

ścian; poznaliśmy też, jak te własności dają impuls myśli i dzielą ten impuls na tyle części, ile jest ścian kości. Teraz musimy rozważyć wpływ *trzeciego* czynnika, a mianowicie *figur* na każdej ścianie. Jest rzeczą oczywistą, że gdy ta sama figura namalowana jest na kilku ścianach, to współdziałają one w swym wpływie na umysł, i że wszystkie te podzielone impulsy, które rozproszyły się na różne ściany, muszą się połączyć na obrazie czy idei tej figury, która jest namalowana na nich wszystkich. Gdyby chodziło tylko o to, która ściana znajdzie się na górze, to wszystkie te ściany byłyby zupełnie równe i żadna z nich nie mogłaby mieć przewagi nad inną. Że jednak sprawa dotyczy figury i że ta sama figura znajduje się więcej niż na jednej ścianie, przeto jest rzeczą oczywistą, iż impulsy zwrócone ku wszystkim tym ścianom muszą połączyć się na tej jednej figurze i wskutek tego staną się bardziej silne i bardziej natarczywe. Założyliśmy, że na czterech ścianach znajduje się ta sama figura, na dwóch zaś pozostałych inna. A zatem impulsy zwrócone ku pierwszej mają przewagę nad impulsami zwróconymi ku drugiej. Ponieważ zaś zdarzenia, które sobie przedstawiamy, są natury przeciwnej i niemożliwe jest, iżby obie te figury znalazły się jednocześnie na górze, przeto stają się przeciwne również impulsy i słabszy z nich osłabia siłę mocniejszego o całe własne natężenie. Żywość idei jest zawsze proporcjonalna do stopnia impulsu czy też tendencji do przejścia od jednej idei do drugiej, i przeświadczenie, zgodnie z naszą tezą, jest tożsame z żywością idei.

Rozdział 12

O prawdopodobieństwie przyczyn

To, co powiedziałem o prawdopodobieństwie tego, co przypadkowe, nie może mieć innego celu niż to, iżby nam pomóc w wyjaśnieniu prawdopodobieństwa przyczyn; albowiem przyjęte jest potocznie wśród filozofów, że to, co popularnie nazywa się przypadkiem, nie jest niczym innym niż utajoną i ukrytą przyczyną. Ten więc rodzaj prawdopodobieństwa musimy tutaj gruntownie zbadać.

Prawdopodobieństwo przyczyn bywa różnego rodzaju, lecz wszystkie te rodzaje wywodzą się z tego samego źródła, a miano-

wicie z *kojarzenia się idei z jakąś aktualnie daną impresją*. Wobec tego, że nawyk, który tworzy kojarzenie, powstaje z tego, iż rzeczy są ze sobą często powiązane, przeto musi on dochodzić do doskonałości stopniowo i musi czerpać nową siłę z każdego przykładu, który podpada pod naszą obserwację. Pierwszy przykład powiązania ma małą siłę albo i nie ma żadnej; drugi ją nieco powiększa; trzeci zaznacza się jeszcze bardziej; i takimi powolnymi krokami nasza władza sądenia dochodzi do całkowitej pewności. Lecz nim osiągnie ona ten szczyt doskonałości, przechodzi poprzez wiele niższych stopni i na każdym z nich sąd nasz należy uważać tylko za domniemanie lub za sąd prawdopodobny. Stopniowanie więc od prawdopodobieństw do dowodów w wielu wypadkach jest niedostrzegalne; i różnicę między tymi rodzajami oczywistości znacznie łatwiej spostrzec, gdy chodzi o stopnie od siebie oddalone, niż gdy chodzi o bliskie i bezpośrednio sąsiadujące.

Warto zauważyć przy tej sposobności, że chociaż ten rodzaj prawdopodobieństwa, który tutaj wyjaśniamy, jest pierwszy w kolejnym porządku i zachodzi z natury rzeczy, nim może powstać pełny dowód, to przecież żaden człowiek, który doszedł do lat dojrzałych, nie może już się z nim bezpośrednio spotykać. Prawda, nic nie jest bardziej częste niż to, iż ludzie, którzy posiadają najdalej posuniętą wiedzę, osiągnęli tylko niedoskonałe doświadczenie w zakresie wielu faktów konkretnych. Stąd, rzecz naturalna, powstaje tylko niedoskonały nawyk i niedoskonałe przejście od impresji do idei. Lecz z drugiej strony musimy zważyć, że umysł, zgromadziwszy inne postrzeżenia co do powiązania przyczyn i skutków, czerpie nową siłę swego rozumowania z tych postrzeżeń i dzięki temu może budować argument na jednej poszczególniej obserwacji, jeśli ta jest odpowiednio przygotowana i zanalizowana. Gdy raz znaleźliśmy, co wynika z jakiejś określonej rzeczy, to wnioskujemy, że wynikać to będzie z niej zawsze; i jeżeli tę regułę nie zawsze uznajemy za podstawę pewną, to nie dlatego, iżby brak było wystarczającej liczby obserwacji, lecz dlatego, że często spotykamy się z przykładami przemawiającymi za czymś przeciwnym — to zaś prowadzi nas do drugiego rodzaju prawdopodobieństwa, gdzie zachodzi *przeciwnieństwo* w naszych doświadczeniach i postrzeżeniach.

Byłoby rzeczą dla ludzi bardzo pomyślną, gdy chodzi o kierowanie ich życiem i działaniem, gdyby zawsze powiązane były ze

sobą te same rzeczy, gdybyśmy nie potrzebowali obawiać się niczego innego niż błędów w naszym własnym sądzeniu, i gdybyśmy nie mieli żadnej racji, by obawiać się niepewności w naturze. Ze jednak znajdujemy często, iż jedno spostrzeżenie jest przeciwne innemu, i że przyczyny i skutki nie następują po sobie w tym samym porządku, jaki widzieliśmy w doświadczeniu uprzednim, przeto jesteśmy zmuszeni zmieniać nasz sposób rozumowania z racji tej niepewności i brać pod uwagę to przeciwieństwo między zdarzeniami. Pierwsze pytanie, jakie tu powstaje, dotyczy natury i przyczyn tego przeciwieństwa.

Ludzie prości, którzy biorą rzeczy tak, jak one im się ukazują na pierwszy rzut oka, przypisują tę niepewność zdarzeń takiej niepewności w samych przyczynach, która sprawia, iż często nie osiągają one swego zwykłego skutku, choć nie spotykają się z żadnym oporem czy przeszkodą w swoim działaniu. Filozofowie natomiast, stwierdzając, że w każdej niemal dziedzinie natury znajduje się znaczna różnorodność czynników i zasad, które są utajone wskutek tego, że są nikłe lub oddalone, znajdują, iż jest co najmniej możliwe, że przeciwieństwo między zdarzeniami może wynikać nie z jakiejś przypadkowości w przyczynie, lecz z utajonego działania przyczyn przeciwnych. Ta możliwość staje się pewnością przy dalszej obserwacji, a mianowicie, gdy filozofowie zauważają, że przy ścisłym badaniu przeciwieństwo skutków zawsze wskazuje na przeciwieństwo przyczyn i że wynika z ich wzajemnego przeciwdziałania i przeciwstawienia. Wieśniak nie może podać lepszej racji na to, że zatrzymał się zegar, niż to, iż po prostu nie chodzi on dobrze. Natomiast zegarmistrz łatwo spostrzeża, że ta sama siła sprężyny lub waga wahadła ma zawsze ten sam wpływ na koła, lecz że nie ujawnia swego zwykłego działania dlatego, być może, iż ziarnko kurzu zatrzymuje cały ruch. Obserwując wiele przykładów równoległych, filozofowie tworzą regułę, iż powiązanie między wszelkimi przyczynami a skutkami jest równie konieczne i że pozorna niepewność tego powiązania w niektórych wypadkach wynika z utajonego przeciwstawienia przyczyn przeciwnych.

Lecz choć filozofowie i szeroki ogół mogą się różnić w swoim wyjaśnieniu przeciwieństwa zdarzeń, to jednak ich wnioski z niego są zawsze tego samego rodzaju i opierają się na tych samych zasadach. Przeciwieństwo zdarzeń w przeszłości może sprawić, że będziemy w pewnym stopniu wahać się w naszym przeświad-

czeniu dotyczącym przyszłości, i to na jeden z dwóch sposobów. Po *pierwsze*, przeciwieństwo to może wytworzyć niedoskonały nawyk i niedoskonałe przejście od aktualnie danej impresji do związanej z nią idei. Gdy powiązanie jakichś dwóch rzeczy jest częste, lecz nie jest bezwzględnie stałe, to sprawia ono, iż umysł przechodzi od jednej rzeczy do drugiej, lecz bez tego doskonałego nawyku, jaki ma wówczas, gdy związek jest nieprzerwany i gdy wszystkie przypadki, z jakimi się kiedykolwiek spotykamy, są jednakowe. Znajdujemy w codziennym doświadczeniu, zarówno w naszych działaniach, jak i w naszych rozumowaniach, że stały i niezmienny bieg rzeczy w życiu sprawia, iż powstaje silna skłonność i tendencja, by na przyszłość zachować tę stałość — są jednak nawyki o niższym stopniu nasilenia, odpowiadające niższemu stopniowi stałości i prawidłowości w naszym zachowaniu.

Nie ulega wątpliwości, że ta zasada ma czasem zastosowanie i że daje te wnioski, jakie wyciągamy ze zjawisk przeciwnych; niemniej jestem przeświadczony, że badając rzecz bliżej, nie stwierdzimy, iżby to była zasada, która by najczęściej miała wpływ na umysł w tego rodzaju rozumowaniu. Gdy idziemy drogą wyznaczoną w umyśle jedynie przez nawyk, to dokonujemy przejścia od impresji do idei bez jakiegokolwiek refleksji i nie ma momentów zwłoki między postrzeżeniem jednej rzeczy a przeświadczeniem o drugiej, która faktycznie często towarzyszy tamtej. Nawyk nie zależy od jakiegokolwiek rozmyślenia, a przez to działa on bezpośrednio, nie zostawiając czasu na refleksję. Lecz niewiele mamy przykładów tego rodzaju powiązania w naszych rozumowaniach o prawdopodobieństwie; jeszcze mniej nawet niż w tych, które opierają się na niezmiennym i nieprzerwanym powiązaniu rzeczy. W tamtym rodzaju rozumowania bierzemy zazwyczaj świadomie w rachubę przeciwieństwo zdarzeń minionych; porównujemy różne strony tego przeciwieństwa i starannie ważymy doświadczenia, które mamy po każdej stronie. Stąd zaś możemy wnioskować, że nasze rozumowania tego rodzaju nie powstają *bezpośrednio* z nawyku, lecz w jakiś sposób *okólny*, który teraz musimy postarać się wyjaśnić.

Jest rzeczą oczywistą, że gdy danej rzeczy towarzyszą skutki przeciwne, to sądymy o nich jedynie na podstawie naszego doświadczenia minionego, i że zawsze uważamy, iż są możliwe te skutki, które, jakeśmy obserwowali, mogą wynikać z tej rzeczy. I podobnie jak doświadczenie minionie reguluje nasze sądy doty-

czące możliwości tych skutków, tak samo reguluje je, co się tyczy ich prawdopodobieństwa; i uważamy zawsze, iż najbardziej prawdopodobny jest ten skutek, który zjawia się najczęściej. Tu więc należy wziąć w rachubę dwie rzeczy; a mianowicie *racje*, które sprawiają, że przeszłość czynimy wzorcem dla przyszłości, oraz sposób, w jaki wyprowadzamy dany poszczególny sąd z przeciwieństwa zdarzeń minionych.

Zauważyć możemy, *po pierwsze*, iż założenie, że *przyszłość podobna jest do przeszłości*, nie jest oparte na żadnych argumentach, lecz wywodzi się całkowicie z nawyku, który sprawia, że oczekujemy na przyszłość takiego samego biegu rzeczy, do jakiegośmy byli nawykli. Ten nawyk czy tendencja do przenoszenia przeszłości w przyszłość jest pełny i doskonały; a wskutek tego pierwszy impuls wyobraźni w tego rodzaju rozumowaniu wyposażony jest w te same własności.

A teraz, *po wtóre*: gdy rozważamy doświadczenia minione i znajdujemy, że są natury przeciwnej, to wówczas ta determinacja, choć pełna i doskonała, sama w sobie nie stawia nas wobec jakiegoś niezmiennego przedmiotu, lecz daje nam pewną liczbę niezgodnych między sobą obrazów w pewnym określonym porządku i stosunku. Tak więc pierwszy impuls rozdrabnia się tu na części i rozlewa się na wszystkie te obrazy, z których każdy ma równy udział w tej sile i żywości, jaką daje impuls. Każde z tych zdarzeń minionych może się znów powtórzyć; i my sądzymy, że gdy się powtórzą, to się powtórzą w tej samej proporcji jak w przeszłości.

Jeśli więc naszą intencją jest rozważać stosunek między zdarzeniami przeciwnymi w jakiejś większej ilości przykładów, to obrazy, jakie stawia przed nami nasze doświadczenie minione, muszą zachować swą *postać pierwotną* i swoje pierwotne proporcje. Przyjmijmy na przykład, że w długiej obserwacji stwierdziłem, iż z dwudziestu okrętów, które wychodzą na morze, wraca tylko dziewiętnaście. I założmy dalej, że teraz właśnie widzę, iż dwadzieścia okrętów opuszcza port; teraz przenoszę moje doświadczenie przeszłe w przyszłość i przedstawiam sobie, że spośród tych okrętów dziewiętnaście wraca bezpiecznie i że jeden z nich ginie. Co do tego nie może być żadnej trudności. Lecz często przed naszą myślą przesuwają się wiele różnych idei zdarzeń minionych dlatego, iż chcemy stworzyć sobie sąd dotyczący jakiegoś jednego zdarzenia, które wydaje się niepewne;

a przeto w tym rozważaniu musi się zmienić *pierwotna postać* naszych idei i muszą się powiązać ze sobą odrębne obrazy, jakie nam daje doświadczenie; na podstawie bowiem *tego* doświadczenia ma być wyznaczone to poszczególne zdarzenie, którego dotyczy nasze rozumowanie. Pośród tych obrazów wiele jest, jak zakładamy, zbieżnych, przy czym liczba tych zbieżnych przeważa po jednej stronie. Te zgodne obrazy wiążą się ze sobą w jedno i sprawiają, że idea staje się bardziej intensywna i żywa nie tylko od czystej fikcji, która jest wytworem wyobraźni, lecz również od wszelkiej idei, którą wspiera mniejsza liczba doświadczeń. Każde takie nowe doświadczenie jest jak gdyby nowym pociągnięciem pędzla, które powiększa żywość barw, w niczym nie różnicując kształtu i nie powiększając jego wymiarów. Tę operację umysłu wyjaśniliśmy tak dokładnie i wyczerpująco, traktując o prawdopodobieństwie rzeczy możliwych, że nie potrzebuję tu czynić dalszych prób, by rzecz jeszcze lepiej wyjaśnić. Każde minione doświadczenie można rozważać jako pewnego rodzaju zdarzenie możliwe czy przypadkowe, jako że jest dla nas niepewne, czy rzecz dana zrealizuje się zgodnie z jednym doświadczeniem minionym, czy też z innym; a z tej racji wszystko, co zostało powiedziane o tamtym rodzaju prawdopodobieństwa, stosuje się do tematu, który rozważamy obecnie.

Tak więc na ogół poszczególne doświadczenia przeciwne wytwarzają przeświadczenie niedoskonałe, bądź przez to, że osłabiają nawyk, bądź też przez to, że dzielą na części (a później łączą w jedno pewne z tych części) nawyk *doskonały*, który sprawia, iż wnioskujemy ogólnie, że przypadki, z jakimi nie mieliśmy do czynienia w doświadczeniu, muszą z konieczności być podobne do tych, które mieliśmy.

Ażeby jeszcze bardziej uzasadnić to wyjaśnienie drugiego rodzaju prawdopodobieństwa, gdzie świadomie i z refleksją wyprowadzamy wniosek na podstawie przeciwieństwa między minionymi doświadczeniami, przedłożę rozważania następujące, nie obawiając się, że urażę kogokolwiek tym pozorem subtelności, który im jest właściwy. Rozumowanie słuszne winno chyba zachować swą moc, choćby było nie wiedzieć jak subtelne; zupełnie tak samo jak materia zachowuje swą stałość w powietrzu, w ogniu i w humorach zwierzęcych nie mniej niż w swych postaciach bardziej grubych i zmysłowo uchwytnych.

Możemy zauważyć, *po pierwsze*, że nie ma prawdopodobieństwa tak wielkiego, iżby nie dopuszczało możliwości przeciwnej;

w przeciwnym bowiem razie przestałoby ono być prawdopodobieństwem, a stałoby się pewnością. To prawdopodobieństwo przyczyn, które ma zakres najbardziej rozległy i które teraz rozważamy, opiera się na przeciwieństwie doświadczeń; i jest rzeczą oczywistą, że doświadczenie należące do przeszłości przemawia co najmniej za możliwością na przyszłość.

Po drugie, elementy składowe tej możliwości i tego prawdopodobieństwa są tej samej natury i różnią się tylko liczbą, nie zaś rodzajem. Zauważyliśmy już powyżej, że wszelkie poszczególne możliwości dotyczące jednego zdarzenia są całkowicie równe między sobą i że jedyną okolicznością, która jakiemuś przypadkowemu zdarzeniu może dać przewagę nad innym, jest większa liczba równych możliwości. Podobnie, wobec tego, że o niepewności przyczyn poucza nas doświadczenie, które stawia nas wobec zdarzeń przeciwnych, jest rzeczą jasną, że gdy przenosimy przeszłość w przyszłość i to, co znane, w nieznanie, to każde doświadczenie minione ma tę samą wagę i że tylko większa ilość tych doświadczeń może przeważać szalę na jedną stronę. Możliwość zatem, która wchodzi w rachubę w każdym rozumowaniu tego rodzaju, składa się z elementów, które co do swej natury są równe między sobą i równe tym elementom, jakie się składają na prawdopodobieństwo przeciwne.

Po trzecie, możemy ustalić jako tezę pewną, że we wszelkich zjawiskach, zarówno duchowych, jak i fizycznych, skoro jakaś przyczyna składa się z pewnej liczby przyczyn składowych i skoro skutek wzrasta lub maleje zależnie od ilości tych przyczyn składowych, to skutek, ściśle biorąc, jest skutkiem złożonym i powstaje z połączenia skutków poszczególnych, jakie płyną z przyczyn składowych. Tak na przykład, ponieważ ciężar ciała zwiększa się lub zmniejsza przez to, że zwiększa się lub zmniejsza ilość jego części, przeto wnioskujemy, że każda z tych części posiada własność ciężkości i że nią przyczynia się do tego, iż całość jest ciężka. Z nieobecnością lub obecnością jakiejś składowej części przyczyny łączy się nieobecność lub obecność odpowiedniej części skutku. Ten związek czy stałe powiązanie dostatecznie dowodzi, że ta przyczyna częściowa jest przyczyną odpowiedniej części skutku. Ponieważ zaś przeświadczenie, jakie mamy o jakimś zdarzeniu, zwiększa się lub maleje odpowiednio do liczby możliwości lub liczby minionych doświadczeń, przeto

należy je uważać za skutek złożony, którego części składowe wywodzą się z odpowiedniej liczby możliwości lub doświadczeń.

Powiązmy teraz te trzy obserwacje i przyjrzyjmy się, jaką konkluzję można z nich wysnuć. Każdemu prawdopodobieństwu przeciwstawia się pewna możliwość. Ta możliwość składa się z elementów, które są całkowicie tej samej natury co elementy danego prawdopodobieństwa; a co za tym idzie, mają ten sam wpływ na umysł i rozum. Przeświadczenie, które towarzyszy prawdopodobieństwu, jest skutkiem złożonym i powstało ze zbiegu wielu skutków, jakie wypływają z poszczególnych elementów prawdopodobieństwa. Skoro więc każdy element prawdopodobieństwa przyczynia się do tego, że powstaje przeświadczenie, to i każdy element możliwości musi mieć ten sam wpływ po przeciwnej stronie, jako że natura tych elementów jest dokładnie taka sama. Przeświadczenie przeciwne, które towarzyszy możliwości, opiera się na spojrzeniu na pewną rzecz określoną zupełnie tak samo, jak prawdopodobieństwo opiera się na spojrzeniu na stan rzeczy przeciwny. Pod tym względem oba te stopnie przeświadczenia są zupełnie do siebie podobne. Tak więc większa ilość podobnych do siebie elementów składowych po jednej stronie może wpłynąć na przeświadczenie i zdobyć przewagę nad mniejszą ilością elementów po drugiej stronie jedynie tylko przez to, że ta większa liczba powoduje, iż intensywniejszy i bardziej żywy jest tu obraz rzeczy, na którym się przeświadczenie opiera. Każdy z tych elementów składowych stawia umysł wobec pewnego określonego obrazu rzeczy; i wszystkie te spojrzenia na rzecz, wiążąc się ze sobą w jedno, dają jedno spojrzenie ogólne, które jest bardziej pełne i wyraźne dzięki temu, że większa jest tu liczba przyczyn czy zasad, z których wypływa.

Elementy składowe prawdopodobieństwa i możliwości, zupełnie podobne co do swej natury, muszą dawać skutki podobne i podobieństwo ich skutków polega na tym, że każdy z tych elementów otwiera widok na jakąś rzecz określoną. Lecz chociaż te elementy są podobne co do swej natury, są one bardzo różne co do ilości i liczby; i różnica ta musi się przejawiać w skutku tak samo jak podobieństwo. Lecz teraz wobec tego, że widok, jaki te elementy otwierają przed umysłem w obu wypadkach, jest pełny i całkowity i obejmuje rzecz daną we wszystkich jej częściach składowych, przeto jest niemożliwe, iżby pod tym szczególnym względem istniała jakaś różnica; i w przeświadczeniu o praw-

dopodobieństwie jest tylko większa żywość, która wynika z tego, iż zbiega się większa ilość ukazujących się widoków, co może różnicować te skutki.

A oto niemal ten sam argument, tylko w innym świetle. Wszelkie nasze rozumowania, które dotyczą prawdopodobieństwa przyczyn, opierają się na przenoszeniu przeszłości w przyszłość. Przeniesienie doświadczenia przeszłego w przyszłość wystarcza do tego, iżby nam dać pewien obraz rzeczy; i to zarówno wtedy, gdy dane doświadczenie jest odosobnione, jak i wtedy, gdy wiąże się z innymi tego samego rodzaju; zarówno wtedy, gdy nie ma innych, mu przeciwnych, jak i wtedy, gdy mu się przeciwstawiają inne przeciwnego rodzaju. Załóżmy więc, że ma ono obie te własności, iż jest złożone i że wiąże się z doświadczeniami przeciwnymi; nie traci ono przez to swej pierwotnej mocy ukazania pewnego widoku na daną rzecz, lecz jedynie współdziała z innymi doświadczeniami, które mają wpływ podobny, albo im się przeciwstawia. Może więc powstać pytanie, w jaki sposób zachodzi to współdziałanie i przeciwstawienie. Co do *współdziałania*, to wybór pozostaje tylko między dwiema hipotezami. Po *pierwsze*, można przyjąć, że obraz rzeczy, jaki powstaje dzięki temu, że przenosi się każde minione doświadczenie w przyszłość, pozostaje sam w sobie niezmienny i że tylko powiększa się ilość takich obrazów. Albo też, *po wtóre*, można przyjąć, że obraz taki przekształca się w podobne i odpowiadające mu inne obrazy i daje im większy stopień intensywności i żywości. Że ta pierwsza hipoteza jest mylna, to jest oczywiste dzięki doświadczeniu, które nas informuje, iż przeświadczenie, które towarzyszy każdemu rozumowaniu, polega na jednej konkluzji, nie zaś na mnogości konkluzji podobnych, które by tylko rozpraszały uwagę i w wielu wypadkach były zbyt liczne na to, iżby mogła je wyraźnie objąć jakaś skończona pojemność umysłu. Pozostaje więc jako jedyny pogląd rozsądny to, że te obrazy podobne zlewają się ze sobą i że łączy się w jedno ich siła tak, iż powstaje obraz bardziej intensywny i jasny niż ten, jaki występuje w każdym poszczególnym wypadku. W ten sposób współdziałają ze sobą doświadczenia minione, gdy umysł je przenosi z przeszłości w przyszłość: Co się zaś tyczy *przeciwstawienia* tych obrazów, to jest rzeczą oczywistą, że wobec tego, iż obrazy przeciwstawne są niezgodne ze sobą i że jest niemożliwe, iżby rzecz rozważana mogła być jednocześnie zgodna z nimi obydwoma, przeto ich

wpływ wzajemny staje się destrukcyjny i sprawia, że umysł przechyla się ku temu, który ma przewagę, tylko z tą siłą, jaka pozostaje po odjęciu siły słabszego.

Świadom jestem tego, jak zawile musi się wydać całe to rozumowanie ogółowi czytelników, którzy, nie nawykłszy do takich głębokich refleksji na temat władz intelektualnych umysłu, gotowi są odrzucić jako chimeryczne wszystko, co nie godzi się z potocznie przyjętymi pojęciami i z najbardziej łatwymi i oczywistymi zasadami filozofii. Bez wątpienia trzeba pewnego trudu, by wejść w te argumenty; choć, być może, bardzo niewielkiego trudu potrzeba na to, by dostrzec, że niedoskonałe są wszystkie obiegowe poglądy na tę sprawę, i żeby się przekonać, jak niewielkie jest to światło, które nam przecież dać może filozofia w takich wzniosłych i takich ciekawych dociekaniach. Niech tylko ludzie będą w pełni przeświadczeni o dwóch następujących zasadach: że *w żadnej rzeczy, którą rozważamy samą w sobie, nie ma nic takiego, co by nam dawało rację, iżby wyciągać wniosek sięgający poza tę rzecz; oraz że nawet wówczas, gdyśmy obserwowali, iż dwie różne rzeczy wiążą się często lub stale, nie mamy racji, by wyprowadzać jakiegokolwiek wniosek dotyczący jakiegokolwiek rzeczy poza tymi, które mieliśmy w doświadczeniu*. Otóż powiadam, niechaj ludzie będą przeświadczeni w pełni o tych dwóch zasadach, a wyzwoli ich to od wszelkich koncepcji potocznych tak, iż bez trudności będą mogli przyjąć wszelką koncepcję, która by wydawała się im nawet najbardziej niezwykłą. Znaleźliśmy, że te zasady są dostatecznie przekonujące, nawet gdy chodzi o nasze najbardziej pewne wnioski z przyczynowości. Ja zaś odważę się twierdzić, że gdy chodzi o te rozumowania, które dotyczą przypuszczeń lub prawdopodobieństwa, to zasady te zdobywają jeszcze większy stopień oczywistości.

Po pierwsze, jest rzeczą oczywistą, że w rozumowaniach tego rodzaju nie rzecz dana, rozważana sama w sobie, daje nam rację jakąkolwiek do tego, by wyciągnąć konkluzję, która by dotyczyła jakiegokolwiek innej rzeczy czy zdarzenia. Ta inna rzecz bowiem wedle założenia jest niepewna; i niepewność ta pochodzi stąd, że w pierwszej danej rzeczy ukryte jest przeciwieństwo przyczyn; tymczasem gdyby jakakolwiek z tych przyczyn mieściła się w znanych własnościach tej pierwszej rzeczy, to przyczyna taka już nie byłaby ukryta, a nasza konkluzja nie byłaby niepewna.

Lecz *po drugie*, równie oczywiste jest w tym rodzaju rozumowania, że gdyby przeniesienie przeszłości w przyszłość opierało się jedynie na wniosku wysnutym przez rozum, to nigdy nie mogłoby ono dać przeświadczenia lub poczucia pewności. Gdy przenosimy w przyszłość doświadczenia przeciwne, to możemy to czynić jedynie, przenosząc też ich stosunek ilościowy, a to nie mogłoby dać poczucia pewności co do żadnego zdarzenia poszczególnego, które rozważamy, o ile by wyobraźnia nie stopiła w jedno wszystkich tych obrazów, jakie są zbieżne, i nie wydobyla z nich jednej idei czy obrazu, który byłby intensywny i żywy, proporcjonalnie do ilości doświadczeń, z jakich wynika, i do ich przewagi nad doświadczeniami przeciwnymi. Nasze doświadczenie minione nie stawia przed nami żadnej rzeczy określonej; że zaś nasze przeświadczenie, choćby nie wiedzieć jak słabe, zatrzymuje się zawsze na jakiejś rzeczy określonej, przeto jest oczywiste, iż przeświadczenie powstaje nie z prostego przeniesienia przeszłości w przyszłość, lecz z pewnej operacji wyobraźni z nim związanej. To może nam pozwolić zrozumieć, w jaki sposób władza ta ingeruje we wszelkie nasze rozumowania.

Rozważanie tego tematu zamknę dwiema refleksjami, które mogą zasługiwać na naszą uwagę. *Pierwszą* można ująć w sposób następujący. Gdy umysł konstruuje jakieś rozumowanie dotyczące stanu faktycznego, który jest tylko prawdopodobny, to rzuca on okiem wstecz na doświadczenie minione i, przenosząc je w przyszłość, staje wobec bardzo wielu przeciwnych obrazów rzeczy, o której myśli — z tych dokładnie do siebie podobne łączą się w jedno i stapiają się w jeden akt umysłu, dzięki czemu akt ten nabiera siły i żywości. Lecz przyjmijmy teraz, że ta mnogość obrazów czy spojrzeń na rzecz wywodzi się nie z doświadczenia; lecz z rozmyślnego aktu wyobraźni; a wówczas ten skutek, o którym mówiliśmy przed chwilą, nie powstaje lub co najmniej powstaje nie w tym samym stopniu. Jakkolwiek bowiem nawyk i wychowanie wytwarzają przeświadczenie dzięki temu, że powtarzają się obrazy, które nie pochodzą z doświadczenia, to jednak wymaga to długiego czasu oraz powtarzania bardzo częstego i *niezamierzonego*. Ogólnie możemy stwierdzić, że ten, kto by *rozmyślnie* powtarzał jakąś ideę w swoim umyśle, choćby nawet opartą na jednym doświadczeniu minionym, ten nie byłby skłonny wierzyć w istnienie rzeczy, którą ona przedstawia, zupełnie tak samo, jak gdyby był się zadowolił jednym na tę rzecz

spojrzeniem. Poza skutkiem, jaki daje rozmyśl, każdy akt umysłu, jako odrębny i niezależny, wywiera odrębny i swoisty wpływ i siła jego nie łączy się z siłą innych aktów mu towarzyszących. Gdy aktów tych nie łączy w jedno przedmiot wspólny, który by je powodował, to nie mają one ze sobą żadnego związku; a co za tym idzie, nie ma tu stapiania się i wiązania sił. To zjawisko lepiej zrozumiemy później.

Moja *druga* refleksja opiera się na tych szerokich prawdopodobieństwach, o których umysł może wydać swój sąd, i na tych drobnych różnicach, jakie on może między nimi zauważyć. Gdy przypadki czy doświadczenia po jednej stronie dochodzą do dziesięciu tysięcy, po drugiej zaś do dziesięciu tysięcy i jednego, to sąd przechyla się na tę drugą stronę z racji tej przewagi liczbowej; choć, rzecz jasna, umysł nie może zatrzymywać się na każdym poszczególnym obrazie i rozróżniać większej żywości obrazu, jaka wynika z większej liczby przypadków tam, gdzie różnica między ich ilością jest tak nieznaczna. Przykład równoległy mamy w dziedzinie uczuć. Zgodnie z wyżej wspomnianymi zasadami, że gdy jakaś rzecz wywołuje w nas jakieś wzruszenie, które się zmienia odpowiednio do różnej ilości danej rzeczy, to jest rzeczą oczywistą, powiadam, że wzruszenie to, ściśle biorąc, nie jest emocją prostą, lecz złożoną z dużej liczby wzruszeń słabszych, z których każde wywołane jest obrazem jednej ze składowych części danej rzeczy. Inaczej bowiem byłoby niemożliwe, iżby wzruszenie zwiększało się przy powiększeniu się ilości tych składników. Tak oto człowiek, który pragnie tysiąca funtów, w rzeczywistości ma tysiąc lub więcej pragnień, które, łącząc się razem, zdają się tworzyć tylko jedno uczucie; ale złożoność tego wzruszenia ujawnia się w sposób oczywisty za każdym razem, gdy zmienia się jego przedmiot, w tym mianowicie, że przechyla się ono na stronę liczby większej choćby tylko o jedną jednostkę. Lecz nic nie może być bardziej pewne niż to, że tak drobną różnicę trudno by dostrzec w uczuciach i że niepodobna by uczynić tych uczuć rozróżnialnymi między sobą. Różnica tedy w naszym zachowaniu, gdy przedkładamy większą liczbę nad mniejsze, zależy nie od naszych wzruszeń, lecz od nawyku i *od reguł ogólnych*. Znaleźliśmy w dużej ilości przykładów, że gdy powiększa się liczba jednostek w jakiejś sumie, to wzmagają się również wzruszenie, gdzie liczby są ściśle, a różnica uchwytana. Umysł może spostrzegać bezpośrednio w swoich

przeżyciach, że trzy gwinee wywołują większe wzruszenie niż dwie; przenosi on to na liczby większe na mocy podobieństwa, na mocy reguły ogólnej zaś wiąże z tysiącem gwinei wzruszenie silniejsze niż z dziewięciuset dziewięćdziesięciu dziewięcioma. Te reguły ogólne wyjaśnimy obecnie.

Lecz poza tymi dwoma rodzajami prawdopodobieństwa, które opierają się na doświadczeniu *niedoskonałym* i na przyczynach *przeciwnych*, jest jeszcze trzeci rodzaj prawdopodobieństwa wynikający z ANALOGII, który różni się od tamtych co do pewnych istotnych szczegółów. Zgodnie z założeniem, które wyjaśniliśmy powyżej, wszelkie rodzaje rozumowania opartego na przyczynach czy skutkach mają za podstawę dwie rzeczy, a mianowicie stałe powiązanie jakichś dwóch rzeczy we wszelkim doświadczeniu minionym oraz podobieństwo danej aktualnie rzeczy do jednej z tych dwóch ze sobą powiązanych. Skutkiem tych dwóch faktów jest to, że rzecz dana aktualnie wzmacnia i ożywia wyobraźnię, a podobieństwo łącznie ze stałym związkiem daje tę siłę i żywość idei, związanej stosunkiem z rzeczą daną aktualnie, dzięki czemu mówi się, że darzymy tę ideę przeświadczeniem czy uznaniem. Jeżeli osłabimy bądź to stałe powiązanie, bądź to podobieństwo, osłabiamy zasadę przejścia, a co za tym idzie i to przeświadczenie, które oparte jest na tym przejściu. Żywości pierwszego wrażenia nie można przenieść całkowicie na ideę z nim związaną, zarówno tam, gdzie powiązanie rzeczy, które są ich przedmiotem, nie jest stałe, jak i tam, gdzie dana aktualnie impresja nie jest dokładnie podobna do jednej z tych, jakich powiązanie nawykliśmy spostrzegać. W tych rodzajach prawdopodobieństwa przypadku i przyczyn, jakie wyjaśniliśmy powyżej, zmniejszała się stałość powiązania; w prawdopodobieństwie opartym na analogii zmienia się tylko samo podobieństwo. Gdyby nie było pewnego stopnia podobieństwa oraz pewnego powiązania, niemożliwe byłoby jakiegokolwiek rozumowanie; że zaś podobieństwo dopuszcza różne stopnie, rozumowanie staje się odpowiednio do tego bardziej lub mniej stanowcze i pewne. Obserwacja faktu traci na swej mocy, gdy zostaje przeniesiona na przypadki, które nie są dokładnie podobne, choć jasną jest rzeczą, iż może ona zachować jeszcze tyle mocy, że może być podstawą prawdopodobieństwa, póki pozostaje jeszcze zachowane jakieś podobieństwo.

Rozdział 13

O prawdopodobieństwie niefilozoficznym

Wszystkie te rodzaje prawdopodobieństwa są przyjmowane przez filozofów i uznane za rozumne podstawy przeświadczenia i poglądu na rzeczy. Lecz są jeszcze inne rodzaje oparte na tych samych zasadach, choć nie miały one szczęścia, ażeby zdobyć takie samo uznanie. *Pierwsze* prawdopodobieństwo tego rodzaju można przedstawić w sposób następujący. Gdy zmniejsza się powiązanie i podobieństwo, jak to wskazaliśmy powyżej, to zmniejsza się też łatwość przejścia, a przez to osłabia się też i oczywistość; możemy też dalej zauważyć, że to samo zmniejszenie oczywistości wyniknie, gdy zmniejszy się siła impresji i gdy osłabi się natężenie tych barw, w jakich ta impresja ukazuje się pamięci lub zmysłom. Argument, który opieramy na jakimś stanie faktycznym, jaki sobie przypominamy, ma moc przekonującą większą lub mniejszą, zależnie od tego, czy fakt jest niedawny, czy oddalony w czasie; i choć różnica w tych stopniach oczywistości nie jest uznawana w filozofii za niezawodną i zasadną podstawę, jako że ten sam argument musiałby mieć inną siłę dzisiaj, niż mieć będzie za miesiąc, to przecież mimo sprzeciwu filozofii jest rzeczą pewną, iż odległość czasowa faktu ma znaczny wpływ na umysł i rozumowanie i w niewidoczny sposób zmienia autorytatywność tego samego argumentu, zależnie od chwili w czasie, w której jest on nam przedłożony. Większa siła i żywość impresji w naturalny sposób daje większą siłę i żywość idei z nią związanej stosunkiem; a od stopnia siły i żywości zależy właśnie przeświadczenie, zgodnie z tezą, którą powyżej wyłożyliśmy.

Jest jeszcze *druga* różnica, jaką często możemy zauważyć w stopniowaniu przeświadczenia i poczucia pewności, której nie brakuje nigdy, choć przeczą jej filozofowie. Doświadczenie, które jest niedawne i świeże w pamięci, działa na nas silniej niż takie, które już w pewnej mierze zostało zapomniane; i doświadczenie takie ma większy wpływ zarówno na naszą władzę sądenia, jak i na wzruszenia. Żywa impresja daje większe poczucie pewności niż słaba, jako że ma więcej siły pierwotnej, której może udzielić idei z nią związanej, która przez to zdobywa z kolei większą siłę i żywość. Niedawne spostrzeżenie ma skutek podobny, ponieważ nawyk i przejście jest tu bardziej nienaruszone i lepiej się tu

zachowuje dzięki temu pierwotna siła przekazywana idei przez impresję. Tak pijak, który widział, jak jego towarzysz umarł z pijaństwa, jest wstrząśnięty tym wypadkiem na czas pewien i obawia się podobnego wypadku dla siebie. W miarę jednak, jak pamięć o tym wydarzeniu zanika stopniowo, wraca jego pierwotna beztroska i niebezpieczeństwo zdaje się mu być mniej pewne i realne.

Jako *trzeci* przykład tego rodzaju dodaję to, że choć nasze rozumowania oparte na dowodach i na prawdopodobieństwach są znacznie różne od siebie, to przecież pierwszy rodzaj rozumowania często niepostrzeżenie wyrodnije i przekształca się w rozumowanie drugiego rodzaju po prostu tylko dlatego, że wielka jest tu ilość związanych ze sobą argumentów pośrednich. Jest rzeczą pewną, że gdy wniosek wyciągamy bezpośrednio z jakiejś rzeczy, bez pośrednictwa jakiejś przyczyny czy skutku, to siła przeświadczenia jest znacznie większa i poczucie pewności bardziej żywe, niż gdy wyobraźnia przesuwając się musi wzdłuż dużego łańcucha argumentów pośrednich, choćby powiązanie między ogniwami tego łańcucha było dla niej nie wiedzieć jak niewątpliwe. Z impresji pierwotnej wywodzi się żywość wszystkich związanych z nią idei przez to, iż wyobraźnia przechodzi od niej do tych idei mocą nawyku; i jest rzeczą oczywistą, że żywość ta musi stopniowo zmniejszać się i zanikać proporcjonalnie do odległości w czasie i musi tracić coś ze swej siły w każdym takim przejściu. Czasem ta odległość ma wpływ większy nawet, niż miałyby doświadczenia przeciwne; i wnioski tylko prawdopodobne, lecz bliskie czasowo impresji i bezpośrednio, może dać człowiekowi przeświadczenie bardziej żywe niż długi łańcuch wniosków w każdym swym ogniwie słusznych i konkluzywnych. Rzadka to wszak rzecz, by rozumowania takie dawały jakieś poczucie pewności; i trzeba mieć wyobraźnię bardzo silną i mocną, by zachować poczucie oczywistości do końca, gdy ona przechodzi przez tak wiele etapów.

Nie będzie tu od rzeczy zwrócić uwagę na bardzo ciekawe zjawisko, o którym myśl poddaje temat obecny. Oczywiście jest, że o żadnym wydarzeniu historii starożytnej nie moglibyśmy mieć poczucia pewności inaczej, niż przechodząc poprzez wiele milionów przyczyn i skutków i poprzez łańcuch argumentów o długości niemal niemierzalnej. Nim wiedza o jakimś fakcie mogła dojść do pierwszego historyka, musiała przejść przez wiele

ust; a gdy zostanie zapisana, to każdy nowy odpis jest nowym przedmiotem, o którego powiązaniu z poprzednim wiemy tylko na mocy doświadczenia i obserwacji. Można by więc, być może, z tego naszego powyższego rozumowania wyciągnąć wniosek, że cała historia starożytna musi już teraz być dla nas pozbawiona wszelkiej oczywistości; lub co najmniej, że ją straci z czasem, gdy łańcuch przyczyn jeszcze bardziej się wydłuży. Lecz sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem wydaje się myśleć, iżby nasza potomność nawet po upływie tysięcy lat mogła kiedykolwiek wątpić, czy był taki człowiek jak JULIUSZ CEZAR, o ile zachowa się ciągłość kultury i sztuka drukarska. To można uważać za obiekcję przeciw naszej tezie. Gdyby przeświadczenie polegało tylko na pewnej żywości, jaką idei daje pierwotna impresja, to zmniejszałoby się ono odpowiednio do długości przejścia i wreszcie musiałyby całkowicie zniknąć. I *vice versa*, jeżeli przeświadczenie w pewnych wypadkach nie jest zdolne zaniknąć w ten sposób, to musiałyby ono być czymś innym niż tą żywością.

Nim odpowiem na ten zarzut, zauważę, że z tej sprawy zaczerpnięto bardzo znany argument przeciw *religii chrześcijańskiej*; z tą tylko różnicą, że tam przyjmowano, iż powiązanie między poszczególnymi ogniwami w łańcuchu świadectw ludzkich nie wychodziło poza prawdopodobieństwo i że podlegało w pewnym stopniu wątpliwości i niepewności. Istotnie też trzeba przyznać, że gdyby ujmować rzecz w ten sposób (który zresztą nie jest słuszny), to wszystko w historii i tradycji musiałyby kiedyś utracić wszelką siłę i wszelką oczywistość. Każde nowe prawdopodobieństwo zmniejsza moc przeświadczenia pierwotnego; i choćby uważać, że jest nie wiedzieć jak wielka, to niemożliwą byłoby rzeczą, iżby mogła się zachować, tak wielokrotnie wciąż się zmniejszając. Tak rzecz się ma ogólnie; niemniej przekonamy się później⁹, że zachodzi tu pewien godny bardzo uwagi wyjątek, który ma doniosłe znaczenie dla rozważanego tutaj tematu, a mianowicie dla badania rozumu ludzkiego.

Ażeby dać tymczasem rozwiązanie powyższej trudności, która powstaje, gdy zakładamy, że oczywistość historyczna pierwotnie równa się pełnemu dowodowi, rozważmy, co następuje. Choć niezliczalne są ogniwa, które wiążą wszelki fakt pierwotny z obecnie daną impresją, jaka jest podstawą przeświadczenia, to

⁹ Część IV, rozdz. I.

przecież wszystkie te ogniwa są tego samego rodzaju i zależą od wiarygodności drukarzy i kopistów. Jedna edycja przechodzi w drugą, ta w trzecią i tak dalej, aż wreszcie dochodzimy do tego tomu, którym się posługujemy w danej chwili. Kroki te nie są od siebie odmienne. Gdy znamy jeden, znamy je wszystkie; i uczyniwszy jeden z nich, nie możemy mieć żadnego skrupułu co do reszty. Sama już ta okoliczność gwarantuje oczywistość historii i uwieczni pamięć czasów obecnych dla najdalszej potomności. Gdyby cały długi łańcuch przyczyn i skutków, które wiążą jakieś zdarzenie minione z jakimś tomem historii, składał się z części różnych od siebie, które by umysł musiał ujmować myślą wyraźnie z osobna, to byłoby rzeczą niemożliwą, iżbyśmy w tym łańcuchu zachowali do końca jakiegokolwiek przeświadczenie czy poczucie oczywistości. Że jednak większość tych dowodów jest dokładnie do siebie podobna, przeto umysł łatwo posuwa się wzdłuż ich linii, przeskakuje z łatwością z jednego ogniwa na drugie i tworzy sobie tylko niejasne i ogólne pojęcie o każdym z nich. Dzięki temu długi łańcuch argumentów ma niewielki wpływ na zmniejszenie żywości pierwotnej, znacznie mniejszy, niżby miał, gdyby się składał z części różnych między sobą, z których każda wymagałaby oddzielnego rozważenia.

Czwarty rodzaj niefilozoficznego prawdopodobieństwa wywodzi się z *reguł ogólnych*, które tworzymy sobie nieopatrznie i które są źródłem tego, co słusznie nazywamy PRZESĄDEM. *Irlandczyk* nie może być dowcipny. *Francuz* nie może być solidny; choćby rozmowa z pierwszym była w każdym wypadku oczywiście bardzo przyjemna, a z drugim bardzo rozsądna, to przecież zachowujemy taki przesąd co do nich, iż jeden musi być głupcem, a drugi fircykiem, mimo że co innego mówi zdrowy rozsądek i rozum. Natura ludzka łatwo popada w błędy tego rodzaju, a naród angielski, być może, w równej mierze jak inne.

Gdyby zapytano, dlaczego ludzie tworzą takie reguły ogólne i dlaczego pozwalają na to, iżby one wpływały na ich sądy nawet wbrew aktualnej obserwacji i doświadczeniu, to odpowiem, że w moim przekonaniu wynika to z tych samych zasad, od których zależą wszelkie sądy dotyczące przyczyn i skutków. Sądy nasze dotyczące przyczyny i skutku wywodzą się z nawyku i doświadczenia; gdy nawykliśmy do tego, że widzimy jedną rzecz powiązaną z drugą, to wyobraźnia nasza przechodzi od pierwszej rzeczy do drugiej w przejściu naturalnym, które poprzedza

wszelką refleksję i któremu refleksja nie może zapobiec. I leży to w naturze nawyku, że działa z pełną swą siłą nie tylko wtedy, gdy są obecne rzeczy, które są dokładnie takież same z tymi, do jakich nawykliśmy, lecz działa również w mniejszym stopniu, gdy stajemy wobec rzeczy, które są podobne do tamtych. I choć nawyk traci coś ze swej siły, gdy zachodzi jakakolwiek między nimi różnica, to przecież rzadko zanika zupełnie, o ile pewna ilość ważnych rysów pozostaje ta sama. Człowiek, który nawykł do jedzenia owoców, spożywając gruszki lub brzoskwinie, zadowoli się melonami, gdy nie będzie mógł znaleźć swego ulubionego owocu; podobnie jak ten, kto stał się pijakiem, używając wina czerwonego, będzie miał ten sam gwałtowny pociąg do białego, gdy znajdzie się przed nim. Tą zasadą wyjaśniałem ten rodzaj prawdopodobieństwa opartego na analogii, gdzie przenosimy nasze doświadczenie w minionych przypadkach na rzeczy, które są podobne, lecz które nie są dokładnie tożsame z rzeczami, z jakimi mieliśmy do czynienia w doświadczeniu minionym. W miarę jak zmniejsza się podobieństwo, zmniejsza się też prawdopodobieństwo, lecz zachowuje pewną siłę dopóty, dopóki pozostają jakieś rysy podobne.

Tę obserwację możemy rozszerzyć dalej; i możemy zauważyć, że chociaż nawyk jest podstawą wszelkich naszych sądów, to przecież czasem ma on wpływ na wyobraźnię wbrew władzy sądenia i wytwarza w naszych uczuciach przeciwieństwo w odniesieniu do jednej i tej samej rzeczy. Zaraz wyjaśnię myśl moją. Niemal we wszystkich rodzajach przyczyn zachodzi pewna komplikacja okoliczności, z których jedne są istotne, inne zaś nieistotne; niektóre są bezwzględnie nieodzowne, by powstał skutek, inne zaś związane z nim są tylko przypadkowo. Otóż możemy zauważyć, że gdy te okoliczności nieistotne są bardzo liczne, gdy się rzucają w oczy i gdy często wiążą się z istotnymi, to mają taki wpływ na wyobraźnię, iż nawet tam, gdzie nie ma okoliczności istotnych, poddają nam one myśl o zwykłym skutku i myśli tej dają taką siłę i żywość, iż staje się ona czymś więcej niż fikcją fantazji. Tę skłonność możemy korygować, zastanawiając się nad naturą tych okoliczności — nie mniej jest rzeczą pewną, że nawyk zaczyna tu działać od razu i usposabia w pewien sposób wyobraźnię.

Ażeby zilustrować rzecz przykładem potocznym, rozważmy przypadek, gdzie człowiek umieszczony w żelaznej klatce, która

jest wywieszona z wysokiej wieży, nie może pohamować drżenia, gdy spogląda w przepaść pod sobą, choć wie, iż zupełnie nie grozi mu upadek, znając z doświadczenia swego moc żelaza, które go podtrzymuje, i choć idee upadku, spadania, szkody na ciele i śmierci wywodzą się jedynie z nawyku i doświadczenia. Ten sam nawyk wychodzi poza te przypadki, z których się wywodzi i którym odpowiada dokładnie, i wpływa na te idee naszego człowieka, które są podobne do danych rzeczy pod pewnym względem, lecz nie podpadają dokładnie pod tę samą regułę. Myśl o głębi i upadku uderza go tak silnie, iż wpływu jej nie można zniweczyć myślą o okolicznościach przeciwnych, a mianowicie o solidnej podporze, która by winna dać mu poczucie zupełnej pewności. Jego wyobraźnia biegnie za swym przedmiotem i budzi wzruszenie, które mu odpowiada swym natężeniem. To wzruszenie obraca się na wyobraźnię i nadaje żywość idei, a ta żywa idea z kolei wpływa znów na wzruszenie i zwiększa jego siłę i gwałtowność. I fantazja jego, i uczucie, tak podtrzymując się wzajemnie, sprawiają, że całość przeżycia ma na niego tak wielki wpływ.

Lecz po cóż mamy szukać innych przykładów, gdy temat obecny, a mianowicie prawdopodobieństwo niefilozoficzne, daje nam przykład tak oczywisty, jakim jest przeciwstawienie między władzą sądenia i wyobraźni, które powstaje z tych skutków nawyku? Wedle mojej koncepcji, wszelkie rozumowania nie są niczym innym niż skutkiem nawyku; i nawyk nie wywiera żadnego innego wpływu prócz tego, iż ożywia wyobraźnię i że daje nam ostro zarysowaną myśl o jakiejś rzeczy. Można zatem wyprowadzić wniosek, że między naszą władzą sądenia a wyobraźnią nigdy nie może być przeciwieństwa i że nawyk nie może działać na wyobraźnię tak, iżby ją przeciwstawić władzy sądenia. Tę trudność możemy usunąć tylko w ten sposób, że założymy, iż wpływ mają reguły ogólne. Nieco dalej¹⁰ zwrócimy uwagę na pewne reguły ogólne, wedle których winniśmy kierować się w naszych sądach dotyczących przyczyn i skutków. Te reguły opierają się na naturze naszego rozumu i na naszym doświadczeniu, co się tyczy jego funkcji w sądach, jakie sobie tworzymy o rzeczach. Dzięki tym regułom uczymy się rozróżniać okoliczności przypadkowe od przyczyn sprawczych; i gdy znajdujemy,

¹⁰ Rozdz. XV.

że jakiś skutek może powstać bez współdziałania pewnej określonej okoliczności, to wnioskujemy, że okoliczność ta nie wchodzi w skład przyczyny sprawczej, choćby nie wiedzieć jak często z nią się wiązała. Ze jednak to częste powiązanie sprawia z natury rzeczy, iż ma ona pewien wpływ na wyobraźnię mimo przeciwnej konkluzji, jaka płynie z reguł ogólnych, to przecież przeciwstawienie tych dwóch zasad wywołuje przeciwieństwo w naszych myślach i sprawia, że jeden wniosek przypisujemy naszej władzy sądenia, drugi zaś naszej wyobraźni. Regułę ogólną przypisujemy naszej władzy sądenia jako bardziej stałą i bardziej rozciągłą; wyjątek przypisujemy wyobraźni jako bardziej kapryśnej i niepewnej.

W ten sposób między naszymi regułami ogólnymi powstaje pewnego rodzaju przeciwstawienie. Gdy zjawia się jakaś rzecz, która jest bardziej podobna do jakiejś przyczyny pod bardzo istotnymi względami, wyobraźnia naturalną rzeczy kolejną prowadzi nas do żywej myśli o zwykłym skutku, choćby dana rzecz była różna od tej przyczyny co do najbardziej ważnych sprawczo okoliczności. Mamy tu pierwszy wpływ reguł ogólnych. Gdy jednak przyjrzymy się temu aktowi umysłu i porównamy go z operacjami rozumu bardziej ogólnymi i bardziej dla niego istotnymi i charakterystycznymi, to znajdujemy, iż wykracza on poza zwykłe reguły i narusza wszystkie najmocniej ustalone zasady rozumowania — to jest właśnie przyczyna, dla której go odrzucamy. To jest drugi wpływ reguł ogólnych i w tym tkwi potępienie pierwszego wpływu. Czasem przeważa jeden, czasem drugi, zależnie od dyspozycji i charakteru danej osoby. Ludzie prości zazwyczaj ulegają pierwszemu, ludzie mądrzy drugiemu. A tymczasem sceptycy mogą tutaj znajdować przyjemność w tym, że stwierdzają nową i wydatną sprzeczność w naszym rozumie i że widzą, iż wszelką filozofię łatwo może obalić jedna zasada natury ludzkiej, i że ją znów może ocalić to, iż ta sama zasada zacznie działać w nowym kierunku. Przestrzegać reguł ogólnych to bardzo niefilozoficzny rodzaj prawdopodobieństwa; a przecież tylko wnioskując z nich, możemy korygować ten rodzaj prawdopodobieństwa oraz wszelkie inne prawdopodobieństwa niefilozoficzne.

Ponieważ mamy przykłady, gdzie reguły ogólne wpływają na wyobraźnię nawet wbrew władzy sądenia, przeto nie trzeba, byśmy się dziwili, gdy widzimy, że wpływ tych reguł się zwiększa,

skoro się połączy z działaniem tej ostatniej władzy i skoro stwierdzimy, że reguły te ideom, jakie stawiają przed nami, dają siłę znacznie większą niż ta, jaką posiadają jakiekolwiek inne idee. Jak każdy wie, istnieje pośredni sposób wyrażania pochwały lub nagany, który znacznie mniej razi niż otwarte pochlebstwo lub otwarta nagana. Jakkolwiek w takich ukrytych napomknieniach człowiek może dać poznać swoje uczucia tak samo pewnie, jak wyrażając je otwarcie, to przecież jest rzeczą pewną, że wpływ takich napomknień nie jest równie silny i mocny. Ktoś, kto mnie biczuje ukrytymi uderzeniami satyry, nie doprowadza mojego oburzenia do takiego punktu, jak by to się stało, gdyby mi wręcz i bez ogródek powiedział, że jestem zarozumialec i głupiec, choć równie dobrze rozumiem, co ma na myśli, jak gdyby mi właśnie tak powiedział. Tę różnicę przypisać trzeba wpływowi owych reguł ogólnych.

Czy dana osoba otwarcie mnie znieważa czy też chytrze pokazuje mi swoją pogardę, w żadnym razie nie postrzegam bezpośrednio jej uczucia albo jej sądu; dowiaduję się o nim jedynie ze znaków, to znaczy — z jego skutków. Jedyna więc różnica między tymi dwoma przypadkami polega na tym, że otwarcie ujawniając swe uczucia, osoba ta posługuje się znakami, które są ogólne i powszechne, że zaś używa znaków bardziej szczególnych i niezwykłych, gdy mi daje znać o swych uczuciach w sposób ukryty. Skutkiem tego jest, że wyobraźnia, przechodząc od aktualnie danej impresji do nieobecnej idei, czyni to przejście łatwym i, co za tym idzie, przedstawia sobie rzecz daną z większą siłą tam, gdzie powiązanie jest codzienne i powszechne, niż gdzie jest bardziej rzadkie i szczególne. Zgodnie z tym możemy zauważyć, iż otwarte ujawnienie naszych uczuć nazywają ludzie zdjęciem maski, gdy tymczasem niejawnie ukazanie naszych poglądów nazywa się ich woalowaniem. Różnicę pomiędzy ideą, która powstaje dzięki ogólnemu powiązaniu, a ideą, która się zjawia dzięki powiązaniu szczegółowemu, porównuje się tutaj do różnicy między impresją a ideą. Ta różnica w wyobraźni ma odpowiedni wpływ na wzruszenia; a wpływ ten zwiększa jeszcze pewna inna okoliczność. Gdy w sposób niejawnie pokazujemy gniew czy pogardę, to jest to znakiem, iż mamy jeszcze pewne uważanie dla danej osoby i że unikamy tego, by jej wprost nie obrazić. Dzięki temu zamaskowana satyra jest mniej nieprzyjemna; lecz i to opiera się na tej samej zasadzie. Gdyby bowiem idea

nie była słabsza, gdy jest podana do zrozumienia, to nie byłoby uznane za znak większego uważania to, że się okazuje uczucie w ten sposób, a nie w inny.

Czasem żart rubaszny jest mniej przykry niż subtelna satyra, ponieważ daje on już nam odwet pewien za zniewagę w tej chwili, gdy ona jest dokonana, a to przez to, iż daje nam słuszną rację, by zganić i potępić osobę, która nas znieważa. Lecz i to zjawisko również opiera się na tej samej zasadzie. Dlaczego ganimy wszelką grubą i obraźliwą mowę, jeśli nie dlatego, że uważamy, iż sprzeciwia się ona dobremu wychowaniu i ludzkiej ogładzie? I dlaczego sprzeciwia się ona temu, jeśli nie dlatego, iż bardziej razi nas niż subtelna satyra? Reguły dobrego wychowania potępiają wszystko, co jest otwarcie nieprzyjemne i co sprawia wyraźną przykrość i wstyd tym, z którymi rozmawiamy. Gdy to już raz zostanie ustalone, mowa obraźliwa spotyka się z powszechną naganą i sprawia mniejszą przykrość przez swoją szorstkość i nieobyczajność, która raczej podaje w pogardę tego, kto jej używa. Staje się mniej przykra po prostu dlatego, że pierwotnie jest taka; jest zaś bardziej przykra, gdyż nasuwa wnioski mocą ogólnych i potocznych reguł, które są łatwo uchwytnie i bezsporne.

Do tego wyjaśnienia różnicy między wpływem otwartego i ukrytego pochlebstwa czy satyry dodam jeszcze rozważanie innego zjawiska, które jest podobne do niego. Jest wiele spraw szczególnych, dotyczących honoru zarówno mężczyzn, jak kobiet, których naruszenia jawnego i otwartego świat nigdy nie przebacza, które natomiast bardziej jest gotów pominąć uwagą, gdy zachowane są pozory i gdy przekroczenie jest otoczone tajemnicą i ukryte. Nawet ci, którzy z równą pewnością wiedzą, iż grzeszek został popełniony, przebaczą go łatwiej, gdy dowody zdają się być w pewnej mierze pośrednie i niejednoznaczne, niż wówczas, gdy są bezpośrednie i bezsporne. Ta sama idea zjawia się w obu wypadkach i, ściśle biorąc, znajduje równe uznanie naszej władzy sądenia; a przecież wpływ jej jest różny dlatego, że w różny sposób zjawiała się przed nami.

Otóż teraz, jeżeli porównamy te dwa przypadki, *otwartego* i *ukrytego* naruszenia praw honoru, to znajdziemy, że różnica między nimi polega na tym, iż w pierwszym przypadku znak, z którego wnioskujemy o godnym nagany postępku, jest odosobniony i wystarcza sam na to, by być podstawą naszego rozumo-

wania i sądu; gdy tymczasem w drugim przypadku znaki są liczne i nie dają dostatecznej podstawy do wnioskowania wzięte z osobna, bez towarzyszących im licznych i drobnych okoliczności, które są niemal niedostrzegalne. Lecz właśnie jest rzeczą zupełnie pewną, że wszelkie rozumowanie jest zawsze tym bardziej przekonywające, im jest bardziej spójne i scalone dla oka i im mniejszego wymaga wysiłku wyobraźni to, iżby zebrać w jedną całość jego części składowe i przejść od nich do idei pozostającej z nimi w związku, która tworzy konkluzję. Trud myśli narusza prawidłowy rozwój uczuć, jak to stwierdzimy niebawem¹¹. Idea nie uderza nas dość żywo, a wskutek tego nie ma takiego jak kiedy indziej wpływu na uczucia i wyobraźnię.

Tymi samymi zasadami wyjaśnić możemy te uwagi kardynała de Retza, a mianowicie, że *jest wiele rzeczy, co do których świat chce być oszukiwany, i że łatwiej wybacza on temu, kto postępuje niezgodnie z tym, co przystojne w jego zawodzie i co odpowiada jego charakterowi, niż temu, kto niezgodnie z tym mówi*. Wykroczenie w słowach jest zazwyczaj bardziej jawne i wyraźne niż wykroczenie w czynach; to ostatnie łatwiej wytłumaczyć, okrywając pięknymi pozorami, i nie pokazuje ono tak jasno intencji i poglądów tego, kto działa.

Tak więc okazuje się, że wszelki pogląd czy sąd, który nie doprowadza do wiedzy pewnej, wywodzi się całkowicie z siły i żywości percepcji, na której się opiera, i że te własności tworzą w umyśle to, co nazywamy PRZEŚWIADCZENIAMI o istnieniu jakiejś rzeczy. Ta siła i ta żywość są bardzo wyraźnie widoczne w przypomnieniu; i dlatego nasze zaufanie do wiarygodności pamięci jest tak wielkie, jak tylko być może, i jest pod wieloma względami równe poczuciu pewności, jakie daje dowód. Najbliższy stopień tych własności to ten, jaki daje stosunek przyczyny i skutku; i ten również jest bardzo znaczny, szczególnie gdy doświadczenie pokazuje, że powiązanie przyczynowe jest zupełnie niezmienne, i gdy rzecz, która nam jest aktualnie dana, dokładnie podobna jest do tych rzeczy, które spotykaliśmy w doświadczeniu minionym. Poniżej tego stopnia oczywistości są liczne inne, które mają też wpływ na wzruszenia i wyobraźnię, odpowiednio do stopnia siły i żywości, jakich uczyczą odpowiedającym im ideom. Dzięki nawykowi przechodzimy od

¹¹ Część IV, rozdz. I.

przyczyny do skutku; i od jakiejś aktualnie danej nam impresji zapożyczamy tę żywość, którą przelewamy na ideę związaną z tą impresją. Lecz oto są przypadki, gdzie nie stwierdziliśmy dostatecznej ilości przykładów, iżby mógł powstać dostatecznie silny nawyk; albo gdzie te przykłady pozostają ze sobą w sprzeczności, albo znów gdzie podobieństwo nie jest dokładne; albo gdzie aktualnie dana impresja jest mglista i ciemna; albo gdzie doświadczenie w pewnej mierze zaćmiło się w pamięci; albo gdzie powiązanie zależy od długiego łańcucha różnych rzeczy; albo wreszcie gdzie wniosek wypływa z reguł ogólnych, a przecież nie jest z nimi zgodny. We wszystkich tych przypadkach zmniejsza się oczywistość, gdy zmniejsza się siła i intensywność idei. Taka więc jest natura władzy sądenia i prawdopodobieństwa.

Poza niewątpliwymi argumentami, na których opierają się poszczególne jej składowe części, koncepcji tej daje wagę głównie to, że części te zgadzają się ze sobą i że jedna z nich potrzebna jest do wyjaśnienia innej. Przeświadczenie, które towarzyszy naszemu przypomnieniu, jest tej samej natury co to, które bierze początek z naszych sądów. I nie ma żadnej różnicy między sądem, który opiera się na stałym i niezmiennym powiązaniu przyczyn i skutków, a sądem, który opiera się na powiązaniu nieregularnym i niepewnym. Istotnie, oczywistą jest rzeczą, że we wszystkich przypadkach, gdzie umysł decyduje na podstawie doświadczeń przeciwnych, początkowo jest on w rozterce i skłania się to na jedną, to na drugą stronę, odpowiednio do ilości doświadczeń, jakich doznał i jakie sobie przypomina. Ta walka zostaje na koniec rozstrzygnięta na korzyść tej strony, gdzie stwierdzamy większą ilość takich doświadczeń; lecz siłę oczywistości pomniejsza tu odpowiednio ilość przeciwnych doświadczeń. Każda możliwość, która składa się na prawdopodobieństwo, działa z osobna na wyobraźnię; i przeważa wreszcie większy zbiór możliwości, z siłą, która jest proporcjonalna do tej przewagi. Wszystkie te zjawiska prowadzą wprost do wyłożonej tu koncepcji; i nigdy nie będzie możliwe dać wyjaśnienia tych zjawisk zadowalającego i samego w sobie zgodnego na jakichś innych zasadach. Jeśli nie będziemy rozważać tych sądów jako wyniku wpływów nawyku na wyobraźnię, to zgubimy się w nieustannych sprzecznościach i nonsensach.

Rozdział 14

O idei powiązania koniecznego

Tak wyjaśniony sposób, w jaki wychodzimy, rozumując, *poza impresje dane nam bezpośrednio i w jaki wyprowadzamy wnioski, że takie a takie przyczyny szczególne muszą mieć takie a takie szczególne skutki*, możemy teraz powrócić na nasze własne ślady, ażeby rozważyć to zagadnienie, które¹² stanęło po raz pierwszy przed nami, a które usunęliśmy wówczas z naszej drogi, a mianowicie, *czym jest nasza idea konieczności, gdy mówimy, że dwie rzeczy są w sposób konieczny powiązane ze sobą*. W tej sprawie powtarzam, co już często miałem sposobność stwierdzać, że wobec tego, iż nie ma idei, która by nie wywodziła się z jakiejś impresji, przeto musimy szukać jakiejś impresji, która dała początek tej idei konieczności, jeśli twierdzimy, że rzeczywiście mamy taką ideę. W tym celu rozważam, w jakich to rzeczach w rozumieniu potocznym konieczność zdaje się leżeć; a znajdując, że zawsze przypisuje się ją przyczynom i skutkom, zwracam oczy ku jakimś dwóm rzeczom, co do których się przypuszczam, iż pozostają do siebie w tym stosunku, i badam je we wszystkich sytuacjach, w jakich znaleźć się one mogą. Postrzegam od razu, że rzeczy te *stykają się* w czasie i przestrzeni i że ta rzecz, którą nazywamy przyczyną, *poprzedza* tę, którą nazywamy skutkiem. W żadnym wypadku nie mogę posunąć się dalej i nie mogę też odkryć żadnego trzeciego stosunku między tymi rzeczami. Rozszerzam więc zakres moich rozważań, ażeby objąć wiele przypadków, gdzie znajduję podobne rzeczy, istniejące zawsze w podobnych stosunkach styczności i następstwa. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to niewiele daje dla mego celu. W rozważaniu wielu przypadków powtarzają się tylko te same rzeczy, nie może więc tu nigdy zjawić się nowa idea. Lecz przy dalszym badaniu znajduję, że te rzeczy powtarzają się niezupełnie dokładnie tak samo, lecz że powstaje nowa impresja, a co za tym idzie i idea, którą teraz chcę zbadać. Po częstym powtarzaniu znajduję bowiem, że gdy zjawia się jedna z tych rzeczy, to nawyk sprawia, iż umysł z *konieczności* przedstawia sobie drugą rzecz, tamtej zazwyczaj towarzyszącą, i że przedstawia ją sobie w silniejszym świetle z tej racji, iż pozostaje ona w stosunku określonym do tej

¹² Rozdz. II.

pierwszej rzeczy. Ta więc właśnie impresja czy to *wyznaczenie przez nawyk* daje mi ideę konieczności.

Nie wątpię, że te wnioski zostaną bez trudności przyjęte na pierwszy rzut oka jako oczywiste konkluzje z zasad, które już ustaliliśmy powyżej i którymi często się posługiwaliśmy w naszych rozumowaniach. Ta oczywistość zarówno tych pierwszych zasad, jak i dedukcji może nas uwieść i doprowadzić niebacznie do tej konkluzji i może sprawić, że będziemy sobie wyobrażali, iż nie zawiera ona nic nadzwyczajnego ani godnego naszej ciekawości. Lecz chociaż taka nieuwaga może ułatwić przyjęcie tego rozumowania, może ona też sprawić, iż łatwiej o nim zapomnimy; dlatego też myślę, że dobrze jest tutaj ostrzec, iż właśnie przed chwilą rozważałem jedno z najbardziej zasadniczych zagadnień filozofii, a mianowicie zagadnienie *dotyczące mocy i zdolności sprawczej przyczyn* — zagadnienie, w którym zainteresowane są tak bardzo wszystkie nauki. Takie ostrzeżenie z natury rzeczy zaostrzy uwagę czytelnika i sprawi, że będzie on chciał, iżbym dokładniej rozwinął moją doktrynę oraz te argumenty, na których się ona opiera. To żądanie jest tak rozsądne, że nie mogę odmówić mu zadośćuczynienia; szczególnież że mam nadzieję, iż te zasady nabiorą więcej siły i oczywistości, im więcej będą badane.

Nie ma zagadnienia, które by z racji swej wagi i swej trudności wywołało więcej dysput zarówno wśród filozofów starożytnych, jak nowoczesnych niż to, które dotyczy zdolności sprawczej przyczyn, czyli tej własności, która sprawia, że po nich następują ich skutki. Lecz mnie się wydaje, że nie byłoby niewłaściwe, gdybyśmy przed rozpoczęciem takich dysput zastanowili się nad tym, jaką to ideę mamy o tej zdolności sprawczej, która jest przedmiotem kontrowersji. Tego właśnie głównie brak mi w ich rozumowaniach i to będę się starał uzupełnić.

Zaczynam od stwierdzenia, że terminy: *zdolność sprawcza, zdolność działania, moc, siła, energia, konieczność, powiązanie, własność wytwórcza*, że wszystkie te terminy są niemal synonimami i że wobec tego jest niedorzecznością posługiwać się jednym z nich, definiując pozostałe. Stwierdzając to, odrzucamy od razu wszelkie definicje potoczne, jakie dawali filozofowie dla mocy i zdolności sprawczej, i zamiast szukać owej idei w tych definicjach, musimy rozejrzeć się za nią w impresjach, z których

ona pierwotnie się wywodzi. Jeśli to jest idea złożona, to musi ona się wywodzić z impresji złożonych; jeśli prosta, to z prostych. Myślę, że wyjaśnieniem najbardziej ogólnym i najbardziej popularnym jest powiedzenie¹³: znajdując w doświadczeniu, że w świecie materialnym wiele rzeczy powstaje na nowo, takich jak ruchy i zmiany ciał, i wnioskując stąd, że musi gdzieś być moc zdolna je wytworzyć, dochodzimy wreszcie drogą tego rozumowania do idei mocy i zdolności sprawczej. Lecz żeby się przekonać, iż to wyjaśnienie jest bardziej popularne niż filozoficzne, wystarczy rozważyć dwie bardzo oczywiste zasady. *Pierwszą*, że sam rozum nigdy nie może wytworzyć żadnej idei pierwotnej; oraz *drugą*, że rozum jako różny od doświadczenia nigdy nie może nas doprowadzić do konkluzji, iż jakaś przyczyna czy zdolność sprawcza jest bezwzględnie konieczna wszędzie, gdzie powstaje nowe istnienie. Lecz rozważania te zostały już dostatecznie rozwinięte, nie trzeba ich więc obecnie powtarzać.

Wyprowadzę z nich tylko wniosek, że wobec tego, iż rozum nigdy nie może dać początku idei zdolności sprawczej, przeto idea ta musi wywodzić się z doświadczenia i z pewnych szczególnych przykładów tej zdolności, które znajdują drogę do umysłu zwykłymi kanałami wrażenia lub refleksji. Idee zawsze reprezentują swe przedmioty, czyli impresje, i *vice versa*, potrzebne są pewne przedmioty, by dać początek każdej idei. Jeżeli tedy mniemamy, że posiadamy jakąś adekwatną ideę tej zdolności sprawczej, to musimy wskazać jakiś przykład, gdzie umysł jasno może stwierdzić tę zdolność i gdzie jej działanie jest oczywiste dla naszej świadomości czy dla naszego doznania zmysłowego. Uchylając się od tego, przyznajemy, że idea jest niemożliwa i urojona; albowiem zasada idei wrodzonych, która jedynie może nas wybawić z tego dylematu, już została obalona i obecnie niemal powszechnie jest odrzucona w świecie uczonych. Naszym obecnym zadaniem więc musi być to, by znaleźć naturalny jakiś przypadek, gdzie zdolność sprawczą i działanie przyczyny można jasno ująć myślą i zrozumieć bez obawy niejasności lub błędu.

W badaniu tym bardzo małą zachętę daje nam ogromna różnorodność, jaką znajdujemy w poglądach tych filozofów, którzy mieli roszczenie do tego, iż wyjaśniają tajemną siłę i energię przyczyn¹⁴. Są tacy, którzy twierdzą, iż ciała działają

¹³ Patrz *Locke*, rozdział o mocy.

¹⁴ Patrz *Malebranche*, ks. IV, cz. II, rozdz. III i ilustracje.

dzięki swej formie substancjalnej; są inni, którzy twierdzą, że działają dzięki swym cechom czy własnościom; jest wielu, którzy twierdzą, że dzięki swej materii i formie; niektórzy znowu, że dzięki formie i własnościom; a jeszcze inni, że dzięki pewnym przymiotom i władzom różnym od tego wszystkiego. Wszystkie te poglądy i odczucia mieszają się i tworzą odmiany na tysiąc różnych sposobów; i dają silną presumpcję, że żaden z nich nie ma solidnej podstawy i nie jest oczywisty i że upatruje się jakąś zdolność sprawczą w tej czy innej ze znanych własności materii całkowicie bezpodstawnie. Presumpcja ta narzuca się nam tym bardziej, gdy zważymy, że te zasady wyjaśnienia: formy substancjalne, własności i zdolności, nie są w rzeczywistości żadną ze znanych własności ciał i że są całkowicie nieuchwytnie rozumowo i nie dadzą się wyjaśnić. Oczywiście bowiem jest rzeczą, że filozofowie nigdy nie byliby się uciekali do takich ciemnych i niepewnych zasad, gdyby byli znaleźli takie zasady, które są jasne i zrozumiałe; zwłaszcza w takiej sprawie jak ta, którą musi obejmować najprostszemu nawet rozum, a może i same zmysły. Ogólnie biorąc, możemy wyprowadzić konkluzję, że nie można w żadnym poszczególnym przypadku wskazać tego czynnika, w którym tkwi siła i sprawność przyczyny; i że zarówno najbardziej subtelne, jak i najbardziej wulgarne sposoby rozumienia tej rzeczy są w równym stopniu bezradne w tej sprawie. Jeżeli ktoś zechce obalić to twierdzenie, nie potrzebuje zadawać sobie trudu i wynajdować długich rozumowań; niechaj raczej od razu wskaże przykład przyczyny, gdzie znajdziemy moc czy zasadę sprawczą. Często zmuszeni jesteśmy rzucać to wyzwanie, jako że jest to niemal jedyny środek, by dowieść w filozofii tezy negatywnej.

Że małe powodzenie miały wszystkie próby, ażeby określić tę moc działania, to wreszcie zmusiło filozofów do konkluzji, iż istotna siła i zdolność sprawcza, jaka istnieje w naturze, jest nam całkowicie nieznana i że na próżno szukamy jej we wszystkich znanych nam własnościach materii. W tym wszyscy filozofowie są niemal jednomyślni; i tylko we wniosku, jaki stąd wyprowadzają, ujawnia się różnica, jak rzecz czują. Oto bowiem niektórzy z nich, szczególnie *kartezjanie*^{*}, ustalili jako zasadę, iż dokład-

^{*} Przypis Hume'a na poprzedniej stronie wskazuje, że w tych rozważaniach nad teorią okazjonalnej przyczynowości miał on na myśli

nie znamy istotę materii, wyprowadzili stąd całkiem naturalny wniosek, iż nie jest ona wyposażona w żadną zdolność sprawczą i że nie może sama przez się dawać impulsu ruchowego ani wytwarzać żadnego z tych skutków, jakie jej przypisujemy. Wobec tego, że istota materii polega na rozciągłości i że rozciągłość implikuje nie ruch aktualny, lecz tylko zdolność do ruchu, przeto wnioskuje się, że energia, która wytwarza ruch, nie może leżeć w samej rozciągłości.

Ta konkluzja prowadzi ich do innej, którą uważają za całkowicie nieuchronną. Materia, powiadają, jest sama w sobie całkowicie nieaktywna i pozbawiona wszelkiej mocy, dzięki której mogłaby wytwarzać ruch, podtrzymywać go albo go udzielać. Ze jednak te skutki są oczywiste dla naszych zmysłów i że moc, która je wytwarza, trzeba gdzieś umieścić, przeto leży ona w BÓSTWIE, czyli w istocie boskiej, która posiada w swej naturze wszelką najwyższą doskonałość. Bóstwo więc jest pierwszą zasadą poruszającą we wszechświecie i jest nie tylko tym, kto pierwszy stworzył materię i dał jej impuls początkowy, lecz również tym, kto, stale realizując swą wszechmoc, podtrzymuje istnienie materii i kolejno obdziela ją wszystkimi tymi ruchami, kształtami i własnościami, w jakie jest wyposażona.

Ten pogląd z pewnością jest bardzo interesujący i godny naszej uwagi; lecz okaże się, że zbędne jest rozważać go na tym miejscu, jeśli zastanowimy się przez chwilę, jaki jest nasz cel obecny, gdy go bierzemy pod uwagę. Ustaliliśmy jako zasadę, że wszystkie idee wywodzą się z impresji lub z jakichś wcześniejszych *percepcji* i że zatem niemożliwą jest rzeczą, byśmy mogli mieć jakąś ideę mocy i zdolności sprawczej, nim będzie można znaleźć jakieś przykłady, gdzie tę moc *postrzegamy* w jej działaniu. Otóż wobec tego, że takich przykładów nigdy nie można znaleźć w żadnym cielesnym, przeto *kartezjanie*, opierając się na swej zasadzie idei wrodzonej, uciekają się do najwyższego ducha czy bóstwa, które uważają za jedyny byt aktywny we wszechświecie

przede wszystkim Malebranche'a. Wydaje się rzeczą bardzo wątpliwą, by sam Kartezjusz podtrzymywał taką teorię przyczynowości, mimo że przypisuje mu ją Bernard de Fontenelle w *Doubtes sur le système physique des causes occasionelles* (1686). Innym obrońcą przyczyn okazjonalnych, którego Hume w tych rozważaniach mógł mieć na myśli, jest Gerauld de Cordemoy.

i za bezpośrednią przyczynę wszelkiej zmiany zachodzącej w materii. Jeśli jednak przyjmiemy, że zasada idei wrodzonych jest fałszywa, to wynika stąd, że to, iż przyjmiemy to bóstwo, nic nam nie pomoże w wyjaśnieniu tej idei zdolności działania, którego to wyjaśnienia szukamy na próżno we wszystkich rzeczach, jakie ukazują się naszym zmysłom lub jakie przedstawiamy sobie wewnątrznie w naszych własnych umysłach. Jeśli bowiem każda idea wywodzi się z impresji, to i idea bóstwa wywodzi się z tego samego źródła; i jeśli żadna impresja ani zmysłowa, ani refleksyjna, nie zawiera w sobie żadnej siły i żadnej zdolności sprawczej, to równie niemożliwą rzeczą jest znaleźć, a nawet wyobrazić sobie jakąś taką zasadę aktywną w bóstwie. Ponieważ filozofowie ci wyprowadzili stąd konkluzję, że materia nie może być wyposażona w żadną zasadę sprawczości, skoro jest niemożliwe odkryć w niej taką zasadę, przeto ten sam tok rozumowania winien by ich doprowadzić do tego, iżby wyłączyli tę zasadę z istoty najwyższej. Jeśli zaś uważają, że ten pogląd jest niedorzeczny i bezbożny, jakim on jest rzeczywiście, to powiem im, jak mogą go uniknąć; a mianowicie wyprowadzając od razu na samym początku konkluzję, że nie posiadają adekwatnej idei^{*} mocy czy też zdolności sprawczej, skoro nie są zdolni odkryć choćby jednego przypadku tej mocy ani w ciele, ani w duchu, ani w istotach wyższych, ani też w niższych.

Nieunikniona jest ta sama konkluzja z założenia, jakie przyjmują ci, którzy utrzymują, że wtórne przyczyny posiadają zdolność sprawczą, i którzy przypisują pochodną, lecz realną moc i energię materii. Jak bowiem sami wyznają, energia ta leży nie w jednej ze znanych własności materii; a zatem pozostaje tu trudność co do źródła idei tej energii. Jeśli rzeczywiście mamy ideę mocy, to możemy przypisać moc nieznannej własności. Ze jednak jest niemożliwe, by ta idea mogła się wywodzić z takiej własności, i że w znanych własnościach nie ma nic takiego, co mogłoby wytwarzać tę moc, przeto wynika stąd, iż mamimy sami siebie, gdy wyobrażamy sobie, iż posiadamy jakąś ideę tego rodzaju, jak to się rozumie tę rzecz potocznie. Wszystkie idee wywodzą się z impresji i reprezentują impresje. Nie mamy zaś żadnej impresji, która by zawierała jakąś moc czy zdolność sprawczą. A zatem nie mamy nigdy żadnej idei takiej mocy.

* Jak już wiemy (s. 114), adekwatność idei jest, według Hume'a, warunkiem wiedzy.

{Twierdzili niektórzy*, że czujemy energię czy moc w naszym własnym umyśle; i że zdobywszy w ten sposób ideę mocy, przenosimy tę własność na materię, gdzie nie jesteśmy zdolni bezpośrednio jej odkryć. Ruchy naszego ciała oraz myśli i uczucia naszego umysłu (powiadają oni) są posłuszne woli; toteż nie staramy się już zdobyć należnego pojęcia o sile czy mocy. Lecz żeby się przekonać, jak błędne jest to rozumowanie, trzeba, żebyśmy tylko zważyli, iż wola, którą tutaj uważamy za przyczynę, nie pozostaje ze swymi skutkami w związku, który by dał się lepiej ustalić niż związek między jakąkolwiek przyczyną materialną a jej skutkami. Dalecy jesteśmy od tego, żeby postrzegać związek między aktem woli a ruchem ciała; toteż musimy uznać, że nie ma skutku, który byłoby trudniej wyjaśnić na podstawie własności i istoty myśli i materii. I nie można też dokładniej zrozumieć władzy, jaką ma wola nad naszym umysłem. Tutaj można odróżnić i oddzielić skutek od przyczyny, ale nie można go przewidzieć, nie wiedząc z doświadczenia, że się wiążą stale. Władzę nad naszym umysłem mamy tylko do pewnego stopnia, poza tą granicą zaś tracimy wszelką moc nad nim. I oczywiste jest, że niepodobna wskazać jakichś określonych granic naszej mocy, nie pytając doświadczenia. Krótko — oddziaływania umysłu są pod tym względem takie same jak oddziaływania materii. Postrzegamy tylko ich stałe powiązanie, lecz nigdy nie możemy sięgnąć rozumowaniem poza to. Żadna impresja wewnętrzna nie posiada energii, którą by się dało postrzec, tak samo jak jej nie posiadają rzeczy zewnętrzne. Skoro więc filozofowie przyznają, że materia działa za pomocą nieznaney siły, to na próżno mielibyśmy nadzieję, iż zdobędziemy ideę siły, odwołując się do tego, co się dzieje w naszych umysłach¹⁵.}

* Akapit ten został dołączony przez Hume'a w *Dodatku* do trzeciej księgi. Teoria, którą Hume tu krytykuje, zbliżona jest do teorii przedstawionej przez Locke'a w jego *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1.21.4), gdzie autor ten sugeruje, że nasza idea „czynnej siły” pochodzi z refleksji nad własnymi aktami woli. Przedstawione w tym akapicie zarzuty Hume'a wobec tej teorii są takie same jak zarzuty wysunięte przez Malebranche'a w *De la recherche de la verite*, księga 6, część 2, rozdział 3, s. 448–449.

¹⁵ {Tak samo niedoskonałe są nasze idee bóstwa, lecz to nie może mieć żadnego wpływu na religię i moralność. Porządek świata dowodzi,

Ustalono jako zasadę pewną, że idee ogólne czy abstrakcyjne nie są niczym innym niż ideami indywidualnymi, ujmowanymi w pewnym świetle, i że gdy ujmujemy myślą jakąś rzecz, to niepodobna wyłączyć z tej myśli wszelkich poszczególnych stopni ilości i jakości, podobnie jak niepodobna ich wyłączyć z realnej natury rzeczy. Gdybyśmy więc posiadali jakąś ideę mocy w ogóle, musielibyśmy również moc przedstawić sobie w myśli pewne szczególne rodzaje tej mocy; że zaś moc nie może istnieć sama w oderwaniu, lecz jest zawsze uważana za atrybut jakiegoś bytu czy istnienia, przeto musimy moc umieścić tę moc w jakimś określonym szczególnym bycie i przedstawiać sobie ten byt jako wyposażony w realną siłę i energię, dzięki którym taki a taki skutek szczególny wynika w sposób konieczny z działania tej mocy. Musimy więc wyraźnie i szczegółowo pojmować to powiązanie pomiędzy przyczyną i skutkiem; i musimy móc orzekać na sam widok jednego z nich, że drugie musi poprzedzać lub następować. Tak to właśnie naprawdę przedstawiamy sobie określoną moc szczególną w jakimś określonym cielem; że zaś idea ogólna jest niemożliwa bez indywidualnej, przeto gdzie niemożliwa jest ta ostatnia, tam jest pewne, że i pierwsza nigdy istnieć nie może. Otóż nic nie jest bardziej oczywiste niż to, że umysł ludzki nie może wytworzyć sobie takiej idei dwóch rzeczy, iżby przedstawiać sobie pojęciowo jakieś powiązanie między nimi lub rozumieć wyraźnie tę moc czy zdolność sprawczą, jaką one są powiązane ze sobą. Takie powiązanie równałoby się dowodowi i pociągałoby za sobą, że absolutnie byłoby niemożliwe, iżby jedna rzecz nie następowała po drugiej lub żeby można było sobie przedstawić, iż nie następuje po drugiej. A taki rodzaj powiązania już jesteśmy byli odrzucili we wszystkich przypadkach. Jeśli ktoś jest przeciwnego zdania i myśli, że zdobył pojęcie mocy na jakiejś poszczególniej rzeczy, to pragnąłbym, by mi wskazał tę rzecz. Lecz póki nie spotkam takiego człowieka, na co nie mam żadnej nadziei, nie mogę się powstrzymać od wniosku, że skoro nigdy nie możemy pojąć wyraźnie, jak pewna szczególna moc mogłaby

że istnieje umysł wszechpotężny, to znaczy umysł, którego woli *stale* towarzyszy posłuch wszelkiej istoty żywej i wszelkiego bytu. Nic więcej nie potrzeba, ażeby dać podstawę wszystkim artykułom wiary — i nie jest też konieczne, byśmy sobie tworzyli wyraźną ideę siły i energii najwyższego Bytu.}

tkwić w jakiejś określonej poszczególnej rzeczy, to mamimy sami siebie, wyobrażając sobie, iż możemy tworzyć takie idee ogólne.

Ogólnie tedy możemy wyprowadzić wniosek, że gdy mówimy o jakimś bycie wyższym czy niższym, iż jest obdarzony jakąś mocą czy siłą proporcjonalną do odpowiednich skutków; lub gdy mówimy o powiązaniu koniecznym między rzeczami i przyjmujemy, że powiązanie to zależy od zdolności sprawczej lub energii, w jakie każda z tych rzeczy jest wyposażona, to we wszystkie te wyrażenia, tak *zastosowane*, nie wkładamy w istocie rzeczy żadnego znaczenia i operujemy tylko potocznymi wyrazami, nie wiążąc z nimi jasnych i określonych idei. Lecz że jest bardziej prawdopodobne, iż te wyrażenia tracą tu swoje właściwe znaczenie przez to, że są źle *zastosowane*, niż dlatego, że go nigdy nie miały, przeto dobrze będzie poddać jeszcze innemu rozważaniu tę sprawę, by się przekonać, czy nie można by odkryć natury i źródła tych idei, jakie z nimi wiążemy.

Załóżmy, że dane nam są dwie rzeczy, z których jedna jest przyczyną, a druga skutkiem; jasne jest, że z samego rozważania jednej z nich, czy też nawet obu, nigdy nie dojdziemy do tego, byśmy postrzegali nić wiążącą, która je łączy, lub byśmy byli zdolni orzec z pewnością, że jest między nimi związek. A zatem nie z jakiegoś jednego przypadku z osobna dochodzimy do idei przyczyny i skutku, koniecznego powiązania, mocy, siły, energii i zdolności sprawczej. Gdybyśmy widywali tylko szczególne powiązania rzeczy, w każdym przypadku całkowicie różnych jedna od drugiej, nie byłibyśmy zdolni wytworzyć sobie takich idei.

Lecz załóżmy znów, że obserwujemy wiele przykładów, w których te same rzeczy są zawsze powiązane ze sobą; tu bezpośrednio przedstawiamy sobie powiązanie między nimi i zaczynamy wyprowadzać wniosek z jednej o drugiej. Ta wielość przykładów podobnych zatem stanowi właściwą istotę mocy czy powiązania i jest źródłem, z którego powstaje idea tej mocy czy powiązania. Ażeby więc zrozumieć ideę mocy, musimy rozważyć tę mnogość; i nie potrzebuję nic więcej do tego, by dać rozwiązanie tej trudności, która nam tak długo sprawiała kłopot. Oto bowiem rozumiem, jak następuje. Powtarzanie podobnych dokładnie przykładów nigdy nie może *samo* dać początku jakiejś idei pierwotnej, różnej od tego, co można znaleźć w każdym poszczególnym przykładzie — stwierdziliśmy to wyżej w obser-

wacji i wynika to w sposób oczywisty z naszej podstawowej zasady, iż *wszystkie idee są kopiami impresji*. Jeśli więc idea mocy jest nową ideą pierwotną, której nie można znaleźć w żadnym poszczególnym przykładzie, a która przecież powstaje, gdy powtarzają się przykłady podobne, to stąd wynika, że *samo* powtarzanie nie ma tego skutku, lecz musi bądź *odkrywać*, bądź *wytwarzać* coś nowego, co jest źródłem tej idei. Gdyby powtarzanie ani nie odkrywało, ani nie wytwarzało nic nowego, to nasze idee mogłyby się dzięki niemu mnożyć, lecz nie rozszerzałyby się poza to, czym są na podstawie obserwacji jednego poszczególnego przykładu. Wszelkie więc rozszerzenie (takie jak idea mocy lub powiązania), które powstaje z mnogości przykładów podobnych, jest kopią jakichś skutków tej mnogości i zostanie dokładnie zrozumiane, gdy zrozumiemy te skutki. Gdziekolwiek znajdujemy, że jakaś nowa rzecz zostaje odkryta lub wytworzona przez powtórzenie, tam musimy lokować tę moc; nie możemy jej zaś nigdy szukać w żadnej innej rzeczy.

Lecz oto jest rzeczą oczywistą, *po pierwsze*, to, że powtórzenie podobnych rzeczy w podobnych stosunkach następstwa i styczności *nie odkrywa* nam nic nowego w żadnej z tych rzeczy; albowiem nie możemy wyprowadzić żadnego wniosku z tego powtórzenia ani uczynić go przedmiotem rozumowania dowodowego czy też ustalającego prawdopodobieństwo — to już powyżej wykazaliśmy¹⁶. Lecz gdybyśmy nawet założyli, że możemy wyciągnąć wniosek, to dla obecnej sprawy nie miałoby to żadnego znaczenia, żaden bowiem rodzaj rozumowania nie może dać początku nowej idei, takiej jak idea mocy; ilekroć rozumiemy, musimy wszak uprzednio być w posiadaniu idei jasnych, które mogłyby być przedmiotem naszego rozumowania. *Pojęcie zawsze musi poprzedzać rozumienie*; gdy jedno jest niejasne, drugie jest niepewne; gdy jedno zawodzi, musi zawieść również drugie.

Po wtóre, jest rzeczą pewną, że to powtarzanie rzeczy podobnych w sytuacjach podobnych *nie wytwarza* nic nowego ani w samych tych rzeczach, ani w żadnym celu poza nimi. Łatwo wszak przyzna każdy, że liczne przykłady powiązania podobnych przyczyn i skutków, jakimi rozporządzamy, są same w sobie całkowicie niezależne i że udzielenie ruchu, które, jak widzę,

¹⁶ Rozdz. VI.

wynika w chwili obecnej z tego, że jedna bila uderzyła drugą, jest całkowicie różne od tego udzielenia ruchu, jakie powstało, jak widziałem, z takiegoż impulsu przed dwunastu miesiącami. Te impulsy nie mają żadnego wpływu jeden na drugi. Są całkowicie oddzielone od siebie czasem i miejscem; i jeden z nich mógł być powstać i dać ruch bili, choćby drugi nigdy się nie zjawił.

A więc stałe powiązanie dwóch rzeczy i niezmiennie podobieństwo stosunków następstwa i styczności między nimi nie odkrywa i nie wytwarza nam w nich nic nowego. Lecz z tego to podobieństwa wywodzą się idee konieczności, mocy i zdolności sprawczej. Te idee zatem reprezentują nie jakąś określoną cechę, która przynależy lub może przynależeć danym rzeczom, jakie są powiązane ze sobą niezmiennie. Jest to argument, którego, jak się okaże, zupełnie obalić nie można bez względu na to, z jakiego punktu widzenia będziemy go rozważali. Podobne przykłady są wciąż pierwszym źródłem naszej idei mocy czy konieczności; a jednocześnie nie mają one wpływu mimo swego podobieństwa ani na siebie wzajemnie, ani na żadną rzecz poza nimi. Musimy więc zwrócić się w jakąś inną stronę, szukając źródła tej idei.

Jakkolwiek różne przykłady podobne, które dają początek idei mocy, nie mają wpływu jeden na drugi i nie mogą nigdy wytworzyć jakiejś nowej własności *w rzeczy* rozważanej, która by była modelem tej idei, to przecież *obserwacja* tego podobieństwa wytwarza nową impresję *w umyśle*, która jest rzeczywistym modelem tej idei. Stwierdziwszy bowiem podobieństwo w dostatecznej ilości przykładów, czujemy bezpośrednio, że nasz umysł skłonny jest do tego, by przechodzić od jednej rzeczy do drugiej, która jej zwykle towarzyszy, oraz do tego, by ją sobie przedstawiać w bardziej silnym świetle z racji tego stosunku, w jakim pozostają. Ta skłonność umysłu jest jedynym skutkiem tego podobieństwa; i wobec tego musi być tym samym co moc czy zdolność sprawcza, której idea wywodzi się z tego podobieństwa. Liczne przypadki podobnych powiązań prowadzą nas do tego, że tworzymy sobie pojęcie mocy i konieczności. Te przykłady same w sobie są całkowicie różne jeden od drugiego i nie ma między nimi żadnego związku poza tym, jaki tworzy między nimi umysł, który je obserwuje i który zbiera i łączy ich idee. Konieczność tedy jest wynikiem tej obserwacji i nie jest niczym innym niż wewnętrzną impresją umysłu lub skłonnością do tego, żeby przenosić nasze myśli z jednej rzeczy na drugą. Nie roz-

ważając tej sprawy z tego stanowiska, nie możemy nigdy dojść do pojęcia konieczności, choćby najbardziej dalekiego od rzeczy, i nie możemy być zdolni, by przypisywać konieczność czy to rzeczom zewnętrznym, czy wewnętrznym, duchowi czy ciału, przyczynom czy też skutkom.

Konieczne powiązanie między przyczynami a skutkami jest podstawą naszego wnioskowania z jednych o drugich. Podstawą wnioskowania naszego jest przejście, które się opiera na związku powstałym przez nawyk. Te rzeczy więc są jednym i tym samym.

Idea konieczności powstaje z jakiejś impresji. Lecz nie ma impresji, którą by dawały nasze zmysły i która by mogła dawać początek tej idei. Musi się więc ona wywodzić z jakiejś impresji wewnętrznej czy też z impresji refleksywnej. Nie ma jednak żadnej impresji wewnętrznej, która by pozostawała w jakimś stosunku do zajmującej nas tu sprawy, poza tą skłonnością, którą wytwarza nawyk, do tego, iżby przechodzić od jakiejś określonej rzeczy do idei rzeczy, która jej zwykle towarzyszy. To więc jest istotą konieczności. Ogólnie biorąc, konieczność jest czymś, co istnieje w umyśle, nie zaś w rzeczach; i nie możemy nigdy wytworzyć sobie choćby najbardziej odległej idei tej konieczności jako własności tkwiącej w ciałach. Albo nie mamy w ogóle idei konieczności, albo konieczność nie jest niczym innym niż skłonnością myśli do tego, iżby przechodzić od przyczyn do skutków i od skutków do przyczyn zgodnie z ich powiązaniem w doświadczeniu.

Podobnie więc jak konieczność, która sprawia, że dwa razy dwa jest cztery, czy też że kąty trójkąta są równe dwóm kątom prostym, leży jedynie w akcie rozumu, w którym rozważamy i porównujemy te idee, tak samo konieczność lub moc, jaka łączy przyczyny i skutki, leży w skłonności umysłu do tego, iżby przechodzić od jednej rzeczy do drugiej. Zdolność sprawcza czy też energia przyczyn nie mieści się ani w samych przyczynach, ani w bóstwie, ani w zbieżności tych dwóch zasad, lecz należy całkowicie do duszy, która rozważa powiązanie dwóch czy więcej rzeczy we wszystkich minionych przypadkach. Tu właśnie mieści się rzeczywista moc przyczyn łącznie z ich powiązaniem i koniecznością.

Zdaję sobie sprawę, że ze wszystkich paradoksów, jakie miałem lub będę miał później sposobność wysunąć w toku tego traktatu, ten tutaj jest najbardziej jaskrawy i że tylko pod

naciskiem jakiegoś bezspornego dowodu i rozumowania zostanie on, mogą mieć nadzieję, przyjęty i że przewycięży zastarzałe przesady ludzkości. Nim pogodzimy się z tą tezą, jakże często musimy powtarzać samym sobie rzeczy następujące: że sam widok jakichś dwóch rzeczy lub działań, choćby nie wiedzieć jak ze sobą związanych, nigdy nie może nam dać jakiejś idei mocy lub związku między tymi rzeczami; że idea ta powstaje stąd, iż powtarza się ten związek między nimi; że powtarzanie się to ani nie odkrywa nic w rzeczach rozważanych, ani nic nie wywołuje przyczynowo, lecz ma wpływ jedynie na umysł dzięki tej skłonności opartej na nawyku do przejścia od jednej rzeczy do drugiej, którą to skłonność wytwarza; że więc to przejście nawykowe jest tożsame z mocą i koniecznością, które, co za tym idzie, są własnościami percepcji, nie zaś rzeczy i są doznawane wewnętrznie przez duszę, nie zaś postrzegane na zewnątrz w ciałach. Zazwyczaj zdziwienie towarzyszy każdej rzeczy niezwyklej; i zmienia się ono bezpośrednio w podziw najwyższego stopnia lub pogardę, zależnie od tego, czy daną rzecz aprobujemy, czy dezaprobowujemy. Obawiam się bardzo, że chociaż powyżej przedstawione rozumowanie wydaje mi się najkrótsze i najbardziej przekonujące spośród tych, jakie mogę sobie wyobrazić, to przecież u większości czytelników przeważa uprzedzenie umysłu i usposobi ich nieprzychylnie do tezy obecnej.

To nieprzychylnie uprzedzenie łatwo wytłumaczyć. Znana to wszystkim rzecz, że umysł ma wielką skłonność, iżby rozpraszać się na rzeczy zewnętrzne i żeby wiązać z nimi jakieś impresje wewnętrzne, których one są przyczyną i które zawsze zjawiają się w umyśle w tym samym czasie, gdy dane rzeczy ukazują się zmysłom. Tak pewne dźwięki i zapachy zawsze towarzyszą pewnym rzeczom widzialnym; stąd całkiem naturalnie wyobrażamy sobie, że zachodzi powiązanie, nawet co do miejsca, między tymi rzeczami i własnościami, choć te własności mogą być takie, iż nie dopuszczają takiego powiązania i w istocie rzeczy nie istnieją nigdzie. Lecz o tym szerzej będziemy mówili później¹⁷. Na razie wystarczy stwierdzić, że ta sama skłonność jest powodem, dlaczego przyjmujemy, iż konieczność i moc leżą w rzeczach, które rozważamy, nie zaś w naszym umyśle, który je rozważa; niemniej nie jest dla nas rzeczą możliwą, iżbyśmy sobie

¹⁷ Część IV, rozdz. V.

wytworzyli ideę tej własności, choćby najbardziej odległą, jeśli nie przyjmujemy, że konieczność ta polega na skłonności umysłu do tego, iżby przechodzić od idei jakiejś rzeczy do idei tej rzeczy, która jej towarzyszy zazwyczaj.

Lecz chociaż to właśnie byłoby jedynym rozumnym wyjaśnieniem, jakie możemy dać co do konieczności, to przecież koncepcja przeciwna jest tak zakorzeniona w umyśle i związana z zasadami wyżej wymienionymi, iż nie wątpię, że moje poczucie będzie traktowane przez wielu jako dziwaczne i śmieszne. Co! Zdolność sprawcza przyczyn polega na jakiejś skłonności umysłu! Jak gdyby przyczyny nie działały całkiem niezależnie od umysłu i jak gdyby nie trwało ich działanie, choćby nawet nie istniał żaden umysł, który by mógł je rozważać lub o nich myśleć. Myśl może, to prawda, zależeć od przyczyn w swoich działaniach, lecz przyczyny nie mogą zależeć od myśli. Jest to odwracać porządek rzeczy i czynić pochodnym to, co naprawdę jest pierwotne. Każdemu działaniu odpowiada pewna moc; i moc ta musi mieścić się w ciele, które działa. Jeśli usuniemy moc z jednej przyczyny, musimy ją przypisać jakiejś innej. Lecz usunąć ją z wszelkich przyczyn i przypisać jakiejś istocie, która w żaden sposób nie jest związana ani z przyczyną, ani ze skutkiem, lecz tylko je postrzega — to jest gruba niedorzeczność, sprzeczna z najbardziej pewnymi zasadami ludzkiego rozumu.

Na wszystkie te argumenty odpowiedzieć mogą tylko to, iż rzecz się ma tutaj tak samo, jak gdyby człowiek ślepy miał roszczenie, że znajduje bardzo wiele niedorzeczności w założeniu, iż barwa szkarłatna nie jest tożsama z dźwiękiem trąbki lub że światło nie jest tym samym co twardość. Jeżeli w istocie rzeczy nie mamy idei mocy czy zdolności sprawczej w żadnej rzeczy, ani też idei realnego powiązania między przyczynami i skutkami, to mało będzie pożytku z tego, że dowiedzimy, iż zdolność sprawcza jest niezbędna we wszelkich oddziaływaniach. Nie rozumiemy sami tego, co w ten sposób mówimy, lecz ignorancko mieszamy idee, które są całkowicie różne od siebie. Istotnie gotów jestem uznać, że może być wiele własności, zarówno w rzeczach materialnych, jak niematerialnych, których my całkowicie nie znamy; lecz jeśli nam się będzie podobało nazywać te własności *mocą* czy *zdolnością sprawczą*, to nie będzie to miało wielkich konsekwencji dla świata. Lecz gdy zamiast rozumieć przez to te nieznanne własności, chcemy, by terminy *moc* i *zdol-*

ność sprawcza oznaczały coś, o czym posiadamy jasne pojęcie i co jest niezgodne z tamtymi rzeczami, do których je stosujemy, to niejasność i błąd wkradają się do naszych myśli i fałszywa filozofia sprowadza nas z prostej drogi. Tak się rzecz ma, gdy przenosimy skłonność naszej myśli na rzeczy zewnętrzne i gdy przyjmujemy jakieś realne i zrozumiałe powiązanie między nimi, gdy tymczasem jest to własność, która może przynależeć tylko umysłowi, co rozważa te rzeczy.

Może ktoś powiedzieć, iż działania w naturze są niezależne od naszej myśli i rozumowania; to ja uznaję, i zgodnie z tym stwierdziłem powyżej, że rzeczy pozostają do siebie w stosunkach styczności i następstwa; że rzeczy podobne, jak można zaobserwować na wielu przykładach, pozostają w stosunkach podobnych; że wreszcie wszystko to jest niezależne od operacji rozumu i od nich wcześniejsze. Jeśli jednak posuniemy się dalej i przypiszemy moc czy powiązanie konieczne tym rzeczom, to tego już nie możemy nigdy w nich spostrzec, lecz ideę tego musimy wyprowadzić z naszych przeżyć, jakich doznajemy, rozważając te rzeczy. I w tym idę tak daleko, że gotów jestem zastąpić to moje rozumowanie obecne przykładem, uciekając się do pewnego subtelnego chwytu, który nietrudno będzie zrozumieć.

Gdy jakaś rzecz zjawi się przed nami, to natychmiast daje ona umysłowi żywą ideę innej rzeczy, która zazwyczaj towarzyszy tamtej; i ta skłonność umysłu tworzy powiązanie konieczne między tymi rzeczami. Lecz gdy skierujemy naszą uwagę inaczej, z rzeczy na percepcje, to w tym wypadku impresje należy uważać za przyczynę, żywą zaś ideę za skutek; koniecznym zaś powiązaniem jest tu nowa skłonność, jaką czujemy do tego, iżby przechodzić od idei jednej z tych rzeczy do idei drugiej. Zasada wiążąca nasze percepcje wewnętrzne jest równie nieuchwytna dla rozumu jak zasada, która wiąże rzeczy zewnętrzne; i nie znamy jej inaczej niż z doświadczenia. Otóż teraz naturę i skutki doświadczenia zbadaliśmy już i wyjaśnili dostatecznie powyżej. Nie daje nam ona nigdy wglądu w strukturę wewnętrzną ani w zasadę przyczynowego oddziaływania jednych rzeczy na inne, lecz tylko przyzwyczajają umysł do tego, iżby przechodził od jednej rzeczy do drugiej.

Czas teraz zebrać te różne fazy naszego rozumowania i, łącząc je w jedno, stworzyć ścisłą definicję stosunku między przyczyną i skutkiem, co stanowi przedmiot naszego obecnego dociekania.

Tego porządku rozważań, a mianowicie tego, że najpierw badaliśmy nasze wnioski ze stosunku przyczynowego, a później dopiero wyjaśniliśmy sam ten stosunek, nie można byłoby wybaczyć, gdyby można było postąpić tu w inny sposób. Że jednak natura tego stosunku tak bardzo zależy od natury owego wniosku, byliśmy zmuszeni obrać tę pozornie opaczną drogę i operować pewnymi terminami, nim byliśmy zdolni ściśle je zdefiniować, czyli ustalić ich znaczenie. Poprawimy teraz nasz błąd, dając ścisłą definicję przyczyny i skutku.

Można dać dwie definicje tego stosunku, które różnią się od siebie tylko tym, iż dają dwa odmienne rzuty oka na tę samą rzecz i każą nam rozważać ten stosunek bądź jako *filozoficzny*, bądź jako *naturalny*, bądź jako porównanie dwóch idei, bądź też jako ich skojarzenie. Możemy zdefiniować PRZYCZYNE jako „rzecz, która poprzedza i która jest styczna z inną rzeczą, przy tym wszystkie rzeczy, które są podobne do pierwszej, znajdują się w podobnych stosunkach poprzedzania i styczności do tych rzeczy, które podobne są do drugiej”. Gdyby ktoś uważał tę definicję za wadliwą dlatego, że oparta jest na rzeczach obcych samej przyczynie, to możemy ją zastąpić inną. A mianowicie możemy powiedzieć, iż „PRZYCZYNA jest rzeczą, która poprzedza i jest styczna z inną rzeczą i tak z nią związana, że idea jednej z nich skłania umysł do tego, iż tworzy ideę drugiej rzeczy, i że impresja, jaką daje jedna, skłania umysł do tego, iż tworzy bardziej żywą ideę drugiej”. Gdyby zaś ktoś chciał i tę definicję odrzucić z tej samej racji, to nie umiałbym znaleźć innego na to sposobu niż to, iżby ci, którzy ujawniają tę drażliwość, zastąpili sami tę definicję inną, bardziej słuszną. Co do mnie, to muszę się przyznać, iż nie jestem zdolny tego się podjąć. Gdy badam z najwyższą skrupulatnością te rzeczy, które potocznie nazywamy przyczynami i skutkami, to znajduję, rozważając jakiś przykład konkretny, że jedna rzecz jest wcześniejsza od drugiej i z nią styczna; rozszerzając zaś krąg moich rozważań na wiele przykładów, znajduję tylko, że podobne rzeczy stale pozostają w podobnych stosunkach następstwa i styczności. Gdy zaś znowu rozważam wpływ tego stałego powiązania, to spostrzegam, że taki stosunek nie może nigdy być przedmiotem rozumowania i nigdy nie może wywierać wpływu na umysł inaczej niż drogą nawyku, który sprawia, iż wyobraźnia dokonuje przejścia od idei jednej rzeczy do idei rzeczy, która jej stale towarzyszy, i od

impresji jednej rzeczy do bardziej żywej idei drugiej rzeczy. Choćby wydało się nie wiedzieć jak dziwne i niezwykle, że tak czuję te rzeczy, myślę, że bezowocne by było robić sobie kłopot dalszym badaniem tej sprawy i myśleniem o niej, i poprzestaną na tym jako na ustalonych zasadach.

Nim jednak porzucimy ten temat, będzie wskazane wyprowadzić pewne wnioski, z których pomocą będziemy mogli usunąć wiele przesądów i błędów potocznych, jakie bardzo zaważyły w filozofii. Z wyłożonej tu koncepcji możemy, *po pierwsze*, wyprowadzić wniosek, że wszelkie przyczyny są takiego samego rodzaju i że w szczególności nie ma podstawy do tego, iżbyśmy rozróżniali, jak to czasem czynimy, między przyczynami sprawczymi a przyczynami *sine qua non*; albo między przyczynami sprawczymi oraz przyczynami formalnymi, materialnymi, przykładowymi i celowymi. Wobec tego bowiem, że nasza idea zdolności sprawczej wywodzi się ze stałego powiązania dwóch rzeczy, przeto gdziekolwiek to stwierdzamy, tam przyczyna jest sprawcza; gdzie zaś tego nie stwierdzamy, tam nie może być przyczyny żadnego innego rodzaju. Z tej samej racji musimy odrzucić rozróżnienie między *przyczyną* a *okazją*, jeśli przez tę ostatnią rozumieć jakąś rzecz różną od pierwszej. Jeśli w tym, co nazywamy okazją, zawiera się *implicite* powiązanie stałe, to jest to realna przyczyna. Jeśli się zaś nie zawiera, to nie ma w ogóle żadnego stosunku i nie ma podstawy, iżby na tym oprzeć jakiś argument czy jakieś rozumowanie.

Po wtóre, ten sam tok rozumowania każe nam wyprowadzić wniosek, że istnieje tylko jeden rodzaj *konieczności*, jako że istnieje tylko jeden rodzaj przyczyny, i że potoczne rozróżnienie między koniecznością *moralną* a *fizyczną* nie ma żadnej podstawy w naturze. To staje się jasne na podstawie powyżej podanego wyjaśnienia konieczności. Stałe powiązanie rzeczy wraz z pewną skłonnością umysłu stanowi konieczność fizyczną; gdy tych dwóch elementów nie ma, to zachodzi *przypadek*. Ponieważ zaś rzeczy albo są ze sobą powiązane, albo nie są, i ponieważ umysł musi być albo skłonny do tego, żeby przechodzić od jednej z danych rzeczy do drugiej, albo nie jest skłonny, przeto niepodobna przyjąć czegoś pośredniego między przypadkiem a bezwzględną koniecznością. Osłabiając to stałe powiązanie i tę skłonność umysłu, nie zmieniamy natury konieczności; nawet bowiem, gdy chodzi o działanie ciał, to powiązanie

to i ta skłonność mają różne stopnie stałości i siły, a przez to nie powstaje jakaś nowa odmiana tego stosunku.

Rozróżnienie, jakie często czynimy między *mocą* a jej *ujawnianiem*, jest również bezpodstawne.

Po trzecie, możemy teraz być zdolni przewyciężyć wszelki wstręt i sprzeciw, który jest tak naturalny wobec rozumowania rozwiniętego powyżej, w którym staraliśmy się dowieść, że konieczność, by każdy początek istnienia miał swą przyczynę, nie jest oparta na argumentach bądź dowodowych, bądź intuicyjnych. Taki pogląd nie będzie się zdawał dziwny po definicjach, które podaliśmy. Jeśli definiujemy przyczynę jako *rzecz, która poprzedza i która jest styczna w stosunku do drugiej, gdzie przy tym wszystkie rzeczy podobne do pierwszej pozostają w podobnym stosunku wcześniejszości i styczności do tych rzeczy, które są podobne do drugiej*, to możemy łatwo pojąć, że nie ma żadnej, absolutnej ani metafizycznej, konieczności, iżby każdemu początkowi istnienia towarzyszyła taka rzecz. Jeśli zdefiniujemy przyczynę jako *rzecz, która poprzedza inną, jest do niej styczna i tak z nią związana w wyobraźni, że idea jednej z nich skłania umysł do tego, iż tworzy sobie ideę drugiej, i że impresja jednej skłania umysł do tego, iż tworzy bardziej żywą ideę drugiej*, to będziemy mieli jeszcze mniejszą trudność, by się zgodzić na ten pogląd. Taki wpływ na umysł sam w sobie jest zupełnie niezwykle i niezrozumiały; i nie możemy być pewni tego, iż on rzeczywiście zachodzi inaczej niż z doświadczenia i obserwacji.

Dodam tutaj jeszcze wniosek *czwarty*, a mianowicie, że nie możemy nigdy mieć podstawy, by mieć przeświadczenie, iż istnieje jakaś rzecz, której idei nie możemy sobie wytworzyć. Albowiem skoro wszelkie nasze rozumowania dotyczące istnienia wywodzą się z przyczynowości i skoro wszelkie nasze rozumowania dotyczące przyczynowości wywodzą się z tego, iż stwierdzamy powiązanie rzeczy w doświadczeniu, nie zaś mocą rozumowania czy refleksji, to to samo doświadczenie musi nam dawać pojęcie o tych rzeczach i jednocześnie musi usuwać wszelką tajemniczość z naszych wniosków. Jest to tak oczywiste, że chyba nie zasługiwałoby na naszą uwagę, gdyby nie chodziło o to, iżby odeprzeć pewne zarzuty tego rodzaju, jakie mogłyby powstać przeciw rozumowaniom dotyczącym *materii* i *substancji*, które rozwinę w dalszym ciągu rozważań. Nie potrzebuję dodawać, że nie jest potrzebna pełna wiedza o danej rzeczy, lecz

tylko o tych jej własnościach, które istnieją wedle naszego przeświadczenia.

Rozdział 15

Reguły, jak sądzić o przyczynach i skutkach

Zgodnie z koncepcją powyższą nie ma rzeczy, o których byśmy mogli stwierdzić samym na nie spojrzeniem, nie radząc się doświadczenia, że są przyczynami jakiejś innej rzeczy; i nie ma rzeczy, o których byśmy z pewnością mogli orzec w ten sam sposób, iż nie są przyczynami. Każda rzecz może wywołać każdą inną rzecz. Tworzenie, unicestwienie, ruch, rozumowanie, chcenie — wszystkie te rzeczy mogą powstawać jedna z drugiej lub też z jakiegokolwiek innej rzeczy, jaką tylko możemy sobie wyobrazić. I nie wyda się to dziwne, gdy porównamy dwie zasady wyjaśnione powyżej, a mianowicie to, że stałe *powiązanie rzeczy wyznacza ich związek przyczynowy* oraz¹⁸ że, *właściwie mówiąc, żadne rzeczy nie są sobie przeciwne poza istnieniem i nieistnieniem*. Gdzie rzeczy nie są sobie przeciwne, nic nie przeszkadza temu, iżby były ze sobą stałe powiązane, od czego całkowicie zależy stosunek przyczyny i skutku.

Skoro więc jest możliwe, iżby każda rzecz stała się przyczyną czy skutkiem każdej innej, to będzie wskazane ustalić pewne reguły ogólne, dzięki którym moglibyśmy wiedzieć, kiedy rzeczywiście jedna rzecz jest przyczyną drugiej.

1. Przyczyna i skutek muszą być styczne w przestrzeni i czasie.
2. Przyczyna musi być wcześniejsza od skutku.
3. Musi zachodzić stała łączność między przyczyną i skutkiem. To jest ta główna własność, która stanowi o tym stosunku.
4. Ta sama przyczyna zawsze wywołuje ten sam skutek i ten sam skutek może powstać tylko dzięki tej samej przyczynie. Tę zasadę wywodzimy z doświadczenia; jest to podstawa większości naszych rozumowań filozoficznych. Gdy bowiem z pomocą jasnego doświadczenia odkryliśmy przyczyny lub skutki jakiegoś zjawiska, to natychmiast rozszerzamy naszą obserwację na wszelkie zjawiska tego samego rodzaju, nie czekając na to stałe

¹⁸ Część I, rozdz. V.

powtarzanie się, z którego wywodzi się pierwsza idea tego stosunku*.

5. Jest jeszcze inna zasada, która zależy od tamtej, a mianowicie, że gdzie kilka lub wiele różnych przedmiotów wywołuje ten sam skutek, to musi się to dziać dzięki własności, która okazuje się wspólna dla nich wszystkich. Albowiem skoro podobne skutki zależą od podobnych przyczyn, przeto musimy zawsze przypisywać działanie przyczynowe tej okoliczności, co do której stwierdzamy podobieństwo w różnych przypadkach.

6. Następująca zasada oparta jest na tej samej podstawie: różnica w skutkach dwóch rzeczy podobnych musi wynikać z tej szczególnej okoliczności, co do której one się różnią. Albowiem skoro podobne przyczyny zawsze wywołują podobne skutki, to w każdym przypadku, gdzie stwierdzamy, że nasze oczekiwanie zostanie zawiedzione, musimy wnioskować, iż ta nieprawidłowość wynika z jakiejś różnicy w przyczynach.

7. Gdy jakaś rzecz zwiększa się lub zmniejsza wraz z tym, jak zwiększa się lub zmniejsza jej przyczyna, to należy to uważać za skutek złożony, wywodzący się z zespolenia wielu różnych skutków, które wynikają z wielu różnych składników przyczyny. Tutaj przyjmuje się, że nieobecność lub obecność jednego składnika przyczyny zawsze związana jest z nieobecnością lub obecnością odpowiedniego składnika skutku. To stałe powiązanie dowodzi dostatecznie, że jeden składnik jest przyczyną drugiego. Niemniej musimy mieć się na baczności, by nie wyprowadzać takich konkluzji z małej liczby obserwacji. Pewien stopień ciepła sprawia przyjemność. Gdy zmniejszamy to ciepło, zmniejsza się przyjemność. Lecz stąd nie wynika, że gdybyśmy to ciepło powiększali poza pewną granicę, to przyjemność podobnie by się zwiększała. Znajdujemy bowiem, że zamienia się ona w przykrość.

8. Osmą i ostatnią regułą, którą tu zanotuję, jest to, że rzecz, która istnieje przez pewien czas w całej swej pełni, nie wywołując

* Jest to w istocie rzeczy ta sama zasada, którą w *Badaniach dotyczących zasad moralności* Hume nazywa „głównym prawidłem myślenia filozoficznego” według Newtona (s. 45); odsyła on tam czytelnika do reguł rozumowania w filozofii omówionych przez Newtona w trzeciej księdze *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Dziwny jest jednak fakt, że żadne z prawideł, które w tym rozdziale *Traktatu* formułuje Hume, nie nawiązuje do języka reguł Newtona.