamniać sobie przeszłe wiadomości mające związek z terażniejszemi. Na tem zaś zależy uwaga, oderwanie, rozbiór i zbiór, porównywanie, rozważa i pamięć.

§. 2. UWAGA.

345. Uwaga jestto zwrócenie się rozumu do badania jakiejś rzeczy i jój przymiotów. Przez nią przedstawia sobie rozum tę rzecz i jój przymioty o wiele jaśniej, rozróżnia je od innych rzeczy i od innych przymiotów z większą łatwością, i z większą dokładnością; z tąż zaś wypływa, że je lepiej przez właściwe im nazniona oznacza.

Im więcej rzeczy razem rozumowi się przedstawia, im prędzej jedna po drugiej następuje, tém trudniejsze jest utrzymanie uwagi na takowe rzeczy zwróconej i dla tego pojęcia tych rzeczy bywają niejasne.

Te zaś rzeczy, które mocniej i żywiej oddziałują na duszę, więcej téż na siebie zwracają uwagę, i dla tego z większą łatwością uważamy na rzeczy zmysłowe, aniżeli na rzeczy nadzmysłowe, a stąd, gdy chcemy rozmyślać o rzeczach nadzmysłowych, trzeba nam się odwracać od rzeczy zmysłowych.

W ogólności doświadczamy i tego, że podług większej lub mniejszej przyjemności, jaką z pewnego rodzaju rzeczy czerpiemy, większą lub mniejszą uwagę na te rzeczy zwracamy. To zaś zależy od wpływu woli, która skłania rozum do zastanawiania się raczej nad tą niż nad ową rzeczą.

346. Uwaga ma różne stopnie. Im dłużej bowiem nad jedną i tą samą rzeczą zatrzymać się, i im więcej rzeczy razem objąć może, im mniej się da mieszać przez rzeczy zmysłowe, tém zaiste jest większa.

Te różne stopnie uwagi jasno udowadnia doświadczenie. Niektórzy bowiem tak się zatapiają w badaniu jakiejś rzeczy, że nawet mocnych pocuć nie spostrzegają; innych zaś lekki szelest miesza i od powziętych myśli odrywa. Niektórzy bardzo długi czas mogą myśleć z natężoną uwagą, inni kilka chwil tylko; niech tylko rozumowanie dłuższy czas potrwa, zaraz wpadają w roz-targnienia. Niektórzy mogą razem na wiele rzeczy uważać, inni ledwie na jedną lub na drugą, albo tylko na pewny rodzaj rzeczy; gdy zaś inne rzeczy słyszą lub czytają, wnet się ich myśli w inne strony zwracają.

Archimedes miał się odznaczać, jak o nim piszą, nadzwyczajną uwagą. Bo gdy po zdobyciu miasta Syrakuzy żołnierz rzymski wpadł do mieszkania jego, aby go zabić, on tak był zanurzony w rozważaniu geometrycznych figur w prochu nakreślonych, że o niczem innym nie myśląc w te tylko do tego żołnierza odezwał się słowa: „Nie zaciéraj moich kólek.“ Również słyzył niezwykłą uwagą Juliusz Cezar, który potrafił razem siedm listów, a jeżeli sam pisał, cztery listy o różnych przedmiotach pisarzom swoim dyktować.

347. I tego także doświadczenie nas uczy, że przez pilne ćwiczenie uwaga się doskonali. Bo kto się codziennie, albo przynajmniej często ćwiczy w dokładnym rozbieraniu, i badaniu dłuższych, czy to geometrycznych czy téż metafizycznych, lub innych dowodów, wkrótce udoskonali swą uwagę.

Jest to przestroga dla uczniów, zwłaszcza wyższych umiejętności, że nigdy pożądanego postępu w naukach spodziewać się nie mogą, jeśli młodocianéj ruchliwości i fantazyi swéj nie poskromią, i nie przyzwyczają się na jednę i tę samą rzecz przez czas dłuższy uwagę swą zwracać. Do tego zaś skierowania uwagi na jednę i tę samą rzecz służy skupienie umysłu czyli oddalenie tego wszystkiego, coby go mogło rozerwać.

§. 3. ODERWANIE, ROZBIÓR I ZBIÓR.

348. Ponieważ rozum często nie może przedstawić sobie rzeczy od razu ze wszystkimi jéj częściami i przymiotami przeniknąć, przeto odłącza te części i przy-

mioty od naturalnego związku który między nimi i podmiotem ich zachodzi, i zwraca na każdą z nich pojedynczo uwagę swoją w tym celu, aby dostrzedz rozmaitych stosunków zachodzących między nimi a ich podmiotem, lub też między nimi samemi. To działanie rozumu nazywa się oderwaniem.

346. Oderwanie więc połączone jest z rozbiorem rzeczy. Bo gdy rozum zwraca pojedynczo uwagę swoją na części lub przymioty odłączone od związku z podmiotem i od związku między nimi samemi zachodzącego, natenczas rozkłada poniekąd ten podmiot na jego pierwiastki. I na tem właśnie zależy rozbiór rzeczy (analysis). Gdy zaś rozum nawrotnie te pierwiastki łączy w jedność i całość, poznawszy poprzednio ich stósunki z podmiotem i między nimi samymi zachodzące, natenczas wykonuje on działanie, które się nazywa zbiorem (synthesis).

350. Rozbiór może się dzać trojakim sposobem :

- 1) Możemy przedmioty w rzeczywistości oddzielnie istniejące, lecz przez pojęcie w jedność i całość złączone, na części teje całości rozłożyć; gdy n. p. pojęcia świata, miasta, rodziny... na części, które obejmują, dzielimy.
- 2) Możemy przedmioty w rzeczywistości i w pojęciu w nierozdzielną jedność i całość połączone, rozłączyć; gdy n. p. w pojęciu zwierzęcia poczucie i życie zmysłowe rozróżniamy.
- 3) Możemy jakiś przymiot nieoddzielny od swego podmiotu, od tegoż podmiotu odłączyć, i sobie go jako rzecz osobną przedstawić; gdy n. p. białość od rzeczy białej, rozumowość od istoty rozumnej,

naukę od człowieka uczonego oddzielamy, i nad tymi przymiotami z osobna się zastanawiamy.

351. Przez takie oderwanie tworzy rozum pojęcia oderwane n. p. pojęcia myśli, nauki, ruchu, rozciągłości, ciężkości; również pojęcia powszechnie, cośmy już w krytyce pokazali (n. 247, 248).

352. Te pojęcia nie mogą być utworzone ani przez oderwanie wspólnych własności od jednostników, ani przez jakieś z pierwszości w rozumie znajdujące się formy; pojęcia te nie są też wrodzone. Stąd wynika, że rozum je tworzy przez bezpośrednie widzenie stósunków (intuitionem).

Albowiem tu nie ma innego środka; chyba że je ktoś będzie chciał wyprowadzać z bezpośredniego działania Boga na rozum ludzki, jak gdyby Bóg sam wzbudzał w rozumie ludzkim takowe pojęcia. To może się dziać, i dzieje się w rzeczy samej w nadzwyczajnych wypadkach, i w celach godnych mądrości boskiej; lecz tego nie można przypuszczać stale i w zwyczajnym porządku natury; bo w takim razie trzebaby przypuścić jednostajność takowych pojęć; co, jakśmy już pokazali, doświadczeniu się sprzeciwia.

§. 4. PORÓWNANIE, ROZWAGA.

353. Nabyte w ten sposób pojęcia rozum jedne z drugimi zestawia, aby mógł dostrzedz ich zgodności lub niezgodności tak z ich przedmiotami jakoteż i między niemi samemi, i aby je z sobą złączył lub rozłączył.

To działanie rozumu nazywa się porównywaniem (*comparatio*), i polega naturalnie na uwadze, oderwaniu, rozbiorze i zbiorze. Albowiem gdy rozum pojęcie z pojęciem porównywa, musi wprzód uobecnić sobie te pojęcia i ich przedmioty, aby mógł ich znamiona i tychże znamion wspólność albo różność, a zatem zgodność lub niezgodność pojęć samych dostrzedz, aby mógł zgodne pojęcia złączyć, a niezgodne rozłączyć. Działania tego jak widzimy, bez uwagi, bez oderwania, rozbioru i zbioru uskutecznić nie można.

354. Gdy zaś rozum nawrotnie zwraca uwagę na swe własne czynności lub ich przedmioty, albo na sposób tych czynności i na stósunek w jakim zostaje do przedmiotów, i gdy nad tem wszystkim stopniowo się zastanawia; wtedy wykonywa działanie które się zowie rozważą (*reflexio*).

Dwojaka więc jest rozważa: psychologiczna, o ile się odnosi do działania rozumu, jakim jest działanie rozumu samo w sobie; i ontologiczna, o ile się odnosi do przedmiotu tegoż działania.

355. Przez rozważę nabywamy jaśniejszych i dokładniejszych pojęć. Gdy bowiem skupioną uwagę nawrotnie zwracamy na pojedyncze części, własności i znamiona jakiegoś przedmiotu, bez wątpienia pojęcia tych pojedynczości są jaśniejsze i wybitniejsze, niż były za pierwszym ich spostrzeżeniem; a zatem i pojęcie ogólne, które te pojedynczości w sobie zawiera, staje się przez powtórzenie jego rozbioru jaśniejszem i dokładniejszym. Stąd łatwo można poznać, jak wielkiej wagi jest rozważa nie tylko ze względu na umiejętności ale też i ze względu na wszelkie stósunki życia czynnego.

Rozwaga jest także podstawą towarzyszenia pojęć (associationis idearum). Towarzyszeniem pojęć nazywa się stósunek jakiegoś związku, na mocy którego obecność jednego pojęcia wzbudza inne pojęcia.

Stósunek zaś takiego związku zależy albo na współczesności rzeczy pojętych, albo na ich przyczynowości, t. j. że jedna rzecz jest przyczyną drugiej, albo na podobieństwie, gdy te rzeczy co do niektórych znamion z sobą się zgadzają, albo téż na przeciwieństwie, gdy się co do niektórych znamion z sobą nie zgadzają. Widoczną zaś jest rzeczą, że nie można stowarzyszać pojęć, jeżeli się nawrotnie nie zwraca uwagi na ich przedmioty i na stósunek związku między tymi przedmiotami zachodzący.

§. 5. MYŚLENIE, WIADOMOŚĆ.

356. Gdy rozum przez uwagę, oderwanie, rozbiór i zbiór przez porównywanie i rozwagę nad jakimś przedmiotem się zastanawia, nazywamy takie działanie myśleniem. Myślenie więc, krótko mówiąc, jest czynnością rozumu porównującego, łączącego albo rozłączającego pojęcia, czyli, jak Plato mówi, wewnętrzną jakby rozmową duszy samej z sobą.

Niektórzy z nowszych filozofów dzielą myślenie na czyste i zastosowane (das reine und angewandte Denken); lecz na czem to czyste myślenie zależy, nigdzie tego jasno nie określają. Zdaje się jednak, że oni przez czyste myślenie rozumieją czynność rozumu oderwaną od swego przedmiotu; bo inaczej nawet nie można zro-

zumieć czystego myślenia. Takiego zaś myślenia rzeczywistość nie ma, gdyż każde myślenie jest zastosowaniem, i bez przedmiotu, nad którymby się zastanawiało, pojęte być nie może. Boć myślenie jest czynnością rozumu; nie ma zaś czynności bez przedmiotu; bo nawet gdy o czystym myśleniu myślimy, to już to czyste myślenie jest przedmiotem naszego myślenia; o niczem bowiem myśleć nie można; a zatem to tak zwane czyste myślenie jest czystym marzeniem.

Przeto próżnem jest usiłowanie, wyszukiwać jakieś formy tego wymarzonego myślenia; a ci, którzy takowe formy wyszukiwali, zaszli nareszcie aż do twierdzenia, że między czystą bytnością i czystą nicością nie zachodzi żadna różnica (das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe). Rzeczywiście tak jest, ale tylko w ich głowie, bo takie czyste myślenie znaczy w rzeczy samej tyle, co niemyślenie.

357. Myśląc, spostrzega rozum stósunek, jaki mają pojęcia do swoich przedmiotów i do siebie samych; spostrzega i to, czy się z sobą zgadzają czy nie zgadzają, i co do których znamion się zgadzają lub nie zgadzają. Spostrzegłszy stósunek zgodności między pojęciami łączy je, twierdząc jedno o drugim, a spostrzegłszy stósunek niezgodności między nimi, rozłącza je, przecząc jedno o drugim. I tak n. p. między pojęciem istoty nieskończenie doskonałej a pojęciem wieczności widzi rozum stósunek zgodności, i łącząc je, twierdzi: Istota nieskończenie doskonała jest wieczna. Między pojęciem zaś człowieka a pojęciem wszechwiedzy widzi stósunek niezgodności, i rozłączając je, przeczy: Człowiek nie jest wszechwiedzący. I tak przychodzi rozum do poznania rzeczy, czyli do wiadomości.

Jeżeli między pojęciami zachodzi rzeczywisty stósunek zgodności lub niezgodności, wiadomość orzekająca ten stósunek, jest prawdziwa; w przeciwnym zaś razie jest nieprawdziwa, fałszywa, błędna. Wiadomość nieprawdziwa, fałszywa, błędna niewłaściwie się wiadomością nazywa, gdyż nieprawda, fałsz, błąd oznaczają właściwie zaprzeczenie lub brak wiadomości.

358. Rzeczywisty stósunek zgodności lub niezgodności między pojęciami objawia się niekiedy rozumowi sam przez się swą jasnością, tak jak słońce objawia się swem światłem, i zniewala rozum, aby tak a nie inaczej sądził, bo w przeciwnym razie wpadnie sam z sobą w sprzeczność. Wtenczas poznaje rozum przez bezpośrednie widzenie z wszelką pewnością prawdziwość swych sądów.

Niekiedy zaś nie poznaje rozum za bezpośredniem widzeniem jasno stósunku zgodności lub niezgodności między dwoma pojęciami. Wtenczas bierze na pomoc trzecie pojęcie i porównywa dwa pierwsze z tem trzeciem. Jeżeli oba pierwsze pojęcia zgadzają się z trzeciem, łączy je z sobą; jeżeli zaś jedno się zgadza, a drugie się nie zgadza z trzeciem, rozłącza je od siebie; i tak rozumuje, i przez rozumowanie wyprowadza z prawd znajomych prawdy nieznanome.

359. Oprócz tego ma w sobie rozum naturalny jakiś popęd do wydawania pewnych sądów, tyczących się życia moralnego i społecznego. Ten popęd nazywa się myśłem powszechnym natury (*sensus naturae communis*), i sądy przezeń wydane nazywają się sądami natury (*judicia naturae*) (n. 264, 265). Lecz o tem wszystkim jużesmy dostatecznie mówili częścią w dyalektyce, częścią w krytyce.

Ten zaś sąd rozumu, który nam wskazuje, co trzeba czynić albo co trzeba opuścić, nazywa się sumieniem. Sumienie więc zastósowuje nasze wiadomości do naszych uczynków, co się trojakim sposobem dzieje:

- 1) Sumienie poprzedza nasze działanie, wskazując, co trzeba czynić albo co trzeba opuścić;
- 2) Towarzyszy naszemu działaniu, skłaniając je i popędzając do czynienia albo do opuszczenia;
- 3) Następuje po działaniu, świadcząc, żeśmy dobrze albo źle uczynili, chwając dobry uczynek, zły zaś potępiając. Stąd widać, że sumienie zastósowuje nasze wiadomości do naszych uczynków.

§. 6. PAMIĘĆ UMYSŁOWA, ZAPOMNIENIE, PRZYPOMNIENIE.

360. Nabyte wiadomości może rozum zachować, może je przy danej sposobności wskrzesić, i poznać tożsamość wskrzeszonych wiadomości z wiadomościami pierwiastkowemi. Ta władza albo raczej ta własność rozumu zachowania, wskrzeszenia nabytych wiadomości i poznania ich tożsamości z wiadomościami pierwiastkowemi, nazywa się pamięcią umysłową.

361. Niektórzy, nie czyniąc żadnej różnicy między pamięcią zmysłową i umysłową, odnoszą pamięć do władz zmysłowych, i wyprowadzają ję większą lub mniejszą doskonałość z usposobienia i z doskonałości narzędzi zmysłowych.

Lecz tego twierdzenia, jakoby dusza tylko zmysłową pamięć miała, przypuścić nie można, gdyż sama

już różnica władz zmysłowych i umysłowych i różnica ich działań, pociąga za sobą różnicę pamięci zmysłowej i umysłowej. Bo chociaż rozum w niektórych działaniach zależy od zmysłów, to przecież w wielu działaniach żadną miarą od nich nie zależy, i same nawet pojęcia rzeczy zmysłowych nie zmysły tworzą, lecz rozum. Nie mogą zaś władze zmysłowe zachować, wskrzesić i tożsamość poznać tego, czego nie zdziały; a zatem oprócz pamięci zmysłowej musj być i umysłowa.

Jest rzeczą niezawodną, że bystrość pamięci nie jest jednakową u wszystkich ludzi, że w młodszym wieku pamięć jest lepszą aniżeli w wieku podeszłym, chociaż i tu zachodzi wiele wyjątków.

Otóż z tego powodu można się zgodzić na wyprawdanie tych rozmaitych stopni doskonałości z usposobienia i doskonałości narzędzi zmysłowych co do pamięci zmysłowej; lecz co do pamięci umysłowej takiego wyprowadzenia doskonałości przypuścić nie można, gdyż większa lub mniejsza doskonałość umysłowej pamięci jedynie od większej lub mniejszej doskonałości rozumu, i od większej lub mniejszej uwagi i rozwagi pochodzić może.

Prawda, że w niektórych chorobach ciała znika pamięć nie tylko rzeczy zmysłowych, ale i nadzmysłowych. Lecz w takich chorobach nie tylko pamięć, ale i inne rozumowe czynności się mieszają a nawet i całkiem ustają.

Zjawisko to tłumaczy się przez ścisłe połączenie duszy z ciałem. Ono jest przyczyną, że kiedy ciało jest chore, zwykle też i dusza swych czynności należycie wykonywać nie może; choć i to nie zawsze się sprawdza, gdyż często pomimo ciężkich chorób ciała dusza

wykonywa umysłowe czynności, tak, jak je wykonywała wtedy, kiedy stan zdrowia ciała był jak najpomyślniejszy.

Zarzucają jeszcze zwolennicy pamięci wyłącznie zmysłowej, że niektórzy ludzie niewykształceni, a zwłaszcza dzieci, uczą się na pamięć rzeczy, których zupełnie nie rozumieją. To chyba tyle tylko dowodzi, że oprócz pamięci umysłowej jest i pamięć zmysłowa. Bo są i tacy (a takich jest więcej), którzy rozumieją to, czego się na pamięć nauczyli; tego zaś przez pamięć zmysłową wytłumaczyć nie można.

362. Pamięć ma rozmaite stopnie doskonałości. Doskonałość zaś pamięci zależy na tém, aby prędko i łatwo większą ilość obszerniejszych wiadomości objęła, wiernie i dłuższy czas je zatrzymała, dokładnie wskrzeszała, i jasno tożsamość wskrzeszonych wiadomości z wiadomościami pierwiastkowemi poznawała. Stąd łatwo można poznać, jak wielką jest ważność pamięci. Bo w ogólności możemy powiedzieć, że tyle tylko wiemy, ile w pamięci zatrzymujemy. Więc słusznie możemy pamięć nazwać skarbnicą wiadomości.

Jeżeli pamięć albo zupełnie, albo po części tych przymiotów jest pozbawioną, nazywa się słabą albo zawodną. Jednak to pewna, że można pamięć przez ćwiczenie wydoskonalić, gdy często i więcej wiadomości w nią wpajamy. To się zaś dzieje, gdy zwracamy uwagę naszą najprzód na rzecz samą, a potem stopniowo na pojedyncze części i na przymioty tejsze rzeczy, na ich związek, porządek i na stósunki; i gdy tę czynność podług potrzeby powtarzamy.

Przez powtarzanie téj czynności przedstawiamy sobie jaśniej pojęcia rzeczy, jój części i jój przy-

miotów, związek, porządek i stósunki tychże pojęć, i mocniej w pamięć je wpajamy; a zatem dłużej i wierniej je zatrzymujemy, łatwiej je wskrzeszamy, i jaśniej poznajemy tożsamość ich z pojęciami pierwiastkowemi. I tento jest najskuteczniejszy i najpożyteczniejszy środek do wydoskonalenia pamięci.

Jest inny środek do wydoskonalenia pamięci, który podaje sztuka mnemoniką nazwana. Zależy on na pewnych zmysłowych lub nadzmysłowych znakach, za pomocą których możemy wskrzesić niegdyś miane pojęcia, i poznać ich tożsamość z pojęciami pierwiastkowemi. Ten środek polega na towarzyszeniu pojęć; bo z wymienionymi znakami łączymy nasze własne pojęcia i całe ich szeregi, więc po przedstawieniu się znaków przedstawiają się także i pojęcia z tymi znakami połączone.

Nareszcie trzeba i to jeszcze dodać, że rozmaite nazwy, jakie dajemy pamięci, zależą od rozmaitych przedmiotów, których wskrzeszeniem i nawrotnem poznaniem pamięć się zatrudnia; n. p. pamięć rzeczy, słów, miejsc i t. d.

363. Zapomnienie trzeba odróżnić od niepamiętania. Zapomnienie jestto stan niemożności wskrzeszenia jakiejś wiadomości pomimo samowiedzy, żeśmy niegdyś takową wiadomość mieli. Niepamiętanie zaś jestto stan niemożności wskrzeszenia jakiejś wiadomości połączony z brakiem samowiedzy, czyśmy kiedy taką wiadomość mieli. Jedno i drugie pochodzi częścią z słabości pamięci, częścią z terażniejszego lub przeszłego braku uwagi i rozważenia.

Gdy pamięć przedstawia wskrzeszoną wiadomość jako tożsamą z wiadomością pierwiastkową, a tożsamość

między niemi rzeczywistość nie zachodzi, albo gdy pamięć miesza związek i porządek pierwiastkowej wiadomości, lub obce do niej dodaje okoliczności; zwykliśmy mówić, że nas zawodzi. I to jest także znakiem albo słabej pamięci, albo braku uwagi i rozwagi.

364. Przypomnienie (*reminiscentia*) jest wskrzeszenie mianej niegdyś wiadomości i poznanie tożsamości wskrzeszonej wiadomości z wiadomością pierwiastkową z powodu zdarzającej się jakiejś okoliczności, która ma pewien związek z pierwiastkową wiadomością. I tak przypominamy sobie jakąś oddawna znajomą nam powieść, gdy usłyszymy wzmiankę o jakiejś okoliczności podobnej do okoliczności znajomej nam oddawna powieści.

Niekiedy przy nadarzającej się takiej okoliczności przychodzą nam mimowolnie na pamięć przyjemne lub nieprzyjemne zdarzenia, uczynki, tudzież rozmaite osoby i rzeczy, z którymi niegdyś zostawaliśmy w styczności. Takie mimowolne przypomnienie nazywa się przypomnieniem biernem. Niekiedy zaś my sami przy nadarzającej się okoliczności dobrowolnie usiłujemy przywieść na pamięć doświadczone niegdyś takie rzeczy lub zdarzenia, i wtenczas zwracamy tak długo uwagę na rozmaite okoliczności czasu, miejsca, osób i tym podobne, aż osiągniemy to, czego pragniemy. Spotykamy n. p. znajomego nam człowieka, między którym i nami przed kilku laty rozmaite stósunki zachodziły, ale on nas już więciej nie poznaje. Więc przypominamy mu miasto, dom, czas, różne stósunki które niegdyś między nim i nami zachodziły, przypominamy mu i inne okoliczności, tak długo, aż nareszcie dokażemy tego, że nas sobie przypomni.

Z tego wszystkiego widać, że przypomnienie głównie polega na prawidłach towarzyszenia pojęć (n. 355).

§. 7. MOWA.

365. Myślenie, myśl jest wewnętrzną czynnością duszy; jeżeli się jój więc żadnym stósownym znakiem na zewnątrz nie objawi, od ludzi poznana być nie może. Naocznym zaś jest faktem, że ludzie swe myśli przez stósowne znaki sobie nawzajem objawiają. Tymi znakami są słowa i stósowne słów połączenie czyli mowa. Więc przez mowę objawia człowiek swe myśli; a zatem musi mieć i władzę mówienia. Tę władzę tak jak i inne władze zmysłowe i umysłowe otrzymał człowiek bezpośrednio od Boga.

Są wprawdzie oprócz mowy jeszcze inne znaki zdolne do oznaczenia i objawienia wewnętrznych myśli, jak n. p. litery, pismo, cyfry i inne znaki matematyczne i geometryczne, lecz te wszystkie znaki musi poprzedzać mowa. Bo jeżeli te znaki nie będą poprzednio przez mowę wytłumaczone, nikt ich nie zrozumie.

366. Godnem uwagi jest i to, że prawie nigdy bez używania słów nie myślimy; czego każdy sam na sobie doświadczyć może, jeżeli zwróci uwagę na to, że nawet sam z sobą rozmyślając, słów używa. Przyczyną tego jest to, że w stanie życia umysłowego, w jakim nas tu na ziemi Opatrzność Boska postawiła, jest bardzo trudną i prawie niepodobną rzeczą, abyśmy przez samo tylko wewnętrzne widzenie mogli rozłożyć pojęcia ogólne na szczególne, zwrócić naszą uwagę na każde

z osobna pojęcie, odróżnić pojęcia wspólne od jednostnikowych i powszechne od pojedynczych, złączyć wreszcie pojęcia zgodne, a niezgodne rozłączyć.

Przeciwnie przez słowa ułatwia się myślenie. Bo każde słowo choć oderwane od innych słów ma jakieś znaczenie; określa przeto pewnym jakimś sposobem to pojęcie, które wyraża, z tego powodu pojęcia powszechne i oderwane stają się za pomocą słów jaśniejszemi i wyraźniejszemi. Z téj przyczyny muszą słowa mieć pewnie określone znaczenie, aby się z niepewności słów nie wywiązał próżny spór o słowa.

O dobrem i właściwem używaniu słów jużesmy w logice dostatecznie mówili; pozostaje nam jeszcze rozwiązanie zagadnienia co do utworzenia czyli powstania mowy.

§. 8. POWSTANIE MOWY.

367. Kondyllak (Condillac) i jego zwolennicy, popolicie senzystami zwani, upornie twierdzą, że pierwsi ludzie sami przez się mowę sobie stopniowo utworzyli. Przypuszczają więc najprzód, że pierwsi ludzie byli niemowami, istotami pod tym względem do zwierząt podobnymi. Następnie wymyślają sposób, jakim ci ludzie mowę stopniowo utworzyć mieli. Podług mniemania tych sofistów miało się to dziać w następujący sposób:

- 1) Pierwsi ludzie poznawszy przez zmysły otaczające ich przedmioty, wyrażali swoje wewnętrzne poczucia i uczucia przez naturalne i dowolne znaki; i to była pierwsza mowa na migi.

- 2) Potem zaczęli wydawać jakieś głosy, naśladując niektóre objawy natury, jako to: huk gromu, szum wiatru, ryk wołów, rzenie koni i t. d.
- 3) Następnie przechodzili od rzeczy zmysłowych do nadzwyczajnych i duchownych, i te ostatnie wyrażali na podstawie stósunku podobieństwa przez głosy artykularne, to jest przez słowa.
- 4) Nareszcie porównyując nabyte poczucia i pojęcia między sobą, odkryli nowe stósunki i nowe uczuli potrzeby na których wyrażenie nowe wymyślili słowa, i nowe słów układy; i tak stopniowo utworzyli mowę.

368. Całe to przypuszczenie senzystów co do sposobu utworzenia mowy przez pierwszych ludzi można nazwać czystem marzeniem. Bo pominąwszy widoczną jego sprzeczność z objawieniem boskiem, które nas uczy, że Bóg stworzył pierwszych naszych rodziców w stanie doskonałości odpowiedniej ich naturze i przyznanemu im celowi tak co do duszy jako też i co do ciała, nadto w stanie łaski i nie na wzór bydła nierozumnych, ale na podobieństwo Boga samego, z wszelką zdolnością do życia towarzyskiego, a zatem i z mową; całe, mówię, to przypuszczenie nie ma najmniejszej podstawy.

Albowiem badanie powstania mowy jest badaniem faktu; faktu zaś inaczej udowodnić i sprawdzić nie można, jak tylko przez stósowne świadectwa albo pomniki; a więc domysły lub wymysły nie są wystarczające. Już zaś senzyści nie przytaczają ani jednego stósownego świadectwa lub pomnika na stwierdzenie swego mniemania, lecz opierają się jedynie na baśniach starożytnych pogańskich poetów, zwłaszcza greckich i rzymskich, którzy utrzymywali, jakoby pierwsi ludzie żyli

w stanie zupełnej dzikości. Ale któż uwierzy i zechce się opierać na czcnych marzeniach niesfornej fantazy?

369. Oprócz tego to przypuszczenie zawiera w sobie widoczną sprzeczność; a zatem samo się obala. Bo podług niego mieli ludzie dzicy, do bydła podobni, wynaleść i dokonać dzieła największej mądrości i sztuki, jakim jest mowa, i to jeszcze bez stósownych do wykonania takiego dzieła środków. Któż w tém nie widzi niemożebności? Zaiste najzdolniejsi, najcudzeńsi mężowie, pomimo wszelkich usiłowań prawie nigdy nie przychodzą do zupełnego poznania języka już ze wszech miar wykształconego; a ludzie dzicy, do bydła podobni, mieliby utworzyć język pierwiastkowy?

370. Ażeby jeszcze jaśniej poznać niemożebność utworzenia pierwiastkowej mowy przez niemowy, przez ludzi dzikich, bydłom podobnych, zwróćmy uwagę na samą naturę i budowę mowy.

a) Mowa nie może być inaczej utworzoną, jak tylko od razu w całości co do istotnych jej części t. j. co do podmiotu, orzeczenia i spójni; bo bez stósownego połączenia tych części mowa nie ma żadnego znaczenia, a zatem nie może być rozumiana. Już zaś ludzie niemowy, ludzie dzicy nie mogli inaczej sobie w tej mierze postąpić, jak tylko tym jednym sposobem, że każdy z nich z osobna i stopniowo wynajdywał pojedyncze tylko, oderwane od wszelkiego związku, żadnego pewnego znaczenia nie mające słowa; a więc nie mogli się także ani nawzajem porozumieć i zgodzić co do pewnego tych słów znaczenia.

b) Znaczenie słów nawet i co do istotnych części mowy koniecznie wymaga poprzedniego poznania stósunków pod względem trybów czasownika i jego czasów,

teraźniejszego, przeszłego i przyszłego, pod względem zmian tychże trybów i czasów według różności osób, liczby, rodzaju, jakoteż według różności zawodu życia, zawisłości stanu, obowiązków i uczuć; w ogólności mówiąc, znaczenie słów koniecznie wymaga poznania prawie wszystkich stosunków w życiu zachodzących. Ponieważ zaś poznanie tych stosunków jest czysto rozumowe, nie może przez żadne mięgi być wyrażone, lecz wymaga ludzi związkami życia społecznego połączonych, mających dokładne poznanie stosunków ludzkiego społeczeństwa, a zatem i rozwinięte władze umysłowe. A więc niemowy lub ludzie dzicy, żyjący jak zwierzęta bez związku społeczeństwa, nie mogli ani słów mających znaczenie wynaleść, ani się nawzajem o ich znaczenie porozumieć, zatem nie mogli utworzyć mowy. Więc gdyby pierwsi rodzice rodzaju ludzkiego byli niemowcami, dzikimi, i do zwierząt podobnymi, byłby cały rodzaj ludzki w tym samym stanie do dziś dnia pozostał; boby nie miał środka do wyjścia ze stanu niemowlęctwa i dzikości.

371. O tem samem przekonuje nas i doświadczenie. Ci bowiem, którzy jeszcze w niemowlęctwie przypadkiem tak utracili rodziców, iż żyli w zupełnym oddaleniu od społeczeństwa ludzkiego; ci, gdy już doszli do tego wieku, w którym ludzie są zdolni do wydawania głósów artykularnych, nie mogli przecież ani słówka wymówić, lecz zachowali się jak nieme i nierozumne zwierzęta.

Doświadczonego tego na dwóch chłopcach, których, jak pisze Radwitz, w lasach litewskich znaleziono; także na dziewczynie w Sionięku we Francyi znalezionej r. 1731, której życie opisuje L. Racine i Feller (Diction.

histor. art. Blanc); oprócz tego na czterech chłopcach, o których wspomina Feller (*Catéchisme philos.* n. 155), t. j. trzech Anglikach w Wirginii i na jednym Sabaudczyku w r. 1774; nareszcie w najnowszych czasach na nieszczęśliwym Gasparze Hauser znalezionym w Norymberdze około r. 1839.

372. To zaś, co senzyści na dowód swego przypuszczenia przytaczają, że mowa mogła być stopniowo przez społeczeństwo ludzkie utworzona, tak, że jeden człowiek to słowo, a drugi inne wynalazł; powtóre, że ludzie w rzeczy samej utworzyli różne narzecza, niczego właściwie nie dowodzi. Bo pierwsze twierdzenie polega na fałszywej podstawie; przypuszcza bowiem istnienie życia społecznego między ludźmi bez mowy, co jest widocznym fałszem. Albowiem życie społeczne koniecznie wymaga wzajemnego udzielania myśli i uczuć, ustanowienia pewnych i rozmaitych stósunków; tego zaś wszystkiego bez mowy skutecznie nie można; a więc społeczność życia między ludźmi bez mowy jest niemożliwa; niemożliwość zaś utworzenia mowy w sposób przez senzystów dowolnie wymyślony jużesmy poprzednio wykazali (n. 369, 370).

Co się zaś tyczy tworzenia rozmaitych narzeczy, to twierdzenie przypuszcza poprzednią znajomość jakiegoś języka z którego jako z matki, narzecza się rodzą. Ponieważ zaś między wszystkimi istniejącymi językami jakieś podobieństwo zachodzi, więc stąd ten wniosek robimy, że wszystkie języki od jednego pierwiastkowego języka pochodzą.

Z tego wszystkiego, cośmy o wszczętku mowy mówili, niezawodnie wynika, że tak jak rozum i inne władze duszy i ciała, tak też i mowa pierwiastkowa jest

człowiekowi bezpośrednio od Boga daną. Oby tylko ludzie używali tych cudownych darów w tych celach, na które im są dane, i na chwałę Tego, od którego im są dane!!

§. 9. DOSKONAŁOŚĆ ROZUMU.

373. Im łatwiej, im jaśniej i im dokładniej poznaje rozum swe przedmioty, im to poznanie głębiej sięga w istotność i własności przedmiotów, im większą ilość przedmiotów rozum swą czynnością objąć może, im mocniej i im dobitniej udowadnia prawdziwość lub nieprawdziwość tychże przedmiotów, tem zaiste większą objawia doskonałość.

Doskonałość więc rozumu zależy na przenikliwości, głębokości, obfitości i gruntowności poznania.

A ponieważ nie każdego człowieka rozum posiada własności te w równym stopniu, więc też i doskonałość rozumu większą lub mniejszą być może.

a) Kiedy rozum ma wielką łatwość w tworzeniu jasnych i dokładnych pojęć, w spostrzeganiu zachodzących między nimi stóśunków i w odróżnianiu jednych od drugich, mówimy, że jest przenikliwy. Własności téj wprost sprzeciwia się tępość, czyli trudność w wykonywaniu wymienionych czynności i mieszanie pojęć.

b) Kiedy rozum może łatwo wejść jakby w samo wnętrze rzeczy, kiedy może zbadać jej najmniejsze szczegóły, i zachodzące między nimi stóśunki i tak dójść do zupełnego tychże rzeczy poznania, mówimy, że jest głęboki. Głębokość rozumu połączona jest zawsze z prze-

nikliwością, lecz nie zawsze przenikliwość rozumu połączona jest z głębokością. Głębokości sprzeciwia się miałość czyli powierzchowność w badaniu rzeczy i lekkość w sążeniu.

c) Obfitość rozumu zależy na jego zdolności w rozwijaniu wielu i rozmaitych przedmiotów. Obfitości takiej sprzeciwia się nieplodność rozumu.

d) Gruntowność objawia się przez dowody, które dla tego, że się odznaczają doborem, mocą i ścisłym związkiem, zmuszają do przyjęcia wniosku z dowodów wynikającego. Gruntowności sprzeciwia się pozorność, i wyszukiwanie szumnych a nie mających znaczenia wyrazów. Ta wada jest tym właściwą, którzy pod pozorem prawdy błędy i fałsze rozsiewają.

374. Na jakikolwiek jednak stopień doskonałości wzniesie się rozum ludzki, zawsze on pozostanie w zakresie pewnych granic, których przekroczyć nie można, bo rozum ludzki nie może pojąć jasno i dokładnie wszystkich rzeczy, i wszystkich między niemi zachodzących stósunków, i dla tego o wielu rzeczach wątpi. Pokazują to naocznie liczne i częste obłądki rozumu ludzkiego i spory o jedną i tę samą rzecz nawet między ludźmi wykształconymi.

Lecz trzeba się tego pilnie wystrzegać, abyśmy nie wpadli w drugą ostateczność i nie zaprzeczali rozumowi wszelkiej zdolności do poznania prawdy. Albowiem chociaż rozum ludzki nie może poznać wszystkich rzeczy, to przecież może poznać i poznaje istotnie wiele rzeczy; jakeśmy to już w krytyce pokazali.

375. Uwagi godnem jest jeszcze i to, że między myślą i mową zachodzi ścisły stósunek. Bo jeżeli myśli same w sobie są jasne i dokładne, to i mowa jest jasna

i dokładna, a przeciwnie, jeśli myśli nie są same w sobie jasne i dokładne, to i mowa nie będzie ani jasną ani dokładną. Mowa bowiem jest wyrażeniem myśli; więc jakimi są myśli same w sobie, takim jest i wyrażenie myśli czyli mowa. Trzeba zatem wprzód każdą rzecz jasno i dokładnie myślą pojąć, aby ją można było i słowami jasno i dokładnie wyobrazić.

Kto zaś niejasno i niedokładnie, choć zresztą ozdobnie i kwieście mówi, lub pisze, ten zdradza albo nieudolność i próżność, albo oszustwo, i pod niejasną i kwieciastą mową ukrywa błędy i fałsze. Zresztą prawda jest sama przez się piękną i nie potrzebuje żadnych obcych ozdób; a zatem miłośnik mądrości powinien przedstawiać prawdę bez mamideł i bez malowideł, zawsze taką, jaką jest sama w sobie.

§. 10. OGÓLNE UWAGI O WŁADZACH DUSZY.

376. W terażniejszym stanie połączenia duszy z ciałem władze człowieka prawie nigdy nie działają pojedynczo i niezależnie od siebie, lecz łącznie i wspólnie ze sobą. Stąd pochodzi, że się nawzajem wspierają, albo że sobie nawzajem przeszkadzają.

I tak gdy o rzeczach zmysłowych myślimy, potrzeba, aby nam te rzeczy były przedstawione albo wręcz przez zmysły albo téż nawrotnie przez fantazyę. Przeciwnie, gdy rozmyślamy nad rzeczami nadzmysłowemi, wrażenia i wyobrażenia zmysłowe mieszają uwagę duszy i odrywają od rozważania tych rzeczy; musimy więc te wrażenia i te wyobrażenia poskramiać i przytłumiać;

co się bez nateżenia nerwów i mózgu dzieć nie może. Oprócz tego, gdy nad rzeczami nadzmysłowemi rozmyślamy, używamy zwykle słów (n. 366); i przedstawiamy sobie rzeczy nadzmysłowe przez znaki i obrazy zmysłowe, czego także bez współdziałania narzędzi zmysłowych skutecznić nie można.

377. I stąd łatwo można sobie wytłómaczyć, dla czego to w słabościach i w chorobach ciała także i czynności umysłowe słabieją, a przeciwnie dla czego przez nateżone czynności umysłowe ciało słabieje i w choroby wpada; dla czego przez umiarkowaną czynność umysłową siła rozumu się zaostrza, przez nieczynność zaś tępieje.

Zwodniczy więc i zupełnie nieprawdziwy jest wniosek materyalistów, jakoby dusza ludzka była podstawą ciałową, i jakoby się w niczem od ciała, z którem jest złączona, nie odróżniała dla tego, że gdy ciało jest chorobą złożone, duszy też czynności słabieją; a przeciwnie przez nateżone czynności duszy, siły ciała się osłabiają. Zwodniczy jest ten wniosek, albowiem przyczyna tych zjawisk nie polega na wymarzonej ciałowości duszy, lecz na rzeczywistem połączeniu duszy z ciałem; z którego to połączenia wypływa wzajemne oddziaływanie duszy na ciało, a ciała na duszę; jakeśmy to co dopiero pokazali.

§. 11. GENIUSZ, TALENT.

378. Owa doskonałość władz duszy i zgodna między niemi stósowność, która sprawia, że człowiek może być twórcą osobliwych i pierwotnych czyli oryginalnych

dział umiejętności albo sztuki, nazywa się geniuszem, od łacińskiego słowa „ingenium“, które znaczy tyle, co przyroda, czyli wrodzone jakieś doskonałe usposobienie władz duszy do wykonania osobliwych i pierwotnych czynności.

Geniusz więc nie jest osobną jakąś władzą twórczą, odróżniającą się od innych władz poznawających. Bo na utworzenie osobliwych i pierwotnych dzieł umiejętności wystarcza doskonałość rozumu; na utworzenie zaś osobliwych i pierwotnych dzieł sztuki wystarczają władze zmysłowe i fantazyja, skojarzone z rozumem, który nimi kierować musi. Geniusz więc, uważany za osobną, i od wspomnianych władz odróżniającą się władzę, nie miałby już nic do utworzenia, a więc nie może być uważany za osobną, i od innych władz poznawających odróżniającą się władzę.

379. Od geniuszu trzeba odróżnić to usposobienie władz poznawających, które pospolicie talentem się nazywa. Bo talent jest tylko zdolnością czyli łatwością przyswojenia sobie jakiejś już wynalezionej sztuki lub umiejętności, i dalszego jęj rozwijania. Na tem więc zależy różnica między geniuszem i talentem, że geniusz tworzy a talent w ogólności tylko naśladowuje.

Podług rozmaitości przedmiotów, którymi się talent zajmować może, rozmaicie téż się nazywa; talent do matematyki, do historyi, do malarstwa i t. d.

380. Geniusz jest własnością wynikającą z doskonałości skojarzonych władz poznawających; ta zaś doskonałość objawia się w mniejszym lub większym stopniu. Stąd wypływa, że i geniusz ma rozmaite stopnie, i że może być większy lub mniejszy.

Czy zaś kiedy istniał, lub czy istnieje geniusz tak zwany wszechstronny (*ingenium universale*), na to pytanie nie trudno odpowiedzieć. Bo chociaż mamy wiele mężów, którzy się odznaczają pierwotnemi dziełami pojedynczych sztuk lub umiejętności; nie znalazł się jednak jeszcze nigdy taki, któryby się we wszystkich sztukach i we wszystkich umiejętnościach odznaczał; to bowiem przechodzi siły natury ludzkiej; a ktoby swe siły na wszystkie strony rozprasał, wiedziałby ze wszystkiego coś, lecz w całości nicby nie wiedział.

§. 12. SMAK.

381. Z geniuszem zawsze skojarzony jest smak, lecz nie zawsze odwrotnie ze smakiem skojarzony jest geniusz, bo może ktoś dobrze osądzić piękne przymioty dzieł sztuki, a jednak nie być zdolnym coś podobnego utworzyć.

Smak jest myśl wewnętrzny, przez który poznajemy piękne przymioty dzieł natury i sztuki, i odróżniamy je od przymiotów przeciwnych piękności. Smak musi być wprawdzie rozumem rządony, jednakże nie zależy od rozumowania; owszem wszelkie rozumowanie wyprzedza, gdyż jako wewnętrzne uczucie wzbudza się bezpośrednio oddziaływaniem przedmiotu na władze poznawające. Rozumowanie dopiero wtedy następuje, gdy spostrzegłszy piękność jakiegoś przedmiotu, zastanawiamy się nad tem, czy ta piękność jest rzeczywistą pięknnością, i czy nie jest tylko pozorną.

382. Wszyscy wprawdzie ludzie są obdarzeni smakiem; jednak wielka między nimi co do smaku zachodząca różnica.

dzi różnica. Różność ta powstaje częścią z różnaitości naturalnego usposobienia władz poznawających, częścią z różnaitości wykształcenia tychże władz przez nauki i sztuki. Stąd wynika, że smak się doskonali przez te same środki, przez które się doskonala władze poznawające.

W doskonałym smaku dwie własności się objawiają: przenikliwość i wyborność. Przenikliwość spostrzega z równą łatwością ukrywające się piękności, jak i najmniejsze wady i niedostatki, których się zwykle nie spostrzega. Wyborność odróżnia prawdziwą piękność od pozorniej, a zarazem oznacza stopień piękności i przyczynę, dla której piękność odpowiedne stopniowi swemu uczucie wzbudza. Te dwie własności muszą być w doskonałym smaku ściśle skojarzone. Bo wyborność polega na przenikliwości; przenikliwością zaś kieruje wyborność; i stąd właśnie powstaje doskonałość smaku.

383. A ponieważ co do smaku wielka między ludźmi zachodzi różnica; stąd wynika, że, gdy idzie o piękność jednej i téjsaméj rzeczy, tak sprzeczne o niej ludzie sądy wydają, iż co jedni chwala, to drudzy gania. Te sprzeczne sądy nie mogą być razem prawdziwe, a zatem nie może ani smak, na którym jedni i drudzy polegają, być jednakowo dobry. Więc musi się dobry smak odróżniać od złego; a zatem musi być pewne prawo, za pomocą którego dobry smak od złego rozeznac się daje. Tem prawidłem jest najprzód zgodność dzieła sztuki z naturą przedmiotu, który sztuka przedstawia; a potem jednostajny, stały i powszechny sąd wykształconych ludzi. Z tych dwóch pierwotnych prawideł wszystkie inne wypływają.

§. 13. PIĘKNO.

384. Ogólnym przedmiotem smaku jest piękno. Aby łatwiej zrozumieć, co to jest piękno, trzeba nam wprzód wytłumaczyć, co to jest doskonałość.

Doskonałość jest to zupełność tego wszystkiego, co jakaś rzecz z natury swój mieć powinna, albo mieć może. Bo gdyby coś z tego, co do natury téj rzeczy należy, brakowało, nie byłoby już zupełności, a zatem nie byłoby doskonałości; byłyby to tylko niedostatek.

O ile doskonałość ucieszenie oddziaływa na władze poznawające, nazywa się pięknem; o ile zaś wznieca pieściłiwe uczucia, nazywa się przyjemnością; o ile narreszcie wzbudza władze dążenia do pożądania i do miłowania, nazywa się dobrem. A więc piękno, przyjemność, i dobro wyrażają tylko różne stósunki jednéj i téj saméj rzeczy, i ta zachodzi między nimi różnica, że piękno odnosi się do władz poznawających, przyjemność do uczucia, a dobro do władz dążenia.

385. Piękno nazywa się wzniosłem, gdy mocno oddziaływa na władze poznawające, porywa duszę i niejako ją w zachwycenie wprawia. Wzniosłość rzeczy musi wywoływać wzniosłe myśli i uczucia. I tak n. p. nadzwyczajne siły natury i z nich wymykające nadzwyczajne skutki i zdarzenia, również wysokość, głębokość, i obszerność niezmiernona, same nawet straszliwe zmiany i zaburzenia w naturze, które chociaż w rzeczywistości przejmują trwogą, to przecież przedstawione w dziełach sztuki, uciechę sprawiają; wszystko to naprowadza nas na wzniosłe myśli, i sprawia wzniosłe uczucia.

Nadzwyczajne téż uczynki cnót heroicznych unoszą widzów i słuchaczy po nad ten poziom. Takimi są n. p. czyny wspaniałomyślności, męstwa, odwagi we wszelkich niebezpieczeństwach, niezłamanej stałości w cnocie wpośród najzaciętszych walk i prześladowań i t. d.

Gdy zaś piękno łagodnie oddziaływa na władze poznawające, i pieściliwe wzbudza myśli i uczucia, nazywa się wdziękiem. Takie myśli i uczucia wzbudzają rozmaite przymioty rzeczy naturalnych n. p. barwy, ruch, kształt, a najbardziej rzeczy należące do zakresu życia moralnego, zwłaszcza cnoty, takzwane społeczne, jak n. p. roztropność, uprzejmość, szczerłość, wstydlivość, dobroczynność i t. d.

Ponieważ mowa jest wyobrażeniem myśli i uczuć, łatwo poznać można z tego, cośmy o pięknie powiedzieli, która mowa jest wzniosłą, a która wdzięczną.

385. Na smaku i na pięknie głównie polegają sztuki piękne, które się z greckiego słowa *αισθάνεσθαι* estetycznymi nazywają. Słowo to znaczy tyle, co „czuć.“ I rzeczywiście smak będąc myśłem wewnętrznym, czuje i rozróżnia prawdziwą i pozorną piękność podobnym sposobem, jak zmysł ukuszenia czuje i rozróżnia przyjemne i nieprzyjemne wrażenia przez potrawy nań wywarte.

Z téj saméj przyczyny nazywa się estetyką ta nauka, która podaje zasady i prawidła wydawania sądu o dziełach, które do zakresu sztuk pięknych należą.

§. 14. OSOBLIWA DZIELNOŚĆ SKOJARZONYCH
W STOPNIU DOSKONAŁOŚCI WŁADZ POZNA-
WAJĄCYCH.

387. Skojarzone w stopniu doskonałości władze poznawające objawiają osobliwą swą dzielność przez wynalezienie, odkrycie, przewidzenie.

a) Wynalezienie jestto wymyślenie i utworzenie nowój jakiejś formy w materji już istniejącej; bo materji samój żadna siła stworzona z nicestwa wyprowadzić nie może. I tak gdy ktoś sztuczny zegarek albo piękny posąg wymyśli, i utworzy, samój materji, z której zegarek albo posąg urobił, nie wyprowadził z nicestwa, ale ją tylko pewnym sposobem obrobił, i nową jej nadał formę, której przedtem nie miała. To się dzieje przedewszystkiem w sztukach pięknych n. p. w poezyi, w budownictwie, w malarstwie i t. d.; jako téż i w innych umiejętnościach, gdy ktoś nowy jakiś system naukowy ułoży, albo samą naukę dokładniej rozwinie.

b) Odkrycie jestto poznanie i wyjawienie jakiejś rzeczy, która już przedtem w swój zupełności tak co do materji jak co do formy istniała, lecz utajoną będąc nie doszła do wiadomości ludzkiej. Przez odkrycia rozwijała się i rozwija się jeszcze teraz astronomia, fizyka i inne nauki przyrodnicze, przechodząc stopniowo do poznania przedtem nieznanomych sił natury.

c) Przewidzenie zależy na poznaniu przyszłych zdarzeń i wypadków. Gdy przewidzenie nam wskazuje, co w pewnych okolicznościach trzeba czynić albo opuścić, nazywa się przezornością (*πρόνοια*).

Przewidzenie tych skutków, które pochodzą z przyczyn działających z konieczności, i podług powszechnych i zwyczajnych praw natury, jest pewne. I tak astronomowie przewidują i przepowiadają z pewnością przyszłe zaćmienia słońca i księżyca.

Lecz zdarzeń przypadkowych, i uczynków od wolnej woli zależących nikt z pewnością przewidzieć nie może, oprócz Boga i komu to Bóg objawił. Przewidzenie zaś i przepowiedzenie z objawienia Boskiego pochodzące nazywa się prorocstwem, i jest nieomylną cechą prawdy.

388. Od przewidzenia trzeba odróżnić oczekiwanie podobnych wypadków (*exspectatio casuum similium*) czyli wyobrażenie mogącego się powtórzyć wypadku dla tego, że te same okoliczności, które go przedtem zwykły poprzedzać, na nowo zachodzą. N. p. gdy spostrzegamy powstającą mgłę na pewnej górze albo wiatr wiejący z pewnej strony, przedstawia się nam śłota albo burza, która może wkrótce nastąpić; ponieważ prawie zawsze, kiedy mgła na tej górze powstała lub kiedy wiatr z tej strony zawiął, nastąpiła śłota i burza.

Oczekiwanie podobnych wypadków polega na fantazyi i na prawidłach jej działania (n. 321, 322) i dla tego jest niejasne i niepewne i bardzo często zawodzi. Spostrzegamy je także w istotach zmysłowych nierozumnych.

§. 15. W PRAWNOŚCI WŁADZ DUSZY.

389. Doskonałość władz duszy naszej jest jakieśmy już mówili (n. 374) tylko względną; a zatem da się

codzienn tak co do dzielności władz samych jako téż co do objętości i rozciągłości przedmiotów powiększać; co każdy łatwo poznać może, zwracając uwagę na różnicę, jaka zachodzi między niedojrzałym a dojrzałym wiekiem, między człowiekiem nieuczonym a ludźmi wykształconymi. To zaś powiększenie doskonałości władz duszy naszej pochodzi z ćwiczenia, na którem polega nasze wykształcenie.

Ćwiczenie zależy na stałym albo przynajmniej na częstym powtarzaniu tych samych czynności. To, co jakaś istota ma w sobie bez poprzedniego ćwiczenia, nazywa się wrodzonym; to zaś, co się osiąga przez ćwiczenie: nazywa się nabytem.

Przez ćwiczenie nabywa się łatwości czyli zręczności w wykonaniu jakiejś czynności. Doświadczenie bowiem nas uczy, że tem łatwiej jakąś czynność wykonujemy, imesmy ją częściej powtarzali; na częstym zaś powtarzaniu téjsamej czynności zależy ćwiczenie; więc przez ćwiczenie nabywa się łatwości czyli zręczności.

390. Łatwość czyli zręczność w wykonaniu jakiejś czynności nazywa się wprawnością (habitus). Stąd wynika, że wprawności się nabywa przez ćwiczenie; a zatem, że żadna wprawność nie jest wrodzoną, że ona w nas jest tylko jakby w zaczątku t. j. o ile władze, przez których ćwiczenie wprawności się nabywa, nam są wrodzone.

Uwaga. Mówimy tu tylko o wprawnościach przyrodzonych, nie zaś o wprawnościach nadprzyrodzonych, których nabyć nie można, a które Bóg z łaski swojej wlewa w istoty rozumne; bo nauka o tych wprawnościach należy do teologii.

Żadnej władzy nie można nabyć, lecz każda władza musi być wrodzona. Bo czegokolwiek się nabywa, tego się jedynie przez ćwiczenie nabywa; ćwiczenie zaś koniecznie wymaga poprzedzającej władzy, a więc władzy nie można nabyć, a zatem musi ona być wrodzona.

Stąd wynika, że wprawności nie są nowemi władzami, ale są tylko oznaczeniami doskonałości władz. Bo im większa jest doskonałość jakiejś władzy, tem łatwiej ona wykonywa swe czynności; a więc łatwość wykonywania czynności oznacza doskonałość władzy. A ponieważ łatwość wykonywania czynności jest wprawnością; więc wprawność oznacza doskonałość władzy; a zatem nie jest nową jakąś władzą, ale jest tylko oznaczeniem doskonałości władzy.

§. 16. PODZIAŁ WPRAWNOŚCI.

391. Tyloraki mogą być wprawności iloraki są czynności, w których wykonywaniu władze ćwiczyć się mogą. Z tej przyczyny wieloraki jest podział wprawności. Tutaj zastanowimy się tylko nad podziałem wprawności ze względu na władze człowieka, gdyż tego tylko właściwie cel badania naszego wymaga, i do wyjaśnienia stósunków zachodzących między czynnościami wystarcza.

Przedewszystkiem zaś tu sobie przypomnijmy to, o czem już wyżej mówiliśmy (n. 376), że władze człowieka prawie nigdy nie działają z osobna i odłącznie od siebie, lecz wspólnie i w stósownem skojarzeniu; że dusza jest podstawą tych władz, a zatem i wszystkich czynności. Duszą więc jest pierwiastkiem wszelkich czyn-

ności człowieka; bez niej żadnej czynności nawet ani czynności ciała pomyśleć nie można. Lecz ponieważ dusza ściśle jest połączona z ciałem, a zatem niektóre czynności wykonywa przez ciało, jakby przez jakieś narzędzie; a że te czynności bezpośrednio przez ciało się na zewnątrz objawiają, przeto je odnosimy do ciała. Inne zaś czynności, jedynie duszy właściwe, do niej bezpośrednio odnosimy. Z tego powodu dzielimy wprawności na wprawności ciała i na wprawności duszy.

392. Do wprawności należą w szczególności sztuki i umiejętności, które wsobnie uważane są rzeczywiście wprawnościami.

Gdy sztuki polegają głównie na władzach ciała i na zręczności, nazywają się wtedy sztukami mechanicznymi. Celem ich jest zaspokojenie potrzeb i wygod życia naturalnego.

Gdy zaś sztuki głównie polegają na smaku i geniuszu, nazywają się sztukami estetycznymi, albo też sztukami pięknymi; bo ogólnym ich przedmiotem jest piękno (n. 386). Te sztuki nie mają pewno oznaczonego celu. Niektóre z nich odnoszą się do wykształcenia rozumu i woli, niektóre zaś służą do przyjemności, lub w ogólności do stósunków życia szlachetniejszego.

Umiejętności są wprawnościami rozumowymi, i dążą głównie do zachowania, rozwinięcia i wydoskonalenia życia umysłowego, moralnego i społecznego.

Zresztą można jeszcze sztuki i umiejętności podzielić podług przedmiotów, którymi się w szczególności zajmują.

393. Że zaś sztuki i umiejętności w rzeczy samej są wprawnościami, przekonywa nas o tem doświadczenie. Człowiek bowiem, idąc za popędem własnego ro-

zumu, zawsze w rozwijaniu swęj czynności zmierza do pewnego jakiegoś celu, i do tegoż celu kieruje wszystkie swe usiłowania. To zaś, do czego zmierza, tyczy się albo życia naturalnego, albo umysłowego, albo moralnego, i to nie ze względu na siebie samego, ale i ze względu na tych, z którymi go łączy związek społeczności.

Przytem szuka on sposobów, za pomocą których mógłby swoje czynności łatwiej wykonać, usiłowaniam swym nadać jeden kierunek i tak bezpiecznie dojść do zamierzonego celu.

Te zaś sposoby, których stósowności i pewności już doświadczył, stawia jako powszechne prawidła i zasady podobnych czynności, i powtarzając te czynności podług tychże prawideł i zasad, nabywa wprawności. Tym sposobem powstały stopniowo sztuki i umiejętności, a zatem wsobnie uważane są one w rzeczy samęj wprawnościami.

394. Co do formy zależy sztuka na jednolitym układzie takich prawideł, któreby były stósowne do przedmiotu i celu sztuki; umiejętność zaś zależy na jednolitym układzie takich zasad, przez któreby można było wyprowadzić prawdy nieznanome, i też prawdy udowodnić.

Układ prawideł i zasad nazywa się także teorią sztuki i umiejętności albo nauką (doctrina), o ile nas kształci, i o ile nas prowadzi do nabycia jakiejś wprawności. Zastósowanie tych prawideł i zasad do szczególnych przedmiotów nazywa się praktyką. Teorya musi być z praktyką ściśle skojarzona, i w tem skojarzeniu przynosi bardzo wielkie korzyści, bo najprzód ułatwia nabycie sztuk i umiejętności, którychby człowiek sam

przez się i bez jój pomocy nigdy nie nabył dokładnie, a powtórę ściele drogę do dalszego rozwijania się sztuk i rozmaitych nauk. Sama z siebie bez praktyki stałaby się zupełnie niepożyteczną.

Są jeszcze wprawności, które polegają na władzach dążenia; i te się pospolicie nałogami nazywają. O tych na innem miejscu mówić będziemy.

§. 17. ZMIANY WPRAWNOŚCI.

395. Każda wprawność wzmacnia się przez stałe ćwiczenie; przeciwnie zaś słabieje coraz to więcej przez opuszczenie ćwiczenia i nareszcie zupełnie ginie. I w rzeczy samej inaczej być nie może. Albowiem ćwiczenie jest przyczyną wprawności (n. 390); więc jaką jest dzielność przyczyny, takim też musi być jój skutek. Jeżeli więc ćwiczenie jest usilne i stałe, bez wątpienia i wprawność powiększać się będzie; jeżeli przeciwnie usilność i stałość w ćwiczeniu się ustanie, ustanie też i wprawność. Doświadczamy tego najwidoczniej w sztukach. Bo jeżeli kto n. p. w muzyce przez długie lata się nie ćwiczy, traci łatwość wykonywania téj sztuki. Nawet wprawność mówienia ojczystym językiem ginie, jeżeli kto przez długi ciąg lat nie miał sposobności mówienia tymże językiem.

396. Czynności sprzeciwiające się nabytej jakiej wprawności, osłabiają ją coraz więcej, tak iż w końcu ginie. Jeżeli te czynności nie ustają, wywołują na miejsce wykorzenionéj wprawności, inną jój zupełnie przeciwną wprawność. Stąd wynika, że utraciwszy jedną

wprawność, można nabyć drugieję; i że, gdy zachodzi sprzeczność między wprawnościami, mocniejsza wprawność przytępia i nareszcie zagładza słabszą.

W ogólności mówiąc, im więcej wprawności kto przez swą dzielność nabył, tem one są słabsze. Dlatego słusznie napomina znakomity filozof Antoni Genueński, aby ci, którzy się chcą odznaczyć w jakiej sztuce lub umiejętności, nie rozpraszali sił swoich na wiele przedmiotów, gdyż ograniczone siły natury naszej żadną miarą nie mogą wszystkiemu podołać. Gdyby kto na rolę, choćby ona była najżyźniejszą, za dużo rzucił nasienia, ująłby każdemu pojedynczemu nasionku żywotnego płynu, i byłby przyczyną, iżby zboże skarłowaciało. Tak samo umysł na wiele przedmiotów rozerwany, mógłby wprowadzić do jakiejś mierności; lecz nigdyby nie doszedł do wielkiej doskonałości.

397. Niekiedy wprawności nabierają takiej mocy i stałości, że się prawie w drugą naturę przemieniają. Stąd poznać można, jak ważny wpływ wywierają wprawności, a zwłaszcza nałogi dotyczące się życia moralnego, tak na dobrą, jak i na złą stronę.

W młodszym wieku łatwiej się nabywa wprawności aniżeli w podeszłym; do czego wiele się przyczynia sposób wychowania. Wprawności zaś w dzieciństwie nabytych i głęboko wkorzenionych prawie nigdy nie można wykorzenić, przynajmniej wykorzenienie to połączone est z bardzo wielką pracą; jak to widzimy w przesądach i marzeniach wieku młodego.

Nareszcie łatwiej nabywamy wprawności w tych czynnościach, które przyjemność sprawiają, i które z większą ochotą i uwagą odbywamy. Przyczyna tego

jest jasna; bo w takim razie władze nasze większą dzielność rozwijają.

Uwaga. Cośmy dotychczas o władzach i czynnościach duszy mówili, polega na pewnej podstawie doświadczenia i żadnej nie przypuszcza wątpliwości. Lecz sposób, w jaki się te czynności odbywają, nie da się przez ludzką wiedzę wytłómaczyć; jest on rzeczywistą tajemnicą. Bo jak oko, choć wszystko widzi, co mu się przedstawi, jednak siebie samego nie widzi, chyba w zwierciadle; tak i dusza nie widzi siebie samej w swjej istności; lecz widzi się jakby w zwierciadle w swych czynnościach. Nie widząc zaś swjej istności, nie może widzieć sposobu, jakim swe czynności odbywa; przeto ten sposób nam jest niewiadomy.

Jednak stąd, że nie poznajemy sposobu, jakim dusza nasza swe czynności odbywa, brać pochop do zaprzeczania prawdy lub istnienia tychże czynności, byłoby wielką nedorzecznnością; gdyż istnienie i prawda tych czynności skądinąd nam się widocznie objawiają. Większą jeszcze byłoby głupotą zaprzeczać prawdę tajemnic od Boga objawionych dla tego, że ich nasz rozum pojąć nie może. Bo, jeżeli nie możemy pojąć tajemnic w głębi duszy naszej ukrytych, jakże możemy wiedzę naszą ogarnąć Boga nieogarnionego? Tajemnica przestałaby być tajemnicą, gdyby ją nasz rozum mógł pojąć.

ROZDZIAŁ III.

ŻĄDZA.

§. 1. DĄŻENIE W OGÓLNOŚCI.

398. Wszyscy ludzie mają w głębi duszy swój niewygasły popęd do szukania szczęśliwości tak, że nikt nie chce być nieszczęśliwym, a nawet nie może tego chcieć. Ten popęd nazywa się żądaniem. A ponieważ to dążenie jest jednostajne, stałe i wspólnę wszystkim ludziom, nie może skądinąd pochodzić, jak tylko z natury ludzkiej; a zatem jest w naturę ludzką wpojone od samego Boga, który jest Twórcą człowieka, i który go przeznaczył do szczęśliwości. Na mocy tego dążenia, skłania się człowiek i lgnie poniekąd do tego, co mu się wydaje dobrem, a odwraca się od tego, co mu się wydaje złem.

Uwaga. Użyliśmy tu wyrazu: „zło“, analogicznie z przyjętymi już wyrazami „dobro“, „piękno“, zwłaszcza że na wyraz „zło“ natrafiamy w słowniku Lindego i w niejednym innym dziele.

399. Dobrem nazywa się w ogólności to, co stanowi doskonałość jakiejś istoty, albo co jest z tą doskonałością połączone. Złem zaś nazywa się to, co przeciwne skutki sprawia; a zatem zło jest przeciwieństwem dobra.

W szczególności zaś to się nazywa dobrem, co stan jakiejś istoty polepsza, n. p. zdrowie, umiejętność, cnota. Złem zaś nazywa się to, co stan jakiejś istoty pogarsza n. p. choroba, nieumiejętność, niecnota.

Dobro i zło są albo prawdziwe czyli rzeczywiste, albo nieprawdziwe czyli pozorne. Dobro prawdziwe zawiera w sobie czysty stósunek doskonałości, i nie jest na przeszkodzie w dostąpieniu szlachetniejszego dobra. Dobro pozorne nie zawiera w sobie czystego stósunku doskonałości, i jest na przeszkodzie w dostąpieniu szlachetniejszego dobra. Zło prawdziwe zawiera w sobie bezwzględny stósunek niedoskonałości; złe zaś pozorne jest złem tylko pod pewnym względem.

Dobro i zło dzielą się na moralne i naturalne. Dobro moralne zależy na uczynkach zgodnych z celem naszego przeznaczenia; i to jest właściwie prawdziwym dobrem. Jemu przeciwne jest zło moralne i to jest właściwie prawdziwym złem. Do dobra i zła moralnego mają zdolność tylko istoty rozumem i wolną wolą obdarzone. Dobro nie tyjące się stósunków moralności nazywa się naturalnem. Takimi są bogactwa, zaszczyty tym podobne. Dobru naturalnemu przeciwne jest zło naturalne; jedno i drugie same z siebie są właściwie tylko dobrem lub złem pozornym.

400. Nie poznawszy poprzednio dobra i zła, nie może człowiek nakłaniać się do pierwszego, ani się odwracać od drugiego; a więc poprzedzające poznanie dobra i zła jest koniecznym warunkiem tego skłaniania się i odwracania.

Poznawszy zaś dobro lub zło, skłania się człowiek do dobra, lub odwraca się od zła własną wewnętrzną siłą duszy swojej; i na tem zależy samowładność (spon-

taneitas); która też władzom poznawającym jest właściwa. Przeto nie sprzeciwia się samowładności wewnętrzna konieczność działania, pochodząca z natury jakiejś istoty; lecz konieczność zewnętrzna czyli gwałt pochodzący od sił zewnętrznych i obcych jakiejś istocie sprzeciwia się samowładności. A zatem ruchy ciał nieżywotnych nie są samowładne, ponieważ pochodzą od sił zewnętrznych i obcych tym ciałom.

401. Jeżeli dalej rozbijamy to dążenie, spostrzegamy, że dusza nasza dąży do dobra i opiera się złu albo przez proste skłanianie się ku dobru i odwracanie się od zła, albo przez wybór, gdy po zastanowieniu się rozumowem z dwóch rzeczy tę raczej aniżeli drugą obiera, a obiera tak, że może i nie obrać, albo obrać coś zupełnie przeciwnego.

Z powodu téj różnicy działania nazywa się władza dążenia przez proste skłanianie się ku dobru i odwracanie się od zła żądzą; władza zaś dążenia przez wybór wolą.

§. 2. CHĘĆ I NIECHĘĆ.

402. Rzeczywiste skłonienie się ku dobru i odwrócenie się od zła nazywamy chęcią i niechęcią (appetitio et aversatio). A ponieważ złu o tyle się opieramy, o ile ono jest pozbawieniem lub umniejszeniem dobra, stąd wynika, że chęć i niechęć od jednej i téj samej władzy pochodzi t. j. od żądzy, skłaniającej się ku dobru i przeto od zła się odwracającej. Dobro zaś lub zło może się przedstawiać jako nęcące lub odrażające

albo ze względu na zmysłowość, albo ze względu na rozum; przeto i żądza nazywa się z tego względu albo niższą czyli zmysłową, albo wyższą czyli rozumową. Z téj saméj przyczyny chęć i niechęć nazywa się albo zmysłową albo rozumową, o ile się albo do zmysłowej, albo do rozumowej żądzy odnosi.

403. Ponieważ nie możemy mieć chęci lub niechęci bez poprzedzającego poznania dobra lub zła (n. 400) stąd wynika, że im jaśniejsze jest poznanie dobra lub zła, tem większa też jest i chęć lub niechęć. A zatem większa lub mniejsza moc chęci albo niechęci nie zależy od rzeczywistej większości lub mniejszości dobra albo zła; lecz jak ją sobie przedstawiamy. I dla tego może się względem jednego i tego samego przedmiotu chęć w niechęć, a odwrotnie niechęć w chęć obrócić.

Często się bowiem zdarza, że to, co się przedtem zdawało dobrem, pokazuje się potem złem, a odwrotnie, co się przedtem zdawało złem, pokazuje się potem dobrem. A że chęć i niechęć idzie za sposobem poznania, a zatem obraca się chęć w niechęć, a odwrotnie niechęć w chęć, kiedy się zmieni poznanie.

404. Chociaż więcej przedmiotów razem osiągnąć nie możemy, jednak chęć możemy mieć ku wszystkim, i to większą lub mniejszą podług stopnia dobroci w nich spostrzeżonéj. Nie podlega to bowiem żadnej wątpliwości, że te wszystkie przedmioty mogą wydawać się, albo nawet i być rzeczywiście dobrymi; a zatem mogą wzbudzić ku sobie większą lub mniejszą chęć podług miary dobroci w nich spostrzeżonéj.

Więc chęci ku różnym przedmiotom nie zacierają się, choć tych przedmiotów razem osiągnąć nie można, z czego wypływa, że można pragnąć mniejszego dobra

zostającego w sprzeczności z większym dobrem. Bo większa dobroć jednego przedmiotu nie zagładza mniejszej dobroci drugiego przedmiotu ani samej w sobie ani w poznaniu; więc mniejsze dobro zatrzymuje w sobie zawsze powód, który może wzbudzić chęć ku niemu.

Podobnym sposobem można pokazać, że i niechęć ku różnym przedmiotom złym może być większą lub mniejszą w miarę większej lub mniejszej złości w nich spostrzeżonej.

405. Ponieważ dusza może mieć równocześnie większą lub mniejszą chęć albo niechęć do więcej przedmiotów, stąd powstaje w niej trojaki stan: stan równowagi, stan przewagi, i stan obojętności. W stanie równowagi rozwija chęć albo niechęć jednakową usilność względem dwóch lub więcej przedmiotów równie dobrych albo równie złych. W stanie przewagi usilność chęci albo niechęci względem jednego przedmiotu bierze górę nad usilnością względem innych przedmiotów. W stanie obojętności nie ma dusza ani chęci ani niechęci, ani jej mieć nie może, bo nie ma odpowiedniej znajomości przedmiotu.

406. Jeden i ten sam przedmiot pod różnym jednak względem uważany, może w nas wzbudzić razem i chęć i niechęć. Bo jeden i ten sam przedmiot może być pod jednym względem jako dobro, pod drugim zaś względem jako zło przedstawiony; więc może przedstawiony jako dobro wzbudzić chęć, przedstawiony zaś jako zło wzbudzić niechęć. A zatem może jeden i ten sam przedmiot pod różnym względem uważany wzbudzić razem i chęć i niechęć.

Tym sposobem można wytłómaczyć, jak się to dzieje, że człowiek często żąda zła i odwraca się od

dobra. Bo przedstawia sobie zło pod jakimś względem jako dobro, a dobro pod jakimś względem jako zło. Zła zaś jako zła, albo że jest złem, nie może żądać, również nie może się odwracać od dobra jako od dobra, albo że jest dobrem, bo to się sprzeciwia jego naturze dążącej do szczęśliwości.

§. 3. ZGODA I WALKA MIĘDZY ZMYSŁOWĄ I ROZUMOWĄ ŻĄDZĄ.

407. Gdy jakiś przedmiot tak ze względu na zmysłowość, jak i ze względu na rozum, wydaje się dobrym lub złym, wtedy żądza zmysłowa razem z rozumową albo się nakłania do przedmiotu, który się dobrym być wydaje, albo się odwraca od przedmiotu, który się przedstawia jako zły. Stąd powstaje zgoda między zmysłową a rozumową żądzą.

Lecz często się zdarza, że to, co się ze względu na zmysłowość dobrem wydaje, to samo, ze względu na rozum przedstawia się jako zło, i odwrotnie, to co się ze względu na zmysłowość wydaje złem, to samo przedstawia się ze względu na rozum jako dobro. Wtedy już nie nakłania się żądza zmysłowa łącznie z rozumową do przedstawionego przedmiotu, lub nie odwraca się od niego, ale ich czynności są sprzeczne między sobą; i stąd powstaje walka między zmysłową i rozumową żądzą; która to walka może się toczyć około jednego i tegoż samego przedmiotu pod różnym względem uważanego. I tak chory czuje ze strony żądzy zmysłowej wstręt od przy-

krego lekarstwa, lecz ze strony żądz rozumowej czuje chęć do tegoż samego lekarstwa w nadziei odzyskania zdrowia.

408. W tej to walce żądz przyzwolenie woli nie może być żadną miarą przypisywane mocniejszej chęci; boby w takim razie już ani mowy być nie mogło o wolności woli; lecz to przyzwolenie jedynie przypisać można własnemu, wewnętrznemu, wolnemu nakłonieniu się woli saméj na jedną raczej aniżeli na drugą stronę. Albowiem doświadczenie to pokazuje, że wola pomimo największych chęci lub niechęci bardzo często obiera rzeczy tymże chęciom lub niechęciom zupełnie przeciwnie.

Że zaś ludzie często ulegają chęciom lub niechęciom zmysłowym pomimo przeciwnych chęci lub niechęci rozumowych, to bynajmniej nie dowodzi, jakoby przyzwolenie woli zależało od większej ich mocy. Bo najprzód nie wszyscy ulegają, choćby największym chęciom lub niechęciom zmysłowym; a potem nawet i ci, którzy raz im ulegli, drugi raz w tych samych okolicznościach m więcej nie ulegają; a zatem mogą im także nie ulegać. Więc że ludzie ulegają chęciom lub niechęciom zmysłowym, które w rzeczy saméj są żywsze i mocniejsze, aniżeli rozumowe, nie pochodzi to z większej mocy chęci lub niechęci zmysłowych, ale z dobrowolnego braku należytej usilności w opieraniu się ponętom zmysłowym; i to jest niedostatkiem moralnym, nie zaś naturalnym, i sprawdza zdanie Owidiusza: „Video meliora proboque, deteriora sequor.“ A więc ulega wola, bo chce uledz; lecz nie dla tego ulega, jakoby nie mogła nie uledz. I to jest dowodem jéj wolności.

409. Poruszenia żądy zmysłowej do chwilowej chęci lub niechęci, wzniecone przez ciemne i ogólne wyobrażenie dobra lub zła, nazywają się bodźcami (stimuli). N. p. gdy ktoś jakimś czynem znieważony natychmiast do zemsty pobudzonym się czuje.

To zaś poruszenie żądy zmysłowej, które jakby ślepo, bez samowiedzy, i bez poznania celu skłania do czegoś, nazywa się instynktem. Taki instynkt objawia się w człowieku względem zachowania życia. Bo chociaż zniecka wpadnie w jakieś niebezpieczeństwo życia, i utraci wszelką przytomność umysłu, wyteżę jednak wszystkie siły, aby się wyratować. Wybitniej jeszcze objawia się instynkt u zwierząt, które przezeń pożyteczne im rzeczy od szkodliwych rozróżniają.

§. 4: UCZUCIE W OGÓLNOŚCI.

410. Mając chęć lub niechęć, doświadczamy w sobie jakiegoś przyjemnego lub nieprzyjemnego uczucia wzbudzonego przez ten sam przedmiot, który chęć lub niechęć wzbudził. To przyjemne uczucie nazywamy uciechą; nieprzyjemne zaś uczucie nazywamy przykrością.

Uciecha i przykrość powstaje albo równocześnie z chęcią lub niechęcią, albo po chęci lub niechęci następuje. Albowiem dla tego głównie czujemy uciechę, żeśmy dostąpili przedmiotu chęci naszej, albo żeśmy odwrócili od nas przedmiot naszej niechęci: przeciwnie zaś dla tego czujemy przykrość, żeśmy przedmiotu chęci naszej nie dostąpili, albo żeśmy go utracili, albo że go utracić możemy, albo że przedmiotu naszej niechęci czyto

obecnego, czyto przyszłego od nas odwrócić nie możemy. Owszem uciecha i przykrość może być i jest w rzeczy samój często przedmiotem naszej chęci i niechęci.

411. Uciecha więc i przykrość nie jest przyczyną naszych chęci i niechęci; lecz tą przyczyną jest owe wrodzone powszechne dążenie do szczęśliwości, o którym mówiliśmy na początku tego rozdziału (n. 398). Albowiem gdybyśmy na mocy tego dążenia nie życzyli sobie dobra, nie mielibyśmy żadnego uczucia uciechy lub przykrości, lecz dusza nasza znajdowałaby się w jakimś stanie nieczułości, przedstawiając sobie jakby w próżnem zwierciadle tylko obrazy przedmiotów bez żadnego wewnętrznego wzruszenia.

Prawda to, że uciecha lub przykrość następnie powiększa chęć lub niechęć; lecz pierwotnych poruszeń chęci lub niechęci przyczyną być nie może.

412. Jak chęć i niechęć, tak też i uciecha lub przykrość jest albo zmysłowa albo rozumowa, o ile się albo do zmysłowości, albo do rozumu odnosi (n. 402). I jak dobro lub zło może być prawdziwe lub fałszywe, tak też uciecha i przykrość może być prawdziwa lub fałszywa. Doskonała uciecha może tylko z posiadania dobra nieskończonego powstać. Zmysłowa uciecha bardzo jest niebezpieczna, i dla tego już Cicero ją nazwał niszczycielką, a Plato pokarmem zła. Rozumowa uciecha powstaje n. p. z poznania cnoty, prawdy, z odkrycia jakiegoś dotąd nieznanego przedmiotu sztuki lub umiejętności i t. d.

Wreszcie polega uciecha i przykrość na tych samych prawidłach, co chęć i niechęć (n. 403, 404, 405). A zatem może się uciecha w przykrość, a odwro-

tnie przykrość w uciechę obrócić, nie tylko co się tyczy rozmaitych przedmiotów, ale też i co się tyczy jednego i tegoż samego przedmiotu pod różnym względem uważanego. Większa też jest uciecha i przykrość, im jaśniejsze i żywsze jest poznanie dobra i zła; a zatem i doskonałość władz poznawających wielki wywiera wpływ na wzbudzenie uciechy i przykrości.

§. 5. PODZIAŁ UCZUĆ.

413. Często w nas powstają nagle mocniejsze przyjemne lub nieprzyjemne uczucia, które wewnętrzną czynność duszy znacznie powiększają, a nawet na ciele skutki wewnętrznego wzruszenia duszy objawiają. Te nagle powstające, mocniejsze, przyjemne lub nieprzyjemne uczucia nazywają się afektami. Afekty więc nie różnią się ani rodzajem ani gatunkiem od uczuć, lecz są istotnemi przyjemnemi lub nieprzyjemnemi uczuciami w wyższym tylko stopniu mocy się objawiającemi; a zatem trzeba to, cośmy już w ogólności o uczuciach mówili, także do afektów zastosować.

414. Ponieważ afekty nie różnią się od uczuć, uczucia zaś pochodzą z samej natury ludzkiej; więc i afekty pochodzą z tejże samej natury ludzkiej, dążącej nieustannie do osiągnięcia szczęśliwości. To wrodzone dążenie do szczęśliwości jest przyczyną, że człowiek spostrzegłszy jakieś dobro, które uważa za część pożądaną szczęśliwości, natychmiast w sobie przyjemne wzruszenie czuje, a przeciwnie spostrzegłszy zło, które

przeszkadza osiągnięciu pożądaney szczęśliwości, téj chwili nieprzyjemne czuje wzruszenie.

Stąd wypływa ten wniosek, że uczucia i afekty, gdy się odnoszą do przedmiotów zgodnych z prawem uczciwości, i gdy się zgadzają z rozumem, same przez się są dobre, i że ich nie można ganić. Bo któżby mógł ganić miłość ku Bogu, ku rodzicom, ku dobrodziejom, albo litość nad nędzą nieszczęśliwych?..

Uczucia i afekty są bardzo pożyteczne, bo bez nich nic wielkiego, trudnego i chlubnego nie da się wykonać. Przez wzajemne zaś udzielanie się stają się uczucia i afekty najmocniejszymi społeczeństwa ludzkiego węzłami. Społeczeństwo bowiem ludzkie utrzymuje się przedewszystkiem przez wzajemną miłość, przez życzliwość, nadzieję, i bojaźń. Zniszczenie tych węzłów pociąga za sobą zniszczenie pięknego i szczęśliwego skojarzenia ludzi z ludźmi.

Każdy więc widzi, jak przeciwną jest naturze ludzkiej nauka Stoików, marzących, że afekty, które πάθη nazywali, są wszystkie bez wyjątku chorobami duszy, i przeciwnymi naturze i zdrowemu rozumowi uczuciami; że zatem człowiek mądry mieć ich nie powinien, bo on powinien być nieczuły (ἀπαθής). Nauka ta jest niedorzeczną, bo przecież taka czułość (ἀπάθεια) przechodzi siły natury ludzkiej, pozbawia człowieka środków do wykonania wielkich i trudnych rzeczy, osłabia i rozrywa węzły społeczności ludzkiej, i niszczy samą mądrość, bo nikt się mądrości nie poświęci, jeżeli jéj nie umi-
luje.

415. Jak w ogólności uczucia, tak też w szczególności afekty odnoszą się albo do uciechy albo do przykrości (n. 410); stąd też afekty są albo uciészne

albo przykre. Do uciesznych należą: miłość, radość, nadzieja; do przykrych zaś: gniew, smutek, i bojaźń.

Teraz będziemy badać wszczętek afektów i rozmaite ich odcienia, jednak z tą przestrogą, że tu uważamy afekty tylko jako nagle powstające mocniejsze uczucia, nie zaś jako uczynki zgadzające się lub niezgadające się z prawami moralności.

§. 6. AFEKTY ODNOSZĄCE SIĘ DO UCIECHY.

416. Miłość jest uciesznem uczuciem, które dąży do skojarzenia się z przedmiotem, wzbudzającym to uczucie, i w tem skojarzeniu zadowolenie swoje znajduje.

Gdy dążymy do skojarzenia się z jakimś przedmiotem jedynie dla spostrzeżonej w nim dobroci, wtedy budzi on w nas miłość upodobania, albo tak nazwaną miłość dobrożyczliwości (*benevolentiae*). Gdy zaś dążymy do skojarzenia się z przedmiotem, o ile on nam swęj dobroci udziela, natenczas rodzi się w nas miłość wdzięczności lub pożądlivosti. Gdy przedmiot naszego dążenia nad wszystkie inne przedmioty przenosimy, rodzi się w nas miłość ocenienia. Wzajemna miłość dobrożyczliwości między dwiema osobami nazywa się przyjaźnią.

Z miłości wynika życzliwość. Życzliwość jest pragnieniem aby drugi otrzymał jakie dobro, i pociechę, gdy je rzeczywiście otrzymał. Z miłości wynika także przychylność, która skłania nas do wspierania i do pomnażania dobra drugich.

417. Radość jest uciesznem uczuciem pochodzącem albo z osiągnięcia dobra jakiego, albo z odwrócenia zła. Im większe jest osiągnięte dobro, albo odwrócone zło, im mniej jeduęgo lub drugiego można się było spodziewać, tem większa powstaje radość.

Radość objawia się w rozmaitych stopniach i odzieniach. Jeżeli jest połączona z upodobaniem sobie stanu, do którego prowadzi to dostąpienie dobra lub to odwrócenie zła, nazywa się wesołością; jeżeli ten stan zadawalnia żądę, nazywa się zaspokojeniem; zaspokojenie nieprzerwane rodzi pomyślność; a wesołość, zaspokojenie, i pomyślność razem połączone wywołują rozkosz.

Jeżeli pożądane dobro jest bardzo wielkie, a było nabyte z nienacka i przeciw wszelkiej nadziei, może się zdarzyć, i zdarza się w rzeczy samój, że człowiek dostępujący takiego dobra z radości traci przytomność umysłu. Ten najwyższy stopień radości nazywa się zachwyceniem, i może dla gwałtownego wzruszenia krwi nawet pozbawić życia osoby słabsze.

418. Nadzieja jest uczuciem uciesznem, powstającym z możności dostąpienia dobra lub odwrócenia zła. Im większa jest możebność i prawdopodobieństwo dostąpienia dobra i odwrócenia zła, tem też większa jest i nadzieja. Najwyższym nadziei stopniem jest ufność (fiducia).

Jeżeli dostąpienie i zachowanie dobra lub odwrócenia zła jest niepewne i wątpliwe, jeżeli liczne i wielkie trudności stoją nam na przeszkodzie w osiągnięciu celu naszego, siły zaś nasze zdają się być niedostateczne do zwyciężenia tychże trudności, natenczas powstaje w nas jakaś niespokojna nadzieja. Ta nadzieja,

gdy ję uiszczenie się odwleka, pobudza ludzi do użycia nadzwyczajnych a nawet niekiedy i niegodziwych środków aby zbadać przyszłość.

A że człowiek z nienasyconą żądzą dąży do szczęśliwości, w tem życiu zaś doskonałej szczęśliwości nie osiąga, dla tego zawsze ma otuchę lepszego na przyszłość losu, i zawsze mu towarzyszy nadzieja. Lecz ta nadzieja często zawodzi, bo ona się odnosi do dobra przyszłego; a zdarza się często, że fantazyja powiększa pozór mniemanego dobra; pozór ten znika właśnie wtedy, kiedy już mamy dostąpić oczekiwanego dobra. Stąd to pochodzą próżne nadzieje ludzi a zwłaszcza młodzieńców, które do baniek mydlanych zwykliśmy przyrównywać.

Im mniej więc człowiek w dążeniu do szczęśliwości ulega fantazyi, im mocniej się opiera na rozumie, im więcej się odrywa od dóbr niedoskonałych, a przywiązuje się do dóbr doskonalszych; tem też czystsza i doskonalsza jest jego nadzieja. I zaiste prawdziwa i porządna nadzieja jest wielkim darem boskim; ona bowiem pobudza do usilnego i stałego działania, pokrzepia i wspiera w nieszczęściu, i prowadzi ludzi pieczołowicie przez rozmaite zmiany życia doczesnego.

419. Z nadziei wypływa życzenie czyli pragnienie tego, co nadzieję wzbudza. To pragnienie pobudza do szukania i do użycia środków, przez któreby przedmiotu nadziei dostąpić można. Oprócz tego z nadziei wypływa śmiałość czyli roztropne zaufanie w możliwość zwyciężenia siłami swemi zachodzących trudności i niebezpieczeństw. O ile się śmiałość objawia w rzeczywistem walczeniu z trudnościami i niebezpieczeństwami, nazywa się odwagą, która ożywia siły i przez to doprowadza

do szczęśliwych skutków. Jeżeli zaś śmiałość przekracza miarę roztropności, wyradza się w zuchwałość.

Kto w niespodzianych niebezpieczeństwach się nie miesza, nazywa się nieustraszonym; kto zaś swoim siłom nie ufa, i łatwo powątpiewa o możliwości zwalczania trudności i niebezpieczeństw, nazywa się małodusznym. Porzucenie wszelkiej nadziei o możliwości dostąpienia dobra lub odwrócenia zła, nazywa się rozpaczą, która sprawia skutki najzgubniejsze. Nareszcie stan duszy, znoszącej stale dotkliwe ciosy zła, nazywa się cierpliwością, a cierpliwość połączona z pogodną spokojnością rodzi równomyślność (aequitatem animi).

§. 7. ^AEFEKTY ODNOŚĄCE SIĘ DO PRZYKROŚCI.

420. Gniew w ogólności jest przykrem uczuciem powstającym z powodu przeszkody hamującej czynności duszy, i jest połączone z usiłowaniem usunięcia téjże przeszkody.

Ukryty w sercu gniew, który się łatwo w nienawiść wyradza, nazywa się złością, najwyższy gniewu stopień wściekłością; chwilowy wybuch gniewu na zewnątrz porywczością; skłonność zaś do gniewu o małą rzecz zapalczywością. Zresztą objawy i skutki gniewu są aż nadto znajome. Jest jednak i dobry gniew, gdy w granicach umiarkowania powstaje przeciwko występkom, i ten się nazywa oburzeniem (*ἀγανάκτησις*, indignatio).

421. Smutek jest przykrem uczuciem pochodzącym z obecności zła albo z utraty dobra. Niekiedy powstaje

smutek bez pewnej przyczyny i bez pewnego przedmiotu i wzbudza wstręt nawet do najprzyjemniejszych rzeczy. Taki smutek nazywają się przykrzeniem; trwały zaś stan przykrzenia posepnością; a posepność wyradza się w melancholię, która jest najwyższym stopniem smutku. Melancholia pociąga za sobą bardzo szkodliwe skutki; bo niszczy siły ciała i duszy, i prowadzi do szaleństwa albo do utraty życia.

422. W rozmaitych jeszcze odcieniach objawia się smutek. Gdy bowiem z obecnego zła mogą nastąpić szkodliwe skutki, powstaje troska, usiłująca odwrócić te skutki. Jeżeli zaś zagrażających szkodliwych skutków odwrócić nie można, powstaje trwoga.

Smutek pochodzący z niedostąpienia albo z utraty dobra, rodzi żal, który się zwiększa przez porównanie przeszłego stanu szczęśliwego z obecnym stanem nieszczęśliwym, zwłaszcza u osób, które w własnej winy wpadły w nieszczęście. Żal pochodzący z nadwreżenia sławy nazywa się urazą; żal zaś za popełnione występki połączony z ich obrzydzeniem i z postanowieniem ich unikania nazywa się skruchą (contritio). Żal wywołany przez nieszczęście drugiego nazywa się litością. Żal, którego przyczyną jest to, że drugi posiada dobro jakie połączony z pragnieniem, aby tego dobra był pozbawiony, nazywa się zazdrością. Przeciwnie żal, którego przyczyną nie jest to, że drugi dobro jakie posiada, lecz że my obecnie tego dobra nie posiadamy, połączony z pragnieniem nabycia podobnego dobra nazywa się współzawodnictwem.

Do smutku także liczy się najprzód tęsknota, czyli pragnienie oddalonego od nas przedmiotu, na którego posiadaniu według naszego mniemania zależy szczęście

nasze; potem nudota czyli sprzykrzenie pochodzące z braku czynności: nareszcie wstyd, czyli zasmucenie wynikające z odkrycia hańbiących nas występków.

423. Bojaźń powstaje z przedstawienia sobie zagrażającego zła albo utraty dobra. Stopień bojaźni zależy od wielkości i bliskości zła, które sobie wyobrażamy bez względu na to czyli ono jest prawdziwe czy też jest tylko pozorne. Zmniejsza się w nas ta bojaźń kiedy wiemy, że mamy siły, któremi będziemy mogli zło zagrażające odwrócić; przeciwnie, kiedy wiemy, że nam tych sił brakuje, bojaźń się powiększa. Przyzwyczajeniem jednak da się bojaźń poniekąd umorzyć. I tak starzy żołnierze nie lękają się huków dział i widoku śmierci i żeglarze burz.

Najważniejsze objawy bojaźni są: lękliwość czyli skłonność pewna do bojaźni; obawa, którą wywołuje wyobrażenie możebności jakiegoś niepewnego niebezpieczeństwa; strach, który nagle powstaje z powodu przytomnego już złowrogiego przedmiotu. Zgroza jest wyższym stopniem strachu, i jest połączoną z przerażeniem które miesza władze duszy i ciała; gdy zaś do tego stopnia strach przeraża, że ciało drętwieje i przytomność umysłu znika, nazywa się struchleniem.

424. Jest jeszcze inny rodzaj bojaźni, która skłania do unikania tego wszystkiego, coby hańbę przynieść mogło. I tą się nazywa wstydlivością i wielki wpływ wywiera na życie moralne, bo utrzymuje ludzi w granicach uczciwości. Lecz niestety często się wyradza w fałszywą wstydlivość, która ze względu na niesforne sądy ludzkie skłania do opuszczania dobrych uczynków i do popełniania złych; stąd się też i względem ludzkim nazywa i jest pewnym znakiem słabego charakteru.

425. Do jednego i drugiego rodzaju uczuć tak ucieśnych jak i przykrych należy dziwowanie się, które powstaje z wyobrażenia nadzwyczajnych i osobliwych przymiotów rzeczy albo zdarzeń; a ponieważ te przymioty i zdarzenia mogą być albo przyjemne albo nieprzyjemne, zatem może być i dziwowanie się ucieśne lub przykre. Największym stopniem dziwowania się jest osłupienie, gdy człowiek na widok nadzwyczajnej rzeczy jakby odchodzi od zmysłów i stoi jak wryty bez najmniejszego ruchu z wlepionymi w przedmiot oczyma i z otwartymi ustami.

§. 8. NIEKTÓRE OSOBLIWE OBJAWY AFEKTÓW I UCZUĆ.

426. Afekty wywierają wielki wpływ na ciało. Radość bowiem, smutek, gniew, bojaźń zostawiają po sobie ślady na twarzy i w całym układzie ciała, wzmacniają albo osłabiają siły, i przyczyniają się do chorób i do śmierci.

W duszy także różne sprawiają zmiany. Bo jeżeli są łagodne i umiarkowane, dusza w nich mile spoczywa i bez przeszkody swą czynność odbywa, jeżeli zaś są gwałtowne, i miarę przekraczają, zwłaszcza jeżeli są przykre, natenczas mieszają pokój duszy i jej czynności; i dlatego je w starożytności nazywano zamieszaniami duszy (*perturbatio animi*).

Z téj przyczyny powinien rozum afekty zawsze trzymać na wodzy; i albo odwracać uwagę od przedmiotu wzbudzającego afekt i zwracać ją na inny przedmiot, albo zastanawiać się nad przedmiotem wzbudzającym

afekt, które to zastanowienie się często przyprowadza do poznania, że ten przedmiot nie jest godzien tak gorącego afektu.

427. Różne afekty mogą się razem do jednego i tegoż samego przedmiotu odnosić n. p. nadzieja, tęsknota, bojaźń, również miłość i bojaźń, bo gdy coś miłujemy, razem się też i obawiamy, abyśmy tego, co miłujemy nie utracili.

Lecz przeciwne sobie afekty do jednego i tegoż samego przedmiotu razem i pod jednym i tym samym względem odnosić się nie mogą; gdyż jeden wyklucza drugi. I tak n. p. miłość i złość ku jednej i téjsamej osobie, tożsamo radość i smutek razem i pod jednym i tym samym względem istnieć nie mogą; jednak mogą podług zmian okoliczności po sobie następować; miłość może się zamienić w złość a radość w smutek.

428. Afekty i uczucia w ogólności dążą do wzajemnego udzielania się. Bo gdy się kto cieszy, albo się smuci, albo się czego obawia, zwykle objawia drugim te swoje uczucia, aby je pomnożyć, jeżeli są ucieszne, albo aby im ulżyć, jeżeli są przykre, albo też aby podobne uczucia w tych wzbudzić, z którymi przestaje.

Podług różnaitości przedmiotów, do których dążą uczucia rozmaicie się też nazywają, n. p. uczucia zmysłowe, estetyczne, moralne, religijne i t. d.

§. 9. SKŁONNOŚĆ I NAMIĘTNOŚĆ.

429. Idąc za skazówką doświadczenia, spostrzegamy w ludziach jakieś usposobienie, z powodu którego do

do jednego rodzaju przedmiotów większą chęć lub niechęć czują, aniżeli do drugiego. Takie usposobienie nazywa się skłonnością, która się ze względu na rozmaite osoby i przedmioty rozmaicie przedstawia.

Ze stale trwałej skłonności rodzi się nałóg, gdy człowiek podług jęj wzruszeń działa. Nałóg jest dobry, gdy dąży do przedmiotów zgodnych z prawem moralności i da się rozumem rządzić, gdy zaś przeciwnie dąży do przedmiotów niezgodnych z prawem moralności, albo gdy w dążeniu do przedmiotów zresztą zgodnych z prawem moralności, miarę przekracza, jest zły.

Nałogi złe, czyli te nałogi które dążą do przedmiotów niezgodnych z prawem moralności, albo które w dążeniu do przedmiotów zgodnych z prawem moralności miarę przekraczają, nazywają się namiętnościami.

430. Źródłem wszystkich namiętności jest nieporządna miłość samego siebie czyli tak zwane sobkostwo. Stąd bowiem, że każdy człowiek samego siebie miłuje, to pochodzi, że często miarę téj miłości przekracza, i siebie samego za cel wszystkich swych dążeń stawia, wszystkie zaś inne rzeczy do siebie jakby środki do celu odnosi, a zatem goręcej pragnie tego, co mu do tego celu służy, a odpiera od siebie to, co temu celowi przeszkadza; i tak, trwale i stale działając, nabywa nałogów.

Namiętności słusznie nazwać można chorobami duszy; bo zaślepiają rozum, mieszają czynności duszy, i są zasiewem wszelkich występków i zbrodni. One to są przyczyną, że ludzie powodując się niemi jako ślepi na własną zgubę lecą, że się największych dopuszczają zdrożności, i nawet te zdrożności za chwały godne czyny uważają. Stąd widać, jak pilnie się trzeba wystrzegać

namiętności i trzymać je na wodzy, aby nas z drogi cnoty i ze ścieżki prowadzącej do szczęścia wiekuistego nie sprowadziły.

§. 10. PODZIAŁ NAMIĘTNOŚCI.

431. Jakaśmy dopiero co widzieli, namiętności są właściwie nałogami chęci lub niechęci. Jedne więc z nich odnoszą się do chęci, drugie zaś do niechęci. Do pierwszych należą: rozkoszliwość, łakomstwo i pycha; do drugich zaś nienawiść.

Rozkoszliwość jest chciwością uciech zmysłowych. Ona to wszystkie siły duszy i ciała wyteża, aby sobie dogodzić; i dla tego ci, nad którymi panuje, cały swój czas trawią na wyszukiwaniu i używaniu uciech. Ta namiętność najbardziej przeszkadza wykształceniu umysłu, i zniża człowieka do rzędu nierozumnego bydłęcia.

Z rozkoszliwości pochodzi miękkość, rozpusta, obżarstwo, pijaństwo i inne niegodziwe narowy, które od rozmaitych przedmiotów, do których dążą, rozmaite otrzymują nazwy.

433. Łakomstwo jest chciwością mienia, i dąży do nieumiarkowanego nabywania pieniędzy i bogactw. Jeżeli je na używanie uciech rozruca nazywa się marnotrawstwem, jeżeli je zaś gromadzi i skrzętnie bez użytku chowa zowie się skąpstwem.

Od skąpstwa trzeba rozróżnić oszczędność, która zależy na umiarkowanym zachowywaniu dóbr nabytych. Skąpstwo nazywa się brudnem dla tego, że skąpiec ma nieprzewyciężony wstręt do wydatków nawet niezbędnie

potrzebnych. Skąpiec uważa bogactwa za cel swego bytu, używa najpodlejszych najniegodziwszych środków do nagromadzenia skarbów, a nawet ludzi nadużywa, posługując się nimi jako narzędziami swęj chciwości. I stąd to pochodzi, że jest nieczuły dla ubogich, i że nimi gardzi, że się umizga do możnych i że im podchlebia, jeżeli się z ich strony obawia jakiejś niekorzyści albo przeszkody w dopięciu swego zamiaru.

434. Pycha jest chciwością odznaczania się. Z pychy pochodzą duma czyli wysokie mniemanie o sobie, która, jeżeli się na zewnątrz w słowach i w uczynkach pokazuje, i z pogardą drugich jest połączona, hardością się nazywa; zarozumiałość, czyli wysokie cenie swych zalet; próżność, gdy ktoś swe zalety w mało znaczących rzeczach pokłada; samochwalstwo, gdy ktoś swe zalety rozgłasza.

Niekiedy usiłuje pycha przez prawdziwe zalety przewyższyć rówieśników, i zjednać sobie ich uszanowanie; pod tym względem nazywa się pycha sławolubstwem (*ambitio*). Z nięj rodzi się chciwość panowania, gdy ktoś usiłuje górować nad drugimi, i chce wolę ich poddać pod swą własną wolę. Taka chciwość łatwo powstaje w osobach, które się osobliwsiymi darami duszy i ciała odznaczają.

Pycha jest bez wątpienia bardzo zgubną namiętnością, słusznie się nazywa matką wszystkich grzechów.

435. Nienawiść jest ukrytym zakorzenionym gniewem, czyli wstrętem od osoby, która chęciom naszym stoi, albo zdaje się stać na przeszkodzie. Ten wstręt wzmaga się często do tego stopnia, że na osobę, którą nienawidzimy, ani spojrzeć, ani do nięj przemówić nie chcemy. Z nienawiści pochodzi mściwość, niezgoda, nie-

przyjaźń, zawziętość, które społeczeństwu ludzkiemu wielkie klęski zadają.

Do nienawiści liczą się jeszcze zawiść t. j. wstręt do téj osoby, która u ulubionych przez nas osób znajduje prawdziwą, albo pozorną przychylność; stronność, t. j. wstręt do osób, które z nami nie mają żadnych ani prywatnych ani publicznych stósunków. Wstręt zaś, który pewne narody mają nawzajem do siebie, nazywa się nienawiścią narodową.

§. 11. TEMPERAMENT.

436. Wiemy z doświadczenia, że nietylko zewnętrzny ale i wewnętrzny układ ciała ludzkiego, jego części, i narzędzi jest bardzo rozmaity, że rozmaite jest połączenie różnych jego cieczy i płynów, że nareszcie doskonałość tych części, narzędzi, cieczy i płynów ciała jest rozmaita. Stąd powstaje w ciele każdego w szczególności człowieka osobiwe jakieś usposobienie do łatwiejszego lub trudniejszego przyjmowania albo odpiérania wrażeń wywartych przez zewnętrzne przedmioty, czyli większa lub mniejsza wrażliwość albo odporność.

A że dusza jest ściśle z ciałem w jedność osoby ludzkiej połączona, stąd wynika, że to usposobienie ciała i w czynnościach duszy się odbija, i że te czynności większą lub mniejszą wrażliwość albo odporność objawiają. Jeżeli się zaś to usposobienie ciała z jakiegokolwiek przyczyny zmienia, co się często w skutek ciężkich chorób dzieje, to się też i sposób czynności duszy zmienia.

Otóż to naturalne ciała usposobienie do większej lub mniejszej wrażliwości albo odporności i jemu odpo-

wiedne usposobienie czynności duszy nazywa się temperamentem (indoles).

Temperament wpływa wprawdzie na działania człowieka, lecz nie zadaje mu żadnego gwałtu. Bo każdy człowiek może mocą swęj woli miarkować wrażliwość i odporność i w należytych je trzymać granicach.

§. 12. PODZIAŁ TEMPERAMENTÓW.

437. Wrażliwość i odporność mogą się znajdować w człowieku albo w równym stopniu mocy lub słabości, albo wrażliwość góruje nad odpornością, albo téż odwrotnie odporność góruje nad wrażliwością. Z tych względów czworaki rozróżnia się temperament: choleryczny, flegmatyczny, sangwiczny, i melancholiczny.

Rzadko jednak który z tych czterech temperamentów znajduje się czysty w człowieku; zwykle są mieszane, i często jeden w drugi się przemienia.

438. W temperamencie cholerycznym czyli gniewliwym, szorstkim, wyrównywa moc wrażliwości mocy odporności. W cholerykach objawiają się zwykle prędność i moc w działaniu, żywość zmysłów, gorąca fantazyja, przenikliwość i głębokość rozumu, łatwość do wzniecenia i rozpalania afektów, wytrwałość w pracach i trudach, nieustraszoność i stałość w niebezpieczeństwach i w podejmowaniu ważnych rzeczy, równa dzielność tak w dobrych jako téż i w złych uczynkach.

439. Przeciwny cholerycznemu jest temperament flegmatyczny czyli nieochoczy, powolny zimny; w nim i wrażliwość i odporność jest słabą. Stąd widzimy w fle-

gmatykach ową gnuśność władz tak ciała jako i duszy, ową tępość zmysłów, fantazyi, rozumu i słabość afektów. Flegmatycy nie są zdolni do wykonania wielkich i trudnych rzeczy, i nie podejmują się tego, co nateżenia sił wymaga, a jeżeli się kiedy jakimś afektem uniosą, to tem łatwiej miarę w nim przekraczają, i dłużej w nim trwają.

440. Temperament sangwiczny czyli rzeski, porwoczy, gorączkowy objawia wielką wrażliwość i słabą odporność. Sangwinika łatwo można poznać po wielkiej drażliwości zmysłów, po żywej fantazyi, po bystrości rozumu, po wielkiej niestałości uczuć, afektów i działania.

Sangwinicy unikają prac i trudów, nieprzyjemne rzeczy oddalić od siebie usiłują, są zwykle wesołymi, siłom swoim wielce ufają, i nie obawiają się niepomyślnych skutków, i dlatego często nierozważnie działają z braku przeczności w obieraniu środków odpowiednych celowi. Sangwinik wiele rzeczy śmiało rozpoczyna, a prawie nic do końca nie doprowadza, wielce sobie tuszy i ufa szczęściu, łatwo uczuwa skruchę za popełnione występki i błędy, lecz łatwo też do tych samych występków i błędów wraca; skłonny jest do współuczuć, lecz te współuczucia długo nie trwają.

441. W temperamencie melancholicznym czyli posępnym słaba się objawia wrażliwość, a przeciwnie mocna odporność. Z tej przyczyny słaba się w melancholikach znajduje drażliwość zmysłów, lecz wielka pamięć, wielki rozum. Ponieważ melancholicy jedną i tę samą rzecz długo rozważać zwykli, nie tak się łatwo nią wzruszają, i dla tego nie doznają uciechy z rzeczy zewnętrznych i skłonni są do smutku i do surowości, obawiają się

przyszłości, i z tój ustawicznej obawy ani samym sobie, ani drugim, ani nawet przyjaciółom swoim nie dowierzają.

Z tych powodów używają wielkiej ostrożności w mowie i w działaniu, i czego się raz podjęli, to z wielkiem sił natężeniem do końca doprowadzić usiłują, na szczęście się nie spuszczaają, wierność danego słowa niezłomnie zachowują, wzrusza ich wprawdzie piękność i zacność rzeczy, lecz tych swoich uczuć nikomu nie udzielają.

442. W starożytności wiele się filozofowie zajmowali badaniem temperamentów i dochodzeniem ich źródła. Na samym początku wyprowadzono różność temperamentów z mniemanych zaczątków wszech rzeczy t. j. z ognia, z powietrza, z wody, i z ziemi, i dzielono temperamenty na gorący, zimny, wilgotny i suchy. W gorącym miał przeważać ogień, w zimnym powietrze, w wilgotnym woda, a w suchym ziemia. Później rozróżniał Hipokrates temperamenty podług czterech głównych cieczy ciała na: krwisty, żółto-żółciowy, czarno-żółciowy, i flegmisty lub wodnisty. Galen wyprowadzał ten sam podział z pomieszania tychże cieczy.

W nowszych czasach uczeni wyprowadzają z rozmaitych przyczyn tę różność temperamentów. Stahl wyprowadza tę różność z własności słoików składających mięśnie; Haller z drażliwości mięśni i nerwów; Kant z własności krwi, która być może albo płynną, albo gęstą, albo gorącą, albo zimną. Najprawdopodobniejszem jednak zdaje się być zdanie tych, którzy utrzymują, że właściwą przyczyną różności temperamentów jest różność naturalnego usposobienia tych części, narządzi, cieczy

i płynów ciała, które osobiwie na władze poznawające i pożądlive duszy oddziaływają.

ROZDZIAŁ IV.

W O L A.

§. 1. CHCENIE I NIEHCENIE.

443. Powiedzieliśmy już poprzednio (n. 401), że człowiek, mając poprzedzające poznanie rzeczy, nie tylko dąży z konieczności wewnętrznego popędu do dobra, i odwraca się od zła, to jest że ma chęci lub niechęci, ale że z tych rzeczy, do których ma chęć lub niechęć wewnętrzną siłą raczej na jedną rzecz aniżeli na drugą przystaje albo nieprzystaje, i to albo podług chęci lub niechęci albo przeciwko niej. Ta władza duszy, przez którą człowiek za poprzedniem rozważaniem rozumu raczej na jedną aniżeli na drugą rzecz przystaje, albo nie przystaje, i to albo podług chęci lub niechęci albo przeciwko niej, nazywa się wolą; a ta czynność woli nazywa się wyborem.

Stąd wynika, że chęć lub niechęć poprzedza wprawdzie wybór, jednak może się wola pomimo chęci lub niechęci wewnętrzną swą mocą raczej na jedną aniżeli na drugą stronę nakłonić albo nie nakłonić.

444. Ta czynność, przez którą wola raczej to aniżeli owo obiera, nazywa się *chczeniem*, przeciwna zaś czynność, przez którą wola raczej to aniżeli owo nie obiera, nazywa się *niechczeniem*. Niechcenie może być albo ujemne t. j. może być prostem wstrzymaniem się woli od czynności wyboru, albo dodatne t. j. może być czynną odpornością woli przeciw przedmiotowi, który rozum do wyboru przedstawia.

Ze względu na sposób pochodzenia rozróżniają się czynności woli na samowolne i nakazane (*actus elicitus et imperati*). Samowolne czynności zależą na wewnętrznym nakłonieniu się woli do wyboru albo do niewyboru jednej z różnych rzeczy, jakimi są n. p. *chcenie* lub *niechcenie*. Nakazane zaś czynności objawiają się na zewnątrz w skutek *chcenia* lub *niechcenia* i bywają wykonywane przez inne, od woli różniące się władze, jakimi są n. p. zwrócenie uwagi na jakiś przedmiot, mówienie, przechadzanie się i t. d. Z tego wynika, że czynności nakazane polegają na czynnościach samowolnych.

445. Do czynności samowolnych nie może być wola żadną zewnętrzną siłą przymuszona, bo przymus zależy na tem, że siła jakaś zewnętrzna oddziaływa na istotę opór stawiającą, a więc gdyby wola przez jakąkolwiek siłę zewnętrzną była przymuszona do samowolnych czynności, musiałaby *chcąc* nie *chcieć* i *niechcąc* *chcieć*, co jest niepodobieństwem. Co się zaś tyczy nakazanych czynności, może niekiedy wola podlegać wpływowi przymusu lub gwałtu pochodzącego od sił zewnętrznych przeciwnych jej *chceni*u lub *niechceni*u, i niezależnych od jej władzy.

W takim jednak przypadku wywiera się właściwie przymus lub gwałt na zewnętrzny stan człowieka, na

który wola nie wpływa; jak n. p. gdy kogo w kajdany okują i wtrącają do więzienia. Niewłaściwie się też mówi, że ktoś mocą męczarni przymuszony był do wyznania zbrodni. Bo wola jego nie została zmuszoną, lecz sama przez nakłonienie własnej wewnętrznej siły obrała raczej wyznać zbrodnię, aniżeli cierpieć męczarnie.

§. 2. STAN WOLI CO DO WYBORU.

446. Można wybierać albo między dobrami równymi lub nierównymi, albo między dobrem i złem, które się pod postacią jakiegoś dobra przedstawia. Z tych stósunków wynika dwojaki stan: Stan równowagi, gdy z jednej i z drugiej strony przedstawiają się równe dobra, i stan przewagi, gdy z jednej strony przedstawiają się większe dobra aniżeli z drugiej. Podobny stan równowagi lub przewagi zachodzi także w wyborze rzeczy, które się albo w równym albo w nierównym stopniu złości przedstawiają.

447. Ta zaś równowaga albo przewaga nie pochodzi ze strony woli lecz ze strony powodów nęcących wolę. Albowiem pomimo równowagi albo przewagi powodów może wola ten lub ów przedmiot obrać, albo jeden i drugi odrzucić; na co doświadczenie niewątpliwe podaje dowody. Trzeba więc równowagę powodów koniecznie odróżnić od obojętności woli (indifferentia) czyli od możności wyboru między przedmiotami pomimo równych lub nierównych stopni dobroci albo złości bez żadnej czyto wewnętrznej czyto zewnętrznej konieczności. Ta obojętność jest albo ujemna z braku poznania przed-

miotu lub powodów, albo czynna, gdy wola poznawszy przedmiot może pomimo równowagi lub przewagi powodów z własnej wewnętrznej siły bez żadnej czyto wewnętrznej czy zewnętrznej konieczności przystać lub nieprzystać na przedmiot przedstawiony.

§. 3. NATURALNA WOLNOŚĆ WOLI.

448. Ta możność skłonienia się woli z własnej wewnętrznej siły bez żadnej czyto wewnętrznej czyto zewnętrznej konieczności do chcenia lub niechcenia albo do odrzucenia obu przedmiotów albo do chcenia lub niechcenia tego przedmiotu raczej aniżeli owego, gdy już wszystkie do działania potrzebne warunki zachodzą, stanowi naturalną wolność woli.

Do prawdziwej więc wolności koniecznie należy możność niedziałania, gdy już wszystkie do działania potrzebne warunki zachodzą. Bo nikt temu nie zaprzeczy, że kamień w spadaniu, i ogień w paleniu działają z konieczności swój natury, a jednak ani kamień nie spada, ani ogień nie pali, jeżeli nie zachodzą wszystkie do ich działania potrzebne warunki, skoro zaś zajdą te warunki, kamień nie może nie spadać, i ogień nie może nie palić, i dla tego są przyczynami z konieczności swój natury działającymi tak, że, skoro zajdą wszystkie do działania potrzebne warunki, nie mogą nie działać. A więc przeciwnie przyczyny wolne przez to są właściwie wolnemi, że, gdy zajdą wszystkie do działania potrzebne warunki, mogą nie działać, a zatem do prawdziwej wolności koniecznie należy możność niedziałania.

nia, gdy już zachodzą wszystkie do działania potrzebne warunki.

449. Z téj przyczyny można wolność nazwać swobodą woli nie mającój żadnej ani wewnętrznej, ani zewnętrznej konieczności działania. Ta swoboda zależy więc na tem, że się wyklucza konieczność związku między władzą do działania zupełnie usposobioną a jéj rzeczywistą czynnością, skądkolwiekby ta konieczność związku pochodziła, czyto z usposobienia woli, czyto z powodów i warunków chcenia lub niechcenia, czy też z przedsobnej dobroci przedmiotu. Przypuściwszy bowiem taką konieczność związku, rzeczywista czynność już nie zależy od wyboru woli, lecz koniecznie nastąpić musi. Poprzedza też ta konieczność związku rzeczywistą czynność woli, a zatem niszczy wolność.

Nie narusza zaś wolności konieczność następująca po rzeczywistój czynności woli, która to konieczność zależy na tem, że wola nie może tego dokazać, aby jéj czynność była nieczynnością, czyli aby rzeczywiste chcenie było niechcieniem a rzeczywiste niechcenie było chceniem. Bo wolność nie odnosi się do niemożebności.

450. Wolność trzeba rozróżnić od samowładności. Samowładność czyli samodzielność (spontaneitas) jest to możność działania przez własną wewnętrzną siłę. Każda więc wolna czynność jest wprawdzie samowładną, lecz nie każda samowładna czynność jest wolną. Albowiem czynności samowładne mogą zależeć od konieczności związku istniejącego z naturą władzy, od której pochodzą, albo z warunkami zewnętrznymi, które uspasabiają władzę do działania. I tak poznanie przedmiotu jasno i dokładnie przedstawionego, przyznanie widocznej pra-

wdy, chęć do dobra, niechęć do zła, są to czynności samowładne, ale nie są wolne

451. Z tego wszystkiego, cośmy dotąd o wolności mówili, łatwo zrozumieć można, dla czego się wolność także wolnością obojętności lub wyboru, swobodą działania, czynnem panowaniem nazywa, gdyż przez nią staje się człowiek panem swych czynności. Stąd też i to wynika, że wszelkie określenia wolności, które nie wyrażają takiego panowania woli nad jęj czynnościami, jako błędne i zwodnicze odrzucić trzeba.

Do rzędu takich określeń należy zdanie tych, którzy z Lokiem, Kollinem, Wolterem, Hobbezem i Spinozą wolność nie w chceniu i niechceniu, ale w działaniu podług chcenia lub niechcenia pokładają, i w ten sposób rozumują: „Jestem wolny, bo teraz działam to, co chcę, i nie działałbym, gdybym nie chciał; i znowu będę działał, albo nie działał, skoro będę chciał albo niechciał.“

Taki sposób określenia jest raczję igraszką słów, właściwą dowcipnisiom, anizeli rozumowaniem filozoficznem. Albowiem nie dla tego jesteśmy wolni, że działamy co chcemy, albo że nie działamy tego czego nie chcemy, ale że to samo chcenie albo niechcenie jest wolnem od wszelkię konieczności. Bo gdyby chcenie albo niechcenie nie było wolnem od wszelkię konieczności, nie byłoby też zewnętrzne działanie wolnem od konieczności, nie byłoby swobodnem. Zewnętrzne bowiem działanie pochodzi z wewnętrznego chcenia lub niechcenia; jeżeli więc wewnętrzne chcenie albo niechcenie nie jest wolnem od konieczności, to też i zewnętrzne działanie od konieczności wolnem być nie może.

§. 4. WYWARUNKI DO WOLNEGO DZIAŁANIA WOLI.

452. Czynność każdej władzy poprzedzają pewne warunki, które, chociaż od władzy samej nie zależą, jednak ją do czynności uspasabiają. Więc i czynność woli muszą poprzedzać pewne warunki, które wolą do tój czynności usposabiają. Takimi warunkami są:

a) Dwa albo i więcej przedmiotów, albo przynajmniej jeden taki, któryby mógł być pod dwojakim względem uważany; bo wyboru nie można uczynić jak tylko między kilkoma rzeczami.

b) Przedmioty i ich własności powinny być tego rodzaju, żeby można było raczej ten aniżeli ów porzucić, bo wybór jest przeniesieniem jednego przedmiotu nad drugi.

c) Spostrzeżenie i porównanie powodów, co się zwykle w okamgnieniu dzieje. Bo chociaż wybór pochodzi od woli, jednak poznanie rozumowe przedmiotu i powodów poprzedzać go musi, bo tego co nam jest nieznanne, obierać nie możemy (ignoti nulla cupido).

453. Te trzy warunki muszą poprzedzać rzeczywistą czynność woli. Jednakże, chociaż te warunki istotnie zachodzą, to przecież rzeczywista czynność woli z nich nie wypływa. Ona pochodzi od woli, która sama się skłania do jednej z możebnych czynności; i tak się skłania, że mogła się i nie skłonić. Albowiem chociaż istotnie zachodzi rozumowe poznanie dobra albo zła i porównanie powodów z jednej i z drugiej strony, jednak zawsze jest w mocy woli obrać to, co się jój po-

doła. Zdaje się, że z téj przyczyny wyprowadzać trzeba słowo „wolność“ od słowa „wola“, jako też i w niemieckim języku wyprowadza się ze słowa „Wille“ słowo „Willkür“, które tyle znaczy, co obieranie podług woli (liberum arbitrium).

Z resztą bardzo często się zdarza, że człowiek jasno i dokładnie poznaje coś lepszego, a pomimo to, coś gorszego obiera. Doświadczył n. p. kto, że wino mu szkodzi, i widzi naocznie, że szkoda pochodząca z picia tego napoju większą jest aniżeli przyjemność stąd doznana, a jednak pomimo to przy nadarżającej się okoliczności woli raczej szkodę ponieść, aniżeli się wstrzymać od wina.

454. A więc ani rozum, ani przedmiot i powody nie mogą być dla woli przyczyną konieczności działania. Rozum bowiem tylko oświeca wolę, i kieruje nią w jęj czynnościach, żaden zaś przedmiot, wyjąwszy dobro nieskończone przez widzenie doskonale poznane, nie może woli zaspokoić, bo zawiera w sobie dobroć tylko względną, a zatem zawsze jeszcze coś lepszego do życzenia pozostawia, nie może więc woli tak do siebie przywiązać, żeby się od niego oderwać nie mogła. Żadne też zło nie jest tak bezwzględne, żeby nie miało przynajmniej jakiegoś pozoru dobra. A więc pomimo tych warunków, poprzedzających rzeczywistą czynność, zawsze ma wola możność obrania tego, co się jęj podoba.

455. Tutaj się sam przez się nastęrcza ten wniosek, że jedynie istota rozumna może posiadać wolność, bo tylko istota rozumna może jasno i szczegółowo poznać dobro i zło, i cel działania, i ona tylko może porównać z sobą powody z jednéj i z drugiéj strony,

i poznać jasno i szczegółowo związek dobra lub zła ze swą doskonałością lub niedoskonałością.

A więc rozum jest jakby korzeniem z którego wyrasta wolność, boć człowiek nie działa jako człowiek, jeżeli działania jego nie poprzedza poznanie rozumowe. I dla tego to uczynki w gorączce, albo w szaleństwie spełnione człowiekowi się nie przypisują, i nikt za takowe uczynki karany być nie może, chociaż je z wielką chęcią popełnił, a to dla tego, że nie miał ze strony rozumu należytego poznania rzeczy, a zatem ani ze strony woli należytej wolności działania.

456. Dotąd uważaliśmy wolność jako własność przyrodzoną woli wolnej od wszelkiej wewnętrznej i zewnętrznej konieczności. Pod tym względem uważana wolność nazywa się wolnością naturalną. O ile zaś ta wolność się odnosi do uczynków zgodnych lub niezgodnych z prawem moralności, nazywa się wolnością moralną. A więc wolność moralna nie jest to niby nowy jakiś rodzaj wolności różniącej się od wolności naturalnej; ale jest to jedna i tasama wolność pod różnym tylko względem uważana.

Także i pod względem moralnym wola jest swobodna, to jest wolna od wszelkiej wewnętrznej i zewnętrznej konieczności. Albowiem prawo moralności przez rozum poznane wskazuje tylko, co trzeba czynić albo opuścić, aby dostąpić celu swego przeznaczenia, wola zaś sama przez się nakłania się, albo się nie nakłania do czynienia lub opuszczenia tego, co prawo moralności nakazuje; na co mamy z codziennego doświadczenia niewątpliwe dowody. I na takiej wolności polega przypisanie człowiekowi uczynków i stósunek nagrody

za dobre uczynki albo kary za złe. A więc wolność woli jest podstawą wszelkiej moralności.

§. 5. POWODY ISTOTNÉJ WOLNOŚCI.

457. Że wola nasza jest wolną od wszelkiej wewnętrznej i zewnętrznej konieczności, przekonuje nas o tem najprzód własny nasz zmysł wewnętrzny czyli samowiedza.

Gdy bowiem coś obieramy, jesteśmy sobie tego świadomi, iż tak obieramy, że w tych samych okolicznościach i przy tych samych powodach możemy też i nie obierać, albo coś zupełnie przeciwnego obrać. Albowiem przed wyborem zwykle rozmyślamy, i powody z jednej i z drugiej strony rozważamy; w samym zaś wyborze towarzyszy nam wewnętrzna świadomość, że i niewybór jest zupełnie w naszej mocy. Po wyborze albo jesteśmy zaspokojeni, i zasługę sobie zań przypisujemy, albo przeciwnie wyrzucamy sobie winę złego wyboru, żałujemy za nią, obiecujemy poprawę, i staramy się to postanowienie do skutku przyprowadzić.

Już zaś to wszystko żadną miarą staćby się nie mogło, gdyby wola poprzednio jakiegokolwiek bądź konieczności w swem działaniu podlegała. A więc nie podlega, ani też może podlegać jakiegokolwiek bądź konieczności; inaczej bowiem byłaby rozumna natura człowieka obrazem niesfornego zamętu sprzeczności, albo trzebaby człowiekowi rozum zaprzeczyć.

458. Powtóre, o tem samem nas przekonuje myśl powszechny, czyli powszechny sąd natury. Albowiem

wszystkie narody, i te nawet, które się na bardzo niskim stopniu wykształcenia znajdują, idąc za naturalnym popędem rozumu, zachęcają do czynności, chwalą dobre, a ganią złe uczynki, stanowią prawa, wyznaczają nagrody i kary. Lecz to wszystko nie miałyby żadnego rozumnego celu, ani żadnej podstawy, gdyby wola podlegała jakiegokolwiek bądź konieczności. Boć to widoczna, że daremneby były wszelkie zachęty i wszelkie prawa, gdyby czynności człowieka pochodziły z jakiejś przyczyny, która je koniecznie za sobą pociąga; daremneby też były nagrody i kary za uczynki pochodzące nie z wolnego wyborn, lecz z konieczności. A więc bez wolności nie można pojąć ani prawodawstwa ani moralności. A zatem gdy wszystkie narody jedne uczynki za dobre, a drugie za złe uważają; gdy dobre uczynki chwalą, do nich zachęcają i nagrody za nie oddają; przeciwnie zaś, gdy złe uczynki ganią i karami poskramiają; gdy nareszcie na podstawie prawa naturalnego ludzkie prawa stanowią: wydają zaiste powszechny, stały, jednostajny, z przyrodzonego popędu rozumu pochodzący sąd, że wola ludzka swobodna jest czyli wolna od wszelkiej konieczności.

§. 6. CHARAKTER.

459. Z wolności woli wynika charakter człowieka. Wpływa zaś niezawodnie na charakter człowieka nie tylko naturalne usposobienie władz duszy, ale i ciała, któreto usposobienie w zewnętrznem działaniu człowieka jakby w obrazie się odbija. Lecz ponieważ to działanie

w końcu zależy od wolności woli, słusznie twierdzić można, że charakter wynika z wolności woli. Wolność bowiem to sprawia, że człowiek raczej tak aniżeli inaczej władz duszy i ciała używa, że albo ulega, albo się opiera swym chęciom lub niechęciom, swym uczuciom, afektom, skłonnościom, namiętnościom, i w jaki sposób im ulega, albo się im sprzeciwia. I stąd powstaje ona nieograniczona różnorodność sposobów działania, że, ile jest ludzi, tyle też i sposobów działania.

Jednak spostrzegamy w pojedynczych ludziach każdemu z nich z osobna właściwy, stały i jednostajny sposób czyli nałóg działania, i taki nałóg nazywa się charakterem, od greckiego słowa *χαρακτήρ* (znamię, cecha, piętno); bo charakter jest w rzeczy samej jakby piętnem czyli wybitną cechą objawiającą się w działaniu człowieka, przez którą jeden od drugiego się odróżnia; a kto takiej cechy w swem działaniu nie pokazuje, nazywa się człowiekiem bez charakteru.

460. Wolne działanie człowieka jest albo zgodne albo niezgodne z prawem moralności, czyli innemi słowami: jest albo moralne albo niemoralne. A zatem i charakter, który cechuje to działanie, jest albo moralny albo niemoralny, o ile się do działania zgodnego lub niezgodnego z prawem moralności odnosi.

Zauważyć tu trzeba, że nazwa moralnego albo niemoralnego charakteru nie oznacza zupełnej powszechności działania. Bo i człowiek moralny niekiedy z ułomności upada, i znowu się z upadku podnosi; nie ma też człowieka tak niemoralnego, któryby przynajmniej niekiedy coś dobrego nie uczynił; a zatem charakter moralny albo niemoralny nazywa się podług działania mo-

ralnego albo niemoralnego, które w człowieku pospolicie przeważa.

A ponieważ wykształcenie wielki wpływ wywiera na charakter, więc powinien każdy już od pierwszej młodości ćwiczyć się z wszelkiem usiłowaniem w téj pracy, która prowadzi do ukształcenia i ustalenia szlachetnego, moralnego charakteru.

§. 7. WŁADZA RUCHOWA.

461. Wypada nam na koniec jeszcze w krótkości mówić o władzy ruchowej (*vis motrix*), którą też władzą wykonawczą nazwać można, ponieważ na skinienie żądz i woli rozmaite ruchy członków ciała wykonuje.

Trojaki ruch spostrzegamy w zmysłowcu:

- 1) Mechaniczny, wspólny wszystkim ciałom, który pochodzi z przyczyn zewnętrznych od ciał niezależnych, gdy n. p. zmysłowiec spada z jakiej wysokości;
- 2) Organiczny, który pochodzi z konieczności sił organicznych, jakim jest n. p. obieg krwi, przemiana pokarmu, odchody;
- 3) Samowładny, który podlega żądzy i woli i przez nią jest spowodowany. Tylko ten ruch jako też i władza, od której pochodzi, należy do zakresu badań psychologicznych.

462. Władza ruchowa jest władzą zupełnie różną od żądz i woli, chociaż w wykonywaniu swéj czynności podlega żądzy i woli, i przez nie do czynności spowodowaną być może.

Albowiem żądza i wola nie tylko ruchy członków ciała, ale i czynności rozumu, zmysłów i fantazyi spowodować może. Nikt zaś dlatego nie twierdzi, jakoby czynności rozumu, zmysłów i fantazyi pochodziły bezpośrednio od żądzy i woli, a więc nie ma też żadnej przyczyny twierdzić, jakoby ruchy członków ciała pochodziły bezpośrednio od żądzy i woli, zwłaszcza, że po samą tylko chęć albo po samem tylko chceniu nie następuje natychmiast ruch członków ciała, ale trzeba do tego użyć innych sił, różniących się od żądzy i woli. Wszakże chcieć się ruszać, nie jestto jeszcze ruch rzeczywisty, i często się zdarza, że człowiek pomimo najgorętszego chcenia ruszać członkami nie może, jak to widzimy w tkniętych paraliżem.

Stąd wynika, że, chociaż ruchy członków ciała podlegają żądzy i woli, i przez jedną i drugą spowodowane być mogą, to przecież bezpośrednio pochodzą one od innej władzy, różnej od żądzy i woli.

463. Nie podlega żadnej wątpliwości, że tak jak wszystkich innych władz, tak też i władzy ruchowej podstawą i pierwiastkiem jest dusza. Właściwą zaś siedzibą i narzędziem tej władzy są mięśnie, przez których ściągnięcie i rozciągnięcie dusza porusza członki ciała, z którymi mięśnie są spojone, a to ściągnięcie i rozciągnięcie mięśni dzieje się za pomocą nerwów i drgającego w nich płynu.

Że zaś władza ruchowa podlega żądzy i woli, i przez nie spowodowana bywa do czynności, na to nie trzeba dowodów; gdyż codzienne doświadczenie nam to naocznie pokazuje.

To spowodowanie władzy ruchowej do czynności może się dziać albo przez samą żądżę, jak to widzimy

w zwierzętach, i w niedobrowolnych ruchach ludzi, które z nienacka powstają z przyczyny jakiegoś bólu, albo z powodu nagłego przestachu; albo przez samą wolę według chęci lub niechęci, albo przeciw chęci lub niechęci; bo wola panuje na mocy swój wolności nad innymi władzami. Mogą wprawdzie spowodować władzę ruchową do czynności i nałogi, lecz te odnoszą się właściwie albo do żądzy albo do woli jako do ich własności. — Rzeczywisty jednak ruch członków ciała jest bezpośrednim skutkiem władzy ruchowej. A zatem żądza i wola wpływa niejako w sposób moralny przez skłanianie i jakby przez zachęcanie do ruchu rzeczywistego, o ile dusza przez żądzę i wolę skłania się do wywarcia swój siły na uskutecznienie ruchu. Toż samo trzeba zastósować i do innych władz duszy, które przez skinienie woli spowodowane bywają do czynności.

A. M. D. G.

et

B. V. M. H.

SPIS PRZEDMIOTÓW.

Przedmowa	<i>Str.</i> 3
---------------------	------------------

W S T Ę P.

Pojęcie filozofii	5
Podział filozofii	10

Część pierwsza.

LOGIKA.

Pojęcie logiki	13
Podział logiki	14

KSIEGA PIERWSZA.

DIALEKTYKA 15

Rozdział I.

Pojęcie	16
Podział pojęć ze względu na przedmiot	18

	<i>Str.</i>
Podział pojęć powszechnych	20
Podział pojęć ze względu na doskonałość przedsta- wienia przedmiotu	22
Podział pojęć ze względu na zachodzące między niemi stósunki	23
O znakach w ogólności	27
Znaki zewnętrzne czyli wyrazy pojęć	27
Podział wyrazów	29
Podział wyrazów ze względu na objętość pojęcia	30
Podział wyrazów ze względu na rozciągłość pojęcia	31
Niektóre właściwości wyrazów	32
Główne środki do wydoskonalenia pojęć	36
Różne gatunki dzielenia	37
Prawidła dzielenia	38
Określenie	39
Prawidła określenia	41

Rozdział II.

SĄD I JEGO WYRAŻENIE.

Określenie i podział sądu	43
Wyrażenie sądu czyli zdanie	46
Podział zdań pod względem formy	47
Podział zdań pod względem rozciągłości	49
Podział zdań pod względem materyi	51
Zdanie zjednoczone	55
Równoważność zdań	57
Przeciwieństwo zdań	58
Podrzędność zdań	60
Przestawa zdań	61
Przejście od jednego zdania do drugiego	63

Rozdział III.**ROZUMOWANIE I JEGO WYRAŻENIE.**

Pojęcie rozumowania	68
Wyrażenie rozumowania	71
Rozumownik	72
Prawidłowość i prawdziwość wniosku	73
Ogólne prawidło względem rozumownika niezłożonego	77
Szczególne prawidła względem rozumownika niezłożo- nego	79
Postać rozumownika niezłożonego	84
Tryb rozumownika niezłożonego	85
Rozumownik przypuszczalny czyli złożony	87
Rozumownik warunkowy	88
Rozumownik rozłączny	90
Rozumownik łączny	93
Zmiana rozumownika rozłącznego na warunkowy	94
Zmiana rozumownika łącznego na warunkowy	95
Zmiana rozumownika warunkowego na niezłożony	96
Rozumownik zjednoczony	97
Entymemat czyli dorozumownik	99
Rozumowniki wieloskładne	100

Rozdział IV.**METODA.**

Pojęcie metody i jej podział	104
Wywód widoczny	109
Naprowadnik	114
Wywody prawdopodobne	118
Stósowność	119
Przypuszczenie	121

	<i>Str.</i>
Zwodniki	122
Rozprawy sporne	125

KSIĘGA DRUGA.

KRYTYKA	129
-------------------	-----

Rozdział I.

PRAWDA I MOŻLIWOŚĆ JEJ POZNANIA.

Prawda i fałsz	130
Stan umysłu względem prawdy	132
Pewność i jej podział	134
Skeptycyzm	135
Prawdy pierwiastkowe	138
Trzy pierwiastkowe prawdy mogą i muszą być bez żadnych wywodów przypuszczone	139

Rozdział II.

ŚRODKI PROWADZĄCE DO POZNANIA PRAWDY	141
Mysł wewnętrzny	142
Pewność prawdy w poznaniach przez myśl wewnętrzny nabytych	142
Mysł zewnętrzny	144
Pewność prawdy w poznaniu przez zmysły nabytem .	145
Rozum	147
Pojęcia zawierają w sobie prawdę	148
Źródło i prawdziwość pojęć powszechnych	150
Prawdy rozbiorowe bezpośrednie	151
Prawdy pośrednie	152
Świadectwo	154
Świadectwo boskie	155
Świadectwo ludzkie	157

	<i>Str.</i>
Świadectwo naukowe	158
Powszechny sąd natury ludzkiej	159
Świadectwo dziejowe	161
Ustne podania, pisma dziejowe, pomniki	163

R o z d z i a ł I I I .

CECHA I ZNAMIEŃ PRAWDY	164
Widoczność	165
Podział widoczności	166
Widoczność jest cechą prawdy	167
Granice widoczności	170

Część druga.

PSYCHOLOGIA EMPIRYCZNA	173
----------------------------------	-----

R o z d z i a ł I .

WŁADZE POZNAWANIA NIŻSZE CZYLI ZMYSŁOWE

Narzędzia zmysłowe	177
Narzędzia zmysłowe wewnętrzne	178
Narzędzia zmysłowe zewnętrzne	179
Pochodzenie czyli wszczętek poczuć	181
Prawidła poczuć	182
Podział poczuć	186
Wyobrażenia, fantazya, pamięć zmysłowa	187
Czujność, spanie, sen, działanie we śnie	191
Sen magnetyczny czyli tak zwane jasnowidzenie	196

R o z d z i a ł I I .

WŁADZE POZNAWANIA WYŻSZE CZYLI UMYSŁOWE

Różnica między władzami zmysłowymi i umysłowymi	203
Uwaga	206

	<i>Str.</i>
Oderwanie rozbiór i zbior	208
Porównanie, rozważa	210
Myślenie, wiadomość	212
Pamięć umysłowa, zapomnienie, przypomnienie . . .	215
Mowa	220
Powstanie mowy	221
Doskonałość rozumu	226
Ogólne uwagi o władzach duszy	228
Geniusz, talent	229
Smak	231
Piękno	233
Osobliwa dzielność skojarzonych w stopniu doskonałości władz poznawających	235
Wprawność władz duszy	236
Podział wprawności	238
Zmiany wprawności	241

R o z d z i a ł III.

ŻĄDZA.

Dążenie w ogólności	244
Chęć i niechęć	246
Zgoda i walka między zmysłową i rozumową żądzą . .	249
Uczucia w ogólności	251
Podział uczuć	253
Afekty odnoszące się do uciechy	255
Afekty odnoszące się do przykrości	258
Niektóre osobliwe objawy afektów i uczuć	261
Skłonność i namiętność	262
Podział namiętności	264
Temperament	266
Podział temperamentów	267

Rozdział IV.**WOLA.**

Chcenie i niechcenie	270
Stan woli co do wyboru	272
Naturalna wolność woli	273
Warunki do wolnego działania woli	376
Dowody istotnej wolności.	279
Charakter	280
Władza ruchowa	282



